

# **Naturerscheinungen in historiographischen Quellen des frühen Mittelalters: Darstellung, Erklärung und Deutung**

Zur Erlangung des akademischen Grades eines  
Doktors der Philosophie (Dr. phil.)

von der KIT-Fakultät für Geistes- und Sozialwissenschaften des  
Karlsruher Instituts für Technologie (KIT)  
angenommene

DISSERTATION

von

Johannes Rathmann

KIT-Dekan: Prof. Dr. Michael Schefczyk

1. Gutachter: Prof. Dr. Burkhardt Krause
2. Gutachter: Prof. Dr. Rolf-Jürgen Gleitsmann-Topp

Tag der mündlichen Prüfung: 19. Mai 2021

Meinen Eltern

# Inhaltsverzeichnis

<b>Vorwort</b> .....	Seite 1
<b>I. Hinführung: Ungewöhnliche Naturerscheinungen und Extremereignisse in mittelalterlichen Geschichtswerken</b> .....	7
1. Naturerscheinungen in der Wahrnehmung des Mittelalters: Fragestellungen, Methoden, Vorgehensweise .....	18
2. Naturerscheinungen in früh- und hochmittelalterlichen Geschichtswerken: Quellenlage ...	47
3. Forschungsstand, Literatur .....	60
<b>II. Naturwahrnehmung in der Frühzeit des europäischen Mittelalters</b> .....	103
1. Die Anfänge der frühmittelalterlichen Geschichtsschreibung.....	103
2. Astronomische und meteorologische Erscheinungen in frühen abendländischen Geschichtswerken .....	141
2.1. Vorzeichen und Prodigien in frühen abendländischen Geschichtswerken.....	164
Sonnen- und Mondfinsternisse.....	175
Mondfinsternisse .....	222
Kometen und helle Sterne.....	244
Himmelsleuchten, Halos und „Himmelskreuze“ .....	264
„Blutregen“, „Blutquellen“ und „blutrote“ Seen .....	282
3. Unwetter, Stürme und „Feuerdrachen“.....	288
Sommergewitter .....	290
Herbst- und Winterunwetter.....	323
Stürme, Visionen und Jenseitslandschaften.....	344
Ein Winterunwetter auf der Nordsee.....	357
Das „Carmen Rhythmicum“ Aldhelms von Malmesbury: Ein Unwetterbericht aus dem 7. Jahrhundert .....	371
Ungewöhnliche Wolken.....	405
4. Hochwasser, Gezeitenwellen und Sturmfluten in frühen Geschichtsquellen .....	413
Flußhochwasser.....	415
Meeresstrudel, Tsunamis und Gezeitenwellen.....	427
Sturmfluten.....	438
5. Witterungsanomalien, Starkniederschläge, Tier- und Pflanzenanomalien.....	453
Winteranomalien: Kälte, Eis und ungewöhnliche Schneefälle.....	454
Sommeranomalien: Hitze, Trockenheit, Heuschrecken und Regenschauer.....	469
Überfluß und Mangel: Ernteschwankungen.....	484
Tier- und Pflanzenanomalien.....	488
6. Zusammenfassung.....	500

<b>III. Vorzeichen und Unwetter bei Gregor von Tours</b> .....	511
1. ‚Imitatio Christi‘ und ‚aedicatio ecclesiae‘: Die „Zehn Bücher Geschichten“ Gregors von Tours .....	511
2. Ungewöhnliche Naturerscheinungen und Unwetter bei Gregor von Tours .....	542
Sonnen- und Mondfinsternisse .....	550
Kometen, helle Sterne und Asteroiden .....	568
Unerklärliche Lichterscheinungen und nächtliches Himmelsleuchten.....	581
Ein Nordlicht über den Ardennen .....	587
Haloerscheinungen .....	594
3. Unwetter, Stürme und Hochwasser .....	598
Herbst- und Wintergewitter .....	599
Sommergewitter.....	602
Hagel .....	613
Wetterwunder.....	615
4. Hochwasser, Gewitterfluten und Sturmfluten.....	645
5. Witterungs- und Jahreszeitenanomalien, phänologische Aufzeichnungen.....	654
Phänologie.....	661
6. Zusammenfassung.....	671
<b>IV. Naturerscheinungen in Geschichtswerken des 9. Jahrhunderts</b> .....	686
1. Astronomische Beobachtungen in der Historiographie des 9. Jahrhunderts.....	703
Sonnen- und Mondfinsternisse.....	703
Kometen und Asteroiden .....	726
Halos und Nordlichter .....	732
Seltene Naturerscheinungen: „Prodigien“ und Vorzeichen .....	742
2. Unwetter.....	745
Gewitter.....	746
Hagel und Wirbelstürme .....	763
Winterunwetter .....	770
Unwetter und Hochwasser als „Zeichen“ und Begleiterscheinungen der Geschichte ...	782
3. Sturmfluten und Hochwasser .....	788
Flußhochwasser.....	793
Flutwellen, Gewitterfluten .....	804
4. Witterungsanomalien und phänologische Aufzeichnungen.....	811
Pflanzen- und Tieranomalien .....	822
5. „Himmelszeichen“ und Gewitter in den Annalen von Xanten .....	827
Astronomische Erscheinungen in den Xantener Annalen.....	832
Asteroiden, Sternschnuppen, Kometen .....	838
Nordlichter, Nebensonnen, Halos und Regenbögen .....	845

6. Extremereignisse in den Xantener Annalen .....	853
Unwetter, Stürme und Wintergewitter.....	854
Hochwasser und Sturmfluten.....	864
7. Aufzeichnungen zu Witterungsverlauf und Phänologie .....	874
8. Zusammenfassung.....	876
<b>V. Wetterzauber im Frühmittelalter: Agobard von Lyon.....</b>	<b>883</b>
<b>VI. Naturerscheinungen in Geschichtswerken des 10. Jahrhunderts.....</b>	<b>945</b>
1. Das Frankenreich im 10. Jahrhundert .....	946
2. Naturerscheinungen in der westfränkischen Historiographie: Flodoard von Reims .....	955
3. Die Schönheit der Natur: Von heiligen Quellen und paradiesischer Waldeinsamkeit ....	1006
4. Zusammenfassung .....	1024
<b>VII. Naturerscheinungen in frühmittelalterlichen und hochmittelalterlichen Geschichtswerken: Zusammenfassung, Fazit und Ausblick.....</b>	<b>1033</b>
1. Die historiographische Naturdarstellung im frühen und hohen Mittelalter .....	1033
2. Symbolisch-allegorische Geschichtsdeutung im Hochmittelalter - Der Unwetterbericht Anselms von Gembloux von 1117.....	1085
3. Die Grundlegung der „Naturforschung“ im Hochmittelalter: Adelard von Bath .....	1108
4. Schlußbetrachtung, Fazit .....	1135
<b>Anhang: Quellentexte und literarische Zeugnisse .....</b>	<b>1160</b>
<b>Quellen- und Literaturverzeichnis .....</b>	<b>1178</b>



## Vorwort

Die vorliegende Arbeit widmet sich dem umfassenden, bislang erst in Ansätzen erforschten Thema der frühmittelalterlichen Naturwahrnehmung in mittellateinischen Geschichtswerken und Heiligenviten, die bis weit ins Hochmittelalter hinein fast ausschließlich von gebildeten Geistlichen, teilweise aber auch von einfachen Mönchen in abgelegenen Klöstern verfaßt wurden und damit auch schon unmittelbare Naturbeobachtungen enthalten, wenngleich oft in stilisierter Form und durch die Intentionen der Schreiber und Auftraggeber geprägt. Meine Studie, die vor allem auf der Grundlage der *Monumenta Germaniae Historiae* und der von Jacques-Paul Migne begonnenen *Patrologia latina* sowie einiger Neuausgaben basiert, beschäftigt sich mit Quellen aus der Zeit zwischen dem späten 5. Jahrhundert und dem Hochmittelalter. Die Arbeit will damit zur Schließung eines großen Forschungsdesiderats zum Frühmittelalter beitragen, das in den letzten Jahren trotz zahlreicher Sammelwerke und erster einschlägiger Monographien zur vormodernen Natur- und Alltagsgeschichte noch nicht eingelöst wurde. Vor allem detaillierte philologisch, religionsgeschichtlich und kulturwissenschaftlich ausgerichtete Arbeiten zu Naturdarstellungen in zeitgenössischen und zeitnahen historiographischen und hagiographischen Werken vor dem Jahr 1000 sind noch kaum vorhanden, wobei als einer der Hauptgründe lange Zeit der scheinbare Quellenmangel galt. Ein Blick in lateinische und volkssprachige Editionen wie auch frühe klimahistorische Quellensammelwerke (etwa die Zusammenstellungen von Pierre Alexandre, Elisabeth M. K. Gottschalk, Fritz Curschmann und Curt Weikinn) können diesen Befund jedoch schnell relativieren. Immerhin wurden in den letzten Jahren historiographische, hagiographische, naturkundliche und literarische Zeugnisse aus dem gesamten Mittelalter bereits systematisch zur Erstellung meteorologischer bzw. hydrologischer Proxydaten zu Wetter und Witterung untersucht, unter anderem durch Rüdiger Glaser in Freiburg und Christian Pfister in Bern; die Ergebnisse liegen in der historischen Klimadatenbank EUROCLIMHIST (Christian Pfister) sowie Aufsätzen und Monographien zu klimahistorischen Spezialfragestellungen vor. Möglicherweise wirkt in der umwelthistorischen Forschung, die sich erst in den letzten Jahren auch auf frühmittelalterliche Quellen stützt, trotz der schon länger anhaltenden Tendenz zu kulturgeschichtlichen Fragestellungen auch noch das populäre Mittelalterbild nach, das sich vornehmlich an „Überrestquellen“ aus dem Spätmittelalter und der Frühen Neuzeit (insbesondere frühneuzeitlichen Kometen- und Unwetterberichten, „Sturmflut-Klagschriften“ sowie spätmittelalterlichen Altstädten und Burganlagen) orientiert und diese als „Geschichtsfenster“ benutzt, von denen aus der romantisch verklärte Blick auf das fernere Mittelalter schweift, obwohl aus dieser Zeit vergleichbar wenige Bauten und Schriftzeugnisse

überliefert sind. Das heutige Mittelalterwissen basiert damit überwiegend auf schriftlichen „Traditionsquellen“ mit starker intentionaler Prägung sowie jüngeren „Überrestquellen“; Ähnliches gilt für die geläufige Vorstellung von *der* „mittelalterlichen“ Natur- und Landschaftswahrnehmung, die sich noch immer vornehmlich auf spätmittelalterliche und frühneuzeitliche Quellen beruft. Vor diesem Hintergrund müssen die Alltags- und Naturgeschichte des Früh- und Hochmittelalters (auch in Bezug auf hydrologisch-meteorologische Proxydaten) weiterhin als Forschungsdesiderate gelten. Die bereits in älteren Editionen erhaltene frühmittelalterliche Überlieferung sollte daher, zumal sie keineswegs repräsentativ ist, nach den Maßgaben der historischen Quellenkritik ausgewählt und zunächst möglichst wortgetreu übersetzt werden - als Grundlage einer ersten Abtastung nach biblischen, patristischen und paganen Vorstellungen, Motiven und „Vorlagen“. Bei der Interpretation sind historisch-philologische, ereignis-, kultur- und literaturhistorische sowie insbesondere in der deutschen Forschung noch wenig beachtete religionsgeschichtliche und religionsphänomenologische Fragestellungen zugrunde zu legen, weiterhin auch prosopographische und (mit entsprechender „Vorsicht“) psychologische Zugänge. Eine solche systematische und umfassende Auswahl, Übersetzung, Einordnung und Interpretation frühmittelalterlicher Quellen zu Naturerscheinungen ist bislang noch nicht unternommen worden. Die vorliegende Arbeit möchte diese Aufgabe angehen; Ziel ist eine historisch-philologische sowie kultur- und religionsgeschichtliche Vorbereitung und „Vorinterpretation“ zeit- und „landschafts“-typischer Quellen zu mittelalterlichen Naturereignissen, wobei erste Einordnungen weitere Möglichkeiten für die Erforschung der Klima- und Alltagsgeschichte eröffnen sollen, gerade in Hinblick auf „historische Lehren“ für das bis heute oft problematische Verhältnis zwischen Natur und Zivilisation wie auch auf Möglichkeiten behutsamer Vermittlungsstrategien neuer Lebens- und Glaubenswelten.

Das Interesse am Thema „Mensch und Natur in vormoderner Zeit“ erwuchs im Verlaufe meines Studiums der Neueren und neuesten Geschichte und der Mediävistik an der Universität Karlsruhe, insbesondere in Mediävistik-Seminaren bei Prof. Dr. Burkhardt Krause sowie Seminaren zur Alltags-, Kultur- und Technikgeschichte bei Prof. Dr. Rolf-Ulrich Kunze und Prof. Dr. Gleitsmann-Topp. Weitere Einblicke in die Probleme und Desiderate des Forschungsgebietes „Natur und Mensch in vormoderner Zeit“ eröffneten mir eine Tagung des Historischen Seminars der Universität Freiburg (Dr. Ursula Huggle, Prof. Dr. Thomas Zotz) vom 13. bis 14. Oktober 2006 über „Kriege, Krisen und Katastrophen am Oberrhein vom Mittelalter bis zur Frühen Neuzeit“ und das interdisziplinäre Symposium „Atmosphären. Wetter und Klima: Kultur - Wissen - Ästhetik“ des Deutschen Seminars der Universität



Tübingen (Prof. Dr. Georg Braungart, Urs Büttner M.A.) vom 17. bis 20. September 2009 in Blaubeuren. Die zugleich alltags-, mentalitäts- und kulturgeschichtliche sowie historisch-philologische Ausrichtung meines Studiums folgte meinem seit früher Jugend ausgeprägten persönlichen Interesse an Natur, „Landschaft“ und Wetter, wobei sich mein Interesse nicht nur auf die Natur an sich, sondern insbesondere auch auf die Wahrnehmung und künstlerische Verarbeitung der Natur richtete. Besonders reizvoll erschien mir daher eine Beschäftigung mit „historischen“ Natur-Wahrnehmungen, die auch prominentes Thema der jüngeren Literatur waren: So bilden Beschreibungen des Grenzbereichs zwischen „geordneter Zivilisation“ und „wilder Natur“ in vielen literarischen Werken des 19. Jahrhunderts, im Zeitalter der industriellen Bezwungung der Natur, oft den „schweigend-beredten“ Hintergrund, besonders in den Erzählungen Adalbert Stifters, Jeremias Gotthelfs, Theodor Storms, Gerhart und Carl Hauptmanns oder Peter Roseggers, des Chronisten des Waldbauernlebens in den Ostalpen an der Schwelle zur Moderne. Spätestens seit dem 19. Jahrhundert forderten gesellschaftliche Umbrüche nicht nur eine technisch-wissenschaftliche, „progressive“ Haltung gegenüber der Natur mit dem Ziel einer Nutzarmachung und Bezwungung, sondern riefen auch Beharrungstendenzen hervor, die sich in der verstärkten Beschäftigung mit der Siedlungsgeschichte und dem chronistischen Festhalten im Schwinden begriffener Lebens- und Landschaftsformen als Zeugnissen des vormodernen, „besseren“ Umgangs mit der Natur äußerten, mit mannigfaltigen Übergangsformen zwischen traditionellen, naturräumlich angepassten Wirtschafts- und Siedlungsformen und der technischen Naturanpassung in der „totalen Landschaft“ der Moderne.<sup>1</sup> Die „nostalgische Wehmut“ über das Verschwinden traditioneller Landschafts- und Lebensformen als Folge der technischen Beherrschbarkeit und Nutzarmachung der Natur ist bis heute, im Zeitalter der „totalen Energielandschaften“, eine auch starke politische Beharrungskräfte fördernde Triebkraft des „Unbehagens an der Moderne“, des „mental Paradoxons“ der modernen Industrie- und Wohlstandsgesellschaften zwischen Naturoptimierung und Natursehnsucht. Bereits im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit bezogen sich konservative Reaktionen auf technische Fortschritte in „Aufbruchszeiten“ auf die Entzauberung und den Verlust des alten Antlitzes der Natur, wobei zunächst „Entsakralisierungstendenzen“, seit dem 18. Jahrhundert zunehmend die Entzauberung säkularer Lebensformen beklagt wurden. Daraus ergibt sich in Bezug auf epochenspezifische Naturwahrnehmungen unter anderem die Hypothese, daß die Modernisierungsphasen der Neuzeit weniger vom abrupten Schwinden alter und dem Entstehen neuer Wahrnehmungsformen, sondern von langsamen Transformationsprozessen

---

<sup>1</sup> Vgl. Rolf Peter Sieferle, Rückblick auf die Natur. Eine Geschichte des Menschen und seiner Umwelt, München 1997, S. 205ff.

physischer, wissenschaftlicher, mythisch-religiöser und ästhetischer Natur-Wahrnehmungen geprägt sind, wobei sich die Hauptstränge der Naturwahrnehmung (wie die Natur selbst) bis heute als nahezu unendlich regenerationsfähig erwiesen haben. Dabei scheinen vermeintlich ältere Wahrnehmungen oft erst in Fortschrittszeiten ans Licht der Geschichte zu treten: So hat sich die „Natur“ heute als Sinnbild der unberührten Wildnis nicht nur zum Rückzugsort für die vormals den Göttern und Gott zugewiesene Sphäre der Höheren Mächte, sondern auch zum Refugium der in der modernen Technikwelt verlorenen (oder dort nicht mehr gesuchten und versuchten) „Ganzheitserfahrung“ entwickelt; das Bild von der „idealen wilden Natur“ ist damit nicht nur Symbol gesellschaftlicher Umbrüche und Konflikte, sondern wird zunehmend auch zum Austragungsort zwischen bewahrenden und progressiven Kräften. Angesichts dieser grundlegenden „Zivilisationskrise“ stehen wir heute wieder am Beginn einer Urbarmachung der Natur, nicht jedoch der unberührten Natur, sondern der uns fremd gewordenen zivilisierten „Natur“, die wir mit ihren Elementarkräften nicht mehr zu „lesen“ verstehen. Die „mentale Wiedereroberung“ der „Zivilisationslandschaft“ ist eine besondere Herausforderung für die Vermittlung von Technik- und Gesellschaftszukünften, für die auch die Fähigkeit der Weltdeutung in Märchen, Legenden und Mythen, „jener zweiten Geschichte, die die Sinnggebung der ersten ist“, neu gelernt werden muß.<sup>2</sup>

Die Erforschung physischer und mentaler zeitspezifischer und regionaler historischer Anpassungsstrategien an Naturräume, Landschaften und Klimabedingungen, die teilweise bis heute in den auf dem Rückzug befindlichen Kulturlandschaften ablesbar sind, wie auch die Frage nach den daraus entstandenen zeitspezifischen menschlichen Wahrnehmungen, Bildern und Visionen von der Natur, von informierenden Wetternotizen über ausführliche „Wetterberichte“ (meist bei extremen oder seltenen Naturereignissen) bis hin zu „schöngeistigen“ Landschafts- und Naturinszenierungen in Hagiographie, Historiographie, weltlicher Literatur, Musik und bildender Kunst, ist das Anliegen der vorliegenden Arbeit zur früh- und hochmittelalterlichen Naturwahrnehmung in historiographischen und hagiographischen Quellen. Die verstärkten Anstrengungen von Wissenschaft und Politik in den letzten Jahren, alten und neuen Naturgefahren mit neuen Technologien und mentalen Anpassungsstrategien zu begegnen, vor allem aber die Versuche, die Natur auf die immer vielfältigeren Nutzungsmöglichkeiten durch Wirtschaft und Freizeitgesellschaft auszurichten und auch präventiv anzupassen, verbunden mit teilweise dramatischen Veränderungen noch intakter Natur- und Kulturlandschaften, verdeutlichen die politische und gesellschaftliche Relevanz der Erforschung historischer Naturaneignung, wobei die Kulturgeschichte zur

---

<sup>2</sup> Franz Strunz, Albertus Magnus. Weisheit und Naturforschung im Mittelalter, Wien und Leipzig 1926, S. 8.

Fundgrube vergessener Formen erfolgreicher Anpassung an Naturgegebenheiten und deren gelungener Vermittlung wird. Vielleicht kann die vorliegende Arbeit neben einem Beitrag zur Erforschung der mittelalterlichen Naturwahrnehmung auch Anregungen zur Reflexion des neu auszurichtenden Verhältnisses zwischen Mensch und Natur im 21. Jahrhundert geben, wobei der vormoderne Umgang mit der (aufgrund fehlender technischer Möglichkeiten) als übermächtig wahrgenommenen Natur besonders auch Möglichkeiten „elastischer“ Anpassungsstrategien gegenüber unbeherrschbaren Naturgewalten jenseits technischer oder „magisch-mythischer“ Machbarkeitsphantasien aufzeigen kann. Angesichts des Wettlaufs zwischen Klimawandel und neuen Technologien wird dabei wohl auch die Fähigkeit, „demütig“ auch Grenzen der Machbarkeit anzuerkennen, eine neue Plausibilität bekommen.

Das Zustandekommen der vorliegenden Arbeit verdanke ich meinen treuen Wegbegleitern: Mein Dank richtet sich insbesondere an die Dozenten und Professoren der Geschichte, Germanistik und Mediävistik am Karlsruher Institut für Technologie (KIT), die mich von Anfang an mit ihrem Wissen, wertvollen Ratschlägen und vielfältigen Anregungen unterstützt haben. Herr Professor Dr. Burkhardt Krause und Herr Prof. Dr. Gleitsmann-Topp haben mein Anliegen, das während eines mediävistischen Blockseminars im Kloster Bronnbach im November 2005 (Prof. Burkhardt Krause, Dr. Simone Finklele) konkrete Form annahm, mit ihrem offenen Wesen, ihrem über das Fachgebiet hinausgehenden Wissen, viel Verständnis und Geduld in besonderer Weise unterstützt und sich bereit erklärt, meine Dissertation zu betreuen. Umfassende Einblicke in die Möglichkeiten und Probleme der Alltags- und Mentalitätsgeschichte ermöglichten mir die Seminare bei Prof. Dr. Rolf-Ulrich Kunze am KIT. Wertvolle Ratschläge und Anregungen zu wissenschaftlichen und formalen Fragen verdanke ich weiterhin Prof. Dr. Stefan Scherer. Nicht zuletzt danken möchte ich Prof. Dr.-Ing. Dr. h. c. mult. Franz Nestmann und Dipl.-Ing. Manfred Lösche vom Institut für Wasser und Gewässerentwicklung am KIT Karlsruhe, die mir auch in technischen Fragen wichtige Unterstützer waren und mir wertvolle Einblicke in die Wissenschaftswelt außerhalb des geisteswissenschaftlichen Elfenbeinturms gaben. Mein Dank richtet sich besonders auch an Frau Edeltrud Hellbusch, Frau Winni Schunck, Frau Daniela Goliath und Herrn PD Dr. Andreas Linsenmann - ihr Zuspruch, ihre Ideen und treue Freundschaft haben mir auch durch manche Durststrecke geholfen. Ihnen und ganz besonders meinen Eltern, die mir die Abfassung dieser Arbeit ermöglicht und mich bei der Entfaltung meiner Interessen immer unterstützt haben, gilt meine tiefe Dankbarkeit.

Die Zitierung lateinischer und volkssprachiger Einträge und Berichte folgt jeweils der in den einzelnen Ausgaben verwendeten Transkription; die Zitate spiegeln somit keine aktuelle oder vereinheitlichte historische Stufe der Transkription wider, sondern entsprechen der Umsetzung in den benutzten Ausgaben. Lateinische und volkssprachige Texte wie auch Zitate der jüngeren Literatur sind aus Gründen der Übersichtlichkeit im Fließtext und im Anmerkungsapparat durchgehend kursiv gesetzt. Zitate aus wissenschaftlichen und populärwissenschaftlichen Sekundärwerken werden dagegen in Anführungszeichen zitiert, ebenso deutsche Bibelzitate, die (wenn nicht anders angegeben) der revidierten Fassung der Lutherbibel von 1985 entnommen sind. Eigene Zusätze, Unterstreichungen sowie Zitatänderungen anderer Autoren werden in den Anmerkungen eigens vermerkt. Die vorliegende Arbeit ist die korrigierte, in der Hinführung aktualisierte Fassung meiner 2018 an der Fakultät für Geistes- und Sozialwissenschaften des Karlsruher Instituts für Technologie (KIT) eingereichten Dissertationsarbeit. Nach November 2018 erschienene Editionen und Forschungsarbeiten konnten daher nicht mehr berücksichtigt werden.

Marxzell, im November 2018

Johannes Rathmann

## I. Hinführung: Ungewöhnliche Naturerscheinungen und Extremereignisse in mittelalterlichen Geschichtswerken

*In dem sechshundertsten Lebensjahr Noahs am siebzehnten Tag des zweiten Monats, an diesem Tag brachen alle Brunnen der großen Tiefe auf und taten sich die Fenster des Himmels auf und ein Regen kam auf Erden vierzig Tage und vierzig Nächte. [...] Und die Wasser nahmen überhand und wuchsen so sehr auf Erden, daß alle hohen Berge unter dem ganzen Himmel bedeckt wurden. [...] Da ging alles Fleisch unter, das sich auf Erden regte, an Vögeln, an Vieh, an wildem Getier und an allem, was da wimmelte auf Erden, und alle Menschen. Alles, was Odem des Lebens hatte auf dem Trockenen, das starb. So wurde vertilgt alles, was auf dem Erdboden war, vom Menschen an bis hin zum Vieh und zum Gewürm und zu den Vögeln unter dem Himmel; das wurde alles von der Erde vertilgt. Allein Noah blieb übrig und was mit ihm in der Arche war. Und die Wasser wuchsen gewaltig auf Erden hundertundfünfzig Tage.<sup>3</sup>*

Die Geschichte der biblischen Sintflut hat sich als Sinnbild der Naturkatastrophe im Gedächtnis der Völker in zahlreichen Versionen tief eingegraben. Sie steht symbolisch für den ungleichen Kampf des Menschen mit den oft unberechenbaren und unbeherrschbaren Naturgewalten, die bis heute die menschliche oder wirtschaftliche Existenz bedrohen und auch Wirtschaft und Politik maßgeblich prägen. Gleichzeitig stellt dieser wahrscheinlich weltweit bekannteste „Katastrophenbericht“ den Prototyp einer symbolisch-allegorischen Motiv-Erzählung (in diesem Falle auf die Heilige Schrift bezogen) mit hohem Wiedererkennungswert dar, und das nicht nur wegen des internationalen Bekanntheitsgrades, sondern auch aufgrund der (zumindest lokal und zeitweise) möglichen Wiederholbarkeit der entfesselten Naturgewalten.

Das älteste bekannte Schriftzeugnis zu einer „Sintflut“ stellt das in Keilschrift auf zwölf Tontafeln erhaltene „Gilgamesch-Epos“ dar: Gilgamesch, um 2600 v. Chr. König der 1. Dynastie von Uruk, begibt sich zu dem Sintflut-Helden Utnapischtim, indem er das „Wasser des Todes“ überquert. Das „Sintflut-Epos“ ist in der altorientalischen Literatur in sumerischer, akkadischer, hurritischer und hethitischer Sprache überliefert. Seine geographische Verbreitung und der Inhalt legen nahe, daß es wahrscheinlich als Vorlage für die biblische „Sintflut-Erzählung“ diente, in der allein Gottes Barmherzigkeit und Gnade gegenüber seiner Kreatur auf der Arche die völlige Vernichtung des Lebens auf der Erde verhinderte: So wurde Noah als gottgefälliger Mensch die Möglichkeit gegeben, sich und seine Familie sowie von jedem Tier ein Paar und auch die Pflanzen der Erde auf die hölzerne Arche mitzunehmen, um

---

<sup>3</sup> 1. Mose 6, 5-8, 13-14, 17 und 7, 11-12, 19, 21-24. Deutsche Bibelzitate werden in dieser Arbeit wenn nicht anders bezeichnet zitiert nach der Ausgabe: Die Bibel. Nach d. Übers. Martin Luthers. Bibeltext in d. rev. Fassung v. 1984. Hrsg. v. d. Ev. Kirche in Deutschland u. v. Bund der Ev. Kirchen in der DDR, Dt. Bibelgesellschaft, Stuttgart 1985.

die Flut abzuwarten, die erst nach hundertfünfzig Tagen zurückging und eine leere, wüste Erde hinterließ. Auch in der griechischen Mythologie wird von einer „Sintflut“ erzählt, die der zornige Göttervater Zeus schickte, um das ruchlose Menschengeschlecht zu vertilgen, nachdem er dem berüchtigten Arkadierkönig Lykaon in Menschengestalt einen Besuch abgestattet hatte, wo er das wilde Treiben der Sterblichen selbst gesehen hatte: „Schon wollte er auf alle Länder die Blitze verstreuen; aber die Furcht, der Äther möchte in Flammen geraten und die Achse des Weltalls verlodern, hielt ihn ab. Er legte die Donnerkeile, welche ihm die Zyklopen geschmiedet, wieder beiseite und beschloß, über die ganze Erde Platzregen vom Himmel zu senden und so unter Wolkengüssen die Sterblichen aufzureiben. Auf der Stelle ward der Südwind von ihm ausgesendet. Dieser flog mit tiefenden Schwingen zur Erde hinab, griff an den Himmel, faßte mit der Hand die weit umherhängenden Wolken und fing an, sie auszupressen. Der Donner rollte, gedrängte Regenflut stürzte vom Himmel. Auch Poseidon, des Zeus Bruder, kam ihm bei dem Zerstörungswerk zu Hilfe, berief alle Flüsse zusammen und sprach: Laßt euren Strömungen alle Zügel schießen, fallt in die Häuser, durchbrechet die Dämme! So strömten die Flüsse über die offene Flur hin, bedeckten die Felder, rissen Baumpflanzungen, Tempel und Häuser fort. Die Menschen suchten sich zu retten, so gut sie konnten; der eine erkletterte den höchsten Berg, der andere bestieg einen Kahn und ruderte nun über das Dach seines versunkenen Landhauses oder über die Hügel seiner Weinpflanzungen hin.“<sup>4</sup>

Im Unterschied zum barmherzigen Gott der Christen läßt Zeus jedoch keine Gnade walten mit der Erde und seinen Geschöpfen und ermöglicht nur einem Menschenpaar das Überleben; Deukalion, der Sohn des Prometheus, konnte sich nach der eindringlichen Warnung seines Vaters mit seiner Gattin Pyrrha in einem Nachen auf den Berg Parnassos im Land Phokis retten. „Als nun Zeus, vom Himmel herabschauend, die Welt von stehenden Sümpfen überschwemmt und von vielen tausendmal Tausenden nur ein einziges Menschenpaar übrig sah, da sandte er den Nordwind aus, sprengte die schwarzen Wolken und ließ ihn die Nebel entführen; er zeigte den Himmel der Erde und die Erde dem Himmel wieder. Deukalion blickte um sich. Das Land war verwüstet und in Grabesstille versenkt. Tränen rollten bei diesem Anblick über seine Wangen, und er sprach zu seinem Weibe Pyrrha: Geliebte, einzige Lebensgenossin! So weit ich in die Länder schaue, nach allen Weltgegenden hin, kann ich keine lebende Seele entdecken. Was fangen wir Einsamen auf der verlassenen Erde an?“<sup>5</sup>

Die in ihrem Ablauf und ihren Motiven ähnlichen Berichte über „Sintfluten“ in mythischer Vorzeit wie auch über historische Flutereignisse zeugen von der Angst gegenüber den entfesselten Naturgewalten und der Furcht vor neuen Extremereignissen, die das Leben in vormoderner Zeit, als es noch kaum ausreichende Möglichkeiten der theoretisch-technischen Daseinsvorsorge und Abwehr gegen Naturgewalten gab, wohl unterschwellig fast das ganze Jahr hindurch bestimmte und maßgeblich die Gottesfurcht der Menschen bedingte. Sowohl der biblische wie auch der griechische Sintflutmythos zeigen dabei schon deutlich den Bezug

---

<sup>4</sup> Zit. n.: Walter Schumacher, Flutkatastrophen an der deutschen Ostseeküste. Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft, Rostock 2003, S. 9. Vgl. dazu auch Tilman Spreckelsen, Versunkene Städte. Geschichten, Märchen, Legenden, Berlin 1998.

<sup>5</sup> Walter Schumacher, Flutkatastrophen an der deutschen Ostseeküste, 2003, S. 9.

zu realen Wettererscheinungen: So ist in vielen Berichten die Tatsache angedeutet, daß sich Unwetter am zentralen und östlichen Mittelmeer im Sommer und besonders im Herbst und Frühwinter meist mit einem vorlaufenden Südwind (*ventus Lybs*) von Südwest bis West ankündigen. Wie in mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Unwetterberichten steht auch in den meisten antiken „Sintfluterzählungen“ die belehrend-disziplinierende Absicht im Mittelpunkt: Allein Gott, von den Menschen für seine Wohltaten und Gaben verehrt, aber auch für seinen Zorn gefürchtet, hat die Macht, Naturgewalten wie die Sintflut, aber auch lokale Gewitterstürme und Extremereignisse zu entfesseln und wieder zu besänftigen. In Europa konnte besonders in den oft wie aus dem Nichts entstehenden Sommergewittern und in verheerenden Winterstürmen die verstörende Ambivalenz der Gottheit, die Gleichzeitigkeit von *Mysterium tremendum* und *mysterium fascinans*, erlebt werden.<sup>6</sup> Nach C. G. Jungs „Archetypenlehre“ geht das Erstaunen und gleichzeitige Fürchten angesichts ungewöhnlicher und bedrohlicher Naturphänomene und -ereignisse auf die im „kollektiven Unbewußten“ angelegte Vorstellung religiöser Archetypen zurück, die er als „eine in jedermann vorhandene, allgemeine seelische Grundlage überpersönlicher Natur“ versteht. Besondere Naturerscheinungen wie der Blitz und das Meer, aber auch archetypische Personifikationen wie der Teufel, Dämonen, der alte Weise oder der Heilige treten vor allem in extremen und seltenen Naturphänomenen als „ewige Bilder“ in Erscheinung, die „anziehen, überzeugen, faszinieren und überwältigen.“<sup>7</sup>

Die „Wiedererweckung“ längst überwunden geglaubter religiöser und auch „vorzeitlicher“ mythischer Naturvorstellungen durch erschreckende, auch mit modernen Technologien nicht zu kontrollierenden Naturgewalten ist bis heute sowohl bei großflächigen katastrophalen Extremereignissen wie auch bei lokalen Sommerunwettern zu beobachten: Die Erinnerung an Unwetter ist zumindest in ländlichen Regionen noch in jeder Generation präsent; Erlebnisse katastrophaler Extremereignisse („Jahrhundertereignisse“) sind in vielen Regionen in den Berichten von Augen- und Zeitzeugen lebendig, zum Beispiel Berichte über große Sturmfluten wie die Hollandflut 1953 und die „Hamburgflut“ 1963. In den letzten Jahren haben - teilweise auch „gefühlte“ - lokale und regionale Extremereignisse, vor allem Sommerunwetter, Hochwasser und schwere Winterstürme, deutlich zugenommen; die durch extreme Gewitter verursachten Fluten im Killertal Anfang Juni 2008 und in Niederbayern im Mai und Juni 2017, der Hagelsturm in Reutlingen und Tübingen im Juli 2013, das

---

<sup>6</sup> Vgl. dazu Rudolf Otto, *Das Heilige: Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, Breslau 1917, ND München 2004.

<sup>7</sup> Carl Gustav Jung, *Über die Archetypen des kollektiven Unbewußten*, in: Helmut Barz et al. (Hrsg.), *Grundwerk C.G. Jung, Bd. 2: Archetyp und Unbewußtes*, Olten - Freiburg i. Br. 1984, S. 77-113, hier S. 77 u. S. 81.

Pfingstunwetter Ela 2014 im Ruhrgebiet und die Flutkatastrophe in Westdeutschland im Juli 2021 sind nur einige der schlimmsten Beispiele in der langen Reihe sommerlicher Extremunwetter der letzten Jahre. Auch die großen Winterorkane „Vivian“ und „Wiebke“ (1990), „Lothar“ (1999) und „Kyrill“ (2006) sind heute Teil des kollektiven Gedächtnisses in Mitteleuropa, weil sie bis dahin nicht für möglich gehaltene Intensitäten erreichten und entsprechende Verheerungen anrichteten. Die von den Medien oft geförderte Wirkung der kollektiven Erinnerung an existentielle Bedrohungen durch die Natur wird in den postmodernen westlichen Industriegesellschaften in besonderer Weise aus der Tatsache gespeist, daß viele Extremereignisse der jüngeren Zeit Siedlungen und Kulturland trotz Fortschritt, Entwicklung und Hochtechnologie stark in Mitleidenschaft gezogen haben, wobei die Schadenshöhe in vielen Fällen eher durch die fortschreitende Siedlungsexpansion und die Wertakkumulation im Altbestand als durch „neue“ Intensitäten bedingt ist, zumal verlässliche und vergleichbare meteorologische Meßreihen allenfalls bis in die Mitte des 19. Jahrhunderts zurückreichen. Das (für viele Menschen neue) Erlebnis der eigenen Verletzlichkeit löst neben unmittelbaren Bewältigungsmechanismen in der Anfechtung (was bis zu „abergläubischen“ Abwehrreaktionen gehen kann) auch Diskussionen zur Intensität und Wiederkehrdauer von Extremereignissen nicht nur in den betroffenen Regionen und Orten, sondern auch in urbanen „Lebenswelten“ aus, in denen jedoch häufig theoretisch-wissenschaftliche Meßreihen und medial vermittelte „Gefühlsargumente“ das über Generationen tradierte „landläufige“, in den betroffenen Landstrichen „geerdete“ Naturwissen überlagern. So brachten etwa der Orkan „Lothar“ am zweiten Weihnachtsfeiertag 1999 mit Spitzenböen über 150km/h im Flachland (Karlsruhe 154km/h) und über 200km/h im Bergland (Hohentwiel 217km/h) und die „Jahrhundertfluten“ an der Elbe 2002 sowie in Westdeutschland und Belgien 2021 auf eindringliche Weise in Erinnerung, daß es bei Naturereignissen keine Grenze nach oben gibt und auch vermeintlich sichere Gegenden in Mitteleuropa betroffen sein können. Die Katastrophen haben vor allem gezeigt, daß „altbekannte“ Extremereignisse trotz technischer Fortschritte aufgrund menschlicher Einflüsse vor Ort nichts von ihrem Gefährdungspotential verloren haben. In vielen Regionen drohen Abholzungen und fortschreitende Siedlungsexpansion sogar, den technischen Fortschritt gänzlich zunichte zu machen. Gigantische geologische Naturkatastrophen wie der Tsunami in Thailand im Dezember 2004 oder der Vulkanausbruch auf La Palma im September 2021 jedoch haben das Bewußtsein für die Übermacht der Natur wieder neu belebt. Sie zeigen vor allem, wie schwer es dem säkularen Menschen von heute fällt, die Übermacht der Natur anzuerkennen, denn wenngleich eine Beeinflussung der jüngsten Extremereignisse durch den vom Menschen mitverursachten



Temperaturanstieg als erwiesen gilt, weisen die Reihen historischer Extremfluten zunächst vor allem auf die unbeherrschbare Übermacht der in bestimmten Landstrichen regelmäßig wiederkehrenden Extremereignisse, deren katastrophale Folgen durch Abholzungen, Flächenversiegelung und Siedlungsexpansion verstärkt werden. Für die „sauberen“ postmodernen Dienstleistungs- und Technologiegesellschaften, die die schwersten und schmutzigsten Arbeiten in ferne Länder „ausgelagert“ haben und heimische Armutsphänomene gerne hinter frisch gestrichenen Fassaden und schön formulierten Verträgen verbergen und damit von der öffentlichen Wahrnehmung fernhalten, ist die Realität altbekannter und mit dem Klimawandel verbundener neuer Naturgefahren nicht nur eine wirtschaftliche, sondern auch eine mentale Herausforderung, da sie die „vormoderne“ Drohung eines „Rückfalls“ ins Urchaos erneuern. Damit ergibt sich heute ein neuer „Wettlauf“ zwischen technischer Aufrüstung und Naturgewalten; wenn diese aber riskanterweise immer seltener als solche bezeichnet und in der Klimawandeldiskussion stattdessen gleichsam zu „anthropogenen Gewalten“ werden, könnte damit - zumindest theoretisch - der Weg zu neuen „Hexenjagden“ bereitet werden. Die Wiederholbarkeit und Unbeherrschbarkeit der Naturgewalten haben jedoch regional begrenzte „mitteleuropäische“ Extremereignisse mit großen Katastrophenereignissen wie dem Hurrikan „Katrina“ und sogar mit der Urkatastrophe der Sintflut gemeinsam und sollten die zunehmend ideologisch überformte öffentliche Wahrnehmung auch zur „politischen Vernunft“ rufen, deren wichtigste Grundlage eine saubere Unterscheidung zwischen Wissenschaft und Politik ist. Angesichts der immensen Schäden und Zerstörungen verwundert es zwar nicht, daß Gewitter, Hagel oder Sturmfluten bis heute oft als „apokalyptisch“ geschildert werden. Die mentale und politische Wirkung existentiell bedrohlicher Naturgewalten machten sich schon die mittelalterlichen Historiographen und Hagiographen für politische Ziele zunutze, während heute anstelle religiöser Tun-Ergehens-Zusammenhänge durchaus objektive naturwissenschaftliche Erkenntnisse und Meßreihen genannt werden, womit jedoch auch moderne Unwetterberichte eine moralische Komponente erhalten. Die nahe Zukunft wird dabei zeigen, ob die westlichen Demokratien in der Lage sind, weiterhin zwischen - vorläufigen und oft unsicheren - wissenschaftlichen Erkenntnissen und politischen Entscheidungen unter Einbeziehung der Vielfalt unterschiedlicher Lebenswelten zu unterscheiden.

Im Mittelalter war vielen Menschen der Mechanismus vieler Extremereignisse aufgrund langjähriger Naturerfahrungen ebenfalls schon in Grundzügen bekannt, wenngleich nicht in Form wissenschaftlich exakter Messreihen und Erklärungen; vielmehr standen natürliche und mythisch-religiöse Ursache-Wirkungs-Zusammenhänge im Mittelpunkt des Interesses:

Natürliche Zusammenhänge waren für das alltägliche Leben von Belang und wurden daher seit jeher genau beobachtet und auch schon aufgezeichnet: Bauern, Mönche und Siedler wußten von der Gefahr stundenlang über den Bergen brütender Sommergewitter, die auch in den angrenzenden, nicht unmittelbar vom Gewitter betroffenen Tälern gewaltige Sturzfluten verursachen können. Die Sage von der im Bergmassiv der Honegg lauenden „Emmenschlange“ im Emmental zeugt von dem in Form von Mythen „archivierten“ kollektiven Gedächtnis.<sup>8</sup> Auch Naßschnee und Spätfröste im Frühjahr oder verregnete oder trockene Sommer waren gefürchtet; sie waren aus den Erzählungen der Älteren, ab dem Hochmittelalter zunehmend auch über „präsenste“ historische Zeugnisse wie Hochwassermarken und den von Wanderpredigern verbreiteten Unwetterberichten aus Heiligenlegenden und Geschichtswerken als „mögliche“ existentiell bedrohliche Naturanomalien bekannt, auf die man sich jedoch nur bis zu einem gewissen Maß einstellen konnte. Dabei änderte sich jedoch bereits im Laufe des Mittelalters auch die Motivation, gefährliche und seltene Erscheinungen und Ereignisse der Natur zu dokumentieren und sich intensiver mit der Natur zu beschäftigen: In den mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Agrargesellschaften hatten sich die Menschen mit den gegebenen Umwelt-, Klima-, Siedlungs- und Anbaubedingungen auf der Grundlage der im näheren Umkreis verfügbaren Rohstoffe und einfacher, auf Klima und Boden ausgerichteter Anbautechniken in spezifischen regionalen und lokalen Wirtschaftsformen eingerichtet; daher wußte man auch von erwartbaren, häufig wiederkehrenden Ereignissen und „Witterungssingularitäten“ wie der „Schafskälte“ und dem „Weihnachtstauwetter“ und war in landschafts- und regionalklimaabhängigen Lebensformen auf lange Dauer ausgerichtet; Veränderungen kamen also nicht primär aus Politik und Gesellschaft, sondern wurden von der Natur „diktiert“. Angesichts der Prägung durch „Kulturlandschaften“ bis weit ins 20. Jahrhundert hinein scheinen besonders in Bezug auf die ländliche (bäuerliche) Naturwahrnehmung, insbesondere die Wahrnehmung von „zeichenhaften“ Naturerscheinungen, extremen Naturereignissen und „Naturkatastrophen“, nicht nur „zahlreiche Kontinuitäten zwischen Spätmittelalter und Früher Neuzeit (zu) bestehen“, sondern es ist auch bis weit ins 20. Jahrhundert hinein mit Ähnlichkeiten und Parallelen zwischen der „mittelalterlichen“ und der „vormodernen“ Naturwahrnehmung zu rechnen, womit nicht nur „im Sinne des Fortbestandes der

---

<sup>8</sup> Über die graue „Emmenschlange“, die sich alle 100 Jahre mit einem auf einer alten Wittertanne daherreitenden Zwerg an der Spitze durch die Dörfer des Emmentals wälzt, schreibt Jeremias Gotthelf in seinem „Unwetterepos“ „Die Wassernot im Emmental 1837“ (Jeremias Gotthelf, Die Wassernot im Emmental/ Wie Joggeli eine Frau sucht. Ausgewählte Erzählungen I, in: Jeremias Gotthelf, Ausgewählte Werke in zwölf Bänden. Hrsg. v. Walter Muschg, 9. Bd. Zürich 1978, S. 3-85).

Feudalgesellschaft von einer *longue durée* (Fernand Braudel) auszugehen“ ist<sup>9</sup>, sondern auch im Sinne des Fortbestandes der bäuerlichen Kulturlandschaft. Damit ergibt sich umgekehrt auch die Frage nach Aspekten der „Modernität“ in der vormodernen Naturwahrnehmung, besonders in Hinblick auf die Motivation, Extremereignisse und Naturanomalien schriftlich für das „kollektive Gedächtnis“ festzuhalten wie auch die Tatsache, daß Naturerscheinungen seit jeher in erster Linie aufgrund existentieller Notwendigkeiten, insbesondere der Belange des Landbaus und der Siedlung, dokumentiert wurden. Die „kollektive Erinnerung“ an Extremereignisse war im Zeitalter der naturräumlich und klimatisch angepaßten Lebensformen von zentraler Bedeutung, da auch die Wirtschaftsformen unmittelbares Ergebnis der natürlichen Gegebenheiten des jeweiligen Landstrichs waren. Allerdings scheint selbst im Zeitalter der „intelligenten“ Technologien, in dem die traditionellen bäuerlichen Kulturlandschaften zunehmend von dem neuen Phänomen der „totalen Landschaft“ als Folge der urban geprägten, dynamischen globalen Arbeits- und Konsumgesellschaften verdrängt werden<sup>10</sup>, ein großes gesamtgesellschaftliches Interesse nicht nur an Extremereignissen, sondern auch an seltenen, „schaurig-schönen“ Naturerscheinungen zu bestehen, deren Ambivalenz auch Wertungskategorien wie „gutes“ oder „böses“ Wetter plausibel machen. So brechen bei entsprechenden Anlässen auch heute immer wieder „vormoderne“ Naturwahrnehmungen durch, weshalb in der Wahrnehmung von Naturereignissen in hohem Maße besonders von der „Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen“ auszugehen ist.<sup>11</sup>

Im Zeitalter der agrarisch geprägten regionalen Wirtschaftsformen galten neben den für Landbau und Siedlung gefährlichen Extremereignissen auch seltene und unerwartete Naturerscheinungen als berichtenswert, da diese den gewohnten Lauf des alltäglichen Lebens und des bekannten „Wahrnehmungshorizontes“ durchbrachen und nicht selten auch Gefahren

---

<sup>9</sup> Christian Rohr, *Extreme Naturereignisse im Ostalpenraum. Naturerfahrung im Spätmittelalter und am Beginn der Neuzeit*, Köln - Weimar - Wien 2007 (Umwelthistorische Forschungen; Bd. 4), S. 15. Den Begriff der „longue duree“ prägte der Mentalitätshistoriker Fernand Braudel mit seinem epochalen Werk „Das Mittelmeer und die mediterrane Welt in der Epoche Philipps II.“ von 1949, in dem er die Kategorie „(Natur-)Raum“ in einen neuen, strukturalistischen Bezug zum linearen Geschichtsverlauf stellt. Ausg.: Fernand Braudel, *Das Mittelmeer und die mediterrane Welt in der Epoche Philipps II.*, 3 Bde., Frankfurt am Main 2001.

<sup>10</sup> Vgl. Rolf Peter Sieferle, *Rückblick auf die Natur. Eine Geschichte des Menschen und seiner Umwelt*, München 1997, S. 205ff. Nach Sieferle (wie oben, S. 205f.) ist die „totale Landschaft“ ebenfalls nur ein „vorläufiges Ergebnis“ der „industriellen Transformation“, die die traditionelle Agri-Kulturlandschaft obsolet gemacht hat. Allerdings wird nach Sieferle auch die neue „totale Landschaft“ - und das hat sie mit der vorindustriellen Kulturlandschaft und der industriellen „Abbaulandschaft“ (eigener Begriff) gemeinsam - von ihren „energetischen Grundlagen gespeist. So ist auch die „totale Landschaft“ „nicht stabil und sie steuert auch keinem erkennbaren stabilen Endzustand zu. Sie bildet vielmehr einen hochdynamischen Prozeß, der andauern wird, solange die industrielle Expansion von ihren energetischen Grundlagen gespeist wird, so lange also, bis »die letzte Tonne Erz mit der letzten Tonne Kohle verhüttet sein wird« [...]“ (Max Weber im Gespräch mit Werner Sombart). Die Folge ist auch eine Dynamisierung der „Natur-Wahrnehmungen“ in jüngerer Zeit, die die festgefühten Welt-Anschauungen der traditionellen Kulturlandschaften ablösen.

<sup>11</sup> Vgl. Ernst Bloch, *Tübinger Einleitung in die Philosophie*. Frankfurt am Main 1977, S. 146 (Suhrkamp-Taschenbücher Wissenschaft 253).

anzeigten. Während bei den meisten Schreibern wohl als Hauptabsicht praktische landbauliche wie auch moraltheologisch-heilsgeschichtliche Informationen im Vordergrund standen, kann in einigen Unwetter- und Hochwasserberichten teilweise auch von bewußten Übertreibungen nicht nur in disziplinierender Absicht, sondern auch in Hinblick auf die notwendige Solidarität und Hilfeleistungen in nicht betroffenen Regionen ausgegangen werden.<sup>12</sup> Extremwetterereignisse und langanhaltende Witterungsanomalien konnten schnell die Wirtschaftsgrundlage ganzer Regionen zerstören, weshalb Schadensereignisse neben „Zeichenerscheinungen“ bis ins 20. Jahrhundert hinein der Hauptanlaß für eine intensive Beschäftigung mit Naturereignissen und deren historiographische Dokumentation war. Daran schloß sich fast immer auch die Suche nach Erklärungen und Deutungen an, die in vormoderner Zeit oft auch Fragen nach „Schuldigen“ laut werden ließ. Der „Urgrund“ für ungewöhnliche Wetterlagen, unerwartete Extremereignisse oder gefährliche Witterungsanomalien mußte nach vormoderner Wahrnehmung - unabhängig von teilweise schon bekannten natürlichen Erklärungen - bei den Menschen liegen, die in ihrer Unvollkommenheit und Sündhaftigkeit genug Anlaß für den göttlichen Zorn boten. Die schuldhafte Verstrickung der Menschen mußte das Strafgericht Gottes nach sich ziehen, und sei es in Form „partieller Strafgerichte“ (bei lokalen Unwettern) oder ferner Bedrohungen. Da in agrarischen Gesellschaften Brände, Überschwemmungen, Unwetter, Stürme, Hungersnöte, Seuchen und Ungezieferplagen neben Kriegen und Fehden zu den prägenden Ereignissen gehörten, deren Wissen und technische Möglichkeiten den entfesselten Naturgewalten zudem meist nur wenig entgegensetzen hatten, wurden im Mittelalter selbst ungefährliche Himmelserscheinungen wie Kometen, Sonnen- und Mondfinsternisse, Abendrot und Halos als Vorzeichen naher Bedrohungen und oft schon als „Vorspiel“ des Unglücks, also als reale Bedrohung empfunden. In vielen frühen Geschichtswerken wurden sogar mehr Kometen und andere seltene astronomische und meteorologische Erscheinungen festgehalten als Extremereignisse. Die Veränderungen der Wohn- und Arbeitsbedingungen im Laufe der Jahrhunderte, die im Wechsel von sich teilweise überlagernden Expansions- und Krisenzeiten verliefen, beginnend mit der hochmittelalterlichen Siedlungsexpansion, fortgesetzt in der „Krise des 14. Jahrhunderts“<sup>13</sup> und dem Aufbruchzeitalter der Renaissance, das wiederum von der Krisenzeit des Dreißigjährigen Krieges und der „Kleinen Eiszeit“ abgelöst wurde, bevor mit der Aufklärung, der Industrialisierung und der Urbanisierung eine bis dahin unbekannte Siedlungsexpansion und Modernisierung der Gesellschaft begann, erforderten nicht nur physische und mentale Neuanpassungen, sondern boten immer wieder auch neue

---

<sup>12</sup> Vgl. dazu Christian Rohr, *Extreme Naturereignisse im Ostalpenraum*, 2007, S. 70.

<sup>13</sup> Vgl. Christian Rohr, *Extreme Naturereignisse im Ostalpenraum*, 2007, S. 14.

Motivationen und Notwendigkeiten einer intensivierten Beschäftigung mit bestimmten Naturereignissen wie auch mit der Natur als „innerweltliches System“, das zwar nicht völlig beherrschbar, jedoch zunehmend beeinflussbar schien. Da große Bevölkerungsteile oft innerhalb relativ kurzer Zeiträume mit neuen Umwelt- und Lebensbedingungen konfrontiert waren, reichten bald jedoch die herkömmlichen Muster und Anpassungen der Agrargesellschaft mit lokalen und regionalen Natur- und Wetterbedingungen nicht mehr aus, weshalb Veränderungsbereitschaft und auch Brüche in den auf Kontinuität und zyklische Wiederkehr ausgerichteten regionalen Naturwahrnehmungen Einzug hielten, wie es auch in den letzten Jahrzehnten durch Klimawandel, Siedlungsexpansion und Wertakkumulation wieder vermehrt zu beobachten ist. Die Folge war und ist, daß man sich in „Aufbruchs- und Modernisierungszeiten“ nicht mehr nur mit außerordentlichen, das heißt extremen und zeichenhaften Naturereignissen, die „mit elementarer Wucht das Gemütsleben“ erschütterten und daher seit jeher in besonderer Weise „das Kausalbedürfnis“ anregen, beschäftigt(e), sondern auch weniger spektakuläre, alltägliche Naturereignisse und -vorgänge aufzeichnet(e).<sup>14</sup> Die Beschäftigung mit alltäglichen Naturerscheinungen und Naturzusammenhängen scheint allgemein ein Phänomen von „Aufbruchszeiten“ und urbanen Gesellschaften bzw. von Zeiten mit Urbanisierungsschüben zu sein, in denen die Menschen nicht nur gefährliche Naturereignisse registrieren und religiös erklären, sondern (in Anpassung an die veränderte Gefahrenlage) auch vorherzusagen und präventiv zu beherrschen versuchen. In Aufbruchszeiten sind nicht nur die „unmittelbare Berührtheit des persönlichen Lebens“ und die „damit zusammenhängende Erregtheit des Lebens(-Gefühls)“, sondern auch die Regelmäßigkeit aufeinanderfolgender Ereignisse Auslöser eines gesteigerten „Kausalitätsbedürfnisses“, das angesichts neuer Naturgefahren verstärkt nach natürlichen wie metaphysischen Ursachen von Naturereignissen sucht.<sup>15</sup> So gewinnt die Theorie David Humes, nach der der Mensch vornehmlich durch die Gleichförmigkeit wiederkehrender Ereignisse zu „Naturforschungen“ angeregt wird, in jüngerer Zeit wieder an Bedeutung.<sup>16</sup> Das Verhältnis zwischen den beiden „Hauptkategorien“ von Naturereignissen, Ereignissen der „emotionalen Ferne“ und der „emotionalen Nähe“, verschob sich in den letzten Jahrhunderten je nach Konjunktur, Bevölkerungsentwicklung und Modernisierungstendenzen.<sup>17</sup>

Ein Blick in mittelalterliche Geschichtswerke zeigt, daß besondere Naturereignisse, vor allem Extremereignisse und als Zeichen deutbare Erscheinungen, aber auch weniger spektakuläre,

---

<sup>14</sup> Karl Beth, ‚Natur‘, HWB d. deutschen Aberglaubens 6, Berlin - Leipzig 1934/35, Sp. 981-985, hier Sp. 983.

<sup>15</sup> Ebenda.

<sup>16</sup> Ebenda.

<sup>17</sup> Ebenda.

alltägliche Ereignisse, bereits im Zeitalter der Wandermissionare und ersten Klostergründungen in Mittel- und Nordwesteuropa, über längere Zeiträume hinweg beobachtet und auch schon aufgezeichnet wurden. Bereits der merowingische Chronist Gregor von Tours (ca. 538-594) berichtet in den „Zehn Büchern Fränkische Geschichten“ von Überschwemmungen an der Loire oder in der Auvergne, zum Beispiel im Herbst des Jahres 580.<sup>18</sup> Auch über Gewitter, Bergstürze, ungewöhnliche Herbst- oder Winterblüten und einen zweiten Fruchtansatz im Frühjahr berichtet Gregor wiederholt in seinem Geschichtswerk, ebenso über Halos und Nordlichter (deren natürliche Erklärung damals noch unbekannt waren). Ab dem Jahr 800 häufen sich Meldungen und Berichte über Wetteranomalien und Hochwasser in Annalen und Chroniken: So soll im Jahre 815 der Rhein über die Ufer getreten sein, worauf die karolingischen Herrscher mit dem Bau umfangreicher Uferbefestigungen begonnen haben.<sup>19</sup> Im Hochmittelalter werden auch Einträge zu Witterungsanomalien zahlreicher, da mit der Siedlungsexpansion neue oder in ihrem Ausmaß unbekannte Naturgefahren drohten. So könnten die Verheerungen des „Jahrtausendhochwassers“ von 1342, als sogar die als Weltwunder geltenden alten Steinbrücken in Prag, Regensburg und Würzburg weggerissen wurden, auch auf die Verdichtung in den Städten und neue Siedlungen in hochwassergefährdeten Flußauen und Niederungen zurückgehen.<sup>20</sup>

Obwohl im christlichen Westen in zahlreichen Schriften über Unwetter und Überschwemmungen von der Antike bis in die Neuzeit fast einstimmig die Sündhaftigkeit der Menschen und der Zorn der Götter oder des christlichen Gottes als Ursachen von Extremereignissen hervorgehoben werden, zeugen viele Berichte in erster Linie von genauen Beobachtungen und realistischen Einschätzungen unmittelbar betroffener Bauern, Siedler und Mönche, die zunächst nach Abwehrmechanismen und Vorsorgemaßnahmen suchten und nicht nur nach „Schuldigen“. Sowohl Bauern wie auch Mönche, Geschichtsschreiber und Hagiographen rangen jedoch angesichts existentiell bedrohlicher Naturerscheinungen auch um Deutungen sowie innerweltliche wie religiöse Erklärungen. Zunächst müssen Wetter- und Witterungsmeldungen in mittelalterlichen Annalen und Chroniken jedoch als „innerweltliche“ Aufzeichnungen zu Niederschlägen, Windrichtung, Wolkenformationen,

<sup>18</sup> Gregorii Episcopi Turonensis Historiarum V, 33 ad a. 580, ed. Rudolf Buchner, Gregorausg., 1.Bd., Darmstadt 1970, S. 340f. Auch in MGH Script. rer. Mer. 1, ed. Bruno Krusch u. Wilhelm Levison, Hannover 1951, S. 225.

<sup>19</sup> Annales regni Francorum ad a. 815, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 1, Hannover 1829, S. 202.

<sup>20</sup> Über das Hochwasser 1342 berichten z. B. Wilhelmi Parvi, canon de Novoburgo, Historia rerum Anglicarum (=Rerum Britannicarum medii aevi scriptores; Bd. 82), Bd. 2, London 1884/85, S. 432; Annales Vindocinenses, ed. Lucien Halphen, Recueil d'Annales Angevines et Vendômois, Paris 1903, S. 35. Vgl. Curt Weikinn, Quellentexte zur Klimageschichte Europas von der Zeitwende bis zum Jahre 1850, Teil 1: Hydrographie, Berlin 1958 (Quellensammlung zur Hydrographie und Meteorologie; Bd. 1), S. 202; Rüdiger Glaser, Klimageschichte Mitteleuropas. 1000 Jahre Wetter, Klima, Katastrophen, Darmstadt 2001, S. 200; Ernst Schubert, Alltag im Mittelalter. Natürliches Lebensumfeld und menschliches Miteinander, Darmstadt 2002, S. 72.

Gewittererscheinungen, Hagelschauern, Wellengang, Gezeitenströmen oder Hochwassern gelten, die aufgrund der Gefahren als „annalenwürdig“ galten. Bemerkenswert ist, daß sich viele früh- und hochmittelalterliche Geschichtsschreiber (im Gegensatz zu den Schreibern des späten Mittelalters und der Frühen Neuzeit) mit direkten, plakativen moralischen Deutungen zurückhalten. Während Unwetter- und Sturmflutberichte im konfessionellen Zeitalter im Dienste der Kirchen oft in einen regelrechten moraltheologischen „Mahn- und Klage-ton“ verfallen (wie die Augenzeugenberichte über die verheerende Sturmflut vom 11. Oktober 1634, in denen Naturbeobachtungen, die Suche nach natürlichen Zusammenhängen und geistliche Deutungen ineins gehen<sup>21</sup>), sind mittelalterliche Unwetter- und Sturmflutberichte meist zurückhaltender und erscheinen fast „moderner“, da sie oft nur Wettererscheinungen, Abläufe und Folgen „objektiv“ beschreiben und auch Reaktionen, Meinungen und Deutungen von Betroffenen und Zeugen lediglich als „historische Dokumente“ anführen, ohne sie zu kommentieren. Allerdings wurden in der mittelalterlichen Historiographie Unwetter,

---

<sup>21</sup> So beginnt die *KlagPredigt* des Nordstrander Pfarrers Matthias Lobedantz von 1634 mit einem barocken „Klage-Titel“, der die Strafgerichtstheorie als geläufige zeitgenössische Erklärung vorwegnimmt: *Ach vnd Sache Des im Wasser ertrunkenen Marschlandes NordStrand. Das ist: VOn der übergrossen vnd grawsamen Wasserfluth/ Welche auß verhängnuß Gottes/ zu Nacht zwischen den 11. vnd 12. Octobr. dieses Jahrs/ in den reichen schönen Marschländern der beyden Fürstenthümben Schleswig und Holstein grossen Jammer angerichtet/ Acker vnd Wintersaat verderbet/ die Wohnhäuser niedergeschlage/ sehr viel Vieh weggeführt vnd die Feldfrüchte verspildet/ auch etliche Tausent Menschen elendiglich ersüffet hat.* Lobedantz, Augenzeuge und Überlebender der Katastrophe, beschreibt in seiner Predigt jedoch auch genau die Wettersituation wenige Stunden vor und während der Flut: „Es war Sonnabend/ den 11. des Monats Octob. als sich das Wetter/ welches eine Zeit hero schön vnnd still gewesen/ beginnete zu enderen/ vnd früh für Tag ein Regen zu fallen: doch klärete sich der Morgen wieder auß vnnd war ein lieblicher Sonnenschein biß vmb 10. da ward es wolckich/ vnnd auff den Mittag regenicht/ dabey der Wind sich erhub/ vnnd gegen Abend zimlich stärck sausetete. Doch war woll niemand/ der sich einiger Gefahr vnd Schadens versahe/ ob rede umb 8. das Brausen sich mehrete/ denn Dämme vnnd Teiche statlich verfestiget/ vnnd man solches Sturmens hiebeuor mehr gewohnt war.

Umb 9. doch ward der Wind stärker vnd sehr stössig / der wie ein ergrimter Feind / gleichsam mit blosser Rappier das Meerwasser jagete vnnd seine Wällen trieb / daß sie (inmassen etliche mit jhren Augen gesehen) wie grosse dicke Bäume eine über die ander sich weltzend / in geschwinder Eyl etliche Ellen hoch / vnd sehr vngestümblich Dämme vnd Teiche niederschlugen.

Vmb 10. alsbald ist woll der erste Einbruch des salzen Seewassers zu Stintebüll geschehen: wenig für 11. aber vermerckete mans hie zu Gaykebüll: Da es dann Schlöte vnnd Graben mit der Hast belieff / vnnd also im Lande dainnen stieg / daß sich's über vnd über ergoß/ vnd viel Vieh vnd Feldfrüchte bey den Häusern hinwegrisse.

Mit eben der Ebbe / war dieses Orts vmb 2. nach Mitternacht / alß vermuthlich die hohen Kämme vnserer Teiche abgeschlagen / ja dieselben an gar vielen Orten biß auff den Fuß / auch eines theils tieff in der Erden abgesturtzet / da sahe man das Wasser vnnglaublich hoch sich schwellen zu vns in vnserer Häuser kommen / vnd so geschwinde wachsen / daß / wo wor forttraten / es auff den Fueß vns nachfolgete / vnd trieb zu ergreifen waß wir konten / vnd damit dem Boden zuzueylen...“ (Matthias Lobedantz, *KlagPredigt*, zit. n.: Boy Hinrichs, *Die Landverderbliche Sündenflut. Erlebnis und Darstellung einer Katastrophe*, in: Boy Hinrichs, Albert Panten, Guntram Riecken, *Flutkatastrophe 1634. Natur, Geschichte, Deutung*, 2., verbesserte Aufl., Neumünster 1991, S. 81-105, hier S. 89f.). Anschließend betont Lobedantz jedoch, daß *die Winde vnd allerley Vngewitter* von Gott kämen und die Flut folglich als göttliches Strafgericht für die Sünden der Menschen anzusehen sei, wobei er (charakteristisch für frühneuzeitliche Sturmflutberichte) das gottvergessene Wohlleben und die Verschwendung der Menschen als möglichen und wahrscheinlichen „Urgrund“ der Katastrophe nennt: Die Flut sei eine Strafe für *den neuen Pracht in Kleidung vnd die alte Pralerey in essen vnd trincken. Vnter dem Christen Namen führete man schier ein heidnisches Leben*. Besonders tadelt der Chronist mangelnde Glaubenstreue und Ungehorsam gegenüber der Kirche: „Man spürete eine schendliche Leichtfertigkeit in schweren vnd fluchen: Einen trutzigen Vngehorsam wider die liebe löbliche Obrigkeit. Das säwische Fressen vnd Sauffen ward ohn schew getrieben: Mit Hurerey vnd Ehebruch fast alle Winckel gefüllet: Gar viel besudelten ihr Hertz mit Zorn vnd Rachgier / vnd ihre Hände mit Blutvergiessung“ (Matthias Lobedantz, *Klag-Predigt*, in: Boy Hinrichs, wie oben, S. 90).

Sturmfluten, Hochwasser sowie unerklärliche, anhand biblischer und paganer „Vorlagen“ wegen der Zeichenbedeutung als bedrohlich wahrgenommene Erscheinungen durch moraltheologische Andeutungen, Symbole, biblische Querverweise oder eine bestimmte „Dramaturgie“ (ähnlich hagiographischen Wunderepisoden) für die gebildeten Erstrezipienten (vor allem Geistliche und vereinzelt Adlige) unmißverständlich in heilsgeschichtliche Kontexte gestellt. Moralische Deutungen oder konkrete politische, kollektive „Schuldzuweisungen“ bleiben jedoch bis ins 13. Jahrhundert die Ausnahme, wobei sich in einzelnen Werken durchaus zeitbedingte, auf die Intentionen und Präferenzen der Schreiber und Auftraggeber zurückgehende Unterschiede zeigen. Vor allem bei Hagelunwettern werden Strafgerichtsdeutungen schon in frühen Geschichtswerken oft *expressis verbis* genannt, denn Hagel bot sich durch die lokale Begrenzung geradezu für direkte Deutungen an, wenn nur die Felder heidnischer oder „häretischer“ oder auch nur in der Heiligenverehrung säumiger Nachbarn verheert wurden. So ist seit dem frühen Mittelalter die unmittelbare Anlaß- und Wirkbezogenheit für die Deutung von Naturereignissen eine der auffälligsten Kontinuitäten.

## I. 1. Naturerscheinungen in der Wahrnehmung des Mittelalters: Fragestellungen, Methoden, Vorgehensweise

Milène Wegmann hat an den Anfang ihrer wegweisenden Arbeit zur „Naturwahrnehmung im Spiegel der lateinischen Historiographie des 12. und 13. Jahrhunderts“ (2005), die mit einer konsequenten, genauen philologischen Untersuchungsmethode ein bis dahin noch weitgehend unbearbeitetes Forschungsdesiderat zumindest für das Hochmittelalter einlöst, ein Zitat aus Aristoteles’ „Metaphysik“ gestellt, das die zentrale Rolle der Sinneswahrnehmungen, insbesondere des Sehsinnes, als Grundlage des menschlichen Erkenntnisstrebens hervorhebt.<sup>22</sup> Aristoteles’ Hochschätzung des Sehsinnes als „Wahrheit“ und Freiheit der menschlichen Erkenntnis garantierendes Fenster zur Welt stand im christlichen Mittelalter aufgrund der biblischen Präferenz des Gotteswortes und der generellen Skepsis gegenüber dem die äußere Schönheit der Welt vorspiegelnden Sehsinn in Widerspruch zur „Höherbewertung des Hörens“, die im Spätmittelalter nochmals durch Meister Eckhart

---

<sup>22</sup> „Alle Menschen streben von Natur nach Wissen. Dies beweist die Liebe zu den Sinneswahrnehmungen; denn auch ohne Nutzen werden sie an sich geliebt und vor allem anderen Wahrnehmungen mittels der Augen. Nicht nämlich nur zum Zweck des Handelns, sondern auch, wenn wir nicht zu handeln beabsichtigen, ziehen wir das Sehen so gut wie allen andern vor. Ursache davon ist, daß dieser Sinn uns am meisten Erkenntnis gibt und viele Unterschiede aufdeckt“ (Aristoteles, *Metaphysik* 980a21-27; dt. Zitat: Milène Wegmann, *Naturwahrnehmung im Mittelalter im Spiegel der lateinischen Historiographie des 12. und 13. Jahrhunderts*, Bern 2005 (Lateinische Sprache u. Literatur d. Mittelalters; Bd. 40), Einleitung S. 1).



bestärkt wurde.<sup>23</sup> Besonders ab dem Hochmittelalter stand die Ausweitung der auf dem Sehen beruhenden „innerweltlichen“ Aristotelischen Naturerkundung, die die Siedlungsexpansion notwendig machte und von prominenten scholastischen Gelehrten wie Thierry von Chartres, Adelard von Bath, Albertus Magnus und Thomas von Aquin gefördert wurde<sup>24</sup>, für die (wenngleich durch die geschöpfliche „Natur-Abhängigkeit“ von Gott begrenzte) menschliche Freiheit der Erkenntnis durch die Naturphilosophie und bald auch die Naturwissenschaft, insbesondere der Physik, während das Hören bis heute in der Theologie als Garant der Empfänglichkeit für die Gnade Gottes gilt.<sup>25</sup> In scharfem Gegensatz dazu stand das gesamte Mittelalter hindurch die Augustinische Abwertung der Sinne, insbesondere des Sehannes, da die „Begierde der Augen“ (*concupiscentia oculorum*) Kardinalsünden und Lastern wie der Wollust und insbesondere der weltlichen Freude an der *curiositas* Tor und Tür öffne.<sup>26</sup> Die sich im Hochmittelalter verschärfenden Auseinandersetzungen zwischen Theologie und Naturphilosophie, die sich vor allem auf den Gegensatz zwischen theozentrischem Weltbild und der in Chartres, Paris, Toulouse und Oxford vorbereiteten *Scientia naturalis* (Andreas Speer) bezog, scheinen jedoch an den sich im 12. und 13. Jahrhundert stark verändernden Lebensbedingungen und damit der Natur-Wahrnehmung der Landleute und der Mönche, die die Wechselwirkungen zwischen Natur und Landbau zunehmend in Annalen und Chroniken aufzeichneten, noch vorbeigegangen zu sein; so ergibt sich im Hochmittelalter eine „doppelte Sichtweise“ auf die „Natur“: Während Theologen und Naturphilosophen um die Vorherrschaft „theoretischer“ Wahrnehmungen rangen, gingen wichtige Anstöße zur

---

<sup>23</sup> Vgl. Milène Wegmann, *Naturwahrnehmung im Mittelalter*, 2005, Einleitung S. 1f. Vgl. Meister Eckhart, *Predigten*. Hrsg. v. Franz Pfeiffer, Leipzig 1857 (Deutsche Mystiker des vierzehnten Jahrhunderts; Bd. 2: Meister Eckhardt), Predigt 2, S. 15 (Hervorhebung: M. Wegmann, wie oben, S. 1 m. Anm. 1): *Daz hoeren bringet mē in, aber daz sehen wīset mē ūz, jā daz werc des sehennes an ime selber. Unt dar umbe sullen wir in dem ewigen lebenne vil sēliger sin in der kraft des hoerennes denne in der kraft des sehennes.* [...].

<sup>24</sup> Albertus Magnus und Thomas von Aquin gehören zu den wichtigsten Wegbereitern und Förderern der zunächst ohne Zuhilfenahme biblischer und patristischer Schriften erfolgenden visuellen Welterkundung, doch blieben auch sie noch dem theozentrischen Weltbild und der Intention der metaphysischen „Wesensschau“ in den Naturdingen verpflichtet, da sie das Streben nach innerweltlicher Erkenntnis auch als Unterstützung der in der Natur erkennbaren Wunder der Schöpfung sahen (was später bei René Descartes als Suche nach „ontologischen Gottesbeweisen“ abgewertet wurde). Nach Thomas von Aquin sei die Suche nach Naturgründen, die dem natürlichen menschlichen Bedürfnis nach Erkenntnis entspringe (*quod omnibus hominibus naturaliter desiderium inest ad sciendum*) nicht nur dem innerweltlichen wissenschaftlichen Erkenntnisstreben, sondern auch der dem Menschen innewohnenden ewigen Suche nach Gott- und Selbsterkenntnis geschuldet - diese neuplatonische Idee führt Thomas unter den drei Begründungen für die Suche nach Erkenntnis als dritte an: 1. *unaquaequae res naturaliter appetit perfectionem sui*, 2. *res naturalem inclinationem habet ad suam propriam operationem*, 3. *unicuique rei desiderabile est, ut suo principio coniugantur* (Thomas von Aquin, In *Libros Metaphysicorum*. Ed. Robert Busa, in: *S. Thomae Aquinatis Opera omnia 4: Commentaria in Aristotelem et alios*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1980, Lib. 1, lc. 1. n. 1., S. 391, Sp. 1; Hervorhebung u. lat. Zitate: Milène Wegmann, *Naturwahrnehmung im Mittelalter*, 2005, Einleitung S. 3 m. Anm. 9).

<sup>25</sup> Siehe dazu Franz K. Mayr, *Philosophie im Wandel der Sprache. Zur Frage der „Hermeneutik“*, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 61 (1964), S. 439-491, hier S. 462; Hinweis: Milène Wegmann, *Naturwahrnehmung im Mittelalter*, 2005, Einleitung S. 2 m. Anm. 2.

<sup>26</sup> Vgl. Augustinus, *Confessiones* 10, 35 (ed. Lucas Verheijen, CCSL 27; *S. Augustini Opera* 1.1, Turnhout 1981; Hinweis: Milène Wegmann, *Naturwahrnehmung im Mittelalter*, 2005, Einleitung S. 4 m. Anm. 11).

Naturerkundung weiterhin eher von Bauern und Mönchen aus, deren Natur-Aufzeichnungen auch weniger *curiositates*, sondern landbau- und siedlungsrelevante Naturzusammenhänge als Warnungen vor und für Schutzmaßnahmen gegen gefährliche Naturextreme festhielten.

Damit ergibt sich für eine Untersuchung der „mittelalterlichen“ Naturwahrnehmung nicht nur die Frage nach Definitionen oder zumindest „Näherungen“ zu zentralen Begriffen wie „Natur“, „Umwelt“, „Naturwissenschaft“ (im vormodernen Sinne das Zusammenwirken von diesseitiger Naturerkenntnis und Metaphysik) und „Mentalität“, sondern auch nach den bis ins 20. Jahrhundert hinein noch durch vorgegebene Naturräume bedingten praktischen sowie den bei Gelehrten (auch vielen Geschichtsschreibern) vorauszusetzenden theoretischen Ansichten über die Natur. Dabei ist nicht nur diachronisch nach Mentalitätsunterschieden zu fahnden, die Grundmuster von Naturwahrnehmungen erklären können, sondern es ist auch zwischen Bevölkerungsschichten und Ständen (Bauern, Städtern, Grundbesitzern, einfachen Mönchen, Geistlichen, Gelehrten, kirchlichen und weltlichen Würdenträgern) und insbesondere „landschaftlichen“ Prägungen der „longue durée“ (nach Fernand Braudel etwa der Bergbewohner des Mittelmeerraums) zu unterscheiden; die Eingrenzung auf eine Gattung wie die Geschichtsschreibung bedingt zwar Einschränkungen in Bezug auf die Repräsentativität von Berichten zu Naturereignissen, doch ermöglicht diese Einschränkung auch einen Blick auf spezifische Bevölkerungsschichten bzw. bestimmte Stände wie den Klerus. Weil „Wahrnehmungsmuster und damit auch die Mentalitäten einer Gesellschaft“ auch innerhalb eines Zeitabschnitts in hohem Maße „heterogen“ sind (etwa durch Fernand Braudels „lange Prägungen“ durch Naturräume), muß bei einer Untersuchung von narrativen Quellenzeugnissen über einen längeren Zeitraum hinweg nach dem Nebeneinander von „Diskontinuitäten“ und „Diskordanzen“ zeitgenössischer und historischer Vorstellungen gesucht werden.<sup>27</sup> Daß bereits kurze Einträge und Berichte in frühmittelalterlichen Annalen und Chroniken Naturerscheinungen und -ereignisse nicht nur äußerlich „naturgetreu“ wiedergeben, sondern bereits auch persönliche und zeittypische religiöse wie auch innerweltliche (naturphilosophische, politische und regionenspezifische) Wahrnehmungen und Reflexionen bzw. Wertungen enthalten, hat Christian Rohr in seiner Studie zu extremen Naturereignissen in den Ostalpen im Hoch- und Spätmittelalter als Problem der Forschung hervorgehoben: „Was in niedergeschriebener Form überliefert ist, stellt [...] in jedem Fall eine Repräsentation von Wahrnehmung dar, die aus einer gewissen Distanz entstand. Der Autor konstruierte daher mit all seinen Kommentaren, seinen Ausschmückungen und Auslassungen bewußt oder unbewußt ein Bild,

---

<sup>27</sup> Christian Rohr, *Extreme Naturereignisse im Ostalpenraum*, 2007, S. 52 m. Anm. 10: Hinweis auf Roger Chartier, *Die Welt als Repräsentation*, in: Matthias Middell, Steffen Sammler (Hrsg.), *Alles Gewordene hat Geschichte. Die Schule der ANNALES in ihren Texten 1929-1992*. Mit einem Essay v. Peter Schöttler, Leipzig 1994, S. 320-347, hier S. 342ff.

dessen Dekonstruktion oft nur unzulänglich möglich ist.“<sup>28</sup> Das „doppelte Problem“ einer quellenbasierten, alltags- und mentalitätsgeschichtlich ausgerichteten Untersuchung zur früh- und hochmittelalterlichen Naturwahrnehmung ergibt sich also aus dem Zusammenspiel von an sich schon subjektiven narrativen Quellen und deren Aussagekraft hinsichtlich allgemeiner, zudem andersartiger heutiger Wahrnehmungen und Deutungen: Alle Versuche, „das Unsichtbare zu begreifen“<sup>29</sup>, müssen aufgrund der zahlreichen Unsicherheitsfaktoren wie Intentionen, persönlichen Prägungen, Schwerpunkten und Interessen sowie zeit- und raumspezifischen (politischen, gesellschaftlichen sowie wissenschaftlichen und theologischen) Abhängigkeiten beachten, daß narrative Quellen kollektive und individuelle „Repräsentationen“ historischer Erfahrung“ sind, weshalb es bei der Erforschung von Wahrnehmungen vor allem „um die Rekonstruktion von Kommunikationszusammenhängen geht, innerhalb derer Quellen zeitgenössisch rezipiert werden.“<sup>30</sup> So darf nach Christian Rohr eine mentalitätsgeschichtliche Untersuchung historischer Wahrnehmungen anhand bestimmter Quellen weder ausschließlich nach raum- oder zeittypischen „kollektiven“ Wahrnehmungsmustern nach dem Vorbild der *Annales*-Schule noch allein nach persönlichen Intentionen und Prägungen suchen, sondern muß sich in den unmittelbaren Kontexten des jeweiligen Werks auf unterschiedliche Muster von Wahrnehmungen und Deutungen wie auch auf individuelle, raum-zeitlich oder in einem bestimmten Stand nicht erwartete Wahrnehmungen, also auch „unzeitgemäße“ - „alte“ wie „moderne“ - Naturwahrnehmungen einstellen. So kann als Hauptziel der vorliegenden Arbeit „die Analyse der Vielschichtigkeit spezifischer Wahrnehmungs-, Deutungs- und Bewältigungsmustern“ gelten.<sup>31</sup>

Am Anfang jeder Quellenstudie müssen jedoch immer die Eingrenzung des zu untersuchenden Zeitraums und die Definition der „Naturwahrnehmung“, verstanden auch als Wahrnehmung der Umwelt, stehen. Ein Überblick des Quellenmaterials zu dem Untersuchungszeitraum zwischen den Jahren 500 und 1300 n. Chr. läßt die Einsicht der Unmöglichkeit einer genaueren, inhaltlich begründbaren Epochenabgrenzung innerhalb des Mittelalters deutlich werden; vor allem in dem großen Untersuchungszeitraum zwischen Spätantike und dem Zeitalter der beginnenden Industrialisierung sind neben Unterschieden auch Parallelen „mittelalterlicher“, „vormoderne“ und „moderner“ Wahrnehmungs- und Erklärungsmuster und Bewältigungsmechanismen von Naturgewalten anzunehmen. Eine

<sup>28</sup> Christian Rohr, *Extreme Naturereignisse im Ostalpenraum*, 2007, S. 52.

<sup>29</sup> Siehe dazu Silvia Serena Tschopp, *Das Unsichtbare begreifen. Die Rekonstruktion historischer Wahrnehmungsmodi als methodische Herausforderung der Kulturgeschichte*, in: HZ 280, 1 (2005), S. 38-81; Hinweis: Christian Rohr, *Extreme Naturereignisse im Ostalpenraum*, 2007, S. 52 m. Anm. 7.

<sup>30</sup> Christian Rohr, *Extreme Naturereignisse im Ostalpenraum*, 2007, S. 52 - Hinweis auf Silvia Serena Tschopp, *Das Unsichtbare begreifen*, in: HZ 280, 1 (2005), S. 55.

<sup>31</sup> Christian Rohr, *Extreme Naturereignisse im Ostalpenraum*, 2007, S. 53.

Untersuchung zu narrativen Quellen mit dem Ziel, spezifisch „mittelalterliche“ und „frühmittelalterliche“ Muster und Stereotypen der Naturwahrnehmung und bestimmte „vormoderne“ Reaktionsmechanismen aus den überlieferten Einträgen und Berichten zu „Vorzeichen“ und Extremereignissen zu isolieren und im Vergleich mit der vor- und nachmittelalterlichen Naturbewältigung zu beschreiben, wird daher immer eine hypothetische Annäherung an eine „unbekannte“ Zeit bleiben, zumal auch innerhalb der kollektiven Wahrnehmungsmuster einer „Unterepoche“ eine gewisse Bandbreite vorauszusetzen ist, weshalb die Kapiteleinteilung der vorliegenden Arbeit nach einzelnen Jahrhunderten und „Unterepochen“ im Früh- und Hochmittelalter zunächst lediglich ordnende Funktion hat. Eine weitere Unterscheidung von Wahrnehmungen verschiedener Arten von Naturerscheinungen wird die Vermutung einer „Ausdifferenzierung“ der Wahrnehmungsmuster bereits innerhalb bestimmter Zeitabschnitte bestärken, wie einige Studien zum Hochmittelalter und zur Frühneuzeitforschung bereits gezeigt haben.<sup>32</sup> Eine quellenorientierte Darstellung, die im Idealfall ausgeht von einer „allmählichen Verschiebung der Erklärungsmodelle, innerhalb derer in den rund tausend Jahren des nach gängiger Definition sogenannten Mittelalters die religiösen Komponenten als theoretische Leitlinien dominieren“, läßt jedoch nicht nur „eine Abgrenzung des Untersuchungszeitraumes auf die Jahrhunderte zwischen der frühmittelalterlichen Christianisierung Europas und der Durchsetzung neuer Glaubensinhalte im Zuge des 16. Jahrhunderts“<sup>33</sup> als sinnvoll erscheinen, sondern fordert auch eine besondere Beachtung möglicher Veränderungen bereits zwischen dem Früh- und dem Hochmittelalter, deren Erforschung teilweise bis heute als Forschungsdesiderat gelten kann. Die vorliegende Arbeit soll daher die Zeitspanne von der frühen Christianisierung Europas, der Merowinger- und Karolingerzeit über das „Mittelalter“ bis zu den ersten systematischen Grundlegungen der (Natur-)Wissenschaften im 12. Jahrhundert umfassen, aus denen im Verlauf der Frühen Neuzeit und in der Zeit Aufklärung und der ersten Industrialisierung die modernen Wissenschaften hervorgingen. Die Gleichzeitigkeit „moderner“ und „vormoderner“ Sichtweisen wird dabei besonders auch in jüngeren Quellenzeugnissen deutlich: So verbreiteten in der Neuzeit Universalgelehrte wie Albrecht von Haller eine immer größere Bandbreite natürlicher Erklärungsmuster, angeregt von Extremereignissen wie dem Erdbeben von Lissabon 1755, griffen jedoch bei bestimmten Naturerscheinungen oft auch auf überwunden geglaubte spätantike und mittelalterliche Erklärungen zurück.<sup>34</sup> Bis heute

---

<sup>32</sup> Vgl. ebenda.

<sup>33</sup> Kay Peter Jankrift, Brände, Stürme, Hungersnöte. Katastrophen in der mittelalterlichen Lebenswelt, Ostfildern 2003, S. 12.

<sup>34</sup> Bei Albrecht von Haller tritt die Gleichzeitigkeit „moderner“ und „vormoderner“ Wahrnehmungsmuster deutlich hervor: So versuchte von Haller, natürliche Ursachen für Erdbeben herzuleiten, die seiner Meinung nach durch eindringendes Wasser in das heiße Erdinnere ausgelöst würden, während er für Stürme und Überschwemmungen das „spätmittelalterliche“ Erklärungsmuster von „Sündflut“ und Gottesstrafe übernahm. Zu

konnten die Fortschritte von Wissenschaft und Technologie religiöse und mythische Erklärungsmuster nicht verdrängen; in fast allen Epochen, bis ins 20. Jahrhundert hinein, sind von den mythischen Wurzeln und unterschiedlichen Formen der „mittelalterlichen“, „vormodernen“ und „modernen“ Religiosität bis hin zur heutigen „relativistischen“ Weltsicht (Kardinal Ratziger) fast alle Facetten vormoderner und moderner Naturwahrnehmungen präsent. Die Uneinheitlichkeit und Ambivalenz der Naturwahrnehmung in allen Epochen der europäischen Geistesgeschichte beweist, daß vereinfachende Bezeichnungen wie „Mittelalter“ oder „Epoche der Aufklärung“ nur vorläufig Konstrukte für Vergleichsebenen sein können. Die „Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen“ in der Naturwahrnehmung wird bereits in der „Transformationszeit“ zwischen Spätantike und frühem Mittelalter wie auch besonders zwischen Mittelalter und Neuzeit sichtbar; bis heute macht das Nebeneinander „moderner“ und „rückständiger“ Wahrnehmungen die Vorläufigkeit jeder Epochenabgrenzung deutlich, weshalb auch spätantike, mittelalterliche und frühneuzeitliche Quellen zunächst nach ihrem spezifischen Kontext hinterfragt werden müssen, nach allgemeinen Zeitströmungen, nach erwartbaren (und damals erwarteten?) „mittelalterlichen“ oder „modernen“ Verhaltensweisen und Erklärungsmustern sowie der spezifischen Intentionen und Interessen von Auftraggebern und Schreibern. Insgesamt sind „mittelalterliche“ Denkweisen noch bis weit in die Neuzeit hinein nachweisbar, doch andererseits ist in dem von einer Abkühlung, Mißernten, Hunger, Pestepidemien, Kriegen und ersten konfessionellen Spannungen geprägten Spätmittelalter von einer neuen Qualität „vormodernen“ Denkens auszugehen, das besonders durch die Verschärfung des Gegensatzes zwischen religiösen und „wissenschaftlichen“ Naturwahrnehmungen geprägt ist. Die selbst in der Frühneuzeitforschung noch immer hartnäckigen Vorurteile vom „finsternen Mittelalter“ sind teilweise auch durch die drastischen religiösen Strafgerichtsdeutungen in spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen Quellen bedingt, die aufgrund der erst in dieser Zeit einsetzenden breiteren Überlieferung bevorzugt untersucht wurden und zu dem verfälschten Bild eines rückständigen, „magisch-religiösen“ Mittelalters beitrugen.<sup>35</sup> Die bislang nur in Anfängen unternommene Zusammenstellung sowie philologische und kulturgeschichtliche Untersuchung frühmittelalterlicher Quellen könnte daher - im Vergleich mit späteren Quellen - neue Einblicke in spezifische „früh- und

---

Albrecht von Haller vgl. Richard Toellner, Albrecht von Haller. Über die Einheit im Denken des letzten Universalgelehrten, Wiesbaden 1971 (Sudhoffs Archiv. Heft 10) [Habil.-Schr. d. medizin. Fakultät d. Westfäl. Wilhelms-Univ. Münster, 1968]; Hubert Steinke, Urs Boschung, Wolfgang Proß (Hrsg.), Albrecht von Haller. Leben - Werk - Epoche, Göttingen 2008 (Archiv d. Historischen Vereins d. Kantons Bern; Bd. 85).

<sup>35</sup> So war nach Andreas Schmidt („Wolken krachen, Berge zittern, und die ganze Erde weint...“ Zur kulturellen Vermittlung von Naturkatastrophen in Deutschland 1755 bis 1855, Münster - New York - München - Berlin 1999, S. 37f.; Hinweis: Christian Rohr, Extreme Naturereignisse im Ostalpenraum, 2007, S. 53 m. Anm. 12) die mittelalterliche Wahrnehmung vom Interesse an „Wetterregeln, Wetterpraktiken und Wetterzauber“ geprägt.

hochmittelalterliche“ Denkmuster eröffnen, die weitaus vielschichtiger und möglicherweise auch „moderner“ sind als es das „finstere Mittelalter“ vermuten läßt. So lassen sich die Wurzeln vieler heutiger Denkweisen bis ins Frühmittelalter zurückverfolgen, wie auch umgekehrt in jüngerer Zeit angesichts neuer Bedrohungen durch das Zusammenwirken von Überbevölkerung und Klimawandel alte „Natur-Bilder“ wieder vermehrt zutage treten.

Einer philologisch-kulturgeschichtlichen Arbeit zur „vormodernen“ Naturwahrnehmung sind neben gattungsspezifischen Definitionen und Epochenabgrenzungen daher einige grundlegende Definitionen zentraler Begriffe wie „Natur“, „Umwelt“, „Extremereignis“, „Naturkatastrophe“ und „(Natur-)Wissenschaft“ voranzustellen, anhand derer sich erkenntnisleitende Fragen in Hinblick auf die Unterschiede zwischen modernen und „mittelalterlichen“ Wahrnehmungsmustern präzisieren lassen. Auch wenn einige Begriffe teilweise erst im Hochmittelalter und in der Neuzeit im Umlauf waren oder eingehender reflektiert wurden, waren die meisten Begriffe schon im Mittelalter zumindest als Umschreibungen in Gebrauch, da bäuerliche und monastische Beobachtungen seit jeher der natürlichen Umgebung wie auch einzelnen Naturerscheinungen galten, also auch „Natur“ und „Umwelt“ schon als „Entäußertes“ abgrenzten. Die Naturbeobachtungen im Mittelalter sind von den erst später auf breiterer Ebene einsetzenden naturphilosophischen Betrachtungen zu trennen, denn diese Arten der Annäherung an die Natur haben unterschiedliche Begriffsdefinitionen. So überließen die frühen Historiographen naturphilosophische und theologische Fragen meist den „Fachgelehrten“, auf die einige Berichte zu seltenen, unerklärlichen oder extremen Naturereignissen auch verweisen. Die Unterschiede zwischen bäuerlicher und naturphilosophischer Naturwahrnehmung im Mittelalter werden an den Begriffen „Natur“ und „Umwelt“ deutlich: Als „Natur“ wurde von der vorwiegend auf dem Land lebenden Bevölkerung und auch den Mönchen, auf die die ersten Wetteraufzeichnungen in Annalen und Chroniken zurückgehen, bis in die Neuzeit weitgehend unreflektiert die bekannte heimische Naturumgebung als Ganzes wie auch deren einzelne Bestandteile, Dinge und Lebewesen wahrgenommen, die man durch langjährige Beobachtungen und Erfahrungen im „Normalzustand“ kannte. Der seit den 1970er Jahren weit verbreitete Begriff „Umwelt“, in dem (wie auch in der Metapher vom „Raumschiff Erde“) „alles zusammengefaßt (ist), was das Verhältnis des Menschen zu seinen natürlichen Lebensgrundlagen bestimmt“<sup>36</sup>, kann damit grundsätzlich auch als „Näherung“ an den mittelalterlichen Naturbegriff gelten; allerdings wird heute „mit *Umwelt* kein Gegenstand mehr bezeichnet, sondern die

---

<sup>36</sup> Ulrike Haß, *Etymologie oder Begriffsgeschichte?* (1987), Institut für Deutsche Sprache, S. 9, [https://ids-pub.bsz-bw.de/frontdoor/deliver/index/docId/2785/file/Haß-Etymologie\\_oder\\_Begriffsgeschichte-1987.pdf](https://ids-pub.bsz-bw.de/frontdoor/deliver/index/docId/2785/file/Haß-Etymologie_oder_Begriffsgeschichte-1987.pdf)

charakterisierende Sichtweise angegeben, in der die wahrnehmbare Welt nun erscheint.“<sup>37</sup> Nach dieser sehr allgemeinen Definition von „Natur“ im Sinne der vertrauten „Umwelt“ scheint die „vormoderne“ Naturwahrnehmung mit der heutigen Wahrnehmung noch übereinzustimmen, allerdings mit einem wesentlichen Unterschied: So ist in den Quellen vor dem 12. Jahrhundert auffällig selten von *natura* bzw. *naturalis* die Rede. Der Begriff „Natur“ wird in frühen Geschichtswerken meist nur dann genannt, wenn es sich um außergewöhnliche und unerwartete oder extreme Naturerscheinungen und Anomalien handelte. Man beschäftigte sich mit Naturereignissen und der „Natur“ im Alltag nicht eingehender bzw. nur in Hinblick auf die durch Naturzyklen vorgegebenen Arbeiten im Verlauf des bäuerlichen Wetterjahres. Bei außergewöhnlichen Ereignissen und gefährlichen Anomalien war man gezwungen, sich mit den Einzelereignissen zu beschäftigen. *Natura* bezeichnete im Mittelalter also nicht die „Natur“ als innerweltliches System wie nach heutiger Definition, sondern der Begriff bezog sich auf eine „Umwelt“ im „Normalzustand“, das heißt die Summe vertrauter (und als Anomalien verzeichneter) Naturerscheinungen, Dinge, Wesen, Abfolgen und Zusammenhänge. Wenn jedoch im Dezember ein Gewitter auftrat, im Sommer häufig Sturm und Regen herrschten oder aber Regen monatelang ausblieb, sprach man von Wetterphänomenen „gegen die Natur“, das heißt gegen das bekannte „Wesen“ der jeweiligen Jahreszeit. Erst im Hochmittelalter scheint sich - wechselweise angeregt durch naturphilosophische Erörterungen und durch die Siedlungsexpansion (die neue Naturgefahren provozierte) - eine Veränderung des Naturbegriffs angebahnt zu haben, da nun aufgrund steigender Vulnerabilität der Siedlungen auch alltägliche Naturerscheinungen mehr beachtet werden mußten. Im Frühmittelalter wurde mit *natura* die „natur- bzw. gottgegebene“ Umwelt als Ganzes wie auch in ihren einzelnen Erscheinungen gesehen; die Wesen, Dinge und Erscheinungen der Natur waren durch ihre „natürlichen“, „angestammten“ Eigenschaften bzw. nach der antiken Qualitätenlehre durch die charakteristische Mischung der vier „Qualitäten“ definiert. Der Naturbegriff des Frühmittelalters war damit eher statisch, oder vielmehr scheint er uns heute als statisch, da es (zumindest in den Quellen) noch wenig Anlaß und Möglichkeiten einer vertieften naturphilosophischen Reflexion gab; gleichwohl wurde die oft bedrohliche Dynamik der „Natur“ durchaus schon „naturgetreu“ in hagiographischen „Wunderdramaturgien“ und Diskursen widergegeben; mangels „innerweltlicher“ Möglichkeiten blieb dem Menschen jedoch nur das Staunen, Fürchten, Hoffen und Bangen, mit einem Wort: die fromme Hingabe an das Mysterium des gottdurchwirkten Kosmos. Unvorhergesehene Ereignisse und Wandlungen, gewaltsame, plötzliche Veränderungen und

---

<sup>37</sup> Ebenda, S. 10.

unerwartete Ereignisse wie Wintergewitter oder die abrupte Veränderung eines Flußlaufs wurden in „Wissenschaftsdiskursen“ jedoch schon als „gegen die Natur“ oder als „außerhalb der Natur“, als „widernatürliche“ oder „außernatürliche“ Ereignisse bezeichnet.<sup>38</sup> Im Hochmittelalter erforschte man zunehmend auch Kausalzusammenhänge und den Wandel in der Natur, die damit bald nach Aristoteles' Physis-Konzept zum erklärbaren System wurde, womit man der heutigen Definition nahe kam.

Zur Definition der vormodernen Naturerkenntnis, die auch aufgrund äußerer Notwendigkeiten (vor allem der Siedlungsexpansion) auf breiter Basis erst seit dem 12. und 13. Jahrhundert vorangetrieben wurde, kann ein Blick in die Antike hilfreich sein: Interessant ist, daß Aristoteles die (Natur-)Philosophie, aus der sich seit dem 12. und 13. Jahrhundert die modernen Naturwissenschaften als „empirische Erfahrungswissenschaften“ entwickelten, auf die zentrale Erkenntnisquelle des Sehens stützt: Für ihn ist der Erkenntnisbegriff mit „gesehen haben“ (*eidénai*) gleichzusetzen, woran sich das Nachdenken und weitere Forschungen zu Naturzusammenhängen anschließen.<sup>39</sup> In den naturphilosophischen Abhandlungen des Hochmittelalters rückte im Zuge des verstärkten Strebens nach Erkenntnis der Sehsinn in den Mittelpunkt, doch da bereits die Naturaufzeichnungen in frühmittelalterlichen Annalen und Chroniken auf Naturbeobachtungen beruhten, war die genaue Naturbeobachtung keine Erfindung des Hochmittelalters. Allerdings sah man Geschichtswerke bis ins Hochmittelalter noch nicht als geeignetes Medium für Unwetterberichte und naturphilosophische Reflexionen, die wohl auch noch nicht Teil des allgemeinen Bewußtseins waren, sondern allenfalls indirekt in den Lebenszusammenhängen der Bauern und Mönche eine Rolle spielten.

Relativ genau läßt sich - ungeachtet der ab dem Hochmittelalter erstmals auch begrifflich eindeutiger greifbaren Ausdifferenzierung der Naturphilosophie in die *physica* und die Metaphysik - dagegen die Definition von „Wissenschaft“ fassen, die in ihren Grundzügen von der Antike bis heute konstant blieb: Carl Friedrich von Weizsäcker definiert Wissenschaft als „Erkenntnis eines allgemeinen Sachverhaltes auf Grund von Wahrnehmungen.“<sup>40</sup> Damit

---

<sup>38</sup> „Die Termini *naturalis* bzw. *naturaliter* bedeuten“ nach Milène Wegmann (Naturwahrnehmung im Mittelalter, 2005, S. 149) in Quellen des 9. bis 11. Jahrhunderts meist „naturgemäß“, im Gegensatz zu „außergewöhnlich und am gewohnten Lauf der Natur vorbei“. „Von Natur entstanden“ ist das alte Flußbett; „zufällig“ und „gewaltsam“ (*fortuito / fortuitus* und *violenter / violens* als Gegenbegriffe zu *naturalis / naturaliter*) hat der Fluß seinen Lauf geändert. Mit dem zugrundeliegenden Nomen *natura* wird keine „Prozeßhaftigkeit“ konnotiert.“ Da die plötzliche Veränderung eines Flußbetts gegen den bekannten Normalzustand war, empfand man ein solches Naturereignis im Frühmittelalter als „widernatürlich“. Wegmann bezieht sich auf einen Bericht in den Annalen des Prudentius von Trier zu einem Hochwasser der Yonne bei Auxerre im Mai 846: Prudentii Trecensis Annales ad a. 846, ed. Georg Heinrich Pertz, MGH Script. (in Folio) 1, Hannover 1826, S. 442; Hinweis: M. Wegmann, wie oben, S. 148 m. Anm. 460.

<sup>39</sup> Vgl. dazu Milène Wegmann, Naturwahrnehmung im Mittelalter, 2005, Einleitung S. 1.

<sup>40</sup> Carl Friedrich von Weizsäcker. Ungedruckte Vorlesung C. F. von Weizsäcker über den begrifflichen Aufbau der Physik, in: Georg Picht, Die Erfahrung der Geschichte (1958), in: Wahrheit, Vernunft, Verantwortung.



knüpft er an Aristoteles' Hervorhebung des Sehannes als Grundlage jeder Erkenntnis und damit der Erfahrungswissenschaften (*techné* und *empeiria*) an. Die Aristotelische *empeiria* aber mußte schon für die religiös geprägte frühmittelalterliche „Gedächtniskultur“ - in Bezug auf die Verzeichnung historischer Anfechtungen, Plagen und Extremereignisse - und damit auch für die mit dieser Intention betrauten *Memoria*-Geschichtsschreibung von zentraler Bedeutung sein, allerdings nur, insofern sie die antiken Grundlagen der auf wiederholbaren und wiederholten Naturbeobachtungen und Naturerfahrungen beruhenden „empirische Wissensaneignung“ (*empeiria*) mit der moraltheologischen Intention des christlichen Naturbildes verband. So ist Aristoteles' *empeiria* auch im Mittelalter, ungeachtet der Augustinischen Abwertung des Sehannes, zu verstehen als Summe „vieler Erinnerungen an denselben Sachverhalt“, wobei Aristoteles Erinnerung als „vergegenwärtigte Wahrnehmung“ vergangener und aktueller Erscheinungen und Ereignisse definiert.<sup>41</sup> Die Vergegenwärtigung denkwürdiger Ereignisse, insbesondere von Anfechtungen und bedrohlichen Extremereignissen, war in der *Memoria*-Geschichtsschreibung des Mittelalters aber auch auf die praktischen Belange des Landbaus ausgerichtet. Folglich können die Naturbeobachtung und die „einfache“ historiographische Dokumentation von Naturereignissen bereits im frühen Mittelalter (etwa durch Columba und seine Mönche auf der einsamen Hebrideninsel Iona im 6. Jahrhundert) lange vor dem Einsetzen der naturphilosophischen Eingrenzungen und Diskussionen im Hochmittelalter in Bezug auf die Naturerkenntnis als Grundlage der späteren Naturforschung gelten, auch wenn frühe Geschichtswerke Naturereignisse und Wunder vornehmlich zur Information für die Bauern sowie zur moraltheologischen Disziplinierung und auch zur Etablierung und Festigung von Heiligenkulten verzeichneten. Die mittelalterliche Naturforschung war jedoch erst durch das Zusammenspiel von Naturbeobachtung (dessen zentrale Bedeutung im 12. Jahrhundert etwa Adelard von Bath hervorgehoben hat) und die theoretische, „spekulative“ Suche nach natürlichen Erklärungen von Naturerscheinungen mit Hilfe der scholastischen Methode erfüllt, wobei *experimentum* im Hochmittelalter noch nicht im naturwissenschaftlichen Sinne als empirisch gestützte „Versuchsanordnung“ unter größtmöglichem Ausschluß externer Fehlerquellen definiert war, sondern naturphilosophisches „Gedankenexperiment“ war. So läßt sich „Naturwissenschaft“ im Mittelalter zunächst allgemein als Beobachtung und Dokumentation von Naturereignissen und daran anschließende „Gedankenspekulation“ über Kausalzusammenhänge in Abgleich mit antiken Theorien und frühmittelalterlichen Wissensbeständen eingrenzen.

---

Philosophische Studien. Hrsg. v. Georg Picht, Stuttgart 1969, S. 287; Zitat u. Hervorhebung: Milène Wegmann, Naturwahrnehmung im Mittelalter, 2005, Einleitung S. 2 m. Anm. 4 u. 5.

<sup>41</sup> Milène Wegmann, Naturwahrnehmung im Mittelalter, 2005, Einleitung S. 2.

Besonders wichtig für eine kulturgeschichtliche Betrachtung (früh-)mittelalterlicher Naturbeobachtungen ist auch die Unterscheidung zeit- und raumspezifischer sowie persönlicher Wahrnehmungen von Naturereignissen als „Vorzeichen“, „Extremereignis“, „Unwetter“ und „Katastrophe“. Während die Begriffe *signum* („Zeichen“) und *prodigium* (überwiegend negativ als „Vorzeichen“) fast ausschließlich die (biblisch internalisierte) Sicht von Augenzeugen wiedergeben, sind die heutigen Begriffe „Extremereignis“, „Unwetter“ und „Katastrophe“ bzw. „Naturkatastrophe“ auf das Mittelalter übertragen oft irreführend, da sie nur teilweise Ausdruck der subjektiven Naturwahrnehmung sind und auch reale Arten und Ausmaße von natürlichen Extremereignissen bezeichnen. Als „Extremereignis“ kann jedes Naturereignis gelten, das Schäden und oft auch Opfer hinterläßt, verbunden mit abrupten und dauerhaften Veränderungen gewohnter „Ist-zustände“, wobei im Mittelalter auch unterschieden wurde, ob ein Gewittersturm ungenutzte und unbrauchbare Waldwildnis niederlegte und damit vielleicht eine agrarische Nutzung sogar vorbereitete (in diesem Falle sprach man nicht von einem „Schadensereignis“, sondern von einem „Wetterwunder“) oder als „Unwetter“ Siedlungs- und Kulturland verheerte. Heute dagegen werden auch Extremereignisse in unbewohnten Gegenden wenngleich als beklemmende Extremereignisse wahrgenommen, da die unberührte Wildnis für den modernen Menschen zunehmend zum Sehnsuchtsort wird, deren Ausgleichsfunktion für das Weltklima zudem anerkannt ist. Damit stellt sich die Frage nach den Unterschieden der vormodernen und modernen Unwetter- und Katastrophenwahrnehmung: Bis heute ist der Begriff „Unwetter“ mit subjektiven Wahrnehmungen verbunden. Als „Unwetter“ werden heute meteorologische Ereignisse wie Stürme, Gewitter, Hagelschauer, Starkregen, Eisregen oder Extremschneefall bezeichnet, die durch eine besondere Intensität, Dauer und möglicherweise auch wiederholtes oder unzeitgemäßes Auftreten als Gefahrenlage einzustufen sind und oft auch große Schäden verursachen oder sogar Notstandssituationen hervorrufen, wobei die Kriterien für ein „Unwetter“ heute vor allem meteorologisch definiert werden: So gilt in der Versicherungswirtschaft ein durch Starkwind verursachten Schaden ab Stärke 8 der Beaufort-Skala („stürmischer Wind“) als Versicherungsfall, während für konvektive Ereignisse eine stündliche Niederschlagsmenge von 25mm als Unwetterkriterium gilt.<sup>42</sup>

---

<sup>42</sup> Der Deutsche Wetterdienst orientiert sich in einem vierstufigen System von (Un-)Wetterwarnungen an meteorologischen Kriterien, die für Einzelercheinungen wie „Starkregen“, „Gewitter“, „Wind/Sturm“, „Schneefall“, „Glatteis“ und „Tauwetter“ jeweils nach exakten Meßwerten festgelegt sind: So gilt für Starkregen in der Warnstufe 2 („Warnung vor markantem Wetter“) das Kriterium 15-25mm in 1 Stunde bzw. 20-35mm in 6 Stunden. Erst ab Warnstufe 3 („Unwetterwarnungen“) spricht der DWD von einem „Unwetter“, in Bezug auf „Starkregen“ muß entweder das Kriterium 25mm in 1 Stunde oder 35mm in 6 Stunden zutreffen. Für eine „Unwetterwarnung“ (Stufe 3) vor „Dauerregen“ gelten die Kriterien 40mm in 12, 50mm in 24, 60mm in 48 oder 90mm in 72 Stunden. In der Warnkategorie 4 (höchste Warnstufe: „Warnung vor extremem Unwetter“) gilt für

In vormoderner Zeit war die Wahrnehmung eines Wetterereignisses als Unwetter in weitaus höherem Maße vom subjektiven Empfinden der Betroffenen und Augenzeugen abhängig. In mittelalterlichen Geschichtswerken kann in Bezug auf Unwetterberichte allerdings die Tatsache eines noch fehlenden zw. nicht geläufigen Unwetterbegriffs durchaus hilfreich für die Einordnung der beschriebenen Wetterereignisse sein, da die Schreiber gezwungen waren, neben dem allgemeinen Begriff *tempestas* („Unwetter, Sturm, Gewitter“) präzisierende lateinische Bezeichnungen wie *turbo* („Wirbelsturm“, auch „Orkan“), *grando* („Hagel“), *fulmina et tonitrua* (für „Gewitter“) oder *ventus maximus* („Sturm, Orkan“) zu verwenden; erst mit der Verbreitung volkssprachiger Begriffe in der Frühen Neuzeit, zum Beispiel *unwëter* („schlechte Witterung, Unwetter“)<sup>43</sup> oder *ungewiter* („schlechtes Wetter, Ungewitter, Sturm“)<sup>44</sup> als Intensiva von *wetere* und *gewîtere* (noch in den unspezifischen Bedeutungen „Wetter, Unwetter“)<sup>45</sup>, begann in Unwetterberichten eine Vermischung von meteorologischen Bezeichnungen und subjektiven Wahrnehmungen. Im Früh- und Hochmittelalter dagegen bezeichneten die Geschichtsschreiber ein sehr starkes Gewitter oder einen Orkan mit der meteorologischen Grundbezeichnung unter Hinzufügung von Epitheta wie *ingens*, *magnus* oder *maximus*. So konnten die Hörer anhand aufgezählter Schäden und Auswirkungen das Ausmaß des „Unwetters“ besser einordnen als mit pejorativen Bezeichnungen wie „Unwetter“. Auch heute gehen die zunehmenden Unwetterschäden und dementsprechend auch die häufigere Verwendung des Begriffs „Unwetter“ in Deutschland nicht allein auf die Zunahme und Verstärkung extremer Wetterereignisse zurück, sondern sind maßgeblich auch durch zwei direkte anthropogene Faktoren bedingt: durch die Siedlungsexpansion und die fortschreitende Wertakkumulation, und nicht zuletzt auch die ubiquitäre Verfügbarkeit von Handykameras, womit in den letzten Jahren so gut wie jeder Tornado festgehalten werden kann (ohne daß die Zahl der jährlichen Tornadoereignisse zugenommen hat). Damit eng

---

„Starkregen“ das Kriterium von mindestens 40mm in 1 Stunde bzw. mehr als 60mm in 6 Stunden; für eine Warnstufe 4 in Bezug auf „Dauerregen“ sind „verbreitet“ 70mm und mehr in 12, 80mm in 24, 90mm in 48 und 120mm in 72 die Voraussetzung. Die den Unwetter-Warnkriterien des DWD zugrundegelegten Werte (z. B. auch für die Größe von Hagelkörnern) beruhen zwar auf meßbaren physikalischen Größen, doch richtet sich die „Warnwürdigkeit“ nach der „Vulnerabilität“, d. h. nach den bei bestimmten Windgeschwindigkeiten, Regen- und Schneemengen oder Hagelkorndurchmessern zu erwartenden Schäden an Siedlungen, Infrastruktur und land- und forstwirtschaftlichen Flächen. Mit neuen Technologien, etwa Solardächern, neuartigen Dachziegeln und Autolacken oder neuen Anbaumethoden (Maiskulturen oder Gewächshäusern) müssen die Warnkriterien immer wieder angepaßt werden. Im Mittelalter dürften die heutigen Warnkriterien aufgrund fehlender Kanalisation, einfacherer Anbaumethoden und der Holzbauweise mit Strohdächern unzureichend gewesen sein; dagegen dürften heutige Warnkriterien für Starkregen und Hochwasser im Frühmittelalter, als Flußauen und Niederungen von Siedlungen und intensiver Dauernutzung noch ausgenommen und kaum Flächen versiegelt waren, durchaus ausgereicht haben. Quelle: Deutscher Wetterdienst (DWD), „Warnkriterien“, [https://www.dwd.de/DE/wetter/warnungen\\_aktuell/kriterien/warnkriterien.html?nn=605882](https://www.dwd.de/DE/wetter/warnungen_aktuell/kriterien/warnkriterien.html?nn=605882)

<sup>43</sup> Matthias Lexer, Mhd. Taschenwörterbuch. Mit den Nachträgen v. Ulrich Pretzel. 38., unveränd. Aufl., Stuttgart 1992, S. 259.

<sup>44</sup> Ebenda, S. 253.

<sup>45</sup> Ebenda, S. 71.

verbunden ist ein gesteigertes Sicherheitsbedürfnis der Bevölkerung, die zunehmend „Angst“ um ihren Besitz hat. So verwundert es wenig, daß heute auch das vermeintlich „vormoderne“ Phänomen der „Gewitter- und Unwetterangst“ wieder mehr präsent ist. Die postmoderne Gesellschaft befindet sich anscheinend erneut in einem Wettlauf zwischen technischen Möglichkeiten und Naturgewalten, wie schon die mittelalterlichen Bauern, für die schon ein mittleres Sommergewitter den wirtschaftlichen Ruin oder sogar Lebensgefahr bedeuten konnte. Die heutige „Unwetterwahrnehmung“ ist jedoch maßgeblich auch von Machbarkeitsphantasien geprägt, während in vormodernen Gesellschaften die vielleicht „weisere“ (weil realistischere) Einsicht in die menschliche Ohnmacht noch prägend war. Es ist klar, daß bei der Einordnung von Gewittern oder Stürmen als „Unwetter“ seit jeher „der Schadensaspekt eine besondere Rolle“ spielte und dementsprechend eher schadenträchtige Extremereignisse Eingang in die Geschichtswerke fanden: „So wurden zum Beispiel Hagelunwetter in der Regel nur dann notiert, wenn sie die Ernte vernichteten, Stürme, wenn Dächer abgedeckt und Wälder verwüstet, und Hochwasser, wenn durch sie Brücken und Wehre zerstört wurden. Es war dieser Wirkungsaspekt, der zwischen Normalität und Unwetter entschied und auch als Maßstab für die Intensität desselben gilt.“<sup>46</sup>

Noch stärker emotional geprägt ist der Begriff „Katastrophe“, der erst seit Anfang des 17. Jahrhunderts belegt ist; in Bezug auf ein Extremwetterereignis wurde der Begriff nach bisherigem Wissensstand sogar erstmals in einem Bericht in der „Zürcher Zeitung“ über einen verheerenden Eisstoß und ein dadurch ausgelöstes Hochwasser in Mitteleuropa im Mai 1784 verwendet.<sup>47</sup> „Katastrophen“ werden jedoch schon in mittelalterlichen Berichten korrekt umschrieben, allerdings noch ohne den Begriff „Katastrophe“: Insbesondere in Berichten zu extremen Gewittern, Hochwassern und Nordseesturmfluten, in denen von der plötzlichen und unwiederbringlichen Zerstörung von Kulturland und Siedlungen, oft sogar sinngemäß korrekt von der „Umkehrung“ vertrauter „Ist-Zustände“ gesprochen wird, kann von Katastrophen nach der wörtlichen Bedeutung der Wortbestandteile *katá* („herunter, völlig“) und *stréphein* („drehen, wenden, wandeln“) gesprochen werden;<sup>48</sup> in mittelalterlichen Berichten werden Katastrophen also oft exakt umschrieben, wobei der Katastrophenbegriff wie heute an entsprechende Schäden und Verheerungen gebunden war. Viele mittelalterliche Unwetter- und Katastrophenberichte zeugen damit von einer abgewogenen, „nüchternen“ Wahrnehmung, da das Fehlen von heute oft inflationär gebrauchten Begriffen wie „Katastrophe“ die Geschichtsschreiber dazu zwang, „Katastrophendeutungen“ durch die

<sup>46</sup> Rüdiger Glaser, *Klimageschichte Mitteleuropas*, 2001, S. 183.

<sup>47</sup> Vgl. *Zürcher Zeitung* vom 15. Mai 1784. Quellenhinweis und Überblick zur Definition der Begriffe „Katastrophe“ und „Naturkatastrophe“ bei Katrin Pfeifer, *Stürme über Europa: Eine Auswahl aus den Niederlanden und Österreich in der Frühen Neuzeit. Eine Kulturgeschichte*, Wien - Berlin 2014, S. 18f.

<sup>48</sup> Vgl. Friedrich Kluge, *Etymologisches Wörterbuch d. dt. Sprache*, 24., durchgesehene u. erw. Aufl., Berlin - New York 2001, S. 477. Vgl. Art. ‚Katastrophe‘, <https://de.wiktionary.org/wiki/Katastrophe> (28.06.2018).

genaue Beschreibung des Schadensausmaßes sowie der eigenen und zeitgenössischen Wahrnehmungen zu legitimieren. Den Begriff „Katastrophe“ jedoch allein als Ausdruck einer subjektiven Naturwahrnehmung zu definieren, wie es Max Frisch in seinem berühmten Ausspruch „Naturkatastrophen kennt allein der Mensch, sofern er sie überlebt. Die Natur kennt keine Katastrophen“<sup>49</sup> tat (seit Frischs Ausspruch gelten „Naturkatastrophen“ jedoch nicht mehr allein als natürliche Ereignisse, sondern werden in ihrer Beziehung zu den betroffenen Gesellschaften erforscht bzw. gelten als Ausdruck der menschlichen Bewältigung von Extremereignissen), scheint jedoch ebenfalls zu kurz zu greifen, da eine „Katastrophe“ nach der sinngemäßen Übersetzung bzw. Umschreibung ein (Natur-)Ereignis ist, das den bisherigen Zustand und Bestand „völlig umwendet“ und „verändert“. Auch in der Natur bedeutet ein extremes Ereignis oft das Ende des bisherigen Zustands bzw. Bestands natürlicher Lebensgemeinschaften und den Tod zahlreicher Individuen, wodurch jedoch auch die Grundlage für neues Leben bereitet wird. Es gibt also doch „Natur-Katastrophen“, aber ohne die ausschließlich negative Wertung von „Katastrophe“, insofern in der Natur „alles einen Sinn hat.“ Die negative Wertung als „Schadensereignis“ ist eher Ausdruck des sich von der Naturgesetzlichkeit emanzipieren wollenden Menschen, der aber weiterhin an der Erhaltung seiner natürlichen Lebensgrundlagen (als Grundlage der materiellen Besitzstandswahrung wie auch der Erhaltung des „ästhetischen Zugangs“ zu seiner Umwelt) interessiert ist, weshalb er mit der zivilisatorischen Emanzipation von der Natur in einen unauflösbaren Konflikt geraten ist. Die Tatsache, daß der Begriff der „Katastrophe“ erst in der Neuzeit in Erscheinung tritt, weist auf das Hervorbrechen dieses Konfliktes am Beginn der Vor-Industrialisierung Europas etwa 50 Jahre nach dem Dreißigjährigen Krieg und damit auf den psychologischen Zusammenhang der Katastrophenwahrnehmung, die auch den Konflikt zwischen Individuum und Kollektiv berührt: Die Natur kennt durchaus „Katastrophen“ (also „völlige Umwandlungen des Ist-Zustands“), aber keine „Tragödien“, weil sie auf das Überleben der Arten und Artengemeinschaften, nicht aber auf die Erhaltung des Individuums und individueller Lebensmuster oder die Sammlung materieller „Kuriositäten“ und „Schönheiten“ ausgerichtet ist; selbst das Aussterben einer Art ist in der Natur „eingeplant“, da Nischen durch andere oder neue Unterarten besetzt werden können. Der Mensch beklagt dies jedoch als Verlust der Vielfalt, die für ihn als „Sammler“ und „Jäger“ eine Einschränkung bedeutet. So ist ein riesiger Waldbrand in den unbesiedelten Weiten Kanadas durchaus eine „Naturkatastrophe“, jedoch weniger eine „Katastrophe der Natur“, sondern eine

---

<sup>49</sup> Max Frisch, *Der Mensch erscheint im Holozän. Eine Erzählung*, Frankfurt am Main 1986 (Max Frisch, *Gesammelte Werke in zeitlicher Reihenfolge*; Bd. 7), S. 205-300, hier S. 271; Hinweis: Christian Rohr, *Extreme Naturereignisse im Ostalpenraum*, 2007, S. 50.

„Katastrophe in der Natur“; aus Sicht der dort lebenden Individuen handelt es sich zweifelsohne um eine „Tragödie“, ebenso für den Menschen, der den wertenden Begriff der Tragödie jedoch auf den eigentlich neutralen Begriff der Katastrophe überträgt anstatt direkt von einer „Tragödie“ zu sprechen. So drängte sich am Beginn der Neuzeit, im 18. Jahrhundert, zunehmend die Frage auf, inwieweit die Hochschätzung des Individuums eine menschliche Erfindung oder auch in der Natur (als Evolutionsvorteil) vorgesehen ist.

Damit bleibt der Begriff „Naturkatastrophe“ Ausdruck der menschlichen Wahrnehmung, da es eine „Katastrophe der Natur“ an sich (bzw. im pejorativen Sinne als „Tragödie“) nicht gibt.<sup>50</sup> Nach Christian Rohr ist eine „allgemein anwendbare Definition“ für den Begriff „Naturkatastrophe“ bis heute noch nicht erfolgt<sup>51</sup>, da es schwierig ist, die Klassifikation eines Extremereignisses anhand einer nüchternen äußeren Beschreibung etwa von Intensität, Dauer und Schäden von menschlichen Wertungen zu trennen.<sup>52</sup> Daher wäre als Unterscheidungsmöglichkeit zwischen dem nüchtern-naturwissenschaftlichen Begriff „Naturkatastrophe“ (als nicht wertende Beschreibung eines ein Naturhabitat völlig und auf lange Dauer umwandelnden Naturereignisses) und der subjektiv wertenden Bezeichnung als „Tragödie“ - für den Menschen, nicht die Natur(!) - vorzuschlagen, insofern in der (nach Platon „getrübten“) menschlichen Sicht auch eine „Tragödie“ in der Natur immer von irgendeinem Akteur (von Göttern, Geistern, Dämonen, dem allmächtigen Himmelsherrscher oder auch Menschen) „dramatisch“ inszeniert bzw. verursacht sein muß, weil rationale Erklärungen ohne das Ursache-Wirkungsprinzip versagen.

In der diesbezüglich vielleicht sogar „realistischeren“ („ganzheitlich-metaphysischen“) Wahrnehmung des Mittelalters scheint es auf den ersten Blick neben wenigen „natürlichen“ vor allem „übernatürliche“ Extremereignisse gegeben zu haben, insofern gerade das Außergewöhnliche auf göttliche Mächte zurückgeführt wurde und daher auch öfter Eingang in die Annalen fand. Vom vormodernen Menschen wurde vor allem die Zerstörung von Ernährungs- und Siedlungsgrundlagen durch Extremereignisse als „Katastrophe“ wahrgenommen, das heißt Extremereignisse, die den gewohnten Zustand derart veränderten, daß die natürliche Lebensgrundlage dauerhaft oder vorübergehend nicht mehr gegeben war. Demnach kann eine „Katastrophe“ auch aus menschlicher Sicht zunächst wertfrei definiert

---

<sup>50</sup> Darauf weist ein Leserbrief in der Süddeutschen Zeitung vom 20. August 1987 nach verheerenden Unwettern in den Alpen, nicht ohne eine moralische Komponente aufzuzeigen: „Das Wort »Katastrophe« heißt in seiner ursprünglichen Bedeutung: Umkehr, Wendung zur Vernichtung, zum Verderben. Die Natur aber kennt keine Umkehr oder Wendung, sie geht ihren unabänderlichen Weg nach den Naturgesetzen. Erkennen wird diese ungeschriebenen Gesetze nicht..., brauchen wie uns über solche Katastrophen ... nicht zu wundern...“ (zit. n.: Ulrike Haß, *Etymologie oder Begriffsgeschichte?*, 1987, IDS, S. 1).

<sup>51</sup> Christian Rohr, *Extreme Naturereignisse im Ostalpenraum*, 2007, S. 55.

<sup>52</sup> Vgl. dazu Christian Rohr, *Extreme Naturereignisse im Ostalpenraum*, 2007, S. 50f. u. S. 55ff.

werden „als ein eingetretenes Schadensereignis, das zum Zusammenbruch der alltäglichen Funktionen einer Gesellschaft führt. Ein Wiederaufbau der soziokulturellen Ordnung ohne externe Hilfe ist nicht durchzuführen.“<sup>53</sup> In der Forschung hat sich daher heute anstatt „Naturkatastrophe“, der im Mittelalter im Begriff *contra naturam* und in entsprechenden Umschreibungen vorgeprägt ist, auch der Begriff „Kulturkatastrophe“ durchgesetzt.<sup>54</sup> In der heutigen Wahrnehmung sieht man die Lebensgrundlage in Bezug auf die Landwirtschaft nicht mehr nur in lokalen und regionalen Zusammenhängen, sondern gemäß der globalen Handelsnetze in weltweiten Bezügen. So wird heute ein Waldbrand in unbesiedelten Gebieten in Hinblick auf globale Klimazusammenhänge durchaus als „Katastrophe“ wahrgenommen, weil man unumkehrbare Auswirkungen auch auf die Heimat fürchtet. Dagegen ist beim Verlust von Menschenleben, Kultur- und Naturschätzen in Zeitungsmeldungen richtigerweise eher von „Tragödien“ die Rede, etwa nach der „Waldbrandtragödie“ bei Athen im Sommer 2007 mit über 100 Todesopfern. Aufgrund der untrennbaren Verbindung des eingebürgerten pejorativen Katastrophenbegriffs aufgrund menschlicher Wahrnehmungen stellt Christian Rohr den Sinn einer genaueren Definition von „Naturkatastrophe“ grundsätzlich in Frage.<sup>55</sup> Nicht nur aufgrund seiner Subjektivität, sondern auch aufgrund der zunehmenden menschlichen Naturbeeinflussung gilt der Begriff „Naturkatastrophe“ in Fachkreisen zunehmend als „Fehlbezeichnung“, da „weder das Unglück selbst noch die Bedingungen, die dazu führen, unbestreitbar natürlich sind, sondern auch anthropogen bedingt sein können.“<sup>56</sup>

Trotz der Schwierigkeiten einer Definition hat Christian Rohr einen allgemein anwendbaren „Kriterienkatalog“ für die Katastrophenwahrnehmung nach den Zugängen „Wahrnehmung,

---

<sup>53</sup> Eric Schwarz, *Naturkatastrophen und -erscheinungen im 8. und 9. Jahrhundert und ihre Wahrnehmung in der fränkischen Geschichtsschreibung*, Norderstedt 2011, S. 9 m. Anm. 18: Robin Torrence, John Grattan, *The archaeology of disasters: past and future trends*, in: Dies. (Hrsg.), *Natural Disasters and Cultural Change*, London - New York 2002, S. 5.

<sup>54</sup> Vgl. Eric Schwarz, *Naturkatastrophen und -erscheinungen im 8. und 9. Jahrhundert und ihre Wahrnehmung in der fränkischen Geschichtsschreibung*, 2011, S. 9: Hinweis auf Thomas Meier, *Archäologie und Naturereignis*, in: Winfried Schenk, Andreas Dix (Hrsg.), *Naturkatastrophen und Naturrisiken in der vorindustriellen Zeit und ihre Auswirkungen auf Siedlungen und Naturlandschaften*, Bonn 2005 (Siedlungsforschung. Archäologie-Geschichte-Geographie; Bd. 23; Schwerpunktthema: Naturkatastrophen und Naturrisiken), S. 268.

<sup>55</sup> Vgl. Christian Rohr, *Extreme Naturereignisse im Ostalpenraum*, 2007, S. 55f. m. Anm. 18: Hinweis auf „Annäherungen“ an den Begriff „Naturkatastrophe“ in der Forschung, u. a. durch Jacques Berlioz, *Catastrophes naturelles et calamités au Moyen Age*, Turnhout 1998 (Micrologus' Library; vol. 1), S. 9-13; Jacques Berlioz, Grégory Quenet, *Les catastrophes: définitions, documentation*, in: René Favier, Anne Marie Granet-Abisset (Hrsg.), *Histoire et Mémoire des risques naturels. Actes du séminaire international Histoire et Mémoire des risques naturels en région de montagne*, 25-26 novembre 1999, Grenoble 2000, S. 19-38; Christian Pfister, *Naturkatastrophen und Naturgefahren in geschichtlicher Perspektive*, in: Ders. (Hrsg.), *Am Tag danach. Zur Bewältigung von Naturkatastrophen in der Schweiz 1500-2000*, Bern - Stuttgart - Wien 2002, S. 11-25; Dieter Groh, Michael Kempe, Franz Mauelshagen, *Naturkatastrophen - wahrgenommen, gedeutet, dargestellt*, in: Dies. (Hrsg.), *Naturkatastrophen. Beiträge zu ihrer Deutung, Wahrnehmung und Darstellung in Text und Bild von der Antike bis ins 20. Jahrhundert*, Tübingen 2003 (Literatur u. Anthropologie; Bd. 13), S. 11-33, hier S. 15-19.

<sup>56</sup> Eric Schwarz, *Naturkatastrophen und -erscheinungen im 8. und 9. Jahrhundert und ihre Wahrnehmung in der fränkischen Geschichtsschreibung*, 2011, S. 8 m. Anm. 15: David E. Alexander, *The Study of Natural Disasters, 1977-97: Some Reflections on a Changing Field of Knowledge*, in: *Disasters* 21, 4 (Dec. 1997), p. 289.

Deutung und Bewältigung“ zusammengestellt, wobei er als erstes Kriterium für eine Katastrophenwahrnehmung den Mangel an Hilfskräften nennt, der immer dann eintritt, wenn eine Naturgewalt „mit voller Wucht auf eine Gruppe von Menschen“ trifft; die „Verknappung von Hilfskräften“ ist heute ein Kriterium für einen Katastrophenalarm.<sup>57</sup> Allerdings sind historische Katastrophen im kollektiven Gedächtnis der Nachgeborenen nur sekundär durch den Hilfskräftemangel geprägt, der bei „Naturkatastrophen“ wie Vulkanausbrüchen, Orkanfluten oder großen Waldbränden auch trotz Vorwarnzeiten und schnell verfügbarer Einsatzkräfte über die gesamte Ereignisdauer hinweg bestehen bleibt, da es sich meist um nicht beherrschbare Elementargewalten handelt, die eine Zeit lang nur „voranschreiten“, dann aber plötzlich in kurzer Zeit „alles völlig umwandeln“ können. Daher kann die Unbeherrschbarkeit eines Ereignisses (nach dem technischen Stand der betroffenen Gesellschaften) ein belastbares, wertungsfreies Kriterium für die Katastrophendefinition und damit auch die Katastrophenwahrnehmung gelten. Das zweite von Rohr angeführte Kriterium der Katastrophenwahrnehmung ist die Verfügbarkeit von Erklärungen: So „werden extreme Naturereignisse, die sich Menschen erklären können, nur dann zur Katastrophe, wenn sie Ausmaße annehmen, in denen etwa ein Mangel an Hilfskräften eintritt. Das Wissen um die Entstehungsmuster von Überschwemmungen, Hagelschlag oder bestimmten Planetenkonjunktionen nimmt zumindest einen Teil der Unsicherheit weg.“<sup>58</sup> Davon unberührt bleibt jedoch das Grundkriterium der Katastrophe, die „völlige Umwandlung“ des Ist-Zustandes. So wird auch ein mittlerer Sturm, der nur an wenigen Grundstücken Schäden anrichtet, von den Betroffenen als Katastrophe gesehen. Selbst nach Flugzeugabstürzen bleibt nach der Auswertung und Erklärung nach einigen Tagen in den Medien „nur mehr die persönliche Katastrophe der betroffenen Angehörigen.“<sup>59</sup> Damit wäre als drittes Kriterium der Katastrophenwahrnehmung die persönliche Betroffenheit zu nennen, die mit der etymologischen Katastrophendefinition übereinstimmt, da eine „Katastrophe“ das Leben der Betroffenen „völlig umkehrt“. Das vierte Kriterium der Katastrophe ist nach Christian Rohr die „Unerwartetheit“; sie ist jedoch insofern nicht unbedingt auch eindeutiges Kriterium einer Katastrophe, sondern eher der Wahrnehmung: So führt das plötzliche Eintreffen einer Gewitterflut in Gebirgstälern meist zu größeren Schäden als ein allmählich ansteigendes Hochwasser; ein solches kann jedoch durchaus zu einer Katastrophe werden, während bei plötzlichen Naturereignissen auch die Schrecken die Wahrnehmung prägen.<sup>60</sup> Für die subjektive Katastrophenwahrnehmung von Bedeutung ist (unabhängig vom Ausmaß des Ereignisses) fünftens die Häufung von Extremereignissen, der sowohl in mittelalterlichen

---

<sup>57</sup> Vgl. Christian Rohr, *Extreme Naturereignisse im Ostalpenraum*, 2007, S. 56.

<sup>58</sup> Ebenda, S. 57.

<sup>59</sup> Ebenda.

<sup>60</sup> Vgl. dazu ebenda, S. 59f.



Geschichtswerken wie auch in heutigen Medien oft besondere Aufmerksamkeit gilt, weil sie die „Schwelle“, von einer „Katastrophe“ zu sprechen, senkt und die Hörer bis heute offener für Schulddebatten und moralische Ermahnungen macht, womit nach Rohr das sechste Kriterium der Katastrophenwahrnehmung erfüllt ist. Die moralische Komponente wurde in vormoderner Zeit mit Symbolbezügen und biblisch-patristischen Vorlagen gefördert, die Rohr als vormodernes Kriterium der Katastrophenwahrnehmung anführt.<sup>61</sup> Hierzu ist jedoch anzumerken, daß die mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Beobachter über die symbolische und biblische Deutung eines Kometen oder eines Nordlichts als Unglücksvorzeichen nicht unbedingt auch den Kometen oder das „Himmelsfeuer“ als „Katastrophe“ wahrnahmen; „Himmelszeichen“ waren aber als mögliches Vorzeichen drohender Katastrophen gefürchtet und konnten damit Krisenstimmungen fördern. Häufungen von Extremereignissen waren oft Katalysatoren einer sich entwickelnden Krisenstimmung, die Christian Rohr als siebtes Kriterium der Katastrophenwahrnehmung anführt.<sup>62</sup> In dieser Wahrnehmungskategorie ist jedoch eine Unterscheidung von Wahrnehmung und „Naturextrem“ kaum möglich, zumal Krisenstimmungen oft nicht nur von Betroffenen maßgeblich bestärkt werden.

Die sieben Kriterien der Katastrophenwahrnehmung, von denen nach Rohr „zumindest drei bis vier Kriterien in Kombination zutreffen (müssen)“<sup>63</sup>, damit ein Extremereignis als Katastrophe ins kollektive Gedächtnis eingeht, beruhen also auf subjektiven, kaum genauer bestimmbareren Wahrnehmungen. Für eine Untersuchung historischer Wahrnehmungsmuster sind zudem heutige Kriterienkataloge nur bedingt anwendbar, da sie ihrerseits von historischen und zeitgenössischen Wahrnehmungsmustern („Sekundärwahrnehmungen“) geprägt sind. Für eine Beschreibung historischer Wahrnehmungsmuster wäre als „Näherung“ an eine exakte Definition eine „philologische Unterscheidung zwischen „objektiven“ Naturkatastrophen (als plötzliche, völlige und unumkehrbare Veränderungen) und von Menschen empfundenen „Tragödien“ hilfreich, womit Vergleiche zeit- und regionentypischer Wahrnehmungen mit philologischen, theologischen und kulturhistorischen Methoden möglich wären. Am nächsten kommt man einer Definition von „Naturkatastrophe“ mit dem Rückgriff auf die Etymologie, was für mittelalterliche Geschichtswerke als Vergleichsfolie geeignet scheint, zumal bereits frühmittelalterliche Schreiber oft eindeutig zwischen Extremereignissen (auch „Schadensereignissen“) und alles verändernden „Katastrophen“ unterscheiden, ohne den Katastrophenbegriff zu verwenden, wobei neben der Betroffenheit der Augenzeugen vor allem Ausmaße und Auswirkungen des Extremereignisses herangezogen wurden. So

---

<sup>61</sup> Vgl. ebenda, S. 60f.

<sup>62</sup> Vgl. ebenda, S. 61f.

<sup>63</sup> Ebenda, S. 56.

berichten frühe Hochwasserberichte oft von der „völligen Zerstörung“ fester Gebäude und Siedlungen (*funditus evertit*) oder der „Verwandlung“ festen Landes in Fluß-, See- oder Meeresflächen. Als vormoderner „Ersatzbegriff“ für „Katastrophe“ wird in mittelalterlichen Unwetterberichten teilweise auch der Terminus „Chaos“ verwendet, der seit der Antike vor allem zur Bezeichnung von „Höllenschlünden“ erscheint (in Mitteleuropa vor allem die Naturschächte in Karstgebieten, Erdfälle und Meeresstrudel). Im Mittelalter wurde mit „Chaos“ jedoch zunehmend auch das „Ergebnis“ eines zerstörerischen, „alles umwandelnden“ Extremereignisses bezeichnet.<sup>64</sup> In mittelalterlichen Hochwasser- und Sturmflutberichten erscheinen häufig auch die Begriffe *diluvium* („Sintflut“) und *diluvies* („sintflutartige Überschwemmung“), die in den meisten Fällen nicht wörtlich mit „Sintflut“ widerzugeben sind, sondern (auch aus der Sicht der Augenzeugen und der Betroffenen) eher als Vergleiche dienen. Bis heute wird das Epitheton „sintflutartig“ für außergewöhnliche Starkregen- und Flutereignisse verwendet. So bleibt zum Katastrophenbegriff im Mittelalter festzuhalten, daß dieser (wenngleich noch nicht eigens genannt) schon in frühen Quellen sowohl in korrekten Umschreibungen („es gab eine Vermischung von Meer, Himmel und Land, bei der viele Häuser bis zum Grund zerstört wurden“) wie auch in „gleichwertigen“ Begriffen wie „Chaos“ oder *diluvium* angedeutet ist. Die Zerstörung alter, fester Gebäude, die Auflösung der von Gott gesetzten, bekannten Grenzen zwischen Meer und Land bei Sturmfluten oder die Verwischung zwischen Himmel und Erde bei Unwettern wurde jedoch nur dann genannt, wenn Augenzeugenberichte vorlagen, weshalb bei der Erwähnung der beiden mittelalterlichen „Katastrophenloca“ (zumindest in den unmittelbar betroffenen Landstrichen) auch im Wortsinne von einer „Katastrophe“ ausgegangen werden kann. Damit lassen sich „Extremereignisse“ und „Katastrophen“, lange vor der Einführung exakter Termini, teilweise eindeutiger (wenn auch noch nicht quantitativ nach meteorologisch-hydrologischen Kriterien) unterscheiden als heute, angesichts des inflationären Gebrauchs vieler Begriffe.<sup>65</sup>

---

<sup>64</sup> Siehe dazu Michael Bauks, „Chaos“ als Metapher für die Gefährdung der Weltordnung, in: Bernd Janowski u. Beate Ego (Hrsg.) in Zusammenarbeit m. Annette Krüger, Das biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontexte, in: FAT 32, Tübingen 2001, S. 431-464.

<sup>65</sup> Die Unmöglichkeit einer Definition bzw. Unterscheidung von „Extremereignis“, „Katastrophe“ und „Naturkatastrophe“ hob zuletzt Katrin Pfeifer mit Verweis auf die Definitionsvorschläge in der Forschung hervor. Vgl. K. Pfeifer, Stürme über Europa, 2014, S. 18 m. Anm. 7 (Hinweise auf weitere Lit.): Art. ‚Katastrophe‘, <https://de.wiktionary.org/wiki/Katastrophe> (28.06.2018); Ronald W. Perry, Enrico L. Quarantelli (Hrsg.), What is a disaster? New answers to old questions, London - New York 2005; Ronald W. Perry, What is a disaster? In: Havádan Rodríguez, Enrico L. Quarantelli, Russell R. Dynes (Hrsg.), Handbook of disaster research, New York 2007, p. 1-15. Zur schwieriger erkennbaren Krisenwahrnehmung in Texten anhand on „Krisenplots“, die Wahrnehmungen längerer Zeiträume zusammenbinden, vgl. Ansgar Nünning, Krise als Erzählung und Metapher: Literaturwissenschaftliche Bausteine für eine Metaphorologie und Narratologie von Krisen, in: Carla Meyer, Katja Patzel-Mattern, Gerrit Jasper Schenk (Hrsg.), Krisengeschichte(n). „Krise“ als Leitbegriff und Erzählmuster in kulturwissenschaftlicher Perspektive, Stuttgart 2013 (Vierteljahrschrift für Sozial- u. Wirtschaftsgeschichte - Beihefte; Bd. 210), S. 117-144.

Die Tatsache der oft korrekten Umschreibung von „Katastrophen“ in mittelalterlichen Unwetterberichten zeigt, ähnlich wie die präzisen Erklärungsversuche zu meteorologischen Erscheinungen, zum Beispiel die spätantike Erklärung von Gewittern mit der „Aufwühlung“ der unteren Himmelsphäre (*perturbatio aeris*), die auf die Beobachtung aufquellender Cumuluswolken zurückgeht, daß die mittelalterlichen Schreiber, zumal wenn sie die Naturereignisse selbst beobachtet hatten (und mit früheren Ereignissen verglichen), auch ohne die Kenntnis naturwissenschaftlicher Zusammenhänge besonders an der Dokumentation der Realität interessiert waren. Mit dem Verweis auf „ungeprüfte“ Augenzeugenberichte sprechen mittelalterliche Historiographen indirekt auch ein bis heute in der Forschung ungelöstes Problem an, nämlich angesichts subjektiv und zeitgeschichtlich bedingter Wahrnehmungsunterschiede allgemein gültige Definitionen von „Extremereignissen“ und „Katastrophen“ festzulegen. Da die Begriffe „Katastrophe“ und „Naturkatastrophe“ erst in der Neuzeit erscheinen, schlägt Katrin Pfeifer für die Interpretation vormoderner Quellen als „Arbeitsdefinition“ die Umschreibung „extremes Naturereignis“ vor.<sup>66</sup> So scheinen heutige Berichte mit ihren „eindeutigen“ Begriffen wie Katastrophe oft weniger exakt als mittelalterliche Berichte, die oft nur lokale Ereignisse und die aus den betroffenen Regionen in Erfahrung gebrachten Augenzeugenwahrnehmungen auflisten, wenn sie etwa das Einbrechen einer Gewitterkaltfront während einer Nordseesturmflut als „Chaos“ oder „Vermischung von Himmel und Meer“ beschreiben. Damit geben sie unmittelbare Naturbeobachtungen wider, die meist nicht lügen. Da zudem in frühen Quellen Meldungen zu „alltäglichen“ Naturphänomenen und „Landschaften“ (meist amöne oder öde „Ideallandschaften“) nur sporadisch überliefert sind (Ausnahmen bilden die Natur- und Landschaftsschilderungen in frühen Reiseberichten wie im *Mosella*-Gedicht des Venantius Fortunatus), deutet bereits die annalistische Erwähnung eines Gewitters oder Hochwassers auf ein extremes Ereignis hin. Als Indikatoren der meteorologischen Einordnung historischer Extremereignisse können die Größe der betroffenen Region, die Schäden, die Zahl der Opfer und die Folgen. Zur Einordnung historischer Extremereignisse kann auch wichtig sein, ob eine lokale Sturzflut von den Betroffenen als Katastrophe gesehen wurde oder ein Schadensereignis auch regional oder überregional ins kollektive Gedächtnis einging. Der

---

<sup>66</sup> Katrin Pfeifer, *Stürme über Europa*, 2014, S. 18. m. Anm. 7 u. 8 (m. weiterer Lit. zum Begriff „Naturkatastrophe“). Christian Pfister (Naturkatastrophen und Naturgefahren in geschichtlicher Perspektive. Ein Einstieg, in: Christian Pfister (Hrsg.), *Am Tag danach. Zur Bewältigung von Naturkatastrophen in der Schweiz 1500-2000*, Bern - Stuttgart - Wien 202, S. 11-25, hier S. 15; Hinweis: Katrin Pfeifer, wie oben, S. 18, Anm. 8) sieht „Extremereignis“ und „Naturkatastrophe“ als Bezeichnungen unterschiedlicher Ausmaße und Folgen von Extremen, wobei - je nach Sichtweise und Wahrnehmung der Betroffenen und der Zeitzeugen - ein qualitativer wie auch ein gradueller Unterschied bestehen kann: „Jeder Naturkatastrophe liegt ein Extremereignis zugrunde, das von der Natur ausgeht; aber nicht jedes naturbedingte Extremereignis löst eine Katastrophe aus.“

Begriff „Schadensereignis“ scheint dabei für Vergleiche am besten geeignet, da dieser eine Unterscheidung zwischen lokalen und regionalen Extremereignissen und kuriosen, bedrohlichen, aber ungefährlichen Naturerscheinungen ermöglicht.

Christian Rohr unterscheidet in Bezug auf extreme Naturereignisse in vormoderner Zeit zwei grundsätzliche Deutungsmuster: Während moraltheologisch-heilsgeschichtliche Deutungen oft (aber nicht ausschließlich!) auf dem Fehlen schlüssiger weltlicher Erklärungen beruhten, erwuchs die Suche nach natürlichen Erklärungen meist „der langjährigen Erfahrung im Umgang mit Naturphänomenen“, wobei man Erklärungen vornehmlich anhand des tradierten Wissens herleitete, weshalb auch „der scheinbare Gegensatz dieser beiden Deutungsmodelle“ im Mittelalter und der Frühen Neuzeit vorerst nicht relevant war.<sup>67</sup> Die „Einheit“ von intentional geleiteter theozentrischer Naturdeutung und der an den Belangen des Landbaus orientierten weltlichen Erklärungen ist bereits in zahlreichen frühmittelalterlichen Berichten über „Vorzeichen“ und Unwetter erkennbar. Die Einheit der beiden heute oft als unvereinbar geltenden „Deutungsmodelle“ läßt sich vor allem damit erklären, daß es sich um verschiedene Aspekte eines ganzheitlichen Naturerlebens handelte, wobei nur die religiöse Naturdeutung den Anspruch eines „Welterklärungsmodells“ hatte, während sich die Suche nach natürlichen Kausalzusammenhängen für bestimmte Wetterphänomene und Witterungsabschnitte auf die eng begrenzten Bereiche des Landbaus und der Siedlung beschränkte, wobei der Schutz vor Extremereignissen und Witterungsanomalien die „innerweltliche“ Naturbeobachtung motivierte und legitimierte, ohne daß man sich philosophisch-theologische Gedanken über die „Natur an sich“, verstanden als innerweltliches System und zugleich Teil der Schöpfung, sowie die gegenseitige Abgrenzung der einzelnen Bereiche, machen mußte. Diese einfachen, „praktischen“ Naturbeobachtungen repräsentieren großenteils die frühen Aufzeichnungen in Annalen und Chroniken. Da nach dem christlichen Weltbild dem Menschen die Erde als Lebensgrundlage von Gott überlassen worden war, durfte diese auch genutzt und umgestaltet werden; das von Gott gegebene „Nutzungsrecht“ über ein Stück Land beinhaltete nicht nur das „Recht“, das Land nach seinen persönlichen Belangen, aber im Dienste der Schöpfung und der Mitmenschen, umzugestalten und zu bebauen, sondern auch Naturzusammenhänge zu erkunden und für spätere Generationen festzuhalten. Davon ausgehend waren im Hochmittelalter, mit der wachsenden Bevölkerung und dem Vordringen der Siedlungen in unwirtlichere Regionen, auch weitergehende Nutzungen und Umgestaltungen von Land und nicht zuletzt auch erweiterte Erklärungen von Naturzusammenhängen und die Suche nach tieferen Naturerkenntnissen innerhalb des christlichen Kosmos möglich und galten

---

<sup>67</sup> Christian Rohr, *Extreme Naturereignisse im Ostalpenraum*, 2007, S. 62.

keineswegs als Gottvergessenheit. Nach Christian Rohr hing das Überwiegen der theozentrischen oder der „innerweltlichen“ „Naturdeutung“ im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit auch von der Vertrautheit der Menschen mit drohenden Naturgewalten ab<sup>68</sup>, was auch die Zunahme von Berichten zu Naturerscheinungen in Geschichtswerken im 11. und 12. Jahrhundert erklärt, als das eher „statische“ frühmittelalterliche Weltbild durch die Expansion nach Nordosten sowie die allgemeine Siedlungsexpansion und das Wirtschaftswachstum allmählich in Bewegung geriet; mit der Expansion in den bereits vom Kontinentalklima geprägten Osten sah man sich zudem neuen oder in diesem Ausmaß unbekanntem Naturgefahren wie Dürren, Extremfrost oder Hagelgewittern gegenüber, was eine intensivere Beschäftigung auch mit „alltäglichen“ Naturerscheinungen notwendig machte.

Neben der definatorischen Eingrenzung wichtiger Grundbegriffe sind für die nähere Bestimmung der „mittelalterlichen“ Naturwahrnehmung, wie sie in zeitgenössischen und zeitnah verfaßten Geschichtswerken überliefert ist, auch die von der Forschung bereits erarbeiteten mentalitätsgeschichtlichen Grundlagen zur wissenschaftlichen Einordnung menschlicher Verstehensmuster zu vergegenwärtigen. Das unheimliche Erleben „höherer Gewalten“ lehrt den auch den modernen Menschen immer wieder das Staunen und Fürchten und bringt ihn zum Nachdenken, nicht nur über konkrete Anpassungsstrategien sowie technische Abwehr- und Vorsorgemaßnahmen gegen Naturgewalten, sondern auch allgemein über die gefährdete *conditio humana* und läßt ihn daher auch verstärkt nach metaphysischen Erklärungen suchen. Interessanterweise erscheinen bei der Untersuchung mittelalterlicher Quellen viele „Vorurteile“ über das „finstere Mittelalter“ auch in Bezug auf moraltheologische und heilsgeschichtliche Deutungen als sehr vereinfacht und teilweise sogar falsch: Gerade in frühmittelalterlichen Geschichtswerken werden Unwetter oft nur nüchtern-deskriptiv genannt, teilweise mit der Dokumentation zeitgenössischer Reaktionen und Deutungen. Dagegen sind Straferichtsdeutungen sogar noch im Spätmittelalter in vielen Geschichtswerken noch relativ selten; sie kamen erst im 14. und 15. Jahrhundert vermehrt auf, wobei Martin Luther und anderen Exponenten eine entscheidende Rolle bei der Verbreitung moraltheologischer Deutungen im zunehmend „polemischen“ konfessionellen Zeitalter zukommt. Martin Luther hob in seiner berühmten Genesisvorlesung hervor, daß mit dem Sündenfall die gesamte Schöpfung von Gott verflucht worden sei; für die *corrupta natura* (Luther knüpft hier wohl auch an die pessimistische Natureinschätzung des Prudentius an) habe die Sintflut nur eine weitere Verwüstung gebracht, doch die fortgesetzten Sünden der Menschen würden auch die äußere Natur immer weiter zerstören, mit weiteren

---

<sup>68</sup> Ebenda.

Extremereignissen als Folge. Luthers Genesiskommentar, die Vorlage für das protestantische Bild von der Natur in den folgenden Jahrhunderten, wirkt wie eine Vorlage der im Zuge des heutigen Klimawandels wieder vermehrt vernehmbaren moralisierenden Deutung von Extremereignissen; beide Deutungsmuster, Luthers Genesiskommentar wie auch die Mahnungen der heutigen Forschung und Politik, hatten und haben unabhängig von ihren mentalitätsgeschichtlichen Grundlagen und weiteren zeitspezifischen Intentionen die Aufgabe, die Menschen (wieder) an ihre Abhängigkeit von den höheren Gewalten bzw. Naturgewalten zu erinnern, verbunden mit dem Aufruf, sich zu verändern, sich also gewissermaßen auch an die Natur anzupassen: Wären in Luthers Theologie Extremereignisse und Vorzeichen „in einem proportionalen Verhältnis“ zum sündigen Verhalten der Zeitgenossen stehen,<sup>69</sup> werden heute die dramatischen Folgen des Klimawandels, der mit Hitze, Dürre und extremen Unwettern längst Mitteleuropa erreicht hat, in unmittelbaren Zusammenhang mit dem menschlichen Konsumverhalten gebracht. Vielleicht ist damit eine Voraussetzung geschaffen, daß in absehbarer Zeit die Natur in Anerkennung ihres Zeichencharakters und ihrer Funktion als Spiegel oder „Gradmesser“ für die Zivilisation wieder zu einem „Ort der Kommunikation und Interaktion zwischen Gott und Mensch“ wird.<sup>70</sup> Während für Luther die begründete Furcht vor der Natur unmittelbar zur Gottesfurcht führte<sup>71</sup>, ist noch ungewiß, wohin die heute wieder zu Recht wachsende Furcht vor den Elementen führen wird: zu einer Furcht vor zunehmenden, anthropogen provozierten Naturgewalten und in der Folge auch ideologischen Engführungen oder auch zu einer neuen Ehrfurcht vor unbeherrschbaren höheren Gewalten, die ein Umdenken anmahnen?

Die extremen Naturereignisse der letzten Jahrzehnte, die zunehmend auch das gemäßigte Mitteleuropa treffen wie der Orkan „Lothar“ 1999 oder die „Jahrhundertfluten“ an Elbe und Donau 2002 und in Rheinland-Pfalz und Nordrhein-Westfalen 2021 haben auch die „Verwandtschaft“ zwischen „modernen“ und „vormodernen“ Wahrnehmungsmustern deutlich gemacht, womit „Modelle“ wie die von einigen Forschern vorgeschlagene chronologische Abfolge der Wahrnehmungsmuster im Sinne des positivistischen Geschichtsbildes, das von einer stetigen Verbesserung der Lebensverhältnisse durch den

---

<sup>69</sup> Michael Kempe, Von „leczenden Flammen“, „geflügelten Drachen“ und anderen „Lufft=Geschichten“. Zur Neutralisierung der Naturfurcht in populärwissenschaftlichen Druckmedien der Frühaufklärung, in: Franz Mauelshagen, Benedikt Maurer (Hrsg.), Medien und Weltbilder im Wandel der Frühen Neuzeit, Augsburg 2000 (Documenta Augustana; Bd. 5), S. 155-178, hier S. 165 (Hinweis: Christian Rohr, Extreme Naturereignisse im Ostalpenraum, 2007, S. 64 m. Anm. 36).

<sup>70</sup> Franz Mauelshagen, Illustrierte Kometenflugblätter in wahrnehmungsgeschichtlicher Perspektive, in: Wolfgang Harms, Michael Schilling (Hrsg.), Das illustrierte Flugblatt in der Kultur der Frühen Neuzeit. Wolfenbütteler Arbeitsgespräch 1997, Frankfurt am Main u. a. 1998, S. 101-136, hier S. 111f.; zit. n.: Christian Rohr, Extreme Naturereignisse im Ostalpenraum, 2007, S. 64.

<sup>71</sup> Vgl. Christian Rohr, Extreme Naturereignisse im Ostalpenraum, 2007, S. 74 m. Anm. 38.

wissenschaftlichen und technischen Fortschritt ausgeht und folglich mythische und religiöse Deutungsmuster als Phänomen des vortechnischen Zeitalters bzw. vormoderner Gesellschaften einordnet, relativiert werden. Die Reaktionen in Medien und Gesellschaft angesichts extremer Naturereignisse in den letzten Jahren haben damit gezeigt, daß etwa das von Rolf Sprandel 1972 in der Monographie „Mentalitäten und Systeme“ vorgeschlagene dreigliedrige Stufensystem der Naturwahrnehmung in eine mythisch-religiöse, eine praktisch-instrumentelle und eine von der Freude an der Natur geprägte Naturwahrnehmung nicht im Sinne einer chronologisch-evolutionären Abfolge anwendbar ist, sondern daß diese Wahrnehmungen, mit der Möglichkeit weiterer Unterscheidungen, nur als grobe Einteilung von Hauptwahrnehmungsarten anzusehen ist, die je nach Erscheinung, Intensität, Schäden und weiteren Folgen des Ereignisses sowie dem zeithistorischen und persönlichen Hintergrund in sehr unterschiedlichen Ausprägungen zutage treten können.<sup>72</sup> Eine Gegenüberstellung früh-, hoch- und spätmittelalterlicher sowie neuzeitlicher und moderner Unwetterberichte zeigt, daß die „Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigkeiten“ (Fernand Braudel) für kaum einen anderen Aspekt der Mentalitätsgeschichte so sehr gilt wie für die von Rolf Sprandel vorgeschlagenen Stufen der Naturwahrnehmung und des Naturverstehens.<sup>73</sup>

Vor diesem Hintergrund scheint für die Erforschung historischer Wahrnehmungsmuster von Natur als eine der zentralen erkenntnisleitenden Fragen die Frage nach den unterschiedlichen Voraussetzungen, Arten, Anlässen und Motivationen der historiographischen Berichterstattung zu Naturereignissen sowohl im Verlauf der Jahrhunderte wie auch innerhalb einzelner „Epochen“ des Mittelalters. Besonders in Bezug auf die nicht immer eindeutig zu definierenden Gattungsunterschiede zwischen Hagiographie und Historiographie (die beide teilweise ausführlich über Naturereignisse berichten) schließt sich die Frage an, welche Ereignisse im frühen und im hohen Mittelalter, abhängig von politischen, gesellschaftlichen und persönlichen sowie intentionalen Prägungen der Schreiber, überhaupt als berichtenswert galten. Dabei ist in einigen Untergattungen auch von einer begrenzten, schichtenspezifischen Repräsentativität auszugehen, die somit keine „epochentypische“ Naturwahrnehmung, sondern eher die von den Auftraggebern und Schreibern beabsichtigte rezipientenspezifische Sicht auf

---

<sup>72</sup> Vgl. Rolf Sprandel, *Mentalitäten und Systeme*, 1972, bes. S. 24-35 u. S. 57-74; Hinweise u. Hervorhebung: Christian Rohr, *Extreme Naturereignisse im Ostalpenraum*, 2007, S. 53f. m. Anm. 15. Nach Sprandel ist zwischen dem „primitiven“ Naturverstehen, das nach Milène Wegmann das „anthropomorphisierende / religiöse / moralische Naturverstehen“ umfaßt, der „instrumentalen Natureinstellung“ sowie der „Freude an der Natur“ zu unterscheiden (Zitate: Milène Wegmann, *Naturwahrnehmung im Mittelalter*, 2005, S. 81 m. Anm. 282-284; vgl. Rolf Sprandel, *Vorwissenschaftliches Naturverstehen und Entstehung von Naturwissenschaften*, in: *Sudhoffs Archiv* 63 (1979), S. 313-325, hier S. 314-319).

<sup>73</sup> Auf diese Tatsache haben bereits Clarence Glacken (*Traces on the Rhodian shore. Nature and culture in western thought from ancient times to the end of the eighteenth century*, Berkeley 1967, p. 18-33) und Christian Rohr (*Extreme Naturereignisse im Ostalpenraum*, 2007, S. 63) hingewiesen.

Natur und Umwelt wiedergeben; hier ist insbesondere auch an mögliche Gegensätze zwischen „bäuerlicher“ und elitärer „geistlicher“ Wahrnehmung der Natur zu denken. Darüber hinaus ist zu fragen, ob besondere Naturereignisse - in der expliziten Thematisierung in historiographischen Berichten - in vormoderner Zeit eher als „Naturereignisse“, als „Umweltphänomene“ (in Wechselwirkung zu menschlichen Lebens- und Wirtschaftsformen) oder eher als isolierte, für den Landbau relevante Extremereignisse wahrgenommen wurden, die jedoch im Kontext des christlichen Schöpfungsgedankens als Ausdruck einer gestörten Schöpfungsordnung gelten konnten. Daran schließt sich die Frage nach den Absichten historiographischer Meldungen zu Naturereignissen an: Wurden diese allein für Bauern und Mönche dokumentiert oder (bzw. in welchem Maße) in einigen Geschichtswerken auch bewußt zur moraltheologischen Disziplinierung der Adressaten, auch der Nachgeborenen, gesammelt? Eng mit den oben aufgeführten Zusammenhängen verbunden ist die Frage nach spezifischen Darstellungsmustern der „Naturberichterstattung“ in mittelalterlichen Geschichtswerken, die sich oft schon innerhalb einer „Epoche“ sowie im Verlauf der Jahrhunderte veränderten. So sind in dem langen Zeitraum zwischen Spätantike und hohem Mittelalter auch deutliche Veränderungen im Verhältnis zwischen innerweltlicher und religiöser Naturwahrnehmung (ebenso aber regressive Tendenzen) anzunehmen. Folglich sind jeder Bericht, jedes Geschichtswerk und jeder Schreiber auch einzeln nach dem Einfluß des überlieferten biblischen und patristischen „Deutungsmonopols“ und bestimmten Zeitströmungen wie auch von eigenen Beobachtungen und Naturerfahrungen zu befragen. Aus welchem Grund wurden „Krisen-Erfahrungen“ etwa in Unwettern und Dürren oder das aus solchen Erfahrungen oft erwachsende Gefühl von Angst und Bedrohung vor Verlusten, weiteren „Plagen“ oder gar dem drohenden „Weltgericht“ an die jüngeren Generationen überliefert? Zur Information für die Bauern späterer Jahrhunderte oder vielmehr auch, um mit dem Andenken an Krisen und Katastrophen Ängste und damit die Gottesfurcht auch bei den Nachgeborenen lebendig zu erhalten, denn schon in der Bibel waren Anfechtung und Not „probate Mittel“ der moraltheologischen Disziplinierung, weshalb man über Unwetterberichte direkt auf die Menschen einzuwirken hoffte. Die Erforschung spezifischer institutioneller und persönlicher Intentionen und Interessen von Schreibern und Auftraggebern ist für eine Untersuchung der „Naturberichterstattung“ in der mittelalterlichen Historiographie also unerlässlich. Die Frage, inwieweit auch ein Zusammenhang zwischen „tradiertem Bedrohungs- und Angstgefühl“ und der sich verändernden Praxis Geschichtsschreibung und Berichterstattung besteht, deren überwiegend geistliche Schreiber als Fortführer überlieferter Schreibtraditionen auch bewußt auf das „topische Repertoire“ ihrer Vorgänger zurückgriffen,



leitet über zu einer zentralen Frage der Mentalitätsgeschichte, nämlich die Frage nach den Anteilen von Wahrnehmungsmustern der *longue durée* und akzidentiellen und mittelfristigen Variationen, Veränderungen und Transformationsprozessen in der Wahrnehmung der Natur im Verlauf der Jahrhunderte, ungeachtet der wirkmächtigen Beharrungstendenzen in Kirche und Gesellschaft. Möglicherweise lassen sich zeit- und regionenspezifische Muster der Naturwahrnehmung in hagiographischen und historiographischen Berichten, aber auch in spezifischen Formen der „kollektiven Bewältigung“ von Naturereignissen (Gedenk- und Bittprozessionen, Märkten und Messen) erkennen, die oft in Verbindung mit der Furcht vor extremen Wetter- und Witterungsverhältnissen im Verlauf des Bauernjahres stehen und ähnlich wie Geschichtswerke die kollektive Erinnerung an die unberechenbaren, oft zerstörerischen Naturgewalten erneuern und jüngeren Generationen weitergeben sollten. Damit scheint das Thema „Erinnerung“ und „Vergegenwärtigung der Erinnerung“ anhand zeitnaher und zeitgenössischer Extremereignisse nicht nur allgemein für die mittelalterliche *Memoria*-Geschichtsschreibung, sondern auch in Bezug auf das Verhältnis zwischen innerweltlicher Naturwahrnehmung, religiöser Weltdeutung und dem menschlichen Streben nach wissenschaftlicher Erkenntnis von zentraler Bedeutung. Nicht zuletzt sind bei einer Untersuchung der vormodernen Naturwahrnehmung auch noch immer prägende Stereotypen und Vorurteile über das „finstere“ und „abergläubische“ Mittelalter und die „Entdeckung der Natur“ (Marie-Dominique Chenu)<sup>74</sup> im 12. Jahrhundert mit einzubeziehen.

Die erkenntnisleitenden Fragestellungen begründen die Gliederung der Arbeit nach „Unterepochen“ von wenigen Jahrhunderten sowie (innerhalb der Epocheneinteilung) nach einzelnen Arten von astronomischen und meteorologischen Erscheinungen; zusätzlich sollen aufgrund des hohen Stellenwerts intentionaler und persönlicher Vorgaben auch Werke einzelner herausragender oder repräsentativer Autoren und Werke näher untersucht werden: Mit dieser „dreifachen Gliederung“ von Betrachtungsweisen soll versucht werden, spezifische Prägungen und „Eigenheiten“ in den einzelnen „Epochen“ und möglicherweise auch von einzelnen Hagiographen und Historiographen herauszuarbeiten, womit insbesondere auch Möglichkeiten zu einer kontextgebundenen Interpretation von Quellentexten zu Natur- und Wetterphänomenen wie auch zu gattungs- und epocheübergreifenden Vergleichen eröffnet werden können. Die Gliederung der „Ereignisarten“, unter anderem Sonnen- und Mondfinsternisse, Kometen, Haloerscheinungen, Winterunwetter, „Sommerunwetter“ (vor allem Gewitter, Hagel und Starkregen) sowie Witterungs- und phänologische Anomalien, teilweise subsummiert nach vorgeprägten Wahrnehmungs-Kategorien („ungewöhnliche

---

<sup>74</sup> Die Vorstellung von der „Entdeckung der Natur“ prägte Marie-Dominique Chenu (*Découverte de la nature et philosophie de l'homme à l'École de Chartres au XIIe siècle*, Cahiers d'Histoire Mondiale 2 (1954), p. 313-325).

Naturphänomene und Wunder“, „Unwetter“, „Vorzeichen“, „alltägliche Naturerscheinungen“) soll ebenfalls Grundlage für Vergleiche bieten. Auf der Grundlage einer philologischen Untersuchung der Texte sollen neben epochetypischen Darstellungs- und Deutungsmustern auch Gemeinsamkeiten und Unterschiede in der oft stereotyp wirkenden Berichterstattung zu Naturereignissen herausgearbeitet werden, wobei ein besonderes Augenmerk auf inhaltliche und stilistische Unterschiede sowie die Auswahl der Berichte und Motive einzelner Werke gelegt werden soll, die durch den Verwendungszweck, die beabsichtigten Adressatenkreise sowie politische und religiöse Intentionen und nicht zuletzt auch die persönlichen Prägungen und Interessen der Autoren bestimmt waren.

Das ausschließlich narrative Quellenmaterial, das einer Untersuchung von historiographischen Berichten zu Naturerscheinungen in vormoderner Zeit zugrundeliegt, verlangt auch eine Auseinandersetzung mit den anzuwendenden Methoden: Als unabdingbare Grundlage einer Untersuchung narrativer Quellen ist die philologische Untersuchung anzuführen, von der ausgehend auch historische, philosophisch-kulturgeschichtliche, theologische und insbesondere religiöse Zusammenhänge und nicht zuletzt auch naturwissenschaftliche Ansätze (etwa zur Gewinnung von Proxy-Daten) untersucht werden können. Da in vormodernen narrativen Schriftzeugnissen, insbesondere auch in hagiographischen und historiographischen Berichten zu Naturereignissen, immer ein Nebeneinander von „innerweltlichem“ (bäuerlichem) und biblisch-heilsgeschichtlichen Naturinteresse in unterschiedlichen Anteilen vorauszusetzen ist, kann wohl nur sehr selten allein von moraltheologischen oder umgekehrt rein klimahistorischen Aufzeichnungen gesprochen werden, vielleicht mit Ausnahme einiger kurzer Annalenmeldungen zu Winterunwettern, Witterungsanomalien oder Ernteerfolgen und Mastjahren von Eicheln, die allein zur Information für die Nachgeborenen dienten, wobei auch hier strukturelle Analysen Handlungsmuster und Wahrnehmungsrichtlinien freilegen können. Die philologische Methode sollte besonders dann zum Einsatz kommen, wenn von mythischen, theologischen und biblisch-heilsgeschichtlichen Wahrnehmungsweisen auszugehen ist, also intentional geprägten Berichten, in denen sich Traum und Wirklichkeit zu einer spezifischen „Erlebniswirklichkeit“ vermischen, wobei im Mittelalter in hohem Maße typologische Bilder zur Wiedererkennung biblischer Ereignisse zu erwarten sind. Damit kann für mittelalterliche Berichte zu Naturereignissen eine dreifache Erzählstruktur angenommen werden: die Beschreibung der äußeren Erscheinungen, die durch eigene Prägungen und Vorstellungen bestimmte „Imagination“ sowie die Bezugsmöglichkeit auf vorgeprägte, als bekannt vorausgesetzte Typen. „In the natural man, in whom the intellectual powers were very slowly developed, the

animation and personification effected by his mind and consciousness were threefold: first of the objects themselves as they really existed, then of the idea or image corresponding to them in the memory, and lastly of the specific types of these objects and images. There was within him a vast and continuous drama, of which we are no longer conscious, or only retain a faint and distant echo, but which is partly revealed by a consideration of the primitive value of words and their roots in all languages. The meaning of these, which is now for the most part lost and unintelligible, always expressed a material and concrete fact, or some gesture. This is true of classic tongues, and is well known to all educated people, and it recurs in the speech of all savage and barbarous races. [...] For the development of myth, which is in itself always a human personification of natural objects and phenomena in some form or other, the first and necessary foundation consists [...] in the conscious and deliberate vivification of objects by the perception and apprehension of animals. And since this is a condition of animal perception, it is also a foundation of all human life, and of the spontaneous and innate exercise of intelligence. In fact, man, by a two-fold process, raises above his animal nature a world of images, ideas, and conceptions from the types he has formed of various phenomena, and his attitude, towards this internal world does not differ from his attitude towards that which is external. He personifies the images, ideas, and conceptions, by transforming them into living subjects, just as he had originally personified cosmic objects and phenomena.“<sup>75</sup>

Neben philologischen, theologischen und kulturhistorischen Herangehensweisen kann - mit einigen Einschränkungen - auch ein naturwissenschaftlicher Ansatz auf mittelalterliche Wetter- und Witterungsmeldungen angewendet werden, insofern diese auch Informationen zu hydrologischen und meteorologischen Bedingungen geben wollten, allerdings vor Einführung der meteorologischen Messungen nur als Näherungen und „Umschreibungen“, in denen jedoch durchaus schon Witterungstrends einiger Jahre und Jahrzehnte und auch Klimatrends abzulesen sind, wobei aufgrund der Quellenlage erst ab dem späteren Hochmittelalter auch nähere Aussagen zum Verlauf einzelner „Wetterjahre“ möglich sind. Insgesamt scheinen für eine Untersuchung hagiographischer und historiographischer Quellen zu auch interdisziplinäre Zugangsmöglichkeiten einen Weg zu eröffnen, insofern Interdisziplinarität richtig verstanden und angewendet wird: So zeigen sich gerade in der modernen Umweltgeschichte mit ihrer interdisziplinären (natur-, ingenieur- und geisteswissenschaftlichen) Ausrichtung auch deutlich die Gefahren eines zu „sorglosen“ Umgangs mit unterschiedlichen Forschungsmethoden. Zum Beispiel können als Folge einer vorschnellen Zusammenschau von natur- und geisteswissenschaftlichen Erkenntnissen vermischende und nivellierende Aussagen die wortgetreue, zeitspezifisch ausgerichtete kulturgeschichtliche wie auch die heutige naturwissenschaftliche Auswertung der Quellen verhindern. Auch bei der Formulierung der erkenntnisleitenden Fragestellungen ergeben sich hier Probleme. Rolf Peter Sieferles Forderung, die Umweltgeschichte müsse sich in erster Linie der Rekonstruktion von „Natur-Kultur-Systemen“ mittels interdisziplinärer

---

<sup>75</sup> Charles Hardwick, *Ancient Battle-Fields. On some Ancient Battle-Fields in Lancashire and their Historical, Legendary, and Aesthetic Associations*, Manchester - London 1882, p. 227.

Forschungsmethoden widmen<sup>76</sup>, kann schnell „im Dilettantismus enden“, vor allem wenn die methodischen „Schranken“ zwischen Natur- und Geisteswissenschaften mißachtet werden: Während man in den Naturwissenschaften, etwa in der Ökologie, „aktualistisch von heutigen Erkenntnissen auf frühere Ereignisse schließt [...], geht die Geschichtswissenschaft viel eher von den Unterschieden als von den Gemeinsamkeiten der verschiedenen Zeiten aus. In der Überschreitung der Grenzen der Disziplinen liegt nicht nur die Chance zu einer erweiterten Perspektive, sondern auch eine Gefahr, die methodischen Grundlagen zu mißachten.“<sup>77</sup> Somit scheint es angebracht, trotz der in den letzten Jahren von der Forschung zu Recht immer wieder hervorgehobenen und in einigen Arbeiten zur vormodernen Naturwahrnehmung auch bereits teilweise eingelösten Forderung nach einer interdisziplinären Ausrichtung der Klima- und Umweltgeschichte, diese inhaltlich und methodisch zunächst als „synoptische Wissenschaft“, das heißt als Kooperation verschiedener „Sonderforschungsbereiche“, zu betrachten, deren Ergebnisse erst in einem letzten Schritt zu einer vergleichenden Zusammenschau verbunden werden sollten, die möglicherweise auch neue Erkenntnisse für einzelne Teilbereiche eröffnen kann.

---

<sup>76</sup> Rolf Peter Sieferle, Aufgaben einer künftigen Umweltgeschichte, in: Christian Simon (Hrsg.), Umweltgeschichte heute. Neue Themen und Ansätze der Geschichtswissenschaft. Beiträge für die Umwelt-Wissenschaft. In: Environmental History, Special Issue 1, Mannheim 1993, S. 29-43.

<sup>77</sup> Traude Löbert, Die Oberrheinkorrektion in Baden - Zur Umweltgeschichte des 19. Jahrhunderts, Karlsruhe 1997 (Mitteilungen des Instituts für Wasserbau und Kulturtechnik der Universität Karlsruhe (TH), Heft 193) [Magisterarbeit, Univ. Freiburg i. Br., 1996], S. 9 m. Anm. 2.

## I. 2. Naturerscheinungen in früh- und hochmittelalterlichen Geschichtswerken: Quellenlage

Eine kulturgeschichtliche Untersuchung vormoderner Berichte zu astronomischen und meteorologischen Erscheinungen muß sich fast ausschließlich auf narrative Quellen stützen, wobei zwischen dem 6. und dem 13. Jahrhundert vor allem historiographische, zu einem nicht geringen Anteil (!) auch hagiographische Werke sowie einige *Gesta* und Herrscherleben in Frage kommen. Auch andere Schriften von Hagiographen und Historiographen können interessante Einblicke in zeit-, schichten- und möglicherweise auch „landschaftsspezifische“ Motive und „Weltbilder“ liefern. Eine Vergleichsfolie für eine Einordnung historiographischer Berichte können zudem theoretische naturphilosophische Betrachtungen, von den Werken Isidors von Sevilla und Bedas Venerabilis bis hin zu den Schriften der hochmittelalterlichen Naturphilosophen sowie literarische Werke bieten. Ein Problem der Nachrichten zu extremen Naturereignissen in zeitgenössischen und zeitnahen Geschichtswerken des Mittelalters ist nach Christian Rohr die bis ins Hochmittelalter festzustellende Dominanz außergewöhnlicher Ereignisse in der Berichterstattung, während die „alltägliche“ Natur mit Ausnahme weniger Einträge in frühen Mönchsannalen und Lokalchroniken noch kaum Beachtung fand, womit die oft kurzen Eintragungen zu Wetterereignissen zunächst kaum Aufschluß über den Umgang der Menschen mit der „Normalität“ der alltäglichen Natur geben. Umgekehrt liefern die regelmäßigen Aufzeichnungen der in der Frühen Neuzeit aufkommenden „Wettertagebücher“ kaum Aussagen zu kulturgeschichtlichen Fragestellungen.<sup>78</sup> Ein Blick auf die mittlerweile in zahlreichen Editionen vorliegenden früh- und hochmittelalterlichen Quellen läßt jedoch auch in Bezug auf die Dokumentation von Naturereignissen hoffen, daß die bis heute teilweise bestehenden Vorurteile vom quellenarmen Frühmittelalter wie von einem geringen klimageschichtlichen wie kulturgeschichtlichen Quellenwertes revidiert werden können.

Die in der vorliegenden Arbeit untersuchten historiographischen Quellengattungen begrenzen die Quellenauswahl nur insofern, als daß der Schwerpunkt der philologischen Betrachtung auf historiographischen Einträgen und Berichten zu Wetter, Klima und Astronomie liegen soll. Die Ähnlichkeit zahlreicher Geschichtswerke mit hagiographischen Werken, teilweise auch mit Urkunden (im Mittelalter kam bereits die Erwähnung in einem anerkannten Geschichtswerk einer Beurkundung gleich)<sup>79</sup> eröffnet mit den Heiligenviten in Bezug auf

<sup>78</sup> Christian Rohr, *Extreme Naturereignisse im Ostalpenraum*, 2007, S. 71.

<sup>79</sup> Zum Quellenwert von Urkunden und Petitionen für eine Untersuchung der vormodernen, insbesondere der spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen Naturwahrnehmung (in dieser Zeit nahm die Zahl an Urkunden und

Entstehungsgeschichte, Intention und Adressaten eine weitere Quellengattung insbesondere für Vergleiche, während naturkundliche, enzyklopädische und theologische Werke aufgrund der anderen Herangehensweise, Sichtweise und Intention vor allem für die in Geschichtswerken teilweise angedeuteten naturphilosophischen Erklärungen von Naturerscheinungen herangezogen werden können. Zur Historiographie zählen vor allem Annalen, Chroniken, *Historiae* und *Gesta* sowie das im Spätmittelalter aufkommende städtische Schriftgut, aber auch Tagebücher können teilweise dazu gezählt werden. Bis zum 14. Jahrhundert bleiben als Hauptquellen jedoch Annalen und Chroniken, konzipiert als „fortlaufende Nachschlagewerke“ für den alltäglichen Gebrauch in Klöstern. Die mittelalterlichen Annalen gehen auf die spätantiken und frühmittelalterlichen Ostertafeln zurück und knüpfen teilweise auch an die römische Annalistik an. Die ältesten in Nordwesteuropa entstandenen Annalen iroschottischer und merowingisch-fränkischer Klöster sind jedoch aus den Ostertafeln neu entwickelt worden. Zahlreiche in späteren Jahrhunderten zusammengestellte Annalenkompilationen wie die heute überlieferten „Annalen von Ulster“ oder die „Fränkischen Reichsannalen“ enthalten jedoch trotz zahlreicher Zusätze, Auslassungen und Veränderungen oft größere Passagen der älteren, teilweise verlorenen Vorläuferwerke, die sich meist sprachlich-stilistisch mit einiger Sicherheit isolieren lassen. Die Annalen, meist zum alltäglichen Gebrauch in Klöstern bestimmt, wurden vor allem von Mönchen und Geistlichen, teilweise auch mit Zusätzen von Laien, vor Ort geführt (insbesondere was Notizen zu Wetter und Klima angeht) und enthielten neben wichtigen geschichtlichen Ereignissen vor allem regional und lokal bedeutsame Ereignisse; die Annalen wurden auch innerhalb der Kongregation verliehen und dabei (oft auch fehlerhaft) kopiert. Unter den Chroniken, die teilweise wie Annalen fortlaufend, teilweise jedoch auch als geschlossene, erzählende Geschichtswerke geführt wurden, unterscheidet Antonia Gransden dementsprechend zwei Gruppen: „‘dead’ chronicles and ‘living’ ones. ‘Dead’ chronicles were compiled by one man from earlier chronicles and histories. Bede’s world chronicles belong to this group. ‘Living’ chronicles were composed by one man until his own time and then continued, altered and interpolated by him and/or by others. Bede’s chronological summary to the *Ecclesiastical History* was a ‘living’ chronicle.“<sup>80</sup> Insgesamt unterscheidet man in der (früh-)mittelalterlichen Historiographie vor allem zwischen den vereinzelt schon narrativ ausgestalteten annalistisch-chronologischen Werken wie Bedas Weltchroniken<sup>81</sup>, ausführlicheren erzählenden Geschichtswerken (vor allem

---

offizielltem Schrifttum aufgrund der Siedlungsexpansion und der Ausdifferenzierung des Lebens und der Staatlichkeit sprunghaft zu) siehe Christian Rohr, *Extreme Naturereignisse im Ostalpenraum*, 2007, S. 77ff.

<sup>80</sup> Antonia Gransden, *Historical Writing in England c. 550 to c. 1307*, London 1975, p. 29

<sup>81</sup> Zur Klassifizierung der mittelalterlichen Historiographie siehe Antonia Gransden, *Historical Writing in England c. 550 to c. 1307*, London 1975, p. 29ff. Die erste Weltchronik (bis 703) ist der letzte Teil von Bedas

*Historiae*) zu einem abgegrenzten Gebiet, etwa der Genese eines Reichs und eines „Volks“, wie Bedas „Kirchengeschichte des englischen Volkes“<sup>82</sup>, die am Schluß auch eine Zusammenfassung wichtiger geschichtlicher Ereignisse im Berichtszeitraum enthält, sowie den meist nur stichwortartig historische Ereignisse und Personen auflistenden Annalen und Chroniken mit nur sporadischen Kurzmeldungen zu besonderen Naturereignissen, die noch wenig Aufschlüsse zu spezifischen Wahrnehmungs- und Deutungsmustern zulassen. Der Hauptunterschied in der Berichtweise liegt - teilweise unabhängig von der jeweiligen Bezeichnung - zwischen Annalen, die nur die *consecutio temporum* mit dem Ziel einer möglichst vollständigen, lückenlosen Wiedergabe von Daten und Fakten zur Geschichte festhalten wollen, und den narrativen Geschichtswerken, die als „erzählende Geschichtswerke“ in der Tradition der antiken Geschichtsschreiber wie Tacitus' *Germania*, Caesars *De bello Gallico* oder Hieronymus' lateinischer Übersetzung von Eusebius' synchroner Chronik stehen und aufgrund ihres literarischen Anspruchs öfter auch vom strengen chronologischen Berichtstil der Annalen und Chroniken abweichen, um einzelne herausragende Ereignisse und Persönlichkeiten in literarisch stilisierten und teilweise exkursartigen Episoden auszuformen. Dazu gehören im frühen Mittelalter insbesondere die „Kirchengeschichte des englischen Volkes“ des Beda Venerabilis (vollendet 731)<sup>83</sup> und das monumentale Geschichtswerk der „Zehn Bücher Geschichte“ Gregors von Tours.<sup>84</sup> Auch zahlreiche, gattungsmäßig oft nicht genau von der Historiographie abgrenzbare hagiographische Werke können zur „erzählenden Geschichtsschreibung“ gerechnet werden wie Bedas „Geschichte der Äbte von Wearmouth und Jarrow“.<sup>85</sup> Im hohen Mittelalter nahm die Zahl von narrativen Geschichtswerken, die sich nicht selten auch aus Annalen oder annalistisch begonnenen Chronikwerken entwickelten und zunehmend ausführliche, teilweise auch schon regelmäßige Berichte zu Naturerscheinungen enthalten, deutlich zu.<sup>86</sup>

---

chronologischem Werk *De Temporibus*, in dem er seinem Vorbild Isidor von Sevilla (*Liber Etymologiarum*) folgt. Die Weltchronik beginnt mit der Schöpfungsgeschichte und enthält auch eine Liste der (ost-)römischen Kaiser, die Beda um wichtige Ereignisse der Kirchengeschichte erweiterte (Beda Venerabilis, *Liber de temporibus*, ed. Jacques Paul Migne, MPL 90, Paris 1850, col. 277A - 292C. In den MGH als *Chronica minora* ediert v. Theodor Mommsen, MGH Auct. ant. 13: *Chronica minora saec. IV. V. VI. VII. (III)*, Berlin 1898, S. 223-354; weitere Teilausg.: Charles W. Jones (ed.), *Bedae Opera de Temporibus*, The Medieval Academy of America, Cambridge (Mass.), Menasha (Wisc.) 1943. Dem ersten, kurzen Geschichtswerk folgte mit *De temporum ratione* eine zweite Chronik bis zum Jahre 725 (ed. Th. Mommsen, wie oben, S. 247-327).

<sup>82</sup> Die chronologische Auflistung wichtiger Ereignisse aus der englischen Frühgeschichte erscheinen als Appendix von Bedas „Kirchengeschichte des englischen Volkes“: Beda Venerabilis, *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, „Appendix“, ed. C. Plummer, 1896/1961, vol. 2, S. 345ff.

<sup>83</sup> Beda Venerabilis, *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, ed. Charles Plummer, 2 vols., Oxford 1896, Reprint 1961.

<sup>84</sup> Gregorii Episcopi Turonensis Historiarum, ed. Rudolf Buchner, Gregorausgabe, 2. Bde., Darmstadt 1970.

<sup>85</sup> Beda Venerabilis, *Historia Abbatum Auctore Bedae*, ed. Charles Plummer, vol. 1, London S. 364-387; vgl. dazu Antonia Gransden, *Historical Writing in England c. 550 to c. 1307*, 1975, p. 15, Anm. 12.

<sup>86</sup> Siehe dazu Antonia Gransden, *Historical Writing in England c. 550 to c. 1307*, 1975, S. 29 m. Anm. 1.

Die witterungsgeschichtlichen Aufzeichnungen in hoch- und spätmittelalterlichen Annalen und Chroniken weisen nach Christian Rohr durchaus „einige markante Qualitäten“ auf, die insgesamt jedoch „für kulturgeschichtliche Auswertungen oft zu knapp“ seien, „um allein auf ihrer Basis Aussagen über die Wahrnehmung, Deutung und teilweise auch schon in den frühesten Aufzeichnungen Bewältigung von Naturereignissen treffen zu können.“<sup>87</sup> Da gerade die frühen Annalen vor allem einfachen chronologischen und praktischen Zwecken dienten, waren sie meist ohne literarischen Anspruch und bestanden dementsprechend besonders in der Anfangszeit aus nüchternen, oft stereotypen Kurzmeldungen, aus denen auf den ersten Blick kaum Anhaltspunkte zu Wahrnehmungs- und Deutungsmustern von Naturereignissen hervorgehen. Ein Beispiel ist der Eintrag Nr. 285 in Bedas annalistischer *Chronica minora* (aus *De temporibus*) *Eclipsis solis facta est ind. VII V nonas Maias*.<sup>88</sup> Allerdings läßt bereits eine quantitative Zusammenschau der schon vor dem Jahr 800 recht zahlreichen Einträge zu Naturereignissen in edierten Geschichtswerken Aufschlüsse etwa zu Auswahlkriterien und Darstellungsarten als berichtenswert geltender Naturereignisse wie auch zu symbolischen Anspielungen an mythische oder biblische „Vorlagen“ zu, woraus sich erste frühe Wahrnehmungsmuster erkennen lassen. Der Quellenwert gerade von originalen Annalen- und Chronikeinträgen besteht darin, daß sie zeitgleich oder zeitnah erfolgten und daher oft, wenn es sich nicht um spätere Zusätze handelt, auch „Naturerlebnisse“ von Zeitgenossen oder auch der Schreiber wiedergeben, wobei Annaleneinträge trotz der Kürze den Vorteil haben, daß sie oft frei von literarischem Schmuckwerk und persönlichen oder politischen Absichten sind.<sup>89</sup> Gegenüber den Annalen haben die meist ebenfalls chronologisch aufgebauten Chroniken des Mittelalters allerdings den Vorteil, daß sich die Schreiber eingehender mit besonderen, sie auch persönlich interessierenden oder die Intention des Auftraggebers bedienenden Themen beschäftigen konnten. Annalen und Chroniken wurden bis zum Spätmittelalter überwiegend von Geistlichen verfaßt; erst ab dem 14. und 15. Jahrhundert treten vereinzelt auch gebildete

---

<sup>87</sup> Christian Rohr, *Extreme Naturereignisse im Ostalpenraum*, 2007, S. 72 m. Anm. 2 - Hinweis auf eine jüngere quellenkritische Auswertung annalistischer und chronikalischer „Naturberichterstattung“ bei Elke Freifrau von Boeselager, *Die Erwähnung von Naturkatastrophen in mittelalterlichen Chroniken*, in: Winfried Schenk, Andreas Dix (Hrsg.), *Naturkatastrophen und Naturrisiken in der vorindustriellen Zeit und ihre Auswirkungen auf Siedlungen und Kulturlandschaft*, Bonn 2005 (Siedlungsforschung. Archäologie - Geschichte - Geographie; Bd. 23), S. 73-90.

<sup>88</sup> Beda Venerabilis, *Chronica minora* 285, ed. Th. Mommsen, zit. n. [https://la.m.wikisource.org/wiki/Chronica\\_minora](https://la.m.wikisource.org/wiki/Chronica_minora)

<sup>89</sup> Nach Christian Rohr (*Extreme Naturereignisse im Ostalpenraum*, 2007, S. 73) „lassen sich annalistische Nachrichten als Zeichen einer Erinnerungskultur lesen. Alles was von außergewöhnlicher Dimension war oder Zeichencharakter für die Nachwelt besaß, wurde notiert, alles andere nicht. Analysiert man vor allem, was besonders häufig, was auffallend selten oder gar nicht notiert wurde, ergeben sich weitere Einsichten in die Mentalitäten und die Alltagskultur der Menschen im Spätmittelalter.“ Ähnliches kann für das Hoch- und sogar das Frühmittelalter gelten - gerade viele Editionen der letzten Jahrzehnte haben gezeigt, daß das „Problem“ fehlender Quellen im Frühmittelalter teilweise nicht besteht (zumal, wenn man die reiche hagiographische Überlieferung mit einbezieht, deren oft ausführliche Naturdarstellungen in Wundern noch kaum erforscht sind.



Laienschreiber und Stadtbürger als Geschichtsschreiber in Erscheinung, wie die beiden unbekanntenen Verfasser der „Bozner Chronik“ im 14. Jahrhundert.<sup>90</sup> Bereits in mittelalterlichen Chroniken werden persönliche Interessen und Prägungen der Schreiber deutlich, etwa in der unterschiedlichen Gewichtung von alltagsgeschichtlichen und Naturereignissen, die vom völligen Fehlen bis hin zu fast jährlichen Meldungen und Berichten zu astronomischen „Zeichen“, Wettererscheinungen und Witterungsanomalien reicht. Während auch noch im beginnenden Hochmittelalter einige Schreiber wie Otto von Freising kaum über Naturereignisse berichten, enthalten andere Werke wie die Quedlinburger Annalen (10. Jh.), die Chronikfortsetzung Anselms von Gembloux (11. Jh.), die Annalen Reiners von Lüttich (11. u. 12. Jh.) oder die Chroniken Emos und Menkos von Wittewerum (12. u. 13. Jh.) zahlreiche und teilweise sehr ausführliche Berichte zu Naturerscheinungen, vereinzelt (wie die Annalen Reiners von Lüttich) auch schon jährliche Aufzeichnungen zu Wetter und Witterung. Einige Werke zeigen, nicht erst im Spätmittelalter, zumindest in einzelnen Zeitabschnitten, eine auffällige Häufung von „Vorzeichen“, Extremereignissen und anderen „Plagen“, womit diese Werke in Verbindung mit dramatischen geschichtlichen Ereignissen abschnittsweise geradezu den Charakter einer „*historia naturalis calamitatum*“ annehmen.<sup>91</sup> Auch einige frühe Annalen aus Nordengland und Irland zeigen um das Jahr 800 und in den Jahren danach eine Häufung von Unwetter- und Vorzeichenmeldungen, die entweder mit einem Schreiberwechsel oder (sehr wahrscheinlich) auch mit den in dieser Zeit beginnenden Wikingereinfällen in Zusammenhang steht, wobei die zeitgleiche oder zeitnahe Aufzeichnung den Quellenwert als frühe Zeugnisse des Verhältnisses zwischen Mensch, Natur und Geschichte ausmacht. Eine eingehende mediävistisch-philologische Untersuchung von lateinischen, teils auch volkssprachigen Einträgen und Berichten zu Naturerscheinungen und Extremereignissen läßt also (entgegen geläufiger Forschungsmeinungen) bereits in der Frühzeit der lateinischen Historiographie (und Hagiographie) auch Spuren unmittelbaren Naturerlebens in Augenzeugenberichten (oft von den Schreibern selbst) und damit Muster zeitgenössischer Naturwahrnehmung erkennen, auch wenn die frühmittelalterlichen Berichte noch nicht mit den ausführlichen Darstellungen des Hochmittelalters sowie den teilweise schon genau „strukturierten Augenzeugenberichten“ der frühneuzeitlichen Stadt- und Bürgerchroniken zu vergleichen sind, die nach Christian Rohr „ganz besonders gut das Denken der Menschen ihrer Zeit“ reflektieren.<sup>92</sup> „Erleben“ und Reflexion sind jedoch auch

---

<sup>90</sup> Möglicherweise könnte es sich bei den Verfassern doch um Geistliche gehandelt haben. Zur Bozner Chronik mit weiterer Literatur vgl. Christian Rohr, *Extreme Naturereignisse im Ostalpenraum*, 2007, S. 74f.

<sup>91</sup> Christian Rohr, *Extreme Naturereignisse im Ostalpenraum*, 2007, S. 75. Rohr nennt als Beispiel einer *historia naturalis calamitatum* einige Abschnitte der Bozner Chronik aus dem 14. Jahrhundert.

<sup>92</sup> Christian Rohr, *Extreme Naturereignisse im Ostalpenraum*, 2007, S. 76.

schon in frühen „Erlebnisberichten“ wie dem Bericht Gregors von Tours über ein Nordlicht, das er im Winter 585 in den Ardennen selbst sah, erkennbar; im 12. Jahrhundert ist besonders die Chronik Anselms von Gembloux mit dramatischen ihren Unwetterberichten zu erwähnen. Neben Chroniken waren in fast allen „Epochen“ des Mittelalters auch größere, „geschlossene“ Geschichtswerke mit ausgeprägtem literarischen und repräsentativen Anspruch verbreitet: Im Vor- und Frühmittelalter waren diese oft als „Völkergeschichten“ (*origo gentis*) und den oft nach ähnlichem Muster, jedoch als „Kirchengeschichte“ zusammengestellten *Historiae* konzipiert, in denen die Reiche nicht mehr unter den stammesgeschichtlichen Aspekten der „Völkerwanderungszeit“, sondern in der neuen Gemeinschaft der Kirche als „Völker Christi“ dargestellt wurden wie in den „Zehn Büchern Geschichte“ Gregors von Tours. Im Hochmittelalter kam als „neu“ ausgearbeitete historiographische Gattung die Universal- oder Weltgeschichte hinzu. Auch zahlreiche Annalen und Chroniken entwickelten sich mit der Zeit zu ausführlichen, in einigen Exkursen nahezu „episch“ erzählenden Geschichtswerken mit universalgeschichtlichem Horizont, während andere Werke zu lokalen „Klosterannalen“ wurden; diese enthalten besonders ab dem späteren Frühmittelalter jedoch oft aufschlußreiche alltags- und witterungsgeschichtliche Nachrichten, da sich die Schreiber gerne auf lokale und regionale Ereignisse, die für das Heimatkloster und die Kongregation relevant waren, spezialisierten, wobei mit der Siedlungsexpansion, die meist von Klöstern (insbesondere den Zisterziensern) ausging, und auch der Neigung zur „naturphilosophischen“ Welterkundung das monastische Interesse an Naturereignissen und Naturzusammenhängen deutlich zunahm. Für eine Untersuchung der historiographischen Naturwahrnehmung in der Zeit des Früh- und Hochmittelalters können auch geistliche Werke und vielleicht auch einige weltliche literarische Zeugnisse von Wert sein, denn selbst in der höfischen Epik und Minnelyrik des Hochmittelalters mit ihren vor allem stilisierten Idealdarstellungen der Natur könnte eine auch aus eigenen Natur- und Wettererfahrungen schöpfende Forschungssicht vielleicht „tiefere“ Einblicke durch die „Vorhänge der Zeit“ ermöglichen, auch wenn höfische Werke in Bezug auf Aussagen zur konkreten (alltäglichen) Naturwahrnehmung nur bedingt aussagekräftig sind. Vor allem aber geistliche Schriften, etwa Predigten können (wenngleich nicht gattungsspezifisch für die Historiographie) Einblicke in die auch in Geschichtswerken repräsentierte „klerikale Naturwahrnehmung“ geben, zumal Geschichtswerke auch als „Repositorien“ historischer *Exempla* aus dem (bäuerlichen) Alltag zur Belehrung des Kirchenvolks dienen sollten.<sup>93</sup>

---

<sup>93</sup> Vgl. Jes. 14: „Das Triumphlied über den Sturz des Weltherrschers“. So sollten Unwetter- und Sturmflutberichte in den mittelalterlichen Annalen und Chroniken den „Erstrezipienten“, vorwiegend gebildeten Klerikern, deren Arbeit vor allem aus der wissenschaftlichen Textauslegung sowie aus Predigt- und

Allerdings setzt eine breitere Überlieferung von Predigten und Predigtanweisungen, die teilweise ausdrücklich Bezug auf gefährliche Naturereignisse zur moralischen Belehrung der Hörer nehmen, erst im 13. Jahrhundert ein. Beispiele sind eine heute nicht mehr erhaltene Predigt Bertholds von Regensburg aus dem Jahr 1252 mit explizitem Bezug auf ein Unwetter<sup>94</sup> sowie einige *Exempla*-Geschichten im *Dialogus miraculorum* des Caesarius von Heisterbach aus dem 13. Jahrhundert, der ein Erdbeben am Niederrhein 1223, eine Sturmflut in Friesland 1218 und ein Unwetter in Sachsen 1222 anführt.<sup>95</sup> Damit sind Predigttexte als Vergleichsquellen zur Erörterung der Naturwahrnehmung in der frühmittelalterlichen Historiographie kaum relevant. Ähnliches gilt für Reiseberichte, Briefe, Tagebücher, aber auch amtliche Schriften, Rechnungsbücher oder Hochwassermarken, die Christian Rohr als ergiebige Quellen für eine Untersuchung der spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen Naturwahrnehmung anführt<sup>96</sup>, die jedoch mit wenigen Ausnahmen<sup>97</sup> und vor allem repräsentativer erst ab dem späteren Hochmittelalter überliefert sind. Auch die quantitativ wie inhaltlich ausufernde Vorzeichen- und Unglücksberichterstattung der frühneuzeitlichen Geschichtswerke, insbesondere der Flugschriften, Einblattdrucke und Zeitungen, die neben wenigen Einblicken zum unmittelbaren Naturerleben auch Aufschlüsse über zeitgenössische Deutungs- und Verarbeitungsmuster ermöglichen, fallen nicht mehr in den Bereich des „Mittelalters“. Sie geben bereits eine „frühneuzeitliche“, durch neue kollektive Krisenwahrnehmungen und politische und konfessionelle Polemik geprägte Sichtweise auf die Natur wider, die sich kaum direkt auf das Frühmittelalter übertragen läßt.

---

Seelsorgetätigkeit bestand, als „Vorlagen“ und „Fundgrube“ für lehrreiche *Exempla* aus der Heilsgeschichte dienen, die sie für die *illiterati* bei entsprechenden Anlässen in die Predigt „einbauen“ konnten, um den moralischen Sinn der sich im Unwetter- und Alltagsgeschehen manifestierenden Heilszeichen verständlich zu machen. So empfahlen etwa die *Artes praedicandi* im 12. und 13. Jahrhundert ausdrücklich die Verwendung von *Exempla* aus dem Bereich der Naturkunde. Thomas von Cantimpré (1201-1280) stellte seinem *Liber de natura rerum* die Bestimmung voran, daß die Leser aus seinem Werk eingängige wie naheliegende, vielen Menschen aus dem bäuerlichen Alltag bekannte Beispiele aus der Schöpfung *ad argumenta fidei et correctione morum* nehmen sollen, um überhaupt die Aufmerksamkeit der „stumpfen Gemüter“ zu erreichen. Vgl. Thomas von Cantimpré, *Liber de natura rerum*, hrsg. v. Helmut Boese, Berlin 1973, Prologus, S. 5. Siehe dazu: Elisabeth Schinagl, *Naturkunde-Exempla in lateinischen Predigtsammlungen des 13. und 14. Jahrhunderts*, Bern 2001, S. 59-70 (*Lateinische Sprache und Literatur des Mittelalters*; Bd. 32). Hinweise: Milène Wegmann, *Naturwahrnehmung im Mittelalter*, 2005, S. 132-137.

<sup>94</sup> Der Predigttext bzw. Auszüge aus diesem mit den Ausführungen zur Verwendung von Unwetterberichten in Predigten am Beispiel eines Gewitters von 1252 sind als Zufallsüberlieferung in einer Bamberger Handschrift erhalten. Hinweis: Milène Wegmann, *Naturwahrnehmung im Mittelalter*, 2005, S. 136ff.; Christian Rohr, *Extreme Naturereignisse im Ostalpenraum*, 2007, S. 86 m. Anm. 46.

<sup>95</sup> Caesarius von Heisterbach, *Dialogus miraculorum* 10,50 (1223), 7,3 (1218) u. 10,41 (1222). Ausg.: Caesarius von Heisterbach, *Dialogus miraculorum*, 2. Bde., ed. Joseph Strange, Köln - Bonn - Brüssel 1851, ND Ridgewood, New Jersey 1966. Hinweis: Christian Rohr, *Extreme Naturereignisse im Ostalpenraum*, 2007, S.86f.

<sup>96</sup> Vgl. dazu Christian Rohr, *Extreme Naturereignisse im Ostalpenraum*, 2007, S. 77-91.

<sup>97</sup> Ein seltenes Beispiel aus dem „Vormittelalter“ ist das *Carmen Rhythmicum Aldhelmo datum* eines angelsächsischen Mönchs aus Malmesbury aus dem 7. Jahrhundert, das in einem langen epischen Gedicht das Erlebnis eines Unwetters beschreibt, in das er auf der Reise von Irland bzw. Cornwall nach Devon in Südostengland geriet. Wie der Titel nahelegt, widmete der Mönch das Gedicht wohl seinem Abt Aldhelm von Malmesbury, oder es ist sogar Aldhelms Werk. Siehe dazu unten, Kap. II, 3 („Aldhelm“), S. 371ff.

Trotz der vor dem Jahr 1000 in vielen Gattungen noch eingeschränkten Quellenlage sind in der Historiographie und der Hagiographie bereits aus der Zeit um 800 zahlreiche Quellen überliefert, die teilweise schon in kritischen Editionen, in den letzten Jahren auch als Digitalversionen, zugänglich sind. In Bezug auf die Quellenauswertung zur Wahrnehmung und Bewältigung von Extremereignissen im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit sind allerdings mit Ausnahme von älteren, teilweise unkritischen Quellensammlungen und einigen philologischen und kulturhistorischen Sekundärwerken noch kaum eingehende Darstellungen veröffentlicht. Insbesondere über die quantifizierende Zusammenstellung hinausgehende kultur- und mentalitätsgeschichtlich orientierte philologische Quellenanalysen zur Beschreibung, Wahrnehmung und Deutung von Naturereignissen vor dem Jahr 1000 bleiben bis heute ein Forschungsdesiderat; allenfalls einige seltene, besonders dramatische Großereignisse wie Erdbeben und „historische Sturmfluten und Stürme über See“ sind „bereits gut erforscht“<sup>98</sup>, doch auch hier sind in der Literatur aufgrund der ungleichen Quellenlage vor allem Ereignisse aus dem Spätmittelalter und der Frühen Neuzeit bearbeitet. Im Rahmen der editorischen Erschließung des „nationalen Kulturguts“ entstanden jedoch bereits Anfang und Mitte des 19. Jahrhunderts zahlreiche, teilweise umfangreiche Quellensammlungen zur politischen und auch zur Alltags-Geschichte: Unter den im 19. und 20. Jahrhundert erschienenen mittellateinischen Quellenausgaben, die auch umwelt- und klimahistorische Quellen des Mittelalters erschließen, ist für das Heilige Römische Reich Deutscher Nation die Abteilung *Scriptores* der *Monumenta Germaniae Historica* mit Werken der mittelalterlichen Annalistik und Chronistik vom 7. bis zum 16. Jahrhundert<sup>99</sup> hervorzuheben, die mittlerweile teilweise auch in deutscher Übersetzung (unter anderem in der Freiherr-vom-Stein-Gedächtnisausgabe) vorliegen<sup>100</sup>, weiterhin die *Fontes rerum Bohemicarum*<sup>101</sup> oder die unter Jacques-Paul Migne in Paris begonnene *Patrologia latina*.<sup>102</sup>

<sup>98</sup> Katrin Pfeifer, *Stürme über Europa*, 2014, S. 22.

<sup>99</sup> *Monumenta Germaniae Historica* (MGH) *Script.*, [www.dmgh.de/de/fs1/object/display.html?sortIndex=010](http://www.dmgh.de/de/fs1/object/display.html?sortIndex=010).

<sup>100</sup> *Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters*. Freiherr vom Stein-Gedächtnisausgabe, Darmstadt 1955ff. (lat. Ausg. m. dt. Übers. von der Frühzeit des Reichs bis ca. 1300), dt. Übers. in bislang 38 Bänden (1995-2005). Zusammenstellung vgl. „Proseminar Mittelalter. Übersetzungen (- ca. 1300)“, <https://www.uni-muenster.de/Geschichte/dienste/lehre/MA/PS/FVSGA.htm> Das Projekt der Freiherr-vom-Stein-Gedächtnisausgabe (FSGA) hat sich zum Ziel gesetzt, der universitären Forschung und Interessierten einen systematisch geordneten und leicht verständlichen, zugleich quellenkritischen Zugang in „die unüberschaubare und versprengte Materialfülle mittelalterlicher Quellen“ zu ermöglichen (Zitat: „Freiherr-vom-Stein-Gedächtnisausgabe, Abt. A: Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters“, <https://www.wbg-wissenverbindet.de/11362/freiherr-vom-stein-gedaechtnisausgabe-abt.-a>).

<sup>101</sup> *Fontes rerum Bohemicarum* (=FRB). *Prameny dejin českých*, ed. Josef Emler et al., vol. 1-8, Prag 1873-1932, z. B. Johannes Canaparius, *Vita s. Adalberti Pragensis episcopi et martyris*, ed. J. Emler, FRB 1 (1873), S. 235-265; „*Annales Bohemiae 1196-1278*“, FRB 2 (1874), S. 282-303; „*Domherr von Wyschehrad*“: *Canonici Wissegradensis Continuatio Cosmae 1125-1140*, FRB 2 (1874), S. 201-237; „*Mönch von Sazawa*“: *Monachi Sazaviensis Continuatio Cosmae*, ed. J. Emler, vol. 2 (1874), (FRB 2, S. 238-269); „*Vicencius*“: *Excerpta ex Vincentio, Gerlaco etc. (1158)*, FRB 2 (1874), S. 270-281); „*Heinrich von Heimbürg*“: *Heinrici de Heimbürg*

Auch für die Frühzeit der iroschottischen und angelsächsischen Geschichtsschreibung liegen seit einigen Jahren lateinische und volkssprachige Editionen mit englischen, französischen, irischen, deutschen und spanischen Übersetzungen vor, wobei vor allem online-Datenbanken wie das irische Corpus of Electronic Texts gute Zugangsmöglichkeiten bieten.<sup>103</sup>

Eine wichtige Quellengattung bilden auch Heiligenviten und Predigttexte des Mittelalters, die teilweise auch ausführliche Berichte über Naturereignisse und Extremereignisse (die nicht selten den Hintergrund für „Wetterwunder“ bilden) enthalten, wobei sich trotz der weitgehenden hagiographischen Stilisierung gerade in zeitnahen, auf Augenzeugenberichten beruhenden Wundererzählungen auch der meteorologische Hintergrund der Ereignisse und die Reaktionen und Einsichten der Betroffenen „rekonstruieren“ oder errahnen lassen. In Bezug auf „Wetterwunder“ und Seesturmepisoden ragen im frühen Mittelalter besonders die irischen und angelsächsischen Heiligenviten hervor, deren Handlung aufgrund der geographischen Lage am nordwestlichen Rand der damals bekannten Welt, an den Gestaden des unheimlichen Ozeans, häufig von „Zeichenerscheinungen“, Unwettern und Stürmen angeregt wurden, wobei die idealtypischen Reaktionen und Handlungen der Protagonisten vor „passendem“ Hintergrund, in rauhem Klima und kargen „Landschaften“, regelrecht hagiographisch „inszeniert“ werden. Für eine Untersuchung von Naturdarstellungen in hagiographischen und historiographischen Quellen aus der Frühzeit des Mittelalters erscheint daher auch eine geographische Unterscheidung, insbesondere zwischen „binnenländischen“ und „insularen“ Werken (zu denen auch einige mit Irland und Britannien verbundene „kontinentale“ Viten zählen können) gerechtfertigt, denn aufgrund der unterschiedlichen geographisch-meteorologischen Einflüsse sind quantitativ wie qualitativ (in Umfang und Art der berichteten Natur- und Wetterphänomene) durchaus Unterschiede zwischen den auf dem Kontinent und den in Nordwesteuropa entstandenen Werken zu erwarten; da aus der Frühzeit vor 800 auch spätere karolingische, irische und angelsächsische Heiligenviten erzählen, sind möglicherweise auch diese Quellen, insofern sie Teile originaler Aufzeichnungen aufweisen, für die Untersuchungen

---

Annales, FRB 3 (1882), S. 306-321. Übersicht zu den in den FRB edierten Quellen unter [opac.regesta-imperii.de/lang\\_de/anzeige.php?sammelwerk=Fontes+rerum+Bohemicarum](http://opac.regesta-imperii.de/lang_de/anzeige.php?sammelwerk=Fontes+rerum+Bohemicarum)

<sup>102</sup> Jacques Paul Migne (Ed.), *Patrologia Latina, Cursus completus*, Paris 1844-64 (=MPL) mit mittellateinischen Quellen kirchlicher Schriftsteller bis zur Zeit Papst Inozenz' III. Online-Ausg.: *Patrologia Latina Database* (PLD), CD-Rom, London 1993ff.; Mark D. Jordan et al., 1997; [www.documentacatholicaomnia.eu/1815-1875\\_Migne\\_Patrologia\\_Latina\\_03\\_Rerum\\_Conspectus\\_Pro\\_Auctoribus\\_Ordinatus\\_MLT.html](http://www.documentacatholicaomnia.eu/1815-1875_Migne_Patrologia_Latina_03_Rerum_Conspectus_Pro_Auctoribus_Ordinatus_MLT.html) Hilfsmittel u. a. bei Adalbert-Gautier Hamman (Ed.), *Patrologiae Latinae Supplementum*, 5 vols., Paris 1954-58.

<sup>103</sup> Die CELT-Datenbank bietet insbesondere für die frühmittelalterliche Geschichtsschreibung und Dichtung in West- und Nordwesteuropa gute Zugangsmöglichkeiten, die das „Vorurteil“ vom quellenarmen Frühmittelalter selbst zum Thema historiographische Verzeichnung und Wahrnehmung von Naturereignissen teilweise revidieren. Besonders für frühe irische literarische Zeugnisse und Geschichtswerke, die heute teilweise nur in Kompilationen vorliegen, etwa die Annalen der Vier Meister, das Buch von Leinster, die Annalen von Tigernach, die Annalen von Inisfallen oder die Annalen von Ulster, eröffnet das Corpus of Electronic Texts (CELT, 1997-2018, <https://celt.ucc.ie/index.html>) für die Forschung neue Möglichkeiten.

klerikaler Naturauffassungen von Belang. Die Naturdarstellungen in den gattungsmäßig mit der Historiographie verwandten Heiligenviten erinnern den Forscher zudem immer wieder daran, daß die biblisch-patristische Deutungshoheit und die Methode der allegorische Schriftauslegung<sup>104</sup> bei der Auswertung früher Naturdarstellungen und deren Intentionen nie außer Acht gelassen werden darf; das gilt auch für auf den ersten Blick „nüchterne“ bäuerliche und monastische Naturbeobachtungen. Eine Unterscheidung zwischen „alltäglichen“ und „ungewöhnlichen“ Naturerscheinungen scheint dagegen bei der Betrachtung der mittelalterlichen Naturdarstellung wenig sinnvoll, da besonders in frühmittelalterlichen Quellen kaum zwischen „alltäglichen“ und „Extremereignissen“ (darunter auch „Zeichenerscheinungen“) unterschieden werden kann: So können nach heutiger Definition Wetterereignisse zwar aufgrund langjähriger Beobachtungsreihen nach Intensität und Wiederkehrwahrscheinlichkeit wie auch aufgrund ihres Schadenspotentials bzw. tatsächlich eingetretener Schäden als „Extremereignisse“ eingestuft werden; in den narrativen früh- und hochmittelalterlichen Quellen lassen sich jedoch Meldungen über Starkregen, Extremfrost oder „schlechtes Wetter“, Dunkelheit, anhaltende Nässe und dichten Nebel kaum nach meteorologischen quantifizierenden Maßstäben einordnen, zumal sich im Verlauf der Jahrhunderte das Umfeld der Städte und Siedlungen stark veränderte und aus mittelalterlicher Sicht auch zahlreiche Naturereignisse aufgrund der biblischen Symbolik als berichtenswert galten, so daß auch ungewöhnliche, seltene Naturphänomene als „Vorzeichen“ festgehalten wurden. Da zudem moderne, nach weltlichen Kategorien wertende Begriffe wie „Unwetter“ und „Katastrophe“ im Mittelalter nicht geläufig waren (dafür gab es heilsgeschichtliche Begriffe wie *plaga*, *signum* und *miraculum*), können jedoch gerade aufgrund der oft recht

---

<sup>104</sup> Die theologische Deutungsmethode des vierfachen Schriftsinnes, der auf die philologische Lehre vom mehrfachen Schriftsinn aufbaut (den vor allem Origines, ca. 185-254, erarbeitete und Johannes Cassianus im 5. Jahrhundert zum „vierfachen Schriftsinn“ weiterentwickelte), kann als „Verständnisgrundlage“ für nahezu alle mittelalterlichen Gattungen mit geistlicher Intention angenommen werden. Dazu zählten nicht nur hagiographische Werke, sondern auch die Historiographie (eine der vielseitigsten und dementsprechend nahezu universal „anwendbaren“ Gattungen des Mittelalters). Sie sollte den gebildeten geistlichen Rezipienten zunächst den „verborgenen Sinn“ des Geschehens darlegen, damit diese auch breiteren Hörerkreisen die Heilsgeschichte anhand leicht verständlicher *Exempla* aus dem Alltag darlegen konnten. Der vierfache Schriftsinn kann als stufenweise gegliedertes theologisches Schriftverständnis verstanden werden, das dem historisch-literalen Wort-Sinn (*historia*) drei weitere auf den christlichen Kardinaltugenden basierende Deutungsmöglichkeiten, die Typologie (*allegoria*) als dogmatisch-theologische Interpretation „im Glauben“, die Tropologie (*tropologia*) als moralische Interpretation „in Liebe“ und den anagogischen Sinn (*anagogia*) als eschatologisch-geistliche Interpretation „in Hoffnung“, zur Seite stellt. Die vier Stufen des theologischen Schriftverständnisses sollen der „fortschreitenden (Gottes-)Erkenntnis“ der Gläubigen entsprechen: Laien (*simplices vel illiterati*) sei zunächst der Schriftsinn, über die Auslegung von Gebildeten (*intelligentes*) weiterhin die allegorische Deutung zu öffnen, während die Fortgeschrittenen (*profecti*) auch die tropologische und die *sapientes* schließlich die anagogische Deutung erschließen sollen. Siehe dazu Friedrich Ohly, Vom geistigen Sinn des Wortes im Mittelalter, in: ZfdA 89, 1958/59, Darmstadt 1966; Klaus Reichert, Vielfacher Schriftsinn, Frankfurt am Main 1989. Vgl. auch das Kompendium zur Geschichte des vierfachen Schriftsinns von Henri de Lubac, Exégèse médiévale: les quatre sens de l'écriture, Paris 1959-1964.

präzisen Umschreibungen durchaus in vielen Berichten zwischen extremen und (aus dem Rahmen des Erwartbaren fallenden) „katastrophalen“ Ereignissen unterschieden werden.

Für die Quellenbasis der vorliegenden Arbeit ergeben sich damit zwei Grundvoraussetzungen: Zum einen bieten die zahlreichen edierten und teilweise auch quellenkritisch bearbeiteten und ausgewerteten Quellen wie auch die Literatur zur Hochmittelalter- und Frühneuzeitforschung mittlerweile gute Möglichkeiten einer detaillierten mediävistisch-philologischen Bearbeitung unter quellenkritischen Aspekten; die Erkenntnisse zum Frühmittelalter sind jedoch nur teilweise auf die Quellen in den Krisenzeiten des Spätmittelalters und der Frühen Neuzeit übertragbar, zumal eine flächendeckende, repräsentative schriftliche Überlieferung erst im Hoch- und Spätmittelalter, im Zuge der Differenzierung der bis dahin vorwiegend agrarisch bestimmten mittelalterlichen Gesellschaft, unter anderem in den Städten und getragen vom neuen Stadtbürgertum, einsetzt. Trotzdem bietet das nachmittelalterliche Quellenmaterial durchaus Möglichkeiten für Vergleiche mit der „mittelalterlichen“ Naturbetrachtung, die sich auch noch in Annalen- und Chronikfortsetzungen teilweise bis ins 8. Jahrhundert zurückverfolgen läßt, zumal die Geschichtsschreibung erst im 15. Jahrhundert stärkeren Wandlungen unterworfen war.<sup>105</sup> Dabei bleibt jedoch das Problem der im Vergleich zur spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen Quellenbasis weniger repräsentativen, teils sogar spärlichen Überlieferung im frühen Mittelalter; spätestens mit der karolingischen Geschichtsschreibung setzt eine breitere Überlieferung astronomischer und meteorologischer Ereignisse und Phänomene ein, und im Hochmittelalter, im Zeitalter der „Entdeckung der Natur“ (Marie-Dominique Chenu)<sup>106</sup>, kann sich die Forschung zur „mittelalterlichen“ Alltagsgeschichte bereits auf eine breite, für klerikale Kreise auch repräsentative Quellengrundlage berufen; in vielen Quellen lassen sich Tendenzen der Weiterentwicklung und Veränderung des „hochmittelalterlichen Naturgefühls“ gegenüber dem Frühmittelalter erkennen. In der Frühen Neuzeit fanden neben schriftlichen Zeugnissen zudem vermehrt auch Bildquellen und „neue Medien“ wie Holzschnitte, Einblattdrucke und frühe „Zeitungen“ Verbreitung, zum Beispiel die reich bebilderten Nachrichtensammlungen Johann Jakob Wicks aus Zürich („Wickiana“) oder das Chronikwerk des Luzerner Schreibers Renwart Cysat aus dem 16. Jahrhundert, das jedoch eher eine Wunder- und Kuriositätensammlung als ein Geschichtswerk ist und daher mit früheren mittelalterlichen Chroniken nicht vergleichbar ist.<sup>107</sup> Zahlreiche neuzeitliche Schriften zu Wettererscheinungen, Unwettern und

<sup>105</sup> Vgl. dazu Milène Wegmann, *Naturwahrnehmung im Mittelalter*, 2005, S. 14.

<sup>106</sup> Vgl. dazu ebenda, S. 14ff.

<sup>107</sup> Die *Wickiana*. Johann Jakob Wicks Nachrichtensammlung aus dem 16. Jahrhundert. Texte und Bilder zu den Jahren 1560 bis 1571 ausgewählt, kommentiert und eingeleitet v. Matthias Senn. Mit Transkription ins Neu-Hochdeutsche, Künsnacht - Zürich 1975. Eine ähnliche Sammlung sonderbarer und wunderbarer

Sintflutprophetien versuchten zwar, mittelalterliche Traditionslinien fortzusetzen, doch ab dem späten 15. Jahrhundert wurden „Nachrichten“ auch in Holzschnitten und Inkunabeldrucken als Nachrichtenmagazine für die einfache Bevölkerung verbreitet. Bei diesen ergibt sich wie auch für zahlreiche nicht mehr original erhaltene Nachrichten aus dem Frühmittelalter, die nur in neuzeitlichen Schriftzeugnissen überliefert sind, die Problematik der nachträglichen Veränderung und Erweiterung durch Auftraggeber und Herausgeber, zumal viele Berichte im Gegensatz zu den meisten mittelalterlichen Berichten erstmals auch direkt (in der überlieferten „Schrift- und Predigtfassung“) für breitere Rezipientenkreise gedruckt wurden und zunehmend von konfessioneller Polemik geprägt waren; man kann also in der Frühen Neuzeit zwar mit nennenswerten Amplifizierungen, Ausdifferenzierungen und Weiterentwicklungen von Themen und Motiven auch in der Historiographie rechnen, gleichzeitig aber suchte gerade verlangte neue, verwirrende Vielfalt, im Glauben wie im Alltag und in den „Medien“ neue, zusammenbindende, also „vereinfachende“ Deutungsmuster, was in Verbindung mit der konfessionellen Spaltung der Gesellschaften zu engführenden Deutungen führte. Einblattdrucke und chronikalische Sammelwerke spiegeln diese spezifisch „frühneuzeitliche“, im Gegensatz zum Früh- und Hochmittelalter teilweise „rückständiger“ wirkende Naturwahrnehmung und Katastrophenbewältigung wider, die aufgrund neuer Entstehungs- und Rezeptionsbedingungen formal und inhaltlich nicht mit mittelalterlichen Zeugnissen vergleichbar sind. Als Beispiel kann Johannes Hartliebs frühneuhochdeutsche Teilübersetzung des *Dialogus Miraculorum* des Caesarius von Heisterbach (13. Jahrhundert) dienen, die 1496 erstmals gedruckt wurde. Die mittellateinische Originalausgabe des Caesarius aus dem 13. Jahrhundert ermöglicht aufgrund der relativen Zeitnähe jedoch noch gute Vergleichsmöglichkeiten mit der frühneuzeitlichen Version des Johannes Hartlieb.<sup>108</sup> Die frühneuzeitlichen Einblattdrucke, Zeitungen und Schriften zu Wunderzeichen, Fluten und Unwettern können wegen der veränderten politischen,

---

Naturerscheinungen fertigte der Luzerner Stadtschreiber, Autor und Geschichtsschreiber Renwart Cysat im 16. Jahrhundert an. Seine *Collectanea Chronica und denkwürdiger Sachen pro Chronica Lucernensis et Helvetiae* (ed. Joseph Schmidt, Luzern 1961-1977, Quellen u. Forschungen zur Kulturgeschichte von Luzern und Innerschweiz; Bd. 4-5; 9) zeigen die Veränderungen der Geschichtsschreibung in der Frühen Neuzeit, die von einigen Autoren nicht mehr als nüchtern-annalistische und chronikalisch geordnete Dokumentation von geschichtlichen Ereignissen (darunter auch Naturerscheinungen und Extremereignissen) verstanden wurden, sondern das mittelalterliche Ideal der *Memoria*-Geschichtsschreibung zunehmend im Sinne einer „Wunder-Memoria“ und „Extremereignisse-Memoria“ sahen und erweiterten - mit der Folge, daß einige Geschichtswerke dieser Zeit zu regelrechten Wunder- und Kuriositätensammlungen mit entsprechenden „engführenden“ Deutungen wurden. Zu Renwart Cysat vgl. u. a. Anton Dörrer, ‚Cysat, Renward‘, in: NDB, Bd. 3, Berlin 1957, S. 455f.; Daniel Karbacher, Renward Cysat (1545-1614), in: Sagenerzähler und Sagensammler der Schweiz. Hrsg. v. Rudolf Schenda unter Mitarb. v. Hans ten Doornkaat, Bern 1988, S. 139-160.

<sup>108</sup> Johann Hartliebs Übersetzung des *Dialogus Miraculorum* von Caesarius von Heisterbach. Aus der einzigen Londoner Handschrift hrsg. v. Karl Drescher. Mit zwei Tafeln. ND der 1. Aufl. Berlin 1929, Hildesheim 2002 (Deutsche Texte des Mittelalters; Bd. 13).



konfessionellen, wirtschaftlichen, sozialen und wissenschaftlichen Rahmenbedingungen sowie neuen Herstellungs-, Verbreitungs- und Rezeptionsmustern nur bedingt mit „langlebigen“ Gattungen wie Annalen, Chroniken, *Gesta* oder Viten verglichen werden.<sup>109</sup>

Eine Annäherung an die Naturwahrnehmung im Mittelalter zwischen dem 8. und dem 13. Jahrhundert wird sich folglich kaum allein auf die in der spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen Überlieferung vermehrt auftauchenden Berichte über jene mittelalterlichen Ereignisse stützen können, die auch lange zurückliegende Ereignisse nach zeitgenössischen Wahrnehmungen darstellen wie die „Nordfresische Chronick“ Anton Heimreichs oder das *Chronicon Eiderostadense* aus dem 17. Jahrhundert, etwa deren Berichte über historische Sturmfluten, die an dramatischen Beispielen zeigen, daß der Rückgriff auf die Vergangenheit seit jeher ein bewährter „Kunstgriff“ war, um zeitgenössische Entwicklungen und Protagonisten „einzuordnen“. Als Musterbeispiel der teilweise auch „verfälschenden“ Darstellung späterer Jahrhunderte kann die Berichterstattung zur „Zweiten Groten Mandränke“ 1634 gelten, bei der die alte Insel Strand unterging - eine Katastrophe, die man zum Anlaß nahm, auch weniger gut dokumentierte historische Katastrophenfluten, insbesondere die Erste Grote Mandränke von 1364 und den Untergang Rungholts in dramatischen zeitgenössischen Formen und Bildern zu zeichnen. Um zeitspezifische Wahrnehmungs- und Deutungsmuster für mittelalterliche Sturmfluten herauszufinden, bleibt man daher auf zeitgenössisches Schrifttum oder zumindest „zeitnahe“ Quellen angewiesen, zum Beispiel den ausführlichen Bericht Emos von Wittewierum zur „Marcellusflut“ vom 16. Januar 1219 in Friesland, einer der ersten glaubwürdigen Augenzeugenberichte zu einer Nordseesturmflut.<sup>110</sup> Insgesamt können die Einträge und Berichte in Annalen, Chroniken und anderen Gattungen wie *Notae*, *Gesta* und *Historiae*, aber auch in Flugblättern, Einblattgedrucken, Stadtchroniken oder auch Tagebüchern, als aufschlußreichste Quellen für die Erforschung mittelalterlicher Naturwahrnehmungen gelten, da sie im Unterschied zu naturphilosophischen und theologischen Traktaten oder literarischen Werken, „ihren Ursprung in der (sofern die Quellenkritik sie als selbständig und zeitgenössisch ausweist) erlebten Wirklichkeit finden, während in der zweiten Quellengattung der Erfahrungshorizont des Autors und damit auch seine Motivation für die Hinwendung zur Natur erschwert zu beurteilen ist.“<sup>111</sup> Für die Auswertung der Quellen muß allerdings gelten, daß Anlässe, Motivationen, vor allem aber Traditionen und kulturelle Prägungen als maßgeblich prägende Faktoren zu berücksichtigen sind, wobei „verfälschende“

<sup>109</sup> Vgl. dazu Heike Talkenberger, *Sintflut. Prophetie und Zeitgeschehen in Texten und Holzschnitten astrologischer Flugschriften 1488 - 1528*, Tübingen 1990 (Studien und Texte zur Sozialgeschichte, Bd. 26).

<sup>110</sup> Vgl. Emonis et Menkonis Werumensium Chronica ad a. 1219, ed. Ludwig Weiland, MGH Script. (in Folio) 13, Hannover 1874, Neudr. Stuttgart 1986, S. 454-572, hier S. 488ff.

<sup>111</sup> Milène Wegmann, *Naturwahrnehmung im Mittelalter*, 2005, S. 8.

spätere Erweiterungen und Überlagerungen nicht nur bei Geschichtswerken, sondern auch bei philosophisch-theologischen und literarischen Werken möglich sind. Damit kann für eine Untersuchung der früh- und hochmittelalterlichen Naturwahrnehmung auf neuzeitliche Quellengattungen mehr oder weniger verzichtet werden, mit Ausnahme der Werke, in denen literarische, historiographische und wissenschaftliche Traditionslinien aus dem Mittelalter fortgeführt wurden und wohl auch auf die Wahrnehmung der gebildeten Rezipienten (Adel und Klerus, vereinzelt auch Stadtpatriziat) einwirkten. Auf persönliche Aufzeichnungen (Briefe, Tagebücher, Traktate) von Bürgern oder „Privatpersonen“ wird man dagegen nur im Einzelfall zurückgreifen können, da diese vor 1200 kaum überliefert sind. Da die meisten „Augenzeugen“ des Schreibens und Lesens nicht kundig und aufgrund materieller Not meist auch nicht in der Lage waren, selbst erlebte Naturereignisse schriftlich festzuhalten, sind „Erlebnisberichte“ zu Naturereignissen vor 1200 äußerst selten; persönliche Erlebnisse sind aus der Frühzeit meist nur in Form literarischer Werke oder wissenschaftlicher bzw. historischer Traktate der Nachwelt überliefert, waren also bei ihrer Niederschrift bereits durch vorgegebene Schreibtraditionen, hoheitliche bzw. kirchliche Vorgaben und den Zeitabstand der ursprünglichen Erlebnishwirklichkeit weit „entrückt“.

### I. 3. Forschungsstand, Literatur

In Bezug auf die Sekundärliteratur zum weiten Themenfeld der vormodernen Naturwahrnehmung und -deutung ist bis zum heutigen Tag ein sehr uneinheitliches, teilweise sogar widersprüchliches Bild zu konstatieren, das insbesondere vom Nebeneinander systematischer mentalitäts- und kulturgeschichtlicher Forschungen mit einer fast schon in Legionen zu zählenden Sekundärliteratur für die spätmittelalterliche und frühneuzeitliche Alltags- und Naturgeschichte und dem noch in weiten Teilen unbearbeiteten Feld der frühmittelalterlichen Naturwahrnehmung in literarischen, hagiographischen und historiographischen Werken auf der anderen Seite geprägt ist. Besonders zu den Forschungsbereichen Technik-, Kultur-, Mentalitäts-, Umwelt- und Klimageschichte wie auch zur mittelalterlichen Theologie und Naturphilosophie liegt zwar mittlerweile eine nahezu unübersichtliche Fülle von Beiträgen, Sammelwerken, Überblicksdarstellungen und Monographien vor, deren vollständige bibliographische Erfassung fast einer eigenen Darstellung würdig wäre, die Verknüpfung von mittelalterlicher Alltags- und Naturwahrnehmung mit den schon erforschten religionsgeschichtlichen und religionsphänomenologischen Grundlagen (wie etwa in der französischen Mediävistik) ist jedoch noch Desiderat. Dagegen ist Forschungsgebiet der historischen Katastrophen- und

Risikoforschung in den letzten Jahren bereits bearbeitet worden. Besonders aber zur vormodernen Naturwahrnehmung sowie insbesondere zur früh- und hochmittelalterlichen Naturbewältigung sind dagegen trotz großer Fortschritte in den letzten Jahren weiterhin einige Forschungsdesiderate zu verzeichnen; vor allem quellennahe, philologische Untersuchungen fehlen bislang weitgehend; allenfalls erste quantitative Übersichten und Einordnungen teilweise bereits bekannter Unwetter-, Sturmflut und Vorzeichenberichte sind - als wertvolle „Vorarbeiten“ einer vertieften religionsgeschichtlichen und religionsphänomenologischen Untersuchung einzelner Quellen in einzelnen „Unterepochen“ auch nach geographischen, naturräumlichen und prosopographischen Gesichtspunkten - bislang vollendet worden. Selbst auf dem Feld der historischen Klimatologie gibt es trotz entscheidender Fortschritte in den letzten 20 Jahren noch einige Desiderate, wobei erneut besonders die Rolle der französischen Geschichtswissenschaft auffällt, die trotz der wegweisenden Arbeit von Emmanuel Garnier bei uns „bis heute nie richtig Fuß gefaßt hat“, da sie, so Christian Pfister, „als deterministisch, als »fausse science« gebrandmarkt“ war und teilweise noch ist.<sup>112</sup>

So waren Wetter- und Himmelsbeobachtungen in hoch- und spätmittelalterlichen Geschichtswerken in der jüngeren Vergangenheit bereits vermehrt Gegenstand geistesgeschichtlicher Forschungen, doch für die Quellen vor dem Jahr 1000 fehlen solche Darstellungen mit wenigen Ausnahmen noch. Der folgende Überblick soll die wichtigsten Entwicklungen und Tendenzen der Forschung zu diesem Thema nachzeichnen; besonders zum weiten Feld der interdisziplinär ausgerichteten Klima- und Umweltgeschichte kann an dieser Stelle jedoch lediglich eine kurze Übersicht mit Auswahlbibliographie dargeboten werden. Umfassende Darstellungen der aktuellen Forschungs- und Literaturlage zur vormodernen Naturwahrnehmung und -deutung bieten die Literaturberichte von Eric Schwarz (für das Frühmittelalter)<sup>113</sup>, Milène Wegmann (12. und 13. Jahrhundert)<sup>114</sup> und Christian Rohr (Spätmittelalter und frühe Neuzeit). Speziell zu den Problemen und Möglichkeiten der wissenschaftlichen Erforschung der vormodernen Katastrophenwahrnehmung mit Hilfe verschiedener Disziplinen anhand unterschiedlicher Quellengattungen ist neben dem Forschungskapitel in Christian Rohrs Monographie „Extreme Naturereignisse im

---

<sup>112</sup> Christian Pfister, Rezension zu: Emmanuel Garnier, *Les dérangements du temps. 500 ans de chaud et de froid en Europe*, Paris (Librairie Plon) 2010, 245p., 37 ill., in : *Francia-Recensio* 2011/3, Frühe Neuzeit - Revolution - Empire (1500-1815), unter [www.perspectivia.net](http://www.perspectivia.net)

<sup>113</sup> Die bislang detaillierteste, historisch und kulturgeschichtlich ausgerichtete Quellenstudie zur Naturwahrnehmung im Frühmittelalter bietet Eric Schwarz, *Naturkatastrophen und -erscheinungen im 8. und 9. Jahrhundert und ihre Wahrnehmung in der fränkischen Geschichtsschreibung*, Norderstedt 2011. Zum aktuellen Forschungsstand siehe dort, S. 5-10.

<sup>114</sup> Milène Wegmann, *Naturwahrnehmung im Mittelalter*, 2005, Kap. 1.2: Literaturbericht, S. 11-34.

Ostalpenraum“<sup>115</sup> auch der ausführliche Forschungsbericht in dem Sammelband von Rudolf Brazdil, Christian Pfister, Hans von Storch und Jürg Luterbacher zu nennen.<sup>116</sup>

Bis vor wenigen Jahren war zum Thema „Naturphänomene und Extremereignisse“ in mittelalterlichen und vormodernen Quellen noch der paradoxe Befund festzustellen, daß einerseits Naturphänomene, Wetter und Extremereignisse seit der Antike in der zeitgenössischen Öffentlichkeit, aber auch in Geschichtswerken und in der Literatur fast immer große Beachtung gefunden hatten und andererseits das Thema „Naturwahrnehmung“ von der historischen Forschung allenfalls am Rande wahrgenommen wurde. Einer der Hauptgründe, daß gerade in der Geschichtswissenschaft die Frage nach der Wahrnehmung, Deutung und Bewältigung von Naturphänomenen und Extremereignissen bis weit in die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts nur Nebenthema blieb, liegt nach Urte Undine Frömming in der „neuzeitliche(n) Aufspaltung der Natur- und Geisteswissenschaften, in deren Folge die wissenschaftliche Untersuchung der »Natur« nicht mehr, wie beispielsweise noch in der antiken Philosophie üblich, in den Bereich der Geisteswissenschaften fiel, sondern ausschließliches Untersuchungsobjekt der Naturwissenschaften wurde.“<sup>117</sup> Bereits 1981 hat Arno Borst in seiner mentalitätsgeschichtlich ausgerichteten kulturanthropologischen Studie über das große Erdbeben von 1348 in Mitteleuropa auf die mangelnde Vernetzung zwischen den einzelnen Forschungsbereichen und Disziplinen hingewiesen: „Historiker könnten wenigstens versuchen, ein geistiges Band zwischen den Lagern der Katastrophenforschung zu knüpfen, indem sie das permanente Imperfekt von Natur und Geschichte hervorheben.“<sup>118</sup> Besonders gegenüber alltags- und mentalitätsgeschichtlichen Fragestellungen und Methoden war gerade in der deutschen Mediävistik lange Zeit eine reservierte Haltung vorherrschend: In der Tradition der historistischen Ereignisgeschichte des 19. Jahrhunderts waren bis weit in die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts hinein die bevorzugten Aufgabenfelder der Geschichtswissenschaft Ereignis-, Politik-, Verfassungs- und Kirchengeschichte sowie Geistes- und Literaturgeschichte. Alltags- und mentalitätsgeschichtliche Fragestellungen, vor allem die Frage nach individuellen und kollektiven Wahrnehmungs- und Bewältigungsmustern von Naturereignissen, fanden selbst in der schon der Alltags- und Gesellschaftsgeschichte in der höfischen Literatur zugewandten Mittelalterforschung nur am Rande Beachtung, was insbesondere für religions- und frömmigkeitsgeschichtliche Betrachtungsweisen und damit auch das Verhältnis von

<sup>115</sup> Christian Rohr, *Extreme Naturereignisse im Ostalpenraum*, 2007, Kap. II. Extreme Naturereignisse und Naturkatastrophen als Thema der historischen Forschung, S. 19-52; Kap. IV. Die Quellenlage für den Ostalpenraum im Spätmittelalter und am Beginn der Neuzeit, S. 69-104.

<sup>116</sup> Rudolf Brázdil, Christian Pfister, Heinz Wanner, Hans von Storch, Jürg Luterbacher, *Historical climatology in Europe - the state of the art*, in: *Climatic Change* 70, 3 (2005), S. 363-430.

<sup>117</sup> Urte Undine Frömming, *Naturkatastrophen. Kulturelle Deutung und Verarbeitung*, Frankfurt/M. 2006, S. 11f.

<sup>118</sup> Arno Borst, *Das Erdbeben von 1348. Ein historischer Beitrag zur Katastrophenforschung*, in: *HZ* 231 (1981), S. 529-569, hier S. 531.

menschlicher Geschichte und „Natur“ gilt: „Der Blick auf das Individuum Mensch als Akteur der Geschichte grenzte Naturgewalt als Zufall aus.“<sup>119</sup> Nach Kay Peter Jankrift hatten bisher selbst Althistoriker „offenbar weniger Berührungängste mit der „fremden“ Materie.“<sup>120</sup> Bis noch vor einigen Jahren mußte man mit Kay Peter Jankrift konstatieren: „Der Hunger und die durch Naturkatastrophen verursachte Not der Massen liegen im Interesse der deutschen Mediävisten noch immer weit hinter Glück und Unglück der Herrschenden zurück.“<sup>121</sup>

So überließ man die komplexen Aufgabenbereiche der Erforschung historischer Naturwahrnehmungen sowie der Katastrophenforschung den Naturwissenschaften, die sich jedoch vor allem mit der Rekonstruktion von klimatologischen Datenreihen und Näherungswerten sowie „wahrscheinlichen“ Klimaszenarien befaßten, unter anderem für das früh- und hochmittelalterliche Wärmeoptimum zwischen 800 bis 1350<sup>122</sup>, wobei man aufgrund des Mangels an meteorologischen Daten für die Zeit vor Beginn der regelmäßigen Wetter- und Klimaaufzeichnungen im 17. Jahrhundert besonders auf narrative Quellen und Bildquellen angewiesen ist. Die Geschichtswissenschaft dagegen beschäftigte sich im 19. und beginnenden 20. Jahrhundert, von wenigen Ausnahmen abgesehen, vor allem mit der Geschichte der technischen Bewältigung von Extremereignissen (unter anderem mit der Geschichte des Deichbaus), während sich die Frage nach der Wahrnehmung und Bewältigung von Naturereignissen meist auf die chronikalisch-ereignisgeschichtliche Nachzeichnung und Beschreibung historischer Extremereignisse und Witterungsanomalien beschränkte. Erst ab der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts öffnete sich die Geschichtswissenschaft, auch von der französischen Annales-Tradition und der westeuropäischen Umweltbewegung „aktiviert“, wieder universalhistorischen Ansätzen (die noch im 18. und in Ausläufern auch im 19. Jahrhundert durchaus Allgemeingut der historischen und philosophisch-kulturgeschichtlichen

---

<sup>119</sup> Urte Undine Frömming, Naturkatastrophen, 2006, S. 12.

<sup>120</sup> Kay Peter Jankrift, Brände, Stürme, Hungersnöte, Ostfildern 2003, S. 12 und Anm. 9. Darstellungen zu den Themen Naturwahrnehmung und Katastrophenbewältigung in der Antike: Holger Sonnabend, Naturkatastrophen in der Antike. Wahrnehmung, Deutung, Management, Stuttgart - Weimar 1999; vgl. dazu auch Ernst Olshausen, Holger Sonnabend (Hrsg.), Naturkatastrophen in der antiken Welt, Stuttgart 1998 (Stuttgarter Kolloquium zur historischen Geographie des Altertums; Bd. 6, 1996. Geographica Historica 10).

<sup>121</sup> Ebenda, S. 12f. und Anm. 10: Vgl. Werner Rösener, Bauern im Mittelalter, 4. Aufl. München 1991, S. 12f.

<sup>122</sup> Hans von Rudloff (Die Klima-Entwicklung in den letzten Jahrhunderten im mitteleuropäischen Raume (mit e. Rückblick auf die postglaziale Periode), in: Das Klima - Analysen und Modelle. Geschichte und Zukunft. Hrsg. v. Hans Oeschger, Bruno Messerli, Maja Svilar. Mit Beiträgen v. W. Dansgaard et al., Berlin - Heidelberg - New York 1980, S. 125-148, hier S. 145) geht von einem „sekundären Klimaoptimum“ zwischen 800 und 1200 mit gegenüber heute um 1,2 bis 1,4 K höheren Jahresmitteltemperaturen aus, die auch den Anbau wärmeliebender Pflanzen seit der Römerzeit (Wein, Kastanien, Flaschenkürbis, Kräuter) ermöglichten, wie es das Lehrgedicht *Hortulus* des Walahfrid Strabo beschreibt. Auch die häufige Erwähnung ungewöhnlich warmer Winter mit Sturm, Regen und Wintergewittern sowie die große Zahl sommerlicher Unwetterereignisse in früh- und hochmittelalterlichen Annalen und Chroniken spricht für diese These. Zum hochmittelalterlichen Wärmeoptimum siehe Rüdiger Glaser, Klimageschichte Mitteleuropas, Darmstadt 2001; Raymond S. Bradley, Malcolm K. Hughes, Henry F. Diaz, Climate in Medieval Time, in: Science 302, Nr. 5644, 17. Oktober 2003, S. 404f. Zum *Hortulus* des Walahfrid Strabo vgl.: Hans-Dieter Stoffler, Der Hortulus des Walahfrid Strabo. Aus dem Kräutergarten des Klosters Reichenau, 6. Aufl. (Neuausg.) Stuttgart 2000.

Forschung waren<sup>123</sup>) und damit auch neuen kulturwissenschaftlichen Zugangsmöglichkeiten, womit zunehmend auch die Fragen nach der Naturwahrnehmung und insbesondere der Katastrophenbewältigung ins Blickfeld der Forschung traten. Insgesamt zeichnen sich in der heutigen Forschung zwei Hauptzweige ab: die naturwissenschaftlich und geographisch ausgerichtete historische Klimaforschung und die kultur- und mentalitätsgeschichtliche Forschung, die sich aufgrund des vor dem 18. Jahrhundert vorwiegend narrativen Quellenmaterials und der damit verbundenen Spezialisierung auf die historisch-kritische und philologische Methode auch als wichtiger „Zuträger“ und in weiten Teilen (etwa der Quellenkritik) sogar als unabdingbare Grundlage für naturwissenschaftliche Forschungen, etwa zur Gewinnung von Proxydaten für die „Klimarekonstruktion“, erwiesen hat. Innerhalb der geisteswissenschaftlichen Forschung sind folglich bisher ein klima- und bevölkerungsgeschichtlicher<sup>124</sup> und ein mentalitätsgeschichtlicher Ansatz<sup>125</sup> erkennbar.<sup>126</sup> Dabei reichen auch die Anfänge der hydrologisch-meteorologischen wie auch der geistesgeschichtlichen Beschäftigung mit historischen Wetter- und Klimaphänomenen ebenfalls schon bis ins Mittelalter zurück, als Mönche und Geistliche vor allem Extremereignisse und „Zeichenerscheinungen“, ab dem Hochmittelalter zunehmend auch „alltägliche“ Naturerscheinungen in Annalen und Chroniken festhielten und nicht selten auch Wahrnehmungen, Deutungen und naturphilosophische Erklärungen von Zeitgenossen notierten. Den eigentlichen Beginn der systematischen historischen Klimaforschung markieren jedoch die Wettertagebücher, die seit der „Kleinen Eiszeit“ im 16. Jahrhundert in Klöstern und Städten von Geistlichen und Bürgern angelegt wurden; sie sind die Vorläufer der ersten regelmäßigen Wetteraufzeichnungen im 18. Jahrhundert und enthalten bereits aussagekräftige Notizen auch zu Folgen und Bewältigungsstrategien von

---

<sup>123</sup> Ein Blick in die philosophisch-„naturgeschichtliche“ Literatur der Zeit um 1900 zeigt den interessanten Befund einer beginnenden kulturgeschichtlichen, jedoch noch kaum methodisch fundierten Erforschung menschlicher Naturwahrnehmungen in historischer und zeitgenössischer Sicht, z. B. bei Hieronymus Lorm (eigentlich Heinrich Landesmann), *Der Naturgenuss. Eine Philosophie der Jahreszeiten*, Berlin 1876.

<sup>124</sup> Nach Eric Schwarz (*Naturkatastrophen und -erscheinungen im 8. und 9. Jahrhundert und ihre Wahrnehmung in der fränkischen Geschichtsschreibung*, 2011, S. 7) ist besonders die Arbeit von Pierre Alexandre (*Le Climat en Europe en Moyen Âge. Contribution à l'histoire des variations climatiques de 1000 à 1425, d'après les sources narratives de l'Europe occidentale*, Paris 1987; *Recherches d'histoire et des sciences sociales* 24) hervorzuheben, dessen „immenser quellenkritischer Teil“ dem Werk nach Schwarz „beinahe den Status eines Nachschlagewerks verleiht.“

<sup>125</sup> Eric Schwarz (*Naturkatastrophen und -erscheinungen im 8. und 9. Jahrhundert*, 2011, S. 7, Anm. 10) führt diesbezüglich die Arbeiten von Jacques Berlioz (*Jacques Berlioz, Catastrophes naturelles et calamités au Moyen Âge*, Turnhout 1998 (Micrologus Library; vol. 1.)) und Martina Lehner (*Und das Unglück ist von Gott gemacht... - Geschichte der Naturkatastrophen in Österreich*, Wien 1994) an.

<sup>126</sup> Zur mentalitätsgeschichtlichen Erforschung von historischen Naturereignissen siehe Christian Rohr, *Mensch und Naturkatastrophe. Tendenzen und Probleme einer mentalitätsbezogenen Umweltgeschichte des Mittelalters*, in: Sylvia Hahn, Reinhold Reith (Hrsg.), *Umweltgeschichte. Arbeitsfelder - Forschungsansätze - Perspektiven*, Wien - München 2001 (Querschnitte. Einführungstexte zur Sozial-, Wirtschafts- und Kulturgeschichte; Bd. 8), S. 13-32 (Hinweis: Eric Schwarz, *Naturkatastrophen und -erscheinungen im 8. und 9. Jahrhundert und ihre Wahrnehmung in der fränkischen Geschichtsschreibung*, 2011, S. 7, Anm. 9).

Extremereignissen.<sup>127</sup> Daneben erschienen im 18. und 19. Jahrhundert erste hydrologische Arbeiten, die sich unter anderem mit historischen Pegelständen und Hochwassermarken<sup>128</sup> oder der Wiederkehr extremer Naturereignisse (d. h. mit meßbaren Größen) beschäftigten.<sup>129</sup> Wenig später folgten klimahistorische Überblicksdarstellungen, in denen zunächst vor allem historische Erdbeben, Bergrutsche, Lawinenunglücke, Extremwetterereignisse<sup>130</sup>, Sturmfluten und größere Flußhochwasser<sup>131</sup> - teilweise wie im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit - in regelrechten „Unwetter- und Katastrophenchroniken“ aufgelistet wurden. Auch zu einzelnen Extremereignissen entstanden - oft anlässlich von Gedenktagen oder neuerlicher Extremereignisse - „Denkschriften“, vor allem zu Erdbeben<sup>132</sup>, Sturmfluten<sup>133</sup> und extremen Hochwasserereignissen wie dem „Magdalenenhochwasser“ 1342;<sup>134</sup> auch diese lokal- und

---

<sup>127</sup> Zur Gattung der „Wettertagebücher“ siehe u. a.: Friedrich Klemm, Die Entwicklung der meteorologischen Beobachtungen in Franken und Bayern bis 1700, Offenbach 1973 (Annalen d. Meteorologie, N. F. Nr. 8); Ders., Die Entwicklung der meteorologischen Beobachtungen in Österreich einschl. Böhmen und Mähren bis zum Jahr 1700, Offenbach am Main 1983 (Annalen d. Meteorologie, N.F. 21); Erich Landsteiner, Trübselige Zeit? Auf der Suche nach den wirtschaftlichen und sozialen Dimensionen des Klimawandels im späten 16. Jahrhundert, in: Ders. (Hrsg.), Klima Geschichten, Wien 2001 (Österreichische Zeitschrift f. Geschichtswissenschaften 12, 2), S. 79-116; Christian Rohr, Extreme Naturereignisse im Ostalpenraum, 2007, S. 83ff.

<sup>128</sup> Vgl. z. B. Konrad Kitiratschky, Die Hochwassermarken im Großherzogtum Baden, in: Beiträge zur Hydrographie des Großherzogtums Baden. Hrsg. v. Zentralbureau für Meteorologie und Hydrographie, Heft 13, Karlsruhe 1911.

<sup>129</sup> Vgl. z. B. Anton Pilgram, Untersuchungen über das Wahrscheinliche der Wetterkunde, durch vieljährige Beobachtungen, Wien 1788.

<sup>130</sup> Vgl. z. B. Richard Hennig, Katalog bemerkenswerter Witterungsereignisse von den ältesten Zeiten bis zum Jahre 1800, Berlin 1904 (Abhandlungen d. Kgl. Preußischen Meteorologischen Instituts II, 4).

<sup>131</sup> Vgl. u. a. Franz Seraphin von Zallinger zum Thurn, Abhandlungen von den Überschwemmungen in Tyrol, Innsbruck 1779; Karl Sonklar Edler von Innstaedten, Von den Ueberschwemmungen. Enthaltend allgemeine Beschreibung, Chronik der Ueberschwemmungen und Mittel der Abwehr, Wien - Pest - Leipzig 1883.

<sup>132</sup> Wilhelm Wackernagel, Das Erdbeben von 1356 in den Nachrichten der Zeit und der Folgezeit bis auf Christian Wurtisen, in: Basel im vierzehnten Jahrhundert. Geschichtliche Darstellungen zur fünften Säcularfeier des Erdbebens am S. Lucastage 1356, Basel 1856, S. 208-250.

<sup>133</sup> So löste die Nordseesturmflut vom 11./12. Oktober 1634 („Burchardiflut“/„Zweite grote Mandränke“) nicht nur bei den Zeitgenossen und in den Jahrzehnten danach eine regelrechte Veröffentlichungswelle aus, sondern die Fülle der zeitnah entstandenen Denkschriften und Literatur war auch in den folgenden Jahrhunderten Grundlage weiterer „Sturmflutforschungen“, die durch weitere Katastrophenfluten bestärkt wurden. Die Erforschung Rungholts, das bei der Sturmflut 1364 untergegangen war, wurde auch durch die jüngsten Sturmfluten des 20. Jahrhunderts neu angeregt. Zur Sturmflut 1634 vgl. Otto Fischer, Die nordfriesischen Inseln vor und nach der Sturmflut vom 11. Oktober 1634, Berlin 1934; Rudolf Muuß, Die Sturmflut am 11. Oktober 1634, Breklum 1934. Zum zeitnahen Schrifttum zur Sturmflut 1634 vgl. Boy Hinrichs, Die Landverderbliche Sündenflut. Erlebnis und Darstellung einer Katastrophe, in: Boy Hinrichs, Albert Panten, Guntram Riecken, Flutkatastrophe 1634. Natur Geschichte Dichtung, 2., verbesserte Aufl. Neumünster 1991, S. 81-105.

<sup>134</sup> Möglicherweise wurden bei dem „Magdalenenhochwasser“ am 22. Juli 1342 die höchsten Wasserstände des 2. Jahrtausends in Mitteleuropa erreicht. Vgl. Daniel Lingenhöhl, Mittelalter: Deutschlands Jahrtausendflut, Die Zeit, 17. Juni 2013. Das Extremereignis betraf vor allem Main, Moldau, Neckar und Inn sowie die Oberläufe von Rhein, Elbe und Donau, weshalb es sich ähnlich wie beim Oderhochwasser 1997 und dem Elbehochwasser 2002 wahrscheinlich um ein Hochwasser infolge extremer, langanhaltender Regenfälle, ausgelöst durch eine 5b-Wetterlage („Genuatief“), handelte. Vgl. dazu Hans-Rudolf Bork, Hans-Peter Piorr, Integrierte Konzepte zum Schutz und zur dauerhaft-naturverträglichen Entwicklung mitteleuropäischer Liegenschaften - Chancen und Risiken, dargest. am Bsp. d. Boden- und Gewässerschutzes, in: Karl-Heinz Erdmann, Thomas J. Mager (Hrsg.), Innovative Ansätze zum Schutz der Natur: Visionen für die Zukunft, Berlin - Heidelberg 1999, S. 69-74, hier S. 71f. Da die am meisten betroffenen Einzugsbereiche von Rhein, Main und Donau eher im Winterhalbjahr von großen Hochwassern heimgesucht werden, war das Ereignis umso ungewöhnlicher. Die Schäden und Opferzahlen des Magdalenenhochwassers 1342, die kaum noch quantifizierbar sind, waren unvorstellbar. Nach

regionalgeschichtlichen Arbeiten<sup>135</sup> beschränken sich jedoch meist auf die ereignisgeschichtliche Nachzeichnung der Ereignisse, während deren Wahrnehmung, Deutung und Bewältigung nur am Rande Beachtung fanden: „Der Zugang zum Thema war dem gemäß ein vornehmlich heimatkundlich-positivistischer, ohne die naturwissenschaftlichen Disziplinen oder neuere Ansätze der Geschichtswissenschaft in einem größeren Ausmaß mit einzubeziehen.“<sup>136</sup>

Zu den wichtigsten „Quellenfindbüchern“ einer systematischen geisteswissenschaftlichen Erforschung der vormodernen Klima- und Umweltgeschichte können die Anfang des 20. Jahrhunderts zusammengestellten, auf umfangreichen Quelleneditionen (u. a. den MGH, der *Patrologia Latina*, den *Fontes rerum Bohemicarum* und den zahlreichen Einzelausgaben lateinischer und volkssprachiger Werke sowie den Sammelausgaben mittelalterlicher und frühneuzeitlicher Predigttexte) basierenden Arbeiten zu einzelnen Quellengattungen, unter anderem zu historiographischen, diplomatischen und Rechtsquellen, zu reichsstädtischem Schriftgut, zu Wasser- und Deichbau<sup>137</sup> und Schifffahrt<sup>138</sup> sowie zu den meist schon in kritischen Editionen zugänglichen Kirchen- und Rechnungsbüchern<sup>139</sup> zählen. Auch zur Überlieferung in einzelnen Ländern und Regionen liegen mittlerweile zahlreiche, teilweise mit kritischen Einleitungen und Kommentaren versehene Quellenwerke vor.<sup>140</sup> Für die historische Klima- und Umweltforschung von großem Wert sind auch wirtschafts- und

---

zeitgenössischen Berichten sollen allein im Einzugsbereich der Donau 6000 Menschen umgekommen sein. Die Folgen durch Erosion und die nachhaltige Veränderung von Flußläufen waren ebenfalls beträchtlich: So wird heute geschätzt, daß die Menge des erodierten Erdmaterials in Mitteleuropa im Juli 1342 dem Boden-Verlust von ca. 2000 Jahren entsprach (Quelle: Art. ‚Das verflixte „Genua-Tief“‘, NZZ, 25. August 2005). Da in den Folgejahren kühle, verregnete Sommer vorherrschten, gab es Hungersnöte und Krankheiten; auch die zwischen 1347 und 1353 wütende Pest könnte sich durch die Hochwasserfolgen verschlimmert haben. Das Magdalenenhochwasser von 1342 ist wegen der verheerenden Folgen eines der am besten auch überregional in unzähligen zeitgenössischen Berichten dokumentierten Katastrophenereignisse des (Spät-)Mittelalters. Die Formen der Wahrnehmung und Deutung lassen sich jedoch, vor dem Hintergrund der spätmittelalterlichen Krisenzeit, nicht unbedingt auf früh- und hochmittelalterliche Berichte zu Extremereignissen übertragen. Zum Magdalenenhochwasser 1342 siehe Hans-Rudolf Bork et al. (Hrsg.), *Spuren des tausendjährigen Niederschlags von 1342 - Landschaften der Erde unter dem Einfluß des Menschen*, Darmstadt 2006; Daniel Lingenhöhl, *Mittelalter: Deutschlands Jahrtausendflut*, Die Zeit, 17. Juni 2013. Zusammenfassung u. weitere Lit.: Art. ‚Magdalenenhochwasser‘, <https://de.m.wikipedia.org/wiki/Magdalenenhochwasser> (10.07.2018).

<sup>135</sup> Dieter Röckel, *Der Neckar und seine Hochwasser*, Eberbach 1907.

<sup>136</sup> Christian Rohr, *Extreme Naturereignisse im Ostalpenraum*, 2007, S. 25f. m. Anm. 31 u. 32.

<sup>137</sup> Albert Panten, *Unbekannte Rechtsquellen des 15. und 16. Jahrhunderts aus Nordfriesland*, Langenhorn 1976.

<sup>138</sup> Vgl. z. B.: Friedrich Büscher, *Die Satzungen und Statuten der Stadt Essen. 1473, 1590, 1668-85*, in: *Essener Beiträge. Beiträge zur Geschichte von Stadt und Stift Essen* 43 (1926), S. 198-224.

<sup>139</sup> Zu spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen Rechnungsbüchern siehe Gudrun Gleba, Niels Petersen (Hrsg.), *Wirtschafts- und Rechnungsbücher des Mittelalters und der Frühen Neuzeit. Formen und Methoden der Rechnungslegung: Städte, Klöster, Kaufleute*, Göttingen 2015 (Universitätsdrucke im Univ.-Verlag Göttingen). Unter der Leitung Prof. Christian Rohr (Bern) ist eine klimageschichtliche Auswertung von edierten Rechnungsbüchern und anderen Quellen aus dem Stift Schönenwerd (Kanton Solothurn) geplant.

<sup>140</sup> Vgl. u. a. Václav Novotný, *Studien zur Quellenkunde Böhmens I-V. Annales Gradicensis et Optavicensis (III)* (=FRB II, S. 391), in: *Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung* 25 (1903), S. 580-602; Ernst Schönbach, *Des Bartholomäus Anglicus' Beschreibung Deutschlands gegen 1240*, in: *Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung* 27 (1906), S. 70; Wilhelm Wattenbach, *Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter*. Neuausg. besorgt v. Franz-Joseph Schmale, Darmstadt 1967; Norbert Backmund, *Die mittelalterlichen Geschichtsschreiber des Prämonstratenserordens*, Averbode 1972.



klimahistorische „Quellenfindwerke“, die entweder als reine Quellensammlungen konzipiert sind wie Antonín Strnads „Chronologisches Verzeichnis der Naturbegebenheiten im Königreiche Böhmen vom Jahre Christi 633 bis 1700“<sup>141</sup>, teilweise aber auch mit ausführlicheren Einleitungen und kritischen Kommentare versehen sind wie Maurice Champions sechsbändiges Werk zu Überschwemmungen in Frankreich<sup>142</sup>, Charles Ernest Brittons „Meteorological Chronology to A.D. 1450“ (1937)<sup>143</sup>, Curt Weikins umfangreiche, jedoch noch weitgehend unkritische Quellensammlung zur „Klimageschichte Mitteleuropas“<sup>144</sup> (die Sammlung von historischen Berichten zu Witterungsanomalien ist mittlerweile von der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig teilweise für die Forschung erschlossen worden)<sup>145</sup> oder die ebenfalls unkritische wirtschaftsgeschichtliche Quellensammlung über „Hungersnöte im Mittelalter“ von Fritz Curschmann, die neben Einträgen und Berichten zu Hungersnöten und Plagen auch Einträge zu Wetterextremen und Klimaanomalien aus der Zeit vom 8. bis zum 13. Jahrhundert aufführt.<sup>146</sup> Eine Fortsetzung fand Curschmanns Werk 1953 in der Dissertation von Eveline Pautsch über „Elementarereignisse in den erzählenden österreichischen Geschichtsquellen des 14. und 15. Jahrhunderts“, die jedoch ebenfalls weitgehend unkritisch bleibt.<sup>147</sup> Unter den jüngeren

<sup>141</sup> Antonín Strnad, Chronologisches Verzeichnis der Naturbegebenheiten im Königreiche Böhmen vom Jahre Christi 633 bis 1700. Nebst einigen interessanten Abhandl. v. Josef Stepling et al, Prag o. J.

<sup>142</sup> Maurice Champion, Les inondations en France depuis le VI<sup>e</sup> siècle jusqu'à nos jours, 6 vols., Paris 1858-1864.

<sup>143</sup> Charles Ernest Britton, A Meteorological Chronology to A.D.1450, London 1937 (Geophysical Memoirs 70).

<sup>144</sup> Vgl. Curt Weikinn, Quellentexte zur Witterungsgeschichte Europas von der Zeitwende bis zum Jahre 1850: Hydrographie, 4 Bde., Berlin 1958-68, Bd. I, 1: Zeitwende bis 1500; Bd. 1,2: 1501-1600, Berlin 1958 - 1960 (Quellensammlung zur Hydrographie und Meteorologie 1,1 und 1,2); Curt Weikinn, Quellentexte ... bis zum Jahre 1850: Hydrographie. Hrsg. v. Michael Börngen, 2 Bde., Berlin - Stuttgart 2000/2002. Weitere Arbeiten Weikins: C. Weikinn, Katastrophale Dürrejahre während des Zeitraums 1500-1850 in den Flußgebieten der heutigen Deutschen Demokrat. Rep., in: Acta Hydrophysica 10 (1965/66a), S. 33-54; Ders., Ein Beitrag zur Hochwasserhäufigkeit im östl. Erzgebirge, in: Acta Hydrophysica 10 (1965/66a), S. 163-176 u. 11 (1966/67a), S. 121-132; Ders., Bemerkenswerte hydrometeorolog. Erscheinungen früherer Jahrhunderte in Europa. I. Teil: Sehr starke bzw. verbreitete Hagelfälle in den Jahren 1100-1400, in: Acta Hydrophysica 11 (1966/67b), S. 181-206.

<sup>145</sup> Vgl. Michael Börngen, Matthias Deutsch, Zum Erscheinen der Quellentexte zur Witterungsgeschichte Europas von Curt Weikinn vor 50 Jahren, in: Mitteilungen d. Dt. Meteorolog. Gesellschaft. 04/2008, S. 6ff. Weitere Lit. zu Curt Weikins Quellensammlung: Winfried Schröder, Curt Weikinn †. In: ZS f. Meteorologie, Bd. 20 (1968), S. 195f.; Michael Börngen, Matthias Deutsch, Historisch-geographische Probleme. Quellensammlungen zur mitteleuropäischen Witterungsgeschichte, in: Denkströme. Journal d. Sächs. Akademie d. Wiss., Heft 6 (2011), S. 168-187; Dies., Curt Weikinn (1888-1966) - ein Leben für die Erforschung der Witterungsgeschichte Europas, in: Wiss. Mitteilungen aus d. Inst. f. Meteorologie d. Univ. Leipzig, Bd. 54, S. 81-92, Leipzig 2016; Dies., Curt Weikins Sammlung von Berichten zu sehr starken bzw. verbreiteten Hagelfällen im 15. Jahrhundert, in: Wiss. Mitteilungen aus d. Inst. f. Meteorologie der Univ. Leipzig, Bd. 54, S. 93-106, Leipzig 2016. Bibliographie zu Curt Weikinn u. seinen klimahistorischen Datensätzen: FreiDok plus Univ.-Bibl. Freiburg (<https://freidok.uni-freiburg.de/data/11658>), DOI: 10.6094/UNIFR/11658 (Sept. 2017).

<sup>146</sup> Fritz Curschmann, Hungersnöte im Mittelalter. Ein Beitrag zur deutschen Wirtschaftsgeschichte des 8. bis 13. Jahrhunderts, Leipzig 1900 (Leipziger Studien 6.1). ND Aalen 1970 (ausführliche, jedoch unkritische Quellensammlung zu Preissteigerungen, Hungersnöten und Krankheiten in Deutschland, die auch Berichte über Unwetter und Witterungsanomalien enthält).

<sup>147</sup> Eveline Pautsch, Elementarereignisse in den erzählenden österreichischen Geschichtsquellen des 14. und 15. Jahrhunderts, Diss. phil. hist. Wien 1953.

„Quellensammelwerken“ ist vor allem das kritisch kommentierte „Quellensammelwerk“ Pierre Alexandres „Le climat en Europe au Moyen Âge“ von 1987 mit über 3500 nach west- und mitteleuropäischen Regionen geordneten Einträgen Sammlung zu nennen: Alexandre bahnbrechendes Quellenwerk bietet einen umfassenden Überblick zur Überlieferung von besonderen Naturerscheinungen, Wetterereignissen, Klimaanomalien und Hungersnöten in narrativen Quellen vom Jahr 1000 bis 1425. Wenn in der langen Reihe von Tabellen und Grafiken der Aspekt der Wahrnehmung und Deutung von Naturereignissen lediglich als Nebenthema erscheint, schmälert das die monumentale Leistung des belgischen Historikers keineswegs, zumal eine eingehende mentalitätsgeschichtliche Untersuchung einzelner Quellen nicht das Ziel des „Quellensammelwerks“ war.<sup>148</sup> Weitere Quellensammlungen sind das auf den Arbeiten Brittons, Curt Weikins und Pierre Alexandres aufbauende, um niederländische Quellen erweiterte Sammelwerk von Jan Buisman und Aryan van Engelen zu Wetter- und Hochwasserereignissen für die Zeit von 764 bis 1800<sup>149</sup> sowie zu Hochwasser- und Sturmflutereignissen in Nordwesteuropa das dreibändige quellenkritische Werk „Stormvloeden en rivieroverstromingen in Nederland“ von Dr. Maria Elisabeth Gottschalk hervorzuheben, die mit dem Ziel einer möglichst lückenlosen Chronologie historischer Sturmfluten und Hochwasser alle bis dahin bekannten zeitgenössischen und späteren Einträge und Berichte zu einzelnen Sturmflut-, Hochwasser- und Unwetterereignissen im Einzugsbereich der Niederlanden und der nordwestlichen Ebenen vom frühen Mittelalter bis

---

<sup>148</sup> Pierre Alexandre, *Le Climat en Europe en Moyen Âge*, 1987: Umfangreiche „Quellensammlung“ auf fast 250 Seiten zu Wetter- und Unwetterereignissen in Mittelwesteuropa (außer England, Irland, Spanien und Portugal) von 1000 bis 1425 auf der Basis der MGH und anderer Editionen, nach einzelnen Regionen geordnet (vgl. P. Alexandre, 1987, S. 336-581). Besonderer Schwerpunkt Alexandres ist die Quellenkritik (Herkunft und Entstehungszeit der jeweiligen Einträge; vgl. P. Alexandre, 1987, „Quellenkatalog“ S. 636-654). Zur Vernachlässigung strukturalistischer und humangeographischer Aspekte in der bisherigen Klima- und Umweltgeschichte vgl. P. Alexandre, 1987, S. 23-34. Zusammenstellung vgl. Christian Rohr, *Extreme Naturereignisse im Ostalpenraum*, 2007, S. 28 m. Anm. 42-46. Milène Wegmann (*Naturwahrnehmung im Mittelalter*, 2005, S. 32f.) bemerkt zu Alexandres Arbeit, „daß die verkürzte Wiedergabe von Quellenstellen in französischer Übersetzung oder Umschreibung [...] wichtige Zusammenhänge aufhebt bzw. übergeht und die Quellenkritik (ALEXANDRE, S. 62-295) teilweise allzu bescheiden ausfällt.“ Dieser Einschätzung ist jedoch insofern zu widersprechen, da Alexandres Ziel weniger die ausführliche kulturanthropologische und umweltgeschichtliche Analyse der von ihm zusammengestellten mittelalterlichen Quellen Mitteleuropas, sondern zunächst nur eine Zusammenstellung der unzähligen Quellen war, die Alexandre nach Regionen, Ländern und Ereignisarten ordnet; damit leistete er einen wesentlichen Beitrag zur Grundlagenforschung. Seine Quellenkritik sollte erste Anknüpfungspunkte für weitere Quellenstudien bieten, wobei sich eine Kritik der Quellen zu Naturereignissen sowieso erst im Kontext ergeben kann. Ältere Arbeiten des Autors, deren Ergebnisse teilweise in „Le Climat en Europe au Moyen Âge“ eingeflossen sind: Pierre Alexandre, *Histoire du climat et sources narratives du Moyen Âge*, in: *Le Moyen Âge* 80 (1974), S. 101-106; Ders., *Le climat au Moyen Âge en Belgique et dans les régions voisines (Rhénanie, Nord de la France). Recherches critiques d'après les sources narratives et essai d'interprétation*, Liège-Louvain 1976 (Centre Belge d'Histoire Rurale, Publications No. 50).

<sup>149</sup> Jan Buisman, Aryan F. V. van Engelen, *Duizend Jaar Weer, Wind en Water in de Lage Landen. Onder redactie van Aryan F. V. Engelen*, Bd. I-VI, Franeker 1995. Für die vorliegende quellenorientierte Untersuchung zur Wahrnehmung, Beschreibung und Deutung von Extremwettererscheinungen und Witterungsanomalien im Früh- und Hochmittelalter ist insbesondere der erste Band von J. Buisman von Interesse, der die Zeit bis 1300 abdeckt (*Duizend jaar weer*, vol. 1: Van het jaar 763 tot 1300).

zum Jahre 1800 zusammengetragen und kritisch kommentiert hat - unter besonderer Berücksichtigung von jeweils zeitgenössischen und „zeitnahen“ Originalquellen (also Quellen „aus erster Hand“).<sup>150</sup> Auch für andere europäische Länder und Regionen liegen mittlerweile umfangreiche „Quellenfindwerke“ vor, unter anderem für England und Island<sup>151</sup>, Irland<sup>152</sup> sowie Böhmen und Mähren.<sup>153</sup> Besondere Erwähnung verdienen für die historische Klimaforschung auch die quellenkritischen Darstellungen der letzten Jahre, unter anderen von John Kington für England<sup>154</sup> und Lajos Rácz für Ungarn.<sup>155</sup> Auch die Darstellungen zur mittelalterlichen Umweltgeschichte von John Aberth und Richard C. Hoffmann befassen sich eingehender mit der Klimageschichte.<sup>156</sup>

Diese und andere „Quellenfindbücher“ haben bereits in der Mitte und Ende des 20. Jahrhunderts eine überreiche, wenn auch nicht für das gesamte Mittelalter und alle gesellschaftlichen Schichten gleichermaßen repräsentative Quellengrundlage für die Klima- und Umweltgeschichte zutage gefördert und damit das vor allem in der deutschen Geschichtswissenschaft lange gepflegte Vorurteil einer schlechten Quellenlage für die Zeit vor dem Jahr 1000 widerlegen können. Umso mehr verwundert die noch immer vergleichsweise geringe Anzahl von Arbeiten zur frühmittelalterlichen Naturwahrnehmung. Das gilt insbesondere für einzelne Bereiche der Klima- und Umweltgeschichte, etwa die Frage nach der Wahrnehmung und Deutung von Naturphänomenen sowie der Katastrophenbewältigung - diese Fragen haben sich erst in den letzten zwei Jahrzehnten als eigenständiges Forschungsgebiet der Geschichtswissenschaft etabliert, wobei zentrale Fragen, etwa zu Unterschieden zwischen Früh- und Hochmittelalter, noch weitgehend unbearbeitet sind. In der klimahistorischen Forschung lag der Hauptschwerpunkt in den letzten Jahrzehnten auf der Rekonstruktion meteorologisch-hydrologischer Datenreihen für den

---

<sup>150</sup> Dr. M. K. Elisabeth Gottschalk, *Stormvloed en rivieroverstromingen in Nederland*, Bd. I: De periode vóór 1400, Assen 1971; Bd. II: 1400-1600, Assen 1975; Bd. III: 1700-1800, Assen 1976: Ausführliche, chronologisch geordnete, mit kritischen Kommentaren versehene Quellensammlung zu historischen Sturmfluten und Überschwemmungen in den Niederlanden, Belgien, Nordfrankreich, Nordwestdeutschland und Südostengland; Gottschalks Werk kann neben den Quellensammelwerken Curt Weikins und Pierre Alexandres bis heute zu den wichtigsten „Quellenfindbüchern“ für die Erforschung der mittelalterlichen Naturwahrnehmung insbesondere in der Historiographie gelten.

<sup>151</sup> A.E.J. Ogilvie, G. Farmer, *Documenting the Medieval climate*, in: *Climates of the British Isles: Present, Past and Future*, ed. by Mike Hulme, Elaine Barrow, London - New York 1997, p. 112-133, <https://doi.org/10.4324/9781315870793>

<sup>152</sup> Mary C. Lyons, *Weather, Famine, Pestilence and Plague in Ireland, 900-1500*, in: *Famine: The Irish Experience 900-1900*. Ed. by Margaret Crawford, Edinburgh 1989, p. 31-74.

<sup>153</sup> Rudolf Brázdil, Oldřich Kotyza, *History of Weather and Climate in the Czech Lands*, Bd. I: Period 1000-1500, Zürich 1995 (Zürcher Geographische Schriften, Heft 62).

<sup>154</sup> John A. Kington, *Climate and Weather*, London 2010 (The New Naturalist Library; Bd. 115).

<sup>155</sup> Lajos Rácz, *Climate History of Hungary since 16th Century: Past, Present, and Future*, Pécs 1999.

<sup>156</sup> John Aberth, *An Environmental History of the Middle Ages: The Crucible of Nature*, London 2013; Richard C. Hoffmann, *An Environmental History of Medieval Europe*, Cambridge 2014 (Cambridge Medieval Textbooks).

Zeitraum zwischen dem 11. Jahrhundert und dem Beginn der regelmäßigen Wetteraufzeichnungen im 16. Jahrhundert: Da die Klimaforschung bei der Rekonstruktion von historischen Datenreihen („Proxydaten“) und „Klimatrends“ jedoch nicht nur auf naturwissenschaftliche Daten wie Baumringe, Pflanzenreste oder Gletschermoränen, sondern auch auf narrative Quellen zurückgreifen muß und damit auf die historische Quellenkritik angewiesen ist, hat man in den letzten Jahren zunehmend die Notwendigkeit einer engeren Zusammenarbeit mit kultur- und geisteswissenschaftlichen Disziplinen erkannt.<sup>157</sup> Damit wurde dem geistesgeschichtlichen Zugang zu vormodernen Naturdarstellungen durch die als „seriöser“ geltenden Naturwissenschaften, etwa die historische Geographie und Meteorologie, eine neue Perspektive eröffnet. Man hat in den letzten Jahrzehnten eingesehen, daß insbesondere für die Zeit vor der Renaissance allein die Geisteswissenschaften, gerade die Disziplinen Geschichte, Kulturgeschichte, Philologie und Theologie, den Naturwissenschaften Näherungsdaten erschließen können, deren Einschätzung und Begutachtung nicht allein mit dendrochronologischen und anderen naturwissenschaftlichen Methoden zu bewerkstelligen sind. Zu den Hauptaufgaben und Zielsetzungen der heutigen Klimageschichte gehören nach Rudolf Brázdil folglich neben der Rekonstruktion von Wetter- und Klimaepochen auch die interdisziplinär ausgerichtete Erforschung der Verwundbarkeit (*vulnerability*) von Gesellschaften durch extreme Naturereignisse und Katastrophen sowie die kulturhistorische Erschließung unterschiedlicher, zeit-, schichten- und regionenspezifischer Wahrnehmungs-, Deutungs- und Bewältigungsmuster.<sup>158</sup> Gerade heute, im Zeitalter der Bevölkerungsexpansion und neuer Naturgefahren im Zuge des voranschreitenden Klimawandels, wird deutlich, daß auch überwunden geglaubte „vormoderne“ Naturwahrnehmungen wieder an Bedeutung gewinnen, sowohl unter dem Tarnmantel wissenschaftlicher Faktizität in „politisch korrekten“ gesellschaftlichen Diskursen wie auch als eskapistischer, teils radikaler Antimodernismus, so daß mit Naturdeutungen auch heute (wieder) politische Ideologien gestützt werden.

Den Beginn der meteorologisch-hydrologisch ausgerichteten klimahistorischen Forschung markiert Cornelis Eastons Arbeit „Les hivers dans l’Europe occidental“ von 1928, in der sich der Autor mit der Rekonstruktion der westeuropäischen Winterverhältnisse vom Jahre 396 v.

---

<sup>157</sup> Vgl. Christian Rohr, *Extreme Naturereignisse im Ostalpenraum*, 2007, S. 29-32. Vgl. bes. auch: Christian Pfister, Gudrun Kleinlogel, Gabriela Schwarz-Zanetti, Milène Wegmann, *Winter Air Temperature Variations in Western Central Europe during the Medieval Warm Period (A.D. 900-1300)*, in: *The Holocene* 8 (1998), p. 535-552; Milène Wegmann, *Naturwahrnehmung im Mittelalter*, 2005, S. 32f.

<sup>158</sup> Vgl. dazu Rudolf Brázdil, Christian Pfister, Heinz Wanner, Hans von Storch, Jürg Luterbacher, *Historical climatology in Europe*, in: *Climatic Change* 70, 2 (2005), p. 363-430, hier p. 366; Zusammenfassung nach Christian Rohr, *Extreme Naturereignisse im Ostalpenraum*, 2007, S. 30. Zum Begriff der *vulnerability* siehe Greg Bankoff, Georg Frerks, Dorothea Hilhorst (Hrsg.), *Mapping Vulnerability. Disasters, Development & People*, London 2007.

Chr. bis zum Anfang des 20. Jahrhunderts anhand historiographischer Quellen beschäftigt.<sup>159</sup> Mehrfach hat sich die frühe klimahistorische Forschung auch schon mit der Rekonstruktion extremer Hochwasserereignisse an Flüssen sowie Sturmfluten an der Nordsee, Bergstürzen, Lawinen und Erdbeben beschäftigt.<sup>160</sup> Allerdings hat sich die quantifizierende Erschließung historischer Extremereignisse, zum Beispiel von Hochwassern, aufgrund der ungenauen Beschreibung in den Quellen sowie der im Verlaufe der Jahrhunderte stark veränderten Bebauung der Flußufer und auch wegen des Wegfalls ehemaliger Überschwemmungsflächen als sehr schwierig erwiesen.<sup>161</sup> Ähnliche Schwierigkeiten ergeben sich bei der Einordnung historischer Erdbeben anhand der Richterskala.<sup>162</sup> Als Begründer der auf einer systematischen Auswertung narrativer historiographischer Quellen beruhenden modernen Klimageschichte kann Hubert Lamb gelten, dessen Darstellung „Climate. Present, Past and Future“ jedoch in weiten Teilen, besonders was die benutzten Quellen zur Römerzeit und zum Frühmittelalter betreffen, unkritisch bleibt.<sup>163</sup> Unter den neueren klimahistorischen Arbeiten mit meteorologisch-hydrologischer Zielsetzung (die auch narrative Quellen nicht nur nach mentalitäts- und kulturgeschichtlichen Ansätzen untersuchen) sind der 1980 erschienene Sammelband „Das Klima: Analysen und Modelle“<sup>164</sup>, weiterhin die von den Erfurter Klimaforschern Mathias Deutsch und Karl-Heinz Pörtge angeregten klimahistorischen Arbeiten zu Methoden und Möglichkeiten der hydrologischen Klimarekonstruktion mittels

<sup>159</sup> Cornelis Easton, *Les Hivers dans l'Europe Occidental*, Leiden 1928.

<sup>160</sup> So z. B. Josef Stiny, Über die Regelmäßigkeit der Wiederkehr von Rutschungen, Bergstürzen und Hochwasserschäden in Österreich, in: *Geologie und Bauwesen* 10, 1-2 (1938), S. 9-31 u. S. 33-48; Josef Stiny, Hugo Hassinger, Hugo Forster, Bergstürze und Bergmurungen in Österreich bis 1920, in: *Revue pour l'étude des calamités* 3, 8-9 (1940), S. 35-47.

<sup>161</sup> Siehe dazu Dieter Gutknecht (Hrsg.), *Extreme Abflußereignisse. Dokumentation, Bedeutung, Bestimmungsmethoden* ÖWAV-Seminar, Bundesamtsgebäude Wien, 24.-25. Mai 2007 (Wiener Mitteilungen. Wasser - Abwasser - Gewässer; Bd. 206).

<sup>162</sup> Vgl. z. B. Günter Leydecker, Erdbebenkatalog für Deutschland mit Randgebieten für die Jahre 800 bis 2008. *Earthquake catalogue for Germany and adjacent areas for the years 800 to 2008*, *Geolog. Jb.*, E59, S. 1-198 (Bundesanstalt für Geowissenschaften und Rohstoffe Hannover), Stuttgart o. J. Für Südosteuropa: N. V. Shebalin, G. Leydecker, N. G. Mokrushina et al., *Earthquake Catalogue for Central and Southeastern Europe 342 BC - 1999 AD*. Report No. CT 93 - 0087, Brüssel. Weitere Kataloge der BGR für Europa (Stand 1990, 500 BC - 1981), ehem. Sowjetunion (500 BC - 1988) und Ghana (1615-2003). Lit. zu historischen Erdbeben in Europa: Rolf Gutdeutsch, Christina Hammerl, Jan Mayer, Karel Vocolka, Erdbeben als historisches Ereignis. Die Rekonstruktion des Bebens von 1590 in Niederösterreich, Stuttgart 1987; Rolf Gutdeutsch, Christina Hammerl, Naturkatastrophen in der historischen Forschung - Am Beispiel des Neulengbacher Bebens von 1590, in: *MIÖG* Jg. 8, 1-4, Wien 1988, S. 95-112. Weitere Lit.: Zentralanstalt f. Meteorologie u. Geodynamik (ZAMG), <https://www.zamg.ac.at/cms/de/geophysik/erdbeben/historische-erdbeben/jistorische-erdbeben/publikationen>

<sup>163</sup> Hubert Horace Lamb, *Climate. Present, Past and Future. Climatic History and the Future*, London 1977. Auf das Problem einer mangelnden Quellenkritik besonders in Lambs Rekonstruktion der „Klimadaten aus der römischen Republik“ hat bereits Milène Wegmann (*Naturwahrnehmung im Mittelalter*, 2005, S. 32 m. Anm. 80) hingewiesen. Siehe dazu auch Regula Frei-Stolba, *Klimadaten aus der römischen Republik*, in: *Museum Helveticum* 44 (1987), S. 101-117.

<sup>164</sup> *Das Klima: Analysen und Modelle. Geschichte und Zukunft*. Hrsg. v. Hans Oeschger, Bruno Messerli, Maja Svilar. Mit Beiträgen v. W. Dansgaard et al., Berlin - Heidelberg - New York 1980; darin bes.: Hans von Rudloff, *Die Klima-Entwicklung in den letzten Jahrhunderten im mitteleuropäischen Raume (mit einem Rückblick auf die postglaziale Periode)*, S. 125-148.

historischer Quellen und Hochwassermarken<sup>165</sup> sowie die Arbeiten der Forschergruppe um den Berner Klimahistoriker Christian Pfister und dessen Nachfolger Christian Rohr - ebenfalls mit Schwerpunkt auf der Rekonstruktion historischer Wetter- und Klimaverhältnisse - hervorzuheben.<sup>166</sup> Als Ergebnis der Arbeit Christian Pfisters ging unter anderem die online-Klimadatenbank CLIMHIST mit einer chronologischen Auflistung der in den letzten 20 Jahren zusammengetragenen klimahistorischen Quellen seit dem Mittelalter hervor, die in Systematik und Umfang ein Novum in der bisherigen Klimageschichte darstellt.<sup>167</sup> In einigen Arbeiten beschäftigt sich Pfister auch mit wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Folgen von

---

<sup>165</sup> Mathias Deutsch, Einige Bemerkungen zu historischen Hochwassermarken - eine Bestandsaufnahme an der Unstrut, in: Archäologie in Sachsen-Anhalt, Heft 7 (1997), S. 25-31; Mathias Deutsch, Karl-Heinz Pörtge, Hochwasser in Vergangenheit und Gegenwart, in: Entwicklung der Umwelt seit der letzten Eiszeit. Rundgespräch am 19. April 1999 in München, München 2000 (Rundgespräche für Ökologie 18), S. 139-151; Mathias Deutsch, Karl-Heinz Pörtge, Historische Hochwasserinformationen - Möglichkeiten und Grenzen ihrer Auswertung, in: Hochwasser - Niedrigwasser - Risiken. Nürnberger Wasserwirtschaftstage des ATW-DVWK Landesverbandes Bayern vom 9. und 10. Mai 2001, München 2001, S. 23-38; Mathias Deutsch, Karl-Heinz Pörtge, Hochwasserereignisse in Thüringen, Jena 2002 (Thüringer Landesanstalt für Umwelt und Geologie, Schriftenreihe 63); Mathias Deutsch, Karl-Heinz Pörtge, Erfassung und Bewertung historischer Hochwasserereignisse in Thüringen am Beispiel der Gera, in: Franz Fiedler, Franz Nestmann, Martin Kohler, Naturkatastrophen in Mittelgebirgsregionen. Proceedings zum Symposium am 11. und 12. Oktober 1999 in Karlsruhe, Berlin 2002, S. 185-212; Mathias Deutsch, Jürgen Böhner, Karl-Heinz Pörtge, Karl Tilman Rost, Untersuchungen historischer Hochwasserereignisse in Thüringen - dargestellt am Beispiel der Werra, in: Zeitschrift für Geomorphologie, Supplementband 135 (2004), S. 11-32; Mathias Deutsch, Uwe Grünwald, Karl Tilman Rost, Historische Hochwassermarken - Ausgangssituation, Probleme und Möglichkeiten bei der heutigen Nutzung, in: Markus Disse, Karin Guckenberger, Sabine Pakosch, Alpaslan Yörük, Astrid Zimmermann (Hrsg.), Risikomanagement extremer hydrologischer Ereignisse. Beiträge zum Tag der Hydrologie 2006, 22./23. März 2006 an der Universität der Bundeswehr München, Hohenheim 2006 (Forum für Hydrologie und Wasserbewirtschaftung, Heft 15.06, Bd. 1: Vorträge 1), S. 59-70; Jan Munzar, Mathias Deutsch, Libor Elleder, Stanislav Ondráček, Eva Kallabová, Mojmir Hrádek, Historical Floods in Central Europe and Their Documentation by Means of Floodmarks and Other Epigraphical Monuments, in: Moravian Geographical Reports 14, 3 (2006), p. 26-45.

<sup>166</sup> **Arbeiten zur Rekonstruktion der Wiederkehr-Häufigkeit von Wetterextremen, Klima-anomalien und Naturkatastrophen:** Christian Pfister, Stefan Hächler, Überschwemmungskatastrophen in der Schweiz seit dem Spätmittelalter. Raum-zeitliche Rekonstruktion von Schadensmustern auf der Basis historischer Quellen, in: Rüdiger Glaser, Rory P. D. Walsh (Hrsg.), Historical climatology in different climatic zones, Würzburg 1991 (Würzburger Geographische Arbeiten; Bd. 80), S. 127-148; Christian Pfister, Häufig, selten oder nie. Zur Wiederkehrperiode der großräumigen Überschwemmungen im Schweizer Alpenraum seit 1500, in: Umwelt - Mensch - Gebirge. Beiträge zur Dynamik von Natur- und Lebensraum. Festschrift für Bruno Messerli zum 65. Geburtstag. Jahrbuch der Geographischen Gesellschaft Bern 59 (1994-1996), S. 139-148; Christian Pfister, Gudrun Kleinlogel, Gabriela Schwarz-Zanetti, Milène Wegmann, Winters in Europe: The Fourteenth Century, in: Climatic Change 34 (1996), p. 91-108; Christian Pfister, Wetternachhersage. 500 Jahre Klimavariationen und Naturkatastrophen 1496-1995, Bern 1998; Christian Pfister, Jürg Luterbacher, Gabriela Schwarz-Zanetti, Milène Wegmann, Winter Air Temperature Variations in Western Europe During the Early and High Middle Ages (AD 750-1300), in: The Holocene 8/5 (1998), p. 535-552; Christian Pfister, Raum-zeitliche Rekonstruktion von Witterungsanomalien und Naturkatastrophen, 1496-1995, Zürich 1998 (Schlußbericht NFP 31). **Bibliographie zur historischen Klimaforschung:** [www.euroclimhist.unibe.ch/de/literatur/einfuehrungen-und-ueberblickswerke/](http://www.euroclimhist.unibe.ch/de/literatur/einfuehrungen-und-ueberblickswerke/) sowie [www.euroclimhist.unibe.ch/de/literatur/weiterfuehrende-fachliteratur/](http://www.euroclimhist.unibe.ch/de/literatur/weiterfuehrende-fachliteratur/)

<sup>167</sup> Die Datenbank Euro-CLIMHIST soll zukünftig in mehreren Modulen zugänglich sein. Modul 1: „Witterung und Klima der Schweiz (1501-1999)“, online seit Nov. 2015; Modul 2: „Witterung und Klima in Europa im Mittelalter (1000-1500)“, in Arbeit; weitere Module zu einzelnen europäischen Ländern und einzelnen Arten von Extremereignissen jeweils ab 1500 sind in Planung (zit. n.: <https://www.euroclimhist.unibe.ch/de/>). Zur CLIMHIST-Datenbank siehe Christian Pfister, Gabriela Schwarz-Zanetti, The CLIMHIST data-base - a tool for reconstructing the climate of Europe in time and space. The example of the period 1270-1525. Methodology, coding and software, in: Burkhard Frenzel, Christian Pfister (Hrsg.), European Climate reconstructed from documentary data. Methods and Results, Mainz 1992, p. 193-210.

Extremereignissen und mentalen Bewältigungsmechanismen - diese Arbeiten haben in besonderer Weise die Potentiale einer interdisziplinären Zusammenarbeit von Natur- und Kulturwissenschaften für die Erforschung der vormodernen Naturwahrnehmung gezeigt.<sup>168</sup> Ein drittes Zentrum der naturwissenschaftlich ausgerichteten klimahistorischen Forschung hat sich in den letzten Jahren an der Universität Brno (Brünn) um den Klimageographen Rudolf Brázdil herausgebildet, der sich vor allem mit der Klimageschichte Böhmens und Mährens und dabei auch mit bislang unbearbeiteten Quellenfunden beschäftigt.<sup>169</sup> Auch die jüngsten Entwicklungen der historischen Hydrologie und Klimatologie sind Gegenstand von Brázdils Forschungen.<sup>170</sup> Weiterhin sind zur historischen Klimaforschung vor allem die Arbeiten des Geographen Rüdiger Glaser zu nennen, darunter die „Klimageschichte Mitteleuropas“, in der der Autor anhand narrativer und bildlicher historischer Quellen den Versuch einer Klimarekonstruktion vom Jahre 1500 bis heute sowie für die Zeit vor 1500 einer groben Übersicht zu Tendenzen und Klimaverläufen unternimmt und einer breiten Leserschaft vorstellt; seine Ergebnisse sind seit 2014 in der seit 1980 aufgebauten umfangreichen online-Datenbank HISKLID bzw. neuerdings auch auf dem Portal tambora.org (hier in zeitgemäßen deutschen Übersetzungen) zugänglich.<sup>171</sup> Weiterhin sind an dieser Stelle die Dissertation von

---

<sup>168</sup> Christian Pfister, *Klimageschichte der Schweiz 1525-1860. Das Klima der Schweiz und seine Bedeutung in der Geschichte von Bevölkerung und Landwirtschaft*, Bern 1984; Christian Pfister, Rudolf Brázdil, Rüdiger Glaser (Hrsg.), *Climatic Variability in Sixteenth-Century Europe and Its Social Dimension*, Dordrecht - Boston - London 1999 (Special Issue of *Climatic Change* 43, 1); Christian Pfister, Daniel Brändli, *Rodungen im Gebirge - Überschwemmungen im Vorland: Ein Deutungsmuster macht Karriere*, in: Rolf Peter Sieferle, Helga Breuninger (Hrsg.), *Natur-Bilder. Wahrnehmungen von Natur und Umwelt in der Geschichte*, Frankfurt am Main - New York 1999, S. 297-323; Christian Pfister, *Klimawandel in der Geschichte Europas. Zur Entwicklung und zum Potenzial der Historischen Klimatologie*, in: Erich Landsteiner (Hrsg.), *Klima Geschichten*, Wien 2001 (*Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaften* 12, 2); Christian Pfister (Hrsg.), *Am Tag danach. Zur Bewältigung von Naturkatastrophen in der Schweiz 1500-2000*, Bern - Stuttgart - Wien 2002, darin bes.: Christian Pfister, *Naturkatastrophen und Naturgefahren in geschichtlicher Perspektive*, S. 11-25.

<sup>169</sup> Rudolf Brázdil, Oldřich Kotyza (vols. 1-6), Rudolf Brázdil et al. (vol. 7), *History of Weather and Climate in the Czech Lands*, vol. 1: *Period 1000-1500*, Zürich 1995 (*Zürcher Geographische Schriften* 62); vol. 2: *The Earliest Daily Weather Records in the Czech Lands*, Brno 1996; vol. 3: *Daily Weather Records in the Czech Lands in the Sixteenth Century II*, Brno 1999; vol. 4: *Daily Utilisation of Economic Sources for the Study of Climate Fluctuation in the Louny Region in the Fifteenth-Seventeenth Centuries*, Brno 2000; vol. 5: *Instrumental Meteorological Measurements in Moravia up to the End of the Eighteenth Century*, Brno 2002; vol. 6: *Strong Winds*, Brno 2004; vol. 7: *Historical and Recent Floods in the Czech Republic*, Brno - Praha 2005.

<sup>170</sup> Vgl. Rudolf Brázdil, *Historical Climatology and Its Progress after 1990*, in: József Lazlovsy, Péter Szabó (Hrsg.), *People and Nature in Historical Perspective*, Budapest 2003, p. 197-227; Rudolf Brázdil, Christian Pfister, Heinz Wanner, Hans von Storch, Jürg Luterbacher, *Historical climatology in Europe - the state of the art*, in: *Climatic Change* 70, 3 (2005), p. 363-430; Rudolf Brázdil (Hrsg.), *Historical Hydrology*, Wallingford - Oxfordshire 2006 (*Historical Sciences Journal*, Special Issue 51, 5), p. 733-985.

<sup>171</sup> Rüdiger Glaser, *Beiträge zur Historischen Klimatologie in Mitteleuropa seit dem Jahr 1000*, Würzburg 1996 (Habil.-Schrift an der Fakultät für Geowissenschaften d. Univ. Würzburg); Rüdiger Glaser, *Klimageschichte Mitteleuropas. 1000 Jahre Wetter, Klima, Katastrophen*, Darmstadt 2001; historische Klimadatenbank HISKLID (R. Glaser): <http://www.hisklid.de/de/quellenverzeichnis/document-view> Aktualisierte Ausg.: Rüdiger Glaser, *Historische Klimatologie Mitteleuropas*, in: *Europäische Geschichte Online (EGO)*, hrsg. v. Leibniz-Institut f. Europäische Geschichte (IEG), Mainz 2012-09-19, <http://www.ieg-ego.eu/glaser-2012-de> (10.07.2018). Seit 2014 ist die historische Klimadatenbank HISKLID unter <https://www.tambora.org> (tambora = the climate and environmental history collaborative research environment) zugänglich: [tambora.org](https://www.tambora.org) (Prof. Rüdiger Glaser et al., Freiburg) bietet dazu zeitgemäße deutsche Übersetzungen zahlreicher mittelalterlicher und frühneuzeitlicher

Gabriela Schwarz-Zanetti zum hoch- und spätmittelalterlichen Klima (mit Schwerpunkt Schweiz)<sup>172</sup>, die von einem Forscherteam um Jürg Luterbacher erarbeitete Darstellung zur Rekonstruktion der winterlichen Luftdruckverhältnisse über dem Nordatlantik<sup>173</sup> sowie die ebenfalls geographisch ausgerichteten Arbeiten zur Auswirkungen von Vulkanausbrüchen auf das mitteleuropäische Klima des 8. und 9. Jahrhunderts unter Leitung von Michael McCormick zu erwähnen.<sup>174</sup>

Auch zu einzelnen Extremereignissen und Katastrophen, vor allem zu Erdbeben, Bergrutschen und Lawinen<sup>175</sup>, zu Sturmflut- und Hochwassereignissen<sup>176</sup> und zu Stürmen in der Frühen Neuzeit<sup>177</sup> liegen mittlerweile zahlreiche klimageschichtliche Darstellungen sowie Quellenwerke und Datenbanken vor; viele dieser Arbeiten behandeln im Gegensatz zu älteren Sammelwerken auch kultur- und mentalitätsgeschichtliche Fragestellungen, während

---

lateinischer und volkssprachiger Einträge zu besonderen Wetterereignissen. Allerdings bergen „zeitgemäße“ moderne Übersetzungsbemühungen mittelalterlicher Quellen immer die Gefahr einer zu weiten „Entfernung“ vom eigentlichen Wortlaut der Quellen, die für die weitere philologische Bearbeitung in vielen Fällen auch wörtlich übersetzt werden sollten.

<sup>172</sup> Gabriela Schwarz-Zanetti, Grundzüge der Klima- und Umweltgeschichte des Hoch- und Spätmittelalters in Mitteleuropa, Zürich 1998 (phil. Diss. Zürich); Raymond S. Bradley, Malcolm K. Hughes, Henry F. Diaz, Climate in Medieval Time, in: Science 302, Nr. 5644, 17. Oktober 2003, p. 404f.

<sup>173</sup> Jürg Luterbacher, Eleni Xoplaki, Daniel Dietrich, Ralph Rickli, Jucundus Jacobeit, Christoph Beck, Dimitrios Gyalistras, Christoph Schmutz, Heinz Wanner, Reconstruction of Sea Level Pressure Fields over the Eastern North Atlantic and Europe Back to AD 1500, in: Climate Dynamics 18 (2002), p. 545-561.

<sup>174</sup> Michael McCormick, Paul Edward Dutton, Paul A. Mayewski, Volcanoes and the Climate Forcing of Carolingian Europe, a. d. 750-950, in: Speculum 82 (2007), p. 865-895.

<sup>175</sup> Vgl. Günter Leydecker, Erdbebenkatalog für die Bundesrepublik Deutschland mit Randgebieten für die Jahre 1000-1981, Hannover 1986 (Geologisches Jahrbuch. Reihe E. Geophysik, Heft 36); Pierre Alexandre, Les séismes en Europe occidentale de 394 à 1259. Nouveau catalogue critique, Bruxelles 1990 (Série Géophysique No Hors-Série/Reeks Geofysica Nr Buiten Reeks), p. 5-267; Jérôme Lambert, Agnès Levret-Albaret, Mille ans de séismes en France. Catalogue d'épicentres. Paramètres et références, Nantes 1996; Roland Luzian, Die österreichische Schadenslawinen-Datenbank. Forschungsanliegen - Aufbau - erste Ergebnisse, Wien 2002 (Mitteilungen der forstlichen Bundesversuchsanstalt Wien; Bd. 175); Gabriela Schwarz-Zanetti, The Earthquake in Unterwalden and the Rockslide from the Bürgenstock into Lake Lucerne on September 18, 1601, in: Eclogae Geologicae Helvetiae 96 (2003), p. 441-450.

<sup>176</sup> Insbesondere zu den Nordseesturmfluten der Neuzeit, seit der „Zweiten groten Mandränke“ von 1634 („Burchardiflut“), liegen mittlerweile zu geographischen und meteorologischen wie zu kultur- und mentalitätsgeschichtlichen Fragestellungen zahlreiche Darstellungen vor; doch auch die Literatur zu Nordseesturmfluten zeigt exemplarisch die allgemeine Literaturlage zur vormodernen Naturwahrnehmung: Erst mit dem Einsetzen der breiteren zeitgenössischen und zeitnahen Berichterstattung im Spätmittelalter wurde die Voraussetzung für die Beschäftigung mit Extremereignissen in späteren Jahrhunderten geschaffen; doch schon für die „Erste grote Mandränke“ 1362 („Marcellusflut“, auch „Rungholtflut“), zu der keine zeitgenössischen Berichte vorliegen, kann man sich bis heute nur auf teils verfälschende Sekundärdarstellungen späterer Zeiten, insbesondere angeregt durch die Katastrophenflut von 1634, berufen. Allein die Sturmfluten von 838, 1164 und 1219 sind auch in einzelnen zeitgenössischen Berichten dokumentiert. **Naturwissenschaftlich-geographische Darstellungen:** Albert Bantelmann, Die Landschaftsentwicklung im nordfriesischen Küstengebiet. Eine Funktionschronik durch fünf Jahrtausende, in: Die Küste 14, Heft 2, S. 5-99. **Kulturgeschichtlich ausgerichtete Überblicksdarstellungen:** Carl Woebcken, Deiche und Sturmfluten an der deutschen Nordseeküste. Mit 10 Karten, 1. Aufl. Bremen-Wilhelmshaven 1924; Marcus Petersen, Hans Rohde, Sturmflut. Die großen Fluten an den Küsten Schleswig-Holsteins und in der Elbe, Neumünster 1977. **Sammelwerke zu Sturmfluten** mit naturwissenschaftlichen, naturgeschichtlichen und geistesgeschichtlichen Fragestellungen, z. B. Boy Hinrichs, Albert Panten, Guntram Riecken, Flutkatastrophe 1634. Natur, Geschichte, Deutung, 2., verbesserte Aufl., Neumünster 1991. Vgl. dort Bibliographie, S. 106f.

<sup>177</sup> Katrin Pfeifer, Stürme über Europa: Eine Auswahl aus den Niederlanden und Österreich in der Frühen Neuzeit. Eine Kulturgeschichte, Wien - Berlin 2014.



mediävistische Fragestellungen für die Zeit vor 1200 aufgrund der Fokussierung auf spätmittelalterliche und frühneuzeitliche Quellen nur am Rande thematisiert werden. In den letzten Jahren sind neben neuen Arbeiten<sup>178</sup> auch Neuauflagen älterer Werke zur Klimageschichte erschienen; sie zeigen das steigende Bewußtsein der Forschung für die geschichtliche Relevanz von historischen Naturereignissen und der sich auch vor dem Hintergrund politisch-gesellschaftlicher Entwicklungen verändernden Wahrnehmungen.

In den letzten zwanzig Jahren sind neben meteorologisch-hydrologischen und geographischen Arbeiten zur Erd- und Klimageschichte auch kulturwissenschaftlich ausgerichtete Forschungsarbeiten zu umwelt- und mentalitätsgeschichtlichen Fragestellungen unter strukturgeschichtlichem Zugang, insbesondere zur Wahrnehmung und Bewältigung von extremen Naturereignissen, angeregt worden, in denen die Möglichkeiten interdisziplinärer Zugänge zu Natur und Wetter in historischer Perspektive hervorgehoben wurden.<sup>179</sup> Wichtige Impulse für die kulturgeschichtliche Erforschung der vormodernen Naturwahrnehmung gingen im 20. Jahrhundert jedoch zuerst von der französischen *Annales*-Geschichtsschreibung in Hinblick auf eine *nouvelle histoire* (Jacques Le Goff)<sup>180</sup> aus, die sich seit den 1920er-Jahren nach der methodischen Prämisse einer *histoire totale*<sup>181</sup> vornehmlich mit alltags- und

---

<sup>178</sup> Siehe dazu Wolfgang Behringer, *Kulturgeschichte des Klimas. Von der Eiszeit bis zur globalen Erwärmung*, 5., aktualisierte Aufl. München 2010; Emmanuel Garnier, *Les dérangements du temps. 500 ans de chaud et de froid en Europe*, Paris 2010. Mit neuen Methoden der Quellenschließung für die historische Klimarekonstruktion befaßt sich Dirk Riemann, *Methoden zur Klimarekonstruktion aus historischen Quellen am Beispiel Mitteleuropas*, Freiburg 2013. Eine Verbindung von klimahistorischen und kulturgeschichtlichen Ansätzen versucht der Sammelband von Emanuela Guidoboni, Antonio Navarra, Enzo Boschi (Hrsg.), *Nella spirale del clima. Culture e società mediterranee di fronte ai mutamenti climatici*, Bologna 2010.

<sup>179</sup> Als Beispiel für die Verbindung kultur- und naturwissenschaftlicher Methoden im Sinne einer sich ergänzenden Interdisziplinarität kann die Monographie „Endlose Kälte. Witterungsverlauf und Getreidepreise in den Burgundischen Niederlanden im 15. Jahrhundert“ von Chantal Camenisch (Basel 2015) gelten. Auch der Sammelband von Emanuela Guidoboni, Antonio Navarra, Enzo Boschi (Hrsg., *Nella spirale del clima. Culture e società mediterranea di fronte ai mutamenti climatici*, Bologna 2010) hat gezeigt, daß „eine strikte Scheidung zwischen Klimageschichte auf der einen und einer Geschichte der Naturwahrnehmung auf der anderen Seite“ für das komplexe Thema „historische Natur-Wahrnehmungen“ wenig sinnvoll ist, da beide „Disziplinen“, Natur- und Geisteswissenschaften, aufgrund von Quellenlücken und unsicheren Quellenaussagen in hohem Maße aufeinander angewiesen sind. Zumindest kann es mit einem interdisziplinären Zugang gelingen, „eine beeindruckende Spannbreite an Themen“ zur historischen Naturereignissen und Wahrnehmungsmustern „anzureißen, wenn auch Lücken bleiben“ - vorerst zumindest (Martin Bauch, Rezension zu: Emanuela Guidoboni, Antonio Navarra, Enzo Boschi, Hrsg., wie oben, 2010, in: *Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken* 94, 2014, S. 404f.. DOI: 10.15463/rec.1189739710).

<sup>180</sup> Zum strukturgeschichtlichen Ansatz der *Annales*-Geschichtsschreibung sowie zur Mentalitätsgeschichte siehe: Jacques Le Goff, *Neue Geschichtswissenschaft*, in: Jacques Le Goff, Roger Chartier, Jacques Revel (Hrsg.), *Die Rückeroberung des historischen Denkens. Grundlagen der Neuen Geschichtswissenschaft*. Aus d. Franz. v. Wolfgang Kaiser, Frankfurt am Main 1990, S. 11-61; Peter Dinzelbacher, *Zu Theorie und Praxis der Mentalitätsgeschichte*, in: Ders. (Hrsg.), *Europäische Mentalitätsgeschichte. Hauptthemen in Einzeldarstellungen*, Stuttgart 1993 (Kröners Taschenausg.; Bd. 469), S. XV-XXXVII; Roger Chartier, *Die Welt als Repräsentation*, in: Matthias Middell, Steffen Sammler (Hrsg.), *Alles Gewordene hat Geschichte. Die Schule der ANNALES in ihren Texten 1929-1992*. Mit e. Essay v. Peter Schöttler, Leipzig 1994, S. 320-347; Christian Rohr, *Extreme Naturereignisse im Ostalpenraum*, 2007, S. 27 m. Anm. 37.

<sup>181</sup> Zum Konzept der *histoire totale* siehe Lucien Febvre, *La terre et l'évolution humaine. Introduction géographique à l'histoire*, Paris 1922, ND 1970; Jacques Le Goff, *Neue Geschichtswissenschaft*, in: Jacques Le Goff, Roger Chartier, Jacques Revel (Hrsg.), *Die Rückeroberung des historischen Denkens*, 1990, S. 12-14.

mentalitätsgeschichtlichen Fragestellungen unter besonderer Beachtung von Religion, Kultur, Geographie, Mentalität sowie der Alltags- und Klimageschichte beschäftigte: Der Mensch, seine Gefühle und Denkweisen, besonders aber seine Einbindung in geographische, naturräumliche, politische, soziale und kulturelle Systeme standen im Mittelpunkt der *Annales*-Historiker.<sup>182</sup> Zu den bevorzugten Aufgabengebieten der frühen *Annales*-Forschung zählte auch die durch Klimaverschlechterung, Pestepidemien, Kriege, Wirtschaftskrisen, soziale Umbrüche, konfessionelle Spaltungen und Hexenverfolgungen geprägte Krisenzeit des 14. bis 16. Jahrhunderts, wobei der Schwerpunkt zunächst auf der Erforschung der Folgen von Kriegen und Wirtschaftskrisen und weniger auf der Wahrnehmung und Deutung von Naturereignissen lag.<sup>183</sup> Fernand Braudel verband jedoch 1949 in seinem dreibändigen *La Méditerranée* mittelfristige Konjunkturen und die Ereignisgeschichte paradigmatisch mit der Kategorie der Naturräume und schuf damit die wichtigste Grundlage der historischen Umweltforschung.<sup>184</sup> Mit dem endgültigen „Paradigmenwechsel“ in den 1970er Jahren<sup>185</sup> und der Übernahme der Methoden der „Mentalitätsgeschichte“<sup>186</sup>, der Historischen Anthropologie<sup>187</sup> und der „Neuen Kulturgeschichte“<sup>188</sup> durch die Geschichtswissenschaft eröffneten sich für die Erforschung alltags- und klimageschichtlicher Themen neue Perspektiven, wobei sich bei der Erschließung und Interpretation des teilweise sehr inhomogenen alltags- und klimahistorischen Quellenmaterials die Methodenkombination der „Neuen Kulturgeschichte“ als überaus fruchtbar erwies, da sie sich „pragmatisch als die Synthese aller lebensweltlich orientierten Zugänge“ verstand und „innerhalb der Geschichtswissenschaft die Mentalitätsgeschichte, die Mikrohistorie, die Alltagsgeschichte sowie die Frauen-

---

<sup>182</sup> Vgl. Eric Schwarz, Naturkatastrophen und -erscheinungen im 8. und 9. Jahrhundert und ihre Wahrnehmung in der fränkischen Geschichtsschreibung, 2011, S. 6.

<sup>183</sup> So sah Marc Bloch (*Les Caractères originaux de l'histoire rurale française*, Paris 1931) in den Verheerungen des Hundertjährigen Krieges in Frankreich eine der Hauptursachen für die Krise des 16. Jahrhunderts. Vgl. dazu Christian Rohr, *Extreme Naturereignisse im Ostalpenraum*, 2007, S. 27.

<sup>184</sup> Fernand Braudel, *Das Mittelmeer und die mediterrane Welt in der Epoche Philipps II*, 3 Bde., Frankfurt am Main 2001.

<sup>185</sup> Zum „Cultural turn“ in der deutschen Geschichtswissenschaft vgl. die Zusammenfassung bei Christian Rohr, *Extreme Naturereignisse im Ostalpenraum*, 2007, S. 36-45 (Kap. II, 6: „Mentalitäts- und kulturgeschichtliche Annäherungen“).

<sup>186</sup> Vgl. dazu Rolf Sprendel, *Mentalitäten und Systeme*, 1972; Ulrich Raulff, *Mentalitäten-Geschichte. Zur historischen Rekonstruktion geistiger Prozesse*, Berlin 1987 (Wagenbachs Taschenbücherei); Peter Dinzelbacher, *Das fremde Mittelalter. Gottesurteil und Tierprozeß*, Essen 2006.

<sup>187</sup> Vgl. z. B. Richard van Dülmen, *Historische Anthropologie. Entwicklung, Probleme, Aufgaben*, Köln - Weimar - Wien 2000; Jakob Tanner, *Historische Anthropologie zur Einführung*, Hamburg 2004 (Zur Einführung; Bd. 301).

<sup>188</sup> Zur „Neuen Kulturgeschichte“ vgl. Peter Burke, *Was ist Kulturgeschichte?* Frankfurt am Main 2005; Michael Maurer, *Alte Kulturgeschichte - Neue Kulturgeschichte?*, HZ 280, 2 (2005), S. 281-304; Wolfgang Behringer, *Kulturgeschichte des Klimas. Von der Eiszeit bis zur globalen Erwärmung*, München 2007. Weitere Literatur zu Methoden der „Mentalitätsgeschichte“, der „Historischen Anthropologie“ und der „Neuen Kulturgeschichte“ bei Christian Rohr, *Extreme Naturereignisse im Ostalpenraum*, 2007, S. 36, Anm. 86-89.

und Geschlechtergeschichte, weiters außerhalb der eigenen Disziplin volkskundliche, sozialanthropologisch-ethnologische sowie sprach- und literaturwissenschaftliche Zugänge“ integrierte.<sup>189</sup>

Unter den in den letzten Jahrzehnten erschienenen alltags- und mentalitäts- und kulturgeschichtlichen Arbeiten sind für die Erforschung der vormodernen Natur- und Katastrophenwahrnehmung neben quellenkundlichen Werken<sup>190</sup> sowie Einführungen und Überblicksdarstellungen zur Alltagsgeschichte des Mittelalters<sup>191</sup> besonders Emmanuel LeRoy Laduries Studie „Montaillou. Ein Dorf vor dem Inquisitor“<sup>192</sup>, Jean-Noël Birabens Monographie zur Pest in Frankreich<sup>193</sup>, Vito Fumagallis Beiträge zum „Lebensgefühl im Mittelalter“<sup>194</sup> und zum Thema „Mensch und Umwelt im Mittelalter“<sup>195</sup> und Jacques Delumeaus „Angst im Abendland“<sup>196</sup> hervorzuheben - Arbeiten, in denen erstmals eingehend die mentalitäts- und kulturgeschichtlichen Bedingungen menschlicher Wahrnehmungs- und Reaktionsmuster angesichts von Bedrohungen und Extremereignissen untersucht wurden. Dabei reicht die geistesgeschichtliche Beschäftigung mit der vormodernen Naturwahrnehmung bis ins 19. Jahrhundert zurück: Zu den ersten kulturhistorisch ausgerichteten Arbeiten zur Klima- und Umweltforschung gehören neben Quellensammlungen wie der von Fritz Curschmann etwa Ernest Huntingtons Arbeit „Civilization and Climate“.<sup>197</sup> Spätestens seit Emmanuel Le Roy Laduries

---

<sup>189</sup> Christian Rohr, *Extreme Naturereignisse im Ostalpenraum*, 2007, S. 36 m. Anm. 90: Hinweis auf Achim Landwehr, Stefanie Stockhorst, *Einführung in die Europäische Kulturgeschichte*, Paderborn - München - Wien - Zürich 2004 (UTB Wissenschaft; Bd. 2562), S. 91.

<sup>190</sup> Z. B. Bernard Guenée, *Histoires, annales, chroniques. Essai sur les genres historiques au moyen âge*, in: *Annales ESC* 28 (1973), p. 997-1016; Ders., *Histoire et Culture historique dans l'occident médiéval*, Paris 1980.

<sup>191</sup> Arno Borst, *Lebensformen im Mittelalter*, Frankfurt/M. - Berlin - Wien 1973; Hans-Werner Goetz, *Leben im Mittelalter - Vom 7. bis zum 13. Jahrhundert*, München 1986; Arnold Angenendt, *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*, Darmstadt 1997; Ernst Schubert, *Alltag im Mittelalter. Natürliches Lebensumfeld und menschliches Miteinander*, Darmstadt 2002; Peter Dinzelbacher, *Europa im Hochmittelalter 1050-1250. Eine Kultur- und Mentalitätsgeschichte*, Darmstadt 2003 (Kultur und Mentalität); Jacques Le Goff (Hrsg.), *Der Mensch des Mittelalters*, Essen 2004 (ital. Originalausg.: *L'Uomo Medievale*, 1987).

<sup>192</sup> Emmanuel LeRoy Ladurie. *Montaillou. Ein Dorf vor dem Inquisitor 1294-1324*, Berlin 1983, Neuaufl. Frankfurt am Main 1993 (frz. Originalausg.: *Montaillou, village occitan de 1294 à 1324*, Paris 1975).

<sup>193</sup> Jean-Noël Biraben, *Les hommes et la peste en France et dans les pays européens et méditerranéens*, 1: *La peste dans l'histoire*, Paris 1975.

<sup>194</sup> Vito Fumagalli, *Wenn der Himmel sich verdunkelt. Lebensgefühl im Mittelalter*, Berlin 1988 (ital. Originalausg.: *Quando il cielo s'oscura*, Bologna 1987).

<sup>195</sup> Vito Fumagalli, *Mensch und Umwelt im Mittelalter*, Berlin 1992. Vgl. auch Ders., *La pietra viva. Città e natura nel Medioevo*, Bologna 1988; Ders., *Paesaggi della paura. Vita e natura nel Medioevo*, Bologna 1994.

<sup>196</sup> Jacques Delumeau, *Angst im Abendland. Die Geschichte kollektiver Ängste im Europa des 14. bis 18. Jahrhunderts*, Reinbek bei Hamburg 1985. [frz. Originalausg.: Jacques Delumeau, *La Peur en Occident (XIVe - XVIIIe siècles). Une cité assiégée*, Paris 1978.]. Nach Christian Rohr (*Extreme Naturereignisse im Ostalpenraum*, 2007, S. 37) kann Delumeaus „bahnbrechende Studie“ jedoch vor allem für das frühe und hohe Mittelalter nur mit einer „äußerst dünnen“ Quellenbasis aufwarten, so daß seine Ergebnisse „umso plakativer und diffuser werden, je weiter er zeitlich zurückgeht.“ Dieser Befund gilt bis heute für viele alltags- und mentalitätsgeschichtliche Arbeiten, die sich auch mit der Naturwahrnehmung beschäftigen.

<sup>197</sup> Ernest Huntington, *Civilization and Climate*, New Haven 1915; 2. éd. 1927.

mentalitätsgeschichtlich geprägten Darstellung „Histoire du climat depuis l’an mil“<sup>198</sup> gehört die Frage nach der Wahrnehmung, Deutung und Bewältigung von Naturereignissen zu den zentralen erkenntnisleitenden Fragestellungen des kulturwissenschaftlichen Forschungszweigs der Klima- und Umweltgeschichte, in der historische Wetter- und Klimaphänomene lange Zeit jedoch zunächst fast ausschließlich unter der strukturgeschichtlichen Perspektive der frühen *Annales* thematisiert wurden. Die systematische Erforschung der vormodernen Naturwahrnehmung setzte auf breiter Ebene erst in den 1980er Jahren ein, wofür vor allem Horace Hubert Lambs „Climate, History and the Modern World“ stehen kann.<sup>199</sup> In den letzten Jahren wird in der Forschung eine verstärkte Hinwendung zu mentalitätsgeschichtlich-anthropologischen Fragestellungen deutlich, bestärkt maßgeblich durch Emmanuel Le Roy Laduries Klimageschichte des Spätmittelalters und der Frühen Neuzeit von 2004.<sup>200</sup> „Der Titel des Buches „Histoire humaine et comparée du climat“ verrät auch, dass unter Beibehaltung strukturgeschichtlicher Ansätze die Rolle des Menschen wieder stärker betont wurde, etwa in den Bereichen Versorgungskrisen und Mentalität.“<sup>201</sup> Auch die umfangreichen Arbeiten Wolfgang Behringers, die sich schwerpunktmäßig mit den alltags- und mentalitätsgeschichtlichen Auswirkungen der „Kleinen Eiszeit“ beschäftigen, führen die anthropozentrischen Ansätze der jüngsten Forschung fort.<sup>202</sup>

Allerdings sind in der Forschung zu historischen Extremereignissen bis heute zwei Desiderate festzustellen: So standen in der alltags- und mentalitätsgeschichtlichen Forschung bis vor wenigen Jahren vor allem einzelne Katastrophenszenarien wie Pestepidemien, Kriege, Sturmfluten und Hungersnöte sowie Krisenzeiten im Vordergrund. Die Frage nach der Wahrnehmung und Deutung von weniger spektakulären, „alltäglichen“ Wetterphänomenen sowie kleinräumigen Extremereignissen oder die Frage nach dem Umgang mit latenten Naturgefahren bzw. dem mehr oder weniger präsenten Bewußtsein einer Gefährdung auch durch Witterungs- und Klima-anomalien rückte ebenfalls erst ab den 1980er Jahren ins

---

<sup>198</sup> Emmanuel Le Roy Ladurie, *Histoire du climat depuis l’an Mil*, Paris 1967, 2. Aufl. 1983. Engl. Ausg.: Emmanuel Le Roy Ladurie, *Times of Feast, Times of Famine. A History of Climate since the Year 1000*. Translated by Barbara Bray, London 1972.

<sup>199</sup> Horace Hubert Lamb, *Klima und Kulturgeschichte. Der Einfluß des Wetters auf den Gang der Geschichte*, Reinbek bei Hamburg 1989 (Titel d. engl. Originalausg.: *Climate, History and the Modern World*, 1982).

<sup>200</sup> Emmanuel Le Roy Ladurie, *Histoire humaine et comparée du climat*, 4 Bde., Paris 2004.

<sup>201</sup> Christian Rohr, *Extreme Naturereignisse im Ostalpenraum*, 2007, S. 28.

<sup>202</sup> Wolfgang Behringer, *Climatic Change and Witch-Hunting. The Impact of the Little Ice Age on Mentalities*, in: Christian Pfister, Rudolf Brázdil, Jürgen Glaser (Hrsg.), *Climatic Variability in Sixteenth Century Europe and Its Social Dimension*, Dordrecht 1999 (*Climatic Change, Special Issue 43, 1*), p. 335-351; Wolfgang Behringer, *Die Krise von 1570. Ein Beitrag zur Krisengeschichte der Neuzeit*, in: Manfred Jakubowski-Tiessen, Hartmut Lehmann (Hrsg.), *Um Himmels Willen. Religion in Katastrophenzeiten*, Göttingen 2003, S. 51-156; Wolfgang Behringer, „Kleine Eiszeit“ und „Frühe Neuzeit“, in: Wolfgang Behringer, Hartmut Lehmann, Christian Pfister (Hrsg.), *Kulturelle Konsequenzen der „Kleinen Eiszeit“*. *Cultural Consequences of the „Little Ice Age“*, Göttingen 2005 (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 212), S. 415-508; Wolfgang Behringer, *Kulturgeschichte des Klimas. Von der Eiszeit bis zur globalen Erwärmung*, München 2007.

Blickfeld der Forschung. Dabei ist zudem bis heute eine „Dominanz der Frühnezeitforschung innerhalb der Beschäftigung mit Naturkatastrophen“ festzustellen, doch bleibt nach Christian Rohr immerhin festzustellen, daß „die methodischen Errungenschaften, etwa die Konzentration auf die Fragen nach Wahrnehmung und Erfahrung, [...] allen Bereichen der kultur- und mentalitätsgeschichtlichen Beschäftigung mit extremen Naturereignissen zugute (kommt).“<sup>203</sup> Es bleibt jedoch bis heute bei einer Frühnezeit-Lastigkeit, die oft „den Blick auf die Spezifika anderer Epochen“ verstellt.<sup>204</sup> Auch die Problematik noch fehlender theoretisch-methodischer Arbeiten war gerade anfangs in der Erforschung historischer Naturwahrnehmungen ein Hindernis, doch wurde dieses Desiderat in den letzten Jahrzehnten in großen Teilen durch Sammelbände eingelöst, die oft exemplarisch anhand einzelner historischer Extremereignisse auch Vorschläge für eine geeignete Methodik sowie belastbare Definitionen lieferten.<sup>205</sup>

Einen neuen Zugang zur vormodernen Naturwahrnehmung eröffnete in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts die Umweltgeschichte, die sich ausgehend vom angloamerikanischen Raum seit den 1970er Jahren in Anlehnung an die *Annales*-Schule als eigenständiger Forschungszweig etablierte und mit ihren spezifischen Inhalten und Fragestellungen auch zahlreiche Schnittstellen mit der historischen Katastrophenforschung aufweist: Sowohl in der historischen Katastrophenforschung wie auch in der Umweltgeschichte wurden Natur und Umwelt nicht länger nur als geschichtliche Rahmenbedingungen, sondern als zentrale Bestandteile einer in Abhängigkeit von historischen, kulturellen und individuellen Prägungen wahrgenommenen, „erlebten“ und gedeuteten Wirklichkeit problematisiert. Für die Erforschung der vormodernen Naturwahrnehmung und Katastrophenbewältigung sind aus dem Bereich der Umweltgeschichte<sup>206</sup> vor allem auch Darstellungen zu einzelnen Aspekten

---

<sup>203</sup> Christian Rohr, *Extremen Naturereignisse im Ostalpenraum*, 2007, S. 38 m. Anm. 99: Hinweis auf Paul Münch (Hrsg.), „Erfahrung“ als Kategorie der Frühnezeitforschung, *HZ*, Beiheft, N. F. 31, München 2001; Silvia Serena Tschopp, *Das Unsichtbare begreifen. Rekonstruktion historischer Wahrnehmungsmodi als methodische Herausforderung der Kulturgeschichte*, *HZ* 280, 1 (2005), S. 38-81.

<sup>204</sup> Christian Rohr, *Extreme Naturereignisse im Ostalpenraum*, 2007, S. 38.

<sup>205</sup> Vgl. dazu den Überblick bei Christian Rohr, *Extreme Naturereignisse im Ostalpenraum*, 2007, S. 38f.

<sup>206</sup> **Zu Methoden und Inhalten der Umweltgeschichte siehe u. a.:** Christian Pfister, *Historische Umweltforschung und Klimageschichte. Mit besonderer Berücksichtigung des Hoch- und Spätmittelalters*, in: *Siedlungsforschung* 6 (1988), S. 113-127; Ulf Dirlmeier, *Historische Umweltforschung aus der Sicht der mittelalterlichen Geschichte*, in: *Siedlungsforschung* 6 (1988), S. 97-111; Ulf Dirlmeier (Hrsg.), *Umwelt in der Geschichte. Beiträge zur Umweltgeschichte*, Göttingen 1989; Karl Brunner, *Umwelt und mittelalterliche Geschichte*, in: *Beiträge zur Historischen Sozialkunde* 4 (1990), S. 118-123; *Umweltgeschichte - Methoden, Themen, Potentiale: Tagung des Hamburger Arbeitskreises für Umweltgeschichte Hamburg 1994*, hrsg. v. Günter Bayerl et al., Münster - New York 1996 (Cottbuser Studien zur Geschichte von Technik, Arbeit und Umwelt; Bd. 1); Karl Brunner, *Virtuelle und wirkliche Welt. Umweltgeschichte als Mentalitätsgeschichte*, in: *Mensch und Natur im mittelalterlichen Europa. Archäologische, historische und naturwissenschaftliche Befunde. Akten der Akademie Friesach „Stadt und Kultur im Mittelalter“*, Friesach (Kärnten) 1. bis 5. September 1997. Hrsg. v. Konrad Spindler, Klagenfurt 1998 (Schriftenreihe d. Akademie Friesach; Bd. 4), S. 327-344; Sylvia Hahn, Reinhold Reith (Hrsg.), *Umwelt-Geschichte. Arbeitsfelder - Forschungsansätze - Perspektiven*, Wien - München 2001 (Querschnitte. Einführungstexte zur Sozial-, Wirtschafts- und Kulturgeschichte; Bd. 8). **Einführungen:** Bernd Herrmann (Hrsg.), *Mensch und Umwelt im Mittelalter*, Frankfurt a. M. 1986; Helmut

der Agrar-, Siedlungs- und Wirtschaftsgeschichte<sup>207</sup>, zur Wassernutzung<sup>208</sup>, zum Waldbau<sup>209</sup> und Bergbau<sup>210</sup> sowie zum Deichbau<sup>211</sup> von Interesse, in denen vor allem technische, geographische, politische und gesellschaftliche Bedingungen und Grundlagen des Umgangs vormoderner Gesellschaften mit der Natur und Naturgewalten erschlossen wurden. Auch das Thema „Umweltzerstörung im Mittelalter und in der frühen Neuzeit“ ist aufgrund aktueller Entwicklungen seit einigen Jahren vermehrt Gegenstand der historischen Umweltforschung.<sup>212</sup> Die Fragen nach der Naturwahrnehmung sowie dem Umgang mit Extremereignissen und Katastrophen im Früh- und Hochmittelalter blieben allerdings in den meisten umweltgeschichtlichen Darstellungen lange Zeit eher Nebenaspekte; noch vor

---

Jäger, Einführung in die Umweltgeschichte, Darmstadt 1994. **Überblicksdarstellungen:** Ulf Dirlmeier, Gerhard Fouquet (Hrsg.), Menschen, Dinge und Umwelt im Mittelalter, St. Katharinen 1989 (Sachüberlieferung und Geschichte; Bd. 5); Britta Padberg, Die Oase aus Stein. Humanökologische Aspekte des Lebens in mittelalterlichen Städten, Berlin 1996; Joachim Radkau, Natur und Macht. Eine Weltgeschichte der Umwelt, München 2000.

<sup>207</sup> Vgl. dazu bes. Georges Duby, *L'économie rurale et la vie des campagnes dans l'Occident médiéval*, 2 Bde., Paris 1962; Bernard H. Slicher van Bath, *The Agrarian History of Western Europe (A.D. 500-1850)*, London 1963 (niederländ. Originalausg. 1960); *The Cambridge Economic History of Europe*, Bd. 1: *The Agrarian Life of the Middle Ages*, hrsg. v. Michael Postan, 2. Aufl. Cambridge 1966; Wilhelm Abel, *Geschichte der deutschen Landwirtschaft vom frühen Mittelalter bis zum 19. Jahrhundert*, Stuttgart 1967; Ders., *Agrarkrisen und Agrarkonjunktur. Eine Geschichte der Land- und Ernährungswirtschaft Mitteleuropas seit dem hohen Mittelalter*, 3. Aufl. Hamburg - Berlin 1978; Ders., *Strukturen und Krisen der spätmittelalterlichen Wirtschaft*, Stuttgart - New York 1980 (Quellen und Forschungen zur Agrargeschichte; Bd. 32); René Fossier, *Paysans d'Occident Xie-XIVe siècles*, Paris 1984; Werner Rösener, *Bauern im Mittelalter*, München 1985, Neuauf. 1991.

<sup>208</sup> Marianne Gechter, Wasserversorgung und -entsorgung in Köln vom Mittelalter bis zur frühen Neuzeit, in: *Kölner Jahrbuch für Vor- und Frühgeschichte* 20 (1987), S. 219-270. Der jüngste Sammelband zum Thema „Geschichte des Wassers“ ist der Sammelband „Wasser in der mittelalterlichen Kultur - Water in Medieval Culture“. Hrsg. v. Gerlinde Huber-Rebenich, Christian Rohr, Michael Stolz, Berlin - New York 2017 (Das Mittelalter. Perspektiven mediävistischer Forschung; Beihefte 4).

<sup>209</sup> Vgl. Marianne Stauffer, *Der Wald. Zur Darstellung und Deutung der Natur im Mittelalter*, Bern 1959. Die meisten Arbeiten zum Wald beschäftigen sich mit der Nutzung der Wälder in historischer Zeit; sie entsprechen damit durchaus der „mittelalterlichen“ Wald-Wahrnehmung, die vor allem von den zwei Aspekten Nutzbarkeit und Bedrohung geprägt waren, was für alle Bereiche der Natur gilt. Zur historischen Waldnutzung siehe u. a.: August Seidensticker, *Waldgeschichte des Alterthums. Ein Handbuch für akademische Vorlesungen*, 2. Bde (Bd. I: *Vor Cäsar*; Bd. II: *Nach Cäsar*), Frankfurt an der Oder 1886, ND Amsterdam 1966; Rolf Peter Sieferle, *Der unterirdische Wald. Energiekrise und Industrielle Revolution*, München 1989; Hansjörg Küster, *Geschichte des Waldes. Von der Urzeit bis zur Gegenwart*, München 1998; Karl Hasel, Ekkehard Schwartz, *Forstgeschichte. Ein Grundriß für Studium und Praxis*, Remagen 2002; Joachim Radkau, *Holz. Wie ein Naturstoff Geschichte schreibt*, München 2007 (Bibl.: Art. „Geschichte des Waldes in Mitteleuropa“, [https://de.wikipedia.org/wiki/Geschichte\\_des\\_Waldes\\_in\\_Mitteleuropa](https://de.wikipedia.org/wiki/Geschichte_des_Waldes_in_Mitteleuropa) (12.07.2018)).

<sup>210</sup> Siehe dazu Günter Bayerl, *Der Zugriff auf das Naturreich. Vorindustrielles Gewerbe und Umwelt*, in: *Johann Beckmann Journal* 5, 1 (1991), S. 11-35; Gerd Weisgerber, *Montanarchäologie. Grundzüge einer systematischen Bergbaukunde für Vor- und Frühgeschichte und Antike*, Teil 2, in: *Der Anschnitt* 42, 1 (1990), S. 2-18; Ders., *Mittelalterliches Montanwesen und seine Wirkung auf Landschaft und Umwelt*, in: Albrecht Jockenhövel (Hrsg.), *Bergbau, Verhüttung und Waldnutzung im Mittelalter. Auswirkungen auf Mensch und Umwelt. Ergebnisse eines internationalen Workshops*, Dillenburg, 11.-15. Mai 1994, *Wirtschaftshistor. Museum „Villa Grün“*, Stuttgart 1996 (*Vierteljahrsschrift f. Sozial- u. Wirtschaftsgeschichte*, Beihefte 121), S. 128-139.

<sup>211</sup> Vgl. z. B. Carl Woebecken, *Deiche und Sturmfluten an der Nordseeküste*, Bremen - Wilhelmshaven 1924; Hans Joachim Kühn, *Die Anfänge des Deichbaus in Schleswig-Holstein*, Heide 1992. Ein Forschungsdesiderat besteht allerdings auch aufgrund der mangelnden Quellenlage bis heute für den früh- und hochmittelalterlichen Deichbau, ebenso für die Erforschung der Wahrnehmung und Bewältigung der mittelalterlichen Sturmfluten.

<sup>212</sup> Vgl. z. B. Wolfram Siemann, Nils Freytag, Wolfgang Piereth (Hrsg.), *Städtische Holzversorgung. Machtpolitik, Armenfürsorge und Umweltkonflikte in Bayern und Österreich (1750-1850)*, München 2002 (*Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte*, Reihe B, Beiheft 22).

wenigen Jahren überwog insgesamt der Eindruck, „die Forschung habe die spezielle Problematik bis dahin noch kaum erfaßt.“<sup>213</sup> So widmen sich die meisten technik- und umwelthistorischen Darstellungen zum Themenfeld „Wasser und menschliche Siedlung“ bislang nur ansatzweise dem Problem der Katastrophenwahrnehmung und -bewältigung.<sup>214</sup> Auch in den meisten Bibliographien zur Geschichte der Städte scheint das Thema Naturgewalten und Naturkatastrophen bisher kaum existent.<sup>215</sup> Eine Ausnahme ist das „Deutsche Städtebuch“, in dem eigene Kapitel zu Stadtbränden und Überschwemmungen und zu den Zerstörungen im Zweiten Weltkrieg und zum Wiederaufbau vorgesehen sind.<sup>216</sup>

Mittlerweile kann vor dem Hintergrund des Klimawandels das Thema „Historische Naturkatastrophen“ jedoch fast als „Modetrend“ in der Geschichtswissenschaft gelten: Nach der langen Trennung der Staats- und Kirchengeschichte von der Alltagsgeschichte will man

---

<sup>213</sup> Martin Körner (Hrsg.), *Stadtzerstörung und Wiederaufbau: Thema, Forschungsstand, Fragestellung und Zwischenbilanz*, in: Ders. (Hrsg.), *Stadtzerstörung und Wiederaufbau*, Bd. 1, Bern - Stuttgart - Wien 1999/2000, S. 7-42, hier S. 12; Zusammenstellung der Belege siehe ebenda, S. 12, Anm. 13 (S. 38): Michael Lynch (Hrsg.), *The Early Modern Town in Scotland*, London 1946, 1987; Jürgen Sydow, *Städte im deutschen Südwesten. Ihre Geschichte von der Römerzeit bis zur Gegenwart*, Stuttgart 1987; Joachim Jahn et al. (Hrsg.), *Oberdeutsche Städte im Vergleich. Mittelalter und Frühe Neuzeit (Regio. Forschungen zur schwäbischen Regionalgeschichte; Bd. 2)*, Sigmaringendorf 1989; Eberhard Isenmann, *Die deutsche Stadt im Spätmittelalter 1250-1500. Stadtgestalt, Recht, Stadregiment, Kirche, Gesellschaft, Wirtschaft*, Stuttgart 1988; Klaus Gerteis, *Die deutschen Städte in der frühen Neuzeit. Zur Vorgeschichte der „bürgerlichen Welt“*, Darmstadt 1986; Hartmut Boockmann, *Die Stadt im späten Mittelalter, 2., durchges. Ausg.* Zürich 1987; Leonardo Benevolo, *Storia della città*, Roma 1975; Ders., *Die Geschichte der Stadt. Aus dem Italienischen v. Jürgen Humburg*, Frankfurt a. M. 1983 u. Zürich 1986; Paul Bairoch, *De Jéricho à Mexico. Villes et économie dans l'histoire*, Paris 1985.

<sup>214</sup> Technikhistorische Veröffentlichungen zum Thema Wassernutzung und Wasserkraft in vormoderner Zeit: Josef Fuchs, *Stadtbäche und Wasserversorgung in mittelalterlichen Städten Südwestdeutschlands*, in: Jürgen Sydow (Hrsg.), *Städtische Versorgung und Entsorgung im Wandel der Geschichte*, Sigmaringen 1981 (*Stadt in der Geschichte. Veröffentlichungen des Südwestdeutschen Arbeitskreises für Stadtgeschichtsforschung* 8); Marianne Gechter, *Wasserversorgung und -entsorgung in Köln vom Mittelalter bis zur frühen Neuzeit*, in: *Kölner Jahrbuch für Vor- und Frühgeschichte* 20 (1987), S. 219-270; Andrée Guillerme, *Les Temps de l'eau: La cité, l'eau et les techniques*, Seyssel 1983 (engl. Ausg.: Dies., *The Age of Water. The Urban Environment in the North of France A. D. 300 - 1800*, Texas United Press 1988); Ralf Molkenthin, *Trinken, Waschen, Löschen, Antreiben. Die Wasserversorgung der Stadt bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts*, in: Jürgen Gerchow (Hrsg.), *Die Mauer der Stadt. Essen vor der Industrie 1241 bis 1865*, Essen 1995, S. 71-81.

<sup>215</sup> Zusammenstellung der Belege: Martin Körner (Hrsg.) *Stadtzerstörung und Wiederaufbau*, in: Ders. (Hrsg.), *Stadtzerstörung und Wiederaufbau*, Bd. 1, 1999, S. 12, Anm. 14 und S. 16 (S. 38): Hinweis auf Philippe Wolff (Hrsg.), *Guide international d'histoire urbaine*, Bd. I, Europe, Paris 1977; Wilhelm Rausch (Hrsg.), *Bibliographie zur Geschichte der Städte Österreichs*, Linz 1984; Léopold Genicot (éd.), *Vingt ans de recherche historique en Belgique 1969-1988*, Bruxelles 1990; Lars Nilsson, *Urban History in Sweden: A short survey of main trends during the twentieth century*, in: Ders., *Swedish Bibliography of Urban History. A Selection of books and articles published up to 1992*, Stockholm 1994, p. 7-33; Sergij Vilfan (Hrsg.), *Slovenian Historiography in Foreign Languages published from 1918 - 1993*, Ljubljana 1995; Thomas Riis and Paul Strømstad, *A select bibliography of Danish works on the history of the towns published 1990 - 1991*, Odense 1996. In den drei bisher erschienenen Bibliographien zur Schweizer Stadtgeschichte wird das Thema ebenfalls nicht behandelt, obwohl gerade in der Schweiz ein bedeutender Teil der jüngeren nationalen Identitätsfindung in der solidarischen Bewältigung von Naturgewalten und Katastrophen bewirkt wurde: Paul Guyer, *Bibliographie der Städtegeschichte der Schweiz*, Zürich 1960; Gottfried Boesch, *Suisse*, in: Philippe Wolff (Hrsg.), wie oben, 1977, S. 465-483; Martin Körner (Hrsg.), *Bibliographie der Stadtgeschichte der Schweiz 1970 - 1985*, Bern 1988.

<sup>216</sup> *Deutsches Städtebuch, Handbuch städtischer Geschichte*, Bd. IV: *Städtebuch Rheinland-Pfalz und Saarland*, Stuttgart 1964, Kap. 5c: „Brände und Überschwemmungen“ und 5d: „Zerstörung im 2. Weltkrieg und Wiederherstellung“, *Bayerisches Städtebuch (Deutsches Städtebuch. Handbuch städtischer Geschichte; Bd. V)*, Stuttgart 1971-1994.

nun in der Geschichtswissenschaft Naturkatastrophen „mit sozial- und kulturgeschichtlichen Ansätzen [...] in die Menschheitsgeschichte zurückholen: Sie können als Initial für technische Innovationen und politische Institutionenbildung, die durch die organisatorischen Anforderungen der Katastrophenhilfe und -bewältigung angestoßen werden, als Gegenstand für das Studium menschlicher Kontingenzbewältigung oder als - möglicherweise identitätsstiftende - Ereignisse, die sich ins kulturelle Gedächtnis einschreiben, untersucht werden.“<sup>217</sup> Von dem seit der „Trendwende der 1990er Jahre“<sup>218</sup> deutlich gestiegenen Interesse der Forschung an den Themen „vormoderne Naturwahrnehmung“ und „Katastrophenbewältigung“ zeugen zahlreiche Aufsätze, Monographien und Sammelwerke, die sich, meist hervorgegangen aus Tagungen und Symposien, mit historisch-philologischen, theologischen, philosophischen sowie kultur- und mentalitätsgeschichtlichen Aspekten der vormodernen Naturwahrnehmung beschäftigen. Allerdings bestehen in fast allen Bereichen der historischen Umwelt- und Katastrophenforschung nach wie vor Desiderate: Vor allem „die kultur- und mentalitätsgeschichtliche Forschung unter dem Aspekt der Wahrnehmung, Deutung und Bewältigung von Katastrophen steckt für das Mittelalter noch in den Anfängen.“<sup>219</sup> Bis heute bleibt so teilweise noch immer festzustellen, „daß der menschliche und gesellschaftliche Aspekt bislang nicht genügend Raum in der Katastrophenforschung eingenommen hat.“<sup>220</sup> Das gilt in noch stärkerem Maße auch für die Erforschung von alltäglichen Natur- und Wetterphänomenen sowie Unwetter- und Hochwasserereignissen und Klimaanomalien im Mittelalter.

Angeregt durch den globalen Klimawandel sind in den letzten Jahren besonders auf dem Feld der mentalitätsgeschichtlich ausgerichteten historischen Katastrophenforschung deutliche

---

<sup>217</sup> Dieter Groh, Michael Kempe, Franz Mauelshagen, Einleitung. Naturkatastrophen - wahrgenommen, gedeutet, dargestellt, in: Dies. (Hrsg.), Naturkatastrophen, 2003, S. 11-33, hier S. 13f.

<sup>218</sup> Ebenda, S. 14.

<sup>219</sup> Christian Rohr, Extreme Naturereignisse im Ostalpenraum, 2007, S. 41. Rohr (wie oben, S. 41 m. Anm. 115) nennt als idealtypisches Beispiel der noch „oberflächlichen“ und „essayistischen“ Herangehensweise an das Thema der „Darstellung, Deutung und Bewältigung von historischen Naturereignissen“ die Monographie von Kay Peter Jankrift, Brände, Stürme, Hungersnöte. Katastrophen in der mittelalterlichen Lebenswelt, Ostfildern 2003. Allerdings ist diese Monographie, die in der Tat auf nur wenig mehr als 100 Seiten 1000 Jahre Wetter, Klima und Extremereignisse anhand teilweise noch wenig beachteter Quellen behandelt, durchaus verdienstvoll, denn sie entstand in der „Anfangszeit“ der geisteswissenschaftlich ausgerichteten naturgeschichtlichen Forschung kurz nach der Jahrtausendwende. Kay Peter Jankrifts Verdienste für eine Öffnung hin zu eingängigen Quellen-Forschungen und seine Aufarbeitung bzw. seine erstmalige Präsentation verschiedener Quellenarten für eine Annäherung an das Thema sind damit hochzuschätzen, zumal der Autor mit seinem Band zunächst nichts anderes als eine einführende Überblicksdarstellung zu dem noch kaum bearbeiteten Themenfeld liefern wollte. Auf diese Desiderate und die Notwendigkeit erster Überblickswerke hat Jankrift in seinem Vortrag auf dem Symposium 2006 in Neuenburg am Rhein nochmals explizit hingewiesen. Vgl. Jankrifts Beitrag in dem Tagungsband „Kriege, Krisen und Katastrophen am Oberrhein vom späten Mittelalter bis zur Frühen Neuzeit: Tagung des Historischen Seminars Abt. Landesgeschichte an der universität Freiburg und der Stadt Neuenburg am Rhein 13. und 14. 10. 2006, hrsg. u. bearb. v. Ursula Huggel u. Thomas Zotz, Schopfheim 2007 (Das Markgräflerland, Heft 2).

<sup>220</sup> Gitte Cullmann, Florian Wittling, Tagungsbericht „Naturkatastrophen“ erforschen: Das Phänomen aus sozial- und kulturwissenschaftlicher Perspektive. 15. 06. 2011 - 16. 06. 2011, <http://hsozkult.geschichte.hu-berlin.de/tagungsberichte/id=4029>.



Fortschritte zu verzeichnen.<sup>221</sup> Eine der ersten kulturgeschichtlichen Arbeiten, die sich in Anknüpfung an die frühen Quellensammelwerke schwerpunktmäßig mit der Deutung und Bewältigung von historischen Extremereignissen und Naturkatastrophen befaßt, ist Otto Frass' Artikel über „Elementarereignisse im österreichischen Hochmittelalter und ihre Auswirkungen“, der sich allerdings noch auf eine mehr oder weniger kursorische Nachzeichnung von Extremereignissen sowie teilweise auch Pauschalurteile beispielsweise zur Deutung von kosmischen Erscheinungen beschränkt, wobei Frass mit der teilweisen Pauschalierung von moraltheologischen Deutungen möglicherweise der Realität durchaus nahe kommt, denn bei nicht wenigen markanten Naturerscheinungen wie Sturmfluten, Gewittern und Kometen deuten sich von der Antike bis heute langlebige Stereotypen an (womit nicht nur die Naturbedingung an sich, sondern auch deren Wahrnehmung und Deutung der Kategorie der *longue durée* einzuordnen wäre).<sup>222</sup> Den Beginn der mentalitätsgeschichtlichen Erforschung von historischen Extremereignissen markieren einige regionen- und länderspezifische Arbeiten, die in den letzten Jahrzehnten die umweltgeschichtliche Forschung mit zum Leben erweckt haben, beginnend mit Jacques Berlioz' Arbeit „Catastrophes naturelles et calamités au Moyen Âge“, die anhand von Quellen des 13. Jahrhunderts Extremereignisse und Katastrophen und deren Auswirkungen auf Wirtschaft, Gesellschaft, Religion und Geistesleben vor allem unter mentalitätsgeschichtlicher Perspektive untersucht; dabei bleibt Berlioz' Quellenauswahl mit wenigen Ausnahmen auf die Region der französischen Alpen beschränkt, wobei jedoch gerade sein Rückgriff auch auf spätmittelalterliche Quellen einen Anfang der Erforschung der „mittelalterlichen“ Naturwahrnehmung bildet.<sup>223</sup> In Deutschland markieren vor allem die Arbeiten Arno Borsts zur Mentalität der Alpenbewohner<sup>224</sup> sowie zum Erdbeben von 1348<sup>225</sup> den Anfang der kultur- und mentalitätsgeschichtlichen Katastrophenforschung: „Besonders sein Beitrag zum Erdbeben 1348, eine Zusammenstellung der mentalitätsgeschichtlich aussagekräftigen Quellen, hat für die heutige kultur- und mentalitätsgeschichtliche Forschung - über die Grenzen der Mediävistik hinaus -

<sup>221</sup> Zum aktuellen Forschungsstand der historischen Katastrophenforschung siehe: Christian Rohr, Mensch und Naturkatastrophe im Mittelalter. Tendenzen und Probleme einer mentalitätsbezogenen Umweltgeschichte des Mittelalters, in: Sylvia Hahn, Reinhold Reith (Hrsg.), Umweltgeschichte. Arbeitsfelder - Forschungsansätze - Perspektiven, Wien - München 2001 (Querschnitte. Einführungstexte zur Sozial-, Wirtschafts- und Kulturgeschichte; Bd. 8), S. 13-17; Ders., Extreme Naturereignisse im Ostalpenraum, 2007, S. 19-52; Dieter Groh, Michael Kempe, Franz Mauelshagen, Einleitung, in: Dies. (Hrsg.), Naturkatastrophen, 2003, S. 11-33.

<sup>222</sup> Otto Frass, Elementarereignisse im österreichischen Hochmittelalter und ihre Auswirkungen, in: Unsere Heimat. Zeitschrift d. Vereins für Landeskunde für Niederösterreich und Wien 42 (1971), S. 155-173. Vgl. dazu auch Milène Wegmann, Naturwahrnehmung im Mittelalter, 2005, S. 31 m. Anm. 74 sowie Kap. 8.2.2.3.

<sup>223</sup> Jacques Berlioz, Catastrophes naturelles et calamités au Moyen Âge, Turnhout 1998.

<sup>224</sup> Arno Borst, Alpine Mentalität und europäischer Horizont im Mittelalter, in: Schriften des Vereins für Geschichte des Bodensees 92 (1974), S. 1-46, wiederabgedruckt in: Arno Borst, Barbaren, Ketzer und Artisten, Welten des Mittelalters, München - Zürich 1988, S. 471-527.

<sup>225</sup> Arno Borst, in: Das Erdbeben von 1348. ein historischer Beitrag zur Katastrophenforschung, HZ 233 (1981), S. 529-569.

Pilotcharakter bekommen, trotz oder vielleicht auch gerade wegen einiger Fehler im Detail und des Fehlens eines durchgehenden Interpretationsschemas.“<sup>226</sup>

Von dem seit Beginn der 1990er-Jahre deutlich gestiegenen Interesse an umweltgeschichtlichen Fragestellungen zeugen zahlreiche internationale, interdisziplinär ausgerichtete Tagungsbände zu den Themen „Umweltwahrnehmung“ und „Katastrophenbewältigung“. Wichtige Anregungen für die geisteswissenschaftliche Auseinandersetzung mit der vormodernen Naturwahrnehmung gingen in den letzten Jahren auch von Mediävistsymposien aus, wobei in Bezug auf die Erforschung des mittelalterlichen Naturbilds unter anderem die Sammelbände „Mensch und Natur im Mittelalter“ (1990)<sup>227</sup> und „Natur im Mittelalter“<sup>228</sup> sowie die archäologisch, historisch und naturwissenschaftlich ausgerichteten Arbeit „Mensch und Natur im mittelalterlichen Europa“ (1997)<sup>229</sup> zu erwähnen sind. Die Beiträge dieser Sammelwerke beschäftigen sich auch mit dem Problem der systematischen Erschließung methodischer Zugangsmöglichkeiten des bis dahin in weiten Teilen vernachlässigten Bereichs der historischen Forschung: „Die Beiträge, die neben der Philosophie und Theologie auch Sozial- und Rechtsgeschichte, Geschichte der Naturwissenschaften, Literaturwissenschaft und Kunstgeschichte miteinbeziehen, belegen, daß das Stichwort „Natur“ eine zentrale Fragestellung der Geistesgeschichte des Mittelalters umreißt.“<sup>230</sup> Einen guten Zugang zum Thema „historische Naturwahrnehmungen“ bieten auch schon die vor der „Entdeckung der Naturgeschichte“ durch die modernen Geisteswissenschaften entstandenen Forschungsarbeiten zur Naturwahrnehmung in der mittelalterlichen Theologie und Naturphilosophie, durch die wichtige methodische und inhaltliche Grundlagen zur vormodernen Naturwahrnehmung sowie teilweise auch Definitionen erschlossen wurden. Zu den wegbereitenden Arbeiten zur Erforschung der Naturphilosophie des lateinischen Mittelalters können vor allem der 1964 erschienene Tagungsband „La filosofia della natura nel medioevo“<sup>231</sup> sowie der Band „L’homme et son univers au Moyen Âge“ (1982)<sup>232</sup> zählen. Aber auch hier gilt entsprechend der Quellenlage: Substantielle quellenorientierte Arbeiten,

<sup>226</sup> Christian Rohr, *Extreme Naturereignisse im Ostalpenraum*, 2007, S. 37 m. Anm. 96.

<sup>227</sup> *Mensch und Natur im Mittelalter*. Hrsg. v. Albert Zimmermann und Andreas Speer. Für den Druck besorgt v. Andreas Speer, 2 Halbbände, Berlin, New York 1991 (Miscellanea Mediaevalia. Veröffentlichungen d. Thomas-Instituts d. Univ. zu Köln. Hrsg. v. Albert Zimmermann; Bd. 21/1 und 2).

<sup>228</sup> Peter Dilg (Hrsg.), *Natur im Mittelalter. Konzeptionen - Erfahrungen - Wirkungen*. Akten des 9. Symposiums des Mediävistenverbandes, Marburg, 14. -17. März 2001, Berlin 2003.

<sup>229</sup> *Mensch und Natur im mittelalterlichen Europa*. Archäologische, historische und naturwissenschaftliche Befunde. Akten der Akademie Friesach „Stadt und Kultur im Mittelalter“, Friesach (Kärnten), 1.-5. September 1997, hrsg. v. Konrad Spindler, Klagenfurt 1998 (Schriftenreihe der Akademie Friesach; Bd. 4).

<sup>230</sup> Milène Wegmann, *Naturwahrnehmung im Mittelalter*, 2005, S. 14f.

<sup>231</sup> *La filosofia della natura nel medioevo*. Atti del Terzo Congresso internazionale di Filosofia Medioevale, Passo della Mendola (Trento), 31 agosto - 5 settembre 1964, Milano 1966.

<sup>232</sup> *L’homme et son univers au Moyen Âge*. Actes du septième congrès international de philosophie médiévale 30.8.-4.9.1982. Ed. Christian Wenin, Louvain-la-Neuve 1986 (Philosophes médiévaux 26 ; Bd. 1 u. 2).

die konkrete Aussagen zu wichtigen Aspekten der mittelalterlichen Naturwahrnehmung zulassen, sind erst für die Zeit der vermehrten theologischen und naturphilosophischen Reflexion über Naturerscheinungen im 12. und 13. Jahrhundert vorhanden.<sup>233</sup> Das „Buch der Natur“ Konrads von Megenberg aus dem 13. Jahrhundert markiert nicht nur den Beginn der deutschsprachigen „Naturforschung“, sondern markierte lange Zeit, eigentlich bis heute, auch den Beginn der zeitlichen Schwerpunktsetzung der historischen Umweltforschung.<sup>234</sup> Die teilweise interdisziplinär ausgerichteten umwelthistorischen Symposien der letzten Jahrzehnte haben wie Katalysatoren auf die noch ruhende mentalitätsgeschichtliche Umweltforschung gewirkt, denn oft stießen Tagungsbände weitere Forschungsarbeiten zu Detailfragestellungen an, die in den Symposien als Desiderate und Forschungsprojekte zusammengestellt worden waren; in vielen Fällen erwachsen die Symposien aus dem Bewußtsein der Forschungsdesiderate und sollten folglich zunächst einer Zusammenschau der Aufgabenstellungen sowie der Präsentation erster Ergebnisse dienen. Zu den wichtigsten aus umweltgeschichtlichen Tagungen hervorgegangenen Sammelbänden der letzten Jahre, die nicht nur das breite Spektrum der Natur- und Umweltgeschichte ausbreiteten, sondern auch wichtige Beiträge zu methodischen und definitorischen Fragestellungen lieferten, gehören der von Bartolomé Bennassar herausgegebene Sammelband „Les catastrophes naturelles dans l’Europe médiévale“ (1993/1996)<sup>235</sup> mit einer Auswertung von Unwetter- und Katastrophenberichten süd- und westeuropäischer Quellen vom frühen Mittelalter bis zum Ancien Régime. Während Berlioz’ Sammelwerk noch weitgehend dem Strukturalismus der frühen *Annales*-Schule verpflichtet war<sup>236</sup>, zeigen die Tagungsbände der letzten Jahre eine vorwiegend kulturgeschichtliche Ausrichtung, wie der Tagungsband „Cieli e terre nei secoli XI-XII“ von 1995<sup>237</sup> oder der von Franz M. Eybl, Harald Heppner und Alois Kernbauer herausgegebene Band „Elementare Gewalt“ (2000), der sich mit der „kulturellen

---

<sup>233</sup> Vgl. Andreas Speer, *Die entdeckte Natur. Untersuchungen zu Begründungsversuchen einer „scientia naturalis“ im 12. Jahrhundert*, Leiden - New - York - Köln 1995 (Studien u. Texte zur Geistesgeschichte; Bd. XLV).

<sup>234</sup> Konrad von Megenberg, *Das Buch der Natur: die erste Naturgeschichte in deutscher Sprache*. Hrsg. v. Franz Pfeiffer, Nachdr. d. Ausg. Stuttgart 1861, Hildesheim u. a. 1994. Vgl. dazu Gerold Hayer, *Konrad von Megenberg, ‘Buch der Natur’. Untersuchungen zu einer Text- und Überlieferungsgeschichte*, Tübingen 1998 (MTU 110). Eine aktuelle Bibliographie zur Sekundärliteratur zur hochmittelalterlichen Naturphilosophie liefert Milène Wegmann, *Naturwahrnehmung im Mittelalter*, 2005, S. S. 211-240.

<sup>235</sup> Bartolomé Bennassar (Hrsg.), *Les catastrophes naturelles dans l’Europe médiévale et moderne. Actes des Xves Journées Internationales d’Histoire de l’Abbaye de Flaran 10, 11 et 12 septembre 1993*, Toulouse 1996 (Presses Universitaires du Mirail).

<sup>236</sup> Nach Christian Rohr (*Extreme Naturereignisse im Ostalpenraum*, 2007, S. 38) bildet die Struktur- und Mentalitätsgeschichte „weitgehend die einzige Klammer in diesem doch sehr heterogenen Kongreßband.“

<sup>237</sup> *Cieli e terre nei secoli XI-XII. Orizzonti, percezioni, rapporti. Atti della Settimana internazionale di studio Mendola, 22-26 agosto 1995*, Milano 1998 (Miscellanea del Centro di studi medioevali; vol. 50).

Bewältigung“ von Naturkatastrophen in Österreich im 18. Jahrhundert beschäftigt<sup>238</sup>, der von Dieter Groh, Michael Kempe und Franz Mauelshagen herausgegebene Sammelband „Naturkatastrophen“ (2003) mit kulturwissenschaftlichen, kunsthistorischen, literatur- und kommunikationswissenschaftlichen Beiträgen über die Wahrnehmung, Deutung und Bewältigung von Extremereignissen von der Antike bis heute<sup>239</sup>, der zu einer Vorlesungsreihe an der Universität Bern im Sommersemester 2003 von Christian Pfister und Stephanie Summermatter zusammengestellte Band „Katastrophen und ihre Bewältigung“ (2004)<sup>240</sup> sowie die Tagungsbände „Kriege - Seuchen - Katastrophen“ (2006)<sup>241</sup>, „Kriege, Krisen und Katastrophen am Oberrhein“ (2006/2007)<sup>242</sup> und „Atmosphären. Wetter und Klima: Kultur - Wissen - Ästhetik“<sup>243</sup>, die sich ebenfalls bereits intensiv mit der Frage nach der Wahrnehmung und Bewältigung von Naturkatastrophen beschäftigten. Einer der neuesten alltags- und mentalitätsgeschichtlich geprägten Sammelbände ist aus einem Symposium der Universität Bern über „Wasser in der mittelalterlichen Kultur“ 2015 hervorgegangen.<sup>244</sup> Neben Tagungsbänden zu mentalitätsgeschichtlichen Fragen der historischen Natur- und Katastrophenwahrnehmung sind in den letzten Jahren auch zahlreiche Sammelbände zu Bewältigungsstrategien nach Extremereignissen erschienen, zum Beispiel die Bände „Umweltbewältigung: Die historische Perspektive“<sup>245</sup>, „Naturkatastrophen in der antiken Welt“ (1996)<sup>246</sup> und „Zur Bewältigung von Naturkatastrophen in der Schweiz 1500-2000“, der die Ergebnisse der bereits umfangreichen interdisziplinären Forschung zur Klima- und

<sup>238</sup> Franz M. Eybl, Harald Hoppner, Alois Kernbauer (Hrsg.), Elementare Gewalt. Kulturelle Bewältigung. Aspekte der Naturkatastrophe im 18. Jahrhundert, Wien 2000 (Das achtzehnte Jahrhundert und Österreich. Jahrbuch der Österreichischen Gesellschaft zur Erforschung des 18. Jahrhunderts 14-15).

<sup>239</sup> Dieter Groh, Michael Kempe, Franz Mauelshagen (Hrsg.), Naturkatastrophen. Beiträge zu ihrer Deutung, Wahrnehmung und Darstellung in Text und Bild von der Antike bis ins 20. Jahrhundert, Tübingen 2003 (Literatur und Anthropologie; Bd. 13).

<sup>240</sup> Christian Pfister, Stephanie Summermatter (Hrsg.), Katastrophen und ihre Bewältigung. Perspektiven und Positionen. Referate einer Vorlesungsreihe des Collegium generale der Universität Bern im Sommersemester 2003, Bern - Stuttgart - Wien 2004. evtl. Brunner

<sup>241</sup> Willibald Rosner, Reinelde Motzlinhart (Hrsg.), Kriege - Seuchen - Katastrophen. Die Vorträge des 26. Symposiums des Niederösterreichischen Instituts für Landeskunde, Waidhofen an der Ybbs, 2. bis 6. Juli 2006, St. Pölten 2007 (Studien und Forschungen aus dem Niederösterreichischen Institut für Landeskunde 46 = NÖ Schriften 167; Wissenschaft).

<sup>242</sup> Kriege, Krisen und Katastrophen am Oberrhein vom späten Mittelalter bis zur Frühen Neuzeit: Tagung des Historischen Seminars Abt. Landesgeschichte an der Universität Freiburg und der Stadt Neuenburg am Rhein 13. und 14. 10. 2006, hrsg. u. bearb. v. Ursula Huggle u. Thomas Zotz, Schopfheim 2007 (Das Markgräflerland, Heft 2).

<sup>243</sup> Atmosphären. Wetter und Klima: Kultur - Wissen - Ästhetik. Interdisziplinäres Symposium, veranstaltet vom Deutschen Seminar der Universität Tübingen unter Ltg. v. Prof. Dr. Georg Braungart u. Urs Büttner M.A., 17. bis 20. September 2009, Heinrich-Fabri-Institut Blaubeuren. Vgl. dazu den 2018 erschienenen Sammelband „Wind und Wetter. Kultur - Wissen - Ästhetik“, hrsg. v. Georg Braungart u. Urs Büttner, Paderborn 2018.

<sup>244</sup> Wasser in der mittelalterlichen Kultur - Water in Medieval Culture. Hrsg. v. Gerlinde Huber-Rebenich, Christian Rohr, Michael Stolz, Berlin - New York 2017 (Das Mittelalter. Perspektiven mediävistischer Forschung; Beihefte 4).

<sup>245</sup> Gerhard Jaritz, Verena Winiwarter (Hrsg.), Umweltbewältigung. Die historische Perspektive, Bielefeld 1994, S. 36-56.

<sup>246</sup> Ernst Olshausen, Holger Sonnabend (Hrsg.), Naturkatastrophen in der antiken Welt, Stuttgart 1998.

Umweltgeschichte an der Universität Bern zusammenfaßt.<sup>247</sup> Weitere allgemeine Sammelbände zur Katastrophenforschung sind der interdisziplinär ausgerichtete Band „Katastrophen in Natur und Umwelt“ (2006)<sup>248</sup>, der Themenband „Naturkatastrophen“ aus der Zeitschrift „Traverse“ (2003)<sup>249</sup>, der Band über „Religion in Katastrophenzeiten“ (2003)<sup>250</sup> und der besonders auch allgemeine, definitorische und methodische Fragestellungen zum Thema „Katastrophenbewältigung“ bearbeitende Aufsatz über „Gesellschaftliche und wissenschaftliche Deutungen von Naturkatastrophen und ihre Folgen für gesellschaftliche Handlungen“<sup>251</sup> und die methodische Einführung „Historical Disaster Research“ (2007).<sup>252</sup> Daneben sind auch spezielle Themenbände zur Wahrnehmung, Deutung und Bewältigung von historischen Einzelereignissen und bestimmten Arten von Katastrophen zu erschienen; auch zu weniger spektakulären, „alltäglichen“ Naturerscheinungen liegen mittlerweile ausführlichere Sekundärwerke vor, etwa zum Sternenhimmel<sup>253</sup> oder zur Wahrnehmung der Nacht.<sup>254</sup> Nicht zuletzt zu erwähnen sind auch ältere „Vorarbeiten“ etwa zur mittelalterlichen

---

<sup>247</sup> Christian Pfister (Hrsg.), Am Tag danach. Zur Bewältigung von Naturkatastrophen in der Schweiz 1500-2000, Bern - Stuttgart - Wien 2002. In diesem Band werden auch mentalitätsgeschichtliche Beiträge zur Entwicklung der Eidgenössischen Solidarität unter dem Eindruck großer Naturkatastrophen in den letzten dreihundert Jahren behandelt, womit die Autoren mit „Katastrophenkulturen“ auch einen neuen Aspekt der modernen Katastrophenforschung erschlossen haben. Vgl. Alois Fässler, Die Geburt der gesamteidgenössischen Solidarität. Die Hilfeleistungen zur Bewältigung des Bergsturzes von Goldau 1806, in: Christian Pfister (Hrsg.), Am Tag danach, 2002, S. 55-68; Christian Pfister, Naturkatastrophen als nationale Mobilisierungsereignisse in der Schweiz des 19. Jahrhunderts, in: Dieter Groh, Michael Kempe, Franz Mauelshagen (Hrsg.), Naturkatastrophen, 2003, S. 283-297.

<sup>248</sup> Katastrophen in Natur und Umwelt. Hrsg. v. Verena Winiwarter, Wien 2006 (Wissenschaft und Umwelt interdisziplinär; Bd. 10).

<sup>249</sup> Monika Gisler, Katja Hürlimann, Agnes Nienhaus, Naturkatastrophen - Catastrophes naturelles, Zürich 2003 (Special Issue von Traverse. Zeitschrift für Geschichte - Revue d'Histoire 10, 3).

<sup>250</sup> Manfred Jakobowski-Tiessen, Hartmut Lehmann (Hrsg.), Um Himmels willen. Religion in Katastrophenzeiten vom 14.-19. Jahrhundert, Göttingen 2003.

<sup>251</sup> Klaus Wagner, Gesellschaftliche und wissenschaftliche Deutungen von Naturkatastrophen und ihre Folgen für gesellschaftliche Handlungen (2006) [https://www.wup.wi-tum.de/fileadmin/w00beh/www.Files/Wagner\\_Klaus\\_Deutungsmuster\\_fuer\\_DGS\\_Band.pdf](https://www.wup.wi-tum.de/fileadmin/w00beh/www.Files/Wagner_Klaus_Deutungsmuster_fuer_DGS_Band.pdf)

<sup>252</sup> Gerrit Jasper Schenk, Jens Ivo Engels (Hrsg.), Historical Disaster Research. Concepts, Methods and Case Studies - Historische Katastrophenforschung. Begriffe, Konzepte und Fallbeispiele, (Historical Social Research, Special Issue 32, 3), Köln 2007.

<sup>253</sup> Vgl. z. B. Dieter Blume, Sternbilder des Mittelalters, in: Oliver Auge, Matthias Müller (Hrsg.), Natur und Geist. Von der Einheit der Wissenschaften im Mittelalter, Ostfildern 2008, S. 114-137.

<sup>254</sup> Frank Rexroth, Das Milieu der Nacht. Obrigkeit und Randgruppen im spätmittelalterlichen London, Göttingen 1999; Tzotcho Boiadjev, Die Nacht im Mittelalter. Aus d. Bulgar. übers. v. Barbara Müller, Würzburg 2003. Diese Monographie leistet einen wertvollen Beitrag zur Kulturanthropologie des Mittelalters, da sie die unterschiedlichsten Quellen und Bildzeugnisse des frühen, hohen und späten Mittelalters sowie der beginnenden Neuzeit untersucht und sich mit einem erfrischend direkten, in der Forschung teilweise bis heute als „unwissenschaftlich“ abgeurteilten Blick vormodernen Wahrnehmungs- und Deutungsmustern nähert und damit möglicherweise der „einfachen“, tiefgläubigen mittelalterlichen Sichtweise näher kommt als manche distanzierte wissenschaftliche Studie. Boiadjev ergeht sich nicht in langen theoretischen philosophiegeschichtlichen Exkursen, sondern versucht, anhand der Quellen etwas vom „vormodernen“ Lebensgefühl festzuhalten. Eine solche Herangehensweise ist sicherlich riskant, aber sie scheint die einzige Möglichkeit zu sein, sich der Wahrnehmungswirklichkeit als individuelle und kollektive „Traumwirklichkeit“ in einer quellenarmen Epoche wie dem Mittelalter anzunähern. Vgl. dazu die (teilweise zu Unrecht) kritische Rezension von Albert

Symbolik als unverzichtbare Hilfsmittel und Grundlagenwerke zur Erkundung der mittelalterlichen Naturwahrnehmung:<sup>255</sup> Denn Mittelalterliche Geschichtswerke leben von symbolischen Anspielungen, die an geläufige biblische Motive anknüpfen und oft bewußt mehrere Deutungsmöglichkeiten zulassen, um den Rezipienten individuelle Bezüge und Deutungen über den verborgenen Sinn des äußeren Geschehens zu ermöglichen.<sup>256</sup> Da im Frühchristentum wie im gesamten Mittelalter „Göttliches, Kosmisches und Menschliches ein integrales Ganzes“ bildeten, kann die Rolle der Symbolmöglichkeiten jeder Erscheinung der menschlichen Geschichte und in der Natur für die vormoderne „Weltsicht“ nicht genug hervorgehoben werden: „[...] in der Tat ist durch das Christentum die sinnlich-geistige Wirklichkeit von Symbolen in neuer Weise ins Bewußtsein getreten. Für die frühchristlichen und mittelalterlichen Jahrhunderte konnte alles Symbol, Zeichen, Bild Gottes und des Gottesreichs sein oder dazu werden. Das gilt schon für die Anfänge und Hauptstücke der christlichen Theologie, als da sind Inkarnation, Tod, Auferstehung und Himmelfahrt Christi, Ausgießung des Heiligen Geistes, Mariologie und Eschatologie.“<sup>257</sup> Um das mittelalterliche Publikum zu erreichen, kam es Missionsmönchen und Predigern (vor allem im Anschluß an die Erstmissionierung im Frühmittelalter) weniger auf die theologische Fundierung der *Exempla*-Geschichten an, sondern „auf die Wirkung des Neuen und des Alten Testaments“ - sei es mit der Ermöglichung des Nach-Erlebens alltäglicher Ereignisse, mit der Verbreitung von „Bildprogrammen“ in Kirchenmalereien oder in der „Bildsprache“ der Predigt vor Ort, die auch in Heiligenwunder und historiographische Werke Eingang fand, die auch als „Findbücher“ geeigneter *Exempla* für Predigt, Mission und Seelsorge dienen.

Neben speziellen umweltgeschichtlichen Symposien haben in den letzten Jahrzehnten auch Mediävistenkongresse wertvolle Beiträge zu „Natur-Bildern“ des Mittelalters, unter anderem zu Definitionen, Methoden, Quellenkritik und der Formulierung von Wahrnehmungs- und Deutungsmustern, liefern können. Besonders hervorzuheben sind diesbezüglich die Bände zum Thema „Katastrophen in vormodernen Städten.“<sup>258</sup> In diesen ist nach Christian Rohr vor

---

Schirrmeister, Rez. Tzotcho Boiadjev: Die Nacht im Mittelalter, Würzburg 2003, in: H-Soz-Kult, 08.12.2004, [www.hsozkult.de/publicationreview/ide/rezbuecher-5214](http://www.hsozkult.de/publicationreview/ide/rezbuecher-5214)

<sup>255</sup> Vgl. exemplarisch Barbara Maurmann, Die Himmelsrichtungen im Weltbild des Mittelalters. Hildegard von Bingen, Honorius Augustodunensis und andere Autoren, München 1976 (Münstersche Mittelalter-Schriften 33).

<sup>256</sup> Das Symbol in der mittelalterlichen Geschichtsschreibung ist weniger allegorisch (als Gleichnis) oder semiotisch (wörtlich) zu verstehen, sondern zunächst vor allem im Wortsinne als bestmögliche Bezeichnung und Formulierung eines nicht ganz erkennbaren, verborgenen Sinnes oder Zusammenhangs: So wird das Glaubensbekenntnis zum „Symbolum“ für den Glauben an das Mysterium des christlichen Erlösungsgeschehens und damit auch zum Sinnbild für das erlebte, letztlich jedoch unbeweisbare Mysterium des von Gott durchwirkten Kosmos.

<sup>257</sup> Gerhart B. Ladner, Handbuch der christlichen Symbolik. Gott - Kosmos - Mensch, Stuttgart - Zürich 1992, S. 23.

<sup>258</sup> **Sammelbände zu Katastrophen in vormodernen Städten:** Martin Körner (Hrsg.), Stadtzerstörung und Wiederaufbau - Destruction and reconstruction of towns - Destruction et reconstrucion des villes, 3 Bde., Bd. 1: Zerstörungen durch Erdbeben, Feuer und Wasser; Bd. 2: Zerstörung durch Stadtherrschaft, innere Unruhen und Kriege; Bd. 3: Schlußbericht, Bern - Stuttgart - Wien 1999/2000. Siehe darin besonders die Beiträge (1. Bd.):

allem „die Schwerpunktsetzung auf den Aspekt der individuellen und kollektiven Bewältigung“ positiv anzumerken: „Zum einen ist dadurch eine größere Kohärenz der Beiträge gewährleistet, zum anderen kommt es dadurch aber zu einer Zusammenschau von geomorphologisch bedingten Naturereignissen (Erdbeben, Bergstürze, Vulkanausbrüche), klimatischen Extremereignissen (Überschwemmungen, Dürre, Hitze), weitgehend anthropogenen Katastrophen (Brände), Seuchen und Kriegshandlungen, die aus der Sicht der Wahrnehmung, Deutung und Bewältigung nicht ganz unproblematisch ist, weil spezifische Reaktionsmuster dadurch vermischt werden.“<sup>259</sup> In den meisten Tagungsbänden, Sammelwerken und Überblicksdarstellungen aber, die sich „das Ziel gesetzt haben, der heterogenen Wahrnehmung von Naturkatastrophen über eine Zusammenstellung von Fallstudien näher zu kommen, [...] werden in der Regel bewußt Epochengrenzen übersprungen, um Kontinuitäten und Brüche im Umgang mit extremen Naturereignissen, aber auch Seuchen herauszuarbeiten.“<sup>260</sup> Die Sammelwerke vereinigen also nicht nur Aufsätze zu natürlichen oder von Menschen (mit-)verursachten Extremereignissen, sondern auch Beiträge zu unterschiedlichen Epochen und Kulturkreisen und können damit epochenübergreifend und interkulturell Vergleichsmöglichkeiten aufzeigen; ihre „Schwäche“ ist die mangelnde methodische und inhaltliche Abgrenzung, insbesondere auch die Vermischung von Quellengattungen, so daß viele der jüngeren Bände als Sammlungen von ersten Denkansätzen zu einer systematischen „Naturgeschichte“ des Mittelalters (im Sinne von Plinius d. J.) zu verstehen sind, die neben Definitionen, Methodendiskursen und ersten Bestandsaufnahmen zum weiten, heterogenen Feld der historischen Katastrophenforschung zunächst vor allem Aussagen für die Frühe Neuzeit und die Moderne liefern. Die Gründe für die bis heute auffällige „Frühneuzeit-Lastigkeit“ der historischen Katastrophenforschung sind jedoch nicht nur in der spezifischen Quellenlage, sondern auch darin zu suchen, „daß in der Frühneuzeitforschung theologische und alltagsgeschichtliche Diskurse schon seit Längerem einen deutlich

---

Martin Körner, Stadtzerstörung und Wiederaufbau: Thema, Forschungsstand, Fragestellung und Zwischenbilanz, in: Bd. 1, S. 7-42; Niklaus Bartlomé, Erika Flückiger, Stadtzerstörungen und Wiederaufbau in der mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Schweiz, in: Bd. 1, S. 123-146; Josef Žemlička, Natürliche Zerstörungen in den böhmisch-mährischen Städten während des Mittelalters und der frühen Neuzeit, in: Bd. 1, S. 147-155; Edith Ennen, Eisgang und Hochwasser von 1784 am Niederrhein, in: Bd. 1, S. 303-308; Maria Bogucka, The Destruction of Towns by Natural Disaster, as reported in Early Modern Newspapers, in: Bd. 1, S. 309-319; Jean-Pierre Kintz, Presse et catastrophes naturelles: l'exemple du Mercure Français, in: Bd. 1, S. 321-326; Anton Czacharowski, Bedeutung der kartographischen und ikonographischen Quellen in den Städteatlanten für die Erforschung der natürlichen Zerstörungen und des Wiederaufbaus, in: Bd. 1, S. 327-333. **Weitere Sammelbände zur Stadtgeschichte:** Geneviève Massard-Guilbaud, Harold L. Platt, Dieter Schott (Hrsg.), *Cities and Catastrophes. Coping with Emergency in European History*, Frankfurt am Main 2002; Andreas Ranft, Stephan Selzer, *Städte aus Trümmern. Katastrophenbewältigung zwischen Antike und Moderne*, Göttingen 2004; Wilfried Schenk, Andreas Dix (Hrsg.), *Naturkatastrophen und Naturrisiken in der vorindustriellen Zeit und ihre Auswirkungen auf Siedlungen und Kulturlandschaft*, Bonn 2005 (Siedlungsforschung. Archäologie - Geschichte - Geographie; Bd. 23). **Aufsätze:** Marie Luise Allemeyer, 'Daß es wohl recht ein Feuer vom Herrn zu nennen gewesen': Zur Wahrnehmung, Deutung und Verarbeitung von Stadtbränden in norddeutschen Schriften des 17. Jahrhunderts, in: Manfred Jakobowski-Tiessen, Hartmut Lehmann (Hrsg.), *Um Himmels willen. Religion in Katastrophenzeiten vom 14.-19. Jahrhundert*, Göttingen 2003, S. 201-234.

<sup>259</sup> Christian Rohr, *Extreme Naturereignisse im Ostalpenraum*, 2007, S. 39.

<sup>260</sup> Ebenda, S. 39.

höheren Stellenwert hatten als etwa in der Mediävistik.<sup>261</sup> So übernahm die Katastrophenforschung von der Frühneuezeitforschung in den letzten Jahrzehnten insbesondere die wissenschaftliche Systematisierung und Abgrenzung der unterschiedlichen alltags- und mentalitätsgeschichtlichen, theologischen, anthropologischen und philologischen Methoden, Inhalte und Fragestellungen, vor allem die Konzentration auf die Frage nach der individuellen und kollektiven Wahrnehmung und Erfahrung von Katastrophen.<sup>262</sup> Damit sind auch Vergleiche zur heutigen Katastrophenwahrnehmung möglich<sup>263</sup>, die in den letzten Jahren angesichts des Klimawandels und des Bevölkerungswachstums zunehmend die öffentliche Wahrnehmung wie auch das Leben in den Industrienationen wieder mehr bestimmen als noch im ausgehenden 20. Jahrhundert, als man schon auf das „Ende der Geschichte“ hoffte. Allerdings kann nach Christian Rohr gerade durch die Dominanz theologischer Diskurse in der Frühneuezeitforschung, die auch als Vergleichsfolien für die Moderne angewandt werden, der „Blick auf die Spezifika anderer Epochen“ verstellt werden.<sup>264</sup>

Der Frühneuezeit-Schwerpunkt wird auch in der Liste der Aufsätze, Überblicksdarstellungen und Monographien zur historischen Katastrophenforschung deutlich: Neben umwelt- und mentalitätsgeschichtlichen Forschungsarbeiten zur Krisenzeit des 14. bis 16. Jahrhunderts, in denen bislang besonders klima- und umweltgeschichtliche Aspekte sowie kulturelle Konsequenzen der Klimaverschlechterung seit dem Spätmittelalter im Vordergrund standen<sup>265</sup>, erschienen in den letzten Jahren auch zahlreiche Überblicksdarstellungen und Sammelwerke zur Katastrophenerfahrung in der Antike<sup>266</sup>, was in besonderer Weise die nach wie vor bestehende Forschungslücke zur früh- und hochmittelalterlichen Naturwahrnehmung

---

<sup>261</sup> Ebenda, S. 38.

<sup>262</sup> Vgl. dazu Paul Münch (Hrsg.), „Erfahrung“ als Kategorie der Frühneuezeitforschung, München 2001 (HZ, Beiheft, N.F. 31); Silvia Serena Tschopp, Das Unsichtbare begreifen. Die Rekonstruktion historischer Wahrnehmungsmodi als methodische Herausforderung der Kulturgeschichte, in: HZ 280, 1 (2005), S. 38-81; Christian Rohr, Extreme Naturereignisse im Ostalpenraum, 2007, S. 38 m. Anm. 99.

<sup>263</sup> Siehe dazu Leon Hempel, Marie Bartels, Thomas Markwart (Hrsg.), Aufbruch ins Unversicherbare: Zum Katastrophendiskurs der Gegenwart, Bielefeld 2013.

<sup>264</sup> Christian Rohr, Extreme Naturereignisse im Ostalpenraum, 2007, S. 38.

<sup>265</sup> Vgl. u. a. Ferdinand Seibt, Winfried Eberhard (Hrsg.), Europa 1400. Die Krise des Spätmittelalters, Stuttgart 1984; Wolfgang Behringer, Climatic Change and Witch-Hunting. The Impact of the Little Ice Age on Mentalities, in: Christian Pfister, Rudolf Brázdil, Jürgen Glaser (Hrsg.), Climatic Variability in Sixteenth Century Europe and Its Social Dimension, Dordrecht 1999 (Climatic Change, Special Issue 43, 1), S. 335-351; Wolfgang Behringer, Die Krise von 1570. Ein Beitrag zur Krisengeschichte der Neuzeit, in: Manfred Jakubowski-Tiessen, Hartmut Lehmann (Hrsg.), Um Himmels Willen. Religion in Katastrophenzeiten, Göttingen 2003, S. 51-156; Wolfgang Behringer, „Kleine Eiszeit“ und „Frühe Neuzeit“, in: Wolfgang Behringer, Hartmut Lehmann, Christian Pfister (Hrsg.), Kulturelle Konsequenzen der „Kleinen Eiszeit“. Cultural Consequences of the „Little Ice Age“, Göttingen 2005 (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 212), S. 415-508; Wolfgang Behringer, Kulturgeschichte des Klimas. Von der Eiszeit bis zur globalen Erwärmung, München 2007.

<sup>266</sup> Vgl. z. B. Ernst Olshausen, Holger Sonnabend (Hrsg.), Naturkatastrophen in der antiken Welt, Stuttgart 1998; Holger Sonnabend, Naturkatastrophen in der Antike. Wahrnehmung, Deutung, Management, Stuttgart - Weimar 1999.



zeigt: Auch viele jüngere Überblicksdarstellungen behandeln das Thema „Mittelalter“ im Rahmen der vormodernen Katastrophenbewältigung nur cursorisch; aufgrund des großen Untersuchungszeitraumes und der Fülle der spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen Überlieferung sowie der in vielen Teilen ebenfalls noch wenig untersuchten unterschiedlichen Aspekte der vormodernen Naturbetrachtung sind spezifische Aussagen, besonders was den Zeitraum vor 1200 betrifft, noch rar. So beschränken sich viele Darstellungen weitgehend darauf, „Ausmaß, Häufigkeit und Wirkung von Katastrophen im Zentrum Europas vom Frühmittelalter bis in das 16. Jahrhundert in ihren groben Umrissen zu skizzieren [...]“.<sup>267</sup> Das wird besonders in Einführungen und Überblicksdarstellungen zur vormodernen Natur- und Katastrophenwahrnehmung deutlich, unter anderem in Martina Lehnners „Und das Unglück ist von Gott gemacht...“<sup>268</sup>, Dirk Meiers Darstellung „Geschichte der Flutkatastrophen“<sup>269</sup> oder Kay Peter Jankrifts Arbeit „Brände, Stürme, Hungersnöte“<sup>270</sup>, deren Schwerpunkt auf der Bewältigung von Seuchen und Pestepidemien liegt, während sich die Untersuchung von Sturmfluten und Unwettern auf einen Überblick beschränkt.<sup>271</sup> Vor allem für die früh- und hochmittelalterliche Zeit sowie besonders für kleinräumige Wetter- und Klimaanomalien und lokale Unwetterereignisse bestehen nach wie vor Forschungsdesiderate: Mit Ausnahme einzelner grundlegender Methoden- und Überblicksdarstellungen und Monographien zu einzelnen Regionen, Epochen oder Quellengattungen hat sich die Forschung bislang meist nur mit einzelnen herausragenden Extremereignissen und Naturkatastrophen eingehender beschäftigt; deren Wert für die historische Umweltforschung unter mentalitätsgeschichtlicher Perspektive ist jedoch unbestritten.<sup>272</sup> Während Stadtbrände bisher fast ausschließlich anhand von spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen Quellen untersucht wurden<sup>273</sup>, erstreckt sich der Untersuchungszeitraum in Bezug auf große Naturkatastrophen auch auf das Mittelalter und insbesondere die Antike. Wichtige Beiträge zur kultur- und mentalitätsgeschichtlichen Erforschung der antiken und mittelalterlichen Katastrophenwahrnehmung (vor 1300) leisteten bisher vor allem Arbeiten zu einzelnen Arten von Naturereignissen, unter anderem zu Erdbeben (hier sind unter anderem der von Emanuela Guidoboni herausgegebene

<sup>267</sup> Kay Peter Jankrift, *Brände, Stürme, Hungersnöte*, Ostfildern 2003, Vorwort S. 7; siehe dazu auch ebenda, Kap. 2: „...zum Gedächtnis dieser großen Sintflut. Überschwemmungen der Flüsse“, S. 49-61.

<sup>268</sup> Martina Lehner, „Und das Unglück ist von Gott gemacht...“. *Geschichte der Naturkatastrophen in Österreich*, Wien 1995.

<sup>269</sup> Dirk Meier, *Land unter! Die Geschichte der Flutkatastrophen*, Ostfildern 2003.

<sup>270</sup> Kay Peter Jankrift, *Brände, Stürme, Hungersnöte*, Ostfildern 2003.

<sup>271</sup> Siehe dazu Christian Rohr, *Extreme Naturereignisse im Ostalpenraum*, 2007, S. 41 m. Anm. 116.

<sup>272</sup> Vgl. dazu bes. Lars Kreye, Carsten Stühling und Tanja Zwingelberg (Hrsg.), *Natur als Grenzerfahrung: Europäische Perspektiven der Mensch-Natur-Beziehung in Mittelalter und Neuzeit: Ressourcennutzung, Entdeckungen, Naturkatastrophen*, Göttingen 2009. „Symptomatisch“ ist auch in diesem Band die Fokussierung auf (früh-)neuzeitliche Quellen.

<sup>273</sup> Wichtige Sammelbände dazu siehe oben, Anm. 258 dieser Arbeit.

Sammelband „I terremoti prima del Mille in Italia e nell’ area mediterranea“ (1989)<sup>274</sup> sowie Arbeiten zum großen Erdbeben von 1348<sup>275</sup> zu nennen), weiterhin Arbeiten zu Vulkanausbrüchen in der Antike<sup>276</sup> sowie zu Bergrutschen, Muren<sup>277</sup> und Stürmen.<sup>278</sup>

Besonders zu größeren Hochwasserereignissen und Nordseesturmfluten sind mittlerweile einige umfangreiche kulturgeschichtliche Monographien erschienen, die sich auch schon eingehender mentalitätsgeschichtlichen Fragen widmen, wobei einzelne Bände durchaus belastbare Ergebnisse zu Mustern der vormodernen Beschreibung, Wahrnehmung, Deutung und Bewältigung solcher Extremereignisse liefern konnten. Allerdings liegt auch hier der Fokus fast ausschließlich auf den Quellen der Frühen Neuzeit und der Neuzeit, denn zu vielen früheren bekannten Sturmfluten wie der Sturmflut von 1362 („Rungholtflut“) sind keine oder nur spärliche Quellen vorhanden, oder aber die Quellen sind, wie im Falle der von Abt Emo im Kloster Wittewerum sehr gut dokumentierten Sturmflut von 1219 in Friesland, anscheinend noch immer wenig bekannt, oder wurden sie (auch aus heutiger Sicht) zu wenig „spektakulär“ in Szene gesetzt? Ein Grund für die Frühneuzeit-Lastigkeit ist jedoch in erster Linie die Häufung schwerer Sturmfluten in den letzten 600 Jahren: So sind die Sturmfluten der Frühen Neuzeit wie die „Burchardiflut“ von 1634<sup>279</sup> und die „Weihnachtsflut“ von 1717 sowie spätere Hochfluten wie die „Halligflut“ 1825 sowohl in zeitgenössischen Zeugnissen wie auch in der mentalitätsgeschichtlichen Forschung gut dokumentiert, während die Fluten von 838, 1164 oder die Frieslandflut von 1219 trotz zeitgenössischer Quellen bislang nur in einigen Werken unter mentalitätsgeschichtlichen Aspekten behandelt werden. Meist bleibt es bei Ereignis- und Überblicksdarstellungen, die aber gute Zugänge und Überblicke zum Thema

<sup>274</sup> Emanuela Guidoboni (Hrsg.), *I terremoti prima del Mille in Italia e nell’ area mediterranea*, Bologna 1989.

<sup>275</sup> Vgl. Arno Borst, Das Erdbeben von 1348. Ein historischer Beitrag zur Katastrophenforschung, in: *HZ* 231 (1981), S. 529-569, hier S. 531. Auch in dem Band „Stadtzerstörung und Wiederaufbau“ von Martin Körner werden im ersten Band Erdbeben behandelt (Bd. 1: Zerstörungen durch Erdbeben, Feuer und Wasser, 1999). Für das Mittelalter steht die Arbeit von Wilhelm Wackernagel, Das Erdbeben von 1356 in den Nachrichten der Zeit und der Folgezeit bis auf Christian Wurtisen, in: *Basel im vierzehnten Jahrhundert. Geschichtliche Darstellungen zur fünften Säcularfeier des Erdbebens am S. Lucastage 1356*, Basel 1856, S. 208-250.

<sup>276</sup> Vgl. die Aufsätze in den Sammelbänden von Ernst Olshausen und Holger Sonnabend zu „Naturkatastrophen in der antiken Welt“ (1998) und „Naturkatastrophen in der Antike“ (1999); siehe oben, S. 90, Anm. 268. Weiterhin Giuseppe Mastrolorenzo, Der Zorn des Vesuv. Die Katastrophe des Jahres 79 n. Chr., in: *Verschüttet vom Vesuv - Die letzten Stunden von Herculaneum*. Hrsg. v. Josef Mühlenbrock u. Dieter Richter, Mainz 2006.

<sup>277</sup> Vgl. dazu Katrin Hauer, Bergstürze kulturhistorisch betrachtet: Salzburg und Plurs im Vergleich, in: Lars Kreye, Carsten Stühring und Tanja Zwingelberg (Hrsg.), *Natur als Grenzerfahrung*, 2009, S. 261-280; Monika Gisler, Die Katastrophe als darstellerisch-ästhetisches Ereignis: Der Bergsturz von Goldau 1906, in: *Natur als Grenzerfahrung* (wie oben), S. 281-89.

<sup>278</sup> Vgl. z. B. die jüngste Arbeit zu diesem Thema von Katrin Pfeifer, *Stürme über Europa: Eine Auswahl aus den Niederlanden und Österreich in der Frühen Neuzeit. Eine Kulturgeschichte*, Wien - Berlin 2014. Der Untersuchungszeitraum dieser Arbeit erstreckt sich von der Frühen Neuzeit (16. Jh.) bis in die Moderne.

<sup>279</sup> Vgl. Boy Hinrichs, Albert Panten, Guntram Riecken, *Flutkatastrophe 1634. Natur, Geschichte, Deutung*, 2., verbesserte Aufl., Neumünster 1991. Vgl. dort Bibliographie, S. 106.; Boy Hinrichs, Die Landverderbliche Sündenflut. Erlebnis und Darstellung einer Katastrophe, in: Boy Hinrichs et al., wie oben, S. 81-105.

geben.<sup>280</sup> Mit der Frage der Wahrnehmung, Deutung und Bewältigung von historischen Sturmfluten, auch der in mittelalterlichen Quellen dokumentierten Sturmfluten von 838, 1014, 1134, 1164 und 1219, beschäftigt sich vor allem die kulturanthropologische Darstellung Bernd Riekens, der mit philologisch-mediävistischen Methoden, aber auch mit neuartigen, teilweise gewagten psychologischen Deutungen neue Einblicke in die spezifisch „mittelalterliche“ Natur- und Katastrophenwahrnehmung eröffnet.<sup>281</sup> Ebenso verdienstvoll, vor allem, weil sie die Quellen akribisch philologisch sowie unter Berücksichtigung unterschiedlicher geisteswissenschaftlicher Zugänge bearbeitet hat, ist die umfangreiche, die unterschiedlichen Aspekte vormoderner und frühmoderner Katastrophenbewältigung beleuchtende Monographie Manfred Jakobowski-Tiessens zur „Weihnachtsflut“ von 1717, wobei der Autor in eigenen Kapiteln Verlauf, Ausmaß und Schäden der Katastrophe, Rettungs- und Hilfsmaßnahmen, gesellschaftlich-politische Auswirkungen und vor allem die reich dokumentierten, teilweise kontroversen zeitgenössischen Deutungen zwischen konfessioneller Polemik und Hamburger Frühaufklärung untersucht. Die Arbeit Jakobowski-Tiessens kann mit ihren inhaltlichen und methodischen Abgrenzungen und Definitionen und den darauf systematisch aufbauenden Deutungen als wegweisend für die mentalitätsgeschichtliche Erforschung historischer Katastrophenereignisse gelten.<sup>282</sup>

Einige Beiträge der letzten Jahre befassen sich auch mit einzelnen Facetten der vormodernen Naturwahrnehmung, unter anderem mit der historiographischen Auseinandersetzung<sup>283</sup> und der naturwissenschaftlichen (bzw. naturphilosophischen) Deutung von Naturereignissen.<sup>284</sup> Als Meilenstein für die Erforschung der vormodernen Katastrophenwahrnehmung im Binnenland kann die über 600 Seiten starke Monographie Christian Rohrs über „Extreme Naturereignisse im Ostalpenraum“ von 2007 gelten, die „die Lücke einer Kulturgeschichte zum Verhältnis von Mensch und Naturkatastrophe im Ostalpenraum [...] für die Zeit zwischen 1200 und 1600

---

<sup>280</sup> Vgl. z. B. Dirk Meier, Trutz, Blanke Hans. Mittelalterlicher Deichbau und Existenzkampf an der schleswig-holsteinischen Nordseeküste, in: Mensch und Natur im mittelalterlichen Europa. Hrsg. v. Konrad Spindler, Klagenfurt 1998, S. 129-165; Albert Panten, Die schwersten Sturmfluten an der deutschen Nordseeküste, in: Jürgen Newig, Heinrich Theede, Sturmflut, Hamburg 2000, S. 56-75.

<sup>281</sup> Bernd Rieken, »Nordsee ist Mordsee«. Sturmfluten und ihre Bedeutung für die Mentalitätsgeschichte der Friesen, Münster - New York - München - Berlin 2005 (Abhandlungen u. Vorträge zur Geschichte Ostfrieslands; Bd. 83; Nordfriisk Institut; Bd. 186).

<sup>282</sup> Manfred Jakobowski-Tiessen, Sturmflut 1717. Die Bewältigung einer Naturkatastrophe in der Frühen Neuzeit, München 1992 (Ancien Régime. Aufklärung und Revolution; Bd. 24). Zum Wert dieser Arbeit für die historische Katastrophenforschung vgl. Frank Uekötter, Umweltgeschichte im 19. und 20. Jahrhundert, München 2007, S. 83ff.

<sup>283</sup> Uwe Lübken, Zwischen Alltag und Ausnahmezustand. Ein Überblick über die historiographische Auseinandersetzung mit Naturkatastrophen, in: Werkstatt Geschichte 38 (2004), S. 91-100.

<sup>284</sup> Vgl. Peter Steinhauser, Naturkatastrophen aus historischer Zeit und ihre wissenschaftliche Deutung, in: Erdgeschichtliche Katastrophen. Öffentliche Vorträge 1986, Wien 1987.

schließen“ will.<sup>285</sup> Besonders hervorzuheben ist in dieser Arbeit, daß der Autor im Gegensatz zu vielen bisherigen Überblicksdarstellungen (zum Beispiel den Bänden zur Stadtgeschichte) neben aktualisierten, differenzierenden Definitionen (unter anderem zum Katastrophenbegriff) und einer Klassifikation der unterschiedlichen Quellen auch nach einzelnen Arten von Extremereignissen - Erdbeben, Bergstürzen, Hochwasser, Lawinen, Tierplagen, Extremwetterereignissen und „Astrologischen“ Katastrophen („Vorzeichen“) - unterscheidet, die er in jeweils eigenen Hauptkapiteln anhand repräsentativer Quellen untersucht. Dabei beleuchtet Christian Rohr neben den verschiedenen Aspekten der Katastrophendarstellung, -wahrnehmung und -deutung auch die meteorologischen und geographischen Entstehungsbedingungen der unterschiedlichen Extremereignisse wie auch spezifische kulturelle, religiöse und naturwissenschaftliche Deutungshintergründe der einzelnen Arten von Extremereignissen und Katastrophen. Die von Rohr zusammengestellten Quellen und Sekundärwerke<sup>286</sup> bieten zusammen mit dem Quellen- und Literaturverzeichnis in der Monographie zur „Naturwahrnehmung im Mittelalter“ von Milène Wegmann<sup>287</sup> einen umfassenden Überblick über die wichtigsten jüngeren Forschungsarbeiten zur mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Natur- und Katastrophenwahrnehmung. Die bisherigen Arbeiten eröffnen auch systematische Vergleichs- und Einordnungsmöglichkeiten der in narrativen Quellen überlieferten Extremereignisse und eventuell auch die Möglichkeit der Einschätzung etwa von Übertreibungen. Neben Milène Wegmann, Manfred Jakobowski-Tiessen, Eric Schwarz und Bernd Rieken kommt auch Christian Rohr zu wissenschaftlich belastbaren Aussagen und Ergebnissen, was einmal mehr nicht nur die Notwendigkeit eines interdisziplinären Ansatzes in der historischen Katastrophenforschung, sondern auch die Konzentration auf mediävistisch-philologische Herangehensweisen gerade für die Bearbeitung früh- und hochmittelalterlicher Quellen unterstreicht. Eines jedoch verbindet die

---

<sup>285</sup> Christian Rohr, *Extreme Naturereignisse im Ostalpenraum*, 2007 (wie Anm.), hier S. 49. Weitere Arbeiten des Autors zur binnenländischen Katastrophenerfahrung (Auswahl): Christian Rohr, *Mensch und Naturkatastrophe im Mittelalter. Tendenzen und Probleme einer mentalitätsbezogenen Umweltgeschichte des Mittelalters*, in: Sylvia Hahn, Reinhold Reith (Hrsg.), *Umweltgeschichte. Arbeitsfelder - Forschungsansätze - Perspektiven*, Wien - München 2001 (Querschnitte. Einführungstexte zur Sozial-, Wirtschafts- und Kulturgeschichte; Bd. 8), S. 13-17; Christian Rohr, *Zur Wahrnehmung, Deutung und Bewältigung von Überschwemmungen im niederösterreichischen Raum (13.-16. Jh.)*, in: Willibald Rosner, Reinelde Motzlinhart (Hrsg.), *Kriege - Seuchen - Katastrophen. Die Vorträge d. 26. Symposions d. niederösterr. Inst. f. Landeskunde*, Waidhofen a. d. Ybbs, 3. bis 6. Juli 2006, St. Pölten 2007, S. 63-114 (Studien u. Forschungen aus d. Niederösterr. Inst. f. Landeskunde 46 = Niederösterr. Schriften 175: Wissenschaft).

<sup>286</sup> Christian Rohr, *Extreme Naturereignisse im Ostalpenraum*, 2007, Quellen S. 563-576; Bibl. S. 577-622.

<sup>287</sup> Milène Wegmann, *Naturwahrnehmung im Mittelalter*, 2005, Quellen S. 191-210; Bibl. S. 211-240. Weitere Lit. zu mittelalterlichen Naturvorstellungen: Heribert M. Nobis, *Die Umwandlung der mittelalterlichen Naturvorstellung. Ihre Ursachen und ihre wissenschaftlichen Folgen*, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 13 (1969), S. 34-57; Klaus Riesenhuber, *Der Wandel des Naturbegriffs vom Hochmittelalter zur frühen Neuzeit*, in: *San Bonaventura maestro di vita francescana e di sapienza cristiana. A cura di A. Pompei*, Bd. II, Roma 1976, p. 607-623; Silvia Serena Tschopp, *Das Unsichtbare begreifen. Die Rekonstruktion historischer Wahrnehmungsmodi als methodische Herausforderung der Kulturgeschichte*, HZ 280,1 (2005), S. 38-81.

Arbeit Christian Rohrs mit vielen Vorläuferwerken: die mit der spezifischen Quellenlage erklärable spätmittelalterliche und frühneuzeitliche Schwerpunktsetzung. Quellen aus der Zeit vor 1300 behandeln bislang nur die Arbeiten von Eric Schwarz zur Naturdarstellung in karolingischen Quellen<sup>288</sup> und Milène Wegmann zu historiographischen Quellen des Hochmittelalters. Vielversprechend, wenngleich nicht allein auf die philologische Auswertung von Schriftquellen fokussiert, sind auch geographisch-historische Arbeiten zu einzelnen Naturräumen in Mitteleuropa im Frühmittelalter, wie die Monographie über die „Alpen im Frühmittelalter“ von Katharina Winckler.<sup>289</sup> Noch seltener sind kulturgeschichtliche Darstellungen zur Naturwahrnehmung in Quellen der spätantiken und „vormittelalterlichen“ Historiographie und Hagiographie; zu dieser Epoche liegt die Forschung erst in den Anfängen; erste Arbeiten, die das Thema „abtasten“, sind die Beiträge Mischa Meiers zur Katastrophenwahrnehmung zwischen Spätantike und Frühmittelalter.<sup>290</sup>

Der Schwerpunkt der heutigen Katastrophenforschung liegt auf der Risikoforschung, die an die naturwissenschaftliche „Naturgefahrenforschung“ (*natural hazards*) anknüpft.<sup>291</sup> Im Mittelpunkt steht dabei die Frage nach der „Verwundbarkeit“ (*vulnerability*) moderner und historischer Gesellschaften durch extreme Klima- und Wetterereignisse, zu der es in den letzten Jahren ebenfalls einige Tagungen gab; davon zeugen unter anderem der von René Favier und Anne-Marie Granet-Abisset herausgegebene Band „Histoire et Mémoire des risques naturels“ über Naturgefahren in den Alpen (2000)<sup>292</sup> und der von Michael Kempe und Christian Rohr zusammengestellte Band über Naturgefahren in historischer und zeitgenössischer Perspektive (2003).<sup>293</sup> Das Projekt „Cultures of Disaster“ unter der Leitung des Mittelalterhistorikers Prof. Gerrit Jasper Schenk beschäftigt sich insbesondere mit der Frage nach dem zeitgenössischen Umgang mit Extrem- und Katastrophenereignissen und

<sup>288</sup> Eric Schwarz, Naturkatastrophen und -erscheinungen im 8. und 9. Jahrhundert und ihre Wahrnehmung in der fränkischen Geschichtsschreibung, 2011.

<sup>289</sup> Katharina Winckler, Die Alpen im Frühmittelalter. Die Geschichte eines Raumes in den Jahren 500 bis 800, Wien - Köln - Weimar 2012. Die geographische Arbeit behandelt geographische, geologische, hydrologisch-meteorologische wie auch historiographische und Bildquellen, die Aussagen über Siedlungsstruktur, Naturgefahren und den Umgang mit der oft übermächtigen Gebirgsnatur im Frühmittelalter zulassen.

<sup>290</sup> Mischa Meier, Die Erdbeben der Jahre 542 und 554 in der byzantinischen Überlieferung. Quellenkritische Überlegungen zur Geschichte des 6. Jahrhunderts n. Chr., in: Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik 130 (2000), S. 287-295; Ders., Zur Wahrnehmung und Deutung von Naturkatastrophen im 6. Jahrhundert, in: Dieter Groh, Michael Kempe, Franz Mauelshagen (Hrsg.), Naturkatastrophen, 2003, S. 45-64; Ders., Prokop, Agathias, die Pest und das ‚Ende‘ der antiken Historiographie. Naturkatastrophen und Geschichtsschreibung in der ausgehenden Spätantike, HZ 278, 2 (2004), S. 281-310.

<sup>291</sup> Vgl. dazu Dieter Groh, Michael Kempe, Franz Mauelshagen (Hrsg.), Naturkatastrophen, 2003, S. 15ff.

<sup>292</sup> René Favier, Anne-Marie Granet-Abisset (Hrsg.), Histoire et Mémoire des risques naturels. Actes du séminaire international «Histoire et Mémoire des risques naturels en région de montagne», 25-26 Novembre 1999, Grenoble 2000.

<sup>293</sup> Vgl. Michael Kempe, Christian Rohr (Hrsg.), Coping with the Unexpected. Natural Disasters and Their Perception, Strond, Isle of Harris 2003 (Environment and History, Special Issue 9, 2); Winfried Schenk, Andreas Dix (Hrsg.), Naturkatastrophen und Naturrisiken in vorindustrieller Zeit und ihre Auswirkungen auf Siedlungen und Kulturlandschaft, Bonn 2005 (Siedlungsforschung. Archäologie - Geschichte - Geographie; Bd. 23).

betont neben der historischen vor allem auch die interkulturelle Vergleichsperspektive.<sup>294</sup> Auch das DFG-Netzwerk „Historische Erforschung von Katastrophen in kulturvergleichender Perspektive“ (2005), dem Wissenschaftler verschiedener Disziplinen aus Deutschland, der Schweiz und Neuseeland angehören<sup>295</sup>, hat sich dem Thema der Bewältigung historischer Naturkatastrophen verschrieben, wie bereits zuvor der kulturanthropologische Band von Urte Undine Frömming zur Wahrnehmung und Deutung von Naturkatastrophen<sup>296</sup>, in dem auch Ansätze einer *global history* verwirklicht wurden.<sup>297</sup> Allerdings ist Frömmings Monographie über die Bewältigung von Naturkatastrophen (insbesondere von Vulkanausbrüchen) unter anderem auf der Insel Flores (Philippinen) und in Island von sozial- und kulturanthropologischen Ansätzen geleitet und weniger eurozentrisch ausgerichtet: Erkenntnisleitende Frage ihrer Arbeit ist, „wie das Phänomen von Kontinuität und Diskontinuität in Natur und Gesellschaft, das oft an eine krisenhafte Erfahrung von Welt geknüpft ist, philosophisch, sozialanthropologisch, kulturhistorisch und anthropogeographisch in verschiedenen Regionen der Welt verarbeitet wird.“ Ausgehend von der Annahme einer „kulturelle(n) Konstruktion von Natur und Naturkatastrophen“, versucht die Autorin zu zeigen, „daß sich in Mythenbildung und den äußeren Handlungen der Menschen die Wahrheiten des Inneren ausdrücken und umgekehrt.“<sup>298</sup> Im Gegensatz zu Naturkatastrophen fanden ungewöhnliche astronomische und meteorologische Erscheinungen, lokale Extremwetterereignisse, Klimaanomalien sowie alltägliche Wetter- und Klimaphänomene mit wenigen Ausnahmen nur in kultur- und mentalitätsgeschichtlichen Forschungen zum Spätmittelalter und zur Frühen Neuzeit Beachtung. So ist noch immer ein Mangel an quellennahen Darstellungen zur Wahrnehmung und Deutung von astronomischen und meteorologischen Erscheinungen vor dem Jahr 1300 festzustellen. Vor dem Hintergrund der auch für das frühe Mittelalter durch zahlreiche jüngere (Neu-)Editionen bereits recht guten Überlieferungslage und der mittlerweile etablierten klima- und umweltgeschichtlichen Forschung verwundert dieser Befund umso mehr.<sup>299</sup>

Ein weiteres Feld der Forschung zu historischen Natur-Wahrnehmungen ist die Untersuchung von historischen Landschaftsdarstellungen in der Hagiographie und in anderen Schriftquellen. Mit der Natur- und Landschaftsdarstellung in der bildenden Kunst und in der Literatur haben

---

<sup>294</sup> „Cultures of Disaster“. Shifting Asymmetries between Societies, Cultures, and Nature from a Comparative Historical and Transcultural Perspective, <<http://www.asia-europe.uni-heidelberg.de/en/research/a-governance-administration/a6.html>>.

<sup>295</sup> Vgl. dazu Andreas Dix, Tagungsbericht „Historische Erforschung von Katastrophen: Stand und Perspektiven der Forschung“ 16. 03. 2006 - 17. 03. 2006, Stuttgart, in: H-Soz-u-Kult, 25.04.2006, <<http://hsozkult.geschichte.hu-berlin.de/tagungsberichte/id=1111>>.

<sup>296</sup> Urte Undine Frömming, Naturkatastrophen. Kulturelle Deutung und Verarbeitung, Frankfurt/M. 2006.

<sup>297</sup> Vgl. ebenda, Kap. 8, S. 7ff. m. Anm. 1.

<sup>298</sup> Ebenda, Einleitung S. 12f.

<sup>299</sup> Darauf weist Eric Schwarz (Naturkatastrophen und -erscheinungen im 8. und 9. Jahrhundert und ihre Wahrnehmung in der fränkischen Geschichtsschreibung, 2011, S. 15ff.) hin.

sich mittlerweile einige Autoren intensiver beschäftigt<sup>300</sup>, wobei gerade die idealtypischen Landschaftsbeschreibungen in der höfischen Literatur des Hochmittelalters kaum die alltägliche Naturwahrnehmung der „kleinen Leute“ repräsentieren.<sup>301</sup> Die Natur- und Landschaftsdarstellungen in Geschichtswerken und besonders in Heiligenviten, deren Handlungen oft im Umfeld der bäuerlichen Siedlungen angesiedelt sind, stehen der Lebensrealität sicherlich näher als rein literarische Zeugnisse, zumal sich die schreibenden Mönche wie auch die Protagonisten der Heiligenviten den Landleuten zugehörig fühlten. Die mit moralischen Deutungen verbundenen Unwetterberichte und die hagiographischen Wundererzählungen sind dabei als „übertragbare“ *exempla* zu verstehen, deren verborgenen Sinn die Rezipienten selbst erschließen sollten; die sich wiederholenden, stereotypen Vokabeln und Formulierungen unterstreichen die Absicht, das Erzählte für die individuelle Deutung der Rezipienten offen zu halten.<sup>302</sup> „Diese, ebenso wie die wenigen sich in der bildenden Kunst der Zeit wiederholenden Bestandteile der Naturschilderung sind nicht als undifferenzierte, automatische Konventionen zu interpretieren, sondern als Sprachelemente: Vokabeln, die die Szene heraufbeschwören, ohne sie zu schildern [...]. Der Zuhörer hat aufgrund der konventionellen Komponenten aus eigener Erfahrung selbst eine individuelle Szene auszumalen.“<sup>303</sup>

Um „Wortmalerei“ zur (Wieder-)Vergegenwärtigung ging es insbesondere in der Hagiographie, wobei sich in der insgesamt noch spärlichen Forschungslage zum Frühmittelalter eine Ausnahme andeutet: So ist für die vom frühen Mittelalter bis in die Neuzeit reich überlieferte Wunder- und Mirakel-Literatur sowie zum mittelalterlichen Wunderglauben bereits eine gute Literaturlage festzustellen. Da ungewöhnliche Wetter- und Naturphänomene von den mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Schreibern oft als „wunderbare Ereignisse“ wahrgenommen und daher oft in die Nähe von „Wundern“ gerückt wurden, sind die Ergebnisse der Forschung zum mittelalterlichen Wunderglauben teilweise

<sup>300</sup> Z. B. Claudia Steinhardt-Hirsch, „Seid wachsam, denn ihr wißt weder die Stunde noch den Tag des Gerichtes“. Die Pest und andere Katastrophen in der toskanischen Malerei des Spätmittelalters, in: Jürgen Schläder, Regina Wohlfarth (Hrsg.), *Angstbilder - SchauLust. Katastrophenerfahrungen in Kunst, Musik und Theater*, Berlin 2007, S. 240-265; *Wind und Wetter: Kultur - Wissen - Ästhetik*. Hrsg. v. Georg Braungart u. Urs Büttner, Paderborn 2018.

<sup>301</sup> *Natur und Kultur in der deutschen Literatur des Mittelalters. Colloquium Exeter 1997*. In Zusammenarbeit m. Frank Fürbeth u. Ulrike Zitzlsperger hrsg. v. Alan Robertshaw u. Gerhard Wolf, Tübingen 1999.

<sup>302</sup> „Der mittelalterliche Leser bzw. Hörer war an diese Art des Verstehens gewöhnt. Er wußte, daß er beim Zuhören auf Entsprechungen, Wiederholungen und Gegensätze achten mußte, um den verborgenen „Sinn“ herauszufinden. Deshalb achtete er nicht wie der moderne Leser auf die historische Wahrscheinlichkeit und die innere Kohärenz des Textes. Bei ihrem täglichen Umgang mit den Schriften des Alten und Neuen Testaments sowie denen der Kirchenväter, die ihre Lehren zu einem großen Teil in die Form von *exempla* fassen, wurden die durchweg geistlichen Autoren des Mittelalters in der Technik, ihre Anliegen nicht direkt, sondern in Beispielen zu formulieren, geschult“ (Stephanie Coué, *Hagiographie im Kontext: Schreibanlaß und Funktion von Bischofsviten aus dem 11. und vom Anfang des 12. Jahrhunderts*, Berlin - New York 1997 (Arbeiten zur Frühmittelalterforschung; Bd. 24) [Zugl.: Freiburg (Breisgau), Univ., Diss., 1988], S. 15).

<sup>303</sup> L. Peter Johnson, *Nochmals zur Kultur des Natureingangs*, in: Alan Robertshaw u. Gerhard Wolf (Hrsg.), *Natur und Kultur in der deutschen Literatur des Mittelalters. Colloquium Exeter 1997*, Tübingen 1999, S. 31-40, hier S. 37.

auch auf die mittelalterliche Natur- und Wetterwahrnehmung übertragbar. Besonders die mit der Historiographie eng verwandte Gattung der mittelalterlichen Hagiographie, die hinsichtlich der Darstellung, Wahrnehmung und Deutung von Naturereignissen noch kaum erforscht ist, kann über von der bereits fortgeschrittenen Wunderforschung aus erschlossen werden. Interessant wäre dabei ein Vergleich zwischen der eher nüchternen Dokumentation von Naturerscheinungen in der Historiographie und der Naturdarstellung in Heiligenviten, in denen Naturerscheinungen und -ereignisse meist als symbolischer Hintergrund dienen oder explizit in Wunderepisoden beschrieben werden. Gleichzeitig lassen sich in zahlreichen hagiographischen Naturdarstellungen, idealisierten „Landschafts“- und Wetterdarstellungen, insbesondere auch „Wetterwundern“, nicht selten reale meteorologische Hintergründe erkennen, und umgekehrt sind in vielen historiographischen Unwetterepisoden auch hagiographische Ereignis- und Handlungsstrukturen erkennbar, so daß Vergleiche auf der Grundlage philologischer Auswertungen sowie strukturelle Analysen die Methoden der Wahl sind. Insgesamt überwiegen in der bisherigen Forschungsliteratur zur hagiographischen Naturdarstellung vor allem Darstellungen zu „klassischen“ Wundern, zu denen auch ungewöhnliche Wetterereignisse wie Blitzeinschläge, „Wetterwunder“ wie das „Regenwunder im Quadenland“<sup>304</sup> oder die Rettung aus See- und Wetternot zählen. Die Gründe für dieses Ungleichgewicht liegen in der ungleichen Berichterstattung in den Quellen - im gesamten Mittelalter ist ungeachtet der spezifischen Überlieferungslage in den einzelnen Epochen ein deutliches Übergewicht zugunsten ungewöhnlicher, seit jeher als „Wunder“ wahrgenommener Ereignisse und Phänomene gegenüber weniger spektakulären Wetter- und Klimaphänomenen festzustellen. Ähnliches gilt für „denkwürdige“, als „Vorzeichen“ oder „Wunderzeichen“ deutbare Phänomene und Ereignisse wie Kometen, besondere Sternkonstellationen, Sonnen- und Mondfinsternisse, Polarlichter, intensive Morgen- und Abendröte, „Blutregen“, ungewöhnliche Wolkenformationen, Wintergewitter, Wetterleuchten, Hagel und phänologische Anomalien (wie Rosenblüten im Winter), die oft in größeren Regionen über längere Zeit sichtbar sind und daher von zahlreichen Augenzeugen beobachtet (und auch schon früh aufgeschrieben) wurden.

Da bestimmte Naturerscheinungen aufgrund der wirkmächtigen biblischen und paganen Deutungstraditionen im „kollektiven Gedächtnis“ der Bevölkerung als „Unglücksvorzeichen“ verankert waren, sind sie von der Antike bis in die Neuzeit fester Bestandteil der schriftlichen Überlieferung, so daß sich für diese Erscheinungen auch in der heutigen Forschungsliteratur speziell für das Früh- und Hochmittelalter ein gegenüber „normalen“ Wetterphänomenen

---

<sup>304</sup> Vgl. dazu u. a. Karl Brunner, Umwelt und mittelalterliche Geschichte, in: Beiträge zur Historischen Sozialkunde 4 (1990), S. 118-123.



günstigeres Bild ergibt: So ist die Literaturlage zu Vorzeichen und Wunderzeichen sowohl für die Antike wie auch für das Mittelalter und die Frühe Neuzeit als sehr gut zu bezeichnen, wobei jedoch auch hier ein Schwerpunkt auf der antiken<sup>305</sup> sowie der spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen Prodigienliteratur<sup>306</sup> und Sintflutprophetie<sup>307</sup> festzustellen ist. Auch Unwetter, Hagel, Blitzeinschläge, Stadtbrände, Heuschreckenplagen und Hochwasser wurden in frühneuzeitlichen Drucken festgehalten, oft in dramatischen Bildern und meist verbunden mit moralischen Aufrufen und Bußpredigten, die oft die einzige mögliche und angemessene Auseinandersetzung mit den entfesselten Naturgewalten boten. Viele Berichte sind mit Holzschnitten illustriert - einfachen, naiv wirkenden Abbildungen des Zeichen- oder Naturgeschehens, die das Gelesene oder Gehörte unterstreichen und vertiefen sollen. Manchmal zeigen die Holzschnitte auch Details der Katastrophe oder versuchen, Reaktionen und Verhaltensweisen der betroffenen Bevölkerung während des Unglücks bildlich zu bannen und so nachvollziehbar zu machen.<sup>308</sup> Ähnliche Muster der Naturdarstellung sind (allerdings

---

<sup>305</sup> Vgl. Franz Luterbacher, *Der Prodigien Glaube und Prodigienstil der Römer*, 2. Aufl. Burgdorf 1904 (Beilage zum Jahresbericht d. Gymnasiums Burgdorf), ND Darmstadt 1967; Emile de Saint-Denis, *Les énumérations des prodiges dans l'œuvre de Tite Live*, in: *Revue de Philologie* 16 (1942), p. 126-142; Karl-Anton Fischbach, *Prodigienhäufung im römischen Epos*, Diss. Tübingen 1947; Harald Popp, *Die Einwirkung von Vorzeichen, Opfern und Festen auf die Kriegsführung der Griechen im 5. und 4. Jahrhundert v. Chr.*, Diss. Würzburg 1960; Raymond Bloch, *Les prodiges dans l'antiquité classique*, Paris 1963 (Collection Mythes et Religions; 46); Konrad Berger, *Hellenistisch-heidnische Prodigien und die Vorzeichen in der jüdischen und christlichen Apokalyptik*, in: *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*. Hrsg. v. Wolfgang Haase, 1989, S. 1428-1469; Veit Rosenberger, *Gezähmte Götter. Das Prodigienwesen der römischen Republik*, Stuttgart 1998.

<sup>306</sup> Vgl. z. B. Rudolf Schenda, *Die deutschen Prodigiensammlungen des 16. und 17. Jahrhunderts*, in: *Archiv für Geschichte des Buchwesens*, Bd. IV., Frankfurt/M. 1963, Sp. 639; Ders., *Die alten Prodigien in neuen Gewändern. Eine Studie zur Geschichte eines Denkmusters*, in: *Fabula. Zeitschrift für Erzählforschung* 38 (1997), S. 14-32; Michael Bischoff, *Himmelszeichen. Eine bildreiche Kunde von Aberglauben und Ängsten, Nördlichen* 1986; Rebekka Habermas, *Wunder, Wunderliches, Wunderbares. Zur Profanisierung eines Deutungsmusters in der Frühen Neuzeit*, in: Richard van Dülmen (Hrsg.), *Armut, Liebe, Ehre. Studien zur historischen Kulturforschung*, Frankfurt/M. 1988, S. 38-66; Michaela Schwegler (Hammerl), *„Erschröcklichen Wunderzeichen“ oder „natürliches Phänomenon“? Frühneuzeitliche Wunderzeichenberichte aus der Sicht der Wissenschaft*, München 2002 (Bayerische Schriften zur Volkskunde; Bd. 7); Dies., *Kleines Lexikon der Vorzeichen und Wunder*, München 2004; Marion Gindhart, *Das Kometenjahr 1618. Antikes und zeitgenössisches Wissen in der frühneuzeitlichen Kometenliteratur des deutschsprachigen Raumes*, Wiesbaden 2006 (Wissensliteratur im Mittelalter. Schriften des Sonderforschungsbereichs 226 Würzburg - Eichstätt 44). Einen aktuellen Überblick zur Prodigienliteratur von der Antike bis in die Neuzeit und eine Bibliographie bietet Michaela Hammerl, *„Prodigienliteratur“*, in: *Lexikon zur Geschichte der Hexenverfolgung*, hrsg. v. Gudrun Gersmann, Katrin Moeller u. Jürgen-Michael Schmidt, <https://www.historicum.net/purl/44zt4/>

<sup>307</sup> Eingehend mit astrologischen Sintflutprophetien der Frühen Neuzeit beschäftigt sich Heike Talkenberger, *Sintflut. Prophetie und Zeitgeschehen in Texten und Holzschnitten astrologischer Flugschriften 1488 - 1528*, Tübingen 1990 (Studien und Texte zur Sozialgeschichte, Bd. 26). Zu (früh-)neuzeitlichen Endzeiterwartungen: Manfred Jakobowski-Tiessen et al. (Hrsg.), *Jahrhundertwenden. Endzeit- und Zukunftsvorstellungen vom 15. bis zum 20. Jahrhundert*, Göttingen 1999 (Veröffentlichungen d. Max-Planck-Inst. f. Geschichte; Bd. 155).

<sup>308</sup> Vgl. z. B. die Holzschnitte in folgenden Zeitungsberichten: Überschwemmungen in Annaberg, 1565, HAB 253.1 Quodl. (5), Verona 1567, HAB 223.1 Quodl. (18), den Niederlanden 1570, HAB 240.64 Quodl. (14) und Paris 1579, Maurice Lever, *Canards sanglants*, Paris 1993, S. 221, Sturm in Troppau 1576, HAB 170.15 Hist. (5), Hochwasser in Weimar 1613, HAB 240.84 Quodl. (7), weiterhin Erdbeben in Prag und Wien 1590, HAB 218.13 Quodl. (56), Reval 1590, HAB 198.14 (62) und Wien 1581, HAB 170.15 Hist. (7) oder Stadtbrand in Amsterdam 1618, Maurice Lever, *Canards sanglants*, Paris 1993, S. 295. Siehe dazu Maria Bogucka, *The Destruction of Towns, as reported in Early Modern Newspaper*, in: Martin Körner (Hrsg.), *Stadtzerstörung und Wiederaufbau*, Bd. 1, Bern - Stuttgart - Wien 1999, S. 309-319, hier S. 318 (Anm. 9).

meist weniger dramatisierend) auch schon in mittelalterlichen Quellen erhalten, und sie sind in anderen Formen auch in heutigen Unwetterberichten nachweisbar.<sup>309</sup>

Gedruckte Flugschriften und Zeitungen erschienen vermehrt mit der Verbreitung des Buchdrucks ab dem letzten Drittel des 16. Jahrhunderts - meist im Kleinformat 8°; sie lösten die seit dem Spätmittelalter verbreiteten Einblatt- und Holzschnittdrucke ab.<sup>310</sup> Die Art der Berichterstattung bzw. das, was berichtet wurde, ist zunächst den mittelalterlichen Quellen recht ähnlich: So umfaßt die Katastrophenberichterstattung in den Flugschriften und Zeitungen des Spätmittelalters und der frühen Neuzeit fast ausnahmslos „both descriptions of real facts and imaginative and theological constructions.“ Die Zeitungsberichte in der frühen Neuzeit erfüllten „offensichtlich eine dreifache Funktion“: „Sie berichteten sensationslüstern über das eigentliche Ereignis, benutzten dieses zur biblisch begründeten, ethisch-moralischen Gesellschaftskritik und halfen bei der psychischen Verarbeitung der Schreckensnachrichten und der ständigen existenziellen Bedrohung.“<sup>311</sup> Auch, wenn es in vielen Berichten an genauen Beschreibungen von Katastrophenszenarien nicht mangelt, sind detailgetreue, nach wissenschaftlichen Kriterien „überprüfbar“ Informationen in den frühen Druckerzeugnissen, die Maria Bogucka mit „Pamphleten“ vergleicht, kaum zu finden.<sup>312</sup> In den ausführlichen hochmittelalterlichen Unwetterberichten sind dagegen sehr wohl auch schon objektivierbare Informationen überliefert, etwa wenn sie nüchtern-dokumentarisch äußere Ereignisse, Wahrnehmungen von Betroffenen und Augenzeugen und auch Deutungshypothesen nebeneinanderstellen. Die Unwetterberichterstattung in den frühneuzeitlichen Drucken unterscheidet sich davon deutlich, wobei sich seit den Kreuzzügen auch die Ausweitung der bis dahin

---

<sup>309</sup> Übertreibung, Sensationslust, Nachvollziehbarkeit, wissenschaftliche Nachprüfbarkeit und Auflagedruck waren schon in der Frühen Neuzeit entscheidende Faktoren des Pressewesens, das eine breite Hörschaft erreichen wollte - und mußte, zumal mit dem Schwinden des kirchlichen „Nachrichtenmonopols“ in der Frühen Neuzeit einzelne „Blätter“ auch in die Konkurrenz des Marktes traten. Wichtig für eine Bewertung der „vormodernen“ Katastrophenberichterstattung im Vergleich zur heutigen Zeit ist der Wandel von einer gänzlich christlichen Lebenswelt zu einer eher säkular-kritischen Lebenswirklichkeit, der sich an der Wende zwischen früher Neuzeit und „Moderne“ regionen- und schichtenspezifisch vollzog, ohne alle Bevölkerungsschichten gleichzeitig und mit vergleichbarer Intensität zu erfassen. Diese „Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen“ vorausgesetzt, ist nicht auszuschließen, daß möglicherweise auch frühneuzeitliche und frühmoderne Quellen aus der Zeit zwischen dem 14. und dem beginnenden 19. Jahrhundert Aufschlüsse über spezifisch „mittelalterliche“ und „frühneuzeitliche“ Umgangsweisen mit Naturerscheinungen und Naturkatastrophen geben können, wie auch umgekehrt spätmittelalterliche und frühneuzeitliche Druckerzeugnisse „moderne“ Bewältigungs- und Deutungsmuster enthalten können. Allerdings gebieten die veränderten Intentionen und das veränderte politische Umfeld der frühneuzeitlichen Drucke, die auch dem Einzelnen unabhängig von der Kirche erste Möglichkeiten einer „Meinungsbildung“ gaben, gleichzeitig aber in zunehmendem Maße in den Sog der konfessionellen Polemik gerieten, Vorsicht bei einfachen Vergleichen zwischen Frühneuzeit- und Mittelalterquellen.

<sup>310</sup> Vgl. dazu Maria Bogucka, *Destruction and Reconstruction of Towns, as reported in Early Modern Newspapers*, in: Martin Körner (Hrsg.), *Stadtzerstörung und Wiederaufbau*, Bd. 1: *Zerstörung durch Erdbeben, Feuer und Wasser*, 1999, S. 309-319, hier S. 311.

<sup>311</sup> Engl. u. dt. Zitat bei Maria Bogucka, *The Destruction of Towns by Natural Disaster, as reported in Early Modern Newspapers*, in: Martin Körner (Hrsg.), *Stadtzerstörung und Wiederaufbau*, Bd. 1, Bern - Stuttgart - Wien 1999, S. 309-319, hier S. 310 und S. 313.

<sup>312</sup> Vgl. ebenda.

europazentrischen „mittelalterlichen“ Welt bemerkbar macht: „It should be, however, said that more exact and detailed information concerns the centre of Europe in Wallerstein’s sense of this term. When a pamphlet deals with Arab towns or even the Polish city of Warsaw the description is stereotypical and vague; the most detailed and factual reports concern French and German cities. Factual precision is also linked to the form of the pamphlet: those made as songs and ballads [...] and therefore designed more for oral presentation before a wide audience than for silent individual reading in private, are more superficial and stereotypical, probably according to the principle of *licentia poetica*.“<sup>313</sup> Nicht der kritische „Leser im stillen Kämmerlein“, sondern eine Neuigkeiten erwartende, des Lesens und Schreibens oft unkundige Hörschaft auf Plätzen und Straßen kann als „Zielgruppe“ sowohl der hochmittelalterlichen Predigten wie auch der erstmals schriftlich festgehaltenen „Belehrungen“ der Wanderprediger in frühneuzeitlichen Flugschriften und Drucken vorausgesetzt werden, wobei gerade die frühneuzeitlichen Druckerzeugnisse aus heutiger Sicht eine „eigentümliche“, stereotype Mischung aus Fakten, fiktiven Übertreibungen und theologischen Erklärungsmodellen von Straßenrednern und singenden „Rezitatoren“ verbreiteten.<sup>314</sup>

Für Vergleiche mit früh- und hochmittelalterlichen Wahrnehmungsmustern eignen sich die Naturbeschreibungen in frühneuzeitlichen Druckerzeugnissen daher nur bedingt. So ist auch in diesem Bereich auf Forschungsarbeiten zu verweisen, die sich mit der mittelalterlichen Wunderkonzeption sowie Schriftzeugnissen zu „wunderbaren“ Himmelserscheinungen und Naturereignissen beschäftigen; zu diesem Thema sind mittlerweile einige umfangreiche Sammelbände und Monographien erschienen.<sup>315</sup> Speziell mit früh- und hochmittelalterlichen Prodigien und Zeichenerscheinungen beschäftigten sich bislang nur wenige Autoren, unter anderem Giselle de Nie mit einer für die Untersuchung der Naturwahrnehmung in der Historiographie und Hagiographie wegweisenden Darstellung zur frühmittelalterlichen

---

<sup>313</sup> Ebenda, S. 312.

<sup>314</sup> Z. B. in den Berichten über die Stürme im schlesischen Wohlau 1625 (HAB 198.14 (159)) und in Reinberg 1622 (HAB 198.14 (36)), weiterhin die Berichte über den Stadtbrand von Breslau 1628 (HAB 198.14 (62)) und das Hochwasser in Warschau 1625 (T.570 Helmst. 4 ° (26)). Siehe: Maria Bogucka, *The Destruction of Towns by Natural Disaster, as reported in Early Modern Newspapers*, in: Martin Körner (Hrsg.), *Stadtzerstörung und Wiederaufbau*, Bd. 1, Bern - Stuttgart - Wien 1999, S. 309-319, hier S. 312 und Anm. 8 (S. 318).

<sup>315</sup> **Überblicksdarstellungen (Auswahl):** Benedicta Ward, *Miracles and the Medieval Mind. Theory, Record and Event 1000-1215*, Philadelphia 1982; Howard Clark Kee, *Miracle in the Early Christian World. A Study in Sociohistorical Method*, New Haven and London 1983; Arnold Angenendt, Art. ‚Wunder‘, *Lexikon d. Mittelalters* 9 (1998), Sp. 351-353. **Sammelbände und Monographien zur Wunderkonzeption im Mittelalter:** Eberhard Demm, *Zur Rolle des Wunders in der Heiligkeitskonzeption des Mittelalters*, in: AKG 57 (1975), S. 300-344; Peter Brown, *The Cult of Saints. Its Rise and Function in Latin Christianity*, Chicago 1991 (dt. Ausg. 1991); Lorraine Daston, Katharine Park, *Wonders and the Order of Nature 1150-1750*, New York 1998 (dt. Ausg. 2002); Michael Rothmann, *Zeichen und Wunder. Vom symbolischen Weltbild zur scientia naturalis*, in: *Institutionalisierung und Symbolisierung. Verstetigungen kultureller Ordnungsmuster in Vergangenheit und Gegenwart*. Hrsg. v. Gert Melville, Köln - Weimar - Wien 2001, S. 347-392; Martin Heinzlmann, Klaus Herbers u. Dieter R. Bauer (Hrsg.), *Mirakel im Mittelalter: Konzeptionen, Erscheinungsformen, Deutungen*, Stuttgart 2002 (Beiträge zur Hagiographie; Bd. 3).

Naturwahrnehmung bei Gregor von Tours<sup>316</sup> sowie einige jüngere Beiträge zur hochmittelalterlichen Wunder- Vorzeichendeutung in hagiographischen und historiographischen Werken.<sup>317</sup> Diese und andere Autoren haben sich in den vergangenen Jahren in quellenbasierten mediävistisch-philologischen und kulturgeschichtlichen Untersuchungen auf das noch weitgehend unbearbeitete Arbeitsfeld der früh- und hochmittelalterlichen Naturdarstellung begeben und neben ersten substantiellen Ergebnissen aber auch das Forschungsdesiderat zur Naturdarstellung in der früh- und hochmittelalterlichen Historiographie (und Hagiographie) deutlich gemacht, zu dessen Aufarbeitung die vorliegende Arbeit einen Beitrag leisten soll.

---

<sup>316</sup> Eine wegweisende Quellenstudie zur Imaginationskunst zur Darstellung von Natur- und Geschichtsereignissen im Frühmittelalter bietet am Beispiel Gregors von Tours Giselle de Nie, *Views from a many-windowed tower: studies of imagination in the works of Gregor of Tours*, Amsterdam 1987 (Studies in Classical Antiquity; vol. 7).

<sup>317</sup> Zur Darstellung von Vorzeichen in der Hagiographie und in der Historiographie vgl.: Friedrich Prinz, *Der Heilige und seine Lebenswelt. Überlegungen zum gesellschafts- und kulturgeschichtlichen Aussagewert von Viten und Wundererzählungen*, in: *Mönchtum, Kultur und Gesellschaft. Beiträge zum Mittelalter. Festschrift zum 60. Geburtstag d. Autors*, München 1989, S. 251-268; Gabriela Signori, *Bauern, Wallfahrt und Familie. Familienbewußtsein und familiäre Verantwortungsbereitschaft im Spiegel der spätmittelalterlichen Wunderbücher «Unserer Lieben Frau im Gatter im Münster von Sankt Gallen» (1479 bis 1485)*, in: *ZS f. Schweizerische Kirchengeschichte* 86 (1992), S. 121-158; Jacqueline Borsje, *From Chaos to Enemy: Encounters with Monsters in Early Irish Texts*, Turnhout 1996; Karl Heinrich Krüger, «*Signa ac prodigia caelo terraque visa*» in chronikalischer Überlieferung, in: *Cieli e terre nei secoli XI-XII*, Mendola, 22-26 agosto 1995, Milano 1998, p. 135-164; Klaus Herbers, Lenka Jeroukov, Bernhard Vogel (Hrsg.), *Mirakelberichte des frühen und hohen Mittelalters*, Darmstadt 2005 (Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters; Freiherr-vom-Stein-Gedächtnisausg.; Bd. 43); Uta Kleine, *Gesta, Fama, Scripta. Rheinische Wundersammlungen des Hochmittelalters zwischen Geschichtsdeutung, Erzählung und sozialer Praxis*, Stuttgart 2007 (Stuttgarter Beiträge zur Hagiographie; Bd. 7).

## II. Naturwahrnehmung in der Frühzeit des europäischen Mittelalters

### II. 1. Die Anfänge der frühmittelalterlichen Geschichtsschreibung

Für die Zeit vor dem Jahr 1000 sind mit Ausnahme der Karolingerzeit bislang nur wenige quellennahe Untersuchungen zur Darstellung und Deutung von Naturerscheinungen veröffentlicht worden. Als richtungsweisend kann die Arbeit von Eric Schwarz zu den karolingischen Geschichtswerken gelten.<sup>318</sup> Besonders zur Naturwahrnehmung in den frühen Geschichtswerken vor 800 sind außer Untersuchungen zu Einzelaspekten und einzelnen Geschichtsschreibern wie Gregor von Tours<sup>319</sup> noch keine tiefergehenden Forschungsarbeiten veröffentlicht. Das liegt vor allem an der auf den ersten Blick sehr spärlichen Quellenlage: So sind aus der Frühzeit neben einigen kurzen iroschottischen und fränkischen „Klosterannalen“ nur wenige größere Geschichtswerke erhalten. Eine breitere historiographische Überlieferung setzt erst gegen Ende des 8. Jahrhunderts vor allem im Frankenreich Karls des Großen ein, da in dieser Zeit zahlreiche neue Klöster und Ortschaften gegründet und auch die Systematisierung der noch mehr oder weniger „ungeregelten“ Geschichtsschreibung vorangetrieben wurde. Diese Entwicklung spiegeln auch die frühen Einträge zu seltenen Naturerscheinungen und Extremereignissen wider: Während in „vormittelalterlichen“ Geschichtswerken in der Regel noch kaum über Naturerscheinungen berichtet wird - eine Ausnahme bilden die ersten großen abendländischen Geschichtswerke wie die Chronik des Hydatius von Chaves, die „Langobardengeschichte“ des Paulus Diaconus und die „Zehn Bücher Geschichten“ Gregors von Tours -, deuten sich in karolingischen Annalen und Chroniken im 8. und 9. Jahrhundert erste „systematische“ Naturbeobachtungen an.<sup>320</sup> Unter

---

<sup>318</sup> Eric Schwarz, Naturkatastrophen und -erscheinungen im 8. und 9. Jahrhundert und ihre Wahrnehmung in der fränkischen Geschichtsschreibung, 2011.

<sup>319</sup> Giselle de Nie, Views from a many-windowed tower: studies of imagination in the works of Gregor of Tours, Amsterdam 1987 (Studies in Classical Antiquity; vol. 7).

<sup>320</sup> Diesen Befund zeigen bereits klimahistorische Quellensammlungen des 19. und frühen 20. Jahrhunderts. So erscheinen in Fritz Curschmanns umfassender Quellensammlung zu Hungersnöten im Mittelalter vom 8. bis zum 13. Jahrhundert ab dem 9. Jahrhundert nur wenige Jahre, für die keine Nachrichten zu Hungersnöten, Krankheiten, Unwettern, Überschwemmungen oder Witterungsanomalien überliefert sind: Während für das 8. Jahrhundert nur sporadische Einträge erhalten sind, sind „ohne jede solche Nachricht im 9. Jahrhundert 36 Jahre, im 11. 30, im 12. 9 und im 13. nur noch 2 Jahre [...]“ (Fritz Curschmann, Hungersnöte im Mittelalter, Leipzig 1900, ND Aalen 1970, S. 37). Die Zunahme alltags- und klimahistorischer Einträge ab dem 9. Jahrhundert hängt zum einen mit der besseren Überlieferungslage zusammen, aber auch mit den verbesserten Bedingungen und Möglichkeiten zur Abfassung und Verbreitung von Geschichtswerken. Die absolute Anzahl von Einträgen zu Naturerscheinungen läßt allerdings weder auf die tatsächliche Häufigkeit von Extremereignissen noch auf eine geringere Relevanz von Naturereignissen für den Lebensalltag in den jeweiligen Zeitabschnitten schließen - die Verzeichnung von Naturerscheinungen scheint vor allem an die politischen und gesellschaftlichen Rahmenbedingungen sowie insbesondere die naturräumlich „diktieren“ Siedlungs- und Anbaubedingungen geknüpft gewesen zu sein: Grundvoraussetzungen für die Entstehung großer Geschichtswerke waren die politische Stabilität der Territorien und die Siedlungsexpansion, die mit neuen Klöstern und Bistümern begann, die zu wichtigen Beobachtungs- und Schreiborten wurden. Die Anstrengungen der Karolinger um die Erhaltung

den frühen Geschichtswerken, die bereits Naturerscheinungen erwähnen, sind neben wenigen „Historien“ und „Völkergeschichten“ vor allem einige irische Annalenwerke sowie einzelne regional- und territorialgeschichtlich ausgerichtete Chroniken, darunter auch Weltchroniken und Kirchengeschichten, zu nennen. Während die frühen Annalen und viele Chroniken fast ausschließlich für den Gebrauch in Klöstern bestimmt waren und daher bereits im 8. Jahrhundert weiter verbreitet waren, zeigen die großen „geschlossenen“ Geschichtswerke aufgrund ihres repräsentativen Charakters auch literarische und moraltheologische Ambitionen. Volkssprachliche „Geschichtsdichtungen“ dagegen fehlen in der Frühzeit des Mittelalters weitgehend, da diese bis dahin nur mündlich überliefert wurden, wobei die volkssprachige Dichtung aufgrund ihrer Nähe zu heidnischen Inhalten von der Kirche zurückgedrängt wurde. Allerdings hat der mythische Heldensang als Laiendichtung im Frühmittelalter „wahrscheinlich stärker auf die lebendige Geschichte, auf das Geschichtsbewußtsein der Handelnden gewirkt als die klerikale Buchtradition.“<sup>321</sup> Insgesamt ist für das Mittelalter also davon auszugehen, daß „in der Geschichtsschreibung immer nur ein Teil der „objektiven“ historischen Überlieferung“ erhalten ist.“<sup>322</sup>

Der Einfluß der „verklungenen“ mythischen und legendarischen Geschichtsüberlieferung macht sich auch in der Verbreitung hagiographischer Werke (die ebenfalls zur Geschichtsschreibung zählten) bemerkbar: Die „mythische“ Geschichtesepoch fand so auch über den Umweg der Hagiographie Eingang in die Geschichtsschreibung; das zeigen besonders einige frühe irische Geschichtswerke, in denen ab dem späteren 8. Jahrhundert neben längeren „hagiographischen“ Exkursen mit fiktiven Erzählungen und Wunder-

---

und Verbreitung antiker und frühmittelalterlicher Werke schuf insgesamt ein günstiges „Bildungsklima“; aufgrund der Festigung und Institutionalisierung der - geistlichen wie weltlichen - Territorialgewalt wurden unter Karl dem Großen vermehrt hagiographische und historiographische Werke in Auftrag gegeben. So nahm ab dem 9. Jahrhundert auch die Zahl der Schreiber mit ausgeprägten lokal- und regionalgeschichtlichen Interessen zu, die zunehmend auch alltags- und klimahistorische Ereignisse in ihren Werken festhielten, da sie sich mit der „Natur an sich“ beschäftigen konnten (und aufgrund der Siedlungsexpansion auch mußten). Insgesamt läßt sich aus den Quellen eine Zunahme des „Naturinteresses“ oder gar die „Entdeckung der Natur“ in bestimmten Epochen des Mittelalters jedoch nicht unbedingt bestätigen: Zwar nimmt die Zahl von Naturbeobachtungen wie auch von ausführlicheren Erörterungen zu Naturerscheinungen in karolingischer Zeit und besonders im Hochmittelalter deutlich zu, doch sind auch aus vorkarolingischer Zeit schon einzelne ausführlichere Berichte zu Naturerscheinungen erhalten, etwa in den *Historiae* Gregors von Tours oder in der „Langobardengeschichte“ des Paulus Diaconus; dagegen würdigen auch einige hochmittelalterliche Geschichtsschreiber wie Otto von Freising Naturereignisse kaum. So waren wohl auch die persönlichen Neigungen und Interessen der Schreiber ein wichtiger Faktor für die historiographische Dokumentation von Naturereignissen. Die Hauptmotivationen der Schreiber, gerade für die besonders an der Natur interessierten monastischen Geschichtsschreiber, waren jedoch der Landbau und die „Geschichtsallegorese“ nach dem Vorbild der Bibelallegorese, die im Hochmittelalter mit der auf der Platonischen Makrokosmos-Mikrokosmos-Analogie beruhenden Signaturenlehre ihre innerweltliche Vertiefung und Fortsetzung fand.

<sup>321</sup> Herbert Grundmann, zit. n.: Armin Wolf, Art. ‚Mittelalterliche Geschichtsschreibung‘, in: Fischer Lexikon Geschichte. Mit e. Einleitung v. Prof. Dr. Hans Rothfels, hrsg. v. Prof. Dr. Waldemar Besson, Frankfurt am Main 1961, S. 159-174, hier S. 159.

<sup>322</sup> Armin Wolf, Art. ‚Mittelalterliche Geschichtsschreibung‘, in: Fischer Lexikon Geschichte, 1961, S. 159.

Episoden auch Erzählungen aus der irischen und walisischen Mythologie, zum Beispiel aus dem „Buch von der fahlbraunen Kuh“ (*Lebor na hUidre*) oder den walisischen *Vier Zweigen des Mabinogion*, aufgezeichnet sind.<sup>323</sup> Besonders hervorzuheben ist die intensive Beschäftigung der irischen Mönche mit der „nativen“ inselkeltischen Mythenüberlieferung im 6., 7. und 8. Jahrhundert, die in großen Teilen erhalten ist, da sie relativ zeitnah, als die Mythen noch im mündlichen Umlauf „lebendig“, also auch noch wandelbar waren, in Klöstern aufgezeichnet und kopiert wurden.<sup>324</sup> Die Beschäftigung der irischen Mönche mit der keltischen Mythologie bedingte ein besonders enges, „spirituelles“ Verhältnis der Mönche zur Natur, deren Vorfahren und „Lehrmeister“ oft Druiden oder Barden waren, womit die keltische Überlieferung an den Orten der späteren Klöster bereits eine lange Tradition hatte.<sup>325</sup>

<sup>323</sup> **Lebor na hUidre:** the book of the Dun Cow, ed. Richard Irvine Best and Osborn Bergin, 1. Ausg. Dublin 1929, 3. Reprint 1992, in: Corpus of Electronic Texts Edition, University College, Cork (CELT), G301900, <https://celt.ucc.ie/published/G301900/insex.html> Faksimile: ‚Library Leabhar Na Huidre‘, <https://www.ria.ie/library/special-collections/manuscripts/leabhar-na-huidre.aspx>

**Mabinogion:** Die Vier Zweige des Mabinogion (Pedeir ceinc y Mabinogi), hrsg. v. Ludwig Mühlhausen, Halle/Saale 1925 (2. Aufl.: Maginogion. M. Lesarten u. Glossar, hrsg. v. Stefan Zimmer, 1988).

<sup>324</sup> Jacqueline Borsje (From Chaos to Enemy: Encounters with Monsters in Early Irish Texts. An Investigation related to the Process of Christianization and the Concept of Evil, Turnhout 1996, Instrumenta Patristica; Bd. XXIX, p. 5) schlägt in Bezug auf die Mytheninhalte der älteren irischen Quellen anstatt der Bezeichnungen „pagan“, „vorchristlich“ oder „säkular“ die Bezeichnung „native“ vor, da diese die im frühmittelalterlichen Irland problematische Dichotomie „christlich-heidnisch“ (auch hinsichtlich der kaum möglichen chronologischen Trennung) umgehe: „[...] the value judgement that is inherent in ‘pagan’ is absent in these words. The disadvantage of the word ‘secular’ is that it is based upon a dichotomy of ‘secular’ and ‘religious’, in which ‘religious’ stands for the Christian religion. This dichotomy is problematic: first, there is no sharp dividing line between ‘the world’ and ‘religious matters’ in the context here referred to (medieval culture) as there is, for instance, in ‘secularised’ societies of the 20th century. Second, the Irish ‘secular’ texts are in some degree structured by religious ideas: on the one hand by Christian thoughts and on other, by native or pre-Christian concepts.“

<sup>325</sup> Ein Großteil der heutigen Kenntnisse über die inselkeltische Mythologie ist den frühen irischen Mönchen zu verdanken, die aufgrund ihrer Herkunft aus den Barden- und Druidengeschlechtern ab dem 6. Jahrhundert Märchen, Mythen und Legenden (z. B. die Legenden um den irischen Riesen *Cú Chulainn* im Ulster-Zyklus oder die Sagen um das Göttergeschlecht der *Túatha De Dánann* im irischen „Landnahme-Buch“ *Lebor Gabála Érenn*, das in den Erzählungen vom „Volk der Grabhügel“, *áes sídhe*, u. a. die keltischen „Andersweltvorstellungen“ überlieferte) das Wissen ihrer Vorfahren aufschrieben: „Irland machte eine ungebrochene Sonderentwicklung durch und beschert uns deshalb noch einen reichen Sagenschatz, der die keltische Mythologie am besten bewahrt hat, wiewohl erst christliche Schreiber vom 7. Jahrhundert an die Erzählungen aufschrieben“ (Sylvia & Paul F. Botheroyd, Lexikon der keltischen Mythologie, Wien 2004, S. 8f.). Besonders bei den Tallaght-Mönchen, den „Céli Dé“ oder „Culdees“, einer monastischen Reformbewegung im Irland des 8. Jahrhunderts, die vielerorts (z. B. Iona) wahrscheinlich aus dem Druidentum hervorgegangen war, ist eine intensive Beschäftigung mit der inselkeltischen Mythologie anzunehmen. Die meisten erhaltenen Werke zur inselkeltischen, britannischen und walisischen Mythologie wurden ab dem 6. und 7. Jahrhundert in Klöstern aufgeschrieben; sie sind aufgrund der Plünderungen der Wikinger heute allerdings meist nur in hochmittelalterlichen Handschriften überliefert (so das irische *Lebor na hUidre* des Mael-Muire mac Célechair, der 1106 bei einem Wikingerüberfall auf Clonmacnoise umgekommen sein soll). Allerdings beruhen die hochmittelalterlichen Quellen wohl in weiten Teilen auf noch Originalfragmenten, so daß die charakteristische frühmittelalterliche „insulare“ Synthese zwischen keltischen Mythenvorstellungen und spätantiken, biblisch-christlichen sowie angelsächsischen und skandinavischen Elementen und (in der „Matière de Bretagne“) auch frühritterlichen Traditionen weitgehend erhalten blieb. So konnte in Irland und Britannien wie in keiner anderen Region Europas die vormittelalterliche „heidnische Gedächtniskultur“ auf die „christlich-monastische Schriftkultur“ einwirken, wobei durch den unmittelbaren Kontakt von christlichen, keltischen und romano-britannischen Elementen die frühmittelalterliche „Gedankenbilderwelt“ in insularen Quellen in idealtypischer Ausprägung überliefert ist. Bemerkenswert ist, daß in frühen irischen Quellen die „christliche Überformung“ und die monastische „Mythenkritik“ bemerkenswert

Die monastische Beschäftigung mit paganen Mythen in Irland und Britannien förderte die Missionierung in besonderer Weise, da sie geeignete *exempla* aus dem Lebensalltag in der wilden, unheimlichen Meeresnatur der Britischen Inseln „aktualisieren“ und damit auch viele Gemeinsamkeiten zwischen paganen und christlichen (Natur-)Vorstellungen aufdecken konnte, die der altgläubigen Bevölkerung die Annahme des neuen Glaubens als Erweiterung ihrer vertrauten, von Naturmächten durchwirkten Erlebniswirklichkeit erleichterten. Diese Tatsache war umso wichtiger, da die frühmittelalterliche Mission, insbesondere die irischen „Wandermönche“, den freiwilligen Übertritt zum Christentum aufgrund der inneren Glaubensüberzeugung durch Natur-Wunder anstrebten.

Daher versuchten viele frühe Hagiographen, „Mythenschreiber“ und Historiographen eine Verknüpfung der paganen Mythen mit der Chronologie der biblischen Heilsgeschichte (zu der in Irland auch die mythische Vorzeit zählte) herzustellen. Mythische Erzählungen, hagiographische Wunderepisoden und „fiktive Erzählungen“ weckten als *Exempla*-Geschichten das Interesse der Hörer und machten sie für den neuen Glauben geneigt.<sup>326</sup> Diese Intention ist sogar in kurzen Annaleneinträgen zu unheimlichen Wolkenformationen oder „Drachenblitzen“ angedeutet - Naturbeobachtungen, die neben biblischen auch native Naturvorstellungen evozierten und deren Verwandtschaft mit biblischen Vorstellungen zeigen. So bestimmten im Frühmittelalter neben gesellschaftlich-politischen auch religionsgeschichtliche Gegebenheiten die Historiographie, die folglich aus einer Mischung von *historia* und *fabula* bzw. von konkurrierenden Vorinterpretationen dessen, was als *historia* angesehen wurde, bestand; das gilt für die iroschottisch-britannische wie für die fränkische Geschichtsschreibung: „History has no stipulatable subject matter uniquely its own; it is always written as part of a contest between contending poetic figurations of what the past might consist of.“<sup>327</sup>

---

zurückhaltend bleiben, was die Verbundenheit der irischen Mönche mit den Mythen und Märchen ihrer Vorväter, gerade auch mit den „magischen Naturelementen“ ihrer Heimat, zeigt. **Lit.:** Friedrich Creuzer, Franz Joseph Mend, Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen, 5. Theil: Geschichte des Nordischen Heidenthums, Leipzig und Darmstadt 1822, S. 398; Bernhard Maier, Lexikon der keltischen Religion und Kultur, Stuttgart 1994, S. 245 u. S. 274; Helmut Birkhan, Kelten. Versuch einer Gesamtdarstellung ihrer Kultur, Wien 1997, S. 507f.; Ders., Nachantike Keltenrezeption, Wien 2009; Wolfgang Meid, Keltische Religion im Zeugnis der Sprache, in: ZS für celtische Philologie 53 (2003), S. 175-196; Ray Dunning, Die Kelten, in: Arthur Cotterell (Hrsg.), Mythologie - Götter, Helden, Mythen, Bath 2004, bes. p. 77 u. p. 92ff.

<sup>326</sup> Francis John Byrne (*Senchas: The Nature of Gaelic Historical Tradition*, in: John G. Barry (ed.), *Historical Studies* 9, Belfast 1974, p. 137-159, hier p. 149; Hinweis: Joan Newlon Radner, *Writing history: Early Irish historiography and the significance of form*, in: *Celtica* 23 (1999), p. 312-325, p. 312, Anm. 5) sieht in der frühen irischen Geschichtsschreibung vor allem die Genres „myth“, „legend“, „pseudo-history“ und „fiction“ vertreten, „which tend to be inextricably ravelled in the texts as we have them.“ Nach Joan Newlon Radner (wie oben, p. 312, Anm. 5) enthalten die drei frühmittelalterlichen historiographischen Hauptgattungen Annalen, Legenden und Chroniken (die oft mythisch-legendarische und vor-interpretierte „historische Begebenheiten“ verzeichnen) vor allem stilistische und rhetorische Ausarbeitungen der von den Schreibern bewußt ausgewählten mythischen und historischen Stoffe.

<sup>327</sup> Hayden White, *The Historical Text as Literary Artefact*, in: Robert H. Canary, Henry Kozicki (ed.), Kieran Egan et al. (contributors), *The Writing of History: Literary Form and Historical Understanding*, Wisconsin 1978,



Die frühe abendländische Geschichtsschreibung bietet somit ein durchaus „authentisches“ Abbild der vormittelalterlichen europäischen Gesellschaften nach dem Ende der antiken Denktraditionen, in einer Zeit der Konsolidierung eines neuen christlich-paganen Zusammenlebens, die religionsgeschichtlich vom „Abschied von der spekulativen Theologie und (der) Hinwendung zu einfachen Religionsformen“ geprägt war<sup>328</sup> - mit der Folge, daß „archaische Vorstellungen [...] in Gemengelage mit christlichen weiter(wirkten).“<sup>329</sup> Die Integration archaischer Vorstellungen aus der mythischen Vorzeit, die inhaltlich und strukturell auch das Geschichtsbild veränderten, hatte zur Folge, daß die frühen abendländischen Geschichtsschreiber, insbesondere die irischen Hagiographen, eher „Kategorien anstelle von Ereignissen, Archetypen anstelle von historischen Gestalten“ rekonstruierten.<sup>330</sup> Im Christentum ergab sich jedoch nach Arnold Angenendt gerade durch den Rückbezug auf den eigenen „mythischen Uranfang“ der frühen apostolischen Kirche (damit schien die christliche Geschichtsschreibung auf den ersten Blick durchaus kongruent mit dem zyklischen mythischen Geschichtsmodell) eine paradoxe Situation: „Je stärker sich der ursprungsmythische Rückbezug durchsetzte, desto intensiver wurde die Konfrontation mit einer nicht-mythischen, „historischen“ Wirklichkeit. Im Rückbezug auf die alte Christenheit kam Geschichte zum Vorschein, nicht Mythos. Wohl dominierte dabei ein idealisiertes Bild von der Urkirche. Dennoch, der Abfall, den man in der eigenen Zeit gegenüber der vorbildlichen Ursprungszeit beklagte [so auch Gregor von Tours im Prolog zu seinen *Historiae*; eigene Anm.] und den man reformerisch zu beseitigen suchte, zeigte seinen Kontrast am schärfsten in einem möglichst klaren Vergleich zwischen dem Damals und dem Heute. Wer reformieren und zum wahren Ursprung zurückkehren wollte, konnte um so erfolgreicher sein, je „historischer“ er zu Werke ging. Das Ergebnis läßt sich nur als Paradox fassen: In dem Maße, wie das Mittelalter dem ursprungsmythischen Zug zum Anfang folgte, mußte es vom Mythos abgedrängt und zur Historie hingeführt werden.“<sup>331</sup>

Vielleicht konnte das christlich-keltische Zusammenleben in Irland nicht nur aufgrund der von den Hagiographen gerne herausgestellten Gemeinsamkeiten zwischen paganen mythischen und christlichen Vorstellungen, etwa in der Macht der „Druiden-Heiligen“ und Christus als „oberstem Druiden“, so gut gelingen, sondern auch, weil sich die iroschottische Mönchskirche in ihrer Geschichtsschreibung teilweise dem vormittelalterlichen „Keltentum“ anpaßte, indem sie die Ereignisse der mythischen Vorzeit in die (Heils-)Geschichte einbezog und damit nachträglich „historisierte“ und mit Christus, den Aposteln und den irischen Heiligen eine mythisch-christliche Fortsetzung konstruierte, die auch die soziale Wirklichkeit

---

p. 60 (zit. n.: Joan Newlon Radner, *Writing history: Early Irish historiography and the significance of form*, in: *Celtica* 23 (1999), p. 312-325, hier p. 312 m. Anm. 1).

<sup>328</sup> Arnold Angenendt, *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*, Darmstadt 1997, S. 34.

<sup>329</sup> Heinrich Fichtenau, *Ketzer und Professoren. Häresie und Vernunftglaube im Hochmittelalter*, München 1992, S. 8; Hinweis: Arnold Angenendt, *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*, 1997, S. 34.

<sup>330</sup> Mircea Eliade, *Kosmos und Geschichte. Der Mythos der ewigen Wiederkehr*, Frankfurt am Main 1984, S. 57; Hinweis: Arnold Angenendt, *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*, 1997, S. 22.

<sup>331</sup> Arnold Angenendt, *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*, 1997, S. 22.

des irischen Frühmittelalters widerspiegelte. Bei den Kelten war der Übergang zwischen archaisch-mythischer Zeit und „historischer Zeitrechnung“ auch nicht festgelegt, da sie ein zyklisches Geschichtsbild der ewigen Wiederkehr annahmen. Die Irenmönche stellten Christus und die Heiligen, vor allem den heiligen Patrick und die frühen Gründerheiligen (Brigida von Kildare, Columba von Iona, Enda von Aran, Brendan von Clonfert oder Finian von Clonard) daher als Exponenten der wiedergekehrten und erneuerten „druidischen“ Tradition unter christlichem Vorzeichen dar.<sup>332</sup> Zwar waren oft auch „Machtproben“ zwischen keltischen Druiden und christlichen Heiligen zu bestehen (besonders in der Anfangszeit, wovon Muirchú's Patricks-Vita erzählt), doch waren das eher „Kraftproben“ zwischen zwei „Druidengeschlechtern“, wobei die „christlichen Druiden“ den Sieg davontrugen. So sind frühe irische Geschichtswerke und Heiligenviten weniger historisch strukturiert, sondern eher episodisch aufgebaut und von mythischen und wunderbaren Erscheinungen und Ereignissen durchzogen, wobei besonders interessant ist, daß die „christianisierten keltischen“ Geschichtsaufzeichnungen (dazu zählen in der Frühzeit fast ausschließlich Heiligenviten und die durch die Irenmönche vor dem Vergessen geretteten keltischen Mythenerzählungen) historische Ereignisse und Gestalten nicht erst im Nachhinein „mythisierten“, sondern zeitgleich oder zeitnah und oft ohne Umschweife nach dem Muster der Heroen und Druiden der keltischen Vorzeit darstellten, beginnend mit der „mythischen Landnahme“ des irischen „Nationalheiligen“ Patrick, dem Brigida, Columba und die anderen „christlichen Druiden“ folgten. Bei vielen irischen Heiligen wie Finian von Clonard ist ein geradezu freundschaftliches Verhältnis zwischen Geistlichen und Druiden festzustellen, so daß man von einer Fortsetzung der mythischen Geschichtswahrnehmung im „Goldenen Zeitalter“ vor den Wikingereinfällen sprechen kann. Da in Irland der Übergang vom mythischen zum historischen Geschichtsmodell graduell und die Historiographie damit „antihistorisch“ blieb, gelang die Symbiose von paganen und christlichen Glaubensvorstellungen besser als auf dem Kontinent, was allerdings (aus Sicht der römischen Kirche) einen hohen Preis hatte, denn in Irland hing die Bevölkerung wohl in höherem Maße und länger einem „synkretistischen“ Glauben an, verbunden auch mit einem anderen Zeitempfinden, wie die abweichende Zeitrechnung zeigt. Allerdings geriet das Christentum

---

<sup>332</sup> In frühen irischen Heiligenviten, aber auch in frühen fränkischen Viten, Gesten und Historien, etwa Einhard's Karls-Vita, wurde „die geschichtliche Figur [...] ihrem mythischen Modell (Heros usw.) angeglichen, während das Ereignis in die Kategorie der mythischen Handlungen eingeordnet wird (Arnold Angenendt, Geschichte der Religiosität im Mittelalter, 1997, S. 150). Nach Angenendt (wie oben, S. 22) ist „das archaische Bewußtsein [...] „antihistorisch“; die Erinnerung an tatsächlich geschehene Ereignisse werden im Laufe der Zeit „typisiert“ wie auch „mythisiert“, und das Urmuster dafür liegt in der anfänglichen, der „richtigen“ Zeit. Es ist dies der „ursprungsmythische“ Zug, die Rückkehr zum heiligen Ursprung, zur vorbildlichen Anfangszeit, zum Goldenen Zeitalter“ (Arnold Angenendt, wie oben, S. 151f.).

auf dem Kontinent, als sich nach den ersten friedlichen Missionierungen der irischen und angelsächsischen Mönche die römische episcopale Kirchenorganisation etablierte, öfter in Konflikt mit den archaischen Vorstellungen der Bevölkerung. Das rationale römische Geschichtsmodell, das in Epochen und Abschnitte einteilte und Christus als Herrscher des Wortes darstellte, hatte mit dem zyklischen Geschichtsmodell und dem Zauberglauben der paganen Bevölkerung genauso wenig Gemeinsamkeiten wie die Vorstellung von der Wirkmacht des Wortes des unsichtbaren Gott mit den personifizierten Göttern und „Naturgeistern“ der Kelten, Germanen und Slawen. Dem Merowingerkönig Chlodwig waren jedoch mit dem Übertritt zum katholischen Glauben (im Gegensatz zu den Gotenkönigen) die Verknüpfung zwischen römischer Herrschaftsorganisation und Christentum und damit auch die Verbindung der unterschiedlichen Völker zu einer universalen *Gens Christiana* gelungen. Eine wichtige Rolle für das Gelingen der Christianisierung spielten in Irland wie auf dem Kontinent, von der frühen irischen und fränkischen bis zur ottonischen Slawen- und Skandinavienmission des 10. Jahrhunderts, Erzählungen mit fiktiven Elementen. Sie erscheinen in Heiligenviten und in Geschichtswerken mit literarischem Anspruch (vor allem in lokal- und landesgeschichtlich ausgerichteten Chroniken, christlichen Weltchroniken und in den im Frühmittelalter beliebten „Völker-“ und „Kirchengeschichten“) sowie vereinzelt (besonders in Irland) auch in einfachen Klosterannalen, deren Aufzeichnungen mit Annäherung an die Zeit der Verfasser immer ausführlicher werden, wobei viele Werke auch längere Exkurse enthalten. Dieses Ungleichgewicht von spärlich belegter Frühzeit und ausschweifenden zeitgeschichtlichen Aufzeichnungen spiegelt auch die unterschiedliche Quellenlage sowie Intentionen und persönlichen Vorlieben der Schreiber wider. Zwei typische frühmittelalterliche Beispiele sind die Annalen von Ulster und die *Annales Fuldenses*, die zu den wichtigsten frühen Geschichtsquellen der irisch-britannischen Königreiche bzw. des ostfränkischen Karolingerreichs zählen können: Beide Werke wurden ursprünglich als Annalen begonnen und werden in den zeitgenössischen Teilen im 9. und 10. Jahrhundert immer ausführlicher. Daneben sind aus dem Frühmittelalter auch einzelne Geschichtswerke überliefert, in denen bereits in den älteren nicht-zeitgenössischen Teilen telegrammartige Annalenmeldungen mit ausführlichen Erzählabschnitten (vor allem Wunderepisoden und Erzählungen aus der mythischen Vorzeit) wechseln wie im irischen *Chronicon Scotorum* oder in den 1039 im Königreich Osraig kompilierten „Fragmentary Annals of Ireland“, in denen einfache Annalenaufzeichnungen mit narrativ ausgestalteten mythischen und biblischen Exkursen wechseln. Meist jedoch erscheinen erzählende Berichtabschnitte erst in den zeitnahen und zeitgenössischen Teilen, in denen auch (Wunder-

)Episoden aus Heiligenviten und älteren Geschichtswerken als *Exempla*-Geschichten ausgeschrieben wurden, die die Verwandtschaft der Historiographie mit der Hagiographie (und damit die Verbindung der Geschichte mit dem Mythos) zeigen, denn die Hauptintention der Historiographie blieb neben der *Memoria* für die Klöster oder die auftraggebende Institution die Christianisierung und die christliche Unterweisung. Dafür schien eine Sammlung eingängiger (Wunder-) *exempla* aus dem Alltag der Bauern und Siedler am besten geeignet, die die Hörer direkt ansprach: „Was ich weiß, ist nicht mehr viel, aber was ich weiß, will ich sagen, es kann sich vielleicht in der heutigen Zeit Jemand ein Exempel daran nehmen, schaden würde es wahrhaftig vielen nichts.“<sup>333</sup> Der „programmatische Satz“ in Jeremias Gotthelfs Roman „Die Schwarze Spinne“, mit dem der Großvater seine Erzählung über den geheimnisvollen schwarzen Holzbalken im Türsturz des neuen Hauses beginnt, könnte auch in der *Praefatio* einer mittelalterlichen Heiligenvita oder Chronik stehen, die in der Absicht, das wunderbare Wirken Christi und seiner Nachfolger in der Geschichte nachzuzeichnen, mit einem Rekurs in die mythische Vorzeit beginnt. In der Historiographie tritt die moralische Intention vor allem in Werken mit repräsentativem Anspruch zutage, während Annalen eher als Sammlungen und „Findbücher“ für die Kloster-*Memoria* sowie als „*Exempla*-Reservoir“ gedacht waren.

Leider ist aus dem „Vormittelalter“ jedoch keine breitere, für bestimmte Territorien und Länder repräsentative hagiographische und historiographische Überlieferung erhalten. Allerdings scheint das Urteil Richard Southern, daß gerade nördlich der Alpen nach dem Ende des Römischen Reichs nur „Ruinen für Verstand, Geist und Politik“ mit Ausnahme der urbanen Kultur der Antike zurückblieben, übertrieben<sup>334</sup>, denn der „Rückzug aus der verlorenen Stadtkultur“<sup>335</sup> unter dem neuen Mönchsgesetz Benedikts von Nursia bedeutete keineswegs eine Beschränkung der Literaturproduktion auf lokalgeschichtliche Klosterannalen und Breviarien, sondern ermöglichte auch einen Neuanfang nach dem Leitbild einer christlich-paganen Symbiose. Im frühen Frankenreich, das mit seinen Metropolitanbischöfen an das gallorömische Leben anknüpfte, entwickelten sich mit der

<sup>333</sup> Jeremias Gotthelf, Die schwarze Spinne. Novelle, Solothurn 1842. Hrsg. Joseph Kiermeier-Debre, 4. Aufl. München 1997 (Bibliothek der Erstausgaben), S. 97.

<sup>334</sup> Richard Southern, Kirche und Gesellschaft im Abendland des Mittelalters, Berlin - New York 1976, S. 10; Hinweis: Arnold Angenendt, Geschichte der Religiosität, 1997, S. 31.

<sup>335</sup> Arnold Angenendt, Geschichte der Religiosität im Mittelalter, 1997, S. 31. Angenendt (wie oben, S. 31f. m. Anm. 5) zitiert in diesem Zusammenhang die berühmte Klage Gregors des Großen über den Verlust der antiken Kulturtradition (wie sie ähnlich auch Gregor von Tours in den *Historiae* artikulierte): „Überall sehen wir Trauer, überall hören wir Klagen. Die Städte sind zerstört, die festen Plätze überrumpelt, die Äcker entvölkert, das Land zur Einöde gemacht. Kein Bewohner auf dem Land, kaum noch ein Einwohner in der Stadt! Und diese verschwindenden Reste menschlicher Bevölkerung werden noch täglich mit weiteren Schicksalsschlägen heimgesucht [...] Wir sehen es, wie sie teils in die Gefangenschaft geschleppt, teils verstümmelt, teils getötet werden. [...] Rom aber, einst Beherrscherin der Welt, wie ist sie zurückgeblieben - ihr seht es! In über großem Schmerz an vielen Stellen wundgerieben: durch die Vereinsamung der Bürger, durch den Einbruch der Feinde, durch die zahllosen Ruinen“ (Gregor der Große, *Homiliae in Hiezechielem prophetam* VI, 22, *Corpus Christianorum Sermones Latinae* 142; zit. n. A. Angenendt).

Organisation der Kirche in Bischofsstädten wie Reims und Tours erste städtische Zentren der abendländischen Kultur. Die geographische Verteilung der Literaturproduktion in Mitteleuropa vor dem Jahr 800 zeigt deren Abhängigkeit von zumindest zeitweise und regional gefestigten territorialen Strukturen. Insgesamt lassen sich bereits in der Frühzeit des Mittelalters in Europa drei prägende „Kulturräume“ ausmachen, in denen der Hauptteil der hagiographischen, historiographischen und literarischen Werke entstand: der Mittelmeerraum (insbesondere Hispanien, Italien und Byzanz), die Francia zwischen Westalpen, Atlantik und Ärmelkanal sowie Irland und Britannien (vor allem die Regionen im Einflußbereich der iroschottischen Mönchskirche in Irland, im Inselkönigreich Dál Riáta sowie in Northumbrien und Mercien, den führenden Reichen der Britannischen Heptarchie). Während in Hispanien, Italien und Byzanz die paganen und christlichen Schreibtraditionen der Antike fortgeführt wurden, mußte die Literaturtradition nördlich der Alpen in den Klöstern „neu begonnen werden“, wobei vor allem in Irland und Britannien auch pagane Traditionen aus Mythenüberlieferung, „Naturglauben“ sowie Sozial- und Machtstruktur integriert wurden. Verloren ging jedoch (zumindest in der Fläche) die „spekulative“ wissenschaftliche Betrachtung der Natur der Antike, doch förderten die kirchenpolitischen Intentionen der frühmittelalterlichen Kirchen (der römischen Kirche und der iroschottischen „Mönchskirche“) nicht nur die Entstehung von „repräsentativen“ hagiographischen und historiographischen Werken, sondern es entwickelte sich auch in vielen Klöstern ein Bewußtsein für die eigene noch zu begründende „Tradition“, was wiederum lokal- und regionalgeschichtliche Aufzeichnungen und damit auch Natubeobachtungen anregte; diese sind vor 800 nur spärlich überliefert, doch bildeten die frühen Witterungsmeldungen von Geistlichen wie Gregor von Tours die Grundlage für spätere Reihenbeobachtungen, die als „empirische Dateninseln“ weitere naturphilosophische Betrachtungen möglich machten. Zudem wurden dem Abendland auch wichtige Teile der antiken Philosophie durch „sammelnde Kommentatoren“ wie Boethius, Gregor den Großen und Isidor von Sevilla selbst schon in irischen Klöstern bewahrt. Insgesamt war im „Vormittelalter“ jedoch eine umfangreiche literarische und wissenschaftliche Produktion aufgrund der fehlenden politischen Stabilität und Kontinuität in vielen Regionen nicht möglich. Nach dem Ende des Weströmischen Reichs im Jahre 476 waren geeignete Bedingungen für die Entstehung literarischer Werke zunächst nur lokal in den „germanischen“ Förderatenreichen in Norditalien und Nordspanien, in dem sich etablierenden istwäonisch-salfränkischen Machtbereich Chlodwigs in Nordfrankreich und im oströmischen Byzanz gegeben, was sich an der großen Zahl von Viten, Gesten und Geschichtswerken aus diesen Territorien ablesen läßt. Da die germanischen Reichsgründer in

Hispanien schnell romanisiert wurden und die Iberische Halbinsel aufgrund der abgelegenen Lage auch weitgehend von den Wirren der „Völkerwanderungszeit“ verschont blieb, entstanden hier wie in den ehemaligen Provinzen Galliens sogar mehr literarische Werke als in Italien, das seit den Vandaleneinfällen und den zermürbenden Abwehrkämpfen gegen die Ostgoten (die auch mit dem in Italien noch präsenten Byzanz konkurrierten) und Langobarden „nicht mehr der Ort (war), wo Literatur blühen konnte. In seiner literarischen Bedeutung war es [...] längst überflügelt durch Gallien. Dort haben sich am längsten die Reste antiker Bildung erhalten; es sei nur an Ausonius und Sidonius Apollinaris erinnert. Dorthin wandte sich auch der letzte bedeutende Dichter dieser Zeit, der Italiener Venantius Fortunatus, dort lebte mit Fortunatus eng befreundet auch ihr letzter großer Geschichtsschreiber, der Bischof Gregor von Tours.“<sup>336</sup>

Nördlich der Alpen entwickelten sich stabile politische Strukturen zwischen dem 6. und dem 8. Jahrhundert vor allem in den Kernlanden der karolingischen Königsmacht in Nordostfrankreich, Lothringen und Südwestdeutschland, ebenso in Burgund und in Teilen Irlands, in Dál Riáta und in einigen Reichen der britanischen Heptarchie, vor allem Northumbrien, Mercien und Kent. Aus diesen Gebieten stammen fast alle Heiligenviten und Geschichtswerke des Frühmittelalters, wie die Werke von Beda Venerabilis und Gregors von Tours. Die Gründe für die auch in Gallien noch spärliche Quellenlage sind vor allem in den ungünstigen politischen Rahmenbedingungen zu suchen: Infolge andauernder Rivalitäten zwischen den merowingischen Teilreichen und deren Erben, die teilweise auch durch Nachbarterritorien und Interventionen von Byzanz unterstützt wurden, sowie äußerer Bedrohungen (Sarazenen), konnten sich im merowingischen Gallien nicht überall längerfristig sichere Territorien und Städte um Königshöfe, Bischofssitze und Klöster etablieren: „Es sollte im Frankenreich noch eine Zeitlang dauern, bis die Germanen neben den politischen auch die literarische Führung in die Hand nahmen. Die wilden Zeiten der Merowinger verlangten andere Fähigkeiten.“<sup>337</sup> Ab dem 8. Jahrhundert setzten zudem bereits „der Niedergang des merowingischen Königtums und der Aufstieg der Hausmeier als charakteristisches Merkmal dieses Jahrhunderts“ ein.<sup>338</sup> Eine ähnliche Situation ergab sich im 10. Jahrhundert im Westfrankenreich in der Zeit der

---

<sup>336</sup> Wilhelm Ganzenmüller, *Das Naturgefühl im Mittelalter*, München 1974, S. 40f. Für das Mittelalter wegweisende Geschichtsschreiber aus Italien und Hispanien waren Eusebius von Caesarea, Prosper von Aquitanien, Ammianus Marcellinus, Hydatius von Lemica, Paulus Diaconus und Isidor von Sevilla. Sie deuteten die menschliche Geschichte als „Universalgeschichte“ seit Anbeginn der Schöpfung. Zur vormittelalterlichen Chronistik siehe Alden A. Mosshammer, *The Chronicle of Eusebius and the Greek Chronographic Tradition*, Lewisburg 1979; Steven Muhlberger, *The Fifth-Century Chroniclers: Prosper, Hydatius and the Gallic Chronicler of 452*, Leeds 1990, p. 48-135; Brian Croke, *Christian Chronicles and Byzantine History, 5<sup>th</sup> - 6<sup>th</sup> Centuries*, Aldershot 1992 (Collected Studies Series); Ders., *Count Marcellinus and his Chronicle*, Oxford 2001; Richard William Burgess, *The Chronicle of Hydatius and the Consularia Constantinopolitana*, Oxford 1993; Mark Humphries, *Chronicle and chronology: Prosper of Aquitaine, his methods and the development of early medieval chronology*, in: *Early Medieval Europe* 5, 2 (1996), p. 155-175.

<sup>337</sup> Wilhelm Ganzenmüller, *Das Naturgefühl im Mittelalter*, München 1974, S. 50f.

<sup>338</sup> Michael Richter, *Kilians Irland, Sonderdruck „St. Kilian. 1300 Jahre Martyrium der Frankenapostel“*, in: *Würzburger Diözesangeschichtsblätter* 51 (1989), S. 13-19, hier S. 13.

karolingischen „Schattenkönige“, als das Reich zunehmend durch Rivalitäten zwischen Karolingern und Robertinern bzw. Kapetingern sowie zusätzlich durch die Normannen geschwächt wurde. Hagiographische, historiographische und literarische Werke hohen Ranges entstanden in der Frühzeit vor allem im Umfeld der Bischofsstädte Tours und Reims, die bereits auf eine lange literarische Tradition zurückblicken konnten und Schutzräume für Wissenschaft und Literatur boten. Ähnliches gilt für Irland und Teile Nordbritanniens mit den iroschottischen Klöstern als wehrhaften, anerkannten Zentren der Schriftkultur. Im karolingischen Frankenreich des 9. Jahrhunderts entstanden zahlreiche Werke auf Anregung irischer und später angelsächsischer Mönche, die Irland und Britannien wegen der Sachseneinfälle und aus eigenem Entschluß verlassen und in der Bretagne, in Nordostfrankreich, Lothringen und in Westdeutschland neue Wirkungsstätten gefunden hatten. Die Iren trafen auf die gallorömisch-fränkische Schreibtradition. Viele Heiligenviten entstanden auf Anregung irischer und angelsächsischer Mönche. Zu den wichtigsten fränkischen Heiligenviten zählen Fortunats *Vita sanctae Radegundis*<sup>339</sup> und dessen metrische Martins-Vita<sup>340</sup> (nach Sulpicius' Severus „Vita prima“)<sup>341</sup>, die *Vita sancti Germani* des Constantius von Lyon<sup>342</sup> und die hagiographischen Werke Gregors von Tours.<sup>343</sup>

Neben der Hagiographie und den „geschlossenen“ Geschichtswerken (die in der Frühzeit häufig dem Muster der *Origo gentis* folgten) entwickelte sich nördlich der Alpen in den Klöstern die christliche Annalengeschichtsschreibung als neue historiographische Gattung, die auch den Beginn der systematischen Geschichtsaufzeichnungen markiert. Die ersten Annalenwerke in Mitteleuropa entstanden wahrscheinlich im 7. und im frühen 8. Jahrhundert in Klöstern in Nordfrankreich, Belgien, Lothringen und im Südwesten des deutschen

---

<sup>339</sup> Venantius Fortunatus, *Vita S. Radegundis* - Das Leben der heiligen Radegunde. Lat./Dt. Übers., Anm. u. Nachw. v. Gerlinde Huber-Rebenich u. Mitarb. v. Irene Großmann, Christoph Grün, Michael Kautz, Romy Scharfe, Hans-Peter Schmit, Kurt Daniel Stahl u. Beate Umann, Stuttgart 2008 (Reclams Universalbibliothek 18559) [= Venantius Fortunatus, *Vita S. Radegundis*. Ed. u. dt. Übers. G. Huber-Rebenich u. a., 2008]. Die Ausgabe Rebenichs basiert auf der Ausg. *Venantii Fortunati Vita S. Radegundis*, ed. Bruno Krusch, MGH Script. Auct. ant. IV, 2, Berlin 1885, S. 38-49 (vgl. MGH Script. rer. Mer. 2, Hannover 1888, S. 358-377).

<sup>340</sup> Venance Fortunat, *Œuvres*, Tome IV: Vie de Saint Martin. Texte établi et traduit par Solange Quesnel, Paris 1996 (Collection des Universités de France) [=Fortunat, *Vie de Saint Martin*, éd. S. Quesnel, 1996]. Dt. Übers.: Venantius Fortunatus, *Gelegentlich Gedichte. Das lyrische Werk. Die Vita des hl. Martin*. Eingeleitet, übers. u. kommentiert v. Wolfgang Fels, Stuttgart 2006 (Bibliothek d. Mittellat. Lit.; Bd. 2), S. 323-403.

<sup>341</sup> Sulpicius Severus, *Vita S. Martini*, ed. Jacques Fontaine, Sulpice Sévère, *Vie de saint Martin*, 3 vols., Paris 1967-1969 (Sources chrétiennes 133-135); Sulpicius Severus, *Vita S. Martini*, Lat./Dt., hrsg. u. übers. v. Gerlinde Huber-Rebenich, Stuttgart 2010.

<sup>342</sup> *Vita Germani Episcopi Autissiodorensis* auct. Constantio, ed. Wilhelm Levison, MGH Script. rer. Mer. 7: *Passiones vitaeque sanctorum aevi Mer. (V)*, Hannover 1920, S. 227-283.

<sup>343</sup> Vgl. u. a. Gregorii Libri I-IV. *De virtutibus sancti Martini episcopi*, ed. Bruno Krusch, MGH Script. rer. Mer. 1, 2: *Gregorii episcopi Turonensis Miracula et opera minora*, Hannover 1885, S. 134-210; *Gregorii Liber Vitae Patrum*, ebenda, S. 211-283; *Gregorii Liber in Gloria Confessorum*, ebenda, S. 284-370.

Sprachgebietes, vor allem in Ripuarien, im Moselland und in Schwaben.<sup>344</sup> Frühe Zentren der Annalistik waren unter anderem Fleury, St. Vaast, Echternach, Lorsch, Prüm, Reichenau, Freising, Mondsee, Frauenchiemsee und Fulda. Auch in Irland, in Dál Riáta und in Britannien, insbesondere in Northumbrien, entstanden ab dem 6. Jahrhundert neben Heiligenviten wie der *Vita Cuthberti*<sup>345</sup> vermehrt Annalenwerke und einzelne große Geschichtswerke. Besonders Irland zeichnet sich im Frühmittelalter durch eine reiche Überlieferung theologischer, historiographischer und literarischer Werke und insbesondere von Heiligenviten aus. Zu den frühesten bekannten irischen Heiligenviten zählen die Patricksvita des Muirchú moccu Machthéni<sup>346</sup>, die *Vita Brigidae* des Cogitosus<sup>347</sup>, die *Vita Columbae* Adamnán von Iona<sup>348</sup> und die Columbanus-Vita des Jonas von Bobbio.<sup>349</sup> Auch die „phantastische“ Literatur erlebte in Irland eine frühe Blütezeit, wie bereits die zahlreichen Handschriften der St. Brandans-Legende aus dem 9. Jahrhundert zeigen, die auf älteren Handschriften aus dem „Goldenen Zeitalter“ der iroschottischen Klosterkultur beruhen. Besonders einige Jenseits- und Paradiesgartenvisionen erlauben dabei auch einen Einblick in die „Seelenlage“ des Frühmittelalters, das von der Angst vor plötzlichem Tod, Gewalt und Krankheit und der Sehnsucht nach dem Paradies bestimmt war.

In der unsicheren Zeit der Völkerwanderungen und auch noch im 6., 7. und 8. Jahrhundert bot Irland mit seiner abgelegenen, „weltfernen“ Lage an den Gestaden des Ozeans für Gelehrte, die ein dem Studium der Bibel, der Askese und der Kontemplation gewidmetes Leben führen wollten, ideale Bedingungen: „Von unermeßlichem Wert für die ganze Kultur des Abendlandes war die Tatsache, daß in Irland, das von den Stürmen der Völkerwanderung infolge seiner Lage verschont geblieben war, die christlich-antike Bildung eine sichere Zufluchtstätte gefunden hatte. Die Zeit des tiefsten Verfalls auf dem Festland ist die Blütezeit der irischen Kultur.“<sup>350</sup> Beda Venerabilis berichtet, daß in der zweiten Hälfte des 7. Jahrhunderts, als die Pestepidemie auch Irland erreichte, dort bereits zahlreiche

<sup>344</sup> Vgl. Ludwig Wachler, Handbuch der Geschichte der Litteratur: Geschichte der Literatur im Mittelalter, 3. Umarb., Leipzig 1833, S. 297f.

<sup>345</sup> *Vita S. Cuthberti* auct. anonymo, ed. Bertram Colgrave, *Two Lives of Saint Cuthbert: A Life by an Anonymous Monk of Lindisfarne and Bede's Prose Life*, Cambridge 1940, ND 1985.

<sup>346</sup> Muirchú, *Vita S. Patricii*, in: *The Patrician Texts in the Book of Armagh*. Ed. with Introduction, Translation and Commentary by Ludwig Bieler. With a Contribution by Fergus Kelly, Dublin 1979 (*Scriptores Latini Hiberniae*; vol. X).

<sup>347</sup> Cogitosus, *Vita S. Brigidae*, in: Karina Hochegger (Hrsg.), *Untersuchungen zu den ältesten Vitae sanctae Brigidae*, Dipl.-Arbeit Univ. Wien 2009, S. 18-59, [http://othes.univie.ac.at/4797/1/2009-05-07\\_0000901.pdf](http://othes.univie.ac.at/4797/1/2009-05-07_0000901.pdf) (Aug. 2012).

<sup>348</sup> Adamnán, *Vita Sancti Columbae/ Adomnán's Life of Columba*, ed. and transl. by the late Alan Orr Anderson and by Marjorie Ogilvie Anderson, Edinburgh 1961, rev. by Marjorie Ogilvie Anderson, 2. Aufl. Oxford 1991. Engl. Übers.: Richard Sharpe (transl.), *Adomnan of Iona, Life of St Columbae*, London 1995.; dt. Übers.: Adamnán, *Das Leben des heiligen Columba von Iona*. Eingel., übers. u. m. Anm. vers. v. Theodor Klüppel, Stuttgart 2010 (*Bibliothek der Mittellateinischen Literatur*; Bd. 8).

<sup>349</sup> Jonas v. Bobbio, *Vita Columbani abbatis discipulorumque eius*, ed. Bruno Krusch, MGH *Script. rer. Ger. in us. schol. sep. ed.* 37: *Ionae Vitae sanctorum Columbani, Vedastis, Iohannis*, Hannover - Leipzig 1905, S. 1-294.

<sup>350</sup> Wilhelm Ganzenmüller, *Das Naturgefühl im Mittelalter*, München 1974, S. 53.



seiner Landsleute lebten, denen die Iren unentgeltlich Unterkunft und Belehrung gegeben hatten: Seit 664 lebte in Irland unter anderem Egbert, ein enger Freund Bedas, während Willibrord 678 von Northumbrien fünf Jahre in der Klostersgemeinschaft des irischen Rath Melsinge verbrachte, bevor er 690 mit der Mission in Friesland begann.<sup>351</sup> In Mayo im Westen Irlands bestand seit den späten 660er Jahren ein „Kloster der Sachsen“, dessen enge Beziehungen zu Northumbrien bis ins späte 8. Jahrhundert nachweisbar sind. Doch nicht nur zu Britannien, sondern auch zu Gallien und Hispanien pflegten die Iren enge Verbindungen, vor allem seit der Auswanderung keltischer Stämme von Britannien in die Bretagne und die nordspanische *Britonia*; so wurden die Werke Isidors von Sevilla bereits zu dessen Lebzeiten in Irland rezipiert.<sup>352</sup> Die Pflege von Kunst, Wissenschaft und Literatur wurde in Irland vor allem durch die mächtigen irischen Klöster und die „spirituelle“ Frömmigkeit der Irenmönche gefördert, die sich durch ein „teilweise an Fanatismus grenzendes Streben nach äußerster Askese und der damit verbundenen Flucht aus der Welt in die vollkommene Einsamkeit“ auszeichnete<sup>353</sup>, weshalb in Irland die geistliche Bildung und christliche Spiritualität mit der insularen Mythologie und dem keltischen „Naturgefühl“ eine besonders enge, oft synkretistische Verbindung einging; aus dieser „unvollkommene(n) Verschmelzung“<sup>354</sup> entwickelte sich das spezifisch „irische“ Weltbild, in dem die Mächte der Natur und die mythische Vorzeit eine identitätsstiftende Rolle spielten, weshalb man in Irland von einem „grundlegend sakramentale(n) Verständnis der Natur“ (Timothy Joyce) ausgehen kann. Der „keltisch-christliche Synkretismus“, der das Ergebnis einer noch unvollkommenen Christianisierung war und zur Unterstützung der Mission auch mit „mythischen“ Erzählungen und christianisierten Elementarwundern gefördert wurde, tritt besonders in den frühen irischen Heiligenviten, aber auch in einigen Annalenwerken zutage.<sup>355</sup> So erscheinen in

---

<sup>351</sup> Ebenda. Vgl. Beda, *Historia ecclesiastica gentis Anglorum* III, 27 ad a. 664, ed. A.-G. Hamman, MPL 95, Paris 1861, col. 165B-C (*Ut Egbert, vir sanctus de natione Anglorum, monachicam in Hibernia vitam duxerit*): [...] *Eodem anno Dominicae Incarnationis sexcentesimo sexagesimo quarto anno [...] subita pestilentiae lues [...] magnam hominum multitudinem stravit. [...] Haec autem plaga Hiberniam quoque insulam pari clade premebat. Erant ibidem eo tempore multi nobilium simul et mediocrium de gente Anglorum, qui tempore Frisoni et Colmani episcoporum, relicta insula patria, vel divinae lectionis, vel continentioris vitae gratia illo secesserant. Et quidam quidem mox se monasticae conversationi fideliter mancipaverunt, alii magis circumeundo per cellas magistrorum, lectioni operam dare gaudebant: quos omnes Scotti libentissime suscipientes victum eis quotidianum sine pretio, libros quoque ad legendum, et magisterium gratuitum praebere curabant. [...]*.

<sup>352</sup> Michael Richter, Kilians Irland, in: Würzburger Diözesangeschichtsblätter 51 (1989), S. 13.

<sup>353</sup> Gerhard E. Sollbach, Einleitung, in: St. Brandans wundersame Seefahrt. Nach der Heidelberger Handschrift Cod. Pal. Germ. 60 hrsg., übertr. u. erl. v. Gerhard E. Sollbach, Frankfurt am Main 1987, S. 7-88, hier, S. 34 m. Anm. 47: Zur Geschichte des irischen Pilger- und Asketenideals im Frühmittelalter vgl. Kathleen Hughes, *The Changing Theory and Practice of Irish Pilgrimage*, in: *Journal of Ecclesiastical History* IX (1969), p. 143-151.

<sup>354</sup> Gerhard E. Sollbach, Einleitung, in: St. Brandans wundersame Seefahrt, 1987, S. 40.

<sup>355</sup> Der keltisch-christliche „Synkretismus“ wurde mit der Sammlung der vorzeitlichen Überlieferung in irischen Klöstern seit dem 6. Jahrhundert „begründet“, doch sind Zeugnisse wegen der Plünderungen der Wikinger nur in späteren Handschriften erhalten, z. B. in dem vor 1106 in Clonmacnoise von Mael-Muire Mac Célechair

irischen Heiligenviten oft regelrechte „Zauberwettkämpfe“ zwischen keltischen Druiden und christlichen Heiligen - meist geht es um die Kontrolle über die unheimlichen Mächte der Natur. Überhaupt spielen die Naturgewalten in frühen irischen Heiligenviten, Annalenwerken und in der reichen Mythenüberlieferung eine zentrale Rolle; diese wirkte besonders auch in „Wetterwundern“, Vorzeichen- und Unwetterberichten und in der Beobachtung seltener Naturscheinungen nach, in denen man Vorzeitungeheuer, Meeresschlangen und andere Fabelwesen der irischen Mythologie sah, die als geschichtliche Zeichen und teilweise auch als Personifikationen des Bösen deutbar waren. Auch als Hintergrund mythischer und historischer Erzählungen erscheinen in frühen irischen Quellen häufig Natur- und Wetterszenarien. Vor allem „Wetterwunder“ konnten der altgläubigen Bevölkerung das Wirken des christlichen Gott und seiner „druidischen“ Heiligen zeigen: So wurde nach dem Bericht des *Chronicon Scotorum* der „Bücherkrieg“ zwischen Columba und dem irischen Hochkönig in der Schlacht von Cúl Dreimhne 561 zugunsten des heiligen Columba entschieden, weil dessen Gebete die Auflösung eines dichten Seenebels bewirkten.<sup>356</sup> Den

---

verfaßten (oder redigierten?) *Lebor na hUidre* („Buch der fahlbraunen Kuh“), das u. a. den Ulster-Zyklus enthält. Die Entstehung der Handschrift zeigt die Verflechtung der irischen Mythologie mit dem „praktisch-spirituellen“ Frühchristentum: Nach der Sage soll dem heiligen Ciarán (von Clonmacnoise), als dieser zur Ausbildung zum heiligen Finian von Clonard ging, eine Kuh aus dem elterlichen Hof gefolgt sein, die ihn bis zu ihrem Tod ernährte. Nach der Gründung von Clonmacnoise durch Ciarán wurde die „dunkelbraune Haut“ der Kuh dort als Reliquie aufbewahrt; wer auf ihr starb, so der Glauben, würde sofort in den Himmel kommen. Die erste „mythische“ Geschichte, die Ciarán auf die Kuhhaut schrieb, soll die Erzählung *Táin Bó Cúilnge* („Der Rinderraub von Cooley“, der Anlaß der Ulster-Kriege) gewesen sein. Die Geschichte soll Ciarán von dem Ulster-Held Fergus mac Róich in einer Traumvision erzählt worden sein. Siehe dazu: Rudolf Thurneysen, *Die irischen Helden- und Königssagen bis zum 17. Jahrhundert*, Halle 1921, S. 27f.; Richard Irvin Best, *Osborn Begin, Lebor na hUidre*, Dublin 1929; John T. Koch (Ed.), *Celtic culture: a historical encyclopedia*, vol. I: A-Celti, Santa Barbara 2006. Faksimile des *Lebor na hUidre* u. weitere Lit.: Website der Royal Irish Academy, „Library Leabhar Na Huidre“, <https://www.ria.ie/library/special-collections/manuscripts/leabhar-na-huidre.aspx>

<sup>356</sup> Vgl. *Chronicon Scotorum* ad a. 561, CELT G100016, p. 32ff., MS folio 170rb (246b) (eigene Hervorhebung): *Bellum Cuile Dreimne for Diarmait mac Cerbáill. Fergus et Donnall da mac Meic Erca [...] & Aodh mac Eachach Tirm lorna ri Connacht uictores erant per orationem Coloim Cille dicentis [...]: 1. A Dhia/ Ciod nach dingba an cia/ Dus an ermaisim a lin,/ An tsluaigh do boiny breta din? 2. Sluagh do cing a ttim cell cairn/ Is ma cainfthe nosdusmairn./ Ase mo drú ní mera no/ Moc Dé is finne congená. 3. As alainn ferus a llnadh/ Gobar Baedain resin slúaigh; Fo-la Baodán fuil buichhe,/ Beraichh a heren fuirre.* Hintergrund des Eintrags im *Chronicon Scotorum* für 561 ist der sog. „Bücherkrieg“, ausgelöst durch Columbas heimliche Abschrift eines Psalters aus dem Kloster des heiligen Finnian in Drumm Finn (Movilla Abbey). Möglicherweise handelt es sich um den Psalter „Cathach of St. Columba“. Als der irische Hochkönig Diarmait mac Cerbaill in Tara offiziell die Herausgabe der Kopie forderte, die nach seinem Urteil wie das Kalb zur Kuh zur Urschrift gehörte, soll Columba den König mit einem Fluch belegt haben. Columbas Gebet soll bewirkt haben, daß die Sippe Columbas und seine Verbündeten unter der Führung von Fergus und Donnall Meic Erca 561 den Sieg gegen Diarmait mac Cerbaill und dessen Sippe davontrugen. In seinem Gebet vergleicht Columba die Feinde mit Nebeln, die Gott vertreiben solle (*Ciod nach dingba an cia*); den Anführer Diarmait bezeichnet er als „Sohn des Sturmes, der uns bedroht“ (*Is mac ainfthe nosdusmairn*). Dem irischen Hochkönig stellt Columba den „Sohn Gottes, unseren Verbündeten“ (*Moc Dé is finne congená*) als stärkeren Herrscher gegenüber, den er „meinen Druiden“ (*mo drú*) nennt. Möglicherweise änderte sich während der Schlacht plötzlich das Wetter. Die Wetterbesserung wurde als „Wetterwunder“ zugunsten von Columbas Männern von Connacht gedeutet. Es war ein „Machtwunder“ Christi über die Elemente und die im schlechten Wetter personifizierten Feinde. Die drohende Exkommunikation Columbas als Hauptschuldigen der blutigen Schlacht, bei der 3000 Mann gefallen sein sollen, wurde durch den irischen Hochkönig in eine „innerweltliche“ Strafe, die Vertreibung aus der Heimat, umgewandelt, die nach der Todesstrafe zu den schwersten Strafen überhaupt gehörte. Im Jahre 563 gründete der heilige Columba in der

frühen Mönchen ging es um die Zurückdrängung des magischen Naturglaubens, wie er auch im etruskischen Orakelglauben, in der spätrömischen Prodigienentsühnung und in den magisch-animistischen Natur-Vorstellungen der Gallier und Germanen allgegenwärtig war. Oft ersetzten christliche Heilige pagane Gottheiten und kämpften gegen Druiden und Magier. In den „Zauberwettkämpfen“ wird christlichen Heiligen wie auch keltischen Druiden eine begrenzte Macht über die Elementargewalten zugesprochen. Die Anbetung von Schutzheiligen gegen Elementargewalten war bis weit in die Neuzeit verbreitet; daran erinnern noch die Schutzpatrone der Fischer, Seeleute und Schiffbrüchigen Maria (*Stella maris*), Simon Petrus und Andreas oder die „Wetterheiligen“ Medardus, Johannes und Georg; im Alpenraum wird der heilige Sebastian gegen Sturzfluten und Muren, in Ostösterreich der heilige Medardus gegen die dort häufigen Hagelgewitter und gegen Feuersbrunst angerufen; in ganz Europa wurde seit dem Frühmittelalter der biblische „Drachenkämpfer“ Michael verehrt, dessen Flammenschwert man im Gewitter über den Himmel laufen sah. Daneben werden teilweise bis heute auch lokale Heilige gegen Unwetter und Gefahr angerufen; bei diesen „Wetterheiligen“ ist die „Verwandtschaft“ zu paganen Naturgottheiten am augenfälligsten, wenn sie gegen Wetterdämonen wie den alpenländischen Gewitterdrachen „Alber“ kämpften. Die Kirche machte sich in Konkurrenz zu Wetter- und Flurgottheiten die Angst der heidnischen Landbevölkerung um Haus, Hof und Ernte schon früh zu eigen: Vielerorts ersetzten bald Michaels-Oratorien die Bergheiligtümer des keltischen Lichtgottes Lugh oder der Gewittergötter Torann (Irland) und Donar (Germanen); zwischen dem Fest der Kreuzesauffindung (3. Mai) und der Kreuzerhöhung (14. September) wurde am Ende jeder Messe der Wettersegen *A fulgure et tempestate* („Vor Blitz und Ungewitter möge uns der Herr Jesus Christus bewahren“) gespendet; die vor Pfingsten, vor Beginn der Unwettersaison, begangenen Flurprozessionen, geweihte Wetter- und Flurkreuze („Hagelkreuze“) und Wettersäulen, im Privatgebrauch auch Wetterkerzen, sollten Felder und Gärten vor Hagel schützen, bis an Bartholomäus (25. August) die „bösen Wetter“ dahinziehen.<sup>357</sup>

---

Verbannung des Hebridenkloster Iona, vielleicht auch, weil er Reue verspürte. Zu Columba von Iona und den Bücherkrieg: Jeremy Phillips, *St. Columba the Copyright Infringer*, in: *EIPR* 7 (1985), 12, p. 350-353; Dauvit Broun, Owen Clancy Thomas (eds.), *Spes Scotorum, Hope of Scots: Saint Columba, Iona and Scotland*, London 1999; Ray Corrigan, *Columba and the Battle of the Book: Technology, Law and Access to Knowledge in 6<sup>th</sup> Century Ireland*, in: *GikII* 2, Workshop on the intersections between law, technology and popular culture at University College London, September 19<sup>th</sup>, 2007; Bernhard Koch (Hrsg.), *Columba - Gottesmann, Prophet und Wundertäter*, Rinteln 2011. Aktualisierte Bibliographie im Katalog der DNB: <https://portal.d-nb.de/opac.htm?query=Woe%3D118884948&method=simpleSearch>

<sup>357</sup> Während die Wetterkreuze und Wettersäulen erst im späteren Mittelalter verbreitet waren, wurde die Anrufung der Wetterheiligen, oft am Ort ihres Wirkens (bzw. des Wirkens ihrer Vorgänger) an Quellen, Wegkreuzen, Waldrändern und auf den Fluren, seit dem frühen Mittelalter von den Missionaren gefördert, um den Einfluß der gallo-keltischen und germanischen „Feld- und Flurgottheiten“ zurückzudrängen. Die Anbetung von Wetterkreuzen bzw. des Gekreuzigten gegen Wetterunbill und Wetternot geht auf die unheimliche Finsternis während der Kreuzigung Christi zurück, die zu einer „Schlüsselstelle“ für die mittelalterliche Wahrnehmung von

Die in historischen Naturereignissen in „praktischen Evidenzerweisen“ „belegte“ Schutzmachtfunktion der Heiligen wurde in frühmittelalterlichen Viten in Wetterwundern für die Nachwelt festgehalten und damit kanonisiert bald auch auf die „Nationalheiligen“ der sich formierenden Reiche übertragen. Episoden, die über die „größere Macht“ der Heiligen über die Elemente berichten, sind aus dem Frühmittelalter in großer Zahl überliefert: So gelang dem heiligen Martin von Tours nach der Legende die Fällung einer mächtigen, den keltischen Galliern heiligen „Feuerkiefer“, die sich im Fallen „entgegen der Naturgesetze“ drehte (*contra naturam succisa et curua repugnans*) und nicht den Heiligen (wie die heidnischen Bauern hofften), sondern die Bauern selbst bedrohte.<sup>358</sup> Am Mittelrhein geleitete der heilige Goar Reisende und Pilger durch gefährliche Stromschnellen und plötzlich aufziehende Nebelbänke, die einst auch Karl dem Großen fast zum Verhängnis wurden, als dieser an der Engstelle des Mittelrheintals vorbeifuhr, ohne beim heiligen Goar anzulanden und diesen um gutes Geleit zu bitten.<sup>359</sup> In Irland geboten Patrick, Brigida und Columba den Wetterunbilden

---

Unwettern, Erdbeben und kosmischen „Schreckenszeichen“ (vor allem Sonnen- und Mondfinsternissen) wurde: „als die sechste Stunde kam, brach über das ganze Land eine Finsternis herein“ (Mk 33, 15 und Mt 27, 47) und „die Erde bebte und die Felsen spalteten sich“ (Mt 27, 51). Das Kreuz wurde daher als Schutz vor Blitzschlag, Sturm oder Hagelschlag wie auch plötzlichen Tod gegen die Wetterwolken gehalten. So sind Wetterkreuze oft auch Kruzifixe mit der Figur des Gekreuzigten. Sicardus von Cremona schreibt um 1200: „In dieser Zeit, da die Früchte noch in zarter Blüte stehen, und die Kriege ihren Anfang zu nehmen pflegen, fleht man zu Gott, daß er Hagel und Wetter abhalte und fruchtbare Ernte seinem Volk gebe“ .“ (Pfarrbrief Nr. 10/2012, 8. bis 29. Juli, Kath. Pfarrgemeinde St. Barbara Maxhütte-Haidhof, [www.sankt-barbara-maxhuette.de>data](http://www.sankt-barbara-maxhuette.de/data), S. 3). Interessanterweise bringt Sicardus die „auflebende Atmosphäre“ im Frühling und die steigende Gewittergefahr mit dem wiedererwachenden menschlichen Temperament in Verbindung, das sich im *hohen muot* des sich auf *aventiüre* begebenden christlichen Ritters, aber auch in der Kriegslust von Räubern und weltlichen Usurpatoren, zeigte. Bereits in frühmittelalterlichen Quellen, die außer dem Glauben noch keine konkreten „disziplinierenden Rezepte“ gegen die ungebändigte Abenteuerlust umherziehender junger Männer bereithielten, werden Kriege oft metaphorisch als Unwetter und Stürme beschrieben oder umgekehrt Unwetter oft als sinnfällige Begleiterscheinungen unruhiger Zeiten dargestellt. Zum Wettersegen vgl. Pater Ansfrid Hinder, Wettersorge - Wettersegen. Christlicher Volksbrauch in Berg und Tal, Einsiedeln 1959 (Untervazer Burgenverein Untervaz - Texte zur Dorfgeschichte von Untervaz), [download.burgenverein-untervaz.ch/dorfgeschichte](http://download.burgenverein-untervaz.ch/dorfgeschichte)

<sup>358</sup> Venantius Fortunatus, *Vita S. Martini* I, 249-279, bes. I, 260-279, in: Venance Fortunat, *Œuvres*, IV: Fortunat, *Vie de Saint Martin*, ed. S. Quesnel, 1996, S.17f.: *Paulatim inclinans iam uicta secure ruebat./ Turbati monachi spectant extrema magistri./ credentes ramis transfigere uiscere iusti./ Vir tamen intrepidus perstat pinoque cadenti/ obtulit arma crucis, cumulans sua bella triumphis./ Extimuit fugitiua uirum repedabilis arbor/ et ruritura procul suspendit in aera lapsum./ Excutiens retro uersa comas sine more caducum/ continuit saltum, sese per inania librans./ Contra naturam succisa et curua repugnans,/ mox petit illud qua non sua pondera torquent./ Hinc ad ruricolos uertigo infesta rotatur,/ in montem exiliens, uindex ut puniat hostes/ resque parata neci fuit ultio facta saluti./ Fit fragor in partes, monachi per gaudia deflent,/ gentiles stupidi noua per miracula pallent./ Iudicio ligni hominum mollita uoluntas/ expetit arma crucis, conuersa errore repulso,/ et timor hic pini Martinum fecit amari./ Maiorem generans fructum cum decidit arbor.*

<sup>359</sup> Wandalbert von Prüm, *Vita et Miracula Sancti Goaris*, cap. XI, ed. Heinz Erich Stiene, Frankfurt am Main - Bern 1981 (Lat. Sprache u. Lit. d. Mittelalters; Bd. 11) [auch in: Europäische Hochschulschriften, Reihe 1, Dt. Sprache u. Literatur; Bd. 399], S. 2-89, hier S. 55-58: [...] *Nam Carolus excellentissimae memoriae imperator augustus a palatio suo, quod in praeripiis Rheni fluminis ab ipso constructum Ingilnheim dicitur, quodam tempore navigabat in castellum, quod situm est super confluentem Mosellae et Rheni, descendere ibique disponens nocte manere sequentibus eum in singulis navibus filiis Carolo atque Pippino. Cumque ad monasterium confessoris sancti imperator navigio pervenisset, obuius illi facta abba Asuerus rogat, uti ad beatum Goarem exire et in cella eius caritatem - ut verbo visitato loquar - facere debeat. Negat suam praesentiam imperator et post se conversus manu cognomini filio annuit, ut navim ad ecclesiam oraturus egrediat, ipse proposito tendit itinere. [...] Imperator vero, qui filiis egressis solu cum suis in navi remanserat,*

und „enttarnten“ damit die vermeintliche Macht der Druiden über die Naturgewalten als „falschen Zauber“.<sup>360</sup> Allerdings wurden die Druiden und Barden von der iroschottischen

---

*cum ad praedictum locum tendere vellet, coorta repente densissima nube et nebulis tenebrosissimis subsecutis ita in flumine deerravit, ut neque ipse neque comitum quispiam, sed neque navis gubernator, quo tenderent quove navim agerent, ullatenus scire vel videre valerent. Sic per reliquum, quod supererat, diei in pelago fatigati vix, postquam suam culpam imperator agnoscere et beato Goari supplicare coepit, multa iam die et ingrue nocte in continentem egressi sunt, tribus tamen aut paulo amplius loco, in quem proposuerant egredi, milibus, ubi et ea manere nocte non sine rerum necessariorum inopia compulsus est imperator. Factoque die publice testatus est sui esse peccati et meriti, quod periclitatus in flumine, quod a commoitate itineris et apparatu regiae mansionis sit longissime disparatus; non frustra sibi haec accidisse, sed beatum Goarem poenas pro contemptu meritis repetisse seque supplicia expendisse merentem; vovere se et firmissime polliceri numquam locum viri sanctissimi ulla quamvis magna itineris festinantia, si ad eum in vicino veniat, declinaturum, [...].*

<sup>360</sup> In einigen irischen Heiligenviten wird die biblische Vorstellung vom Wunderwirken Gottes in der Schöpfung in regelrechten „Zauberwettkämpfen“ zwischen christlichen Heiligen und keltischen Druiden dargestellt. Wahrscheinlich spielten missionarische Aspekte auch bei der ungewöhnlich ausführlichen Schilderung seltsamer Wetterphänomene in einigen irischen Annalen eine Rolle. In der Patricks-Vita des Muirchú moccu Machthéni aus Armagh wird der heilige Patrick als „christlicher Lichtbringer“ Irlands dargestellt, z. B. in Kapitel I, 15-20, wo Licht und Schatten sowie gutes und schlechtes Wetter zu Sinnbildern von christlichem und unchristlichem Handeln werden. Bei der Darstellung von Naturphänomenen legte Muirchú besonderen Wert auf Gemeinsamkeiten zwischen heidnischen und christlichen (Natur-)Vorstellungen, um die altgläubigen Hörer, vor allem die Angehörigen der Herrscherfamilien, von der Macht des heiligen Patrick zu überzeugen. Das wird besonders in Wunderepisoden deutlich: Am keltischen Beltaine-Fest zum Frühlingsanfang, das mit der Entzündung eines großen Feuers am Königshof von Tara durch den Druiden Lucetmael beginnt, soll Patrick sein „Osterlicht“ gegen das Verbot zuerst entzündet haben, das als „überaus helles und gesegnetes göttliches Feuer von fast allen Bewohnern in der weiten Ebene gesehen wurde“ (Muirchú, Vita s. Patricii I, 15, 4, Ausg. Ludwig Bieler, Patrician Texts, Dublin 1979, S. 84/86 (eigene Übers.): *Sanctus ergo Patricius sanctum pascha celebrans incendit diuinum ignem ualde lucidum et benedictum, qui in nocte reffulgens a cunctis pene per plani(tiem) campi habitantibus uissus est*). Patrick wird hier zum übermächtigen „Lichtbringer“ (Muirchú, Vita s. Patricii I, 23, 4, S. 102: *sanctum quoque Patricium claro fedi lumine radiantem et miro quodam caelestis gloriae deademate fulgentem*), der vom unaufhaltsamen Kommen des „Friedensfürsten“ Christus und der Niederlage des Heidentums kündigt (vgl. Jes. 9, 1-2: „Das Volk, das im Finstern wandelt, sieht ein großes Licht, und über denen, die da wohnen im finstern Lande, scheint es hell. Du weckst lauten Jubel, du machst groß die Freude. Vor dir wird man sich freuen, wie man sich freut in der Ernte, wie man fröhlich ist, wenn man Beute austeilt“). Der Druide Lucetmael versucht, sich Patrick entgegenzustellen, indem er „Schnee über das Land“ bringt (Muirchú, Vita s. Patricii I, 20, 3, S. 94: *‘Faciamus signa super hunc campum maximum [in hoc campo maximo] ... Inducamus niuem super terram’*). Patrick will aber kein Wunder „gegen den Willen Gottes“ bewirken (*‘Nolo contraria uoluntati Dei inducere’*) und disqualifiziert damit das „Wunder“ des Druiden zum bloßen „Schauwunder“, das außerhalb des kosmischen Zusammenhangs steht und somit für die vom Wetter abhängigen Bauern nicht relevant ist. Der Schnee, „ein Wunder der Macht Gottes“ (Ps. 147, 16), ist nur von kurzer Dauer und damit ein dämonischer Schadenszauber, da er den am Beltaine-Fest gefeierten Einzug des Frühlings bedroht. Die Wunderepisode weist auf den realen Hintergrund des (Wetter-)Geschehens, einen kurzen, heftigen Wintereinbruch im späten Frühling, wie er im Norden Irlands nicht selten ist. Ähnliches gilt für den „Zaubernebel“, den der Druide herbeizaubern, jedoch nicht vertreiben konnte (Muirchú, Vita s. Patricii I, 20, 6, S. 94: *Et paulo post inuocatis demonibus induxit magus densissimas tenebras super terram in signum et murmurauerunt omnes. Et ait sanctus: ‘Expelle tenebras.’ At ille similiter non poterat.*). Allein der heilige Patrick konnte den Nebel mit Gottes Hilfe auflösen. Muirchú knüpft hier an die keltische Vorstellung des Nebelzaubers (altir. *céodruidechta*) an, der zur Gruppe der „Verwandlungszauber“ zählt und in der irischen Mythologie eng mit der sagenhaften Landnahme der Túatha Dé Danann am Beltaine-Fest (1. Mai) verbunden ist. Die Wunderepisode in Muirchus Patricksvita zeigt die spirituelle Affinität der irischen Christen zu den Elementargewalten: So, wie das Licht des Ostermorgens und das Licht des Frühlings als kosmische Macht unaufhaltsam heraufdämmern, muß der Druide in dem „Zauberwettkampf“ trotz seiner lokalen Zauber Macht des heiligen Patrick bzw. des christlichen Gott über die Elemente anerkennen, ohne also seine „magische“ Naturvorstellung aufzugeben. Die Wunderepisode der Patricks-Vita repräsentiert damit eine Übergangsstufe zwischen dem elementaren „magischen Naturglauben“ und der christlichen Vorstellung von der in den Naturmächten „ablesbaren“ Allmacht des transzendenten Schöpfers. In der irischen Mönchskirche verehrte man daher weiterhin auch die mit den Elementen vertrauten Druiden, die nun jedoch unter Gottes Herrschaft standen. Die Elemente, „Grundstoffe der irdischen Welt: Erde, Feuer, Wasser, Luft, durch Gottes Hand geschaffen, nach Gottes Willen vergehend“ (Spr. 7, 17; 19, 17; 2. Petr. 3, 10.12), sollen nach christlicher Vorstellung nicht als „selbständige Kräfte oder Gottheiten“ verehrt werden, auch wenn sie die der Welt immanenten geistigen

„Mönchskirche“ weiterhin als Weise und Berater anerkannt, auf deren langjährige Wetter- und Naturerfahrung sich die Landbevölkerung verlassen konnte: So bestätigte der heilige Columba auf der Zusammenkunft von Druim Ceat 575 den Stand der Barden (*fili*, die die Druiden ersetzen sollten) und räumte damit offiziell deren unverzichtbare Funktion als „Wahrsager“ und „Berater“ ein.<sup>361</sup> Der „Synkretismus“ in Irland ging so weit, daß Druiden und christliche Heilige gemeinsam zum Segen angerufen wurden oder christliche Heilige Funktionen, Eigenschaften und teilweise sogar den Namen der Druiden unverändert übernahmen. So redet Columba in einem Gebet Christus mit „mein Druiden“ an.<sup>362</sup>

Der keltisch-christliche Synkretismus in Irland war auch eine Folge der (teilweise im Gegensatz zur späteren fränkischen Missionspraxis) sehr „behutsamen“ iroschottischen

---

Strebungen und Kräfte repräsentieren, die mit Christus in Konkurrenz treten wollen (vgl. Gal. 4, 3 u. Kol. 2, 8, 20). Zitate u. Bibelstellen: Wilhelm Gumbel, Art. ‚Elemente‘, in: Calwer Bibellexikon, 5. Bearb. 1959, Sp. 249.

<sup>361</sup> In der Zusammenkunft (air. *Mórdáil*) von Druim Ceat 575 ging es um die Stellung der Druiden in den irischen Königreichen, wobei sich Ende des 6. Jahrhunderts ein Konflikt zwischen irischen Königen und Druiden bzw. Poeten anbahnte, in dem Columba auf Seiten der Poeten die drohende Verbannung durch den König von Leinster, Eochu macÉnde Censelaig, abwenden konnte. Bereits der „Bücherkrieg“ zwischen Columba und Finnian von Moville hatte gezeigt, welche Macht Bücher und damit auch der Stand der Druiden und Barden im frühmittelalterlichen Irland hatten. Der Konflikt zwischen Königen und Druiden beruhte auf der inselkeltischen Vorstellung der spirituellen Legitimation der Königsherrschaft, die häufig von adligen Druiden und Abkömmlingen aus Druidenfamilien ausgeübt wurde. Die zunehmende Konkurrenz zwischen Königen und Druiden durch die neue Mönchskirche, die enge Verbindungen zum Druidentum hatte bzw. aus diesem hervorgegangen war, erforderte eine neue Definition des Verhältnisses zwischen Königtum, Kirche und Druiden, Barden und Dichtern (*magi, poetae*), die ihre Macht nicht freiwillig abgeben wollten. Der Stand der Druiden und Barden mußte im 6. und 7. Jahrhundert auf eine neue, tragfähige und konkrete Basis gestellt werden, zumal die irischen Hoch- und Kleinkönige, nachdem die Äbte und Bischöfe viele Funktionen und Aufgaben der Druiden übernommen hatten, diese weiterhin als Berater an ihrer Seite hatten. Druiden beanspruchten so weiterhin das „Beratungs- und Deutungsmonopol“ für den König und die Gesellschaft, weiterhin nach irischer Tradition auch eine vom König verliehene „Residenz“, eigenes Land und „Untergebene“ (wie Cathach, der „letzte“ residierende Druiden, dessen Burg am eichenbestandenen Hang „Doire Calgaich“ in Derry Columba 546 von seinem Cousin, dem Hochkönig Aedh Mac Anmire, bekam, wobei Columba alle menschlichen Artefakte, mitsamt der Burg, schleifen ließ, den Eichenhain jedoch streng bewachte und als Heiligtum der Schöpfung verehrte). Vgl. dazu Paul & Sylvia Botheroyd, Irland. Auf den Spuren der Druiden und Heiligen, München 1990, Art. „Colmille/ Columille/ Columba von Iona“, S. 102-126, hier S. 114. Zwar betonen viele Hagiographen die harmonische Koexistenz von Druiden und Heiligen, doch ergab sich im vormittelalterlichen Irland mit dem Christentum durchaus eine gespaltene Gesellschaftsstruktur. James Carney (Studies in Irish Literature and History, Dublin 1955, p. 385-393) vergleicht die Situation in Irland ab 450 n. Chr. mit der Situation im nachrevolutionären Rußland 1917, als die Macht der Zaren und der orthodoxen Kirche zurückgedrängt wurde und ausgelöscht werden sollte, aus dem „Untergrund“ jedoch weiter auf den neuen Staat wirkte: „Society had now become thoroughly schizophrenic and the prince stood there with an ecclesiastic on one side and an ollav on the other, both requiring grants of land and support. It is constant Irish tradition that a grave crisis arose in the middle of the sixth century, and this tradition must be accepted, though not in every detail, because such a crisis was economically inevitable. The difficulty in brief was this: the society which a hundred years earlier had supported one religion was now expected to support two“ (Carney, zit. n.: John Minahane, The Christian Druids. On the filid or philosopher-poets of Ireland, Dublin 2008, p. 79). Siehe dazu u. a. Rev. John Ryan, The Convention of Druim Ceat (AU. 575), in: The Journal of the Royal Society of Antiquaries of Ireland, vol. 76, no. 1 (April 1946), p. 35-55; Robert Fitzroy Foster (Ed.), The Oxford History of Ireland, New York 2001, bes. Kap. 6: Declan Kiberd, Irish Literature and Irish History, p. 230-281, bes. p. 232ff. („The Social Power of Art“).

<sup>362</sup> Vgl. den Eintrag zum „Bücherkrieg“ im Chronicon Scotorum ad a. 561, CELT G100016, p. 32ff., MS folio 170rb (246b); eigene Hervorhebung: *Bellum Cuile Dreinne for Diarmaid mac Cerbáill. Fergus et Domnall da mac Meic Erca [...] & Aodh mac Eachach Tirm lorna ri Connacht uictores erant per orationem Coloim Cille dicentis [...]: I. A Dhial Ciod nach dingba an cia/ Dus an ermaisim a lin, / An tsluaigh do boiny breta din? [...]. Ase mo drú ni mera no/ Moc Dé is finne congená [...].*

Mission und kann als Wesenszeichen des „Goldenen Zeitalters“ in Irland im 6., 7. und 9. Jahrhundert gelten, das oft in deutlichem Gegensatz zu den vormittelalterlichen „Dark Ages“ dargestellt wird.<sup>363</sup> Bemerkenswert ist, daß die literarische und historiographische Überlieferung in Irland und Britannien im 9. Jahrhundert noch eine weitere Blütezeit erlebte, obwohl sich die äußeren Bedingungen mit den Wikingereinfällen (die sich besonders auf die Klöster richteten) dramatisch verschlechtert hatten. Das „Goldene Zeitalter“ Irlands reichte zumindest in Bezug auf die Schreibtradition bis in die Wikingerzeit, wovon die reiche Handschriftenüberlieferung zeugt: So sind viele der frühen hagiographischen, historiographischen und literarischen Werke Irlands in Handschriften aus dem 9. Jahrhundert überliefert, unter anderem die irischen Abenteuer- und Seefahrtserzählungen (*Immrama*) oder das berühmte Book of Kells, entstanden möglicherweise um 800 in Columbas Kloster Iona.<sup>364</sup> Die Legenden von den Reisen des heiligen Brandan entstanden bereits im 6. oder 7. Jahrhundert.<sup>365</sup> Die Verschlechterung der äußeren Bedingungen vor allem in Britannien förderte im 9. Jahrhundert sogar zunächst die literarischen und asketischen Ambitionen vieler „weltflüchtiger“ Mönche und Gelehrter; an die Stelle des geistlichen Mönchslebens trat so in vielen Werken „das Erleben im Reich der Phantasie.“<sup>366</sup> Durch die Missionsreisen irischer und angelsächsischer Geistlicher im 6., 7. und 8. Jahrhundert gelangte die Vorstellungswelt des naturverbundenen, „spirituellen“ inselkeltischen Christentums nach Mitteleuropa und führte zur Symbiose mit byzantinischen, gallorömischen und germanisch-fränkischen

---

<sup>363</sup> Der Begriff „Dark Age(s)“ wurde in der Vergangenheit für mehrere Geschichtsepochen, insbesondere die Völkerwanderungszeit, das Mittelalter sowie allgemein für die Epochen unmittelbar nach dem Niedergang großer Reiche verwendet. Caesar Baronius, Autor der *Annales Ecclesiasticae* (vollendet zwischen 1588 und 1607), die in 12 Bänden die Geschichte der Christenheit bis 1198 dokumentiert, bezog den Begriff auf die Zeit zwischen dem Ende der Karolingerherrschaft 988 und den Anfängen der Gregorianischen Reformen unter Papst Clemens II. 1072 (Caesar Baronius, *Ann. eccl. a Christo nato ad a. 1198*, X, Roma 1602, S. 647: *Novum incohatur saeculum quod, sua asperitate ac boni sterilitate ferreum [...] atque inopia scripturarum, appellari consuevit obscurum*). Während die Renaissance den Begriff der Dunkelheit auf das Mittelalter bezog, wird „Dark Age“ in der modernen Forschung auf das Frühmittelalter (vgl. William Patron Ker, *The Dark Ages*, New York 1904, Classic Reprint Series London 2015, p. 1), häufiger aber auf die Jahrhunderte nach dem Ende des Römischen Reichs, insbesondere auf Irland und Britannien im Zeitalter der angelsächsischen Invasionen im 5., 6. und 7. Jahrhundert, bezogen. Als zentrales Merkmal der frühmittelalterlichen „Dark Ages“ („Brythonic Ages“, „Ages of Tyrants“, „Age of Arthur“) gilt das weitgehende Fehlen einer lateinischen und volkssprachigen Literaturtradition, was für Irland und Nordbritannien jedoch nur teilweise zutrifft. Vgl. dazu John Morris, *The Age of Arthur*, London 1973; Richard W. Burgess, *The Dark Ages Return to fifth-century Britain: The 'Restored' Gallic Chronicle Exploded*, in: *Britannia* 21 (1990), p. 185-195; John Cannon, Ralph Griffiths, *The Oxford illustrated History of the British Monarchie*, 2nd rev. Ed., Oxford 2000 (Oxford Illustrated Histories), p. 1 („the darkest of the Dark Ages“).

<sup>364</sup> Bernard Meehan, *Book of Kells. Das Meisterwerk keltischer Buchmalerei*. Übers. v. Yvonne El Saman, Freiburg im Breisgau 2012.

<sup>365</sup> Gerhard E. Sollbach, Einleitung, in: *St. Brandans wundersame Seefahrt*, 1987, hrsg., übertr. u. erl. v. G. E. Sollbach, S. 43 m. Anm. 47 (S. 93); Hans P. A. Oskamp, *The voyage of Mál Dúin. A study in early Irish voyage literature. Followed by an edition of Immram curaig Máele Dúin from the Yellow Book of Lecau in Trinity College, Dublin*, Groningen 1970, p. 82.

<sup>366</sup> Gerhard E. Sollbach, Einleitung, in: *St. Brandans wundersame Seefahrt*, hrsg., übertr. u. erl. v. G. E. Sollbach, 1987, S. 44.

Traditionen. Im 9. Jahrhundert ließen sich vermehrt Mönche und gebildete Geistliche aus Irland und Britannien im heutigen Ostfrankreich, Belgien und Südwestdeutschland nieder, wo sie zahlreiche hagiographische, historiographische und poetische Werke verfaßten oder anregten. So wurde neben dem Missionseifer und der Konkurrenz mit der römischen Kirche und mit weltlichen Mächten die Neugier der Wandermönche zu wichtigen „kulturfördernden“ Faktoren auf dem Kontinent, teilweise sogar vor der Missionierung durch die römische Kirche.<sup>367</sup> Die besondere Verbindung der Iren zur Natur zeigt sich in frühen irischen Annalen und Chroniken in zahlreichen Einträgen zu Naturerscheinungen. Möglicherweise förderte auch die existentielle Erfahrung des Ausgesetztseins in der Fremde (*peregrinatio*) die verstärkte Beachtung von Naturerscheinungen in irischen Werken. Insgesamt galt die Aufzeichnung von Naturphänomenen in dieser Zeit noch nicht als Aufgabengebiet der Historiographie; so ist in frühen Heiligenviten und Geschichtswerken aus Irland und Nordbritannien auch der Einfluß der unheimlichen Meeresnatur spürbar, was das Interesse an Mythen und Sagen beflügelte. Vielleicht förderte die Krise der britannischen Heptarchie und der iroschottischen Königreiche im 9. Jahrhundert aufgrund der notwendigen Neuordnung sogar die Beschäftigung mit Literatur und Historiographie, da die konkurrierenden Höfe und Klöster viele Werke in Auftrag gaben:<sup>368</sup> Wie im Frankenreich entsprangen literarische Werke auch in Irland und in Britannien zwischen 700 und 1000 in erster Linie dem Repräsentationsbedürfnis der Klöster und Herrscherhöfe. Der „Bücherkrieg“ von 561, ausgelöst durch eine „Raubkopie“ Columbas in Drumm Finn, zeigt den hohen Stellenwert der Codices als Statussymbole kirchlicher und weltlicher Herrschaft in dieser Zeit, die für Irland und Britannien ein Zeitalter der Innovation, der Kunst und der Literatur war.<sup>369</sup>

Insgesamt lassen sich im Mittelalter neben den besonders in Irland, Italien, Byzanz und im Frankenreich verbreiteten Heiligenviten fünf historiographische Hauptgattungen

---

<sup>367</sup> Zu den frühen Beziehungen der Iroschotten zum Kontinent siehe u. a. Hermann Moisl, Das Kloster Iona und seine Verbindung mit dem Kontinent im siebten und achten Jahrhundert, in: Heinz Dopsch, Roswitha Juffinger (Hrsg.), Virgil von Salzburg, Missionar und Gelehrter, Salzburg 1985, S. 27-37.

<sup>368</sup> Vgl. Antonia Gransden, *Historical Writing in England*, 1975, p. 31: „Chronicles could be written when disturbed political conditions made the pursuit of scholarship and the composition of literary histories difficult. In Northumbria such a period followed Bede’s death. Ceolwulf was forced from the throne and into a monastery in 737 and the kingdom began to disintegrate in civil strife. Viking attacks on Northumbria were frequent from the last half of the ninth century.“ Vgl. dazu Antonia Gransden (wie oben), Kap. 3: „Anglo-Saxon Chronicles“ (p. 29-41), Kap. 4: „Anglo-Saxon Secular Narrative History and Royal Biography“ (p. 42-66), Kap. 5: „Anglo-Saxon Sacred Biography and Local History“ (p. 67-91) sowie Appendix D: Chronological Index of the Principal Literary Sources for English History to c. 1307, p. 524-529, bes. p. 524f.: „The Anglo-Saxon Period“.

<sup>369</sup> „After the ravages of plague, the long seventh century witnessed a period of great creativity. Many historians have considered this a proper ‘Dark Age’, of chaotic politics and of learning in decline, and yet this was also a time of innovation in law and monastic organisation, when missionaries proactively sought to expand Christendom north and east, and the Irish and Isidore of Seville transformed the frameworks for knowledge“ (James T. Palmer, *The Apocalypse in the Early Middle Ages*, Cambridge 2014, p. 79). Vgl. auch Jacques Fontaine and Jocelyn N. Hillgarth (eds.), *Le septième siècle, changements et continuités*, London 1992 (Studies of the Warburg Institute).



unterscheiden, die nach Form, Schwerpunktsetzung und Intention in weitere Untergattungen eingeteilt werden können: Annalen, Chroniken, *Historiae*, *Vitae* und *Gesta*.<sup>370</sup> Allerdings wird die Unterscheidung zwischen Annalen, Chroniken und Historien für das Mittelalter in der jüngeren Forschung zunehmend in Frage gestellt, da mittelalterliche Geschichtswerke als Mischformen häufig hagiographische Züge tragen.<sup>371</sup> Die ersten Geschichtswerke, die nördlich der Alpen unabhängig von der römischen Tradition entstanden, waren die Annalen. Allerdings wurden viele als Annalen begonnene Geschichtswerke später zu narrativen Geschichtsschroniken mit „hagiographischen Exkursen“. Das Pluralwort „Annalen“ bezeichnet dabei zunächst nur die Summe der einzelnen Jahreseinträge (engl. „*annal*“ - „*annales*“); bezogen auf mittelalterliche Annalenwerke weist die Bezeichnung auf den

---

<sup>370</sup> Isidor unterscheidet drei historiographische Gattungen: „Tagebücher“ (*ephemerides*), „historische Berichte“ (*calendaria*) sowie *Annales* und *Historiae*. Isidorus Hispalensis Episcopus, *Etymologiarum sive Originum libri XX*, lib. I, 44, rec. William Martin Lindsay, Oxford 1911 [zit. n. LacusCurtius: <http://penelope.uchicago.edu/Thayer/.../Isidore/home.html>]: 44. *DE GENERIBUS HISTORIAE. Genus historiae triplex est. [...] Kalendaria appellantur, quae in menses singulos digeruntur. Annales sunt res singulorum annorum. Quaequae enim digna memoriae domi militiaeque, mari ac terrae per annos in commentariis acta sunt, ab anniversariis gestis annales nominaverunt. Historia autem multorum annorum vel temporum est, cuius diligentia annui commentarii in libris delati sunt. Inter historiam autem et annales hoc interest, quod historia est eorum temporum quae vidimus, annales vero sunt eorum annorum quos aetas nostra non novit.* Siehe dazu Arno Borst, *Das Bild der Geschichte in der Enzyklopädie des Isidor von Sevilla*, in: DA 22 (1966), S. 1-62.

<sup>371</sup> Eine Unterscheidung zwischen hagiographischen und historiographischen Gattungen ist besonders im Frühmittelalter oft nicht möglich: So ähneln viele Bischofs- oder Herrscherbiographien (*Gesta*) den Heiligenviten; auch viele Chroniken und Historien weisen hagiographische Erzählabschnitte auf. Die Hagiographie zählte im Mittelalter mit Wunderepisoden und Legenden zur Geschichtsschreibung. Allen hagiographischen und historiographischen Werken gemeinsam ist die Absicht, der Nachwelt neben objektiven „Fakten“ auch Zeugnisse des wunderbaren Eingreifens Gottes in die Weltgeschichte zu bewahren, wobei auch Wunder und Epiphanien als Teil der *Historia* galten. Während die Hagiographie in der älteren Forschung aufgrund des engen Bezugs zu Wundern und metaphysischen Geschichtsdeutungen streng von historiographischen Gattungen unterschieden wurde, erkannte man in den letzten Jahren zunehmend die Tatsache, daß in hagiographischen Werken die auch in Geschichtswerken oft angedeutete metaphysische Ebene der Geschichte nur konsequenter und deutlicher herausgearbeitet ist. Nach Jean Leclercq (*L'amour des lettres et le désir de Dieu*, in: *Initiation aux auteurs monastiques du Moyen Âge*, Paris 1957, Éditions du Cerf, p. 157) werden in der Hagiographie die historiographischen Methoden lediglich auf eine dezidiert spirituelle Gattung angewendet, d. h. die beiden „Gattungen“ unterscheiden sich vor allem durch die Schwerpunktsetzung: Ereignisgeschichte und Pysis in der Historiographie, Glaubenswelt und spirituelle Wirklichkeit in der Hagiographie. In der Mediävistik geht man heute von fließenden Gattungsgrenzen aus (vgl. František Graus, *Funktionen der spätmittelalterlichen Geschichtsschreibung*, in: *Geschichtsschreibung und Geschichtsbewußtsein im späten Mittelalter. Vorträge und Forschungen*, Bd. 31. Hrsg. v. Konstanzer Arbeitskreis für mittelalterliche Geschichte, Sigmaringen 1987, S. 14-25). Hans Ulrich Gumbrecht (*Schriftlichkeit und mündliche Kultur*, in: *Schrift und Gedächtnis. Beiträge zur Archäologie der literarischen Kommunikation*, hrsg. v. Aleida Assmann u. a., München 1983, S. 158-174, hier S. 166) sieht die Hagiographie sogar als „zentrale historiographische Subgattung des Mittelalters“. Stephanie Coué (*Hagiographie im Kontext. Schreibenanlässe und Funktionen von Bischofsviten aus dem 11. und vom Anfang des 12. Jahrhunderts*, Berlin - New York 1997 (Arbeiten zur Frühmittelalter-Forschung; Bd. 24) [zugl.: Freiburg (Brsg.), Univ., Diss., 1988], S. 18f.) hebt den „exemplarischen“ und „instrumentellen Charakter“ des mittelalterlichen Geschichtsverständnisses hervor: Beide Aspekte bedingten sich gegenseitig und waren in der Hagiographie wie in der Historiographie ausgeprägt. Beide Gattungen versuchen, mit inhaltlichen und stilistisch-rhetorischen Schwerpunktsetzungen das in alltäglichen und ungewöhnlichen Ereignissen erkennbare Wunderwirken Gottes nach dem Leitsatz *docere verbo et exemplo* „sichtbar“ zu machen. Nach dieser Intention richtet sich in Heiligenviten, Herrscherbiographien und Geschichtswerken die Auswahl von Episoden und Lebensstationen von Persönlichkeiten und Ereignissen ebenso wie die literarische und symbolische Ausgestaltung. Zur Gattungsfrage der mittelalterlichen Historiographie und Hagiographie siehe Jürgen Dummer/ Meinolf Vielberg (Hrsg.), *Zwischen Historiographie und Hagiographie. Ausgewählte Beiträge zur Erforschung der Spätantike*, Stuttgart 2005 (Altertumswiss. Kolleg; Bd. 13).

Charakter vieler Annalen, die keine durchkonzipierten Geschichtswerke, sondern oft lückenhafte Listen von Jahreseinträgen darstellen.<sup>372</sup> Im Unterschied zu den Chroniken, *Vitae*, *Gesta* und *Historiae* waren sie „offene“, zur Fortführung gedachte ereignisgeschichtliche „Nachschlagewerke“ für den Gebrauch in Klöstern ohne literarische Ansprüche.

Während die Geschichtsschreibung in Hispanien, Italien und Byzanz im 5. und 6. Jahrhundert unmittelbar an die spätrömisch-christliche Annalen- und Chroniktradition anknüpfen konnte<sup>373</sup>, entwickelte sich nördlich der Alpen auf der Grundlage der römischen Annalengeschichtsschreibung eine neue christliche Annalistik, die sich von den römischen Annalen jedoch deutlich unterscheidet: Seit dem 7. und 8. Jahrhundert begannen Mönche mit ersten Aufzeichnungen zu Geschichte und Naturereignissen; die Einträge bestanden aus stichwortartigen Aufzeichnungen und Notizen am Rand neben den Tabellen zur Berechnung der Osterfestzyklen, wobei meist nur eine Zeile für die Einträge eines Jahres vorgesehen war.<sup>374</sup> Die in Jahresspalten festgehaltenen Notizen der ersten monastischen Annalen, die sich

---

<sup>372</sup> Vgl. David N. Dumville, *What is a chronicle?*, in: Erik Kooper (ed.), *The Medieval Chronicle*, II, New York 2002, p. 1-27; Reginald Lane Poole, *Chronicles and Annals: A brief Outline of their Origin and Growth*, Oxford 1926, p. 26-38 u. p. 48. Hinweis: Erik Grigg, *„Mole Rain“ and other natural phenomena in the Welsh annals: can mirabilia unravel the textual history of the *Annales Cambriae*?*, in: *Welsh History Review* 244 (2009), p. 1-40, hier p. 1f., Anm. 3. Erik Grigg (*„Mole Rain“*, wie oben, Anm. 3, p. 1f.) zählt Annalen und Chroniken zu einer Gruppe, da diese chronologisch-fortlaufend oft von mehreren Autoren geführt wurden, während die *Historiae* durch die geschlossene, narrative Ausgestaltung mit repräsentativem literarischem Anspruch charakterisiert seien: „Annals and chronicles are texts arranged annalistically (that is entries grouped by calendar year), probably have multiple authors and the entries have at least the appearance of being contemporary with the events they describe. Histories are usually finished works by a single author with a continuous narrative thread.“

<sup>373</sup> In Rom wurden die Annalen offiziell vom höchsten Priester als jährliche Eintragungen wichtiger historischer Daten geführt. Die bekanntesten römischen Annalen sind Tacitus' *Annales (Ab excessu divi Augusti)*, eine Fortsetzung seiner *Historiae*. In nachrömischer Zeit wurde diese Tradition von den monastischen „Ostertafeln“ aufgenommen, auf denen neben dem Ostertermin eine oder mehrere Spalten für die jährliche Aufzeichnung historischer Ereignisse freigelassen wurde(n), die auch Preise, Hungersnöte und ungewöhnliche Naturereignisse festhielten. So verzeichnen die *Annales pontificum maximorum (Annales maximi)* neben Herrscherdaten und politischen Ereignissen auch Witterungsanomalien, Ernteausfälle und Preissteigerungen. Vgl. Elizabeth Rawson, *Prodigy Lists and the Use of the „Annales Maximi“*, in: *The Classical Quarterly* 21 (1971), p. 158-169; Bruce Woodward Frier, *Libri Annales Pontificum Maximorum. The Origins of the Annalistic Tradition*, Rom 1979 (*Papers and Monographs of the American Academy in Rome*; 27); Robert Drews, *Pontiffs, Prodigies, and the Disappearance of the „Annales Maximi“*, in: *Classical Philology* 83 (1988), p. 289-299.

<sup>374</sup> Die Berechnung der Ostertermine wurde von Astronomen und Mathematikern auf Ostertafeln notiert, deren Abfolge den Ewigen Kalender ergibt. Der Termin des Osterfestes wurde im Mittelalter (beginnend mit den Beschlüssen auf der Synode von Whitby 664 und der Durchsetzung der Alexandrinischen Berechnungsmethode im 8. Jahrhundert) auf der Grundlage des jüdischen Sonnenkalenders ermittelt, nach dem die Kreuzigung Jesu am 14. Nisan, am Tag des (ersten) Frühlings-Vollmonds, stattfand, der nach der Überlieferung auf einen Freitag fiel. Da sowohl nach dem Julianischen Solar-, dem Alexandrinischen Lunisolar- und dem Gregorianischen Kalender der Frühlingsvollmond auf jeden beliebigen Wochentag fallen kann, einigte man sich bei der Berechnung des Osterfesttermins als „Näherung“ auf den ersten Sonntag nach dem Frühlingsvollmond (d. h. den ersten Vollmond nach dem Frühjahrsäquinoktium am 20./21. März). Im 8. Jahrhundert setzte Beda Venerabilis in der Westkirche die Berechnungsmethode des römischen Abtes Dionysius Exiguus aus dem 6. Jahrhundert durch, die auf der in Alexandria im 3. Jahrhundert entwickelten Berechnungsmethode eines 19jährigen Zyklus (Meton-Zyklus) nach dem Lunisolar-Kalender beruht. Beda gab als erster einen vollständigen Osterzyklus für die Jahre 532 bis 1063 heraus (Beda, *De Paschae Celebratio Liber*, MPL 90, col. 605ff.). Auf Bedas Ostertafel beruhen die meisten karolingischen Ostertafeln wie die Ostertafel von St. Gallen. Die irischschottische Mönchskirche behielt dagegen noch lange die Berechnung nach dem römischen 84-Jahre-Zyklus bei. Allerdings hatte das von Dionysius Exiguus für die Berechnung zugrundegelegte Julianische Jahr (Lunisolar-Kalender) den

von der narrativen Annalengeschichtsschreibung der Römer unterscheiden<sup>375</sup>, erforderten jedoch bald die Notwendigkeit, die Annalen als eigenständige Gattung zu führen, zumal neben geschichtlichen auch Alltags- und Wetterereignisse notiert wurden. Da die frühen Annalen nicht als Traditionsquellen, sondern als Nachschlagewerke für den Gebrauch in Klöstern dienten, wo sie auch abgeschrieben wurden, sind die ursprünglichen Manuskripte zum großen Teil verloren.<sup>376</sup> Allerdings läßt sich in einigen späteren Kompilationen anhand des Stils und persönlicher Präferenzen die „Handschrift“ einzelner Schreiber nachweisen.

Die Hauptmerkmale der Annalen sind die Kürze und die offene Form als Fortsetzungswerke.<sup>377</sup> Es ging vor allem um die Dokumentation denkwürdiger Ereignisse für die *memoria* des Klosters und des Kirchspiels, nicht um konkrete missionarische, moraltheologische, heilsgeschichtliche oder literarische Intentionen. Die Kürze der Einträge

Nachteil, daß es gegenüber dem Sonnenjahr um 11 Minuten und 14 Sekunden zu lang ist Bis zur Gregorianischen Kalenderreform 1582 (bis dahin hätte sich nach dem Julianischen Kalender eine Verspätung von 2 Wochen ergeben) wurde der Osterfesttermin jedoch auf der Grundlage des Lunisolarkalenders berechnet. Im Gregorianischen Kalender, der durch die päpstliche Bulle *Inter gravissimas* am 24. Februar 1582 durchgesetzt wurde und das Sonnenjahr dem Mondjahr anpaßte, wurde das Abrücken des Frühjahrsäquinoktiums am 21. März vom astronomischen Primäraquinoktium ausgeglichen, indem über Näherungen die ineinandergreifenden Zählungen in Mondmonaten und Sonnenjahren durch einen neuen Mondzirkel angepaßt wurden. Im Frühmittelalter blieben jedoch zwischen der römischen Kirche, die den von Beda eingeführten Meton-Zyklus benutzte, und den Iren, die den komplizierten, ungenauen römischen 84-Jahre Zyklus verwendeten, Differenzen bestehen, die auch auf der Synode von Whitby nicht ausgeräumt werden konnten.

<sup>375</sup> Den Unterschied der auf Ostertafeln „eingezwängten“ monastischen Annalen zu den narrativen römischen Annalen hat bereits Charles W. Jones hervorgehoben: „These Easter-tables, or lists of moveable feasts, were an innovation in the West. Although the Romans had calendars in pagan times and also had historical lists with political records on them [Konsullisten wie die *Fasti Consulari*; vgl. Robert R. Newton, *Medieval Chronicles and the Rotation of the Earth*, Baltimore and London 1972, p. 46], history was not, in the main, forced into annalistic form by a required annual list. The introduction of such a list [...] eventually changed the whole course of historical writing“ (Charles W. Jones (ed.), *Bedae Opera de Temporibus*, The Medieval Academy of America, Cambridge (Mass.), Menasha (Wisc.), 1943, p. 116; zit. n.: Robert R. Newton, wie oben, p. 45f.).

<sup>376</sup> Zur frühen kontinentaleuropäischen Annalistik siehe u. a. Dr. Gustav Richter, *Annalen der Deutschen Geschichte im Mittelalter. Von der Gründung des fränkischen Reichs bis zum Untergang der Hohenstaufen mit fortlaufenden Quellenausügen und Literaturangaben. Ein Hilfsbuch, I. Abt.: Annalen d. fränk. Reichs im Zeitalter d. Merovinger*, Halle 1873; Art. ‚Annales‘, *Paulys Realencyclopädie d. Class. Altertumswiss.* I, 2 (1894), Sp. 2248-2256; Richard Lane Poole, *Chronicles and Annals: A brief Outline of their Origin and Growth*, Oxford 1926; Antonia Gransden, *Historical Writing in England c. 550 to c. 1307*, London 1975; Michael McCormick, *Les annales du haut moyen âge*, Turnhout 1975 (Typologie des sources du moyen âge occidental; vol. 14); Herbert Grundmann, *Geschichtsschreibung im Mittelalter. Gattungen - Epochen - Eigenart*, 3. Aufl. Göttingen 1978; Bruce Woodward Frier, *Libri Annales Pontificum Maximorum. The Origins of the Annalistic Tradition*, Rom 1979 (Papers and Monographs of the American Academy of Rome 27); Kurt-Ulrich Jäschke, Art. ‚Annalen‘, in: *Lexikon des Mittelalters*, Bd. 5, München 1991, Sp. 657-661.

<sup>377</sup> Nach Antonia Gransden gehören die „offenen“ mittelalterlichen Annalenwerke zu den „‘living’ chronicles“, die oft über Jahrhunderte fortgeführt wurden: „The appearance of ‘living’ chronicles is determined by their nature. The date of the year A.D. is in the left-hand margin. One line is usually left blank for each annal: the framework for the annals is sometimes drawn up for many years after the author’s time, in rather the same way as a modern diary provides for the future. Some annals cover more than their allotted space and overflow into the next year-space, and annals are not entered for every year. As the author nears his own time he often devotes much more than one line - even a page or more - to a year, particularly if the framework is not already fixed. Often various hands of different dates have made entries, particularly towards the end of the chronicle“ (Antonia Gransden, *Historical Writing in England c. 550 to c. 1307*, London 1975, p. 29f.).

macht eine Interpretation oft nahezu unmöglich; sie war auch nicht beabsichtigt.<sup>378</sup> Da für die Jahresnotizen nur eine Spalte vorgesehen war und die Annalen auch zwischen den Klöstern kursierten, schlichen sich in viele Werke bald Datierungsfehler ein, etwa durch das Überschreiten der Jahresspalten oder die Übernahme falscher Datierungen. Einige frühe irische Annalen datierten zudem nicht einheitlich nach der römischen Chronologie *Anno domini* (sie wurde in Britannien im 8. Jahrhundert von Beda eingeführt), sondern bezeichneten jedes Jahr nach der Wochentags-Zahl des 1. Januar mit *Kalendas (Kl.) I-VII* (Sonntag bis Samstag); da spätere Fortsetzer, Kompilatoren und Kopisten die Wochentagszahl des 1. Januar als Ordnungszahl zu *Kalendas* oft weglassen, die Definition des Jahresanfangs noch unterschiedlich war (vornehmlich der 25. Dezember oder der 1. Januar) und gerade in Irland auch abweichende Kalendarien galten, sind in vielen frühen Annalen (gerade wenn irische und kontinentale Schreiber Einträge austauschten) Fehldatierungen um mehrere Jahre möglich.<sup>379</sup> In einigen Annalen bedingten auch territorial- und kirchenpolitische Interessen (etwa die Zugehörigkeit zur römisch-katholischen Kirche oder zur iroschottischen Kirche) einseitige Darstellungen, die sich in der Auswahl, in Kürzungen oder Exkursen zu „Spezialthemen“ unterscheiden, die ein bestimmtes Geschichtsbild vermitteln sollten. Die Hauptaufgabe der Annalen war es, für das Heimatkloster und die auftraggebende Institution wichtige Ereignisse festzuhalten, also Regierungs- und Lebensdaten von Fürsten, Königen, Kaisern, Bischöfen, Päpsten, Äbten, Heiligen und Geschichtsschreibern wie auch regionale und lokale Unwetter und seltene Himmelserscheinungen.

Zu den ältesten fränkischen Annalen, die vereinzelt auch schon Naturerscheinungen aufzeichnen, zählen die Annalen von St. Amand<sup>380</sup> und die *Annales Mosellani* aus dem Raum

<sup>378</sup> David Dumville (Latin and Irish in the Annals of Ulster, A. D. 431-1050, in: Ireland in Early Medieval Europe: Studies in Memory of Kathleen Hughes, ed. Dorothy Whitelock et al., Cambridge 1982, p. 320-341, hier p. 325; Hinweis: Alexandra Bergholm, What was the assembly of the hand-clapping of St. Michael's in AU772?, in: Proceedings of the Harvard Celtic Colloquium 33, Dep. of Celt. Languages and Literature, Cambridge 2013, p. 35-51, hier p. 36 m. Anm. 4) zählt zu den wichtigsten Merkmalen der Annalen die Kürze der Einträge, den immergleichen formelhaften Eingang, eine strenge Wortauswahl und einen stereotypen Telegrammstil („brevity of entry“, „economy of expression“, „stereotyped, formulaic vocabulary and syntax“).

<sup>379</sup> Siehe dazu Michael Richter, Irland im Mittelalter: Kultur und Geschichte, Münster - Hamburg - London 2003 (Wiss. Paperbacks), S. 88ff. Zur frühen irischen Annalistik siehe u. a. Kathleen Hughes, Early Christian Ireland: Introduction to the Sources, Dublin 1972; Gearóid Mac Niocaill, The Medieval Irish Annals, Dublin 1975; Antonia Gransden, Historical Writing in England c. 550 to c. 1307, London 1975; Daniel McCarthy, The Irish Annals: their genesis, evolution and history, Dublin 2008.

<sup>380</sup> Die Annalen entstanden im nordfranzösischen Saint Amand (Diözese Tournai); sie gelten als die ältesten karolingischen Annalen, die von drei Verfassern zeitnah oder zeitgleich von 687 bis 770, 771 bis 791 und 792 bis 810 geführt wurden. Die Originalhandschriften sind verloren. Die älteste **Ausgabe** stammt von einer Kopie aus St-Denis (Ann. S. Amandi, ed. André Duchesne, Hist. Franc. Script. 3, Paris 1641, p. 127-129). Auf dieser Edition beruht auch die MGH-Ausgabe: Ann. S. Amandi ad a. 687-810, ed. Georg Heinrich Pertz, MGH Script. (in Folio) 1: Annales et chronica aevi Carolini, Hannover 1826, S. 6-14. **Lit.:** Norbert Schroer, Die Annales S. Amandi und ihre Verwandten. Untersuchungen zu einer Gruppe karolingischer Annalen des 8. und frühen 9. Jahrhunderts, Göppingen 1975 (Göppinger akademische Beiträge; Bd. 85). Zusammenfassung u. Bibliographie: ‚Annales S. Amandi‘, Repertorium Fontium 2, 327, [www.geschichtsquellen.de/repOpus\\_00385.html](http://www.geschichtsquellen.de/repOpus_00385.html)

Metz - Trier<sup>381</sup>, die zeitnah zwischen 703 und 798 entstanden und Vorlage u. a. für die *Annales Laureshamenses* waren.<sup>382</sup> Im deutschen Sprachgebiet erlebte die lateinische Annalistik eine erste Blütezeit im Kloster Lorsch, wo im 7. Jahrhundert die „Lorscher Chronik“,<sup>383</sup> die Lorscher Jahrbücher<sup>384</sup> und vielleicht auch die Fredegar-Fortsetzungen<sup>385</sup> verfaßt wurden. Weitere karolingische Annalen, die bereits vor 800 auch Beobachtungen zu Naturerscheinungen auführen, sind die *Annales Petaviani*<sup>386</sup>, die fragmentarischen *Annales Weissenburgenses*<sup>387</sup> und die verlorenen Murbacher Annalen, deren Aufzeichnungen sich jedoch teilweise in späteren Kompilationen nachweisen lassen, zum Beispiel den *Annales*

<sup>381</sup> **Ausg.:** *Annales Mosellani ad a. 703-797*, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 16: *Annales aevi Suevici*, Hannover 1859, S. 494-499. **Lit.:** ‚Annales Mosellani‘, *Repertorium Fontium* 2, 307, [http://www.geschichtsquellen.de/repOpus\\_0036.html](http://www.geschichtsquellen.de/repOpus_0036.html), 2016-01-05.

<sup>382</sup> *Annales Laureshamenses*, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 1: *Annales et chronica aevi Carolini*, Hannover 1826, ND 1976, S. 22-39.

<sup>383</sup> Die „Kurze Chronik von Lorsch“ (*Chronicon Laurissense breve*, auch „kleine Lorscher Frankenchronik“ genannt) berichtet aus dem Frankenreich für den Zeitraum 680-817; sie ist in weiten Teilen den Aufzeichnungen der „Fränkischen Reichsannalen“ entnommen. **Ausg.:** *Chronicon Laurissense breve*, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 1, 1826, S. 112-123; Hans Schnorr von Carolsfeld, *Das Chronicon Laurissense breve*, in: *Neues Archiv d. Gesellschaft f. ältere dt. Geschichtskunde* 36 (1911), S. 23-39. **Lit.:** Georg Waitz, *Über die kleine Lorscher Franken-Chronik*, *Sitzungsbericht d. (k.) Preuss. Akad. d. Wiss. zu Berlin. Philos.-hist. Kl.* 1882, S. 399-409; **Zusammenfassung u. Bibl.:** ‚*Chronicon Laurissense breve*‘, *Repertorium Fontium* 3, 366, [www.geschichtsquellen.de/repOpus\\_01100.html](http://www.geschichtsquellen.de/repOpus_01100.html), 2017-01-05.

<sup>384</sup> Die älteren Lorscher Jahrbücher (*Annales Laureshamenses*) reichen von 703 bis 803 und sind bis 784 mit den *Annales Mosellani* identisch. Als Verfasser wird u. a. Abt Richbod von Lorsch angenommen. In den Annalen erscheinen bereits für die Jahre 708-714 neben Einträgen zu politischen Ereignissen auch klimahistorische Meldungen. Siehe dazu Hans Fichtenau, *Karl der Große und das Kaisertum*, in: *Mitteilungen d. Inst. f. österr. Geschichtsforschung* 61 (1953), S. 287-327; Ders., *Abt Richbod und die Annales Laureshamenses*, in: *Beiträge zur Geschichte des Klosters Lorsch*, Lorsch 1978, S. 277-301. Die Annalen entstanden zeitnah oder zeitgleich; sie sind in einer Handschrift von 835 überliefert (St. Paul im Lavanttal, 8/1 (olim 25.4.9) früher Reichenau). Mit dem *Fragmentum Chesnii* oder *Chesnianum* existiert noch eine weitere Fassung. **Ausg.:** *Annales Laureshamenses*, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 1: *Annales et chronica aevi Carolini*, Hannover 1826, ND 1976, S. 19-39. **Lit.:** Hartmut Hoffmann, *Untersuchungen zur karoling. Annalistik*, in: *Bonner histor. Forschungen* 10 (1958), S.76-90; Rosamond McKitterick, *History and Memory in the Carolingian World*, Cambridge 2004, S. 108; Dies., *Entstehung und Gestaltung fränkischer Annales im Spiegel der Lorscher Annalen*, in: *Zwischen Niederschrift und Wiederschrift. Hagiographie und Historiographie im Spannungsfeld von Kompendienüberlieferung und Editionstechnik*, hrsg. v. Richard Corradini, in: *Forschungen zur Geschichte des Mittelalters* 18, Wien 2010, S. 107-114. **Zusammenfassung u. Bibl.:** ‚*Annales Laureshamenses*‘, *Repertorium Fontium* 2, 296, [http://www.geschichtsquellen.de/repOpus\\_00308.html](http://www.geschichtsquellen.de/repOpus_00308.html), 2017-01-03.

<sup>385</sup> Die um 659 verfaßte sog. „Fredegar-Chronik“, deren Aufzeichnungen bis 642 bzw. 658 reichen, wurde im 8. Jahrhundert als offizielle Chronik (*Fredegarii continuationes*) bis 768 fortgeführt. **Ausg.:** *Chronicarum quae dicuntur Fredegarii Scholastici libri IV. cum continuationibus*, ed. Bruno Krusch: *Fredegarii et aliorum chronica. Vitae sanctorum*, MGH Script. rer. Mer. 2, 2, Hannover 1888, S. 1-193. **Lit.:** Roger Collins, *Die Fredegar-Chroniken*, Hannover 2007 (MGH. Studien und Texte; Bd. 44). **Bibl.:** ‚Pseudo-Fredegar, scholasticus (Fredegar)‘, *Repertorium Fontium* 4, 553, [http://www.geschichtsquellen.de/repOpus\\_02325.html](http://www.geschichtsquellen.de/repOpus_02325.html), 2017-01-02.

<sup>386</sup> Die *Annales Petaviani* sind bis 771 aus den *Annales S. Amandi*, den *Annales Mosellani* und den *Annales Laureshamenses* zusammengestellt. Von 771 bis 799 sind sie unabhängig. **Ausg.:** *Ann. Petaviani ad a. 697-799*, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 1, 1826, S. 7-18. Siehe dazu m. Bibl.: ‚*Annales Petaviani*‘, *Repertorium Fontium* 2, 315, [http://www.geschichtsquellen.de/repOpus\\_00354.html](http://www.geschichtsquellen.de/repOpus_00354.html), 2016-01-05.

<sup>387</sup> Die ersten „Weissenburger Annalen“, genannt aufgrund der häufigen Erwähnung nach Bischof Drogo von Metz *Annales Weissenburgenses Drogoniani*, entstanden im Kloster Weissenburg; sie sind lediglich als kurze, lückenhafte Notizen von 763 bis 984 aus einer Handschrift des 8. oder 9. Jahrhunderts überliefert. Sie sind nicht zu verwechseln mit den späteren, wahrscheinlich auf Lampert von Hersfeld zurückgehenden *Annales Weissenburgenses*. **Ausg.:** *Ann. Weissenburg. Drogoniani ad a. 708-864*, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 1, 1826, S. 111. Vgl. ‚*Annales Weissenburgenses Drogoniani*‘, *Repertorium Fontium* 2, 348, [http://www.geschichtsquellen.de/repOpus\\_0049.html](http://www.geschichtsquellen.de/repOpus_0049.html), 2017-01-09.

*Alamannici*.<sup>388</sup> Einträge aus älteren Annalen sind auch in karolingischen Geschichtswerken des 9. Jahrhunderts erhalten, etwa in Einhards *Vita Karoli Magni*<sup>389</sup> und in den „Fränkischen Reichsannalen“, die bis 787/793 auf Aufzeichnungen älterer Annalenwerke beruhen und ab 770 als „Reichsannalen“ die Aufzeichnungen der Vorgängerwerke bündelten.<sup>390</sup>

Bereits im 6. und 7. Jahrhundert setzte unabhängig von den fränkischen Annalen in Irland und Britannien die Annalistik der irischen Mönchskirche ein, wobei die ältesten Werke bis ins 6. Jahrhundert zurückreichen. Die verlorenen Annalen von Iona, begonnen in den 560er Jahren unter Abt Columba von Iona, können als das älteste irische Geschichtswerk gelten; auch in anderen irischen Klöstern wie Clonard und Clonmacnoise wurden bereits im 6. und 7. Jahrhundert Annalen geführt; viele Werke wie die Annalen von Clonmacnoise sind nicht mehr erhalten, doch sind deren Aufzeichnungen teilweise in spätere Annalenkompilationen wie die Annalen von Ulster, die „Annalen der Vier Meister“, die Annalen von Tigernach oder den *Chronicon Scotorum* eingeflossen. Im Einflußbereich der iroschottischen Kirche lag auch das Königreich Northumbrien, wo sich mit dem Kloster Lindisfarne und der Doppelabtei von Jarrow und Wearmouth zwei frühe Zentren der Buchkunst und Historiographie etablierten. Die ersten brittanischen und walisischen Geschichtswerke, darunter die die „Angelsächsische Chronik“ und die *Annales Cambriae*, sind heute ebenfalls nur in jüngeren Kompilationen erhalten, in denen die älteren Aufzeichnungen ab dem frühen Hochmittelalter auch mit zeitgenössischen Informationen und auch „Erlebnisberichten“ ergänzt wurden. Einige frühe Annalen wurden in mehreren Versionen bis in hohe oder späte Mittelalter weitergeführt. Während die Annalen vor 800 gattungsspezifisch und aufgrund der spärlichen Informationsmöglichkeiten meist nur aus aneinandergereihten, lückenhaften Kurzeinträgen

---

<sup>388</sup> Die *Annales Alamannici* (ed. G. H. Pertz, MGH Script. 1 (in Folio), 1826, S.19-60) wurden in mehreren Fortsetzungen bis 926 geführt und enthalten auch Teile verlorener älterer Annalen aus Reichenau und St. Gallen. Sie sind in zwei Fassungen überliefert; der älteste Teil bis 799 entstand zeitnah im Kloster Murbach und wurde zwischen 801 und 876 auf der Reichenau fortgesetzt. Die erste Fassung des „Züricher Codex“ enthält eine St. Galler Fortsetzung für die Jahre 876 bis 926, während die Handschrift aus Monza (möglicherweise aus Burgund oder den rhätischen Alpen) eine Bearbeitung der älteren Aufzeichnungen bis 881 mit eigenen Zusätzen und einer Fortsetzung bis 921 enthält. Vgl. Walter Lendi, Die Murbacher Annalen. Untersuchungen zur frühalemannischen Annalistik, Freiburg 1971 (Scrinium Friburgense. Veröffentl. d. Mediaevist. Inst. d. Univ. Freiburg; Bd. 1). In Verbindung mit den *Annales Alamannici* stehen auch die *Annales Guelferbytani* 741-829 (MGH Script. 1, S. 23-46) und die in Lorsch entstandenen *Annales Nazariani* 708-791 (MGH Script. (in Folio) 1, 1826, S. 23-44). Vgl. dazu Max Jansen, Ludwig v. Schmitz-Kallenberg, Historiographie und Quellen der deutschen Geschichte bis 1500, 2. Aufl. Leipzig - Berlin 1914, S. 23 u. Anm. 2: Karl Theodor Heigel, Über die aus den alten Murbacher Annalen abgeleiteten Quellen, in: FDG V, S. 397-403. Zusammenfassung u. Bibl.: ‚Annales Alamannici‘, Repertorium Fontium 2, 244, [http://www.geschichtsquellen.de/repOpus\\_00172.html](http://www.geschichtsquellen.de/repOpus_00172.html), 2017-01-02.

<sup>389</sup> Einhardi Vita Karoli Magni, n. G. H. Pertz rec. G. Waitz, cur. Oswald Holder-Egger, MGH Script. rer. Ger. in us. schol. sep. ed. 25, 6. Aufl. Hannover 1911; Einhard, Vita Karoli Magni. Lat./dt. Übers., Anmerkungen u. Nachwort v. Evelyn Scherabon-Firchow, Ditzingen 1986.

<sup>390</sup> **Ausg.:** *Annales regni Francorum*, ed. Georg Heinrich Pertz, MGH Script. (in Folio) 1: *Annales et chronica aevi Carolini*, Hannover 1826, S. 134-218. Vgl. *Annales regni Francorum inde ab a. 741 usque ad a. 829, qui dicuntur Annales Laurissenses maiores et Einhardi*, rec. Friedrich Kurze post Ed. G. H. Pertz, MGH Script. rer. Ger. 6, Berlin 1895, S. 1-108. Zu den „Fränkischen Reichsannalen“ siehe unten Anm. 2024.

bestehen, entwickelten sich in karolingischer Zeit aus einigen monastischen „Telegramm-Annalen“ chronikartige Geschichtswerke mit längeren Exkursen zu Wunderereignissen sowie Herrscher- und Heiligenbiographien, darunter die „Fränkischen Reichsannalen“, die „Fuldaer Annalen“ und die „Annalen von Ulster“. Häufig zeigen frühe Annalen daher ein Ungleichgewicht zwischen kursorischen älteren Aufzeichnungen und einer ausführlichen zeitnahen und zeitgenössischen Berichterstattung. Aus einigen Chroniken und *Historiae* wurden zudem „Chronik-Exzerpte“ angefertigt wie aus Bedas „Kirchengeschichte“; diese Kurzfassungen, ursprünglich als Appendices gedacht, entwickelten sich später teilweise auch zu eigenständigen Annalen. Besondere Schwerpunktsetzungen sind in den frühen Annalen dagegen nur in Ansätzen erkennbar. Einige Werke wie die „Annalen von Ulster“, die „Angelsächsische Chronik“, die *Annales Cambriae* und die Chronik des Hydatius waren mangels verlässlicher Quellen regional- und territorialgeschichtlich ausgerichtet, verzeichnen aber dafür häufiger Naturerscheinungen, wie die *Annales Weissenburgenses Drogoniani*.

Deutlicher als in den Annalen zeigen sich die unterschiedlichen Schwerpunkte und Interessen der Schreiber in Chroniken, *Historiae* und *Gesta*, die als „abgeschlossene“ Werke („dead chronicles“)<sup>391</sup> mit literarischem Anspruch oft territorialgeschichtliche oder kirchliche Prägungen zeigen, wobei meist die Vorgaben der Auftraggeber und die christlich-universalgeschichtliche Deutungsentention Auswahl und Darstellung bestimmten. Bereits in der frühen Geschichtsschreibung wird somit deutlich, daß die *Memoria*-Intention im Mittelalter immer verbunden war mit dem „Wille(n) zur Komposition von Vergangenheit für Gegenwart und Zukunft. So erwuchs die Aktualisierung von Erinnerung zum gezielten Kampf gegen das Vergessen (Geary 1994) wie zur Kreation von Vergangenheit aus changierenden Sehnsüchten der Geschichtsfreunde.“<sup>392</sup> Als „Vorlagen“ und Quellen dienten den frühen Geschichtsschreibern vor allem die Bibel, die Kirchenväter sowie ältere christliche und pagane Geschichtswerke; in diesen zählte „die Kraft der Geschichtsschreibung als einer historisch-politischen Überzeugungsstrategie und die Wirkung der Persuasion durch historische Argumente“ zu den Hauptintentionen, so daß es im Mittelalter kaum eine andere Möglichkeit gab, Geschichte festzuhalten als über den Weg der bewußten Verstärkung und Ausformung des Überlieferten.<sup>393</sup> Aber auch in den Universalchroniken des 10., 11. und 12. Jahrhunderts wurden ältere Berichte oft weiter „ausgeschrieben“ und (im Sinne der „Persuasion“) stilisiert und damit gewissermaßen „enthistorisiert“.<sup>394</sup> Erstrezipienten der

<sup>391</sup> Antonia Gransden, *Historical Writing in England c. 550 to c. 1307*, 1975, p. 29f.

<sup>392</sup> Bernd Schneidmüller, *Mittelalterliche Geschichtsschreibung als Überzeugungsstrategie. Eine Königswahl des 12. Jahrhunderts im Wettstreit der Erinnerungen*, Berlin - Heidelberg 2009 (Heidelberger Jbb.; Bd. 52), S. 1.

<sup>393</sup> Christian Körner, Rezension (S. 2) zu: Andreas Goltz, Hartmut Leppin, Helmut Schlange-Schöningen (Hrsg.), *Jenseits der Grenzen*, 2009 (<http://www.hsozkult.de/publicationreview/id/rezbuecher-14278>).

<sup>394</sup> Siehe dazu Karl Heinrich Krüger, *Die Universalchroniken*, Turnhout 1976 (Typologie des sources du moyen âge occidental; vol. 16).

großen Geschichtswerke des Frühmittelalters waren Geistliche, vereinzelt auch gebildete Adlige; die Aufzeichnungen wurden wohl auch für die Missionierung und zur Herrscherlegitimation genutzt, wobei die Geschichte dem Volk bereits „mehrfach vorgeedeutet“ vermittelt wurde: durch die Augen der Berichterstatter, die Geschichtsschreiber und drittens durch „auslegende“ Geistliche. Die Bekehrung und die Unterweisung im Glauben blieb im Frühmittelalter die Hauptintention aller Literatur; historiographische Werke dienten wahrscheinlich auch als Sammlungen eingängiger historischer *Exempla*-Geschichten. Viele Geschichtswerke sind in den jüngeren und zeitgenössischen Teilen durch eine immer ausführlichere Berichterstattung mit exkursartigen Episoden und auch Wundererzählungen geprägt, die nicht selten einen ausgefeilten, an der Bibel, der spätantiken Historiographie und der Hagiographie geschulten „Erzählstil“ zeigen und kapitelweise hagiographischen Werken gleichen. In einigen Geschichtswerken sind in den zeitgenössischen Teilen auch ausführlichere Einträge zu ungewöhnlichen Naturphänomenen enthalten, doch bleiben genaue Beschreibungen und naturkundliche Erklärungen vor 800 die Ausnahme. In einigen Einträgen zu Naturerscheinungen ist allerdings noch der „wissenschaftliche Geist“ der Spätantike erkennbar, der dem Frühmittelalter durch Plinius’ „Naturgeschichte“, Boethius’ *Consolatio Philosophiae*, Isidors *Etymologiae* und *De natura rerum liber* sowie Beda, Alcuin und Hrabanus Maurus vermittelt wurde und sich in Unwetterberichten möglicherweise inmeist bemerkenswert zurückhaltenden oder fehlenden moraltheologischen Deutungen zeigt.

Insgesamt lassen sich unter den nichtannalistischen Geschichtswerken der Frühmittelalters mehrere Untergattungen unterscheiden: lokal- und territorialgeschichtlich ausgerichtete Chroniken, christliche Universalchroniken, *Historiae* und *Gesta*. Während die meisten Chroniken (falls sie nicht Annalenwerke waren) thematisch und regional- bzw. territorialgeschichtlich, teils auch universalgeschichtlich ausgerichtet sind, überwiegen unter den frühen *Historiae* die „Völkergeschichten“: Die *origo gentis* sollte, oft ebenfalls territorial- und kirchenpolitisch ausgerichtet, die Entwicklung des neuen „christlichen Volksstammes“, oft unter Rückbezug auf eine idealisierte mythische Vergangenheit, (re-)konstruieren. Sehr beliebt war in der „Völkergeschichtsschreibung“ (besonders bei den Franken) die Rekonstruktion einer mythischen Stammesherkunft, teilweise sogar von den Trojanern.<sup>395</sup> Zur Gattung der „Völkergeschichte“ können auch die Werke zählen, die in der „Völkerwanderungszeit“ noch eine ethnisch, vor allem kulturell homogene Geschichte der eigenen „Nation“ bzw. Territorialherrschaft begründen sollten, da fast alle nachrömischen Reiche durch die Verschmelzung eingewanderter Stämme mit der (ebenfalls schon

---

<sup>395</sup> Vgl. dazu Hans Hubert Anton, Troja-Herkunft, origo gentis und frühe Verfaßtheit der Franken in der gallisch-fränkischen Tradition des 5. bis 8. Jahrhunderts, in: *MIÖG* 108, 1/2 (2000), S. 1-30.



multiethnischen) „autochthonen“ Bevölkerung entstanden waren wie die Reiche der Goten, Sueben, Langobarden oder Franken, in denen meist nur die Führungsschicht einem „Stamm“ angehörte. Diese „Vielvölkerreiche“ hatten deshalb längere Zeit Bestand, weil sie „dynamische“ Mischformen aus germanischem Stammes- und Gefolgschaftssystem, effizienter römischer Militär-, Regierungs- und Verwaltungsstruktur und dem seit der Spätantike als Herrschaftsstütze bewährten katholischen oder arianischen bzw. homöischen Christentum als der „zeitgemäß“ angepaßten Glaubensform waren, die das kulturelle Selbstverständnis der neuen „Völker“ prägten; die Synthese von germanischem, römischem und christlichem Gedankengut gelang jedoch nur, wenn der dünnen Herrscherschicht, gestützt durch die römische Verwaltungsorganisation sowie christlich-synkretistische Glaubensformen, die Transformation von der gentilischen zu einer universalistischen christlichen Geschichtsvorstellung gelang, daß heißt wenn diese auch ideell von der Bevölkerung angenommen wurde, was etwa im Ostgotenreich Theoderichs nicht der Fall war, da es strenge Heirats- und „Vermischungs“-Verbote zwischen Goten und Römern gab. Die Franken unter Chlodwig verfolgten dagegen von Anfang an die Idee des christlichen Universalreichs. Allen „Germanenreichen“ fehlte jedoch eine eigene schriftliche Tradition, die ein gemeinsames politisches, religiöses und geistig-kulturelles Selbstbild nach dem schon im späten Rom erfolgreichen (weil völkerverbindenden) Universalismus begründen konnte. Aus diesem Grund gehörte die Herleitung einer glaubwürdigen *origo gentis* neben der christlichen Weltgeschichte zu den wichtigsten Motivationen und Intentionen der vor- und frühmittelalterlichen Historiographie.<sup>396</sup> Zu den „Völkergeschichten“ zählen die in Jordanis

---

<sup>396</sup> Die „Völkergeschichten“ des 5., 6., 7. und 8. Jahrhunderts entstanden in den fragilen multiethnischen „Germanenreichen“ der Ost- und Westgoten, Burgunden, Wandalen, Langobarden, Sueben und Franken, die noch durch den Einfluß des Römischen Imperiums, die Rivalität mit Nachbarterritorien und neue Konflikte zwischen paganen und verschiedenen christlichen Glaubensrichtungen geprägt waren. Patrick J. Geary hebt in Bezug auf die Multiethnizität der spätantiken Gotenreiche zwischen unterer Donau und Hispanien hervor, daß diese aus Kriegerverbänden unter der Führung einer starken „gotischen“ Führungsschicht nach dem System des germanischen Krieger- und Gefolgschaftsverbandes entstanden, wobei sie die seßhaften autochthonen Stämme schnell zu einem stabilen Territorialverband vereinen konnten, indem sie die germanische Gefolgschaftstreue mit den effektiven römischen Herrschafts- und Organisationsformen und der systematischen „Kriegskunst“ verbanden. Die „Germanenreiche“ waren teilweise noch Förderaten des Römischen Reichs, später jedoch oft mit anderen „Stämmen“ gegen Rom verbündet. Die Religionszugehörigkeit wechselte zwischen römischem Götterglauben, spätrömischem Christentum, Arianismus und anderen christlichen oder paganen Religionen und Mysterienkulten, so daß in der Bevölkerung „synkretistische“ Glaubensformen vorherrschten. Teilweise stand die arianische Herrscherschicht in Gegensatz zur römisch-katholischen Bevölkerung, wie in den Gotenreichen. Damit kann die Epoche der Entstehung der mittelalterlichen Welt nicht nur als Zeit der „Völkerwanderung“, sondern auch als Zeit der Völker- und Herrschaftsgenese (Patrick Geary) bezeichnet werden; zu den chaotischen, oft zerstörerischen Kräften traten auch schöpferische Aspekte wie die *Origo-gentis*-Geschichtsschreibung, in der sich die „Selbstfindung“ nach dem Ende des Weströmischen Reichs widerspiegelt, oder auch die Vorstellung des neuen Volkes Gottes wie in den Universalchroniken. Siehe dazu Herwig Wolfram, *Die Goten. Von den Anfängen bis zur Mitte des 6. Jahrhunderts. Entwurf einer historischen Ethnographie*, 3., neubearb. Aufl., München 1990; Patrick J. Geary, *Die Merowinger. Europa vor Karl dem Großen*. Aus d. Engl. v. Ursula Scholz, München 1996, bes. S. 66-83 (Bibliographie S. 236-241); Walter Pohl, Ian N. Wood, Matthias Becher, Art.

*De origine actibusque Getarum* (um 550) überlieferte „Gotengeschichte“ Cassiodors aus dem 6. Jahrhundert<sup>397</sup>, die *Historia de regibus Gothorum, Vandalorum et Suevorum* Isidors von Sevilla<sup>398</sup> und die *Historia Langobardorum* des Paulus Diaconus aus dem 7. Jahrhundert.<sup>399</sup>

Eine weitere historiographische Gattung war die christliche Weltchronik, die mit der Universalchronik des Hochmittelalters ihre Blütezeit erlebte. Die Weltchroniken versuchten ebenfalls, die Entstehung eines Volkes bzw. der in einem Reich lebenden Völkergemeinschaft in eine historische Tradition zu stellen, allerdings nicht wie in den „Stammesgeschichten“ durch die Hervorhebung ethnisch-kultureller Gemeinsamkeiten, sondern als Entwicklung des Volkes Gottes, dessen Zusammenhalt „aus dem Glauben an den Einen Gott, der die ganze Welt erschaffen hat“, erwuchs.<sup>400</sup> Charakteristisch für die Universalchroniken sind die Einarbeitung annalistischer und chronikalischer Werke und die amplifizierende und deutende Ausarbeitung, wobei auch zeichenhafte Naturerscheinungen und Extremereignisse, die rückblickend auf geschichtliche Ereignisse bezogen wurden, festgehalten wurden.<sup>401</sup> Die erste christliche Weltchronik, eine synchrone Chronologie von den biblischen Anfängen bis zum Jahre 221, verfaßte im 3. Jahrhundert Iulius Africanus.<sup>402</sup> Eusebius von Caesarea benutzte das Werk als Quelle für seine Anfang des 4. Jahrhunderts verfaßte „Kirchengeschichte“, in der er die Geschichte des „Volkes der Christen“ bis zum Jahre 324 nachzeichnet.<sup>403</sup> Die Vorstellung von der Weltgeschichte als Kampf der Gläubigen gegen den Satan, ein weiteres Erkennungsmerkmal der christlichen Universalgeschichte, entwickelte Augustinus in *De civitate Dei*, in dem er eine universale christliche Heilsgeschichte entwarf.<sup>404</sup> Orosius führte in

---

,Origo gentis', RGA Bd. 22, begr. v. Johannes Hoops. Hrsg. v. Heinrich Beck u. a., 2., völlig neu u. stark erw. Aufl., Berlin - New York 2003, S. 174-210 (Bibliographie S. 206-210).

<sup>397</sup> Iordanis Romana et Getica, rec. Theodor Mommsen, MGH Auct. ant. 5, 1, Berlin 1882.

<sup>398</sup> Isidori Episcopi Hispalensis Historia de regibus Gothorum, Vandalorum et Suevorum, ed. Theodor Mommsen, MGH Auct. ant. 11: Chronica minora Saec. IV, V, VI, VII (II), Berlin 1894, S. 241-390.

<sup>399</sup> Paulus Diaconus, *Historia Gentis Langobardorum*, ed. Ludwig Bethmann et Georg Waitz, MGH Script. rer. Lang. et Ital. Saec. VI-IX, 1, Hannover 1878, S. 12-219.

<sup>400</sup> Armin Wolf, ‚Mittelalterliche Geschichtsschreibung‘, Fischer Lexikon Geschichte, Frankfurt/M. 1961, S. 160.

<sup>401</sup> Vgl. dazu Karl Heinrich Krüger, «Signa ac prodigia caelo terraque visa» in chronikalischer Überlieferung, in: Cieli e terre nei secoli XI-XII: orizzonti, percezioni, rapporti. Atti della tredicesima Settimana internazionale di studio Mendola, 22-26 agosto 1995 (Miscellanea del Centro di studi medioevali; vol. 15), Milano 1998, p. 135-164, bes. S. 137ff. Zur Weltchronistik vgl. Anna-Dorothee von den Brincken, Studien zur lateinischen Weltchronistik bis in das Zeitalter Ottos von Freising, Düsseldorf 1957 [zugl.: Münster, Univ., Diss., 1955]; Dies., ‚Chroniken‘, LThK 2, Freiburg (Br.) 1994, Sp. 1185-1187; Karl Heinrich Krüger, Die Universalchroniken, Turnhout 1976; Richard W. Burgess, Michael Kulikowski, Mosaics of Time. The Latin Chronicle Traditions from the First Century BC to the Sixth Century AD, Bd. 1: A Historical Introduction to the Chronicle Genre from its Origins to the High Middle Ages, Turnhout 2013 (Studies in the Early Middle Ages; vol. 33).

<sup>402</sup> Von der Weltchronik des Sextus Iulius Africanus sind nur Fragmente erhalten, u. a. in den *Excerpta Latina Barbari* oder bei Eusebius von Caesarea. Ausg.: Sextus Iulius Africanus, Chronographiae. The Extant Fragments. Hrsg. v. Martin Wallraff, übers. v. William Adler, Berlin 2007.

<sup>403</sup> Eusebius' Werk ist dem Mittelalter nur durch Hieronymus' lateinische Übersetzung überliefert. Ausg.: Eusebius, Historia ecclesiastica - Kirchengeschichte. Hrsg. u. eingel. v. Heinrich Kraft. Übers. v. Philipp Haeuser, durchges. v. Hans-Armin Gärtner, 5., unveränd. Aufl. (Nachdr. d. 3. Aufl. 1989), Darmstadt 2006.

<sup>404</sup> Augustinus, De civitate Dei. The city of god, ed. Patrick G. Walsh, 6 vols., Oxford 2005-2014.

den *Historiae adversus paganos* die Einteilung in Weltzeitalter ein, wobei er erstmals auch das Römische Reich in die auf dem Danieltraum beruhende Vorstellung von den vier Weltreichen einbezog.<sup>405</sup> Als erste Weltchronik des Frühmittelalters kann Isidors Chronik der sechs Weltzeitalter gelten, doch erscheint hier die Nachfolge des christlichen Imperiums aus dem Römischen Reich nicht mehr zwingend.<sup>406</sup> Zur Weltchronistik zählt auch Bedas „Chronik von den sechs Zeitaltern“; die Einteilung in sechs Weltzeitalter ist ein weiteres Merkmal der christlichen Weltchronik, das in der paganen römischen Geschichtsschreibung fehlt.<sup>407</sup> In karolingischer Zeit sind die Weltchroniken Frechulfs von Lisieux (8. Jh.), Ados von Vienne (9. Jh.) und Reginos von Prüm (10. Jh.)<sup>408</sup> zu nennen.

Neben den Universalchroniken sind aus der Frühzeit der abendländischen Geschichtsschreibung auch einige regional- und landesgeschichtlich ausgerichtete Chroniken erhalten, die teilweise Merkmale der klassischen Geschichtsschreibung, der Völkergeschichte und der christlichen Universalchronik vereinigen wie die Chronik des Hydatius aus dem 5. Jahrhundert<sup>409</sup>, die „Gotengeschichte“ Cassiodors<sup>410</sup> oder die mit dem Jahr 642 abbrechende, in Einzelmeldungen bis 658 reichende „Fredegar-Chronik“.<sup>411</sup> In vielen Fällen erfolgte die

<sup>405</sup> Pauli Orosii *Historiarum adversus paganos libri VII*, hrsg. v. Carl Zangmeister, in: CSEL 5, Wien 1882, 2. Aufl. Hildesheim 1967, S. 1-600 [=Orosii Hist. I-VII, ed. C. Zangmeister, CSEL 5, 1882, S. 1-600]; dt. Übers.: Adolf Lippold: Paulus Orosius, Die antike Weltgeschichte in christlicher Sicht. Übers. u. erl. v. Adolf Lippold. Eingel. v. Carl Andresen, Bd. I-II, Zürich - München 1985 (Bibliothek der Alten Welt).

<sup>406</sup> Isidori Episcopi Hispalensis *Chronica maiora*, ed. Theodor Mommsen, MGH Auct. ant. 11: *Chronica minora saec. IV. V. VI. VII. (II)*, Berlin, 1894, S. 391-481.

<sup>407</sup> Beda, *De Temporibus Liber*, MPL 90, col. 277A-292C; *Chronicon sive de sex huius saeculi aetatibus*, in: *De Temporum Ratione*, MPL 90, col. 293-578, cap. LXVI, col. 520-571. MGH-Ausg.: *Bedae Chronica maiora ad a. DCCXXV. Eiusdem Chronica minora ad a. DCCIII*, ed. Th. Mommsen, MGH Auct. ant. 13: *Chronica minora saec. IV. V. VI. VII. (III)*, Berlin 1898, ND 1981, S. 247-350.

<sup>408</sup> Frechulf von Lisieux, *Chronicon*, MPL 107, Sp. 917-1258. Krit. Ausg. v. Michael Allen, *Corpus Christianorum. Contin. Mediaevalis*, 169, Turnhout 2002; Ado von Vienne, *Chronicon de sex aetatibus mundi*, MOL 123, Sp. 23-138 (Teilausg.: G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 2, Berlin 1829, S. 317-326); Reginonis Prumiensis abbatis *Chronica*, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 1, 1826, S. 537-629.

<sup>409</sup> Hydatii Lemici *Continuatio Chronicorum Hieronymianorum*, ed. Th. Mommsen, MGH Auct. ant. 11, 1894, S. 1-36.

<sup>410</sup> *Iordanis Romana et Getica*, rec. Th. Mommsen, MGH Auct. ant. 5, 1, Hannover 1882.

<sup>411</sup> Der Verfassername „Fredegarus Scholasticus“ ist nicht gesichert; er erscheint erstmals im 16. Jahrhundert bei Claude Fauchet (*Receuil des antiquites gauloises et françoises*, 1579). Wahrscheinlich stellte ein fränkischer oder burgundischer Schreiber das als christliche Weltchronik konzipierte Werk um 659 in Burgund zusammen. Die Aufzeichnungen der vier Bücher der „Fredegar-Chronik“ mit insgesamt 90 Kapiteln reichen von der Schöpfung bis zum Jahre 642 n. Chr.; aus dem 8. Jahrhundert sind einige Zusätze späterer Schreiber bis zum Tod Pippins des Kurzen 768 überliefert, wobei besonders König Childebrand, der Onkel Pippins, gewürdigt wird. Roger Collins geht jedoch davon aus, daß die bis 768 reichenden Manuskripte des „Fredegar-Fortsetzers“ wegen der großen Unterschiede zu der im *Codex Clarendonensis* überlieferten Chronik ein eigenständiges Werk darstellen, das mit dem Titel *Historia vel Gesta Francorum* bezeichnet werden könne. Vgl. Roger Collins, Art. ‚Fredegar‘, in: David Richard Thomas, Richard David, Juan Pedro Monferrer Sala, *Christian - Muslim Relations: A Bibliographical History (600-900)*, Leiden 2009, p. 137f.; Ders., *Historia vel Gesta Francorum*, in: D. R. Thomas u. a., wie oben, p. 293f.). Für die ältere Zeit benutzte „Fredegar“ antike und nachantike Quellen wie Eusebius, Hippolyt, Hydatius, Gregor von Tours oder Isidor von Sevilla; allerdings sind viele Quellen nicht angegeben und werden auch nur in sehr knapper Form wiedergegeben, so daß auch für die zeitnahe Berichterstattung die Quellenherkunft nicht immer erkennbar ist. Auffällig ist das besondere Interesse des Verfassers am merowingischen Herrschergeschlecht der Pippiniden, deren Hausmeier Grimoald in dieser Zeit

territorialgeschichtliche Schwerpunktsetzung auch aus Mangel an Quellen zu anderen Ländern wie bei Hydatius, der als junger Mann durch das Römische Reich bis nach Byzanz reiste, in seiner Amtszeit als Bischof von Chaves jedoch meist in Galicien blieb und daher kaum Quellen zur Verfügung hatte; selbst die älteren Einträge von Hydatius' Chronik beruhen oft auf eigenen Erlebnissen; trotzdem versuchte er in den zeitgenössischen Berichten, möglichst viele Informationen auch aus anderen Teilen des Reichs (vor allem Rom, Byzanz und dem Heiligen Land) zu erlangen.

Neben den Chroniken sind vor 800 auch schon *Historiae* als historiographische Gattung vertreten; sie sind oft territorial- und kirchengeschichtlich ausgerichtet wie die „Zehn Bücher Geschichte“ Gregors von Tours<sup>412</sup> oder Bedas *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*.<sup>413</sup> In

gestürzt wurde. Wegen des Mangels an zeitnahen Quellen ist die „Fredegar-Chronik“ jedoch bis heute eine der wichtigsten Quellen für die Merowingerzeit nach 591 - mit diesem Jahr enden die *Historiae* Gregors von Tours. **Ausg.:** *Chronicarum quae dicuntur Fredegarii Scholastici libri IV*, ed. B. Krusch, MGH Script. rer. Mer. 2: Fredegarii et al. *Chronica. Vitae Sanctorum*, Hannover 1888, S. 18-193; John Michael Wallace-Hadrill (ed. and transl.), *The Fourth Book of the Chronicle of Fredegar: with its Continuations*, London 1960. **Lit.:** Bruno Krusch, *Die Chronicae des sogenannten Fredegar*, in: *Neues Archiv d. Gesellschaft f. ältere dt. Geschichtskunde*, Bd. 7 (1882), S. 247-351 u. S. 421-516; Siegmund Hellmann, *Das Fredegarproblem*, in: *Histor. Vierteljahrschrift* 29 (1934), S. 36-92; John Michael Wallace-Hadrill, *Fredegar and the history of France*, in: *Bulletin of the John Rylands Library* 40 (1958), p. 527-550; Walter A. Goffart, *The Fredegar Problem Reconsidered*, in: *Ders., Rome's Fall and after*, London 1989, S. 319-354; Ian N. Wood, *Fredegar's Fables*, in: *Historiographie im frühen Mittelalter*, hrsg. v. Anton Scharer u. Georg Scheibelreiter, München 1994, S. 359-366, bes. S. 359f.; Roger Collins, *Die Fredegar-Chroniken*, Hannover 2007 (MGH - Studien und Texte; Bd. 44). **Zusammenfassung u. Lit.:** Art. „Pseudo-Fredegar, scholasticus (Fredegar)“, *Repertorium Fontium* 4, 553; [http://www.geschichtsquellen.de/repOpus\\_02325.html](http://www.geschichtsquellen.de/repOpus_02325.html), 2017-01-02; Art. „Chronicle of Fredegar“, [https://en.wikipedia.org/w/index.php?title=Chronicle\\_of\\_Fredegar&oldid=722218181](https://en.wikipedia.org/w/index.php?title=Chronicle_of_Fredegar&oldid=722218181) (06. 07. 2016).

<sup>412</sup> Gregorii Episcopi Turonensis *Historiarum libri I-X*. Lat. Ausg. n. Bruno Krusch v. Rudolf Buchner, dt. Übers. v. Wilhelm Giesebrecht neubearb. v. Rudolf Buchner, 2 Bde., 4. Aufl. Darmstadt 1970/1972.

<sup>413</sup> Beda Venerabilis (672/73-735) zählt zu den führenden Hagiographen, Historiographen, Theologen und Komputisten des 8. Jahrhunderts. In seiner fünfbandigen *Historia ecclesiastica gentis Anglorum* (vollendet 731) befaßt er sich mit der Geschichte Britanniens von der Eroberung durch Caesar bis zur Christianisierung, wobei er nicht nur über die Missionierung der Angelsachsen, sondern auch über die angelsächsische Festlandsmission bei Friesen, Sachsen und den fränkischen Boruktuariern berichtet; eine wichtige Rolle nehmen die „Friesenmissionare“ Willibrord und Suitbert ein. Besonders aufschlußreich ist Bedas Werk in Hinblick auf die Darstellung geographischer, ethnischer und kultureller Aspekte sowie der vielfältigen monastischen, kirchen- und territorialpolitischen Beziehungen zwischen Britannien und dem Kontinent. Zahlreiche ausführliche Einträge berichten von der Mission in Britannien, wobei die für die erste Phase der Missionierung charakteristischen Wunderepisoden oft die Konkurrenz zwischen den alten Göttern und dem neuen Glauben beleuchten. Damit zeigt Bedas Werk einen engen Bezug zur bäuerlichen Alltagsgeschichte, was auch in einigen Berichten über seltene Naturerscheinungen deutlich wird, die auf „historischen“ Wunderereignissen und teilweise auch eigenen Beobachtungen Bedas beruhen. **Ausg.:** *Bedae Venerabilis Presbyteri Anglo-Saxonis Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, ed. A.-G. Hamman, MPL 95, Paris 1861, col. 29A-290C; *Saint Bede, The Complete Works of Venerable Bede*, vol. 6, ed. John Allen Giles, London 1843, p. 139-342; *Beda der Ehrwürdige. Kirchengeschichte des Englischen Volkes*, 2 Bde., hrsg. u. übers. v. Günther Spitzbart, 2., bibl. erg. Aufl. Darmstadt 1997; *Bède le Vénéral, Histoire ecclésiastique du peuple anglais. Introduction et notes par André Crépin. Texte critique par Michael Lapidge. Traduction par Pierre Monat et Philippe Robin*, 3 vols., Paris 2005 (Sources chrétiennes; 489). **Lit.:** Johannes Hoops, Art. „Beda (673-735)“, *RGa*, Bd. 1: A-E. Unter Mitwirkung zahlr. Fachgelehrter hrsg. v. Johannes Hoops, Straßburg 1911, S. 189-203 (Neuauf. 2003); Heinrich Bacht, Wolfgang Becker u. a., Art. „Beda Venerabilis“, *Lexikon des Mittelalters* 1 (1980), Sp. 1774-1779; Luuk A. J. R. Houwen, *Beda Venerabilis. Historian, Monk and Northumbrian*, Groningen 1996 (*Mediaevalia Groningiana*; 19); Stéphane Lebecq (Hrsg.), *Bède le Vénéral entre tradition et postérité: colloque organisé à Villeneuve d'Ascq et Amiens par le CRHEN-O (Université de Lille 3) et Textes, Images et Spiritualité (Université de Picardie - Jules Verne) du 3 au 6 juillet 2002*, Lille 2005; Anton Scharer, *Die Bedeutung der*

beiden Werken erscheinen auch Wunderepisoden, die die enge Verwandtschaft der mittelalterlichen Historiographie mit der Hagiographie zeigen. Besonders deutlich wird das in den *Gesta*, deren Vorläufer die Papst- und Herrscherlisten, unter anderem der im 7. Jahrhundert begonnene *Liber Pontificalis*, waren.<sup>414</sup> Zu den wichtigsten frühmittelalterlichen *Gesta* zählt das *Martyrologium Bedae*, eine „Sammelbiographie“ der Äbte von Wearmouth.<sup>415</sup> Auch Weltchroniken und *Historiae* zeigen in einigen Abschnitten Merkmale der *Gesta* wie Gregors „Frankengeschichte“, etwa in den biographischen Exkursen über die Turoner Bischöfe. In einigen *Gesta* werden nur einzelne Persönlichkeiten gewürdigt wie in der dem Mönch Asser zugeschriebenen *Vita Alfredi* aus dem 9. Jahrhundert.<sup>416</sup>

Allen hagiographischen und historiographischen Werken gemeinsam ist die geistliche Grundintention der *Memoria*-Geschichtsschreibung. Geschichtliche Ereignisse wurden als „Mittel Gottes, sich dem Menschen allmählich zu offenbaren“, gesehen.<sup>417</sup> „Das gesamte Mittelalter, besonders aber auch die Frühe Neuzeit wären ohne ständige Bezugnahme auf die Schriften des Alten und Neuen Testaments nicht denkbar. Jeder und jede Gebildete erlernte Latein an der Lektüre der Bibel, der Kirchenväterliteratur oder sonstiger erbaulicher Schriften - und erst danach an den lateinischen Klassikern der Antike. Der des Lesens unkundige Großteil der Bevölkerung bekam die Bibel und die Bitten der Heiligen durch ein umfassendes Bildprogramm beim Besuch der Messe vermittelt. Es war daher praktisch unmöglich, nicht in den Worten und Bildern der Bibel zu denken.“<sup>418</sup> Geschichtswerke lieferten für Missionare und Geistliche auch Vorlagen für *Exempla*-Geschichten über Unwetter, „Strafwunder“ und andere Anfechtungen, die die Hörer aus dem bäuerlichen Alltag kannten. In vielen Geschichtswerken sind Exkurse zu denkwürdigen Begebenheiten, Wundern und Extremereignissen eingefügt, die die Hörer für die Botschaft des Evangeliums geneigt machen und sie dazu bewegen sollten, die alten paganen (Natur-)Vorstellungen zu hinterfragen. Gerade die *exempla* zu Naturereignissen zeigen die Relevanz christlicher Wunder für Landbau und Viehzucht (*delectare et prodesse*). Häufig erscheinen in Heiligenviten und Geschichtswerken biblische, patristische und pagane Motive, besonders in Wunderepisoden, in denen der „erweiterte Wahrheitsbegriff“ der mittelalterlichen Geschichtsschreibung gegenüber der modernen Geschichtsschreibung besonders deutlich hervortritt: Das Ziel der geschichtlichen Erkenntnis

---

Sprache in Bedas *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, in: Walter Pohl, Bernhard Zeller (Hrsg.), *Sprache und Identität im frühen Mittelalter*, Wien 2012 (Forschungen zur Geschichte d. Mittelalters; Bd. 20), S. 131-136.

<sup>414</sup> *Gesta pontificum Romanorum: Liber pontificalis*, ed. Theodor Mommsen, MGH *Gestorum Pontificum Romanorum* 1, Berlin 1898.

<sup>415</sup> Bedae Venerabilis, *Martyrologium*, in: *The complete works of Venerable Bede in the orig. Latin ... accompanied by a new engl. transl. of the historical works and a life of the author by the Rev. John Allen Giles*, vol. IV, London 1843, p. 16-172.

<sup>416</sup> Asserius, *De Rebus Gestis Aelfredi*, ed. Sally Winchester, *The Latin Library* (Website 2004); *Histoire du roi Alfred*, Ed. et Trad. Alban Gautier, William H. Stevenson (1858-1924), Paris 2013. Engl. Ausg.: Simon Keynes, Michael Lapidge (eds.), *Asser's Life of King Alfred and other contemporary sources*, London u. a. 1983.

<sup>417</sup> Philippe Ariès, *Geschichte im Mittelalter*, Berlin 1990, S. 21.

<sup>418</sup> Christian Rohr, *Extreme Naturereignisse im Ostalpenraum*, 2007, S. 62.

lag nicht allein in der Rekonstruktion historischer Ereignisse, Personen und kultureller Diskurse, und auch die natürliche Erklärung von Naturerscheinungen und Zusammenhängen zählte nicht zu den Hauptintentionen der Historiographie; als ihre Hauptaufgabe sahen die Geschichtsschreiber die Dokumentation der im Alltag oft verborgenen „Verflechtung“ von Himmel und Erde, von spiritueller und historischer Wahrheit, an, die auch für das bauerliche („lebensweltliche“) Naturinteresse relevant war: „Das Wissen vom irdischen Sein - also auch die Geschichte - diente der Weisheit, die im Verstehen des Göttlichen lag.“<sup>419</sup> Zu zeigen, „wie es wirklich gewesen“, bedeutete im Mittelalter, neben objektiv nachprüfbareren Fakten auch die Zeichen von Gottes Wirken in der Welt in authentischen Erlebnisbildern von Augenzeugen als Garanten narrativer Glaubwürdigkeit festzuhalten. Historische *exempla* wurden zur moralischen Belehrung der Zeitgenossen und Nachgeborenen und als „Leitfaden“ für Bischöfe und Könige als *monumenta [...] ad institutionem praesentium* aufgezeichnet.<sup>420</sup>

In Bezug auf den erweiterten Wahrheitsbegriff des Mittelalters unterscheidet Isidor von Sevilla, der die Geschichtsschreiber trotz seiner kritisch-abwägenden Haltung in Bezug auf die Deutung von Naturerscheinungen an ihre Aufgabe einer heilsgeschichtlichen Darstellung unter Beachtung historischer Wahrheit erinnert, zwischen der *historia* als dem wirklich Geschehenen, dem *argumentum* als dem, was nicht geschehen ist (aber möglich gewesen wäre), und der *fabula* als dem Unmöglichen (was weder geschehen ist noch hätte geschehen können).<sup>421</sup> Bei der „historischen Wahrheitsfindung“ wurde dennoch nicht zwischen *historia* als „Fakten-Geschichtsschreibung“ und *fabula* als bewußter oder unbewußter Fiktion unterschieden, denn letztere sei ebenfalls *ad morum finem relata* überliefert und konnte dem didaktischen Anliegen der Geschichtsschreibung, der *eruditio futurorum*, dienen.<sup>422</sup> Während in der modernen Geschichtswissenschaft neben dem *argumentum* als „diskursivem Hilfsmittel“ zur Erklärungen geschichtlicher Entwicklungen lange Zeit vornehmlich die

---

<sup>419</sup> Gert Melville, Wozu Geschichte schreiben? Stellung und Funktion der Historie im Mittelalter, in: Formen der Geschichtsschreibung. Hrsg. v. Reinhart Koselleck/ Heinrich Lutz/ Jörn Rüsen, München 1982 (Beiträge zur Historik; Bd. 4), S. 91. Vgl. dazu Verena Epp, Von Spurensuchern und Zeichendeutern. Zum Selbstverständnis mittelalterlicher Geschichtsschreiber, in: Johannes Laudage (Hrsg.), Von Fakten und Fiktionen. Mittelalterliche Geschichtsdarstellungen und ihre kritische Aufarbeitung, Köln-Weimar-Wien 2003 (Europäische Geschichtsdarstellungen; Bd. 1), S. 43-62, hier S. 48 m. Anm. 21.

<sup>420</sup> Vgl. Isidor, *Etymologiae* I, 43 (*De utilitate Historiae*), ed. W. M. Lindsay, Oxford 1911 [zit. n. LacusCurtius]: *Historiae gentium non impediunt legentibus in his quae utilia dixerunt. Multi enim sapientes praeterita hominum gesta ad institutionem praesentium historiis indiderunt, siquidem et per historiam summa retro temporum annorumque supputatio comprehenditur, et per consulum regumque successum multa necessaria perscrutantur.*

<sup>421</sup> Vgl. Isidor, *Etymologiae* I, 44 (*De generibus Historiae*), ed. W. M. Lindsay, 1911 [zit. n. LacusCurtius]: [...] *Item inter historiam et argumentum et fabulam interesse. Nam historiae sunt res verae quae factae sunt; argumenta sunt quae etsi facta non sunt, fieri tamen possunt; fabulae vero sunt quae nec factae sunt nec fieri possunt, quia contra naturam sunt.*

<sup>422</sup> Verena Epp, Von Spurensuchern und Zeichendeutern, in: Johannes Laudage (Hrsg.), Von Fakten und Fiktionen, 2003, S. 47. Vgl. auch Gregorii Hist., Praef., R. Buchner, Gregorausgabe 1970, 1. Bd., S. 2.

*historia* als Gegenstand einer seriösen Historiographie anerkannt und alles andere (abgesehen von speziellen Fragestellungen der Mythen- und Märchenforschung oder der Anthropologie, Psychologie und Ethnographie) ins Reich der *fabula* (im engeren modernen Sinne als „Erdichtetes“) verwiesen wurde, gestand man in vormoderner Zeit den auf historische Ereignisse gehenden Wundern, Legenden und Märchen ebenfalls Historizität zu: Man erkannte, daß das „Erdachte“, auch das in den erzählten konkreten Konstellationen nie tatsächlich physisch Geschehene, durchaus historische Kontexte widerspiegelte, da es auf dem unmittelbaren Erleben und den dadurch angeregten und wiedervergegenwärtigten Traumata, Vorstellungen und Wünschen, die von den Zeugen in eigenen „Phantasiebildern“ übermittelt wurden.<sup>423</sup> Beda Venerabilis legte Anfang des 8. Jahrhunderts daher großen Wert auf die Sammlung bekannten Erzählguts (*fama*, die oft Elemente der *fabula* enthielt) - Wundererzählungen konnten seiner Meinung nach in besonderer Weise zur moraltheologischen Unterweisung der Nachgeborenen dienen; sicherlich war Beda von der Missionspraxis in Nordwesteuropa beeinflusst, die die „unmittelbare Wunderheiligkeit“ (wenn auch nicht offiziell) gleichberechtigt neben die Schriftpredigt stellte. Erst im 9. Jahrhundert versuchten fränkische Geschichtsschreiber in Rückbesinnung auf die Antike, zum Beispiel Rudolf von Fulda, wieder verstärkt, genauer zwischen Gerüchten (*fama*) und objektiven Nachrichten (*historia*) zu unterscheiden. In der Zeit der Erstmission bis zum 9. Jahrhundert sollte jedoch die *fabula* als „vorinterpretierte“ Geschichtsdarstellung den „Heiden“ den Zugang zu metaphysischen Zusammenhängen, zur „höheren Wahrheit“ des nicht vorstellbaren transzendenten Gott, erleichtern. Die *fabula* gehörte im gesamten Mittelalter als Teil der von Gott durchdrungenen Welt folglich untrennbar zur historischen Wahrheit, allerdings nur solange sie auf realem Geschehen fußte und nicht frei erfunden war, was die moderne Märchenforschung am Beispiel des lange Zeit nur mündlich tradierten „Volksguts“

---

<sup>423</sup> Die „wortgenaue“ Interpretation von „Zeichen“ und „Wundern“ war im Frühmittelalter, nach dem Verlust der antiken „wissenschaftlichen“ Denktradition, besonders wichtig: Nach Arnold Angenendt (Geschichte der Religiosität im Mittelalter, 1997, S. 35f.) ist im nachantiken Christentum Mitteleuropas eine zunehmende Vermischung mit paganen, d. h. auch archaischen und „abergläubischen“ Elementen und Vorstellungen, wie auch allgemein eine „Simplifizierung“ der Glaubenvorstellungen und -praxis festzustellen, die sich jedoch in schriftlichen Quellen nur schwer ausmachen lassen, da die äußere Form von Gebeten, Bekenntnissen und Messen, z. B. die Eucharistiefeier, beibehalten wurde: „Es werden Formeln altkirchlicher Theologie und Frömmigkeit gebraucht, ohne daß sie zum eigenen Besitz werden“, womit der „Eindruck rein formaler Übernahme von Inhalten (entsteht), die von der herrschenden Frömmigkeit im Grunde gar nicht mehr realisiert werden“ (Willibrord Godel, Irisches Beten im frühen Mittelalter, in: ZKTh 85 (1963), S. 261-321 u. S. 389-439, hier S. 406 u. S. 423; zit. n. A. Angenendt, wie oben, S. 36). Insgesamt ging in der Zeit zwischen Spätantike und Frühmittelalter die in der Antike gewonnene Vorstellung von der „Transzendentalität Gottes“ ein Stück weit zugunsten eines dinglich-konkreten, „magisch-animistischen“ Welt- und Gottesbildes verloren. Man glaubte an Wunder und das direkte Eingreifen höherer Mächte in die Welt, die man tagtäglich in den unheimlichen Mächten der Natur am Werk sah; darum bedurfte es, wollte die christliche Mission erfolgreich sein, „wundertätiger“ Vermittler der Heiligen, die die Hagiographen oft nach dem Vorbild keltischer Druiden und germanischer „Zauberer“ und „Weisen“ als „Herrscher“ über die Elemente darstellten.

zeigen konnte:<sup>424</sup> „*Historia* und *fabula* waren für das mittelalterliche Bewußtsein noch nicht so weit voneinander entfernt wie Geschichtsschreibung und Dichtung es aus der Sicht des modernen Positivismus sind. Denn auch die (selbst durch „einfache Leute“) mündlich übertragbare *fabula* (anhand eingängiger Motive) hatte einen moralisch-didaktischen Zweck und konnte mittels der gleichen Methode der *significatio* Hinweise auf die Beziehungen zwischen Diesseits und Jenseits geben.“<sup>425</sup>

Die vormoderne Geschichtsschreibung richtete sich folglich nicht nur an die innerweltliche Erkenntnis auf der Grundlage der Wahrnehmung (die für die Bauern unabdingbar war), sondern auch an den (angstgetriebenen) Glauben (*fides*), die mystische Versenkung und den „höheren Verstand“, die *spiritualis intelligentia* als gleichberechtigte Mittel der historischen Wahrheitsfindung, die ihre Bestätigung in der physiognomischen Wahrnehmung des mythischen Weltbildes fanden. Auf der Grundlage ausgewählter *res gestae* eröffneten die sich ergänzenden Erkenntnismöglichkeiten den Rezipienten einen umfassenden Zugang zu den beiden miteinander verwobenen „Realitäten“, der Sphäre der „innerweltlichen“ physischen Tatsachen und der Wundersphäre des Himmels und des transzendenten Seins<sup>426</sup>, wobei der Zugang zur „anderen Welt“ neben dem Glauben auch das Wissen voraussetzte, „daß es eine absolute, kontextenthobene, ein für alle Male gültige Wahrheit gebe.“<sup>427</sup> Diese Einsicht ist auch noch in manchen modernen Unwettermeldungen und Zeitungsberichten über Extremereignisse angedeutet: Nach Extremereignissen wird die metaphysische Realitätsebene eher anerkannt als bei erwart- und erklärbaren „alltäglichen“ Ereignissen. Das zeigt, daß die Suche nach metaphysischer und religiöser Erkenntnis (ungeachtet zeittypischer Zweifel an der Existenz des Übernatürlichen) ein menschliches Bedürfnis in der Kontingenzbewältigung ist. Angesichts nicht beherrschbarer Naturgewalten bieten mythisch-religiöse Erklärungen neben

---

<sup>424</sup> Den engen Bezug der Märchen (die neben Träumen und Wunschvorstellungen auch historische gesellschaftliche und politische Zusammenhänge sowie „Denkwürdigkeiten“ wiedergeben) zur Lebensrealität hat Leander Petzold hervorgehoben, der im Volksmärchen vornehmlich die Lebenswelt der ärmeren bäuerlichen Bevölkerung repräsentiert sieht: Viele Märchen zeichnet „ein gesunder Realitätssinn aus, der etwas über das Denken und die Weisheit ihrer Erzähler verrät: [...] Was das Märchen aus allen anderen Gattungen der Literatur heraushebt, ist seine selbstverständliche Beziehung zum Wunder, zum Jenseitigen in uns selbst, zu einer anderen Wirklichkeit, das, was *Max Lüthi* »Eindimensionalität« genannt hat. Diesseits und Jenseits, menschliche Realität und Transzendenz bilden im Märchen eine eigene Welt, die keinen Übergang kennt [...]“ (Leander Petzold, Nachwort, in: Ders. (Hrsg.), Märchen aus Österreich, Frankfurt a. M. 1992, S. 148f.). Für die vormoderne Historiographie und die Hagiographie trifft diese Aussage ebenso zu, wobei die Aspekte *fabula* und „Märchen“ weniger in moderner Engführung im Sinne von „Lügenmärchen“ anzusehen sind, sondern als subjektive Aspekte erlebter *historia* bzw. als deren Ergänzung gelten müssen, womit sie dazu beitragen können, ein „Gesamtbild“ von vergangenen Realitäten zu zeichnen, indem sie die diesseitige und die transzendente Realität, sowohl die historische „Faktenrealität“ wie auch die gläubigen Wahrnehmungen und mythischen Erlebnisbilder der Zeitzeugen, vereinen. In der vormodernen Historiographie ist *fabula* daher vor allem im Sinne des mhd. *maere* als das „Erzählenswerte“, „Denkwürdige“ verzeichnet, das ebenso Historizität beanspruchte wie die *historia*.

<sup>425</sup> Verena Epp, Von Spurensuchern, in: Johannes Laudage (Hrsg.), Von Fakten und Fiktionen, 2003, S. 49.

<sup>426</sup> „Es ging darum, die Beziehungen beider Sphären aufzudecken und damit die Wahrheit sichtbar zu machen. Daß aber das irdische Sein ebenso wie die Transzendenz Realitäten waren, die unabhängig vom Erkennenden oder sie besprechenden Subjekt existierten, war unstrittig“ (Verena Epp, Von Spurensuchern und Zeichendeutern, in: Johannes Laudage (Hrsg.), Von Fakten und Fiktionen, 2003, S. 48).

<sup>427</sup> Ebenda, S. 48.



der „Tröstung“ eine übergeordnete, verlässliche „Sicherheit“, welche die in Erscheinung und Wirkung unerklärlichen und ungläublichen, aber real erlebten Ereignisse in einen größeren Zusammenhang stellt und so eine Möglichkeit der mentalen Bewältigung des „Absolutismus der Wirklichkeit“ (Hans Blumenberg) bietet. In frühmittelalterlichen Heiligenviten und Geschichtswerken galten Himmelszeichen, Extremereignisse und Naturwunder als unmittelbare Indizien oder sogar „Beweise“ der Herrschaft Gottes über den Kosmos; sie zeigten die Ohnmacht des Menschen, der von der Gnade und den Gnadenzeichen des Schöpfers abhängig ist. Diese transzendente, sakramentale Sicht auf die „gedoppelte Welt“ bedingte in logischer Konsequenz (zumindest außerhalb von Anfechtungssituationen) aber auch eine Distanz von übertriebenen, unrealistischen Wunderdeutungen: Der Lauf der Geschichte konnte weder durch Zauber noch durch magische Rituale beeinflusst werden; diese widersprachen dem christlichen Verständnis von den Gnadenzeichen Gottes in der Heilsgeschichte. Die biblische Unterweisung am Beispiel bedrohlicher und erschreckender Ereignisse kann daher als Leitmotiv der oft schematischen Naturdarstellung in der mittelalterlichen Historiographie und Hagiographie gelten, und diese Aufgabe leistete weniger die wissenschaftlich-objektivierbare Geschichtsschreibung, sondern eher die „Wundergeschichtsschreibung“, in der die *historia* nicht anhand rationaler *argumenta*, sondern auch anhand der an den Glauben und die Imaginationsfähigkeit gerichteten *fabula*, einem zentralen Bestandteil der vormodernen Wahrnehmung und Lebensrealität, darstellte. Besonders deutlich tritt das in den Wunderepisoden der Heiligenviten hervor, nach denen auch viele historiographische Berichte aufgebaut sind, die auch weniger spektakuläre Ereignisse als Epiphanien und „wunderbare Ereignisse“ darstellten. Oft rückte ein Naturereignis allein aufgrund seiner äußeren Erscheinung in die Nähe einer Epiphanie, deren wichtigstes Merkmal nach Rudolf Otto die Gleichzeitigkeit von Faszination und Schrecken, von *Mysterium fascinans* und *Mysterium tremendum*, ist.<sup>428</sup> So ist in mittelalterlichen (und auch in heutigen Unwetterberichten) nicht selten zu lesen, daß die *spectantes* das „Naturschauspiel“ fasziniert und voller Furcht beobachteten. Seltene Naturereignisse rütteln die Menschen seit jeher aus ihrem weltverhafteten Alltagstrott auf und lenken die Blicke zum Himmel, was die wichtige Bedeutung seltener Naturerscheinungen in vormodernen Geschichtswerken erklärt.

Das „erweiterte Realitätsbewußtsein“ und die moraltheologische Intention der mittelalterlichen Geschichtsschreibung bedingten auch die Wahl der Darstellungsmittel:

---

<sup>428</sup> Siehe dazu Rudolf Otto, *Das Heilige: Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen. Mit einer Einführung zu Leben u. Werk Rudolf Ottos v. Jörg Lauster*, erw. Neuausg. München 2014 (C.H. Beck Paperback; 328).

Schon dem Frühmittelalter war die nachhaltige und prägende Wirkung des ersten Seheindrucks für die menschliche Wahrnehmung bekannt. Daher galten Augenzeugenberichte von vertrauenswürdigen Zeugen, selbst wenn sie Unglaubliches enthielten, durchaus als glaubwürdig.<sup>429</sup> Folglich wurden in hagiographischen und historiographischen Werken bildliche Darstellungen bevorzugt, wobei vor allem bekannte biblische, mythische und individuelle, real mögliche Erlebnisbilder gewählt wurden, die in allgültige Symbole und Motive (vergleichbar mit den „wandernden“ Märchenmotiven oder den Idealprotagonisten und -situationen in der höfischen Literatur des Hochmittelalters) verwandelt wurden, die von den Hörern leicht „wiedererkannt“ und - in Bezug auf ihre Lebenssituation - „neu imaginiert“ und so „nachempfunden“ werden konnten. In Naturdarstellungen wurde die dem „magischen Denken“ des Frühmittelalters angemessene, vereinfachende „verbale Imagination“, die das zeichenhafte Geschehen in der Natur bildlich vermittelte, zum wichtigsten literarischen Mittel.<sup>430</sup> Daher hielten Historiographen ihre Berichte möglichst „offen“: Naturereignisse wurden nach bekannten, naheliegenden Mustern mit „Schlüsselbegriffen“ umschrieben, die als Anspielungen, Symbole und „Chiffren“ auf das reale Unwettergeschehen und zugleich auf biblische „Vorlagen“ wiesen, womit einzelne *exempla* von den geistlichen Erstrezipienten je nach Berichtsanlaß neu „imaginiert“ und gedeutet werden konnten. Damit wurden die Zeichen in der Natur für die Nachgeborenen nach dem historiographischen Verständnis des Moses, der bis ins späte Mittelalter hinsichtlich der Verknüpfung von Historiographie und Religiosität als „Prototyp“ des Geschichtsschreibers galt<sup>431</sup>, in symbolischen „Bildformeln“ festgehalten. Die Offenheit der Darstellung verhinderte dabei auch zu direkte, für viele Zeitgenossen wohl auch unglaubwürdige Deutungen.

Trotzdem sind Hinweise auf biblisch-heilsgeschichtliche Naturdeutungen schon in frühen Geschichtswerken unübersehbar: Isidor von Sevilla verwendet für die Darstellung seltener

---

<sup>429</sup> Den Wert von Augenzeugenberichten für die Historiographie hob bereits Isidor hervor (Etym. I, 41, ed. W. M. Lindsay, Oxford 1911, zit. n. LacusCurtius): 41. *DE HISTORIA. Historia est narratio rei gestae, per quam ea, quae in praeterito facta sunt, dinoscuntur. Dicta autem Graece historia ἀπὸ τοῦ ἰστορεῖν, id est a videre vel cognoscere. Apud veteres enim nemo conscribat historiam, nisi is qui interfuisset, et ea quae conscribenda essent vidissent. Melius enim oculis quae fiunt deprehendimus, quam quae auditione colligimus. Quae enim videntur, sine mendacio proferuntur. Haec disciplina ad Grammaticam pertinet, quia quidquid dignum memoria est litteris mandatur. Historiae autem ideo monumenta dicuntur, eo quod memoriam tribuant rerum gestarum. Series autem dicta per translationem a sertis florum invicem comprehensarum.*

<sup>430</sup> Zur verbalen Imagination bei Gregor von Tours siehe Giselle de Nie, *Views from a many-windowed tower: studies of imagination in the works of Gregor of Tours*, Amsterdam 1987 (Studies in Classical Antiquity; vol. 7).

<sup>431</sup> Vgl. Isidor von Sevilla, *Etymologiae* I, 42 (*De primis auctoribus historiarum*), ed. W. M. Lindsay, 1911 [zit. n. LacusCurtius]: *Historiam autem apud nos primus Moyses de initio mundi conscripsit*. Hervorhebung: Verena Epp, *Von Spurensuchern und Zeichendeutern*, in: Johannes Laudage (Hrsg.), *Von Fakten und Fiktionen*, 2003, S. 48 m. Anm. 22. Vgl. dazu Karl Ferdinand Werner, *Gott, Herrscher und Historiograph: Der Geschichtsschreiber als Interpret des Wirkens Gottes in der Welt und Ratgeber der Könige (4. bis 12. Jahrhundert)*, in: Ders., *Einheit der Geschichte: Studien zur Historiographie*, hrsg. v. Werner Paravicini, Sigmaringen 1999 (Beihefte der Francia; Bd. 45), S. 89-119, hier S. 91, Anm. 7.

Naturerscheinungen häufig Verben wie *significare* und *portendere*, um die Natur als Schöpfung auch in ihren einzelnen Abläufen, Ereignissen, Phänomenen und Elementen als Zeichen der Heilsgeschichte verstehbar zu machen. Auch spätere Geschichtsschreiber verwenden für „Vorzeichen“ nach dem Vorbild der „christianisierenden Umdeutung der Geschichte“ durch Hieronymus das „biblische“ *signum*, etwa in der Darstellung antiker Vorzeichen für den Tod von Herrschern.<sup>432</sup> Die Hauptarbeit des mittelalterlichen Historiographen erstreckte sich somit auf die Auswahl und die „Inszenierung“ zeichenhafter Ereignisse in Geschichte und Natur, welche die göttliche Ordnung des Kosmos sichtbar machten.<sup>433</sup> Die zentrale Rolle des Glaubens und (in einer weiteren Stufe) der „mystischen Schau“ für die Erkenntnis des Transzendenten, die auf *sensus* und *ratio* aufbauen, hob bereits Augustinus auch in Bezug auf die Geschichtsschreibung hervor: Der Geschichtsschreiber solle „diese Welt nutzen (*uti*), nicht benutzen (*frui*), und zwar so, daß man das unsichtbare Göttliche (*invisibilia Dei*) durch das, was sichtbar geschehen ist (*facta*), auf dem Weg der Einsicht erkennen kann, d. h., daß wir über die körperlichen, zeitlichen Dinge die ewigen und himmlischen begreifen.“<sup>434</sup> Berichte zu politischen und alltagsgeschichtlichen Ereignissen sowie zu Naturphänomenen wurden als *Exempla* zur „Einübung“ der göttlichen Erkenntnis ausgewählt und nach biblischen und patristischen „Vorlagen“ dargestellt. Das Ziel des *docere verbo et exemplo* bedingte den „exemplarischen und instrumentellen Charakter“ von Geschichtswerken und Heiligenviten<sup>435</sup>, die den Missionsgeistlichen auch als „Themen-Findbücher“ für Predigt und Seelsorge dienten.

## II. 2. Astronomische und meteorologische Erscheinungen in frühen abendländischen Geschichtswerken

Bereits in antiken Geschichtswerken wurden Naturkatastrophen, Unwetter und ungewöhnliche Himmelserscheinungen, vereinzelt auch Witterungs-, Pflanzen- und Tieranomalien, nicht nur aufgrund des Exempel-Charakters, sondern vor allem wegen der

---

<sup>432</sup> Z. B. der irische Chronist Marianus Scottus im 11. Jahrhundert in seiner Weltchronik. Vgl. Mariani Scotti *Chronicon* a. 1-1082, ad a. 102, ed. Georg Heinrich Pertz, MGH Script. (in Folio) 5: *Annales, chronica et historiae aevi Salici*, Hannover 1844, S. 510: [...] *Multa signa atque portenta Romae et toto orbe facta. Domitianus suorum coniuratione occisus est in palatio, abbo aetatis 35, et per vispilonones ignobiliter portatus, et Nerva successit, his consulibus, Cassiodoro teste.* [...].

<sup>433</sup> Vgl. dazu Verena Epp, Von Spurensuchern und Zeichendeutern, in: Johannes Laudage (Hrsg.), *Von Fakten und Fiktionen*, 2003, S. 47 m. Anm. 18 (Hinweis auf Leopold von Ranke, der Gott als „Bezugspunkt aller Epochen“ und die Weltgeschichte als Entfaltung der „Pluralität der Gedanken Gottes“ sah. Vgl. auch Thomas Nipperdey, Zum Problem der Objektivität bei Ranke, in: Leopold von Ranke und die moderne Geschichtswissenschaft. Beiträge zu einem wiss. Symposium, aus Anlaß d. 100. Todestages, v. 10. bis 12. Juli 1986, Bad Homburg. Hrsg. v. Wolfgang J. Mommsen, Stuttgart 1988, S. 217).

<sup>434</sup> Augustinus, *De doctrina christiana* I, 8-9, ed. William M. Green, CSEL 80 (1963), S. 10; dt. Übers.: Verena Epp, Von Zeichendeutern und Spurensuchern, in: Johannes Laudage (Hrsg.), *Von Fakten und Fiktionen*, 2003, S. 47 m. Anm. 19.

<sup>435</sup> Stephanie Coué, *Hagiographie im Kontext*, 1997, S. 18.

möglichen Gefahren für Landbau und Siedlungen festgehalten. Seltene, oft spektakuläre Naturerscheinungen vermerkten die Schreiber meist immer auch als ernste Vorzeichen und „Prodigien“. Direkte Kausalbezüge oder magische Beeinflussungsmöglichkeiten von Naturereignissen wurden auch von vielen nichtchristlichen Autoren ausgeschlossen, doch blieb der Glaube an einen geheimnisvollen Tun-Ereignis-Zusammenhang zwischen menschlichem Verhalten und Natur nach dem Vorbild der römischen Prodigienentsühnung lange lebendig; er ist teilweise auch noch in frühmittelalterlichen Werken nachweisbar. Allgemein wurden Naturerscheinungen seit dem 6. Jahrhundert nur als kurze, annalistische Notizen verzeichnet. Ausführlichere Berichte zu Naturphänomenen beschränken sich in der Zeit vor 800 überwiegend auf Wunderepisoden in Heiligenviten; vor allem in irischen und angelsächsischen Viten spielen Elementarwunder in Konkurrenz zu paganen Naturvorstellungen eine wichtige Rolle, zum Beispiel in Muirchú's Patricks-Vita, in der Brigids-Vita des Cogitosus, in Adamnán's Columba-Vita und in der Columbanus-Vita des Jonas von Bobbio. Vielleicht dienten hagiographische Wetterwunder (als anlaßbezogen neu imaginierte *Exempla*-Geschichten) auch der Information für Bauern und Siedler, was das weitgehende Fehlen von Wettereinträgen in frühen Annalen und Chroniken mit erklären würde. Einzelne Geschichtsschreiber beschrieben Naturerscheinungen und Extremereignisse auch ausführlicher wie Hydatius von Chaves, Gregor von Tours, Paulus Diaconus, Beda Venerabilis oder der Schreiber der „Fredegar-Chronik“. Auch einige frühe Annalen wie die *Annales Mosellani*, die *Annales Cambriae*, die Annalen von Ulster oder die Angelsächsische Chronik verzeichnen bereits vor 800 häufiger Naturerscheinungen, jedoch überwiegend in Kurzmeldungen. Die Mehrzahl der historiographischen Einträge zu Naturerscheinungen, auch die nicht-zeitgenössischen Berichte in späteren Annalen-Kompilationen, beruht auf Beobachtungen von Mönchen und Bauern, die in heute verlorenen Annalen verzeichnet wurden. Einige Geschichtswerke wie Nennius' *Historia Brittonum* (810) oder die Annalen von Tigernach erwähnen Naturerscheinungen dagegen kaum. Ein dramatischer Erlebnisbericht über ein Unwetter aus dem Frühmittelalter ist mit dem *Carmen Rhythmicum* Aldhelms von Malmesbury erhalten. Geographische Länderbeschreibungen Irlands und Britanniens bietet Beda in der „Kirchengeschichte“. Zu den bekanntesten Naturbeschreibungen des Frühmittelalters zählen die Frühlingsbilder und Reiseschilderungen des Venantius Fortunatus wie das Reisegedicht *De navigio suo*.

Die im Verhältnis zur insgesamt noch spärlichen klimahistorischen Berichterstattung vor 800 recht große Anzahl von Einträgen zu Naturerscheinungen in einzelnen Geschichtswerken weist auf das besondere Naturinteresse einzelner Schreiber. In einigen Werken könnten auch

ein ausgeprägtes Krisenbewußtsein und „Endzeitängste“ die Beobachtung des Himmels gefördert haben, vor allem in Hispanien, Norditalien, Irland und Britannien. So verzeichnete der hispanische Historiograph Hydatius gegen Ende seiner Chronik, in den letzten Jahrzehnten des 5. Jahrhunderts, sehr häufig ungewöhnliche Naturerscheinungen. Besonders intensiv beschäftigte sich Gregor von Tours mit der Natur. In den *Annales Cambriae* sind für die Zeit um 800, in den Annalen von Ulster und in der Angelsächsischen Chronik besonders um die „Zeitwenden“ von 800 und 1000 häufig kosmische und meteorologische Erscheinungen festgehalten. Während bei Hydatius ein zunehmender Geschichtspessimismus auffällt, der mit dem Zerfall des Römischen Reichs, dem Erstarken der arianischen Germanenreiche Ende des 5. Jahrhunderts und möglicherweise auch der fortschreitenden Krankheit des Autors zu erklären ist, ist bei Gregor von Tours eher ein persönliches Interesse für Natur und Landbau anzunehmen. Insgesamt waren im Merowingerreich, in Britannien und Irland in den „Dark Ages“ und unmittelbar danach die Bedingungen für die Beschäftigung mit Geschichtsschreibung, Wissenschaft und Literatur trotz äußerer und innerer Bedrohungen an einigen Orten durchaus günstig, vor allem an Königshöfen, in Bischofsstädten und in den unter dem Schutz der Stammes- und Provinzialkönige stehenden irischen Klöstern, die auch in Krisenzeiten ambitionierten Geistlichen Rückzugsräume für eine intensive Beschäftigung mit Geschichte, Natur, Landbau und Viehzucht boten. Als in Britannien und Irland mit den Wikingerüberfällen eschatologische Ängste und Parusie-Erwartungen zunahmen, führte das ebenfalls zu verstärkten astronomischen und meteorologischen Beobachtungen.<sup>436</sup>

In Irland und Britannien, nahe den *transmundanae limina*,<sup>437</sup> gab vor allem die unwirtliche, bedrohliche Meeresnatur Anlaß und Anregung zu unheimlichen, mythischen und apokalyptischen Vorstellungen: Die ambivalente Verbundenheit der Iren und Britannier mit den Naturmächten ist selbst in kurzen Annaleneinträgen mit Naturbeobachtungen von Bauern, Mönchen und Einsiedlern „spürbar“. Einige frühe irische Quellen zeigen, wie sehr das Verhältnis der Menschen zur Natur vom Schwanken zwischen der Wahrnehmung der

---

<sup>436</sup> Daniel Mc Carthy und Aidan Breen haben in ihrer Untersuchung zur Dokumentation astronomischer Erscheinungen in frühen irischen Annalen gezeigt, daß bereits vor dem gefürchteten Jahr 1000 in einigen Zeiten Endzeitängste verbreitet waren, die auch viele Mönche zur Beobachtung und Verzeichnung ungewöhnlicher, „zeichenhafter“ Naturerscheinungen anregten: „Thus while the recording of a particular phenomenon was rarely prompted by “objective interest or dramatic content” alone, the significance of various extreme natural phenomena could be greatly increased if they could be interpreted within the eschatological framework as potentially announcing the fulfillment of biblical prophecy“ (Daniel Mc Carthy und Aidan Breen, *Astronomical Observations in the Irish Annals and their Motivation*. Paper vom 21. Okt. 1997, Dep. of Computer Science, Trinity College Dublin, in: *Peritia* 11, 1997, p. 1-43, hier p. 21f., <http://citeseerx.ist.psu.edu/viewdoc/download?doi=10.1.1.22.8795&rep=rep1&type=pdf>). Hinweis: Alexandra Bergholm, *What was the assembly of the hand-clapping of St. Michaels in AU772?*, in: *Proceedings of the Harvard Celtic Colloquium* 33, 2013, p. 49 u. Anm. 26.

<sup>437</sup> Damit bezeichnet Columbanus von Luxeuil die Lage seiner vom Ozean umspülten und oft bedrohten Heimat Irland. Vgl. Wilhelm Ganzenmüller, *Das Naturgefühl im Mittelalter*, 1974, S. 62.

Schönheit des Landes mit mildem Klima und fruchtbaren Feldern und der Angst vor Unwettern und unheimliche Naturerscheinungen geprägt war: „Das Meer, das die Insel umspülte, war fast allgegenwärtig. Man hatte zu ihm ein eigentümliches zwiespältiges Verhältnis. Man war bereit, sich mit *currachs*, leichten Booten, die für Binnenschifffahrt und Küstenfischerei gebaut waren, auf das Meer zu wagen. Wie wenig wohl man sich dabei aber fühlte, lehrt die sagenhafte Erzählung von der Seereise des heiligen Brendan; in der Hagiographie gibt es viele Hinweise auf die Mühen und Gefahren der Seefahrt. Die vertraute Welt endete an der Küste. Eine Schiffsbestattung für die Könige wie die von Sutton Hoo (East Anglia) aus dem frühen 7. Jahrhundert ist in Irland undenkbar. Vielmehr finden sich in der frühmittelalterlichen Literatur noch Hinweise auf Streitwagen, ein Erbe der kontinentalen und landgebundenen keltischen Vorfahren.“<sup>438</sup> Die Angst vor dem Ozean, dessen Einfluß sich in den Launen des für Landbau und Viehzucht jedoch sehr günstigen milden und feuchten Klimas bemerkbar machte, prägte die Naturwahrnehmung der Iren und ihr Verhältnis zur Landschaft, die durch den schroffen Gegensatz zwischen den felsigen, Sturm und Meer ausgelieferten küstennahen Bergländern im Westen und Nordwesten und den fruchtbaren Ebenen in der Mitte und im Osten bestimmt ist. Die frühen Siedler mieden die daher Küsten. Auch die Herrschaftszentren von Tara, Brega und Cashel entstanden in den Ebenen in der Landesmitte und im Nordosten an leicht erhöhten Plätzen mit weitem Blick über das Umland, aber fern des Meeres; „das Meer sieht man nicht. Das hat geradezu symbolische Bedeutung. Herrschaft hieß im Mittelalter Herrschaft über Land, Weidegründe mehr als Ackerland; es bedeutete nicht Herrschaft über die Küste.“<sup>439</sup> Die Siedlung im fruchtbaren (wenngleich oft schlecht entwässerten) zentralen und nordöstlichen Tiefland des Shannon, in der Ebene von Brega und in den von felsigen Bergzügen geschützten Tälern ließ bei Bauern und Mönchen ein spezifisches „Natur- und Landschaftsgefühl“ entstehen, getragen von dem Bewußtsein, in einer durch Fruchtbarkeit und mildem Klima gesegneten, jedoch latent durch Stürme, Unwetter und „Meeresdämonen“ bedrohten „Paradiesgegend“ zu leben, in der die Natur Milde und Reichtum spendete, an deren Peripherie aber unheimliche Vorzeit- und Andersweltmächte lauerten. Diese „irische“ Naturwahrnehmung zeigt sich in vielen Märchen aus Irland, Schottland und der Bretagne; sie wird schon in der frühen irischen Hagiographie und sogar in kurzen Annalennotizen deutlich, in denen „das keltische Kulturgut, ja sogar schon die vorkeltische Vorstellung der Welt die Grundsicht“ zu bilden scheinen, nach der Ereignisfolgen und Helden „den Kräften der Natur und vor allem auch übernatürlichen Einflüssen verhaftet und preisgegeben“ sind;<sup>440</sup> die Handlungen in irischen Werken spielen „in einer Welt, die nie zur Ruhe kommt und deren Grenzen undeutlich verschwimmen.“<sup>441</sup>

---

<sup>438</sup> Michael Richter, *Irland im Mittelalter*, 2003, S. 19f.

<sup>439</sup> Ebenda, S. 20.

<sup>440</sup> Erich Ackermann, Nachwort, in: Ders. (Hrsg.), *Märchen der Bretagne*, Frankfurt am Main 1989, S. 157-173, hier S. 173.

<sup>441</sup> Jean Moreau, dt. Zitat: Erich Ackermann, Nachwort, in: Ders. (Hrsg.), *Märchen der Bretagne*, 1989, S. 173.

Verstärkt wurde diese Wahrnehmung durch die exponierte Lage vieler Klöster in abgelegenen Tälern, an Flüssen oder in Wäldern; einige Eremiten siedelten sogar auf Höhenzügen und vorgelagerten Inseln wie den Hebriden und auf Skellig Michael, wo sie den Naturgewalten nahe das „Wüstenerlebnis“ der Wüstenväter suchten.<sup>442</sup> Allgemein ist in vielen frühen Heiligenviten und Gedichten Irlands ein „besonders inniges Verhältnis zur Natur“ spürbar.<sup>443</sup> Auch in vielen irischen Geschichtswerken wie den „Annalen von Iona“ fällt die für diese Zeit große Zahl an Einträgen zu Unwettern, kosmischen Erscheinungen, Witterungsanomalien und Ernteschwankungen auf, was die Einbindung der Mönche in die Naturabläufe und den Landbau zeigt. Die meisten irischen Annalen bestehen jedoch nur aus zusammenhanglosen Aufzählungen, wobei neben wichtigen geschichtlichen Ereignissen wie Schlachten, Fehden, Überfällen und Seuchen sowie Lebensdaten von Königen und Äbten auch lokale Ereignisse und kosmische Zeichen, Stürme, Unwetter, Witterungsanomalien und Ernteschwankungen festgehalten wurden, besonders wenn die Ereignisse das Kloster betrafen.<sup>444</sup> Einige Annalen zeigen in einigen Abschnitten eine fast apokalyptische Chronologie, die nur vereinzelt von positiven Meldungen, wie Friedensschlüssen, Heiligengedenktagen, Wundererscheinungen und Daten aus dem Leben von Heiligen, Königen und Geschichtsschreibern (etwa die Vollendung großer Geschichtswerke<sup>445</sup>) unterbrochen ist. Siedler, Bauern und Mönche, selbst einflußreiche Könige und Äbte erscheinen in der Chronologie häufig „passiv“, als machtlose „Statisten“ in einer von höheren Mächten gelenkten heilsgeschichtlichen Chronologie.<sup>446</sup>

---

<sup>442</sup> Die „Übertragung“ des nordafrikanischen Wüstenlebens der frühen Eremiten wie Antonius in die rauhe Heide- und Inselwelt des Nordatlantik durch die Irenmönche zeigt bereits die Übernahme des lateinischen *desert* in die altirischen Begriffe *Dysart* oder *Dysert*. Als neues Element trat jedoch, was kaum verwundert, in irischen Viten der Sinn für die schöne Natur und liebliche Landschaften hinzu. Vgl. Gerhard E. Sollbach, Einleitung, in: St. Brandans wundersame Seefahrt, hrsg., übertr. u. erl. v. Gerhard E. Sollbach, 1987, S. 36f. m. Anm. 30, S. 92 (Hinweis auf Joseph Dunn, The Brendan Problem, in: The Catholic Historical Review VI (1921), S. 442).

<sup>443</sup> Wilhelm Ganzenmüller, Das Naturgefühl im Mittelalter, 1974, S. 53 m. Anm. 1.

<sup>444</sup> Thomas M. Charles-Edwards weist in seiner Edition der „Chronicle of Ireland“ (einer „Kompilation“ bzw. Sammlung irischer Annalenwerke von 432 bis 911) auf den „Gelegenheitscharakter“ der frühen irischen Annalenaufzeichnungen (The Chronicle of Ireland. Transl. with an introd. and notes by Thomas M. Charles-Edwards, vol. 1: Introd., Text, Liverpool 2006; Transl. Texts for Historians; vol. 44, 1, p. 8): „The beginning of contemporary recording appears to have followed the foundation of Iona by only a few years. By ‘contemporary recording’ I mean either of two rather different processes. First, an annalist may write an annal during or shortly after the year in question. Secondly, the annalist may himself be contemporary with the events, but the recording is done more occasionally than was the case with the first annalist. [...] The first category consists of information about the wheather, such as ‘the great gale’ of 564.2 or the ‘great snowfall’ of 588.4, or the ‘very hot and dry summer’ of 589.3. Similar to this first category is the second, entries about the quality of the harvest, as in the ‘unheard abundance of nuts’ in 576.3. A third category is astronomical: here the last record of an eclipse taken from the East-Roman chronicle of Marcellinus was the solar eclipse of 512.2, while the first deriving from local recording is 591.1 (with a doublet at 592.3).“

<sup>445</sup> Vgl. Fragmentary Annals of Ireland ad a. 724 u. 729, CELT, Text G 100017, p. 84 MS p. 14f.: FA 209 ?724 K. ii. *In hoc anno composuit Beda suum magnum librum, hoc est in nono anno Leonis.* FA 211 729 K. iii. *Beda in Cronicis cessat.*

<sup>446</sup> „It is a past full of happenings, indeed major happenings in this Christian, aristocratic, pastoral/agricultural society. These are events of some importance for the monastic community and its secular supporters, but they are presented without mention of their past causes or potential future effects, presented simply as discrete items

Das gilt auch für die Aufzeichnung von Naturerscheinungen und die seltenen „Landschaftsbeschreibungen“: Während die Menschen bei Extremereignissen in besonderer Weise die Ohnmacht gegenüber dem allmächtigen Himmelsherrscher erlebten<sup>447</sup>, konnten Szenerien bestimmter „Landschaften“ (für das Mittelalter ist eher von „Landstrichen“ zu sprechen) auch reale wie idealisierte Handlungen, von heiteren Sommertagen bis hin zu dämonischen Bedrohungen, widerspiegeln. In einigen Quellen sind sogar Ansätze unmittelbarer Landschaftseindrücke enthalten, in denen der Gegensatz zwischen kargen, rauhen und unfruchtbaren Landstrichen und lieblichen, milden Gegenden erscheint, die als *loci amoeni* inmitten einer unwirtlichen Naturlandschaft dargestellt werden. Nicht selten ist in diesen Darstellungen auch der typologische Gegensatz von Licht und Dunkelheit mit einbezogen. Wer Irland kennt, weiß um die Allpräsenz dieser beiden Gegensatzpaare. Die frühmittelalterlichen Beschreibungen basieren auf der beängstigenden Erfahrung einer wilden, unwirtlichen, kargen, lebensfeindlichen Natur, der die Bauern und Siedler nur mit Mühe und unter großen Entbehrungen ein karges Brot abringen konnten. Wie die „Landschaften“ in Europa vor dem Jahr 1000, ja noch im 12. Jahrhundert ausgesehen haben mögen und wie sie von den Menschen wahrgenommen wurden, hat Georges Duby eindringlich beschrieben: „Sehr wenig Menschen - einsame Gegenden, die sich nach Westen, nach Norden und nach Osten erstrecken, unüberschaubar werden und schließlich alles bedecken - Brachland, Sümpfe, unstete Flußläufe, die Heide, das Dickicht, die Weiden, alle Arten verkümmerten Waldes als Hinterlassenschaft von Buschbränden und den flüchtigen Einsaaten der Brandroder - hier und dort Lichtungen, einmal erobertes, doch nur halbwegs gezähmtes Land, leicht kümmerliche Furchen, die die von mageren Ochsen gezogenen Holzgeräte auf dem widerspenstigen Boden hinterlassen haben; innerhalb dieses nahrungsspendenden Raums noch riesige Leerstellen, all die Felder, die man ein Jahr, zwei Jahre, drei und manchmal gar zehn Jahre brachliegen läßt, damit sie die Bedingungen ihrer Fruchtbarkeit im Ruhezustand auf natürliche Weise wiederherstellen - bescheidene, zu Weilern versammelte Wohnstätten aus Stein, Lehm oder Zweigwerk, umgeben von dornigen Hecken und einem Ring aus

---

arranged in clusters along a time-line - thus unique events, sequential, non-recurring. The form of annals speaks of the irrevocable passage of time, of the threat of obliteration from human knowledge. Perhaps we should see the annalist, filling up the vellum, shoring up against oblivion a record of events of monumental significance to his community. In the grips of such heroic conceit about record-keeping, however, we should not forget how very passive is the image of human action in the annals. To quote Hayden White again, annals foreground “the forces of disorder, natural, and human”, and “figur[e] forth a world in which things happen to people rather than one in which people do things”. Plagues and crop failures and storms strike; kings and scholars and abbots die; men are slain - but it is the exception rather than the rule for the slayer to be named. The picture of the past in the annals is of a past in which people do not control events, and in which human moral principles are not central. Implicitly, the disposer of all is God. It is God, not man, who understands the principles of cause and effect that govern human lives. And this situation obtains for the Irish, for Tiberius Caesar, for the world. Annals present a profoundly monastic point of view“ (Joan Newlon Radner, *Writing history: Early Irish historiography and the significance of form*, in: *Celtica* 23 (1999), p. 312-325, hier p. 314 m. Anm. 7-8; Zitathinweis Hayden White, *The Value of Narrativity in the Representation of Reality*, in: *Critical inquiry* 7 (Autumn 1980), p. 14).

<sup>447</sup> Vgl. Dracontii *De Laudibus Dei* I, 5-11, in: Dracontius, *Œuvres*, tome II: *Louanges de Dieu*, Livre 1-2, Texte établi, traduit et commenté par C. Moussy (Introd. et livre II) et C. Camus (Livre I), 1985, S. 150: [...] *Quinque plagae septemque poli sol luna triones/ sidera signa noti nix imber grando pruinae/ fulmina nimbus hiems tonitrus lux flamma procellae/ caelum terra iubar chaos axis flumina pontus/ uel quicquid natura dedit praecepta creare,/ hoc agit et sequitur uariis sub casibus iras/ et pia uota Dei.* [...].



Gärten - gelegentlich inmitten schützender Palisaden der Wohnsitz eines Oberhauptes, ein offener Holzbau, Kornspeicher, Verschlüge für die Sklaven und, etwas abseits, die Feuerstelle der Küchen - ab und an, auf große Entfernungen, eine städtische Siedlung, die in Wirklichkeit nur noch ein von der ländlichen Natur durchdrungenes, verblichenes Skelett der römischen Stadt ist; von Pflugland umgebene Ruinviertel, eine recht und schlecht ausgebesserte Einfriedung, Steinbauten aus der Zeit des Imperiums, die in Kirchen oder Zitadellen verwandelt worden sind; in ihrer Nähe ein paar Dutzend Hütten, in denen Weinbauern, Weber und Schmiede wohnen, jene Handwerker, die als Dienstmännern Schmuck und Waffen für den hochwürdigen Bischof und die Garnison fabrizieren; und schließlich zwei oder drei jüdische Familien, die gegen Pfand etwas Geld verleihen - schmale Pfade, die langen Züge frondienstleistender Lastenträger und kleine Barkenverbände auf allen Wasserläufen: das ist das Abendland im Jahre tausend.“<sup>448</sup> Die ausführlichsten „Landschaftsdarstellungen“ des (Früh-)Mittelalters sind in Reiseberichten enthalten, doch auch in einigen Geschichtswerken und besonders in Heiligenviten werden - meist idealisiert - wichtige Orte, Gegenden und nähere Umstände der Handlung oder eines Ereignisses beschrieben; gerade in den Viten der irischen Missionsmönche ist das im Frühmittelalter beliebte Motiv der *peregrinatio* durch einsame, öde Gegenden oft Anlaß für Landschaftsbeschreibungen, die den Hintergrund der mit biblischen und teilweise auch paganen Symbolen und Metaphern beschriebenen Handlung bilden, wobei die „Landschaft“ zum Sinnbild für die Vergänglichkeit und die Anfechtungen und Plagen des irdischen Lebens oder die Gegensätze zwischen heidnischen Bewohnern und Heiligen wird.

Im frühmittelalterlichen Irland war die Landschaftswahrnehmung vor allem vom Meer und dem milden, oft jedoch „wildem Wetter“ geprägt; die Naturelemente des Nordatlantik wurden zwar als Bedrohung empfunden, doch verstärkte die Unwirtlichkeit des Landes auch die Wahrnehmung der Schönheit siedlungsfreundlicher Orte inmitten abstoßender „Ödnis“ - diese reizvollen Natur- und Landschaftsgegensätze machen sich bis heute in Irland, Schottland oder Cornwall spielende „Trivialromane“ zunutze. Für die mittelalterlichen Mönche forderten die abgelegenen Orte, die sich hinter Bergzügen und Hainen vor Meer, Sturm und Regen „versteckten“, durch ihre Lage in besonderer Weise zum Lob Gottes auf, da hier die andauernde Bedrohung der irdischen Existenz und Schönheit unmittelbar nachfühlbar war: „Immer wieder wird hervorgehoben, wie neben dem Bedürfnis nach Einsamkeit ganz besonders die Schönheit eines bestimmten Platzes ausschlaggebend bei der Wahl gewesen ist.“<sup>449</sup> Bereits in frühen irischen

<sup>448</sup> Georges Duby, Die Zeit der Kathedralen. Kunst und Gesellschaft 980-1420, Frankfurt/M. 2002, S. 115.

<sup>449</sup> Wilhelm Ganzenmüller, Das Naturgefühl im Mittelalter, 1974, S. 57. Ganzenmüller (wie oben, S. 57ff.) erwähnt in diesem Zusammenhang die Gründungslegende des Klosters Cnobheresburgh (Burghcastle) durch den heiligen Furseus im Jahre 633. Das Kloster lag „in einer Burg, welche die Nähe der Wälder und des Meeres anmutig machen“ (W. Ganzenmüller, wie oben, S. 57 m. Anm. 5: Vita Fursei abbatis Latiniacensis 7, ed. Bruno Krusch, MGH Script. rer. Mer. IV, 2: Passiones vitaeque aevi Merovingii (II), Hannover 1892, S. 437: *Quod vir Deo plenus intellegens, locum monasterii a praedicto sibi rege traditum adceleravit construere. Quod monasterium in quodam castro constructum, silvarum et maris vicinitate amoenum rex gentis illius Anna ac nobilis quique tectis et muneribus adornarunt*). Auch in der *Vita s. Pauli Leonensis* wird in einer Episode eine

Naturdarstellungen wird deutlich, „daß kein Volk so früh und vollständig die Natur in ihren kleinsten wie ihren großartigsten Erscheinungen beobachtet und geliebt hat. Es ist charakteristisch für diese Gedichte, daß wir in keinem von ihnen eine ausgearbeitete Beschreibung einer Szene oder Szenerie haben, sondern vielmehr eine Folge von Bildern und Gemälden, die der Dichter nach Art der Impressionisten durch leichte geschickte Striche vor unseren Augen entstehen läßt.“<sup>450</sup> Vor allem aber war ein *locus amoenus* immer auch ein *locus idoneus* für einen Einsiedler oder die Gründung und (landwirtschaftliche) Unterhaltung eines Klosters, umgeben von unfruchtbaren Bergen und Mooren – als Sinnbild für die von Heidentum und Mißgunst bedrohten frühen Christen.<sup>451</sup>

Eines der häufigsten Motive in irischen Heiligenviten und Epen und auch in einigen frühen Geschichtswerken sind daher Natur-Gegensätze, etwa die Gegenüberstellung von Hell und Dunkel oder der Gegensatz von rauhen und lieblichen Landschaften, die symbolisch auf den Gegensatz von „dunklem“ Heidentum und dem „Lichtbringer Christus“ weisen. Oft stehen auch Unwetter und feindliche Heiden den irischen Heiligen gegenüber. Nach den Ausführungen Tirechans stieg einst der heilige „Lichtbringer“ Patrick, als er in Irland gelandet war, „nach Sonnenaufgang vom Meer empor zu der Ebene Breg unter Lobpreisen Gottes und erleuchtete mit der wahren Sonne seiner herrlichen Lehre die dicke Finsternis der Unwissenheit.“<sup>452</sup> Gildas vergleicht die Christianisierung Irlands mit einem strahlenden Sonnenaufgang nach kalter („irischer“) Nacht, wobei er besonders die abgelegene Lage Irlands im finsternen Nordwesten,

---

schöne Landschaft beschrieben: Der heilige Paulus habe fast die ganze Insel durchwandert, da „fand er ein Arundinetum (Schilflicht) genannten Grund, reich geschmückt durch einen dort fließenden Quell reinsten Wassers. Aus den Adern der Tiefe hervorbrechend floß er dahin mit dumpfem Murmeln und schenkte den an seinen Ufern Schlummernden süßen Schlaf [...]“ (Vita S. Pauli episcopi Leonensis in Britannia minori, auct. Wormonoco, § 34, ed. François Bédaride, *Analecta Bollandiana, revue critique d'hagiographie...*, vol. I, Paris - Bruxelles 1882, S. 233f. (dt. Übers. W. Ganzenmüller, wie oben, S. 57 m. Anm. 6 - S. 58 m. Anm. 1): *Peragrata vero tota insula, quemdam fundum reperit quem Arundinetum vocant, cuiusdam fontis aquae limpidissimae inundatione praedivitem, sed modo benedictione ejusdem viri multo locupletiozem. Qui venit abyssi eructans, rauco cum murmure lenis aurae decurrens atque in ripis dormientibus suavis soporis suadibile somnum praetendens, universam totius loci superficiem fecundo virore rigabat. Ibi namque amoenitate loci atque pariter bonae telluris amore ductus, magnoque duri itineris labore fatigatus, supradictus vir tandem quievit, atque in eodem loco oratorio cum altari lapideo aliisque tuguriis in usus communes exstructis, aliquantulo permansit tempore.*

<sup>450</sup> Kuno Meier (Transl.), *Selections from Ancient Irish Poetry*, London 1911, Introduction S. XII. Zur frühen irischen bzw. „keltischen“ Naturdarstellung siehe u. a. Matthew Arnold, *On the study of Celtic Literature*, London 1867; Ernest Renan, *La poésie des races celtiques. Préface de Caroline Fourgeaud-Lavelle*, Neuausg. Paris 2003 (Zitat: Wilhelm Ganzenmüller, *Das Naturgefühl im Mittelalter*, 1974, S. 53f.).

<sup>451</sup> Siehe dazu Georg Schreiber, *Irland im deutschen und abendländischen Sakralraum. Zugleich ein Ausblick auf St. Brandan und die zweite Kolumbusreise*, Köln - Opladen 1956 (Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westf.; Geisteswiss., Heft 9/ Abhandlung), S. 50.

<sup>452</sup> Tirechani *Collectanea de sancto Patricio. Ex libro Armachano* (1), §4, *Analecta Bollandiana: revue critique d'hagiographie...*, vol. II, Paris - Bruxelles 1883, p. 36f. (dt. Teilübers. Wilhelm Ganzenmüller, *Das Naturgefühl im Mittelalter*, 1974, S. 54): *4. Ascendit autem de mari ad campum Breg sole orto cum benedictione Dei, cum vero sole mirae doctrinae densas tenebras ignorantiae inluminans. Ad Hiberniam ingens lucifer sanctus episcopus oritur et antifana assiduo erat ei de fine ad finem in nomine Domini Dei Patris et Filii atque Spiritus sancti, Jesu Christi benigni: hoc autem dicitur in Scotica lingua Ochen. Primo vero venit ad vallem Sescuani et edificavit ibi ecclesiam primam et portavit filium Sesceneum nomine Episcopum secum et reliquit ibi ii pueros peregrinos. Vespere vero venit ad hostium Ailbine ad quemdam virum bonum et baptizavit illum et invenit cum illo filium placitum sibi et dedit illi nomen Benignum quia collegebat pedes Patricii inter manus suas et pectus et noluit dormire apud patrem et matrem sed flevit nisi cum Patricio dormiret. [...]*

wo die Sonne zuletzt erscheint, hervorhebt: „Inzwischen gewährte der in eisiger Kälte starrenden Insel, die infolge ihrer Entlegenheit der sichtbaren Sonne nicht nahe war, die echte, nicht nur vom zeitlichen Firmament, sondern von der höchsten Himmelsburg ausgehende Sonne, nämlich Christus, zum erstenmal ihre Strahlen, d. h. seine Lehre.“<sup>453</sup> Auch Jonas von Bobbio stellt in der *Vita Columbani* den Missionar Columbanus als „Lichtbringer“ im „dunklen“, durch Intrigen, Kirchenspaltung, Häresien und Heidentum bedrohten Europa dar. Columbanus war das Licht in dunkler, stürmischer Nacht. Charakteristisch für diese Zeit, hebt Jonas keine Details der Landschaft hervor, sondern lobt in seinem Gedicht *De ortu et ostensione solis genetrici per visum ostenso* in der *Vita Columbani* Irland aufgrund seiner „lieblichen Lage“ (*Insule situs, ut ferunt, amoenus...*), deren Abgelegenheit mit sich brachte, daß sie „von Kriegen mit fremden Völkern verschont blieb.“ Das alles beherrschende Element Irlands ist für Jonas jedoch der Ozean, der mit seinen „unheimlich gefärbten kraushaarigen Wogen“ das Land angreife, aber zugleich auch durch Angriffe von Feinden schütze: „Am äußersten Rand zum Ozean hin gelegen“ (*Hibernia insula, extremo Oceano sita*), vereint Irland rauhe Meeresküsten und liebliche Landschaften und spiegelt damit in besonderer Weise die Ambivalenz von Gut und Böse in der Welt wider. Als „äußerstes Gestade der Welt“ (*sinus Ultimus terrarum*), „weit draußen im Ozean gelegen,/ gewendet zum Untergang Titans, dort, wo das Licht/ [...] in die westlichen Schatten des Meeres herabsteigt,/ und ungeheure Massen von Wellen und fürchterliche Tiefen sind“, scheint Irland eine unwirtliche, dunkle Insel der Geister und Dämonen, doch zog von dort auch der heilige Columban, den Lauf der Gestirne vom „dunklen“ Westen über den Norden bis zum neuen Tageslicht im Osten nachvollziehend, als „blonder Titan“ ins heidnische Europa, „um wieder auferstanden der Welt das liebliche Licht zurückzugeben“ und „die Weltgegenden mit seinem Glanz“ und „seiner lieblichen Wärme“ zu erfüllen.<sup>454</sup> In der Rückkehr des neuen, irischen Titan in den

<sup>453</sup> Gildae Sapiientis De excidio et conquestu Britanniae ..., ed. Th. Mommsen, MGH Auct. ant. 13: Chron. minora Saec. IV, V, VI, VII, Bd. III, Berlin 1898, S. 30f. (dt. Übers.: Wilhelm Ganzenmüller, Das Naturgefühl im Mittelalter, 1974, S. 54): 8. *Interea glaciali frigore rigenti insulae et velut longiore terrarum secessu soli visibili non proximae verus ille non de firmamento solum temporali, sed de summa etiam caelorum arce tempora cuncta excedente universo orbi praefulgidum sui coruscum ostendens, [...] radios suos primum indulget, id est sua praecepta, Christus.*

<sup>454</sup> Jonas, *Vita S. Columbani* I, 2, ed. Bruno Krusch, MGH Script. rer. Ger. in us. schol. 37, Hannover - Leipzig 1905, S. 152f. (eigene Übers. auf d. Grundlage d. frz. Übers. v. Albert de Vogüé, *Vie de Saint Colomban*, Paris 1988, p. 102f.): *Columbanus etenim qui et Columba,/ Ortus Hibernia insula, extremo Oceano sita,/ Expectatque Titanis occasum, dum vertitur orbis,/ Lux et occiduas pontum descendit in umbras:/ Undarum inmanes moles quo truces latebras/ Colore et nimio passim crine crispanti,/ Peplo kana, raptim quem dant cerula terga,/ Aequoris spumea cedunt et litora, sinus/ Ultimus terrarum, nec mitem sinunt carinam/ Tremulo petentem salo dare nota litora nobis./ Flavus super haec Titan descendit opago/ Lumine Arcturi petitque partes girando:/ Aquilonem sequens, orientis petit ad ortum,/ Ut mundo redivivus lumen reddat amoenum./ Sese mundo late tremulo ostendat et igne./ Sicque metas omnes diei noctisque peractu/ Cursu et inpletas, suo lustrat candore terras,/ Amoenum reddens orbem calore madentem./ Insule situs, ut ferunt, amoenus ac adversantium/ Exterorum carens bella nationum* („Columban, genannt auch Columba,/ wurde geboren auf der Insel Irland, weit draußen im Ozean,/ gewendet zum Untergang Titans, dort, wo das Licht,/ während das Weltall sich weiterdreht/ in die westlichen Schatten des Meeres herabsteigt,/ wo ungeheure Massen von Wellen und fürchterliche Tiefen entstehen/ überall durch verschiedene Farben und wogendes Kräuseln der Wellen,/ und die schäumenden Wogen

Osten, dem Ausgangspunkt des Lichts Christi, wird das zyklische „kosmische“ Geschichtsverständnis des Mythos anhand des Sonnenlaufs nachvollziehbar. Jonas gelingt es, den antiken Mythos vom Sturz der Titanen mit dem irischen Landnahmemythos um die Tuatha Dé Dánann, die von den Milesiern ins Reich der Sídhe verbannt wurden, und dem Christentum zu verbinden.

In Jonas' Schilderung der sturmtumtosten Küste Irlands, wo „die schäumenden Wogen des weiten Meeres sich brechen [...] und kein Schiff außer einem kleinen Boot über die wogenden Wellen [...] näherkommen“ kann (*Aequoris spumea cedunt et litora, [...] nec mitem sinunt carinam/ Tremulo petentem salo dare nota litora nobis*), ist die Faszination einer weit entfernten *Terra incognita* mit ihrem faszinierenden Nebeneinander von Lieblichkeit und unermeßlichen Abgründen des Ozeans angedeutet, den Jonas in lebendigen, dramatischen Bildern schildert: Der Ozean vor Irland gemahnt die Menschen daran, daß das Meer nicht für die Schifffahrt geschaffen wurde, sondern „wegen der Schönheit der Elemente“, die ihn in der Betrachtung vor Selbstüberschätzung warnen und damit Gottesfurcht gebieten.<sup>455</sup> Nur mutige und

---

des weiten Meeres sich brechen/ an den letzten Gestaden der Welt, dort kann kein Schiff außer einem kleinen Boot/ über die wogenden Wellen unseren Gestaden näherkommen. Über diesen Gestaden geht der blonde Titan unter/ im dunklen Licht des Arktur, und im Wenden geht er in seine Gefilde/ und strebt, nach Norden folgend, seinem Aufgang im Osten entgegen,/ um wieder auferstanden der Welt das liebliche Licht zurückzugeben/ und sich der weiten Welt im zitternden Feuer wieder zu zeigen./ Und so erfüllt er in der Vollendung seines Laufs alle Grenzen des Tages und der Nacht/ und erhellt die Weltgegenden mit seinem Glanz/ und erfüllt den Erdkreis wieder mit seiner lieblichen Wärme.“ Vgl. dazu Wilhelm Ganzenmüller, *Das Naturgefühl im Mittelalter*, 1974, S. 59, Anm. 1. Die Titanen (u. a. Kronos, Rhea, Okeanos und Tethys), die Riesen der Urzeit, gingen nach der griechischen Mythologie aus der Vereinigung des Himmelsgottes Uranos und der Muttergöttin Gaia hervor. Auch die Kinder der Titanen galten teilweise als Titanen, so Prometheus, Epimetheus, Atlas, Kronos, Rhea und der Sonnengott Helios, auf den Jonas hier anspielt: Columban ist der neue Titan, der jedoch nicht wie in der griechischen Sage zusammen mit den anderen Titanen von Zeus gestürzt wird, sondern als treuer Diener Gott und der Kirche zum Sieg verhilft. Wie in der antiken Sage geht es auch in der christlichen Hagiographie jedoch um die Weltherrschaft: Die Kinder von Kronos und Rhea bildeten ein neues Göttergeschlecht, das die Titanenherrschaft nach zehnjährigem Ringen beendete; Kronos mußte die Weltherrschaft an Zeus übergeben und wurde zusammen mit den anderen besiegten Titanen in den Tartaros, noch unter dem Hades gelegen, gesperrt. Nach einer anderen Variante der Sage soll Kronos nach seinem Sturz zum König der Seligen im Westmeer geworden sein (vgl. Michael Grant, John Hazel, *Lexikon der antiken Mythen und Gestalten*, 2003, S. 410ff.). In christlicher Umdeutung wurden Heilige wie Patrick, Brigida und Columbanus zu mächtigen Lichtbringern, die der Herrschaft Gottes unumkehrbar zum Sieg verhelfen und, indem sie die Einheimischen die Wunder der Schöpfung lehrten, mit der Zeit auch die Fähigkeiten und die Beraterfunktion der Druiden übernahmen.

<sup>455</sup> Bereits römische Darstellungen zeigen die ambivalente Einstellung zum Meer, wobei oft der Aspekt der Bedrohung überwiegt. Christliche Autoren heben die Ambivalenz in Hinblick auf die Ehrfurcht, die da ist Gottesfurcht, deutlicher hervor: Ambrosius beschreibt die Schönheit der sich kräuselnden Meeresfluten in *Hexaameron* IV, 6, 26; die weißen Wellenkämme in der Brandungszone vergleicht er mit weißen Tauben (Ambrosius, *Hexaameron*, lib. IV, cap. 6, 26, ed. Jacques-Paul Migne, *Patrologia Latina cursus completus* (MPL) 14, 1, Paris 1845, col. 123-312, hier col. 215A: *Si mare spectes e specula aliqua littorali, nonne tibi navium maximae inter caeruleos fluctus vela candentia refulgentes velut columbarum volantium speciem eminus posito videntur obtexere? Quid ipsae insulae quae mare dividunt, terrarum arva diffindunt, quam angusto aestimantur fine concludi?* Ambrosius bewundert die unnahbare Schönheit des von Gott gemachten Meeres, das nicht zum menschlichen Nutzen (für die Schifffahrt) geschaffen wurde, sondern mit seiner „elementaren Schönheit“ Ehrfurcht vor Gottes Schöpfung gebieten soll (Ambrosius, *De Elia et ieiunio liber unus*, cap. XIX, 70, MPL 14, 1 (1845), col. 731-774B, hier col 757B: *Mare non ad navigandum deus fecit, sed propter elementi pulchritudinem. Latius pelagi fudit aequora, certe ut freto includeret terras, ne longius tu vagus et exul errares. Sed tempestate iactatur mare: timere ergo, non usurpare debetis. Elementum innocens nil delinquit, temeritas humana sibi est ipsa discrimini. Denique qui non navigat nescit timere naufragium* (zit. n.: Johannes Wilhelmus

gottesfürchtige Männer wie der heilige Columban könnten den Ozean befahren - Jonas gibt damit auch eine Vordeutung auf spätere Seesturmerzählungen, deren glücklicher Ausgang allein auf der Gottesfurcht der Protagonisten beruht, die sich auch in der „Ehrfurcht“ vor den Elementen zeigt. Die Eingangsverse von Jonas' *Vita Columbani* können als eine Art Leitfaden für die symbolisch-metaphorische Deutung gefährlicher Naturerscheinungen in der Hagiographie und Historiographie wie auch im Leben gelesen werden; charakteristisch für das Frühmittelalter ist die „Synthese“ von christlicher Licht- und Naturmetaphorik mit mythischen Elementen, spätantikem Wissen (zum Lauf der Gestirne) und dem im irischen Mönchtum ausgeprägten Ideal der *peregrinatio pro Christo*.<sup>456</sup>

Die Bedrohung durch die Naturgewalten steht folglich auch vielen frühmittelalterlichen Erzählungen über die *peregrinatio* irischer Mönche und deren Begegnung mit heidnischen

---

Smit, *Studies on the Language and Style of Columba the Younger (Columbanus)*, Amsterdam 1971, p. 175f., Anm. 8). Ambrosius bringt hier bezeichnenderweise ein Elia-Zitat (Elia 70ff.), der den verstockten, Götzendienst treibenden Hebräern die Allmacht Jahwes besonders in den Wundern der Natur zeigte. In der Bibel wird mehrfach die Schönheit des Meeres gepriesen, so in 2. Mose 3, 21; 5, 33f., doch auch vor der Wildheit des Meeres gewarnt, das den Kaufleuten zeigt, daß nur Gott „Herr“ der Meere und über die Schöpfung ist. Vgl. 2. Mose 4, 19; 5, 30-35. Vgl. dazu (m. Bibelstellen): Ambrose, *De Officiis*. Ed. with an Introd., Transl., and Commentary by Ivor J. Davidson, vol. II: *Commentary*, Oxford 2001 (Oxford Early Christian Studies), p. 669.

<sup>456</sup> Das von der Patristik propagierte Ideal der *peregrinatio pro Christo* soll die Heimatlosigkeit und das Ausgesetztsein des frommen Mönches zeigen; die *peregrinatio* stand für die Abkehr von der diesseitigen, durch Versuchungen und Sünden gefährdeten „Welt“. Die *peregrinatio* begann mit dem Verlassen der Eltern und der Aufgabe der familiären Geborgenheit als erstem und wohl härtestem Schnitt des werdenden Mönchs. Durch lange Odysseen und Leidenszeiten, die aber für die Bevölkerung oft zum Segen wurden, entwickelte sich aus dem *peregrinus* in der Urbedeutung „Fremder“ im Frühchristentum der „Bürger des Himmels“, der zwar auf der Welt wandert und den Mitmenschen hilft, den Weltläuften aber insgesamt (sogar seinem eigenen Körper) als „Fremder“ gegenübersteht. Vgl. Hebr. 11, 13 u. 2. Kor. 5, 6: *Dum sumus in corpore, peregrinamur a Domino* (Vulgata). Das *Peregrinatio*-Motiv ist besonders in frühen irischen Heiligenviten überliefert. Die ehrfürchtige Einstellung zur Natur und insbesondere zum unendlichen Ozean trieb viele irische Eremiten auf die Wanderschaft, da sie in der übermächtigen Schönheit der Natur ihre Ohnmacht „wirklich“ erkannten. Sie beabsichtigten mit ihrer *peregrinatio* jedoch kein ortloses, ungebundenes Umherschweifen, sondern vielmehr gezielte Wanderungen zu Orten, an denen ihre Hilfe gebraucht wurde oder an die sie gerufen wurden, sei es für die Mission, die Kolonisation oder auch die Neugründung von Klöstern und zur Glaubensunterrichtung der „Erstmissionierten“. Aber auch die Sehnsucht nach weltabgewandten Orten für Einkehr, Meditation und Gebet und die Nähe zu Gott und den Elementen ließ die Irenmönche besonders auch an die Meeresküsten und auf die einsamen Inseln des Nordatlantik ziehen, sogar auf den rauhen, einsamen Inselarchipel St. Kilda, nach Skellig Michael und nach Island, wo sie ein Leben in unvorstellbarer Einsamkeit und Askese führten, um Gott ganz in Gebet und Meditation dienen zu können. Die in Einöden gelegenen frühen Zellen und Klöster wurden bald zu Anlaufstationen für Bauern und Siedler, die sich Schutz und Hilfe von den „christlichen Druiden“ erhofften. Grundlage der *peregrinatio* war die im altirischen Recht kodifizierte Verbannung als schwere Strafe, die oft sogar als „Ersatz“ für die Todesstrafe angewendet wurde. Der heilige Columba von Iona (genannt „Taube der Kirche“, „Columcille“) mußte nach dem „Bücherkrieg“ 561 (den er mit ausgelöst hatte) auf Wanderschaft gehen. Die freiwillige Wanderschaft galt als Ausdruck des bedingungslosen Dienstfertigkeit und Unterwerfung gegenüber Gott, dem Abt und den Mitmenschen; sie beruhte auf Christi Gebot, das Elternhaus zu verlassen und in die Fremde zu gehen - auch, um die Anfechtung der vielen Heimatlosen und Flüchtlinge auf dieser Welt wahrhaft nachempfinden zu können, so wie schon Ambrosius hervorgehoben hatte, daß nur derjenige, der zur See fährt, um die Schönheit des Meeres und die Gefahr des Schiffbruchs wisse. **Lit.:** Hans von Campenhausen, *Die asketische Heimatlosigkeit im altkirchlichen und frühmittelalterlichen Mönchtum*, Tübingen 1930; Thomas Charles-Edwards, *The social background to Irish peregrinatio*, *Celtica* 11 (1976), p. 43-59; Friedrich Prinz, *Peregrinatio, Mönchtum und Mission*, in: *Kirchengeschichte als Missionsgeschichte* 2 (1978), S. 445-465; Arnold Angenendt, *Die irische Peregrinatio und ihre Auswirkungen auf dem Kontinent vor dem Jahre 800*, in: Heinz Löwe (Hrsg.), *Die Iren und Europa im früheren Mittelalter*, Stuttgart 1982, S. 52-79.

Königen, Druiden und Bauern im Mittelpunkt, vor allem in Heiligenwundern und Seesturmerzählungen wie in der im 9. Jahrhundert niedergeschriebenen *Navigatio sancti Brendani (Immram Bráin)*, die bis ins 5. Jahrhundert zurückgeht. Auch in historiographischen Werken zeugt die Beobachtung unheimlicher Himmelserscheinungen, gefährlicher Unwetter und Witterungsanomalien vom Gefühl des Ausgesetztseins gegenüber den übermächtigen Naturgewalten, zum Beispiel in einem Eintrag der „Irischen Annalen“<sup>457</sup> für das Jahr 677, in dem eine stürmische Winternacht den dramatischen Hintergrund der Handlung bildet.<sup>458</sup>

---

<sup>457</sup> Die hypothetischen, als Synopse von fünf Annalenfragmenten erhaltenen „Fragmentary Irish Annals“ wurden wahrscheinlich zur Zeit König Donnchads mac Gilla Pátraic (†1039) von Osraig und Leinster anhand älterer Quellen in Mittelirisch zusammengestellt. Die einzige heute erhaltene Handschrift MS. 7, c. n. 17 (Brüssel, Royal Library of Belgium) stammt von einem unbekanntem Kopisten, dessen Kopie wiederum auf einer 1643 von Dubhaltach Mac Fhirbisigh für Rev. John Lynch angefertigten Kopie der verlorenen Originalhandschrift aus dem 15. Jahrhundert beruht. Das Fragment von MS. 7, c. n. 17 enthält Aufzeichnungen von 573 bis 914 aus fünf Fragment-Annalen. Die Handschrift geht wahrscheinlich auf Aufzeichnungen der Ui Neill in Ulster zurück, wobei der ursprüngliche Kompilator neben älteren Annalenaufzeichnungen auch mythische und legendarische Erzählungen aus altirischen Lieder-Epen und Bardengesängen verarbeitete. Der letzte Kopist fügte der unbekanntem Kopie von Dubhaltach Mac Fhirbisigh auch Einträge aus den „Annalen der Vier Meister“ hinzu. Mit ihrer Kombination von telegrammartigen Annalenaufzeichnungen und episch-dramatischen Erzählepisoden (die bis in die „mythische Vorzeit“ zurückreichen) sind die „Irischen Annalen“ ein Sonderfall in der frühmittelalterlichen Geschichtsschreibung: Während viele Annalen als telegrammartige monastische Annalenwerke begannen und mit Annäherung an die Zeit der jeweiligen Schreiber vor allem wegen der besseren Quellenlage und des zeitgeschichtlichen Interesses der Schreiber sich zu narrativen Geschichtswerken entwickelten, wechseln in den „Irischen Annalen“ bereits in den frühesten Berichten kurze Annaleneinträge (zusammengestellt aus Einträgen älterer Annalenwerke) und Abschnitte mit „episch-historiographischen“ Erzählungen (wie die sog. „Osraig-Chronik“ mit Ereignissen aus dem Königreich Osraig): „The fragments combine cold annalistic records with romantic tales and extravagant flights of fancy in a manner that is unique among the Irish annals“ (Art. ‚Fragmentary Annals of Ireland‘, [https://en.wikipedia.org/w/index.php?title=Fragmentary\\_Annals\\_of\\_Ireland&oldid=690578374](https://en.wikipedia.org/w/index.php?title=Fragmentary_Annals_of_Ireland&oldid=690578374) /14. Nov. 2015). **Ausg.:** Fragmentary Annals of Ireland, ed. and transl. by Joan Newlon Radner, Dublin 1978. Elektronische edition compiled by Maxim Fomin, Emer Purcell, Corpus of Electronic Texts (CELT), Univ. College Cork, 2004/2008, <http://www.ucc.ie/celt/published/G100017.html> [=Annals of Ireland, CELT G100017]. **Engl. Übers.:** <http://www.ucc.ie/celt/published/T100017.html> [=Annals of Ireland, CELT T100017]. **Lit.:** Gearóid Mac Niocaill, The medieval Irish annals, Dublin 1975; Dorothy Whitelock, Rosamond McKitterick, David N. Dumville (eds.), Ireland in early medieval Europe: studies in memory of Kathleen Hughes, Cambridge 1982; Joan Newlon Radner, Writing history: Early Irish historiography and the significance of form, in: Celtica 23 (1999), p. 312-325; David P. Mc Carthy, The Irish annals: genesis, evolution and history, Dublin 2008.

<sup>458</sup> Die Irischen Annalen enthalten für das Jahr 677 vier Erzählungen über den Bauern Finnachta und seine Frau. In der ersten Erzählung erfährt der Leser von der Gastfreundschaft und Opferbereitschaft Finnachtas gegenüber dem Königspaar von Fir Ross, das sich in einer kalten Winternacht bei Schneesturm und Dunkelheit verirrt hat. Finnachta schlachtet seine einzigen zwei Tiere, um das Königspaar mit dem Gefolge zu bewirten; am nächsten Morgen werden die armen Bauern durch den König reich beschenkt. Auslöser der „heiligen Handlung“ ist eine stürmische Nacht mit Regen, Schnee und undurchdringlicher Dunkelheit. Die Wetterunbill symbolisiert hier möglicherweise die noch von Heidentum, Aberglauben, Habgier und Fehdelust geprägte irische Frühzeit: In einer durch Wetterunbill und Heidentum geprägten feindlichen Umgebung werden Finnachta und seine Frau zu „leuchtenden Beispielen“ von Gastfreundschaft und christlicher Nächstenliebe, wofür Finnachta reich mit Vieh und würdiger Kleidung ausgestattet wird und damit in der Legende indirekt zum Edelmann aufsteigt. Die edle Gesinnung Finnachtas zeigt sich auch in der zweiten Geschichte, die erzählt, wie Finnachta eines Tages mit seinen Pferden ungewollt einen armen Wanderer zur Seite drängt, wobei dessen gefüllte Milchkanne zerbricht. Es handelte sich um den Mönch Adamnán, doch Finnachta verspricht ihm nicht nur Entschädigung für den zugefügten Schaden, sondern gibt ihm und seinen Mitbrüdern auch Obdach, worauf ein Schüler Adamnáns Finnachta das Königtum prophezeit. Die wohl erst im Hochmittelalter in die Irischen Annalen eingefügten (wahrscheinlich aber älteren) legendarischen Erzählungen sollen die „mythische Verwurzelung“ des Christentums in der heidnischen Frühzeit zeigen. Indem der Annalist „profane“ Ereignisse aus annalistischen Kurzeinträgen mit mythischen und wunderbaren Begebenheiten „verwebt“, stellt er eine heilsgeschichtliche Kontinuität her. Vgl. Annals of Ireland ad a. 677, engl. Übers. CELT T1000017, 1. Erzählung (eigene

In vielen Berichten werden unheimliche Naturerscheinungen zum Sinnbild des heidnischen Aberglaubens und feindlicher Bedrohungen.<sup>459</sup> Unheimliche Naturereignisse und „Himmelszeichen“ erinnerten nicht nur an elementare Bedrohungen und die geschöpfliche Abhängigkeit des Menschen von Gott, sondern standen auch als Symbole für die menschliche Sündhaftigkeit und mahnten zu Demut, Buße und Gottvertrauen. Oft werden in Annalen seltene Naturerscheinungen und bedrohliche historische Ereignisse (Schlachten, Stammesfehden, Verrat, Mordtaten, Sarazenenangriffe und ab 793 auch Wikingerüberfälle) in unheimlichen, teilweise fast apokalyptischen Ereignisfolgen aufgezählt, die das Ineinandergreifen von kosmischen und geschichtlichen Ereignissen in einer von Ängsten geprägten Zeit dokumentieren. Neben rhetorisch-bildhaften Naturbeschreibungen der Spätantike sind in frühmittelalterlichen Quellen jedoch auch „innerweltliche“ Naturbeobachtungen enthalten, die auf langjährigen Wetterbeobachtungen von Bauern, Siedlern und Mönchen beruhen. Daher werden in frühen Geschichtswerken die Wunder der Schöpfung nicht nur in antikem rhetorischem Schmuckwerk, sondern oft nüchtern in unmittelbaren Natur-Beschreibungen dargestellt. Diese frühen Naturdarstellungen lassen

---

Hervorhebung): FA67 [...] *I. This Finnachta was at first poor and unprosperous. He had a house and a wife, but he had no stock except for a single ox and one cow. On one occasion the king Fir Rois happened to be lost and wandering astray in the vicinity of Finnachta's cottage. There had never before been a night worse than that one with storm and snow and darkness, and the king and his wife and attendants could not get the house that they wished to reach because the foul weather and the darkness, and they were talking about spending the night under the trees. Finnachta heard them in that conversation, for they were not far from his cottage then, and he came to meet them on the road, and this is what he said to them: that it would be better for them to come to his cottage, such as it was, than to wander in the dark, stormy night. [...] They came then to this house, and the size of the house was greater than its wealth. Finnachta knocked his ox on the head, and he knocked the cow on the head also. [...] In the morning the king of Fir Ross [...] gave Finnachta a huge herd of cows, and many pigs and sheep, along with their herdsmen. The king's wife accordingly gave to Finnachta's wife the same amount. Then they gave them beautifully decorated clothing and fine horses, and everything that they needed in the world. Air. Text CELT G100017: An Fionnacht sa trá bá daidhbhir dochonaigh é ar thúis. Ro bhaoí teach & bean aige: ní raibhe imorro do sheilbh aige acht áondamh & aonbhó. Feacht n-áon do rala rí f-Fear Ros fo sheachrán & mearughadh i g-comhfochraibh boithe Finnachta. Ní raibhe rempe riamh adhaigh bú measa inás an adhaigh sin do ghaillim & do snechta & do dorchadadh, & an teach darbo ail don righ dul & da mhnaoi & da mhuintir, níor ro cumgattar dola rá méid na doininne & na dorchadaidh, & bá iad a n-iomráite tairisiomh fo bhonaibh na c-crann. Ad chúala imorro Fionnacht iad forsna h-iomraitibh sin, úair nirbo chian o boith-siom ro bhatar an tan sin. & tainic ara c-cionn ar an t-slighid, & as eadh ra raidh ríu: bá córa dhoibh toidheacht da bhoit-siom, cib innis ra bhao si, ina imtheacht 'na h-aidhche doirche doininne. [...] Tangattar iar sin da thaigh, & ro bá móo méid an taigh iona a shaidhbhre. Do rad imorro Fionnacht buille a c-cionn a daimh, & buille oile a g-ceann na bó. [...] Ro ráidh rí f-Fear Ros [...] rad tra an rí airge lánmhór bó & muca iomdha & caoirigh cona mbuachaillibh d'Fionnacht. Do rad dno bean an righ do mhnaoi Fionnacht an cutruma cédna. Do radsad dono edaighe saineamhla & eich mhaithe dhóibh & gach ní ranagattar a leas don t-saoghal.*

<sup>459</sup> So berichten die „Fragmentary Annals of Ireland“ von der Vision eines Írgalach Mac Conaing 702, der in der Nacht vor seinem gewaltsamen Tod plündernde und mordende Invasoren sah; am nächsten Tag soll er von einem Hügel auf Inis Mac Nesáin aus gesehen haben, wie eine Flotte aus Britannien, gefolgt von einem Sturmunwetter, sich näherte. Fragmentary Annals of Ireland ad a. 702, CELT Text G100017: FA 156, p. 50 MS page 278f.; eigene Hervorhebung: 702 K. *i. Isin bliadain si ro marbadh Iorgalach mc. Conaing, i. i seachtmadh bliadain fatha Loingsigh, tre easguine Adhamhnáin, 6 ro connairc fén i n-aislinge an adhoigh réna mharbhadh amhail ro marbadh. [...] Agus ra chonnaic asa h-aithle sin na sluaigh & na sochuidhe (MS page 29)og innreadh an fhearainn; & tainig-siom remhe go h-aird ra Inis mac Neasáin. Agus isin uair sin do rala cobhlach Breathnach do chor i port ann, & anfuadh lánmhór doibh.*

teilweise noch den „wissenschaftlichen“, kritisch-abwägenden Geist der Spätantike gegenüber den verengenden moraltheologisch-mythischen Ausdeutungen von Naturerscheinungen in späteren Jahrhunderten erkennen. Da sich allerdings im Frühmittelalter aus dem Zusammenwirken von antikem Geist, Christentum und heidnischem „Naturglauben“ neue synkretistische Glaubensvorstellungen entwickelten, die sich kaum direkt in christliche Formen und „Wunderdramaturgien“ fassen ließen, waren die frühen christlichen Schreiber und Missionsgeistlichen oft zu „Kompromissen“ gezwungen, bis hin zur Akzeptanz von parallelen Glaubenswelten im frühmittelalterlichen Irland, zumindest als „Übergangslösung“. Trotzdem ist in der Naturdarstellung des Frühmittelalters sowohl der Einfluß „ganzheitlicher“ antiker wissenschaftlicher Werke wie der „Naturgeschichte“ des Plinius Secundus des Älteren, in der eine Synthese mit der Historiographie gelang, oder den Werken Isidors von Sevilla (den *Etymologiae* und *De natura rerum*) sowie der Patristik unverkennbar. Insbesondere Isidors zwischen 612 und 621 verfaßtes Buch *De natura rerum* zeigt mit der kritisch-abwägenden Gegenüberstellung von wissenschaftlichen Erklärungen sowie paganen, mythischen und heilsgeschichtlichen etymologisierenden Deutungen, die er anhand historischer und zeitgenössischer Beobachtungen zu verifizieren oder zumindest zu stützen versuchte, einen bemerkenswert differenzierten, fast modern anmutenden Umgang mit „rätselhaften“ Naturerscheinungen, und diese kritische Sicht auf Welt und Natur wurde im Frühmittelalter von vielen Geschichtsschreibern, unter anderem im 8. Jahrhundert von Beda Venerabilis, rezipiert.<sup>460</sup> Allerdings wird bei Isidor, der sich an Plinius' „Kosmologie“ im zweiten Buch der „Naturgeschichte“ orientiert, die er etwas verkürzt in eigenen Worten wiedergibt<sup>461</sup>, bereits die christliche Überformung und die heilsgeschichtliche Einordnung des antiken Wissens zu Naturerscheinungen nach dem Vorbild des Ambrosius deutlich.<sup>462</sup>

Insgesamt lassen sich in frühen historiographischen und hagiographischen Werken in Bezug auf die auch für das Volk relevante Wahrnehmung und Deutung der „Natur“ vier Arten von Naturerscheinungen unterscheiden: Vorzeichen und Prodigien, Wundererscheinungen, Extremereignisse sowie klimatische und phänologische Anomalien. Zu den „Vorzeichen“ (*signa*) zählten in vormoderner Zeit vor allem seltene und bedrohliche, oft unerklärliche Naturerscheinungen, die aufgrund ihrer äußeren Erscheinung und der biblischen und paganen Deutungstradition als „Zeichen“ galten, zum Beispiel rötliche Himmelserscheinungen,

---

<sup>460</sup> Isidori Hispalensis *De natura rerum liber*, rec. Gustav Becker, Berlin 1857. Neuausg. Amsterdam 1967.

<sup>461</sup> Vgl. Christian Rohr, Von Plinius zu Isidor und Beda Venerabilis. Zur Übernahme des antiken Wissens über Witterungsphänomene im Mittelalter, in: Exzerpieren - Kompilieren - Tradieren: Transformationen des Wissens zwischen Spätantike und Frühmittelalter, hrsg. v. Stephan Dusil, Gerald Schwedler, Raphael Schwitter, Berlin - Boston 2016 (Millennium-Studien; Bd. 64), S. 49-70, hier S. 57f.

<sup>462</sup> Siehe dazu ebenda, S. 58f. m. Anm. 45.



„Blutregen“ und „Blutquellen“, Kometen, helle Sterne, Sonnen- und Mondfinsternisse und Nordlichter (die jedoch oft noch nicht als solche erkannt wurden), weiterhin Haloerscheinungen (Kreise, Nebensonnen, „Balken“ oder „Kreuze“) infolge von Spiegelungen und Brechung des Sonnenlichts an Eiswolken; auch bestimmte Wolkenformationen galten aufgrund der bedrohlichen Erscheinung als Vorzeichen. Am meisten gefürchtet waren jedoch Kometen, Sonnen- und Mondfinsternisse sowie „Bluterscheinungen“, die in den Quellen fast durchweg als *signa* oder *prodigia* und *portenta* bezeichnet werden. Sterne und Kometen werden nach biblischer und römischer Tradition vereinzelt jedoch auch als Zeichen der Ankunft eines segensreichen Friedensherrschers gedeutet. „Eindeutige“ Vorzeichen wurden meist mit entsprechenden biblischen Anspielungen und „mythischen Vergleichen“ beschrieben, womit sie „selbstredend“ in die Nähe göttlicher Offenbarungen rückten. Aber auch weniger spektakuläre, „alltägliche“ Naturereignisse wie entferntes Donnern im Spätherbst oder sporadisches nächtliches Wetterleuchten im Winter, intensive Himmelfarben oder phänologische Anomalien wie eine zweite Baumbüte im Herbst und Rosenblüten in milden Wintern oder auch ungewöhnliches Verhalten von Haus- und Wildtieren galten als bedrohliche Zeichen. Gefährliche Extremereignisse wie Sturmfluten, Gewitter, Hagel, Starkregen, Sturmunwetter oder Witterungsanomalien (unzeitgemäße Fröste, Dürre oder extremer Dauerregen) und Tierplagen wurden dagegen meist als „Strafgerichte“ und „Plagen“ wahrgenommen. Teilweise galten sie aber auch als „sinnfällige Begleiterscheinungen“ der Geschichte und wurden als „göttliche Warnungen“ gedeutet. Witterungs- und Jahreszeitenanomalien oder Starkniederschläge sind dagegen schon in frühen Quellen überwiegend in nüchternen klimahistorischen Kurzmeldungen verzeichnet; sie wurden in einzelnen Abschnitten weniger Annalen und Chroniken sogar schon regelmäßig aufgezeichnet und können damit als frühe Vorläufer der modernen Wetter- und Witterungsaufzeichnungen gelten, die ohne moraltheologische Deutungsabsicht „denkwürdige“ Ereignisse für den Landbau festhielten. Besonders die der *stabilitas* verpflichteten, durch strenge Gebetszeiten gebundenen Mönche, die meist auch in die bäuerliche Arbeit des Klosters eingebunden waren, beobachteten auch weniger spektakuläre Naturphänomene oft auch zu „Unzeiten“ in der Nacht. Die Rettung aus Unwetternot, die plötzliche „wunderbare“ Auflösung eines Gewitters, die unverhoffte Verschonung eines Erntefeldes vor Regen oder ein gegen Feinde wütendes lokales Unwetter galten dagegen als „Wunder“ (*miracula*). Berichte über „Wetterwunder“ beruhen ebenfalls auf genauen Naturbeobachtungen und langjährigen „Unwetter-Erfahrungen“, was diese seit „alten Tagen“ als „Vorgänge gleichnishafter Art, durch die ein in der Zukunft liegendes

Geschehnis angezeigt und sein Ablauf vorbedeutet wird“<sup>463</sup>, deutbar machte. Die Wunderwahrnehmung wurde meist durch eine „hagiographische Stilisierung“ mit entsprechenden Symbolen, Bildern und spezifischen „Wunderdramaturgien“ angedeutet, auch bei weniger spektakulären, jedoch „zeichenhaften“ Naturerscheinungen: So wurden auch „alltägliche“ Naturerscheinungen wie die Wiederkehr des Lebens im Frühjahr, Regenbögen oder eine unverhoffte Ernte nach einem Gewittersommer als Wunder Gottes empfunden.

Die wichtigsten Vorlagen für die heilsgeschichtliche Darstellung und Deutung von Naturereignissen waren die Bibel, die Patristik sowie christliche und pagane Werke der Spätantike, unter anderem die Werke von Plinius des Älteren, Titus Livius, Ammianus Marcellinus, Orosius, Dracontius, Hieronymus und Isidor. Im Zentrum stand die Bibel: „Die Bibel, speziell die Schöpfungsgeschichte, wurde [...] zum Paradigma der Geschichtsschreibung, Gottes Wirken in der Welt ihr Thema. Nicht umsonst setzten fast alle mittelalterlichen Geschichtswerke nach dem Vorbild des Orosius und Josephus mit der Schöpfung als dem Beginn aller Geschichte ein.“<sup>464</sup> Dabei knüpften die frühmittelalterlichen Schreiber auch an das antike Deutungskonzept der mit der menschlichen Geschichte und dem Staatswesen verbundenen „Himmelszeichen“ und „Prodigien“ an, das auch in der Wunder-Exegese der Bibel vorgeprägt war und insbesondere den Heiden die Zusammenhänge der Schöpfung näherbringen konnte. Die aus bekannten Motiven und „Dramaturgien“ aus dem bäuerlichen Alltagsleben bestehenden Vorzeichen- und Unwetterberichte waren geeignete *exempla* für Predigten, da sie die Relevanz der biblischen Erzählungen in einfachen „Evidenzerweisen“ belegten und damit Gemeinsamkeiten mit paganen Naturvorstellungen und -mythen zeigten; in Analogie zur spätantiken Apologie der Theologie als *vera philosophia* wurde das Christentum als *vera religio* dargestellt, was nicht unbedingt nur als Verlust antiker spekulativer Wissenschaft, sondern auch als Versuch einer neuen „Pflanzung“ antiker Naturwahrnehmung in die neue mitteleuropäische Natur und Siedlerwelt bedeutete, aus der die neue „abendländische“ Naturphilosophie wachsen konnte. In vielen Unwetterberichten werden metaphysische Bezüge jedoch direkt durch Bibelzitate oder geläufige biblische Motive und Anspielungen hergestellt. Für die Deutung bedrohlicher Wettererscheinungen galt im Mittelalter vor allem das Evangelistenwort von den Zeichen der Endzeit:<sup>465</sup> „Finsteres Gewölk, Blitz und Donner als Symbole für die Herrlichkeit und Gewalt Gottes sind in

<sup>463</sup> Will-Erich Peuckert, Art. ‚Vorzeichen, Prodigia‘, Hwb. d. dt. Aberglaubens, hrsg. v. Hanns Bächtold-Stäubli (Hrsg.), Bd. 8: ‚Silber-Vulkan‘, Berlin-Leipzig 1936/37, Sp. 1730.

<sup>464</sup> Verena Epp, Von Spurensuchern und Zeichendeutern, in: Johannes Laudage (Hrsg.), Von Fakten und Fiktionen, 2003, S.48 m. Anm. 23. Vgl. dazu auch Hans-Werner Goetz, Die Geschichtstheologie des Orosius, Darmstadt 1980, S. 159f.

<sup>465</sup> Vgl. Lk. 21, 25-27: „Und es werden Zeichen geschehen an Sonne und Mond und Sternen, und auf Erden wird den Völkern bange sein, und sie werden verzagen vor dem Brausen und Wogen des Meeres, und die Menschen werden vergehen vor Furcht und in Erwartung der Dinge, die kommen sollen über die ganze Erde; denn die

der Bibel fest verankert und dürften die Wahrnehmungsmuster der gelehrten Annalenschreiber nachhaltig beeinflusst haben.<sup>466</sup> Auch die Vorstellung vom Gewitter als „Himmelsfeuer“ (*ignis caelestis*), wobei *ignis caelestis* bzw. *ignis divinus* entweder als „Pars-pro-toto-Bezeichnung“ für das Gewitter wie auch für den Blitz als Machtinstrument des zürnenden „Donnernden“ (*Tonans*) stehen konnte, wurde zu einem beliebten Motiv frühmittelalterlicher Gewitterdarstellungen.<sup>467</sup> Zu den geläufigen (naheliegenden) Motiven gehörte auch der „Blitz aus heiterem Himmel, das bedrohliche Bild der plötzlichen Dunkelheit am hellichten Tag bei Sonnenfinsternissen und Unwettern, die Vorstellung unaufhörlich steigender Fluten, gespeist aus Wolkenbrüchen, reißenden Flüssen und unterirdischen Strömen oder die Zerstörung alter, steinerner Bauwerke durch Unwetter und Hochwasser - Naturereignisse, die den Menschen ihre Ohnmacht und Vergänglichkeit vor Augen führten. Da Extremereignisse jederzeit geschehen und jeden Einzelnen treffen können, richteten sich Unwetterberichte an alle. Im Zeitalter der Missionierung waren auch Wunder verbreitet, in denen die „größere Macht“ christlicher Heiliger über die Natur sichtbar wurde; diese „Wetterwunder“ knüpften oft an pagane Vorstellungen von „magischen Zauberkraften“ in der Natur an. Allerdings wurden wunderbare und rätselhafte Naturereignisse im Frühmittelalter meist nicht direkt gedeutet; Berichte über seltene Naturphänomene und Extremereignisse entfalteten ihre Wirkung gerade dadurch, daß deren genaue Bedeutung unbestimmt blieb, was neben Ängsten und Befürchtungen auch neue „Legenden“ über „Wetterwunder“ förderte.<sup>468</sup> „Brief stories of curious contemporary events, *prodigia et mira*, supply for writers of secular histories the interest found by writers of ecclesiastical histories in miracles alone. Common to both kinds of historical writing, however, are the *mira* of signs and omens in the natural world. Wonders observed in the heavens were recorded with great interest: comets, eclipses, unusual cloud formations, strange lights, different colours, as well as storms and lightning. Comets in particular assumed a political significance, as in the case of Halley’s comet that appeared in 1066.

---

Kräfte der Himmel werden ins Wanken kommen. Und als dann werden sie sehen den Menschensohn kommen in einer Wolke mit großer Kraft und Herrlichkeit.“

<sup>466</sup> Verena Epp, Von Spurensuchern und Zeichendeutern, in: Johannes Laudage (Hrsg.), Von Fakten und Fiktionen, 2003, S. 48.

<sup>467</sup> Vgl. Theodulfi Carmina XXIII: (THEODULFUS EPISCOPUS HOS VERSUS CONPOSUIT), rec. Ernst Ludwig Dümmler, MGH Poetae Latini medii aevi 1: Poetae Latini aevi Carolini, Berlin 1881, S. 480, v. 1-6: *Omnipotens domine et pacis donator in aevum, / Mundi ex arce tonans, rorem dans muneris almi, / Nam tu es lucis origo, creator, magne redemptor, / Inclyte cunctarum rerum excelso sator actu, / Aetheria virtute regis tu climata sollers, / Cuncta dicata creans gelidi ditator abyssi*. Vgl. Theodulfi Versus contra Iudices XXIX, v. 1f., MGH Poetae 1, wie oben, S. 517, 955 *Lex tonantis eri reteggit qua crimina lator, / Infaustum perimit insidiantis iter*. [...].

<sup>468</sup> Die Veränderung und Erweiterung „historischer Denkwürdigkeiten“ durch spätere Geschichtsschreiber ist teilweise bis heutige ein charakteristisches Merkmal bei der Darstellung von Extremereignissen: Zunächst nur von unmittelbar Betroffenen und Augenzeugen festgehalten, vermischen sich in der zeitnahen Berichterstattung bekannte Fakten zu Extremereignissen bald mit Erklärungshypothesen und Spekulationen, wobei die „Legendenbildung“ oft den Informationsfluß „überholte“. So schreibt Kathrin Rüegg über die Entstehung der Version „ihrer Geschichte“ über den Bergunfall eines befreundeten Aussteigers im Tessin: „Er hat sie mir extra aufgeschrieben, denn um die Geschichte herum entstanden (schnell) so viele Zusatzgeschichten, daß ich zuletzt nicht mehr wußte, was daran wahr und was daran erfunden war“ (Kathrin Rüegg, Lauter schöne Jahreszeiten, Rüslikon - Zürich u. a. 1983, S. 102).

Wonders and prodigies on earth also supplied chroniclers with material. [...] They were carefully observed and described. The question was then posed as to what they signified.<sup>469</sup>

Insgesamt fallen in der frühmittelalterlichen Geschichtsschreibung deutliche Unterschiede in der Gewichtung von bestimmten Naturerscheinungen auf: Während die „klassischen“ Wunder (*miracula*) neben einfachen Vorzeichen vor allem in Heiligenviten, *Gesta* und häufig auch in „(Kirchen-)Geschichten“, *Historiae* und Universalchroniken (die oft zahlreiche hagiographische und biographische Exkurse enthalten) erscheinen, überwiegen in Annalen und Chroniken (wenn sie überhaupt Naturereignisse thematisieren) „nüchterne“ Kurzeinträge zu Extremereignissen und „Natur-Denkwürdigkeiten“, die entweder als *signa* (seit Hieronymus die geläufige biblische Bezeichnung für zeichenhafte Erscheinungen und Epiphanien), teilweise aber auch als *portenta* oder *prodigia* und vereinzelt auch als *mira* bzw. *mirabilia* oder *plagae* bezeichnet wurden. Meist handelt es sich bei den in Annalen verzeichneten Naturerscheinungen um klimahistorische Einträge ohne Deutungsintention, was vor allem für Einträge zu Witterungsanomalien und Ernteschwankungen gilt. Längere Wunderepisoden und „hagiographische Exkurse“ sind vor allem in späteren Fortsetzungen vieler Annalen und Chroniken enthalten. Allerdings ist die Stilisierung historischer Ereignisse in Geschichtswerken (gerade in Annalen) weniger ausgeprägt als in der Hagiographie; trotzdem lassen sich selbst in kurzen Annalenmeldungen oft Bezüge zu metaphysischen Deutungen und teilweise sogar regelrechte „hagiographische Dramaturgien“ erkennen. Die Art der verzeichneten Naturereignisse wie auch deren literarische und hagiographische Stilisierung zeigen jedoch, daß auch für die mittelalterlichen Geschichtsschreiber das „wirklich Geschehene“, die *historia*, die Grundlage war, an die sich allenfalls noch mögliche (wenngleich nicht geschehene) Ereignisse (als *argumenta*) anschlossen; die *fabula* war meist nur in mythischen Exkursen von Bedeutung. In fast allen Einträgen weisen Angaben zu Zeit- und Datum, Art der Erscheinungen, besonderen Begleiterscheinungen, Schäden und Auswirkungen, teilweise auch Hinweise auf Zusammenhänge mit anderen Naturerscheinungen und „innerweltliche“ Erklärungsansätze, auf reale Naturereignisse. Viele Stilisierungen stammen wahrscheinlich von ursprünglichen Augenzeugenberichten, die oft bereits Ereignisbeschreibungen, subjektive Wahrnehmungen und Ängste vermischten; von den Historiographen wurden diese Berichte teilweise „ausgeschrieben“, meist unter Hinweis auf die Verlässlichkeit der Augenzeugen. Verfremdungen erfolgten dagegen erst in späteren Jahrhunderten durch Kompilatoren, die die Ereignisse direkter in politisch-heilsgeschichtliche Zusammenhänge stellten und dabei Elemente der *historia* mit *fabulae* sowie persönlichen

---

<sup>469</sup> Benedicta Ward, *Miracles and the Medieval Mind. Theory, Record and Event 1000-1215*, Philadelphia 1982 (The Middle Ages), p. 206f.

Erfahrungen und Ängsten verbanden; es gab mehrere Aspekte „historischer Realität“: „Bedeutung wurde für die mittelalterliche Geschichtsschreibung referentiell hergestellt, die *res gestae* blieben ihre Grundlage, Bezugsrahmen die Heilsgeschichte.“<sup>470</sup>

Gerade im „synkretistischen“ Frühmittelalter bargen Wundererzählungen jedoch die Gefahr mißverständlicher Deutungen nach paganen Glaubensvorstellungen. Schon Gregor von Tours, Isidor von Sevilla und Missionare wie Bonifatius und Pirmin äußerten sich kritisch gegenüber der unkontrollierten Verbreitung eines durch pagane Wundervorstellungen beeinflussten „naiven“ Wunderglaubens, doch konnten sie nicht verhindern, daß sich das Christentum in Anpassung an pagane Vorstellungen und Glaubenspraktiken grundlegend veränderte: Die Bevölkerung war zwar in vielen Regionen formal zum Christentum übergetreten, doch wurde der neue Glaube eher „synkretistisch“ als Mischung von heidnischen (Natur-)Vorstellungen und christlichen Glaubensritualen praktiziert; verschärft wurde die Situation dadurch, daß auch in der Hagiographie und der Historiographie die „spekulative“ antike Naturauffassung (die auch bekannte Wissensbestände anhand neuer Beobachtungen in Frage zu stellen bereit war) kaum mehr präsent war.<sup>471</sup> Daher verweisen die frühen Geschichtsschreiber und

---

<sup>470</sup> Verena Epp, Von Spurensuchern und Zeichendeutern, in: Johannes Laudage (Hrsg.), von Fakten und Fiktionen, 2003, S. 49.

<sup>471</sup> Insgesamt scheint im frühen Mittelalter das „rationale“ Wissenschaftsdenken der Antike weitgehend in Vergessenheit geraten; es wurde zunehmend von magischen und mythischen Vorstellungen überlagert, der nach einfachen, fluchabwehrenden und segensbringenden Glaubensformen verlangte, was angesichts der Bedrohungen und Unsicherheiten durchaus nachvollziehbar ist. „Magisch-bodenständige“ Naturvorstellungen waren Teil der für diese Zeit „optimalen *religio*“. So sehr auch heutige Forscher (wie auch damalige Zeitgenossen) den „Verfall der antiken Kultur“ beklagten, gab es im Vor- und Frühmittelalter jedoch durchaus eine Weiterführung des antiken Wissens (z. B. durch Hydatius von Chaves, Gregor von Tours, Isidor von Sevilla und Beda Venerabilis). Allerdings war „die von der griechischen Philosophie geprägte hohe Theologie [...] in den Hintergrund getreten, um nicht zu sagen auf Jahrhunderte verschwunden, um einer „einfachen“ Religiosität das Feld zu überlassen, die menschliches und göttliches Handeln unmittelbar aufeinander bezog und Welt und Mensch, Lebensschicksale und Ereignisse von guten und bösen Mächten bestimmt sah, die man durch Gebet und Opfer zu beeinflussen suchte (Arnold Angenendt).“ Zitat: Franz J. Felten, Einführung, in: Ders. (Hrsg.), Bonifatius - Apostel der Deutschen: Mission und Christianisierung vom 8. bis ins 20. Jahrhundert, Stuttgart 2004, S. 11-33, hier S. 14. Bonifatius (672/73-754) etwa berichtet von magischen Riten in Rom, vor allem aber bei Alemannen, Baiern und Franken in seinem Missionsgebiet in Austrasien, wobei vor allem der Gebrauch von Amuletten und Schnüren als Abwehrzauber verbreitet war. Diese Rituale waren teilweise von örtlichen Priestern genehmigt, nicht jedoch von den mit der Mission und dem Gottesdienst betrauten Geistlichen: [...] *Alamanni vel Baioarii vel Franci, si iuxta Romanam urbem aliquid facere viderint ex his peccatis, quae nos prohibemus, licitum et concessum a sacerdotibus esse putant et nobis inproperium deputant, sibi scandalum vitae accipiunt. Sicut adfirmant: se vidisse annis singulis in Romana urbe et iuxta aecclesiam sancti Petri in die vel nocte, quando Kalendae Ianuarii intrant, paganorum consuetudine chorus ducere per plateas et adclamationes ritus gentilium et cantationes sacrilegas celebrare et mensas illa die vel nocte dapibus onerare et nullum de domo sua vel ignem vel ferramentum vel aliquid commodi vicino suo praestare velle. Dicunt quoque: se vidisse ibi mulieres pagano ritu filacteria et ligaturas in brachiis et in cruris ligatas habere et publice ad vendendum venales ad comparandum aliis offerre* (S. Bonifatii et Lulli epistolae, ed. Ernst Dümmler, MGH Epp. 3, Berlin 1892, S. 301). Auch Pirmin erwähnt in seinem vor 850 verfaßten *Scarapsus* heidnische Bräuche wie das auf germanische Bräuche zurückgehende „Notfeuer“ (*notfyr*), ein durch Reiben trockener Hölzer entfacht „Abwehrfeuer“ gegen Viehseuchen, das bis ins 20. Jahrhundert hinein belegt ist und vielerorts durch das christliche Johannisfeuer ersetzt wurde. Wie beim Johannisfeuer handelte es sich bei vielen christlichen Bräuchen des Frühmittelalters um indirekt (durch das bäuerliche Alltagsleben) legitimierte „synkretistische“ Bräuche, die von der im 7. Jahrhundert christianisierten Bevölkerung jedoch weniger als „echtes Restheidentum“ (die eindeutig

Hagiographen in Wunderberichten oft ausdrücklich auf den Unterschied zwischen paganem und christlichem Wunderverständnis, wobei im Frühmittelalter auch die formale Abgrenzung zu „häretischen“ Wundervorstellungen wichtig war: „Wunder vermittelten nur Heilige der katholischen und nicht der arianischen Kirche, sie ereigneten sich schon gar nicht durch heidnische Zauberer.“<sup>472</sup> Gregor von Tours zum Beispiel berichtet in den *Historiae* über ein Wetterwunder, das ein Novize durch Gebete erwirkt haben soll: Als der Mönch zum Trocknen ausgelegte Getreidevorräte „bewachen“ sollte, habe er angesichts eines drohenden Regens Gott um Hilfe angefleht; daraufhin soll der Regen vorbeigezogen sein; damit der Novize sich nicht eigener Wunder rühme, habe ihn der Abt ausgepeitscht.<sup>473</sup> Seine Mitbrüder sollten verstehen, daß „Gott für den Christen in allem Segensvollen und Heilbringenden der eigentliche Handelnde [ist]. In dieser Vermittlung eines ausschließlich von Gott gewirkten Heils wissen sich die christlichen Heiligen einig: Nicht sie wirken Wunder und Vergebung, sondern Gott, der sie dazu ermächtigt“; Mönche sind keine „Wundertäter“, sondern „Wunderempfänger“, die „nicht aus eigener Machtvollkommenheit handeln.“<sup>474</sup>

---

„heidnischen“ Bräuche wurden im *Indiculus superstitionum et paganiarum* von 743 gesammelt), sondern als eine Art „christlicher Naturbräuche“ unter Einbezug von Elementen der paganen „Naturreligionen“ praktiziert wurden; dazu zählten die Verehrung heiliger Orte, Bäume, Haine und Quellen oder auch „Bittrituale“ an Maria und an Heilige, wobei gerade Lokalheilige oft als gottähnlich verehrt wurden. So lebt in den „Marienlinden“ die vorchristliche Baumverehrung bis heute weiter. Das Beispiel zeigt, daß in der Zeit der Missionierung christliche und antike Glaubens- und Wissensbestände erfolgreich in die neue mittel- und nordeuropäische Naturumgebung „eingepflanzt“ wurden und so wachsen konnten. Viele Bräuche sind im christlichen Volksglauben als „Frömmigkeitssynkretismen“ bis heute lebendig, z. B. Feld- und Flurprozessionen oder Heiligengedenkfeiern. Oft war der „magische“ Gebrauch christlicher Glaubensrituale im Frühmittelalter der erste Schritt in der allmählichen Umdeutung und Verdrängung paganer Zauberrituale zugunsten christlicher Segensrituale, die über „naturnahe“ christliche Wundervorstellungen Eintritt in die Welt des paganen „Zauberglaubens“ gefunden hatten - vor allem Abwehrzauber spielte für die Menschen seit jeher eine wichtige Rolle und scheint - etwa in Form von „Zwangsritualen“ - in der modernen Welt weiterzubestehen. Der entscheidende „Fortschritt“ im Vor- und Frühmittelalter gegenüber der paganen „Vorzeit“ war die Erweiterung des nun christlichen Wunderglaubens um die ethisch-moralische, „transzendente“ Komponente der christlichen Nächstenliebe, die eng mit der (ebenso teilweise neuen oder zumindest neu bewußt gemachten) Vorstellung eines transzendenten Gott verbunden war. Zitate u. Zusammenstellung: Johannes Hoops (Hrsg.), RGA, Bd. 4: ‚Brunnen - Chronologie‘, hrsg. v. Heinrich Beck u. a., 2., völlig neu bearb. u. stark erw. Aufl. unter Mitw. zahlr. Fachgelehrter. In Zusammenarb. m. H. Arbmänn u. a., Berlin-New York 1981, S. 524). Vgl. dazu auch Ulrich Jahn, Die deutschen Opfergebräuche bei Ackerbau und Viehzucht, Breslau 1894; Hans von Schubert, Geschichte der christlichen Kirche im Frühmittelalter. Ein Handbuch, Tübingen 1921.

<sup>472</sup> Margarete Weidemann, Kulturgeschichte der Merowingerzeit nach den Werken Gregors von Tours, Mainz 1982, Teil 2, S. 191. Vgl. die Ausführungen Gregors von Tours in *Historiae* II, 3 (Rudolf Buchner, Gregorausgabe, 1. Bd., Darmstadt 1970, S. 62-72) über das Wunderwirken von Bischof Eugenius von Karthago und die Anmaßungen des „falschen“ (arianischen) Bischofs Cirola.

<sup>473</sup> Gregorii Hist. IV, 34 ad a. 571. Das vierte Buch der Historien von Gregor von Tours. Ed. m. sprachwiss.-textkrit. u. histor. Kommentar v. Kai-Peter Hilchenbach, Teil I, Bern - Berlin - Frankfurt a. M. - Wien u. a. 2009, S.141f.: *Cumque reliqui monachi cum abbate haec consentientes, velociter ut annonam collegerent, advenissent, cernunt hoc miraculum [...]. Quod videns abba se post eum prosternit, et pertranseunte pluvia consummata oratione vocat, ut surgeret; quem adpraehensum verberibus agi praecepit, dicens: „Oportet enim te, fili, in timore et servitio Dei humiliter crescere, non prodigiis atque virtutibus gloriari“.*

<sup>474</sup> Wolfgang Speyer, Einleitung: Die Grundlagen des geistigen Europa in den Religionen und Kulturen der alten Mittelmeervölker und im jüdisch-christlichen Offenbarungsglauben, in: Ders., Frühes Christentum im antiken Strahlungsfeld. Kl. Schriften II, Stuttgart u. a. 1999, S. 1-13, hier S. 8.

Während der Heilige als „christlicher Gottesmensch“ mit einer besonderen *dynamis* bzw. *virtus* von Gott begabt ist, im Wunderwirken aber begnadeter Empfänger und Mittler Gottes bleibt (trotz verdienstvoller „Heiligung“ durch Gebete, *servitium Dei* oder Martyrium), wird der „heidnische Gottesmann“ aufgrund „übernatürlicher“ Fähigkeiten als „Wundertäter von göttlicher Natur“ seiner selbst willen verehrt.<sup>475</sup> Der christliche Heilige dagegen bleibt „Vermittler des unverfügbaren, transzendenten und zugleich personalen Gottes“ und bekennt sich als Sünder, da er sich „des unendlichen Abstandes zwischen Gott und Mensch bewußt“ ist.<sup>476</sup> Auf der teilweise neuen Vorstellung eines übermächtigen, transzendenten, nicht durch Riten oder Magie beeinflussbaren Gott, der entscheidenden Neuerung der frühmittelalterlichen Missionszeit, die im Verlauf des Mittelalters auch zur Säkularisierung des Gottesglaubens führte (in dem auch Raum für weltliche Naturforschungen war), konnte die zentrale christliche Forderung einer „antiheroischen“ Nächstenliebe und Demut allmählich Fuß fassen. Dieser „hohe ethische Anspruch“<sup>477</sup> wurde - ungeachtet der noch in magischem Naturglauben verhafteten Lebenspraxis, die teilweise auch weiter toleriert wurde - allen Neubekehrten kompromißlos abverlangt, und sei es in der für die Bauern und Siedler annehmbaren Form eines synkretistischen Wunderglaubens, wobei die christlichen „Wunderheiligen“ das kosmische Wissen (auch in der Tradition der „Druiden“) für sich reklamierten.<sup>478</sup>

Im Frühmittelalter waren synkretistische Glaubensformen besonders im Einflußbereich der „spirituellen“, naturverbundenen irischen Mönchskirche in Irland, Dál Riata und Nordbritannien weit verbreitet, wovon frühe irische Heiligenviten und auch Geschichtswerke

---

<sup>475</sup> Arnold Angenendt, Das Wunder - religionsgeschichtlich und christlich, in: Martin Heinzelmann, Klaus Herbers u. Dieter R. Bauer (Hrsg.), *Mirakel im Mittelalter: Konzeptionen, Erscheinungsformen, Deutungen*. Stuttgart 2002 (Beiträge zur Hagiographie; Bd. 3), S. 95-113, hier S. 100. Vgl. dazu auch Ebenda, Anm. 34-36, sowie: Peter Brown, *The Cult of the Saints. Its Rise and Function in Latin Christianity*, Chicago 1981 (dt. Ausg.: Ders., *Die Heiligenverehrung. Ihre Entstehung und Funktion in der lateinischen Christenheit*, Leipzig 1991); Wolfgang Speyer, *Der kirchliche Heilige als Leitbild in der Kirchengeschichte*, in: Walter Kerber (Hrsg.), *Personenkult und Heiligenverehrung*, München 1997, S. 57-99; Marc van Uytenghe, Art. ‚Biographie II (spirituelle)‘, in: RAC, Ergänzungs-Bd. 1 (2001), Sp. 1340.

<sup>476</sup> Wolfgang Speyer, *Frühes Christentum im antiken Strahlungsfeld*, 1999, S. 153. Der Abt in Gregors „Wetterwunder“ warnt den Novizen daher: ‚*Oportet enim te, fili, in timore et servitio Dei humiliter crescere, non prodigiis atque virtutibus gloriari*‘ (Gregorii Hist. IV, 34 ad a. 571. Ed. K.-P. Hilchenbach, Teil I, 2009, S. 142). Zu dem „Wetterwunder“ bei Bordeaux siehe unten, S. 637ff. m. Anm. 1867 dieser Arbeit.

<sup>477</sup> Alois Kehl, *Antike Volksfrömmigkeit und das Christentum*, in: Heinzgünther Frohnes, Uwe W. Knorr (Hrsg.), *Kirchengeschichte als Missionsgeschichte*, Bd. 1: *Die alte Kirche*, München 1974, S. 313-343, hier S. 326; Hinweis: Arnold Angenendt, *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*, 1997, S. 20 m. Anm. 133.

<sup>478</sup> Daher war für die Missionare auch eine behutsame Herangehensweise an die autochthone Bevölkerung das erste Gebot, wovon die „Wundererzählungen“ der Iren zeugen. An die Erstmission mußte sich jedoch bald eine Vertiefung des christlichen Glaubens, insbesondere die Vorstellungen von einem unsichtbaren, transzendenten Gott und der christlichen Nächstenliebe, die nicht immer in das rohe Zeitalter der Heroen paßte, anschließen. Die Tätigkeit des Bonifatius zeigt diese Schwierigkeiten deutlich: „Die Aufgabe der „Mission“, hier zu verstehen als erste Verkündigung des Glaubens mit dem Ziel, die „Ungläubigen“ durch die Taufe in die Kirche aufzunehmen, verband sich für Bonifatius von Anfang an mit dem Ringen um die vertiefende „Christianisierung“, das heißt auch: um die Korrektur religiöser Vorstellungen und Frömmigkeitsformen, die sich durch die Art und Weise der Aneignung des neuen Glaubens (und Kultes) durch die schnell Getauften herausgebildet hatten“ (Franz J. Felten, *Einführung*, in: Ders. (Hrsg.), *Bonifatius - Apostel der Deutschen*, 2004, S. 14).

zeugen, in denen christliche Heilige angesichts der übermächtigen Naturgewalten oft sogar als „Zauberer“ nach Art der keltischen Druiden auftreten. Häufig geht es in irischen Wunderepisoden um die Beeinflussung und „Zähmung“ gefährlicher Naturelemente, was für die Bauern und Siedler im rauen, stürmischen Nordwesten von elementarer Bedeutung war und daher im „keltischen Naturglauben“ eine zentrale Rolle spielte. Die Heiligen ließen sich im Vertrauen auf die größere Macht Gottes über die Naturgewalten auf die Konfrontation mit den zauberkundigen Druiden ein, und in der Gegenüberstellung gelang es den Heiligen, die keltischen „Wetterzauberer“ zu überführen und den Anwesenden die begrenzte Macht der „Druiden“ über die Natur zu zeigen, doch wurde diesen durchaus eine begrenzte Macht über die Naturelemente zuerkannt, wie die Episode über einen druidischen „Nebel- und Schneezauber“ in Muirchú's Patricksvita zeigt.<sup>479</sup> Auch in einigen historiographischen Unwetter- und Vorzeichenberichten, die inhaltlich und strukturell teilweise kurzgefaßten hagiographischen Wundererzählungen ähneln, sind pagane Zaubervorstellungen angedeutet, sei es in Meldungen zu unheimlichen Wolkenformationen oder „Schlangenblitzen“ (in denen die Christen oft den Erzengel Michael mit dem Flammenschwert sahen), oder in Unwetterberichten, die von der „wunderbaren“ Auflösung eines Gewittersturms oder der Rettung vom Wasser Eingeschlossener in einer Kirche erzählen. Ob „Wetterwunder“ von Heiligen der strengen kirchlichen „Wunderkritik“ immer standhielten, ist fraglich; die irischen „Wetterwunder“ sind ein beredtes Zeugnis der „wundergläubigen“ Missionspraxis, die oft die „trockene“, kaum mit dem bäuerlichen Alltag verbundene Schriftlesung ersetzte, um den Missionserfolg nicht zu gefährden. Die Beobachtung unheimlicher Wetterphänomene in frühen irischen und britannischen Heiligenviten und Geschichtswerken fügten sich in die „heilsgeschichtliche“ Chronologie ein; sie führten den Hörern eindringlich die Bedrohung des irdischen Daseins vor Augen und gemahnten zu Gottesfurcht und Nächstenliebe. Geschichtswerke wurden so zu regelrechten Sammlungen selbstredender historischer *exempla*, die vom Ineinandergreifen der irdischen und der himmlischen Sphären zeugten und von späteren Missionsgeistlichen zur *Eruditio futurorum* herangezogen werden konnten.

Am besten geeignet waren für die Missionierung „nachvollziehbare“, real mögliche Wunderereignisse aus dem bäuerlichen Alltag, vor allem Wetter-, Ernte-, Nähr- und Quellwunder, in denen die Erscheinungen und Abläufe der Natur ohne Ausdeutungen erkennbar wurden. Die *verisimilitas* war nach dem mittelalterlichen Geschichtsverständnis neben den spärlichen Informationen von älteren Quellen und Zeit- oder Augenzeugen eine der wichtigsten Qualitätskriterien der Geschichtsschreiber: Anhand von Augenzeugenberichten

---

<sup>479</sup> Vgl. Muirchú, Vita S. Patricii I, 20, 6. Siehe dazu oben, S. 119f., Anm. 360.



„real möglicher“ Wettererscheinungen konnten die Menschen vom neuen Glauben in Anknüpfung an bekannter „Natur-Bilder“ überzeugt werden, womit das „magische“ Verständnis der Natur automatisch zurückgedrängt wurde, ohne daß den Menschen der Halt, den sie in diesen fanden, genommen wurde, denn es blieb bei vertrauten (Natur-)Erlebnisbildern, erwachsen aus der physiognomischen Wahrnehmung des Mythos.<sup>480</sup> Schon im Neuen Testament werden seltene Naturerscheinungen, Heilungen und wunderbare Rettungen als Symbolhandlungen, als „Erweis des Geistes und der Kraft Gottes“ (2. Kor. 2, 4), dargestellt, deren Ziel „nicht so sehr die Konkurrenz mit anderen Religionen, sondern die Glaubensbezeugung und die Ermutigung zum Gebet und Vertrauen“ war; daher fehlen auch in den meisten Wundererzählungen des Frühmittelalters drastische „Strafwunder.“ Man wollte zeigen, „daß der Glaube den Menschen hilft.“<sup>481</sup> Die Erschließung des Wunders für die Literatur des christlichen Abendlands geht auf Augustinus' *De civitate Dei* zurück: „Augustinus integrierte das Wunder und mithin die ›Reliquienmagie‹ in das Christentum. Fortan gehörte das Wunder, genauso wie die Verehrung der Toten, zum christlichen Glauben. Erst dank Augustinus wurde das Wunder zum christlichen Glaubensinstrument.“<sup>482</sup> In der frühmittelalterlichen Missionspredigt war nach dem

---

<sup>480</sup> Alkuin, einer der führenden Missionstheoretiker unter Karl dem Großen, betont ausdrücklich, daß der Glaube „eine Sache der Freiwilligkeit und nicht des Zwanges“ sei, weshalb er die Predigt dem Taufvollzug zwingend voranstellte. Vgl. Alvinci sive Albini Epistolae, ed. Ernst Dümmler, MGH Epp. IV, Berlin 1895, ND 1994, Nr. 111, S. 159-162, hier S. 160: *Fides quoque [...] res est voluntaria, non necessaria*. Alkuin teilt eine erfolgreiche Missionierung in drei Abschnitte ein: die Unterweisung in den Grundlagen des christlichen Glaubens, die Taufe und die christliche Sittenlehre. „Im Einzelnen seien den Heiden die Grundlagen der christlichen Lehre (Sünden und gute Werke, ewiges Leben, Trinität, Menschwerdung, Leiden, Sterben, Auferstehung, Himmelfahrt und Wiederkunft Jesu Christi) zu vermitteln. Wenn diese im Glauben angenommen worden seien, könne die Taufe erfolgen. Auf dieser Basis müsse dann in einem längeren Prozeß die Unterweisung in der christlichen Sittenlehre vorgenommen werden“ (Lutz E. von Padberg, Die Verwendung von Wundern in der frühmittelalterlichen Predigtsituation, in: Martin Heinzlmann et al. (Hrsg.), *Mirakel im Mittelalter*, 2002, S. 91 u. Anm. 97. Vgl. *Alvinci epistolae* Nr. 113, wie oben, S. 164: *In istis paucissimis verbis totius sanctae praedicationis ordinem exposuit. Bis docere dixit et semel baptizare. Primo omnium fidem catholicam docere praecepit; et post fidem acceptam in nomine sanctae Trinitatis baptizare iussit; deinde fide inbutum et sacro baptismate ablutum evangelicis instruere praeceptis mandavit*. Zur Unterscheidung von „Wunderheiligkeit“ und „Tugendheiligkeit“ vgl. Arnold Angenendt, Art. ‚Wunder A: Allg. Christlicher Westen‘, *Lexikon des Mittelalters* 9, München 1998, S. 351-353, hier S. 352; Lutz E. von Padberg, Die Verwendung von Wundern, wie oben, S. 77-94, bes. S. 90.

<sup>481</sup> Lutz E. von Padberg, Die Verwendung von Wundern in der frühmittelalterlichen Predigtsituation, in: Martin Heinzlmann et al. (Hrsg.), *Mirakel im Mittelalter*, 2002, S. 77-94, hier S. 78 und Anm. 5. Siehe dazu Arnold Angenendt, ‚Wunder A: Allgemein. Christlicher Westen‘, in: *Lexikon des Mittelalters* 9, München 1998, S. 351-353, hier S. 351f. Zur Wunderkonzeption in der frühchristlichen Mission vgl. Jakob Speigl, Die Rolle der Wunder im vorkonstantinischen Christentum, in: *ZfKTh* 92 (1970), S. 287-312; Gerd Theissen, *Urchristliche Wundergeschichten. Ein Beitrag zur formgeschichtlichen Erforschung der synoptischen Evangelien*, Gütersloh 1974 (Studien zum Neuen Testament; Bd. 8); *The Miracles of Jesus*, hrsg. v. David Wenham u. Craig Blomberg, Sheffield 1986 (Gospel Perspectives; Vol. 6); John P. Meier, *A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus 2: Mentor, Message, and Miracles*, New York 1994 (The Anchor Bible Reference Library), S. 507-1038. Zur frühmittelalterlichen Mission siehe: Lutz E. von Padberg, *Topos und Realität in der frühmittelalterlichen Missionspredigt*, in: *Hagiographica* 4 (1997), S. 35-70; Bernd Kollmann, *Jesus und die Christen als Wundertäter. Studien zu Magie, Medizin und Schamanismus in Antike und Christentum*, Göttingen 1996 (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments; Bd. 170); Torsten Fremer, *Wunder und Magie. Zur Funktion der Heiligen im frühmittelalterlichen Christianisierungsprozeß*, in: *Hagiographica* 3 (1996), S. 15-88 (Literaturauswahl Lutz E. von Padberg).

<sup>482</sup> Gabriela Signori, *Wunder. Eine historische Einführung*, Frankfurt/Main 2007 (Histor. Einführungen; Bd. 2), S. 23. Siehe auch: Sofia Boesch Gajano, *Verità e pupplicità: i racconti di miracoli nel libro XXII del ›De Civitate*

Apostelwort die „enge Verbindung von Jesus-Memoria mit einer der jeweiligen Situation entsprechenden Aufforderung zur *Conversio*“ prägend<sup>483</sup>, doch sollten Wundererzählungen nicht an die Stelle der Evangelienpredigt treten. Da jedoch die „Wunderheiligkeit“ den „illiteralen“ paganen Glaubensvorstellungen näher stand als die Predigt des Gotteswortes, fanden Wunder in der frühen Missionspraxis breite Anwendung. Heiligenviten und Geschichtswerke boten mit Berichten über Wunder, „Himmelszeichen“ und Unwetter zahlreiche *exempla*, die das Eingreifen Gottes in die Geschichte in der bildgewaltigen Dramatik und dem Dualismus des Mythos zeigten. Das Beispiel der irischen „Naturwundermission“ zeigt auch den Unterschied zwischen paganem und christlichem Wunderglauben, der auf der ethischen Forderung der Nächstenliebe beruhte und damit den Menschen aus dem „unbewußten“ vorgeschichtlich-zyklischen „Empfinden“ des mythischen Zeitalters in die lineare historische Zeitrechnung, das heißt auch in das Zeitalter der „wachen“ Eigenverantwortlichkeit, rief; dieser Aspekt unterscheidet selbst das mystische Christentum von paganen Vorstellungen, so wie sich die Religion des Okzident von fernöstlichen Heilswegen unterscheidet, denn das okzidentale Christentum richtet sich immer, selbst in mystischer Kontemplation, an den eigenverantwortlichen Christen, der das Ideal der *Vita christiana* durch Tugend und Arbeit, vor allem Askese und Weltentsagung, erreichen sollte.<sup>484</sup>

## II. 2. 1. Vorzeichen und Prodigien in frühen abendländischen Geschichtswerken

Zu den bereits in frühmittelalterlichen Geschichtswerken vor dem Jahr 800 am häufigsten dokumentierten Naturerscheinungen zählen Kometen, Sonnen- und Mondfinsternisse, Blitze und „Blutregen“ - Naturphänomene, die an biblische Bedrohungen erinnerten, unter anderem die Prophezeiungen der Propheten oder die ägyptischen Plagen (zum Beispiel die Verwandlung der Gewässer in Blut; vgl. 2. Mose 7, 14-29) und daher seit jeher besonders aufmerksam beobachtet wurden. Die „Mahnungen“ und „Strafwunder“ der Propheten, die auf die Passion, die Auferstehung und die apokalyptischen Zeichen in der Offenbarung wiesen -

---

Dei«, in: Il »*De civitate Dei*«: L'opera, le interpretazioni, l'influsso, hrsg. v. Elena Cvalcanti, Rom u. a. 1996, S. 367-388 (Hinweis Gabriela Signori).

<sup>483</sup> Hans-Theo Wrege, Art. ‚Predigt IV. Neues Testament‘, in: TRE 27 (1997), S. 240-243, hier S. 241.

<sup>484</sup> „Im Okzident [...] schlägt [...] selbst ausgesprochen mystisch gefärbte Religiosität immer erneut in aktive und dann natürlich meist asketische Tugend um, oder vielmehr: es werden im Wege einer inneren Auslese der Motive die vorwiegend zu irgendeinem aktiven Handeln, gewöhnlich zur Askeseweisenden bevorzugt und in die Praxis umgesetzt. Sowohl die bernhardinische wie die franziskanisch-spiritualistische, wie die täuferische und die jesuitische Kontemplation wie die Gefühlsschwelgerei Zinzendorfs hinderten nicht, daß bei der Gemeinde und oft beim Mystiker selbst, Handeln und Bewahrung der Gnade im Handeln immer wieder [...] die Oberhand behielten, und Meister Eckhart stellt schließlich Marta über Maria, dem Heiland zum Trotz“ (Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie*, besorgt v. Johannes Winkelmann, 5. Aufl. Tübingen 1976, S. 334; Zitat: Arnold Angenendt, *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*, 1997, S. 20 m. Anm. 137).

wie eine plötzliche Dunkelheit als Vorzeichen der Endzeit oder die von Jesaja angekündigten Unwetter (Jes. 29, 6) auf das Jüngste Gericht (Offb. 8, 5; 11, 19; 12, 7-9; 16, 18) - sollten den Menschen die Bedrohung des irdischen Lebens vor Augen führen und sie zu Umkehr und Buße bewegen. Allerdings werden auch die „mittelalterlichen“ Menschen bei bedrohlichen Himmelserscheinungen nicht immer gleich an den Anbruch des Jüngsten Gerichts gedacht haben; als „innerweltliche“ Vorzeichen irdischer Plagen, Unglücke und Notzeiten wurden Sonnen- und Mondfinsternisse, Kometen und unheimliche Wolkenformationen auch mit paganen Vorstellungen in Verbindung gebracht, wobei einige Schreiber möglicherweise selbst noch „synkretistischen“ Glaubensformen anhängen, gerade in Irland und Britannien.

Allgemein wurde ungewöhnlichen Naturphänomenen in vormoderner Zeit - von den antiken „Prodigienkatalogen“ und der öffentlichen Prodigienentsühnung in Rom über die Wunder der frühen Heiligenviten und historiographische Vorzeichenmeldungen bis hin zur „Prodigienliteratur“ der frühen Neuzeit - stets große Beachtung geschenkt, denn seltene Naturerscheinungen galten „als Fingerzeige, welche auf gegenwärtiges oder zukünftiges Unheil verweisen.“<sup>485</sup> Da sich viele Einträge zu ungewöhnlichen Naturerscheinungen in der frühmittelalterlichen Historiographie jedoch auf die Erwähnung von Datum, Art und Erscheinungsort der Ereignisse beschränken, sind zeitgenössische Wahrnehmungs- und Deutungsmuster oft kaum mehr nachvollziehbar. Eine typische frühe Vorzeichenmeldung verzeichnet der *Annalista Saxo* für das Jahr 711: *Eodem anno multa signa in coelo et in terra apparuerunt, inter quae etiam sanguis e terra ac de coelo perhibetur fluxisse, et in vestimenta hominum signum visum est.*<sup>486</sup> Charakteristisch an dieser vagen (und daher für viele Zeitgenossen möglicherweise umso bedrohlicheren) Meldung ist die Berufung auf das Hörensagen, womit sich der Annalist von einer vorschnellen plakativen Deutung der unglaublichen Zeichenerscheinungen distanziert, ohne die Möglichkeit eines ernstesten Zeichens anzuzweifeln. Vor allem seltene, unerklärliche Naturphänomene (die man zwar aus Büchern und eigenen Beobachtungen kannte) zählten nach antiker Tradition zu den „außernatürlichen Begebenheiten der Natur“<sup>487</sup>, wobei die geläufige Unterscheidung zwischen „zeichenhaften“ Naturereignissen (*signa, prodigia, portenta, praesagia* und *mira* bzw. *mirabilia*, auch *plagae*) und „Wundern im engeren Sinne“ (*miracula*), die sich in Heiligenviten meist auf Heilungs-, Quell- und Rettungswunder beziehen, von der Historiographie übernommen wurde. Unter den biblischen „Zeichen“ galten besonders die *signa temporum* (Mt. 16, 4) und die

<sup>485</sup> Rudolf Schenda, Wunder-Zeichen: Die alten Prodigien in neuen Gewändern. Eine Studie zur Geschichte eines Denkmusters, in: *Fabula. Zeitschrift für Erzählforschung* 38 (1997), S. 14-32, hier S. 15.

<sup>486</sup> *Annalista Saxo* ad a. 781, ed. Georg Heinrich Pertz, MGH Script. (in Folio) 6: *Chronica et annales aevi Salici*, Hannover 1859, S. 560.

<sup>487</sup> Vgl. Johann Heinrich Zedler, *Großes vollständiges Universallexikon aller Wissenschaften u. Künste* 59, Leipzig-Halle 1749, Sp. 2149.

apokalyptischen *signa in sole et luna et stellis* (Lk. 21, 25) als Vorlagen für die Deutung seltener Naturerscheinungen. Gerade in unsicheren Zeiten, in denen Endzeitängste verbreitet waren, lag eine „Verbindung mit den *terrores de caelo* aus Lk. 21, 11 nahe. So kümmerte sich schon Papst Gregor der Große besonders um die *terribilia in caelo signa* [...]“<sup>488</sup>, nicht, weil sie allgemein als mögliche Zeichen, sondern als „konkrete Mitteilungen“ Gottes an die Menschen in Bezug auf den weiteren Verlauf der Geschichte angesehen wurden. Vor allem die Verfasser christlicher Universalgeschichten wie Gregor von Tours und Beda Venerabilis übermittelten in ihren Berichten über Naturerscheinungen die biblische Vorstellung, „daß die religiösen und politischen Wirren, wie auch die sozialen Mißstände auf dem Zorn Gottes beruhen, der täglich neue Zeichen geschehen läßt, um die Menschen zur Buße zu mahnen und an das nahende Weltende zu erinnern.“<sup>489</sup> Bis weit in die frühe Neuzeit hinein war unter führenden Geistlichen die Meinung verbreitet, daß sowohl die Zeichen und Plagen der Vergangenheit wie auch zeitgenössische *tribulationes* die Menschen zu Gottesfurcht bewegten.

Die Zeichen in der Geschichte und in der Natur sind für Vincenz von Beauvais (vor 1200-1264) „Abbilder des Kampfes Christi“ und des Heilsgeschehens, wobei Vincenz wie schon Gregor von Tours im 6. Jahrhundert die wechselvolle Weltgeschichte als Kampf zwischen Gut und Böse, als Kampf um die Seelen der Menschen, sieht.<sup>490</sup> Sinn und Zweck (*utilitas*) der Geschichtsbetrachtung ist es nach Vincenz von Beauvais, sich dem Schöpfer nahe zu fühlen, „da ich ihm mit größerer Hingabe und Ehrfurcht nachfolge, wenn ich die Größe und Schönheit seiner Schöpfung und zugleich seine Unvergänglichkeit schaue.“<sup>491</sup> So ist die Geschichte Teil des von Gott vorbestimmten Ablaufs der Heilsgeschichte; der Mensch nimmt in diesem „System“ nur

---

<sup>488</sup> Karl Heinrich Krüger, «Signa ac prodigia caelo terraque visa», in: *Cieli e terre nei secoli XI-XII*, 1998, S. 156. Die hagiographischen „Schlüsselbegriffe“ *terror* bzw. *terrores de caelo* werden auch in frühmittelalterlichen Geschichtswerken häufig in Bezug auf die Sichtung rätselhafter und erschreckender Naturerscheinungen genannt. *Terror* („Schrecken, Schauer“) bezeichnet insbesondere das *mysterium tremendum* der Gottheit, das sich den Menschen in Unwettern und unheimlichen „Vorzeichen“ zeigt. In der Bibel wird der „Schrecken“ vor allem in Bezug auf die *signa temporum* (Mt. 16, 4) genannt, zu denen die *signa in sole et luna et stellis* (Lk. 21, 25) und die „Schreckenszeichen“ der Endzeit (*terrores de caelo*; Lk. 21, 11) gehören. Besondere „Konjunktur“ hatte die Beobachtung und Aufzeichnung von „Schreckenszeichen“ am Himmel in Krisenzeiten sowie allgemein vor Zeitenwenden, wie in der „Angstzeit“ vor dem Jahr 1000, aber auch schon um 800 - in dieser Zeit begannen die Wikingerüberfälle, und die Anfechtungen der „Dark Ages“ waren noch nicht gänzlich überwunden. Daher wurde in dieser Zeit auch der Erzengel Michael besonders verehrt. Siehe dazu u. a.: Daniel F. Callahan, *The Cult of St.-Michael the Archangel and the 'Terrors of the Year 1000'*, in: *The Apocalyptic Year 1000: Religious Expectation and Social Change, 950-1050*, ed. Richard Landes et al., Oxford 2003, p. 181-204.

<sup>489</sup> Rudolf Schenda, *Die deutschen Prodigiensammlungen des 16. und 17. Jahrhunderts*, in: *Archiv für Geschichte des Buchwesens*, Bd. IV, Frankfurt/M. 1963, Sp. 638f.

<sup>490</sup> Vgl. Vincentii Bellocensis *Speculum quadruplex sive speculum maius*, prol. cap. 5 (*Apologia de regnis & bellis huic operi infertis*) u. cap. 6 (*Apologia de natura rerum & historia temporum*), ed. Balthasar Beelerus, 1624, ND Graz 1964, S. 4ff.; dt. Übers.: Vincenz von Beauvais, *Apologia totius operis*, ed. Anna-Dorothea von den Brincken, *Geschichtsbetrachtung bei Vincenz von Beauvais. Die Apologia Actoris zum Speculum Maius*, in: DA 34 (1978), S. 410-499, hier S.490. Vgl. weiterhin: Vincent de Beauvais, *Intentions et réceptions d'une œuvre encyclopédique au moyen âge*, ed. Serge Lusignan, Monique Paulmier-Foucart, Alain Nadeau, Paris 1990.

<sup>491</sup> Vincenz von Beauvais, *Apologia totius operis*, ed. Anna-Dorothea von den Brincken, *Geschichtsbetrachtung bei Vincenz von Beauvais. Die Apologia Actoris zum Speculum Maius*, in: DA 34 (1978), S.410-499, hier S.490.

bedingt eine aktive Rolle ein, denn in allen seinen Handlungen und Befindlichkeiten ist er vor allem von der Gnade des Schöpfers abhängig. Die Aufgabe der christlichen Historiographie liegt nach „mittelalterlicher“ Vorstellung, nach dem Diktum des Augustinus, in der Fortschreibung der biblischen Geschichte für die Zeitgenossen und besonders für die Nachgeborenen, damit vergangenes und „aktuelles“ (Heils-)geschehen in der Erinnerung lebendig bleibt: Die Geschichte soll mit eingängigen *Exempla* vor dem Bösen warnen und mit Vorbildern einer christlichen Lebensführung die Erziehung der heutigen Generation wie auch der Nachgeborenen zum Guten (*eruditio praesentium et futurorum*) unterstützen, was auch der Chronist Robert de Monte (gest. 1186) im Prolog zu seiner Fortsetzung der Weltchronik Sigeberts von Gembloux hervorhebt.<sup>492</sup> Den Heilscharakter der Geschichte versuchten die Historiographen mittels geeigneter historischer Ereignisse und Fakten (*historia*), die man als „Denkwürdigkeiten“ sammelte und mit Erzählungen (*fabulae*), die durch typologische Symbole und Entsprechungen den biblischen Vorbildern nachempfunden waren, auch mit *argumenta* zu veranschaulichen. Vor allem aber in wiederkehrenden, topischen Bildern und stereotypen Formulierungen sollte das Andenken an die „Zeichen der Zeit“ als Vorzeichen der Endzeit auch in späteren Zeiten immer wieder wachgerufen werden; der Geschichtsschreiber betrachtete sein Schreiben als „Gottesdienst“ oder „Dienst anstelle Gottes“; mit seinen Texten schuf er eine historische „Literaturgrundlage“ für die den Mönchen geläufige Art der Meditation und Erinnerung: So, wie die heiligen Texte der Bibel und der Kirchenväter gelesen und memoriert wurden, sollte auch die Geschichte als Heilsgeschehen rezipiert und durch wiederholtes Memorieren in Erinnerung gerufen werden.<sup>493</sup> Dementsprechend übten die Bibel und besonders die Schriften der Kirchenväter als *auctoritates* bis in die Neuzeit den größten Einfluß auf Inhalte und Formen der lateinischen Historiographie aus, deren Berichterstattung, von einigen Deutungs-Exkursen und erklärenden *fabulae* vor allem in Bezug auf biblische Zitate abgesehen, vor allem als Sammlung denkwürdiger geschichtlicher Ereignisse bestand, die nach dem Muster der biblischen Entsprechungen zwischen Altem und Neuem Testament die Verheißungen und Zeichen der jüngsten Geschichte als Präfigurationen des kommenden Gottesreiches aufzeigen sollten. Die mittelalterliche Historiographie ist so vor allem „Ereignisgeschichte“, die an

---

<sup>492</sup> Robert de Monte (Robert de Torigny, Benediktiner, geb. um 1118 in Torigny, gest. am 23./24. Juni 1186, war Abt vom Mont-Saint-Michel und Geschichtsschreiber. Ausg.: *Roberti de Monte Auctarium a. 385-1110. Chronica a. 1110-1186*, ed. L. C. Bethmann, MGH Script. (in Folio) 6, Hannover 1844, S. 475-535.

<sup>493</sup> Karl Schnith, *England in einer sich wandelnden Welt (1189-1259)*, Stuttgart 1974, S. 190; vgl. dazu auch Jean Leclercq, *Wissenschaft und Gottverlangen. Zur Mönchstheologie des Mittelalters*. Aus d. Frz. übertragen v. Johannes u. Nicole Stöber, Düsseldorf 1963, S. 25 und 85ff.

„ausgewählten“ Beispielen den göttlichen Heilsplan in der Geschichte freilegen will:<sup>494</sup> „Die Denkform der typologischen Entsprechung, der Korrespondenz von Diesseits und Jenseits, war erkenntnisleitend für mittelalterliche Historiographie. Sie entspricht der wissenschaftssystematischen Zuordnung der Historie zur Theologie, nicht zur Rhetorik, wie es erst wieder im Humanismus aufkam: *Historia quasi soluta poesia*. [...] Die von kontrollierter Imagination begleitete Geschichtsdarstellung wollte die jeweilige *significatio*, den Verweischarakter von Personen und Ereignissen bzw. die typologischen Bezüge zur Heilsgeschichte als ihres Vorbildes aufdecken. In diesem Bezugs- und Zeichencharakter, in der *significatio*, suchte man die Wahrheit von *historia* und *fabula*.“<sup>495</sup> Die Lehre vom Zeichencharakter der Dinge wurde dem Mittelalter grundlegend durch Augustinus` *De doctrina Christiana* (cap. 7, 4 ff.)<sup>496</sup> und Isidors *Etymologiae*<sup>497</sup> übermittelt. Dabei galten „wunderbare“ Ereignisse und erstaunliche Himmelsphänomene nach dem augustinischen Verdikt keineswegs als weltliche *curiosa* oder gar als „profane Naturphänomene“, sondern als *signa* und *prodigia* - als göttliche Vorzeichen, die eine wissenschaftliche „Naturerkenntnis“ nicht ausschlossen, diese jedoch in den Dienst der christlichen Erbauung stellten, die in einem Zeitalter der Erlösungs- und Eindeutigkeitssehnsucht unbedingte Priorität vor der rationalen Erkenntnis innerweltlicher Naturzusammenhänge und -gesetzmäßigkeiten hatte.<sup>498</sup>

Schon im „Vormittelalter“ verglich Gregor der Große Vorzeichen, Plagen und Unglücke mit den biblischen Plagen, von denen sich jedoch in der Vergangenheit „schon so viele erfüllten, daß kein Zweifel bestehe, daß die noch wenigen ausstehenden (Prodigien) bald folgen.“<sup>499</sup>

<sup>494</sup> „Toute l'ambition de l'histoire médiévale est d'être événementielle » (Bernard Guenée, *Histoire et culture historique dans l'Occident médiéval*, Paris 1980, S. 22).

<sup>495</sup> Verena Epp, Von Spurensuchern und Zeichendeutern. Zum Selbstverständnis mittelalterlicher Geschichtsschreiber, in: Johannes Laudage (Hrsg.), *Von Fakten und Fiktionen. Mittelalterliche Geschichtsdarstellungen und ihre kritische Aufarbeitung*, 2003, S. 43-62, hier S. 61.

<sup>496</sup> Aurelius Augustinus, *De doctrina Christiana libri IV*, rec. et praef. Guilelmus M. Green, Wien 1963 (A. Augustinus: *Opera omnia*; 6,6) (CSEL; 80), Kap. 7, 4ff.

<sup>497</sup> Isidor Hispalensis, *Etymologiarum sive Originum Libri XX*, ed. Wallace Martin Lindsay, Oxford 1911 (ND Oxford 1957 u. 1962).

<sup>498</sup> Vgl. Bernhard von Clairvaux, In Canticum Canticorum Sermo 36. Hrsg. v. Jean Leclercq, Charles Hugh Talbot, Henri-Maria Rochais, Rom 1958 (*Sancti Bernardi Opera omnia 2: Sermones super Cantica Canticorum 36-86*), S. 5: *Sunt namque qui scire volunt eo fine tantum, ut sciant: et turpis curiositas est*. Augustinus betont in *De doctrina christiana* 2. 28. 42 (ed. Joseph Martin, Turnhout 1957, *Corpus Christianorum Series Latina* 32, S. 62 u. S. 63f.) ausdrücklich den Nutzen der Geschichtsschreibung und der Naturerkenntnis in Tier-, Kräuter- und Sternkunde als „Hilfswissenschaften“ zur Bibelauslegung: *Quidquid igitur de ordine temporum transactorum indicat ea quae appellatur historia, plurimum nos adiuvat ad libros sanctos intellegendos, etiamsi praeter ecclesiam puerili eruditione discatur*. (wie oben, S. 62) [...] *Est etiam narratio demonstrationi similis, qua non praeterita, sed praesentia indicantur ignaris. In quo genere sunt quaecumque de locorum situ naturisque animalium, lignorum, herbarum, lapidum aliorumque corporum scripta sunt. De quo genere superius egimus eamque cognitionem ualere ad aenigmata scripturarum soluenda docuimus: non ut pro quibusdam signis adhibeantur, tamquam ad remedia uel machinamenta superstitionis alicuius; nam et illud genus iam distinctum ab hoc licito et libero separauimus*.

<sup>499</sup> Gregorius I Magnus, *Homiliarum in Evangelia* I, 1, MPL 76, col. 1077C-1078B: *Exsurget gens contra gentem...; et erunt terraemotus magni per loca, et pestilentiae, et fames ... erunt signa in sole, et lune, et stellis, et in terris pressura gentium, prae confusione sonitus maris et fluctuum.* Ex quibus profecto omnibus alia jam facta cernimus, alia e proximo ventura formidamus. Vgl. ebenda, col. 1078C (eigene Übers.): *Sed cum multa praenuntiata jam completa sint, dubium non est quin sequantur etiam pauca quae restant, quia sequentium rerum certitudo est praeteritarum exhibitio*. An die „historischen Zeichen“ knüpft Gregor die moralische

Auch hochmittelalterliche Schreiber wie der Chronikfortsetzer aus Gembloux<sup>500</sup> oder Ekkehard von Aura sahen in der Dokumentation historischer Vorzeichen einen wichtigen Beitrag zur *eruditio futurorum*.<sup>501</sup> Beide Autoren unterscheiden zwischen „Zeichen“ und „Prodigien“: Als *signa* galten biblische „Vorzeichen“, wobei die biblisch-eschatologische Deutung häufig durch Wortverbindungen wie *signa terribilia* oder *signa temporum* artikuliert wird. Daneben erscheinen auch Begriffe wie *portenta*, *ostenta* oder *significatio*, teils als Intensiva, teils auch zur Akzentuierung spezifischer Zeichendeutungen, während das antike *prodigium* im Frühmittelalter von vielen Schreibern wohl bewußt vermieden oder nur in „biblischen“ Wortverbindungen wie *signa prodigiosa* oder *signa et prodigia* verwendet wird, um pagane Prodigie deutungen auszuschließen.<sup>502</sup> Während in einigen Werken verschiedene Bezeichnungen auf unterschiedliche Arten von „Zeichen“ weisen und auch in Abgrenzung zu paganen Vorstellungen verwendet werden, sind unterschiedliche Bezeichnungen in anderen Quellen eher Ausdruck sprachlicher Variation, wobei in einigen wenigen Quellen auch eine ungenaue Verwendung lateinischer Begriffe nicht auszuschließen ist. Eine genauere Einordnung der jeweiligen Bezeichnungen und des Bezeichneten ist daher in vielen Fällen nur im Zusammenhang mit der Werkgenese, der spezifischen Autorenintention sowie insbesondere im Kontext der zeitnahen historischen Chronologie möglich.

Insgesamt sind in mittelalterlichen Geschichtswerken seltene und bedrohliche Naturerscheinungen fast immer kontextbezogen als Krieg, Unglück, Krankheit und Tod verheißende Vorzeichen (*signa*, *prodigia*, *praesagia* oder *portenta*) oder Plagen (*plagae*) und „Gottesgerichte“ (*Dei iudicia*) deutbar. In einigen Werken sind daher „eindeutige“ Zeichen mit langer Deutungstradition wie Sonnen- und Mondfinsternisse oder Kometen zumindest in einzelnen Abschnitten möglicherweise sogar schon lückenlos verzeichnet. Unwetter,

---

Aufforderung zum Glauben (wie oben, col. 1981C): *Quid autem terrores quos cernimus, nisi sequentis irae praecones dixerimus? Unde et considerare necesse est quia ab illa tribulatione ultima tantum sunt, istae tribulationes dissimiles quantum a potentia iudicis persona praeconis distat. Illum ergo diem, fratres charissimi, tota intentione cogitate, vitam corrigite, mores mutate, mala tentantia resistendo vincite, perpetrata autem fletibus punite. Adventum namque aeterni iudicis tanto securiores quandoque videbitis, quando nunc distractionem illius timendo praevenitis.*

<sup>500</sup> Sigeberti Continuatio Gemblacensis ad a. 1136, ed. Georg Waitz, MGH Script. (in Folio) 6, Hannover 1844, S. 385: *Discordiae malum quam perniciosum sit omnibus, plus iam nostris tribulationibus dicimus, quam in codicibus legimus* (Hinweis: Karl Heinrich Krüger, «Signa ac prodigia caelo terraque visa», in: Cieli e terre, 1998, S. 159).

<sup>501</sup> Ekkehardi Uraugiensis Chronicon ad a. 1104, ed. G. Waitz, MGH Script. (in Folio) 6, 1844, S. 226: *Porro pauca, quae nostris auribus intulit fama, stilo libuit exarare, ne exempla divinorum verberum, quae multiformibus plagis toleramus, occultare videamur generationi subsecuturæ* (Hervorhebung: Karl Heinrich Krüger, «Signa ac prodigia caelo terraque visa», in: Cieli e terre nei secoli XI-XII, 1998, S. 159 m. Anm. 86).

<sup>502</sup> Zur Terminologie zeichenhafter Naturerscheinungen in mittelalterlichen Quellen siehe Rudolf Suntrup, Zur sprachlichen Form der Typologie, in: Geistliche Denkformen in der Literatur des Mittelalters, hrsg. v. Klaus Grubmüller et al., München 1984 (Münstersche Mittelalter-Schriften; Bd. 51), S. 23-63; Richard Lorch, Astronomical Terminology, in: Méthode et instruments du travail intellectuel du moyen âge. Études sur le vocabulaire, éd. Olga Weijers, Turnhout 1990 (CIVICMA; vol. 3), p. 182-196. Weitere Lit. vgl. Karl Heinrich Krüger, «Signa ac prodigia caelo terraque visa», in: Cieli e terre, 1998, S. 156ff. m. Anm. 73.

Witterungsanomalien oder Pflanzen- und Tieranomalien werden dagegen in frühen Werken vor 800 nur vereinzelt erwähnt. Noch seltener sind aus der Frühzeit des Mittelalters „alltägliche“ Naturphänomene und weniger spektakuläre (Jahreszeiten-)Anomalien überliefert, die vor allem von Schreibern mit ausgeprägtem Naturinteresse und meist auch nur dann erwähnt wurden, wenn sie mit Gefahren für den Landbau verbunden waren oder aufgrund der äußeren Erscheinung als bedrohlich empfunden wurden. Die große Zahl an Einträgen zu Sonnenfinsternissen, „Blutmonden“, Kometen, „Schlangenblitzen“ und ungewöhnlichen nächtlichen Lichterscheinungen in einigen frühen irischen Annalenwerken könnte auch ein „Krisenempfinden“ anzeigen, wobei in irischen Annalen eher die unheimliche Zeichenbedeutung bestimmter Himmelserscheinungen anzunehmen ist, da das von der mythischen Vorzeit bestimmte Weltbild prägend war, weshalb man vor allem den aus der Bibel und aus paganen „Naturmythen“ bekannten Erscheinungen besondere Aufmerksamkeit widmete. Oft wurden seltene Naturerscheinungen in Verbindung mit geschichtlichen Ereignissen als historische „innerweltliche“ Zeichen, teilweise auch als eschatologische Vorzeichen gedeutet. Der erstmals von dem römischen Geschichtsschreiber Julius Obsequens betonte Tun-Ergehens-Zusammenhang zwischen Naturereignissen und menschlichem Verhalten<sup>503</sup> mußte jedoch von der heidnischen Prodigienedeutung abgegrenzt werden, nach der Naturerscheinungen als „Zorneszeichen“ der Götter galten, die in Rom durch öffentliche Ritualhandlungen, bei den Kelten durch Druiden „entsühnt“ werden konnten. Die römischen Vorstellungen hatten spätantike Dichter aufgegriffen, um „Wunder“ der Natur christlich umzudeuten, wie Dracontius in seiner Bibeldichtung *De Laudibus Dei*<sup>504</sup>, in der er seltene Naturerscheinungen konsequent nach dem christlichen Tun-Ergehens-

---

<sup>503</sup> Julius Obsequens, *Prodigiorum liber*, in: T. Livi ab urbe condita libri, pars IV, ed. Otto Rossbach, Stuttgart 1959. Wie Plinius unterscheidet auch Iulius Obsequens Naturkatastrophen (wobei der Begriff „Katastrophe“ bei ihm noch nicht erscheint), allgemeine Vorzeichen (*signa*) und Wunder (*mirabilia*), die er nach der äußeren Erscheinung entweder „als glückverheißend oder unglückbringend“ einordnet. „Prodigien“ erscheinen bei ihm allerdings noch nicht a priori als unglücksverheißende Vorzeichen, die vor dem Zorn der Götter warnen; vielmehr richtete sich deren Deutung nach dem Tun-Ergehens-Zusammenhang zwischen menschlichem Handeln und der Reaktion der Götter. Schon bei Obsequens und Plinius sind (wie in der Bibel) also eine Unterscheidung zwischen einzelnen „Zeichen in der Natur“ (*signa*) und auch eine Abgrenzung zur paganen Prodigienauffassung erkennbar, die jedoch erst in der Patristik ihre für die christologische Vorzeichendeutung des Mittelalters wesentliche Ausarbeitung erfuhr. Obsequens' Werk wurde im frühen Mittelalter kaum rezipiert; erst ab dem Hochmittelalter und besonders im 16. Jahrhundert wurde Obsequens vermehrt rezipiert, u. a. von Conrad Lycosthenes (*Conrad Lycosthenes, Iulii Obsequentis Prodigiorum liber*, Basel 1552; Ders., *Prodigiorvm ac ostentorvm chronicon*, Basel 1557; Ders., *Wunderwerck Oder Gottes vnergründliches vorbilden [...]*, Basel 1557). Zu Conrad Lycosthenes siehe Peter Lebrecht Schmidt, *Iulius Obsequens und das Problem der Livius-Epitome: ein Beitrag zur Geschichte der lateinischen Prodigienliteratur*, Mainz - Wiesbaden 1968 (Abhandl. d. geistes- u. sozialwiss. Klasse/ Akademie d. Wiss. u. d. Lit. Mainz; 1928,5), bes. S. 77-82; Michaela Hammerl, *Prodigienliteratur in der Frühen Neuzeit* (2007), unter: [historicum.net](http://historicum.net)

<sup>504</sup> Blossii Aemilii Dracontii *De laudibus dei libri III - Dracontius, Œuvres I: Louanges de Dieu, Livres 1 et 2. Texte établi, traduit et commenté par Claude Moussy (Introduction et Livre 2) et Colette Camus (Livre 1)*, Paris 1985; *Œuvres II: Louanges de Dieu, Livre 3, Réparation. Texte établi et traduit par Claude Moussy*, Paris 1988 (Collection des universités de France).



Zusammenhang als Offenbarungen Gottes deutet; die Natur sah er als „treue Dienerin des Herrn“, die es „vorbildlich“ erdulde, daß Gott sie in Dienst nimmt und mit seinen Zeichen „quält“ und die „Elemente ermüdet“ (*elementa fatigat*); Gott überantwortete nach Dracontius die Natur dem bösen Behemot zum freien Spiel der Elemente, damit die Menschen durch die entfesselten Gewalten ermahnt würden.<sup>505</sup> Die Natur ist die „treue Schwester der Welt, die nicht lügen kann; sie knüpft ihre Treue in Liebe an die Güte des Vaters, teilhabend an dem, was sein wird und die Welt bedroht, indem sie mit Zeichen vor dem Kommenden warnt, damit wir, falls das Kommende Gutes verheißt, vorher mit fröhlichem Herzen das Gute genießen, und wenn die Zeichen Schlechtes vorhersagen, es uns möglich sein möge, mit Gebeten und Bitten zur Natur und zum Himmel Gott, der in alle Ewigkeit besteht, zu besänftigen. Niemanden will er schlagen, und um das zu verhindern, mahnt er vorher, doch wer erschreckt, tut das aus Liebe; so kommt die Güte der Strafe zuvor und keinen Sünder ergreifen Martern.“<sup>506</sup>

Eine historisierende Deutung von Naturerscheinungen als innerzeitliche Zeichen ist (mit wenigen Ausnahmen) jedoch erst in den Universalchroniken des Hochmittelalters gebräuchlich; sie ging einher mit einer zunehmenden politisch-religiösen Instrumentalisierung von „Vorzeichen“ etwa zur Legitimation der Kreuzzüge oder im Dienste der konfessionellen Polemik in der frühen Neuzeit. Im Frühmittelalter standen die Missionierung und die auf Überzeugung bauende *Eruditio futurorum* als Hauptintentionen im Vordergrund, wobei jedoch allzu plakative, möglicherweise unglaubwürdige Deutungen vermieden werden sollten. Da jedoch als Vorzeichen deutbare Naturerscheinungen nach biblischem Vorbild die „moraltheologische Disziplinierung“ und Bekehrung des Volks (in Hoffnung auf Gottes Erbarmen) bewirken konnten<sup>507</sup>, wurden diese im Frühmittelalter in der Missionspraxis gezielt zur Zurückdrängung heidnisch-magischer und synkretistischer Glaubensvorstellungen eingesetzt.<sup>508</sup> Mit dem wachsenden Einfluß und der Institutionalisierung der Kirche rückte die

<sup>505</sup> Vgl. Hiob 38 („Die erste Rede des Herrn aus dem Wettersturm“); 40, 6 - 41, 26 („Zweite Rede des Herrn aus dem Wettersturm“).

<sup>506</sup> Dracontius, *De Laudibus Dei* I, 82-91, ed. C. Camus, *Œuvres I: Louanges de Dieu*, livre 1, 1985, S. 154 (eigene Übers.): *Nescia mentiri rerum cognata fidelis/ conseruat natura fidem pietate Parentis/ participans, quaecumque forent mundoque minentur,/ ostentis uentura monens, ut pectore laeto,/ si bona sunt uentura,/ bonis nos ante fruamur,/ si mala portendant, liceat placare precando/ naturae caelique Deum post saecula manentem./ Nemo ferire uolens se praemonet ante cauendum,/ sed qui terret, amat; sic indulgentia poenam/ praeuenit et nullos capiunt tormenta reatus.*

<sup>507</sup> Vgl. Jer. 18, 7f.: „Bald rede ich über ein Volk und Königreich, daß ich es ausreißen, einreißen und zerstören will; wenn es sich aber bekehrt von seiner Bosheit, gegen die ich rede, so reut mich auch das Unheil, das ich ihm gedachte zu tun.“ Auch Jona schreibt über die Bekehrung und Verschonung Ninives (Jona 3).

<sup>508</sup> Michael Bischoff, *Himmelszeichen. Eine bildreiche Kunde von Aberglauben und Ängsten*, Nördlingen 1986, S. 6. Die Verbreitung des durch pagane Vorstellungen geprägten Wunderglaubens im Frühmittelalter wird in zahlreichen Annalen- und Chronikeinträgen über Wunder und „falsche Propheten“ vom 8. bis zum 10. Jahrhundert deutlich, z. B. in einem Eintrag in den *Annales Fuldenses* über eine falsche Endzeitprophetin im Jahre 847, die nach ihrer Überführung zwar gestand und mit dem Weissagen aufhörte, aber auch ihr Predigeramt verlor. *Ann. Fuld. sive Ann. Regni Francorum orientalis ad a. 847*, ed. Georg Heinrich Pertz, rec. Friedrich Kurze, MGH Script. rer. Germ. in us. schol. 7, Hannover 1891, S. 36f.: *Per idem tempus mulier quaedam de Alamanniae partibus nomine Thiota pseudoprophetissa Mogontiacum venit, quae Salomonis episcopi parroechiam suis vaticiniis non minime turbauerat. Nam certum consummationis seculi diem aliaque perplura Dei solius notitiae cognita quasi diuinitus sibi revelata scire se fatebatur et eodem anno ultimum diem mundo*

eschatologische Deutung von Wundern, Vorzeichen und Extremereignissen nach dem Vorbild der Prophetenbücher und der Johannesapokalypse in den Vordergrund, doch wurde damit nicht nur die beabsichtigte innerweltliche Prodigien- und Naturdarstellung, sondern auch der „rationale Geist“ der römischen Geschichtsschreibung zurückgedrängt.<sup>509</sup> So entstand im Frühmittelalter die paradoxe Situation, daß mit „biblisch-mythischen“ Vorzeichen und Wundern zwar die pagane innerweltliche Deutung von Naturerscheinungen zurückgedrängt werden konnte, gleichzeitig aber heidnisch-magische Glaubensvorstellungen unter christlichem Deckmantel konserviert wurden und weiterleben konnten, so daß in vielen Regionen die Verbreitung christlich-heidnischer Synkretismen als vorläufiges Ergebnis der Mission anzunehmen ist. Die von der Kirche kaum kontrollierbare Entwicklung „synkretistischer“ Glaubensformen (denen wahrscheinlich auch einige Geistliche zugeneigt waren) zeigt sich in vielen Berichten über „Vorzeichen“ und „Naturwunder“ in Heiligenviten und in historiographischen Werken, in denen sich teilweise ein regelrechter Wettstreit zwischen paganer und christlicher Naturdeutung entwickelte. Während sich einige Geschichtsschreiber wie Beda, Gildas oder Jordanes dezidiert an der „rationalen“ römischen Geschichtsschreibung orientierten, ist in vielen frühen Heiligenviten inhaltlich, strukturell und stilistisch die Hinwendung zu einer „mythisch-eschatologischen“ Geschichtsdeutung erkennbar, die Elemente paganer Naturdeutung übernahm wie die Vorstellung von den Geheimnissen der Schöpfung, die auf den allmächtigen Gott und die *virtus* der Heiligen übertragen wurde.<sup>510</sup> Die Synthese römischer, christlicher und keltisch-germanischer Naturdeutungen beruhte jedoch maßgeblich auch auf der Verschmelzung „von biblischer Überlieferung und vom naturwissenschaftlichen Wissen jener Zeit.“<sup>511</sup>

Allen frühmittelalterlichen Vorzeichenberichten gemeinsam ist jedoch das Bestreben, „das Ende der Welt an Vorzeichen zu erkennen. Naturphänomene wie Sonnen- und Mondfinsternisse, Elementarkatastrophen wie Überschwemmungen oder Beben, Hungersnöte oder Pestepidemien wurden mit der einen oder anderen biblischen Rechtfertigung als solche Vorzeichen gedeutet, die als rechtzeitige Ankündigung eben die Möglichkeit zur rechtzeitigen Vorbereitung eröffnen.“<sup>512</sup> Teilweise wurden nach dem Muster der (spät-)antiken „Prodigienkataloge“ regelrechte Vorzeichenreihen aufgelistet, die an

---

*imminere praedicabat. Unde multi plebeium utriusque sexus timore percussi ad eam venientes munera illi offerebant seque orationibus illius commendabant; et, quod gravius est, sacri ordinis viri doctrinas ecclesiasticas postponentes illam quasi magistram caelitus destinatum sequebantur.*

<sup>509</sup> Die Vorzeichen- und Unwetterberichte in Gregors von Tours *Historiae* (etwa in Hist. VI, 44; VIII, 8, 17, 23-25, 42; IX, 5-6, 17) zeigen allerdings deutlich, daß sich im Frühmittelalter eine biblisch-eschatologische Deutung als *signa* und ernsthafte naturkundliche Erklärungsversuche keineswegs ausschlossen. Vgl. dazu Giselle de Nie, *Views of a many-windowed tower*, 1987, p. 46-52.

<sup>510</sup> Martin Heinzelmann, Die Funktion des Wunders in der Historiographie, in: Ders. et al. (Hrsg.), *Mirakel im Mittelalter*, 2002, S. 23-61, hier S. 60.

<sup>511</sup> Jochen Haas, Ein Unterweltshund im Trierer Dom, in: *Kurtrier. Jahrbuch 47* (2007), S. 101.

<sup>512</sup> Wilhelm G. Busse, „Das Ende der Welt ist nah...“, in: Barbara Haupt (Hrsg.), *Endzeitvorstellungen*, Düsseldorf 2001 (*Studia humaniora*; Bd. 33), S. 179-196, hier S. 185.

biblisch-eschatologische Vorzeichenhäufungen erinnern sollten.<sup>513</sup> Prägend für das Mittelalter war die Lehre von den fünfzehn kosmischen Vorzeichen der Endzeit, die im 8. Jahrhundert erstmals von Beda zusammengestellt und damit „kanonisiert“ worden waren.<sup>514</sup> Im 13. Jahrhundert wurden kosmische Zeichen mit der *Legenda Aurea* des Jacobus von Voragine zum Allgemeingut der Welt- und Geschichtsauffassung.<sup>515</sup> Der Katalog der fünfzehn Zeichen listet in variabler Reihenfolge gefährliche, globale Elementarereignisse auf, wobei für die eschatologische Deutung weniger die Art oder die Reihenfolge der Zeichen, sondern vor allem eine sich steigernde Abfolge entscheidend war - so ist auch in hagiographischen Wunderepisoden oft eine regelrechte „Wunderdramaturgie“ mit „Eskalationsstufen“ angedeutet.<sup>516</sup> Beim neuerlichen Erscheinen ähnlicher „Zeichen“ lag damit neben der historischen auch eine eschatologische Deutung nahe, ohne daß diese eigens genannt werden

---

<sup>513</sup> Prodigienlisten finden sich u. a. in den römischen *Annales Maximi*, die neben politischen Ereignissen, Teuerungen und Hungersnöten auch seltene Naturerscheinungen verzeichneten. In Rom mußten die Zeichen in der Natur öffentlich „entsühnt“ werden, um den in den „Prodigien“ vermuteten Götterzorn zu besänftigen. In den Prodigienlisten stand weniger die zeitgenaue Verzeichnung historischer Naturerscheinungen, sondern „die zur Sühnung des göttlichen Unwillens vorgenommene priesterliche Amtshandlung“ im Mittelpunkt, „um für spätere Parallelfälle Präzedenzen an der Hand zu haben und um den *populus* zu informieren.“ Das zeigt, „welche bedeutende Rolle das Priester-Kollegium im Rechtswesen des Staates spielte [...]; da das Priestertum an fast allen politisch bedeutsamen Vorgängen durch Gutachten, Opfer, Weihungen, Sühnungen, Feste beteiligt war, [...] fanden neben sakralen Vorgängen, wie Sühnung von Prodigien oder Konsekration von Heiligtümern, auch profane Ereignisse Eingang in die Tafeln, wie etwa Dürre, Notzeiten, Pest, Kriege u. ä.“ (Karl-Ernst Petzold, *Geschichtsdenken und Geschichtsschreibung: Kleine Schriften zur griechischen und römischen Geschichte*, Stuttgart 1999 (Historia Einzelschriften; Bd. 126), S. 258). Weitere Gründe für die Dokumentation und Deutung bedrohlicher Naturerscheinungen in römischen Geschichtswerken war die Verhinderung von Unruhe unter dem Volk, insbesondere unter den Soldaten in den Provinzen; aber auch schon die Abgrenzung von „barbarischen“ Vorzeichendeutungen in Germanien, Gallien und Vorderasien war eine Motivation der Naturdeutung in Rom. Zur antiken Prodigienliste siehe Elizabeth Rawson, *Prodigy Lists and the Use of the „Annales Maximi“*, in: *The Classical Quarterly* 21 (1971), p. 158-169 (zur Benutzung der *Annales Maximi* als Quelle in der Antike); Robert Drews, *Pontiffs, Prodigies, and the Disappearance of the „Annales Maximi“*, in: *Classical Philology* 83 (1988), p. 289-299; Jackie Elliot, *Ennius and the Architecture of the Annales*, Cambridge 2013, p. 24ff. Den „professionellen“ nüchtern-abwägenden Umgang mit „Volksprodigien“ übernahmen die christlichen Schreiber im Feldzug gegen die verbreitete pagane Naturdeutung ihrer Zeit. Im beginnenden Frühmittelalter ging jedoch die Deutungshoheit über zeichenhafte Naturerscheinungen vom Staat an den Klerus über - in Sachen Vorzeichen-, Natur- und Geschichtsdeutung bildeten die Geistlichen damit die unangefochtene „Staatsautorität“ (während die Könige noch weitgehend synkretistischen Glaubensformen anhängen). Die Hauptintention der Geschichtsschreibung im Frühmittelalter war so zunächst die Zurückdrängung paganer Vorzeichendeutungen, während seit dem Hochmittelalter Vorzeichen auch für politische Ziele, insbesondere die Kreuzzüge, instrumentalisiert wurden. Im „konfessionellen Zeitalter“ prägte die Darstellung von Unwettern und Vorzeichen neben der konfessionellen Abgrenzung auch eine zunehmend aggressive Polemik gegen andere Konfessionen.

<sup>514</sup> Vgl. Beda, *De Temporum Ratione*, MPL 90, col. 293A-578D, cap. LXX (*De die iudicii*), col. 575A-576D. Lat.-dt. Ausg.: Beda der Ehrwürdige. Kirchengeschichte des Englischen Volkes, 2 Bde., hrsg. u. übers. v. Günther Spitzbart, 2., bibl. erg. Aufl. Darmstadt 1997.

<sup>515</sup> Jacobus de Voragine, *Legenda Aurea - Die Heiligenlegenden des Mittelalters*. Hrsg., aus d. Lat. übers. u. m. diversen Anhängen versehen v. Matthias Hackemann, Köln 2008.

<sup>516</sup> Die fünfzehn Zeichen des Weltendes sind (ungeachtet der Variation in Intensität und Abfolge): „1. Das Meer erhebt sich über die Berge; 2. das Meer verschwindet wieder in der Tiefe der Erde; 3. Meeresungeheuer erscheinen; 4. Meer und Flüsse brennen; 5. Bäume und Pflanzen schwitzen Blut; 6. alle Gebäude stürzen ein; 7. die Felsen zerbrechen; 8. die Erde bebzt und öffnet sich; 9. die Berge werden eben; 10. Menschen verlassen voller Entsetzen ihre Unterschlüpfte; 11. die Erde spuckt die Toten aus; 12. die Sterne fallen vom Himmel; 13. alles Lebendige stirbt; 14. Himmel und Erde brennen; und 15. die Auferstehung der Toten“ (Wilhelm G. Busse, „Das Ende der Welt ist nah...“, in: Barbara Haupt (Hrsg.), *Endzeitvorstellungen*, 2001, S. 186).

mußte oder konkrete Deutungsmöglichkeiten in Bezug auf aktuelle Ereignisse vorlagen; diese „Unbestimmtheit“ förderte sicherlich vielerorts (Endzeit-)Ängste; so gilt für historiographische Vorzeichenmeldungen wie auch für die 15 Zeichen des Weltendes: „Der Inhalt selbst ist nur relativ präzise und bietet daher Anlaß zu vielerlei Identifikationen: man kann in den kosmischen Zeichen leicht alle möglichen Naturerscheinungen und Naturkatastrophen erkennen, die folglich viele Menschen immer wieder als Ankündigung des nahen Weltendes sehen wollten: ein Erdbeben, eine Überschwemmung, ein Erdbeben, ein Komet. Die ursprüngliche Absicht und Funktion dieser Lehre, nämlich das unkalkulierbare Ende eben doch wenigstens ansatzweise zu kalkulieren, um sich somit noch rechtzeitig auf das Weltgericht vorbereiten zu können, trägt also im Kern die Beunruhigung schon wieder in sich, weil sie zu viele Deutungsmöglichkeiten offenläßt. Was als Trost gedacht war, erzeugt wiederum Angst. Die Belege für gläubige und abergläubische Deutungen von Naturphänomenen als Ankündigungen des Weltendes [...] sind schier endlos; alle solche Deutungen eint die Tatsache, daß dabei eben *nicht* auf die komplette *Abfolge aller* fünfzehn Zeichen geachtet, sondern daß bereits einzelne oder gar nur ein einziges Zeichen als ausreichende Ankündigung des Untergangs gesehen wurden oder wurde, als *pars pro toto* eben.“<sup>517</sup> Die Bekanntheit der Zeichen des Weltendes wie auch der biblischen Vorzeichen ließ fast jede beliebige Reihung bedrohlicher Naturerscheinungen auch ohne konkrete Deutungen zur „göttlichen Warnung“ werden. Aufgrund ihrer bedrohlichen, an biblische Zeichen erinnernden Erscheinung und der zeitlichen Nähe zu bedrohlichen geschichtlichen Ereignissen wurden viele Naturerscheinungen „selbstredend“ zu innerzeitlichen und eschatologischen Vorzeichen. So zählt die „Fredegar-Chronik“ in Kapitel II, 82 stichwortartig Extremereignisse, Vorzeichen und Naturanomalien auf und deutet sie zusammenfassend vor allem als *prodigia* auf eine Fieberepidemie: *Sed hoc prodigia gravissima lois est subsecuta.*<sup>518</sup>

Neben biblischen, patristischen und paganen Symbolen und Bildern, die auf die heilsgeschichtliche Deutung weisen konnten, sind einige Vorzeichenberichte auch als „Kurzfassungen“ hagiographischer Wundererzählungen verstehbar. Allerdings ging es in der Historiographie in erster Linie um die Dokumentation von Naturerscheinungen als historische „Denkwürdigkeiten“, während die Deutung Hagiographen und Missionsgeistlichen

<sup>517</sup> Wilhelm G. Busse, „Das Ende der Welt ist nah“, in: Barbara Haupt (Hrsg.), *Endzeitvorstellungen*, 2001, S. 186.

<sup>518</sup> *Chronicarum quae dicuntur Fredegarii Scholastici lib. III, 82, ed. B. Krusch, MGH Script. rer. Mer. 2, 1888, S. 115: 82. Eodem tempore, an. quinto Childeberti regis tante lois per universam regionem factae sunt, ut nimium mirum fuisset. Universa flumina termenis, quos unquam excesserant, praeterirunt. De pecoribus excidio, grande aedeficiis naufragium. Quod cessantis pluviis, arboris dinuo floruerunt. Erat mensis Septembris. Fulgor per caelo curisse visus est. Sonus quasi deruentes arbores in totam terram auditus est. Orbis Burdegalensis terre moto concussa est. De Pereneis montibus immense lapides sunt evolsi, qui pecora et homines prostraverunt. Vicus Burdigalensis incendio divinitus ortum multus exbusit, subito comprehendens. Domus et ariis cum annonis incendio concremantur, nullo incitamento habens ignis, forsitan iussionem divina. Auriliana civitas ob hoc incendio vastata est. Apud terminum Carnoteum ide efracto panem sanguis fluxit. Sed hoc prodigia gravissima lois est subsecuta. Et discordia regis iterum bellum civile parantibus, besenterecos morbos totas Gallias praeoccupavit. His diebus Austrechildis, Guntechramno principis regina, ab hoc morbo consummata est, medicos ad Gunthramno acusans. Iusso Gunthramni medici diversis poenis adfecti migrant a saeculo. Eo anno magna in Spaniis christianorum persecutio fuit, [...].*

vorbehalten war, also zunächst in den Klöstern „blieb“. Bei der schriftlichen Fixierung geschichtlicher Ereignisse wie auch der von den „Heiden“ besonders beachteten „Himmelszeichen“ ging es vornehmlich um die kirchliche Deutungshoheit: Die Hörer sollten anhand historischer *Exempla*-Geschichten die durch Plagen, Kriege und Naturereignisse, vor allem aber durch Gottes Barmherzigkeit geprägte heilsgeschichtliche Ausrichtung der Geschichte erkennen, die sich mit der Ankunft Christi bereits bedeutend verbessert habe - der spätrömische Geschichtsschreiber Orosius spricht von einer „Milderung der Geschichte“ durch Christus.<sup>519</sup> Um diese Entwicklung herauszuarbeiten, bedurfte es „eindeutiger“, vor allem leicht erkennbarer biblischer und hagiographischer Motive und Abläufe. Unwetter- und Vorzeichenmeldungen eigneten sich in besonderer Weise zur christlichen Unterweisung der Hörer, da viele Menschen mit diesen Naturerscheinungen vertraut waren und daher die Wahrheit der biblischen Erzählungen auch weniger gebildeten Hörern näherbringen konnten. Vorzeichenmeldungen sollten das Gefühl bestärken, daß sich das menschliche Leben wie auch die Geschichte immer vor der „doppelten Bedrohungskulisse“ des persönlichen *memento mori* und des allgemeinen *finis terrae* abspielten: Bis weit in die Neuzeit hinein war die Ansicht verbreitet, daß alle „Vorzeichen“ und Wunder von Gott kommen, um den Menschen die Einsicht in die Zusammenhänge und Ursachen des Weltgeschehens zu ermöglichen. Die Auslegung nach dem *sensus moralis* erneuerte immer wieder die Forderung nach einem gottgefälligen Leben bei gleichzeitiger deutlicher Abgrenzung zu paganen Wahrnehmungen und Deutungen. In historiographischen Einträgen ist die biblische Deutungsintention anhand der Wortwahl, Formulierung sowie „eindeutiger“ Bilder und Symbole, oft auch im chronologischen Kontext, zu erkennen, wobei die historiographische *Memoria*-Intention vage heilsgeschichtliche Andeutungen bevorzugte, da diese glaubwürdiger waren als plakative Deutungen und zudem mit der Vorstellung vom „verborgenen“, transzendenten Gott die Hörer an ihre geschöpfliche Abhängigkeit von Gott gemahnten.

### **Sonnen- und Mondfinsternisse**

Welche Bedeutung man in vormoderner Zeit seltenen kosmischen und meteorologischen Erscheinungen in Bezug auf die menschliche Geschichte zumaß, zeigt die große Zahl an Einträgen zu Sonnen- und Mondfinsternissen in frühen Geschichtswerken. Im Gegensatz zu

---

<sup>519</sup> Orosius wollte in den *Historiae adversum paganos libri septem* das Wirken Gottes in der Geschichte, insbesondere die durch Christus begonnene „Milderung“ der durch Elend und Anfechtungen geprägten Menschheitsgeschichte, nachzeichnen. Vgl. Orosii Hist. I, prol. 10 u. 13-15, ed. Carl Zangmeister, CSEL 5, 1882, S. 8 u. 9. Viele frühe Geschichtsschreiber, vor allem Gregor von Tours, orientierten sich an Orosius' heilsgeschichtlicher Geschichtskonzeption, was wohl auch die häufige Verzeichnung von Naturerscheinungen in Geschichtswerken bedingte.

Unwettern, die mit Ausnahme großer Winterstürme, Sturmfluten sowie Witterungs- und Jahreszeitenanomalien meist nur lokal oder regional auftreten, sind Sonnen- und Mondfinsternisse, Kometen und Nordlichter in weiten Regionen und häufig auch längere Zeit sichtbar, was die große Zahl von Einträgen zu astronomischen Erscheinungen erklärt; gerade Sonnenfinsternisse und Kometen sind daher bereits in spätantiken und frühmittelalterlichen Werken häufig mehrfach, teils auch in unabhängigen Parallelquellen, überliefert. Da in den meisten Meldungen genauere Daten über Art, Ausmaß, Dauer und Folgen fehlen, sind die frühen Mehrfacheinträge zu Sonnen- und Mondfinsternissen umso wertvoller, da aufgrund der Möglichkeit, astronomische Ereignisse vorherzusagen und historische Ereignisse zu rekonstruieren, Fehler oder Abweichungen in Parallelmeldungen erkennbar sind.<sup>520</sup> Einige mittelalterliche Meldungen konnten so als - bewußte oder unbeabsichtigte - „Fälschungen“ ausgemacht werden, insbesondere in Bezug auf die Datierung, die oft verändert wurde, um astronomische Erscheinungen als „Vorzeichen“ erkennbar zu machen.<sup>521</sup> Nach Robert R. Newton lassen sich in vormodernen Quellen vier Arten von falschen Sonnenfinsternis-

---

<sup>520</sup> So verglichen Newton und Schove die in mittelalterlichen Quellen erwähnten Einträge mit zeitgenössischen astronomischen Tafeln (*ephemerides*). Vgl. Robert R. Newton, *Medieval Chronicles and the Rotation of the World*, 1972, p. 398ff.; Derek Justin Schove, *Chronology of Eclipses and Comets AD 1-1000*, in collaboration with Alan Fletcher, Woodbridge 1984, p. III-IV f., p. X-XXXV und p. 187f. Umfassende Daten zu totalen, partiellen und annularen („ringförmigen“) historischen Sonnenfinsternissen liefern die Datenbanken der NASA (<http://eclipse.gsfc.nasa.gov/eclipse.html>) und die Zusammenstellung von Xavier Jubier [http://xjubier.free.fr/en/site\\_pages/solar\\_eclipses/5MCSE/xSE\\_Five\\_Millennium\\_Canon.html](http://xjubier.free.fr/en/site_pages/solar_eclipses/5MCSE/xSE_Five_Millennium_Canon.html)). Vgl. dazu Erik Grigg, ‚Mole Rain‘ and other natural phenomena in the Welsh annals, in: *Welsh History Review* 244 (2009), p. 8ff. m. Anm. 33 u. 34.

<sup>521</sup> Die Umdatierung von Sonnen- und Mondfinsternissen, Kometen und anderen „Vorzeichen“, teilweise auch von zeitnahen historischen Ereignissen, ist bereits in der antiken Geschichtsschreibung, u. a. bei Ammianus Marcellinus, recht häufig. Siehe dazu Guy Sabbah, *La méthode d’Ammien Marcellin. Recherches sur la construction du discours historique dans les Res Gestae*, Paris 1978 (Collection d’Études Anciennes), bes. p. 548f. Da nach vormoderner Vorstellung für die Darstellung der „heilsgeschichtlichen Wahrheit“ nicht nur Daten bzw. genaue „wissenschaftlich-historische“ Darstellungen der *historia*, sondern auch das „Wesen“ der Geschichte, etwa der Zeichencharakter einzelner Ereignisse, wichtig war, galt eine „Umdatierung“ um ein halbes oder ein ganzes Jahr nicht unbedingt als historiographische Fälschung, sondern eher als „Schärfung“ des heilsgeschichtlichen Profils, zumal auch ein mehrere Monate oder Jahre vor dem Tod eines Herrschers oder vor einem Krieg erscheinender Komet als historisches „Vorzeichen“ galt. Um den Rezipienten „heilsgeschichtliche Zusammenhänge“ zu vermitteln, wurden Sonnenfinsternisse und Kometen oft unmittelbar vor der Meldung zum Tod eines Herrschers, eines Papstes oder Bischofs, oft auch vor Einträgen zu entscheidenden Schlachten, vor Kriegszügen oder Notzeiten, genannt. Das berühmteste Beispiel aus dem Mittelalter ist die Sonnenfinsternis vor der Schlacht von Sticklestad 1130. Alexander Demandt (*Verformungstendenzen in der Überlieferung antiker Sonnen- und Mondfinsternisse*, Wiesbaden 1970 (Akademie d. Wiss. u. d. Lit. Mainz, Abhandl. d. geistes- u. sozialwiss. Klasse Nr. 7), S. 469-527, hier S. 469) konnte nachweisen, daß von den ca. 250 überlieferten Sonnenfinsternissen der Antike „über 200 ungenau oder falsch“ datiert sind, wobei ein nicht unerheblicher Teil der Fehldatierungen nicht auf Überlieferungsfehler zurückgeht, sondern der Intention entsprang, den Zeichencharakter der astronomischen Erscheinungen aufzuzeigen. Laurent Matussi (*La fonction du merveilleux dans l’historiographie romaine de l’empire*, in: *Storia della storiografia* 13 (1988), p. 3-28, hier p. 17) spricht in diesem Zusammenhang von einer regelrechten „persuasion esthétique“ in der antiken Historiographie. Allerdings sind in mittelalterlichen Quellen bewußt als „magical‘ eclipses“ dargestellte Sonnen- und Mondfinsternisse weitaus seltener als in spätantiken Quellen. Zudem gehen im Mittelalter „Fehldatierungen“ oft auch auf fehlerhafte Jahreszählungen (besonders in Annalen) zurück, die sich infolge der zahlreichen Kopien und Kompilationen schnell verbreiteten. Vgl. dazu Erik Grigg, ‚Mole Rain‘ and other natural phenomena in the Welsh annals, in: *Welsh History Review* 244 (2009), p. 8 m. Anm. 32.

Meldungen unterscheiden: unbeabsichtigte Falschmeldungen (meist aufgrund von Datierungs- und Überlieferungsfehlern früherer Werke), „the ‚literary‘ eclipses“ (in denen bestimmte Personen und Handlungen mit archetypischen Sonnenfinsternis-Darstellungen in Verbindung gebracht werden), „the ‚assimilated‘ eclipse“ (bei der eine Finsternis in der Erinnerung des Schreibers mit zeitlich entfernten historischen Ereignissen zusammengebracht wird; es handelt sich also um eine Unterart der „literarischen Eklipse“) und schließlich „the hoax“ (eine „erfundene“ Finsternis).<sup>522</sup> In zahlreichen Berichten über astronomische Erscheinungen sind aufgrund der Rekonstruierbarkeit und der genauen Lokalisierungsmöglichkeit etwa von Sonnen- und Mondfinsternissen die Originalquellen der oft europaweit kopierten Einträge leicht auszumachen. Der Grad der Verfinsterung von Sonne oder Mond, der in vielen Einträgen ungenau oder gar nicht angegeben ist, läßt sich meist ebenfalls rekonstruieren, wengleich partielle Sonnenfinsternisse oft nicht mit bloßem Auge zu erkennen sind.<sup>523</sup>

Bei Mondfinsternissen sind dagegen auch schon geringe Teilverfinsterungen mehrere Stunden lang sichtbar; aufgrund des im Vergleich zum schmalen Mondschaten viel breiteren Erdschattens können Mondfinsternisse zudem in weiten Regionen beobachtet werden, weshalb schon im Mittelalter auch partielle Mondfinsternisse sehr häufig - aufgrund der nächtlichen Gebetsstunden bevorzugt von Mönchen - beobachtet wurden; die große Zahl an Parallelquellen erschwert allerdings die Lokalisierung der Finsternismeldungen und die Unterscheidung zwischen Original- und Sekundärberichten.<sup>524</sup> Totale Mondfinsternisse, bei denen die verschattete Mondscheibe in der Totalitätsphase infolge der Streuung des von der Erde reflektierten Sonnenlichts oft blut- oder bronzerot erscheint, wurden möglicherweise, wenn die Beobachter nur in der Phase der Totalverfinsterung zum Himmel schauten, nur als „Blutmond“ wahrgenommen. Aufmerksame nächtliche Beobachter (vor allem Mönche) beobachteten jedoch wahrscheinlich alle Stadien des Himmelsschauspiels genau, weshalb

<sup>522</sup> Robert R. Newton, Two uses of Ancient Astronomy, in: Phil. Trans. R. Soc. Land. A. 276 (1974), p. 99-110, Zitate Kap. 3 „The veracity of ancient astronomical records“ (unter: [hbar.phys.msu.ru/gorm/atext/newton2.htm](http://hbar.phys.msu.ru/gorm/atext/newton2.htm)).

<sup>523</sup> Nach Erik Grigg (‚Mole Rain‘ and other natural phenomena in the Welsh annals, in: Welsh History Review 244 (2009), p. 8f.) kann zwischen totalen, partiellen und den seltenen annularen Sonnenfinsternissen (hier bleibt infolge des größeren Abstands zwischen Erde und Mond der äußere Ring der Sonnenscheibe sichtbar) unterschieden werden. Partielle Sonnenfinsternisse, gemessen nach der Skala zwischen 0 (keine oder kaum Verfinsterung = 0%) und 1 (totale Verfinsterung = 100%), sind nach Erik Grigg bei klarem oder heiterem Wetter von unwissenden Beobachtern etwa ab einem Grad von 0.9 (=90%) zu erkennen, wobei ab ca. 0.85-0.9 auch bei Bewölkung eine deutliche Lichtabnahme feststellbar ist. „[...] an aware observer will probably notice a 0.85 eclipse with clear skies, but at less than 0.85 people not expecting an eclipse may not notice anything unusual.“ Da man bei normalen Verhältnissen nicht direkt in die Sonne blicken kann, wurden von unwissenden Zeitgenossen partielle Verfinsterungen der Sonne unter 75% (bei denen keine auffällige Abnahme des Tageslichts feststellbar ist) in vormoderner Zeit oft gar nicht bemerkt, und selbst Verfinsterungen unter 90% blieben wahrscheinlich häufig unbemerkt. Siehe dazu Robert R. Newton, Medieval Chronicles and the Rotation of the Earth, 1972, p. 80f. sowie Table VI.1, p. 143, p. 150f. u. p. 459ff. (u. a. zu den in England möglicherweise sichtbaren partiellen Sonnenfinsternissen von 538 u. 540).

<sup>524</sup> Vgl. Erik Grigg, ‚Mole Rain‘ and other natural phenomena in the Welsh annals, in: Welsh History Review 244 (2009), p. 9.

nicht auszuschließen ist, daß auch die Meldungen, in denen lediglich von einem „Blutmond“ oder der „Verwandlung der Mondscheibe in Blut“ die Rede ist, nur die Hauptwahrnehmung wiedergeben, auch wenn die Annalisten das Phänomen als Mondfinsternis erkannt hatten.

Die Deutung von Sonnen- und Mondfinsternissen als Unglücksvorzeichen lag aufgrund der antiken und biblischen Deutungstradition auf der Hand. In der Bibel galten alle Veränderungen an den Gestirnen, den *mensurae temporum, soli diurnas, lunae stellisque nocturnas*, als ernste „Zeichen“; die oft vagen Deutungen der Bibel wurden in der Spätantike durch die Kirchenväter konkretisiert und verschärft.<sup>525</sup> Der abwägend-kritische Umgang mit Naturerscheinungen, wie er besonders noch in der Gegenüberstellung von historischen Naturereignissen, naturkundlichen Erklärungen sowie paganen und heilsgeschichtlichen „Prodiendeutungen“ in Isidors *De natura rerum* hervortritt, wurde durch das Zusammenwirken theologisch „ausgefeilter“ heilsgeschichtlicher Deutungen der Patristik und der Krisenerfahrung in der Zeit zwischen Spätantike und Frühmittelalter zurückgedrängt. Vor allem Verfinsterungen von Gestirnen und Planeten wurden im Mittelalter durchweg negativ gedeutet. Aufgrund der oft blutroten Erscheinung wurden Mondfinsternisse fast noch häufiger als Sonnenfinsternisse als „böse Vorzeichen“ festgehalten, da „blutrote“ und „feurige“ Erscheinungen neben Dunkelheit und Kometen als eindeutige Unglücksvorzeichen galten. Zudem waren Mondfinsternisse im Gegensatz zu Sonnenfinsternissen, bei denen man den Mond an der Sonne vorbeiziehen sieht, schwieriger zu erklären, wenngleich unter Gelehrten die Ursache von Sonnen- und Mondfinsternissen bekannt war.<sup>526</sup> Das bedrohliche Phänomen der plötzlichen Dunkelheit am helllichten Tag bei einer totalen Sonnenfinsternis rief Vorstellungen vom Zorn des höchsten Gottes, von drohenden Dämonen, die die Sonne „anfraßen“, oder dem Weltuntergang hervor. Das Erlebnis der plötzlichen Dunkelheit am hellen Tag wirkt mehr als nüchterne wissenschaftliche Erklärungen - die Macht des ersten Sinneseindrucks und die Wirkung mythischer und religiöser Vorstellungen nimmt die

---

<sup>525</sup> Vgl. z. B. Ambrosius, *Hexaemeron* IV, 4, 12, MPL 14, col. 206A-B: *Fecit ergo solem, et lunam, et stellas, et praestituit illis mensuras temporum, soli diurnas, lunae stellisque nocturnas: ut iste augeat diei gratiam, illae umbram tenebrasque illuminent. Et sint in signa, et in tempora, et in dies, et in annos* (Gen. I, 14). *Divisa tempora habent paresque mensuras pro mensium vicibus sol et luna cum stellis, et sunt in signa non possumus negare quod es sole et luna signa aliqua colligantur; nam et Dominus dixit: Et erunt signa in sole, et luna, et stellis* (Luc. XX, 25). *Et quaerentibus apostolis signum adventus ejus, respondit: Sol obscurabitur, et luna non dabit lumen suum, et stellae cadent de coelo* (Matth. XXIV, 29). *Haec dixit fore signa futurae consummationis: sed conveniens debet curae nostrae mensura servari.*

<sup>526</sup> Die Erklärung einer Sonnenfinsternis durch die Anordnung von Erde, Mond und Sonne in einer Linie und den Schattenwurf des Mondes ist in den kosmologischen Enzyklopädien der Spätantike festgehalten. Vgl. Isidor, *Etymologiae* III, 58 (*De eclipsi solis*), MPL 82, col. 176C-177A: *I. Eclipsi solis quoties luna tricesima ad eamdem lineam qua sol vehitur pervenit, eique se objiciens solem obscurat. Nam deficere nobis sol videtur, dum illi orbis lunae opponitur.* Die Erklärungen von Sonnen- und Mondfinsternissen führt auch Beda in *De Natura Rerum Liber* zusammen. Vgl. Beda, *De Natura Rerum liber*, cap. 22 (*Glossae et Scholia*), MPL 90, col. 221A (*De eclipsi solis figura utilis*) u. col. 222f. (*Mondfinsternis*): *Nam luna, quae omnibus est inferior, non stella, sed terrena umbra diametro a sole distans, obscuratur [...].*



menschliche Wahrnehmung und Urteilsfähigkeit völlig ein: „Es ist das Paradox der Dunkelheit in der höchsten Helle, das das Geschehen in seiner unerklärlichen Schicksalhaftigkeit betont.“<sup>527</sup> Auch die Dunkelheit vor Unwettern brachte eine „seltsame“ Stimmung mitten an einem hellen Sommertag, während die Abenddämmerung, die im Gegensatz zur Morgendämmerung viel schneller einbricht, in vormoderner Zeit wegen der Gefahren der Nacht allgemein gefürchtet war; die beängstigende Vorstellung vom Einbruch einer unheimlichen Macht, die eine plötzliche Dunkelheit in idealtypischer Weise symbolisiert, ist bis heute im Sprachgebrauch - etwa in „Einbruch der Nacht“ oder „bei hereinbrechender Dunkelheit“ - präsent. Eine Dunkelheit am hellichten Tag aber wurde als übermächtige, ja dämonische Bedrohung empfunden: „Die Unvermitteltheit ist eine Indikation für Feindseligkeit, soweit es ja gerade die Unglücke sind, die die Welt des Menschen unverhofft und ungeladen überkommen.“<sup>528</sup> Wenn schon der „normalen“ Nacht als „die authentischen Identifikanten [...] der Tod und das Nichtsein“ zugeordnet waren, dann mußte „die Aggression der Nacht im hellen Teil des Sonnentages für den Menschen des Mittelalters ein bedingungsloses Zeichen dafür (sein), daß sich die infernaln Kräfte unhaltbar und unheilbringend entfesselt haben.“<sup>529</sup> Daher wurden Sonnenfinsternisse schon von den Römern trotz der bekannten Erklärung fast immer als Zeichen des Götterzorns und „böse Prodigien“ gedeutet, die öffentlich „entsühnt“ werden mußten.<sup>530</sup>

---

<sup>527</sup> Mireille Schnyder, Topographie des Schweigens. Untersuchungen zum deutschen höfischen Roman um 1200, Göttingen 2003, S. 277.

<sup>528</sup> Tzotcho Boiadjiev, Die Nacht im Mittelalter. Aus d. Bulgar. übers. v. Barbara Müller, Würzburg 2003, S. 28.

<sup>529</sup> Ebenda, S. 61.

<sup>530</sup> Der sich verdunkelnde Himmel bei einer Sonnenfinsternis, oft verbunden mit dem Verstummen der Vögel und einem kühlen Wind, war in vormoderner Zeit eines der am meisten gefürchteten „Himmelszeichen“, das an das Weltende gemahnte. Sonnenfinsternisse (griech. *ekleipsis*, „Ausbleiben“, „Verschwinden“, „Versagen“; vgl. dazu Manuel Baumbach, Verhüllt, verschluckt, verschwunden: Sonnenfinsternis in Mythos, Mantik und Magie der Antike, in: »Stürmend auf finsternem Pfad...«. Ein Symposium zur Sonnenfinsternis in der Antike, hrsg. v. Helga Köhler, Herwig Görgemanns, Manuel Baumbach, Heidelberg 2000; Heidelberger Forschungen; Bd. 33, S. 13-34, hier S. 14f.) wurden daher fast immer als Unglücks- und Todesvorzeichen gedeutet: „Die besorgte Einstellung zu den Sonnenfinsternissen“ kann nach Tzotcho Boiadjiev (Die Nacht im Mittelalter, 2003, S. 63) als „Verhaltensarchetypus in den verschiedensten Kulturen“ gelten. Im Gegensatz zu anderen seltenen Naturerscheinungen waren die Ursachen einer Sonnenfinsternis und die Möglichkeit einer Vorausberechnung jedoch bereits in einigen frühen Hochkulturen (u. a. bei den Maya und in Ägypten) bekannt. So berechnete Thales von Milet die Sonnenfinsternis vom 28. Mai 585 v. Chr. voraus; Hipparchos soll Sonnenfinsternisse für 600 Jahre vorausgesagt haben (vgl. C. Plinius Sec., Nat. Hist. II, cap. IX (§ 53), lat.-dt. Ausg. R. König/ G. Winkler, 1974, S. 44/46: [...] *apud Graecos autem investigavit primus omnium Thales Milesius Olympiadis XLVIII anno quarto praedicto solis defectu, qui Alyatte rege factus est urbis conditae anno CLXX. post eos utriusque sideris cursum in sexcentos annos praececinuit Hipparchus, menses gentium diesque et horas ac situs locorum et visus populorum complexus, aevo teste haud alio modo quam consiliorum naturae particeps*). Nach Dio Cassius soll Kaiser Claudius die Sonnenfinsternis vom 1. August 45 n. Chr. nach Datum, Uhrzeit, Verlauf und Umfang vorausberechnet haben; er veröffentlichte seine Berechnungen zusammen mit einer astronomischen Erklärung der Mondbahn im Verhältnis zur Sonne, denn er fürchtete Unruhen in der Bevölkerung (vgl. Hans-Armin Gärtner, Politische Deutungen von Sonnenfinsternissen in der Antike, in: »Stürmend auf finsternem Pfad...«, wie oben, S. 36f. m. Anm. 6 u. 7). Die einfache Erklärung einer Sonnenfinsternis durch den Mondschatten ist wohl ein Grund dafür, daß Sonnenfinsternisse insgesamt seltener mythische oder magische Deutungen hervorriefen als Mondfinsternisse (H.-A. Gärtner, wie oben, S. 40f.). In der Antike galten Sonnenfinsternisse dennoch meist als *prodigia*, denn die Dunkelheit am hellichten Tag wies auf eine ernste Störung des Verhältnisses zwischen Menschen und Göttern hin, die durch Priester in Staatsakten mit öffentlichen

In christlicher Zeit erwiesen sich neben der Vorstellung von der Dunkelheit als Zeichen des göttlichen Zorns vor allem die Lukas-Erzählung von der Finsternis bei der Kreuzigung Christi als wirkmächtige „Vorlage“, nach der eine Verfinsterung der Sonne ebenso als untrügliches Zeichen des Gotteszorns und als Vorzeichen für Katastrophen und Kriege, oft auch als Anzeichen des Weltendes gedeutet werden konnte.<sup>531</sup> Angesichts der Finsternis am hellen Tag

---

*supplicationes* (Bittagen) „entsühnt“ werden mußte, um die *pax deorum* wiederherzustellen. Laut Titus Livius verfügten die Decemviri nach der Sonnenfinsternis vom 17. Juli 188 v. Chr. eine dreitägige *supplicatio* (H.-A. Gärtner, wie oben, S. 36f.). In spätrömischer Zeit wurden kosmische Erscheinungen ausschließlich auf die Person des Kaisers bezogen, entweder als *omina* auf dessen Leben und Regierung bzw. als „Begleitzeichen“ auf seine politischen Entscheidungen, oder (besonders häufig) auch als Vorzeichen auf den Tod des Herrschers. In Homers *Ilias* ereigneten sich Sonnenfinsternisse z. B. beim Tod des Sarpedon (*Ilias* 16, 567) oder des Patroklos (*Ilias* 17, 268f.; H.-A. Gärtner, wie oben, S. 43). Plutarch stellt mehrere Sonnenfinsternisse in Bezug zu Romulus' Leben: Die Sonnenfinsternis vom 24. Juni 772 v. Chr. ereignete sich am Tag von Romulus' Empfängnis, die Finsternis am 7. Juli 708 v. Chr. an dessen Todestag; auch bei der Gründung Roms im Jahre 754 v. Chr. gab es eine Sonnenfinsternis (vgl. H.-A. Gärtner, wie oben, S. 45ff. m. Anm. 35).

<sup>531</sup> In christlichen Quellen der Spätantike und im Mittelalter überwiegen metaphysische Deutungen von Sonnenfinsternissen, die schon in der Bibel und in der Patristik als Ausdruck der gestörten Beziehung zwischen Mensch und Gott galten. Einige frühmittelalterliche Schreiber legen besonderen Wert auf eine Unterscheidung zwischen der paganen „Prodigienentsühnung“ und der christlichen Deutung als *signa* Gottes, der die Menschen zu Umkehr und Buße gemahnt. Die christliche Vorzeichendeutung beruhte auf dem Bewußtsein der eigenen Sünden. Nach jüdisch-christlicher Vorstellung galt jede Veränderung an der Sonne, die den Tag regiert (1. Mose 1, 16), als „Zeichen besonderen göttlichen Eingreifens“: Deren Stehenbleiben (Jos. 10, 12f.), Zurücklaufen (Jes. 38, 8) oder Verfinsterung wurde „als Zeichen göttlichen Gerichts“ (Jes. 13, 10), im spätjüdischen Schrifttum auch als Anbruch der messianischen Zeit und im christlichen Kontext als Zeichen der Endzeit (Mt. 24, 29; Offb. Joh. 6, 12; 8, 12; 16, 10) gedeutet: Eine Verfinsterung der Sonne weist danach auf das Vergehen der Welt und der Gestirne, denn nur Gott kann „dir zum ewigen Licht sein“ (Jes. 60, 19). Während eine hellere Sonnenscheibe oder auffallend helle Sterne als Heilszeichen galten (Jes. 30, 26), sah man Finsternisse und plötzliche Dunkelheit bei Unwettern oder Sonnenfinsternissen nicht nur als Fehlen von Licht, sondern als Zeichen der Anwesenheit einer unheimlichen Macht, die dem Himmelreich Gottes und der Schöpfung aus dem Licht (1. Mose 15, 12; 1. Joh. 1, 5; Jak. 1, 17) feindlich gesinnt war. Allgemein galt Finsternis als Zeichen der Gottferne und des Verlassenseins von Gott (Röm. 1, 21), als Symbol von Strafe und Tod (Hiob 38, 17; Ps. 23, 4; Joh. 1, 4; 8, 12) und der Sünde (Röm. 13, 12f.; 1. Kor. 4, 5). Gottes Erscheinen dagegen bedeutet die Überwindung der Finsternis (Joh. 1, 5; 2. Kor. 4, 6; Eph. 5, 8; 6, 12; Kol. 1, 13; 1. Petr. 2, 9; Joh. 1, 4f.); wo Gott ist, regiert das Licht (Jes. 6, 3; Hes. 43, 2; Apg. 9, 3; 22, 11), denn Gott selbst ist das Licht (1. Joh. 1, 5), ohne Schatten und Finsternis (Jak. 1, 17; 2. Kor. 4, 6). Gott, „dessen Treue ewig währt, schuf den Kosmos aus dem Licht, indem er das dunkle Chaos mit dem Feuer austilgte“: *qua(e) pietas aeterna manet, lux spiritus ardor.* / [...] *rerum causa Deus. Taetrum chaos igne resoluens/ igne creata fouet* (Dracontius, *De laudibus Dei* I, 20-24, ed. C. Camus, *Œuvres I: Louanges de Dieu, Livre 1*, 1985, S. 151, eigene Übers.). Vgl. Apg. 26, 18; 2. Kor. 4, 4. Über die Entstehung von Sonnenfinsternissen ist in der Bibel kaum etwas zu erfahren: Nach 1. Mose 1, 4 schied Gott die Finsternis vom Licht, doch war die Finsternis im AT nicht nur ein „Zeichen“ im übertragenen Sinn, sondern auch reale Erscheinung des *mysterium tremendum* des „verborgenen“, zornigen Gott (2. Mose 20, 21; Mt. 27, 45). Nach den Propheten kann Gott sogar Finsternis schaffen (Jes. 45, 7; Am. 4, 13; 8, 9; Ps. 104, 20; Mich. 3, 6). Eine Sonnenfinsternis wurde somit als „materiell geschaffene“ Nacht empfunden, die den Menschen die Trauer und die Börsartigkeit der Welt sichtbar machte. Plötzliche Dunkelheit wurde als Gottesstrafe und als Sinnbild für geistige Finsternis, Sünde und Gottvergessenheit gedeutet (Röm. 1, 21); sie repräsentierte die der Schöpfung entgegengesetzten „heimlichen“ Kräfte der Nacht (Röm. 13, 12f.; 1. Kor. 4, 5; 5. Thess. 5, 5), die Gottes Zorn heraufbeschwören und den Tag zur Nacht machen (Am. 8, 9), wie in der ägyptischen Finsternis über den verstockten Pharao (2. Mose 10, 21): „Wenn Christus die wahrhaftige Sonne ist, dann ist die »Nacht«, heilschronologisch gesehen, die Zeit der Abwesenheit Christi und der »Tag« die Zeit seiner Gegenwart“ (Adolf Heller, *Art. »Nacht = Gottesferne, Abwesenheit Christi‘. 200 biblische Symbole. Anhand v. 300 Bibelstellen erl., Wüstenrot* 1950, S. 143). In der verfinsterten Sonnenscheibe zeigte sich die Blindheit des Herzens - in diesem Zustand sind die Augen nicht mehr Fenster des Herzens und der göttlichen *anima*, sondern nur „weltliche“ Sinnesorgane. „Der Strahl der Herrlichkeit Gottes, die im Angesicht Jesu Christi aufleuchtet, muß durch das unverdeckte Angesicht (im Vordergrund) bis in das geöffnete Herz (im Hintergrund) dringen, wenn eine Verwandlung wirklich geschehen soll. Und dieser Vorgang geschieht im hl. Geist. Geist aber bedeutet „Freiheit“, „Wahrheit“ im Sinn der Unverborgenheit (griech.). Der Gegensatz ist Verdecktheit, Verstecktheit,

sollen die Menschen Gott, den Schöpfer des Tages und der Nacht (1. Mose 1, 5), bitten, ihnen „Schirm und Schild“ zu sein, um nicht zu erschrecken „vor dem Grauen der Nacht,/ vor den Pfeilen, die des Tages fliegen,/ vor der Pest, die im Finstern schleicht,/ vor der Seuche, die am Mittag Verderben bringt“ (Ps. 91, 5f.). Die Bedeutung der Finsternis bei der Kreuzigung Jesu als Nacht der Grausamkeit und der Gottlosigkeit hat Augustinus in *De civitate Dei* herausgearbeitet.<sup>532</sup> So wurde im

---

Heimlichkeit 2. Kor. 4, 2, vgl. 1. Petr. 2, 1f.“ (Hans Luckey, Art. ‚Finsternis‘, in: Calwer Bibellexikon, 5. Bearb. 1959, Sp. 320f.). Besonders drastisch wird der Bezug zwischen dem sündhaften, von Bosheit geleiteten irdischen Geschehen und Gottes Heilsplan in der Finsternis beim Kreuzestod Jesu deutlich (Mt. 27, 45; Mk. 15, 33; Lk. 23, 44f.): Die Nacht, die die Schöpfung und die Feinde des Evangeliums in Finsternis hüllt (Apg. 26, 18; 2. Kor. 4, 4), läßt die Bedeutung des Sterbens Jesu für die Welt erahnen. Sonnenfinsternisse wurden daher wie eine „Wiederholung jenes paradigmatischen Ereignisses“ empfunden (Tzotcho Boiadjev, *Die Nacht im Mittelalter*, 2003, S. 63). Augustinus sah die Sonnenfinsternis während der Passion Christi als besonders ernstes Zeichen, da damals das jüdische Passahfest bei Vollmond war und nicht wie gewöhnlich bei Neumond. Damals sei zweifelsohne die Nacht „in den Raum des Tages eingetreten, um der Gottlosigkeit und Grausamkeit der Juden Ausdruck zu verleihen“ (Tzotcho Boiadjev, *Die Nacht im Mittelalter*, 2003, S. 63). Das Licht des Auferstandenen aber siegte, und so kann die Sonnenfinsternis auch die Wiederkunft Christi symbolisieren und vorankündigen (Mk. 13, 26). Das Licht steht für die „Erneuerung und Wandlung des ganzen Menschen, im Geist beginnend und leiblich sich vollendend (Röm. 8).“ Offenheit und Licht stehen Verslossenheit und Dunkelheit gegenüber: „Das Auge ist das Licht des Leibes. Wenn dein Auge lauter ist, so wird dein ganzer Leib licht sein. Wenn aber dein Auge böse ist, so wird dein ganzer Leib finster sein. Wenn nun das Licht, das in dir ist, Finsternis ist, wie groß wird dann die Finsternis sein!“ (Mt. 6, 22f.) Entscheidend über Licht und Finsternis in der Welt ist die Offenheit des Herzens für das Licht des Evangeliums - Finsternis, Verslossenheit und Tod sind wie Licht, Wahrheit und Glauben eng verwandt (Hiob 38, 17; Ps. 23, 4; Joh. 1, 4): Finsternis bedeutet Totsein und Gerichtetsein - Eph. 4, 18; 6, 12; Jud. 6 u. Amos 8, 9: „Zur selben Zeit, spricht Gott der Herr, will ich die Sonne am Mittag untergehen und das Land am hellen Tage finster werden lassen.“ Vgl. Jer. 4, 27: „Denn so spricht der Herr: Das ganze Land soll wüst werden, aber ich will ihm doch nicht ganz ein Ende machen. Darum wird das Land betrübt und der Himmel droben traurig sein...“ Auch pagane Vorstellungen von Ungeheuern oder Dämonen, die die Sonne verschlingen, waren im Mittelalter bekannt - vor allem abergläubische Vorstellungen von der „Krankheit der Sonne“ oder dem Kampf der Sonne gegen Dämonen und Ungeheuer waren weit verbreitet. Hrabanus Maurus geißelt im 9. Jahrhundert in der Homilie *Contra eos qui in lunae defectu clamoribus se fatigabant* den Mondaberglauben seiner Zeit. Vgl. Beati Rabani Mauri Fuldenensis abbatis et Moguntini archiepiscopi *Operum omnium, pars II: Homiliae* (ab anno 826 ad annum 844), Homilia XLII, MPL 110, Paris 1852, col. 78C-80A, hier col. 79A: [...] *quidam [...] alios viderint tela et sagittas contra lunam iactasse; alios autem focos in coelum sparsisse; affirmaveruntque quod lunam nescio quae portenta laniarent, et nisi ipsi ei auxilium praeberent, penitus illam ipsa monstra devorarent: alii vero ut satisfacerent daemonum illusioni, quod sepes suas armis scinderint, et vascula [...] fregerint, quasi illud lunae plurimum proficeret in auxilium. Quae est dementia, fratres, quaeve haec insania? **Bibelstellen u. Zitate** (wenn n. anders bezeichnet): Hans Luckey, Art. ‚Finsternis‘, Calwer Bibellexikon, 5. Bearb. 1959, Sp. 320f.; Rudolf Borchert, Art. ‚Sonne‘, in: Ebenda, Sp. 1240. **Zur Deutung v. Sonnenfinsternissen vgl.:** Franz Boll, Art. ‚Finsternisse‘, RE VI.2 (1909), Sp. 2329-2364; Karl Steinhauser, *Der Prodigien glaube und das Prodigienwesen der Griechen*, Ravensburg 1911; Adolf Heller, Art. ‚Nacht = Gottesferne, Abwesenheit Christi‘. 200 bibl. Symbole. Anhand v. 300 Bibelstellen erl., Wüstenrot 1950, S. 143f.; Gerd Heinz-Mohr, Art. ‚Finsternis‘, *Lexikon der Symbole*, 1991, S. 114; Tzotcho Boiadjev, *Die Nacht im Mittelalter*, 2003, S. 61-67. Zur paganen Prodigienedeutung Veit Rosenberger, *Gezähmte Götter. Das Prodigienwesen der römischen Republik*, Stuttgart 1998 (Heidelberger althistor. Beitr. u. epigraph. Studien; Bd. 27) [zugl.: Augsburg, Univ., Habil-Schr., 1997].*

<sup>532</sup> Augustinus (*De civitate Dei* III, 15, MPL 41: *Qualis Romanorum regum vita atque exitus fuerit*, col. 91-93, bes. col. 91f.) stellt der Sonnenfinsternis bei Christi Kreuzigung auch pagane römische Vorstellungen gegenüber: [...] *Acciderat enim et solis defectio, quam certa ratione sui cursus effectam imperita nesciens multitudo meritis Romuli tribuebat. Quasi vero luctus ille solis fuisset, non magis ideo credi deberet, eccisus, ipsumque scelus aversione etiam diurni luminis indicatum: sicut revera factum est, cum Dominus crucifixus est crudelitate atque impietate Judaeorum (Luc. XXIII, 45). Quam solis obscurationem non ex canonico siderum cursu accidisse, satis ostendit, quod tunc erat pascha Judaeorum; nam plena luna sollempniter agitur: regularis autem solis defectio non nisi lunae fine contingit. Satis et Cicero illam inter deos Romuli receptionem putatam magis significat esse, quam factam, quando et laudans eum in libris de re publica (L. 2, c. 10), Scipionisque sermone: < Tantum est >, inquit, < consecutus, ut cum subito sole obscurato non comparuisset, deorum in numero collocatus putaretur: quam opinionem nemo unquam mortalis assequi potuit sine eximia virtutis gloria. > Quod autem dicit,*

Mittelalter diese unheimliche Nacht „nicht zu den Tagen des Jahres hinzugerechnet und auch nicht in den Monaten verbucht; eine einsame Nacht, die kein gutes Wort verdient, eine Nacht, in der einzig der uralte Feind des Menschen das ewige Höllenfeuer entfacht. Diese Nacht, die nicht „ordnungsgemäß“ angebrochen ist, ist eine Nacht des Leidens und Verderbens, deshalb wird auch die Verfinsterung der Sonne stets als Katastrophe ausgelegt. Dieses Zeichen ist zudem so eindeutig, daß die Chronisten es nie verpassen, seine Existenz zu vermerken, sei es als Markierung und eine Art Vergeltung für bereits getanes Böses, sei es als Vorbote für bevorstehendes Unglück, sei es sogar als dessen unmittelbare Ursache.“<sup>533</sup>

Sonnenfinsternisse wurden im Mittelalter auch deshalb oft als Strafgerichtszeichen und teilweise sogar als Zeichen des Jüngsten Gerichts gedeutet<sup>534</sup>, da die Dunkelheit mitten am Tag die größte denkbare „Überschreitung der feststehenden Grenzen des Gesetzes der Natur“ war, hinter der man den „böswilligen Akt“ einer dunklen Macht vermutete, der Gott durch die Nacht einen Riegel vorschob.<sup>535</sup> Wichtiger aber als der Fokus auf statische menschliche Gut- und Böse-Einteilungen war für die Wahrnehmung von Sonnenfinsternissen die zutiefst verstörende Gleichzeitigkeit von Licht und Dunkel, die paradigmatisch auf das alle Dichotomien und Differenzierungen der geschaffenen Welt enthaltende *Eine* Gottes wies wie kaum eine andere Naturerscheinung, was wohl unbewußt bei vielen Menschen bis heute die Faszination „schaurig-schöner“ Naturschauspiele ausmacht, die auch dem säkularen, wissenschaftsgläubigen und diesseitsverhafteten Menschen anhand der Sinne und ihres unbedingten Rechts auf Folgerung die Gründung des Kosmos in einem inkommensurablen

---

*eum subito non comparuisse, profecto ibi intelligitur aut violentia tempestatis, aut caedis facinorisque secretum. Nam et alii scriptores eorum defectioni solis addunt etiam subitam tempestatem, quae profecto aut occasionem sceleri praebuit, aut Romulum ipsa consumpsit. De Tullo quippe etiam Hostilio, [...], qui et ipse fulmine absumptus est, dicit in eisdem libris idem Cicero, propterea et istum non creditum in deos receptum tali morte, quia fortasse quod erat in Romulo probatum (id est persuasum) Romani vulgare noluerunt, id est vile facere, si hoc et alteri facile tribueretur. Dicit etiam aperte in Invektivis, < Illum qui hanc urbem condidit, Romulum ad deos immortales benevolentia famaue sustulimus > (Orat. 3 in Catilinam, cap. 1): ut non vere factum sed propter merita virtutis ejus benevolentia jactatum diffamatumque monstraret. In Hortensio vero dialogo cum de solis canonicis defectionibus loqueretur, < Ut easdem, > inquit, < tenebras efficiat, quas effecit in interitu Romuli, qui obscuratione solis est factus. > Certe hic minime timuit hominis interitum dicere, quia disputator magis quam laudator fuit. Vgl. Tzotcho Boiadjev, Die Nacht im Mittelalter, 2003, S. 63 u. Anm. 207.*

<sup>533</sup> Tzotcho Boiadjev, Die Nacht im Mittelalter, 2003, S. 63 m. Anm. 208-210.

<sup>534</sup> Vgl. Bedae Chronica LXX. *De die iudicii*, ed. Th. Mommsen, MGH Auct. ant. 13: Chronica minora saec. IV. V. VI. VII. (III), Berlin 1898, S. 324: [...] *Nec sola haec beati Petri sententia, qua illos dicit caelos igni iudicii perdendos, qui aquae diluvii perierant, testatur sidereum caelum igni quamvis maximo non esse tangendum, sed etiam domini sermo qui dicit: statim autem post tribulationem dierum illorum sol obscurabitur et luna non dabit lumen suum et stellae cadent de caelo. Neque enim sol obscurari, luna sui lumine privari, stellae poterunt cadere de caelo, si caelum ipsum, locus videlicet eorum, igni voratum transibit.* Vgl. Gildae Sapientis *De excidio et conquestu Britanniae*, ed. Th. Mommsen, MGH Auct. ant. 13, 1898, S. 52: [...] *ecce dies domini veniet crudelis et indignationis plenus et irae furorisque ad ponendam terram in solitudinem et peccatores eius conterendos de ea, quoniam stellae caeli et splendor eorum non expandent lumen suum, obtenebrabitur sol in ortu suo et luna non splendet in tempore suo.*

<sup>535</sup> Tzotcho Boiadjev, Die Nacht im Mittelalter, 2003, S. 61: „Wenn die authentischen Identifikanten der Nacht der Tod und das Nichtsein sind, wenn gerade die Unterwelt ihr ewiger ontologischer Schoß und ihre mögliche Wohltat einzig in den von ihr von der göttlichen Vorsehung vorgegebenen Parametern umsetzbar ist, also einzig im Rahmen des göttlichen Plans der Schöpfung, so ist die Aggression der Nacht im hellen Teil des Sonnentages für den Menschen des Mittelalters ein bedingungsloses Zeichen dafür, daß sich die infernaln Kräfte unholdbar und unheilbringend entfesselt haben.“

höheren Prinzip und einem letztlich Mysterium bleibenden Ur-Ursprung „beweisen“. Die beiden geläufigen Deutungsaspekte der Sonnenfinsternis - als Zorneszeichen und als „kosmisches Mysterium“ - waren im Mittelalter mit dem Tun-Ergehens-Zusammenhang angesichts der verstockten Menschheit und dem „verborgenen“ Gott verbunden, wie in der ägyptischen Finsternis (2. Mose 20, 21), die jede Sonnenfinsternis zum „historischen Strafzeichen“ machte, und der unheimlichen „Weltenfinsternis“ beim Kreuzestod Christi im Lukasevangelium; diese Vorstellungen ließen bei neuerlichen Sonnenfinsternissen an eine Wiederholung der für die Menschheit folgenschweren Ereignisse und damit an ein Endzeitzeichen denken. Aufgrund der „eindeutigen“, überaus bedrohlichen Zeichenbedeutung dokumentierten fast alle Geschichtsschreiber, selbst wenn sie weniger an Naturerscheinungen interessiert waren, historische und zeitgenössische Sonnen- und Mondfinsternisse, wobei einige Schreiber zeitgenössische Finsternisse sogar fast lückenlos dokumentierten. So können die Aufzeichnungen zu Sonnen- und Mondfinsternissen in einigen frühmittelalterlichen Geschichtswerken zu den ersten Vorläufern der modernen Reihenbeobachtungen zählen.

Mehrfach über Sonnen- und Mondfinsternisse berichtet der hispanische Geschichtsschreiber Hydatius in seiner als Fortsetzung der Hieronymus-Chronik (in der lateinischen Eusebius-Übersetzung) konzipierten Chronik.<sup>536</sup> In Hydatius' Einträgen ist bereits die „übernatürliche“ Komponente der frühen abendländischen Geschichtsschreibung angedeutet, die in einigen

---

<sup>536</sup> Hydatius († 468 oder 469) stammte aus dem galizischen Lemica (Ginzo am Fluß Lima). In jungen Jahren bereiste er den Osten des Römischen Reichs, wo er aus byzantinischen Geschichtswerken zahlreiche Nachrichten für seine älteren Chronikaufzeichnungen in Erfahrung brachte. Neben der Chronik verfaßte Hydatius auch eine Fortsetzung der *Consularia Constantinopolitana*. Als Bischof von Aquae Flaviae (Chaves) seit 427 verließ Hydatius Galicien kaum noch, doch versuchte er weiterhin, für sein Geschichtswerk neben regionalen, Hispanien betreffenden Ereignissen auch Nachrichten aus anderen Regionen des Römischen Reichs zu erlangen; allerdings beschränkt sich seine Berichterstattung in vielen Abschnitten mangels verlässlicher Informationen auf Galicien und Hispanien. Ein Schwerpunkt von Hydatius' Chronik ist die Gegenüberstellung des christlichen spätrömischen Kaiserreichs und der „barbarischen“ Suebenherrschaft in Galicien: Hydatius erinnert z. B. an die Segenherrschaft unter Kaiser Theodosius I., der er die heidnischen, kriegerischen Sueben gegenüberstellt. Besonders geißelt er den unter König Remismund (wahrscheinlich durch den Missionar Ajax) vermittelten Übertritt der Sueben zum Arianismus. Die Kritik an den Sueben wird auch in dem Bericht für 430 deutlich, in dem er über die Mißachtung eines Friedensschlusses durch die Sueben berichtet (Hydatii Lemici Contin. Chronicorum Hieronymianorum ad a. 430, ed. Th. Mommsen, MGH Auct. ant. 11, Berlin 1894, S. 21: *VI. Suevi sub Hermerico rege medias partes Gallaeciae depraedantes per plebem, quae castella tutiora retinebat, acta suorum partim caede, partim captivitate pacem quam ruperant familiarum quae tenebantur sedhibitione restaurant*). **Lit.:** Otto Seeck, Art. ‚Hydatius 2‘, Paulys Realencyclopädie d. class. Altertumswiss. IX, 1 (1914), Sp. 40-43; Robert R. Newton, *Medieval Chronicles and the Rotation of the Earth*, 1972, p. 505-510 (zu Hydatius' Himmelsbeobachtungen); Steven Muhlberger, *The fifth-century chroniclers: Prosper, Hydatius and the Gallic Chronicler of 452*, Leeds 1990; Richard William Burgess (Ed. and transl.), *The Chronicle of Hydatius and the Consularia Constantinopolitana*, Oxford 1993; Carmen Cardelle de Hartmann, *Philologische Studien zur Chronik des Hydatius von Chaves*, Stuttgart 1994 (Palingenesia; Bd. 47; zugl.: Saarbrücken, Univ.-Diss., 1993) m. Bibliographie S. 214ff.; Jacques Fontaine, *Spanien zwischen Barbaren und Häretikern*, in: Luce Pietri et al. (Hrsg.), *Die Geschichte des Christentums*, 3. Sonderausg. Freiburg i. Br. 2005, S. 13-21; Marcin Pawlak, *Hydace et le désordre de son temps*, in: Dariusz Brodka et al., *Continuity and change. Studies in Late Antique History*, Krakau 2007, p. 29-38; Henning Börm, *Hydatius von Aquae Flaviae und die Einheit des Römischen Reichs im fünften Jahrhundert*, in: Bruno Bleckmann, Timo Stickler (Hrsg.), *Griechische Profanhistoriker d. fünften nachchristlichen Jahrhunderts*, Stuttgart 2014 (Historia-Einzelschriften; Bd. 228), S. 195-214.

Abschnitten, besonders gegen Ende der Chronik, in eine regelrechte „apokalyptische Grundhaltung“ übergeht.<sup>537</sup> Insgesamt verzeichnet Hydatius (neben einzelnen ungewöhnlichen Extremereignissen) vor allem Naturerscheinungen, die schon in der Bibel als Zeichen Gottes gedeutet wurden, während er keineswegs „alle Prodigien akzeptiert, die die nichtchristlichen Autoren als solche aufgenommen haben.“<sup>538</sup> Da Hydatius ausführlich über die teilweise dramatischen Entwicklungen in Hispanien und Südgallien zwischen 428 und 468 berichtet, erlangen Naturerscheinungen im letzten Teil seiner Chronik eine besondere Signifikanz als „historische Zeichen“; in diesem letzten Teil macht sich zudem ein durch Krankheit und Todesvorahnung geprägter Pessimismus bemerkbar, der auch ein allgemeines Krisenempfinden in einer unsicheren, von Kriegen und Häresien geprägten Zeit in der Provincia Gallaecia am Ende des 5. Jahrhunderts widerspiegelt: Als römischer Bürger katholischen Glaubens sah Hydatius die arianischen Sueben in Galicien als kriegerisches und häretisches „Barbarentum“, das er ähnlich wie Orosius in der *Historia adversus paganos* den Vorzügen des christlichen spätrömischen Imperiums gegenüberstellt.<sup>539</sup>

---

<sup>537</sup> Siehe dazu Carmen C. de Hartmann, *Philologische Studien zur Chronik des Hydatius von Chaves*, bes. S. 61-63; Zitat S. 61 u. Anm. 228 (Hinweis auf Steven Muhlberger, *The fifth-century chroniclers: Prosper, Hydatius and the Gallic Chronicler of 452*, Leeds 1990, p. 260-264).

<sup>538</sup> Carmen C. de Hartmann, *Philologische Studien zur Chronik des Hydatius von Chaves*, 1994, S. 147.

<sup>539</sup> Die Herkunft der Sueben ist bis heute ungeklärt: Einige frühe Geschichtsschreiber identifizieren sie mit den Quaden im nördlichen Donaauraum, die in den Markomannenkriegen Ende des 2. Jahrhunderts gegen Marcus Aurelius kämpften. Gregor von Tours (*Hist. II, 2*) zählt die Sueben zu den Alamannen. Wahrscheinlich waren die Sueben (wie die anderen um 500 nach Südwesten gewanderten „Germanenstämme“) keine homogene ethnische Gruppe, sondern formierten sich erst in der Völkerwanderungszeit aus einer germanischen Kriegergemeinschaft („Ethnogenese“) als Gefolgschaft, die im Jahre 406 mit anderen germanischen Stammesverbänden vor den Hunnen nach Südwesten (Gallien) und um 409/410 über die Pyrenäen zog. Seit der Einwanderung von Alanen, Sueben und Vandalen, später auch Westgoten, war die Macht der römischen Förderaten stetig gewachsen, doch während sich Alanen und Westgoten im „Tolosanischen Westgotenreich“ als verlässliche Bündnispartner Roms erwiesen (u. a. in der Schlacht gegen die Hunnen 451), gründeten die Sueben nach der Revolte des Gerontius gegen die Römer bereits im Jahre 410 mit dem *Regnum Gallaecia* ein von Rom unabhängiges Reich in Nordspanien. Von dort aus versuchten sie im 5. Jahrhundert oft gewaltsam und unter Umgehung bestehender Verträge ihren Einfluß auf die mittlere und südliche Hispania auszudehnen; auch mit der provinzialrömisch assimilierten Bevölkerung in Galicien geriet die suebische Kriegerklasse teilweise in Konflikt. Nach der Gründung des *Regnum Gallaecia* blieben die Sueben bis 585 unabhängig. Mit dem Aussterben der suebischen Königslinie im Jahre 456 brachen unter dem *rex* Aioulf im Suebenreich Konflikte aus, die erst unter Remismund 464 beigelegt wurden. Im Jahre 448 trat Rechiar als erster Germanenherrscher zum katholischen Glauben über, doch die endgültige Bekehrung der Sueben erfolgte erst im Jahre 560, nachdem sie 466 wahrscheinlich von dem westgotischen Missionar Ajax zunächst zum Arianismus bekehrt worden waren. Daß Hydatius die katholische Kirche in seiner Heimat von heidnischen und häretischen Glaubensvorstellungen bedroht sah, zeigen viele Einträge in seiner Chronik, u. a. der Bericht über die Synode von Toledo (die sich mit dem häretischen Priscillianismus befaßte). Vgl. Hydatius, *Contin. Chron. Hieron. ad a. 399*, ed. Th. Mommsen, *MGH Auct. ant. 11*, 1894, S. 16: *31. V. In provincia Carthaginensi in civitate Toletto synodus episcoporum contrahitur, in quo quod gestis continetur, Symphosius et Dictinius et alii cum his Gallaeciae, adsertore eodem professionis suae subscriptione condemnant, statuuntur quaedam etiam observanda de ecclesiae disciplina communicante in eodem concilio Ortygio episcopo, qui Celenis fuerat ordinatus, sed agentibus Priscillianistis pro fide catholica pulsus factionibus exulabat.* Lit. zu den Sueben: Edward A. Thompson, *The Conversion of the Spanish Suevi to Catholicism*, in: *Visigothic Spain. New Approaches*, hrsg. v. E. James, Oxford 1980; Ders., *Romans and Barbarians: The Decline of the Western Empire*, Madison 1982; Hans J. Hummer, *The fluidity of barbarian identity: the ethnogenesis of Alemanni and Suebi, AD 200-500*, in: *Early Medieval Europe 7*, 1, March 1998, p. 1-27; Averil Cameron et al. (Ed.), *Cambridge Ancient History*, vol. 13: *Late Antiquity: The Late*

Angesichts der unsicheren politischen Lage und der Bedrohungen durch Heidentum und Arianismus verwundert es nicht, daß Hydatius in seiner Chronik häufig über ungewöhnliche Naturerscheinungen, etwa Sonnen- und Mondfinsternisse, berichtet, die er fast durchweg als „biblische Zeichen“ (*signa*) oder „prodigienartige Zeichen“ (*signa prodigiosa*) deutet, wobei er den für weitere Deutungen offenen „biblischen“ Begriff *signum* (auch in Wortverbindungen wie *signum* wie *signi ostensio* oder *prodigiorum signa*)<sup>540</sup> wahrscheinlich

---

Empire A.D. 337-425, Cambridge 2001; vol. 14: Late Antiquity: Empire and Successors A.D. 425-600, 2001; Jorge Arias, Identity and Interaction: The Suevi and the Hispano-Romans, Spring 2007; Henning Börm, Westrom von Honorius bis Justinian, Stuttgart 2013.

<sup>540</sup> *Signum* erscheint im nachklassischen und mittelalterlichen Latein vor allem in den Bedeutungen „Vor-, Wahrzeichen“, auch „Beweismittel“, „Siegel, Wappen“ sowie „Sternbild, Gestirn, Wunderzeichen“ (Langenscheidt WB Lat.-dt., 1963, S. 483; Bernd-Ulrich Hergemöller, Promptuarium ecclesiasticum medii aevi. Umfassendes Nachschlagewerk der mittelalterlichen Kirchensprache und Theologie. Unter Mitarb. v. Nicolai Clarus, Frankfurt am Main u. a. 2011, S. 263). Spätantike und frühmittelalterliche Geschichtsschreiber wählten *signum* oft bewußt in Abgrenzung zum heidnischen *prodigium*, z. B. Hydatius und Gregor von Tours. Die Bibel schreibt häufig von „Zeichen“ (*signa*), wobei besondere Naturerscheinungen, die man nicht durch konkrete Anhaltspunkte oder die äußere Erscheinung einordnen konnte, meist unspezifisch als „Zeichen Gottes“ gedeutet wurden: „Dans la Bible, outre un acte de puissance, un miracle est encore plus souvent considéré comme un 'signe' par lequel Dieu montra sa puissance, son existence, la vérité de ses paroles. Cette notion de 'signe' est très fréquente dans l'Ancien Testament, et dans le Nouveau Testament on le voit surtout chez Saint Jean. 'Signe', en hébreu 'mofet' ou 'ôth' et en grec 'τέρας', est souvent rendu dans les traductions latines par *signum*, mot également en usage chez beaucoup d'auteurs chrétiens“ (Gerardus Fredericus Maria Vermeer, Observations sur le vocabulaire du pèlerinage chez Égerie et chez Antonin de Plaisance, Nijmegen u. a. 1965 (Latinitas Christianorum Primaeva; XIX, p. 65); Hervorhebung: Carmen C. de Hartmann, Philologische Studien zur Chronik des Hydatius von Chaves, 1994, S. 148, Anm. 490). Insgesamt ist *signum* in frühmittelalterlichen Werken die bei Weitem am häufigsten verwendete Bezeichnung für unerklärliche, aufgrund der äußeren Erscheinung als „göttliche Zeichen“ deutbare Naturphänomene, die oft Angst und Schrecken verbreiteten, da man ihnen Zeichencharakter zuschrieb, ohne daß man die genaue Zeichenbedeutung kannte. In der mittelalterlichen Theologie wurde daher mit *signum* „jedes sinnlich wahrnehmbare Phänomen, das Verweischarakter besitzt“, bezeichnet (Bernd-Ulrich Hergemöller, wie oben, S. 263). Augustinus (*De doctrina christiana* II, CSEL LXXX; Hinweis: Bernd-Ulrich Hergemöller, wie oben, S. 263) unterscheidet zwischen einem *signum naturale* („das natürlich gegebene Zeichen“, z. B. Naturerscheinungen), einem „intentional gegebenen Zeichen“ (*signum datum*), einem „Zeichen im eigentlichen Sinn“ (*signum proprium*) und einem „Zeichen im übertragenen Sinn“ (*signum translatum*). Gregor von Tours unterscheidet in den *Historiae* zwischen allgemeinen „Zeichen“ bzw. „Vorzeichen“ (*signa*), „Wunderzeichen“ (*miracula*) und „Plagen“ (*plagae*). Die Begriffe *prodigium* („Vorhergesagtes, Wunderzeichen, Ungeheuer, Ungeheuerlichkeit“; Langenscheidt Wb. Lat.-dt., S. 421) und *portentum* („Wunderzeichen“, auch „Mißgeburt, Ungeheuer, Ausgeburt“ oder „Wundermärchen“; vgl. *portendere* „ankündigen, prophezeien, sich zeigen, bevorstehen“; Langenscheidt Wb. Lat.-dt., 1963, S. 405) verwendet Gregor eher in Bezug auf ungewöhnliche, rätselhafte, oft unheimliche und „abenteuerliche“ Naturerscheinungen, deren (Vor-)Zeichencharakter sich teilweise aus dem chronologischen Kontext ergab, wobei mit *prodigium* eher häufigere, auch aus der Tradition weithin bekannte bedrohliche Naturerscheinungen, vermeintliche „Zorneszeichen“, bezeichnet werden, während *portentum* sehr seltene, „merkwürdige“ Erscheinungen bezeichnet, die auf eine Gefahr hindeuten, ohne daß sie aus der Erfahrung und der Literatur als direkte Warnungen oder eindeutige Zorneszeichen bekannt waren. Schon Augustinus scheint mit *prodigia* vor allem ungeheuerliche, „böartige“ und Unglück verheißende „Wunderbegebenheiten“ (im modernen Sinne „Ungeheuerlichkeiten“) zu bezeichnen, angefangen bei Zeitgenossen, die nicht an das Wunder der Schöpfung glaubten. Vgl. Augustinus, *De civitate Dei* XXII, 8: [...] *Quisquis adhuc prodigia ut credat inquit, magnum est ipse prodigium, qui mundo credente non credit.* [...] (zit. n.: „2.13 Wunder - damals und heute (Augustinus, Vom Gottesstaat XXII, 8)“, uni-siegen.de/phil/katht.../wunder/213.html?lang=). Als „Wunder“ (*miracula*) bezeichnet Gregor Naturerscheinungen, die den in biblischen, patristischen und hagiographischen Werken genannten Wundern ähnelten, während er *signum* auf allgemeine „Natur-Zeichen“ und „Epiphanien“ bezieht wie in den Einträgen für 585 und 586. Vgl. Gregorii Hist. VIII, 17 ad a. 585, R. Buchner, Gregorausgabe, 2. Bd., 1972, S. 184: *Dum autem in loco illo commoraremur, vidimus per duas noctes signa in caelo, id est radius a parte aquilonis tam clare splendidus, ut prius sic apparuisse non fuerent visi; et ab utraque quidem parte, id est ab euro et zephero, nubes sanguineae. Tertia vero nocte quasi hora secunda apparuerunt hii radii. Et ecce! dum eos miraremur attoniti, surrexerunt a quattuor plagis mundi alii horum*

in Abgrenzung zum „heidnischen“ *prodigium* bevorzugt.<sup>541</sup> Auch „biblische Formeln“ wie *signa et prodigia* weisen bei Hydatius „eindeutig auf die Vulgata.“<sup>542</sup> Andere in der Spätantike noch geläufige Begriffe wie *portentum*, *omen*, *ostentum*, *miraculum*, *dira* und *auspiciousum* verwendet Hydatius nur sporadisch, wobei er *prodigium* bezeichnenderweise nur in „biblischen“ Formeln wie *signa et prodigia* oder in Wortverbindungen wie *signum prodigiosum* nennt.<sup>543</sup> Mit der an die spätantike christliche Historiographie, die Vulgata und

---

*similes; vidimusque totum caelum ab his operire. Et erat nubes in medio caeli splendida, ad quam se hi radii collebant in modum tenturii, quod ab imo ex amplioribus incoeptum fasceis, angustatis in altum, in uno cuculli capite saepe collegitur. Erantque in medio radiorum et aliae nubes, ceu coruscum valide fulgorantes. Quod signum magnum nobis ingressit metum. Operiebamur enim, super nos aliquam plagam de caelo transmitti. Vgl. Gregorii Hist. VIII, 42 ad a. 586, wie oben, S. 220: Hoc anno multa signa apparuerunt; nam mense septimo arbores visi sunt floruisse [...]. Fulgor per caelum in modum serpentes cucurisse visus est.*

<sup>541</sup> Aufgrund der Vielfalt der verzeichneten Naturerscheinungen ist eine genaue Abgrenzung zwischen *signum*, *prodigium*, *portentum* und *monstrum* in frühmittelalterlichen Quellen nicht immer möglich, zumal auch die spezifische Werkintention und die Interessen der Autoren einen Einfluß auf die Bezeichnung hatten. *Prodigium* („Vorhergesagtes, Wunderzeichen, Ungeheuer, Ungeheuerlichkeit“; Langenscheidt WB Lat.-dt., S. 421) steht in der antiken und frühmittelalterlichen Literatur vor allem in Verbindung mit dem römischen Götterglauben und bezeichnet meist ungewöhnliche bzw. gefährliche oder aufgrund ihrer seltsamen Erscheinung als bedrohlich eingestufte, den Götterzorn anzeigende Naturerscheinungen wie unheimliche Wolkenformationen, Gewittererscheinungen, insbesondere Blitzeinschläge, aber auch Halos, Meteoriten und Anomalien bei Menschen, Tieren und Pflanzen. Meist wurden „Prodigien“ als Vorzeichen auf (noch schlimmere) Unglücke und Katastrophen gedeutet; nach dem Glauben der Römer zeigten sie den Götterzorn an, womit die Naturzeichen in enger Verbindung zum menschlichen Verhalten oder zum Schicksal des Staates und insbesondere des Kaisers gedeutet wurden (aber nicht mußten), besonders in den „Kaiserprodigien“, die das Leben und die Taten berühmter römischer Herrscher von der Geburt bis zum Tod begleiteten (Blitzschläge, Erdbeben, Bluterscheinungen u. a.). Diese „Zeichen“ wurden in römischer Zeit als „Anerkennung durch die Götter“ gesehen: „Als Warnzeichen ist das Prodigium eine Form göttlicher Kommunikation. Das hatte in der Antike auch den Charakter eines Privilegs: Daß die Götter mit Rom kommunizierten, bestätigte die römische Vorrangstellung. Da die Prodigien die *res publica* betrafen, war ihre Deutung von öffentlichem Interesse und vollzog sich in einem geregelten Verfahren“ (Albrecht Dröse, Von Vorzeichen und Zwischenwesen. Transformation antiker Prodigieninterpretation bei Brant und Luther, in: Grenzen der Antike. Die Produktivität von Grenzen in Transformationsprozessen. Hrsg. v. Anna Heinze et al., Berlin - Boston 2014, S. 117-144, hier S. 119). *Prodigien* wurden daher (wenn sie von den Priestern als solche anerkannt wurden) vom Senat in Absprache mit den obersten *pontifices* in entsprechenden Ritualen „entsühnt“. Während im Rom ein regelrechter „Prodigienkult“ gepflegt wurde, der in abgewandelter Form auch in die „Prodigienliteratur“ des Spätmittelalters und der Frühen Neuzeit einging, sahen die früh- und hochmittelalterlichen Hagiographen und Historiographen in „Prodigien“ häufig noch Reste des heidnischen Götter- und Orakelglaubens, weshalb sie den Begriff *prodigium* oft bewußt vermieden. **Lit.:** Art. ‚prodigium‘, in: Paulys Realencyclopädie d. klass. Altertumswiss. Neue Bearb., begonnen v. Georg Wissowa, fortgef. v. Wilhelm Kroll u. Karl Mittelhaus, Bd. 23/2, München 1972, Sp. 2283-2296; Rudolf Schenda, Wunder-Zeichen: Die alten Prodigien in neuen Gewändern. Eine Studie zur Geschichte eines Denkmusters, in: Fabula. ZS. f. Erzählforschung 28 (1997), S. 14-32; Wolfgang Speyer, Frühes Christentum im antiken Strahlungsfeld, Tübingen 1999, S. 207-212; Conrad Zintzen, Art. ‚Prodigium‘, in: KIPauly 4 (1972), Sp. 1151ff.; Veit Rosenberger, Gezähmte Götter. Das Prodigienwesen der römischen Republik, Stuttgart 1998; Jürgen Beyer, Art. ‚Prodigien‘, in: Enzyklopädie des Märchens, Bd. 10: ‚Nibelungenlied - Prozeßmotive‘, Berlin u. a. 2002, Sp. 1378-1388; David Engels, Das römische Vorzeichenwesen (753-27 v. Chr.). Quellen, Terminologie, Kommentar, historische Entwicklung, Stuttgart 2006 (Potsdamer Altertumswiss. Beiträge; Bd. 22), bes. S. 57f. u. S. 259ff.

<sup>542</sup> Carmen C. de Hartmann, Philologische Studien zur Chronik des Hydatius von Chaves, 1994, S. 148f., Zitat S. 149: „Aus der reichen Auswahl des klassischen Lateins verwendet Hydatius mit Vorliebe die drei Wörter, die auch in der Vulgata benutzt werden: *signum*, *prodigium* und *portentum*, wobei *signum* bei den Heiden in dieser Bedeutung nur selten vorkam.“ In diesem Zusammenhang verweist Carmen de Hartmann auf eine Parallele im Matthäusevangelium.

<sup>543</sup> Vgl. Carmen C. de Hartmann, Philologische Studien zur Chronik des Hydatius von Chaves, 1994, S. 148f.



Augustinus anknüpfenden Begriffswahl<sup>544</sup> etwa in Wendungen wie *domino miserante* (§49), *dei iudicio* (§89), *divino auxilio* (§150) oder *miserantis dei...gratia* (§207) macht Hydatius unmißverständlich deutlich, „daß die von ihm erwähnten Prodigien Zeichen Gottes seien.“<sup>545</sup> Seltene Naturerscheinungen sieht er als Vorzeichen und Symbole, in Bezug auf geschichtliche Ereignisse auch als „innerzeitliche Vorzeichen“ und Begleiterscheinungen der Geschichte, die das menschliche Verhalten widerspiegeln, politische Ereignisse „vorankündigen“ und auf das Weltende weisen, ohne schon konkrete „Zeichen des Weltendes“ zu sein.<sup>546</sup> An diese „Lesart“ erinnert die Häufung bedrohlicher „Zeichen“ am Ende von Hydatius’ Chronik, die ein düsteres Bild des kulturellen Niedergangs in Hispanien zeichnet.<sup>547</sup>

Vor diesem Hintergrund lassen sich in Hydatius’ Chronik auch unspezifische Kurzeinträge wie die Meldung „zahlreicher erschreckender Zeichen“ in Béziers im Jahre 419 einordnen; schon die Tatsache der Erwähnung der „historischen Zeichen“ zeigt, daß einige Autoren teilweise fast „ängstlich“ nach Zeichen suchten, die vielleicht über die unsichere Zukunft Auskunft geben konnten; damit geben sie eine allgemein verbreitete Zeitstimmung wider, wie Hydatius Ende des 5. Jahrhundert in Hispanien. Zusammen mit den Ereignissen des Folgejahres, vor allem der Schlacht zwischen Vandalen und Sueben im südlichen Galicien, liegt nach Hydatius’ Eintrag für 419 eine historisierende Zeichendeutung nahe.<sup>548</sup> Die

<sup>544</sup> Bezeichnenderweise wurde etwa die Wunder- und Prodigien-Nomenklatur des Valerius Maximus (1. Jh. n. Chr.) erst im Hochmittelalter rezipiert, während in der Zeichenauslegung des Frühmittelalters aufgrund der Verbreitung paganer und häretischer Vorstellungen vor allem Augustinus’ *De civitate Dei* und die *Vulgata* prägend waren. Vgl. Valerius Maximus, *Dictorum factorumque memorabilium libri novem* - Valère Maxime, *Faits et dits mémorables. Texte établi et traduit par Robert Combès*, 2 vols., Paris 1995-1996 (Collection des Universités de France), I, 3: *De superstitionibus*; I, 4: *De auspiciis*; I, 5: *De ominibus*; I, 6: *De prodigiis*; I, 7: *De somniis*; I, 8: *De miraculis* (Hinweis: Martin Heinzelmann, die Funktion des Wunders, in: Ders. u. a. (Hrsg.), *Mirakel im Mittelalter*, 2002, S. 27ff.).

<sup>545</sup> Carmen C. de Hartmann, *Philologische Studien zur Chronik des Hydatius von Chaves*, 1994, S. 149.

<sup>546</sup> Nach der Erörterung Jesu im Matthäus-Evangelium (Mt. 24 u. 25) muß zwischen Vorzeichen bzw. figurativen Symbolen, die das (noch ferne) Weltende ankündigen, und den eigentlichen Zeichen des beginnenden Weltendes unterschieden werden: Während falsche Prophetien, Kriege, Hungersnöte, Erdbeben, Martyrien und die Verkündigung des Evangeliums zu den warnenden „Vorzeichen“ zählten, wird das „wahre Ende [...] mit der Plötzlichkeit eines Blitzes hereinbrechen, der das ganze Himmelsgewölbe beleuchtet. Der Menschensohn in all seiner himmlischen Macht und Glorie wird auf den Wolken des Himmels herabkommen. Seiner Ankunft gehen die Verfinsterung von Sonne und Mond voraus, die Sterne werden vom Himmel fallen, und das Zeichen des Menschensohns wird am Himmel erscheinen - dieses Zeichen (*semeion*) ist wohl das Kreuz“ (Gerhart B. Ladner, *Handbuch der frühchristlichen Symbolik*. Gott Kosmos Mensch, Stuttgart - Zürich 1992, S. 52). Dann wird der Menschensohn in seiner Glorie, flankiert von seinen Engeln, auf einem Thron erscheinen und Gericht halten über die gesamte Menschheit. Daher wurden in vormoderner Zeit astronomische und meteorologische Lichterscheinungen (Blitze, Sonnen- und Mondfinsternisse, Kometen, helle Sterne, Halos in Form von Ringen, Kreuzen, Balken, Glorien und Nebensonnen sowie Rotfärbungen des Himmels und ungewöhnliche Wolkenformationen) als äußerst bedrohlich wahrgenommen, denn sie konnten mehr als nur „Zeichen“ sein.

<sup>547</sup> Nach Steven Muhlberger (*The fifth-century chroniclers*, 1990, S. 260-264) ist in einigen Abschnitten von Hydatius’ Chronik geradezu ein „apocalyptic feeling“ spürbar (Hinweis: Carmen C. de Hartmann, *Philologische Studien zur Chronik des Hydatius von Chaves*, 1994, S. 154f.).

<sup>548</sup> Bei dem Eintrag für 419 handelt es sich um einen der wenigen nicht-zeitgenössischen Einträge zu Naturerscheinungen in Hydatius’ Chronik. Vgl. Hydatius, *Contin. Chron. Hieron. ad a. 419*, ed. Th. Mommsen, *MGH Auct. ant.* 11, 1894, S. 20: 73. *In Gallicana regione in civitate Biterris multa signa effecta terrifica Paulini episcopi eiusdem civitatis epistola enarrat ubique directa*. Ad a. 420: 74. *XXVI. Vandali Suevorum obsidione*

Glaubwürdigkeit der Vorzeichenmeldung unterstreicht Hydatius mit dem Hinweis auf einen glaubwürdigen Augenzeugen, Bischof Paulinus von Béziers, der die Zeichen in Briefen genau beschrieb und an mehrere Institutionen des Reichs schicken ließ, um die „richtige“ Deutung der „Schreckenszeichen“ zu verbreiten und Unruhen im Volk aufgrund abergläubischer Vorstellungen zu verhindern. Das Beispiel zeigt, welche Verunsicherung ungewöhnliche Naturerscheinungen nicht nur in Krisenzeiten auslösten. Das gilt besonders für Sonnen- und Mondfinsternisse: Sonnenfinsternisse erwähnt Hydatius für die Jahre 402, 418, 448 (447), 458 und 464, möglicherweise auch für 454 (453). In einigen Meldungen liegt ein Vorzeichenbezug zu vorangehenden oder nachfolgenden geschichtlichen Ereignissen nahe, etwa in den historischen Meldungen für 418 und 447; bei allen weiteren Einträgen zu Sonnenfinsternissen bis 468 handelt es sich wohl um Originaleinträge, wobei Hydatius teils sogar als Augenzeuge berichtet - eine seltene Ausnahme in der Zeit des „Vormittelalters“.<sup>549</sup> Häufig sind Sonnenfinsternisse in vor- und frühmittelalterlichen Quellen, so auch bei Hydatius, als „Zeichen“ Gottes deutbar: So ging nach Hydatius' Chronik der Sonnenfinsternis vom 19. Juli 418 die Niederlage der Westgoten unter Vallia in Spanien voraus; die Sonnenfinsternis wird damit zum „Begleitzeichen“ der blutigen Geschichte, vielleicht auch zum Zeichen der „Vergeltung für bereits getanes Böses“<sup>550</sup>, in diesem Falle zu einem „Strafzeichen“ für die Plünderung der römischen Hispania durch die Westgoten.<sup>551</sup> Die Sonnenfinsternis vom 23. Dezember 447 kann als Vorzeichen auf den Tod des Suebenkönigs Rechila gedeutet werden.<sup>552</sup> Zudem läßt sich die Sonnenfinsternis symbolisch auf den arianischen Glauben des Suebenkönigs und die Aggressionen der Sueben beziehen.<sup>553</sup> In

---

*dimissa instante Asterio Hispaniarum comite et sub vicario Maurocello aliquantis Bracara in exitu suo occisis relicta Gallaecia ad Baeticam transierunt.*

<sup>549</sup> Zu den Sonnenfinsternissen in den Einträgen des 5. Jahrhunderts u. a. bei Hydatius siehe Robert R. Newton, *Medieval Chronicles and the Rotation of the Earth*, 1972, p. 507-510.

<sup>550</sup> Tzotcho Boiadjev, *Die Nacht im Mittelalter*, 2003, S. 63.

<sup>551</sup> Hydatius, *Contin. Chron. Hieron. ad a. 418*, ed. Th. Mommsen, MGH Auct. ant. 11, 1894, S. 19: 63. XIII. *Vallia rex Gothorum Romani nominis causa intra Hispanias caedes magnas efficit barbarorum.* 64. XIII. *Solis facta defectio die XIII kal. Aug., qui fuit quinta feria.* Der Spanienfeldzug der Westgoten unter König Vallia 416 bis 418 scheiterte an der Meerenge von Gibraltar. Die Westgoten mußten nach der Plünderung großer Teile Hispaniens, von den Römern geschlagen, über die Pyrenäen bis zur Garonne fliehen, wo sie wenig später von den Römern angesiedelt wurden. König Vallia starb bereits auf dem Rückweg von Spanien, sein Nachfolger im Tolosanischen Westgotenreich wurde Theoderich. Zum Westgotenreich siehe Wolfram Herwig, *Die Goten. Von den Anfängen bis zur Mitte des 6. Jahrhunderts. Entwurf einer historischen Ethnographie*, München 2009.

<sup>552</sup> Hydatius, *Contin. Chron. Hieron. ad a. 447*, ed. Th. Mommsen, MGH Auct. ant. 11, 1894, S. 25: 136. *Solis facta defectio die X kal. Ianuarias, qui fuit tertia feria.* 137. XXIII. *Rechila rex Suevorum Emerita gentilis moritur mense Augusto, cui mox filius suus catholicus Rechiarius succedit in regnum, nonnullis quidem sibi de gente sua aemulis, sed latenter obtento tamen regno sine mora ulteriores regiones invadit ad praedam.*

<sup>553</sup> Rechila war von 438 bis 448 König des Suebenreichs. In seiner Regierungszeit versuchte er, den suebischen Einfluß nach Süden zu erweitern und brachte 441 die *Hispania Carthaginensis* und die *Baetica* unter seine Kontrolle. Während Rechila als Heide starb, trat sein Sohn Rechiar als erster Germanenkönig zum katholischen Glauben über; die dauerhafte Bekehrung zum katholischen Glauben vollzogen die Sueben jedoch erst um 560, nachdem sie in der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts durch einen Missionar Ajax zum Arianismus bekehrt worden waren. Die Verfinsternung der Sonne sah Hydatius vielleicht als „Abbild“ von Häresien und

beiden Einträgen (418 und 447) könnte *defectio solis* die mythische Vorstellung von der „Krankheit der Sonne“ andeuten, die auf die personale Verehrung der Gestirne als Gottheiten zurückgeht, wobei eine Verfinsterung von Sternen auch Angriffe durch Ungeheuer und Dämonen anzeigen konnte.<sup>554</sup> Da die Bezeichnung *defectio solis* im 5. Jahrhundert jedoch geläufig war, ist eine besondere Deutung hier nicht unbedingt anzunehmen.

---

Aberglauben, die wiederum Ausdruck der Finsternis, der unheimlichen „Gegenmacht zum Licht“, waren (vgl. 1. Mose 15, 12). Die Finsternis weist hier also auf die Gottferne (Röm. 1, 21) der Arianer und warnte diese vor einer Gottesstrafe (2. Mose 10, 21; Hiob 38, 17; Ps. 23, 4; Joh. 1, 4; Joh. 8, 12). Das kosmische Ereignis wurde vielleicht als von Gott gemachte Dunkelheit empfunden (vgl. u. a. Jes. 45, 7; Ps. 104, 20), möglicherweise auch als Vorzeichen auf den „dunklen Tag des Gerichts“ (Am. 5, 20; Joel 2, 2; Mich. 3, 6).

<sup>554</sup> Der Begriff *defectio* („Abnehmen, Schwinden; Mangel“, auch „Ermüdung, Erschöpfung“, bei Gestirnen „Finsternis“; Langenscheidt WB Lat.-dt., 1963, S. 155) war in der Antike geläufig, u. a. bei Lukrez und Vergil. Die Vorstellung von der „Krankheit der Sonne“ (*defectio solis*) geht auf mythische Vorstellungen von der Bedrohung der Sonne durch „Ungeheuer der Finsternis“ und dem Kampf zwischen den Gestirnen bzw. den Göttern zurück. Im Altertum sah man in den Gestirnen göttliche Wesen; diese Verehrung ist noch in Caesars Personifikationen *Sol*, *Vulcanus* und *Luna*, in der Zugehörigkeit der Sonne zu den Asinnen in der Edda oder auch in einigen bis heute geläufigen Redensarten („Antlitz“ oder „Auge“ der Sonne sowie „Sonnenrad“, „Sonnenscheibe“ u. a.) und Epitheta („die liebe Sonne“, „die gütige Sonne“) angedeutet (Jacob Grimm, Dt. Mythologie, II. Bd., Einleitung Leopold Kretzenbacher. Um eine Einleitung vermehrter Nachdr. d. 4. Aufl..., Berlin 1875-78, Wiesbaden 1992, S. 587f.). Nach Jacob Grimm gehörte die Verfinsterung von Sonne und Mond für die Heiden zu den schlimmsten kosmischen Vorzeichen; sie war immer ein Zeichen, daß das Gestirn von Ungeheuern oder Dämonen, die es seit jeher verfolgten, eingeholt worden sei: „Nichts war den Heiden fürchterlicher als die nahende *verfinsterung* der sonne oder des monds, womit sie zerstörung aller dinge und weltuntergang in verbindung brachten; sie wähten, das ungeheuer habe schon einen theil des leuchtenden gestirns in seinen rachen gefaßt und suchten es durch lauten zuruf wegzuschrecken. Daher eifert Eligius (Aberggl. A): nullus, si quando *luna obscuratur*; *vociferare* praesumat, [...]“ (J. Grimm, Dt. Mythologie, II, 1992, S. 588). Besonders in der nordischen Mythologie war das bedrohliche Bild der Sonne und Mond verschlingenden Himmelsungeheuer geläufig, z. B. in Gestalt des Wolfes Skoll, der die Sonne frißt (vgl. Lexikon d. Mittelalters, Bd. 4: ‚Erzkanzler bis Hiddensee‘, hrsg. v. Norbert Angermann, München, Sp. 484; Hinweis bei Tzotcho Boiadjiev, Die Nacht im Mittelalter, 2003, S. 63, Anm. 206). Manuel Baumbach unterscheidet „für die Beziehung zwischen dem „leidenden Gestirn“ und der menschlichen Welt drei Modelle, drei verschiedene Kontextualisierungen: [...] das mythische Modell, in dem die Finsternis aus göttlich-dämonischen, jedenfalls außermenschlichen Ursachen erklärt wird“, weiterhin „eine moralische Dimension“, nach der die Sonne „von den Vorgängen bei den Menschen mit affiziert“ ist und „Trauer oder Zorn“ zeigt, und drittens „die Magie, bei der menschliches Eingreifen ganz im Vordergrund steht“ (Manuel Baumbach, Verhüllt, verschluckt, verschwunden: Sonnenfinsternis in Mythos, Mantik und Magie der Antike, in: »Stürmend auf finsternem Pfad...«, hrsg. v. Helga Köhler u. a., 2000, S. 17). Unter christlichem Einfluß in der Spätantike rückten der göttlich-dämonische und der moralische Aspekt (der den Menschen als Handelnden mit einbezog) in den Vordergrund, während die „Magie“ (erkennbar noch in der römischen „Prodigienentsühnung“ oder in heidnischen Beschwörungsritualen) zurückgedrängt wurde. Prägend in der Darstellung und Deutung von kosmischen Erscheinungen war im Mittelalter jedoch weiterhin die Angst vor dem Unbekannten, was auch in historiographischen Einträgen durchscheint, in denen das „Mysterium“ der seltenen Naturerscheinung zudem auch nicht durch „wissenschaftliche“ Beschreibungen und Deutungshypothesen relativiert wird. Die „Magie“ blieb also ein attraktives „Bewältigungsmodell“. Dagegen trat das „rationale Element“ der Antike, die verstehende Durchdringung von seltenen Naturerscheinungen (die astronomische Erklärung von Sonnenfinsternissen war auch in mittelalterlichen Gelehrtenkreisen geläufig), in der mittelalterlichen Hagiographie und Historiographie wegen der moraltheologischen Intention eher in den Hintergrund; oft werden naturphilosophische Erklärungen, die zudem nur anhand von Beobachtung und „Denkexperimenten“, noch nicht mit wissenschaftlichen, instrumentenbasierten sowie besonders steuerbaren Experimentanordnungen und -reihen zustande kamen, aufgrund der annalistischen Kürze und dokumentarischen Funktion der Geschichtswerke auch nicht genannt. Erklärungen von unheimlichen Naturerscheinungen waren jedoch auch schon in der antiken Dichtung geläufig, z. B. in Vergils Versen über kosmische Erscheinungen und Naturgewalten in der *Aeneis* und in der *Georgica* (Vergil, *Georg.* II, v. 475-486 - P. Vergili Maronis opera. Rec. breuique adnot. crit. instr. Roger A. B. Mynors, 2.ed. Oxford 1972, l. 475-486: *Me vero primum dulcesante omnia Musae,/ quarum sacra fero ingenti percussus amore,/ accipiant caelique vias et sidera monstrent,/ defectus solis varios lunaeque labores,/ unde tremor terris, qua vi maria alta tumescant/ obicibus ruptis rursusque in se ipsa residunt/ quid tantum*

Weitere Sonnenfinsternisse erwähnt Hydatius für die Jahre 402, 458 und 464. Am 11. November 402 gab es wahrscheinlich nur eine partielle Finsternis; das Ereignis, das Hydatius auch in den *Consularia Constantinopolitana* erwähnt, ist die einzige Meldung für dieses Jahr.<sup>555</sup> Da in mitteleuropäischen und byzantinischen Quellen Parallelmeldungen fehlen, beruht der Eintrag, falls er nicht aus einer verlorenen Quelle stammt, vielleicht auf einem Kindheitserlebnis des Autors, an das er noch „eine verschwommene Erinnerung“ hatte.<sup>556</sup> Die Meldung würde damit ein früh ausgeprägtes Interesse des Hydatius an astronomischen Erscheinungen belegen, die er schon als Jugendlicher beobachtete und dokumentierte. Zu den partiellen Sonnenfinsternissen von 458 und 464 macht Hydatius genauere Angaben zu Uhrzeit und Dauer sowie zu der teilweise verfinsterten Sonnenscheibe (*sol de lumine orbis sui minoratus apparuit*). Die Verbformen *apparuit* und *cernitur* deuten auf eigene Beobachtungen.<sup>557</sup> An die Erwähnung der Mondphase knüpft Hydatius die seit der Antike geläufige Erklärung von Sonnenfinsternissen infolge der durch den Mond verschatteten Sonne (*sol de lumine orbis sui minoratus apparuit*), die auch Isidor und Beda erwähnen. Für 454 schreibt Hydatius lediglich von einem „Zeichen an der Sonne“ in Galicien, das zeitnah zu einem Erdbeben erschien: „In Gallaecien ein Erdbeben und ein Zeichen zeigte sich in der Sonne beim Aufgang, das wie eine weitere (Sonne) mit dieser in Wettstreit trat.“<sup>558</sup> Daß hier eine Nebensonnen- oder Haloerscheinung gemeint ist, geht aus dem Eintrag eindeutig hervor. Da Hydatius oft fehlerhaft datiert, könnte sich das „Sonnenzeichen“ 454 zwar theoretisch auch auf die in Galicien sichtbare partielle Sonnenfinsternis vom 24. Februar 453 beziehen<sup>559</sup>, doch bezeichnet Hydatius partielle Sonnenfinsternisse in seiner Chronik meist eindeutig, wie in den

---

*Oceano properent se tinguere soles/ hiberni, vel quae tardis mora noctibus obstet./ Sin, has ne possim naturae accedere partis,/ frigidus obstiterit circum praecordia sanguis:/ rura mihi et rigui placeant in vallibus amnes,/ flumina amnem silvasque inglorius.* Während in der *Aeneis* kosmologische Zusammenhänge vermittelt werden sollten, versuchen die Verse in der *Georgica*, „das Angsterregende der Welt verstehend zu durchdringen.“ Hier steht daher das Bedrohliche der Natur, u. a. in Erdbeben und Gezeiten, im Vordergrund. In der *Aeneis* ist jedoch „an seine Stelle [...] die detaillierte Aufzählung der Kalendersterne getreten, deren Kenntnis die Seefahrt weniger gefährvoll macht“ (Anja Wolkenhauer, *Sonne und Mond, Kalender und Uhr: Studien zur Darstellung und poetischen Reflexion der Zeitordnung in der römischen Literatur*, Berlin - New York (Untersuchungen zur antiken Lit. u. Geschichte; Bd. 103), S. 54). Siehe dazu Robert Cramer, *Vergils Weltsicht: Optimismus und Pessimismus in Vergils Georgica*, Bonn - New York 1998 (Untersuchungen zur antiken Lit. u. Geschichte; Bd. 51; zugl.: Bonn, Univ.-Diss. 1996/97), S. 147ff.

<sup>555</sup> Hydatius, *Contin. Chron. Hieron. ad a. 402*, ed. Th. Mommsen, MGH Auct. ant. 11, 1894, S. 16: 34. *VIII. Solis facta defectio III. idus Novembris*. Der Eintrag ist möglicherweise unabhängig, zumal die Finsternis in Galicien zu sehen war. Vgl. Robert R. Newton, *Medieval Chronicles and the Rotation of the Earth*, 1972, p. 508.

<sup>556</sup> Carmen C. de Hartmann, *Philologische Studien zur Chronik des Hydatius von Chaves*, 1994, S. 131.

<sup>557</sup> Hydatius, *Contin. Chron. Hieron. ad a. 458*, ed. Th. Mommsen, MGH Auct. ant. 11, 1894, S. 30: 191. *Quinto kal. Iunias die, quarta feria ab hora quarta in horam sextam ad speciem lunae quintae vel sextae sol de lumine orbis sui minoratus apparuit*. Ad a. 464, ed. Th. Mommsen, MGH Auct. ant. 11, 1894, S. 33: 225. *XIII kal. Aug. die, secunda feria, in speciem lunae quintae sol de lumine suo ab hora tertia in horam sextam cernitur minoratus*. Vgl. dazu Robert R. Newton, *Medieval Chronicles and the Rotation of the Earth*, 1972, p. 509f.

<sup>558</sup> Hydatius, *Contin. Chron. Hieron. ad a. 454*, ed. Th. Mommsen, MGH Auct. ant. 11, 1894, S. 27 (eigene Übers.): 159. *In Gallaecia terraemotus et in sole signum in ortu quasi altero secum concertante monstratur*.

<sup>559</sup> Vgl. Robert R. Newton, *Medieval Chronicles and the Rotation of the Earth*, 1972, p. 509.

Einträgen für 458 und 464; für 454 schreibt er dagegen nur von „einem Zeichen an der Sonne im Osten, das aussah, als würde eine weitere Sonne [ein weiteres Zeichen?] mit der Sonne in Wettstreit treten.“ Die Formulierung *in sole signum in ortu quasi altero secum concertante* schließt bei einem genauen Himmelsbeobachter wie Hydatius eine Sonnenfinsternis aus; möglicherweise war am Morgenhimmel eine Haloerscheinung zu sehen, wie Carmen de Hartmann vermutet,<sup>560</sup> wahrscheinlich ein Teilhalo oder Nebensonnen, die infolge der Spiegelung und Brechung des Sonnenlichts an den feinen Kristallen hoher Eiswolken (Cirrus und Cirrostratus) bei niedrig stehender Sonne häufig vormittags, spätnachmittags und abends erscheinen.<sup>561</sup> Darauf deuten

<sup>560</sup> Vgl. Carmen C. de Hartmann, *Philologische Studien zur Chronik des Hydatius von Chaves*, 1994, S. 133f.

<sup>561</sup> Nebensonnen gehören zu den Haloerscheinungen und Circumsolarbögen; sie entstehen nur an feinen, gleichmäßigen und horizontal ausgerichteten Eiswolkenkristallen, die den Himmel meist deutlich sichtbar als hohe Cirruswolken oder Schleier in 8-10km Höhe überziehen; auch einzelne Cirren rechts und links der Sonne können „Nebensonnen“ hervorrufen. Voll ausgebildete Halokreise um Sonne (Parhelia) und Mond (Paraselenae) erscheinen allerdings selten, nur bei sehr feinen, gleichmäßig angeordneten Eiswolkenflecken. Dabei wird das Sonnenlicht an feinen Eisprismen, die bei ruhiger Atmosphäre horizontal ausgerichtet sind, zwei Mal (beim Eintritt in das erste und beim Austritt aus dem übernächsten Prisma) gebrochen, wobei der Brechungswinkel von der Wellenlänge abhängt: Rot wird bei ca. 21,7°, Violett bei 22,5° gebrochen, so daß die Nebensonnen im Abstand von ca. 22° rechts und links in Höhe der Sonne erscheinen, oft in Regenbogenfarbenanordnung. Ausgeprägte Nebensonnen erscheinen vor allem, wenn der Himmel in der Umgebung der tiefstehenden Morgen- oder Abendsonne nur teilweise mit Cirrus-Wolken bedeckt ist, so daß das Sonnenlicht nicht getrübt ist. Besonders hell erscheinen Nebensonnen, wenn sich mehrere, nicht wahrnehmbare Sonnenkreise und -bögen bei 22° rechts und links der Sonne schneiden, wobei nur die Schnittpunkte leuchten. Nebensonnen können auch die Form kleiner Kreise, Ovale, Balken, Kreuze und „Schwerter“ annehmen; diese Formen sind insbesondere bei nur teilweise, an den Kreuzungspunkten sichtbaren Mehrfachhalos zu sehen. Auffällige figürliche Erscheinungen fanden in der antiken und mittelalterlichen Historiographie stets große Beachtung; sie galten schon in der Antike als Unglücksvorzeichen. Plinius Secundus d. Ä. beschäftigt sich im II. Buch der „Naturgeschichte“ in Kapitel XXV - XXXII (§§ 96-98) mit Haloerscheinungen, wobei er antike Haloerscheinungen und das Wissen der damaligen Zeit zusammenfaßt (Ausg. R. König, 1974, S. 80-84). Sowohl die biblischen Berichte über die gewaltigen Himmelserscheinungen, Hesekiels Thronwagenvision oder einige Visionen in der Offenbarung des Johannes und auch viele mittelalterliche Visionen, etwa der Hildegard von Bingen, könnten auf Haloerscheinungen beruhen. Im Frühmittelalter wurden Halos überwiegend als Vorzeichen für Pest, Brand, Krieg und andere Heimsuchungen gedeutet, in plakativer Form allerdings erst ab dem späteren Hochmittelalter, während Gregor von Tours zum Beispiel nur vorsichtige chronologische Zusammenhänge „ertastet“ und die Wissenslücken seiner Zeit zugibt: *Sed quae haec figuraverint, ignoramus* (in einer Halomeldung für das Jahr 577). Aufgrund der Unbekanntheit wird meist auch nicht über die Himmelserscheinungen selbst, sondern über feurige Kreuze, Schwerter, Balken und andere Figuren am Himmel berichtet: „Schwerter“ standen für Krieg, „Kreuze“ und „Balken“ als Zeichen bevorstehenden Blutvergießens (nach einigen Quellen soll Jesus an einem Balken gestorben sein) und Halokreise als allgemeine Unglücksboten und eschatologische Zeichen. Aufgrund der langen Deutungstradition lösten Haloerscheinungen vor allem in Krisenzeiten wahrscheinlich oft „kollektive Angststimmungen“ aus, besonders im Spätmittelalter. In dieser Zeit versuchte jedoch Konrad von Megenberg (1309-1374) im „Buch der Natur“ die Lichtbrechungserscheinungen um Sonne und Mond zu erklären (Konrad von Megenberg, *Das Buch der Natur: die erste Naturgeschichte in deutscher Sprache*. Hrsg. v. Franz Pfeiffer, Nachdr. d. Ausg. Stuttgart 1861, Hildesheim u. a. 1994, Buch II: „Von den himmeln und sibem planeten“, Kap. 27: „Von dem Sonnenhof“ u. Kap. 28: „von den Nebensonnen“). Im Spätmittelalter waren Berichte und Abbildungen über Halos, Nebensonnen und Nordlichter auf Holzschnitten, „Zeitungen“ und Nachrichtensammlungen weit verbreitet, z. B. in der Schedelschen Weltchronik von 1493 oder in der illustrierten Nachrichtensammlung des Züricher Geistlichen Johann Jakob Wick (1522-1588). Sie verbreiteten eschatologische Ängste und unterstützten auch politische und konfessionelle Deutungen. **Lit.:** Bibliographie mit Bildersammlung (u. a. zu frühneuzeitlichen Einblattgedrucken): [www.meteoros.de/halo.htm](http://www.meteoros.de/halo.htm). Haloerscheinungen fanden auch in außerhalb Europas seit jeher große Beachtung. So verfaßte im Jahre 1425 der chinesische Kaiser Chu Kao-Chih der chinesischen Ming-Dynastie (1425-1435) die „Essays on Astronomical and Meteorological Presages“ (*Thien Yuang Ye Li Hsiang I Fu*), nach denen Sonnenhalos als ernste Zeichen in Bezug auf Königreiche und Staaten galten. Siehe dazu David H. Kelley, Eugene F. Milone, *Exploring Ancient Skies: A Survey of Ancient and Cultural Astronomy*, 2. Ed. Foreword by Anthony F. Aveni, New York u. a. 2011, p. 114. In

die „gleichsam miteinander wettstreitenden Zeichen“ und die tiefstehende Sonne „bei Sonnenaufgang“ (*signum in ortu quasi altero secum concertante*) hin. Eine heilsgeschichtliche Deutung des „mit der Sonne wetteifernden Himmelszeichens“ würde sich im chronologischen Kontext geradezu anbieten. Die biblischen Bezeichnungen *signum* und *monstratur*<sup>562</sup> weisen auf die metaphysische Deutung. Zwar erlaubt das unspezifische *signum* allein noch keine Deutung, doch in Bezug auf die zeitnahen Ereignisse - das Erdbeben und die Machtkämpfe zwischen römischem Imperium und arianischen Sueben in Galicien - war die auffällige Haloerscheinung 454 wie ein „Begleitzeichen“ der Geschichte. Vielleicht sah man in den Nebensonnen auch ein Sinnbild zweier um die Macht kämpfender Reiche: Das „häretische“ arianische Suebenreich konkurrierte gleichsam als „falsche Neben Sonne“ mit der

---

antiken, mittelalterlichen und neuzeitlichen Quellen bis zum 18. Jahrhundert bilden „Halo-Erscheinungen zahlenmäßig eine der größeren Gruppen [...]. Kulturell waren Halo-Erscheinungen offensichtlich [...] hoch inspirierend (und sind es mit vielerlei unerkannten Nachwirkungen bis heute)“ (Dagmar L. Neuhäuser, Kap. 2.20: Yggdrasil - Der Weltenbaum: Halo-Erscheinungen als Narrative in der nordischen Mythologie, in: Gudrun Wolfschmidt (Ed.), *Astronomie im Ostseeraum - Astronomy in the Baltic*, Booklet of Abstracts, Tagung d. Arbeitskreises Astronomiegeschichte in der Astronom. Gesellschaft (AKAG) Kiel, 13.-14. Sept. 2015, Hamburg (Center for History of Science and Technology) 2015, S. 40). Wahrscheinlich gehen auch zahlreiche Wundererscheinungen in hagiographischen und historiographischen Werken auf Halos und Nebensonnen zurück, die bei Nebel- oder Dunst nicht nur am Himmel um Sonne und Mond, sondern bei geeignetem Blickwinkel auch an irdischen Lichtquellen erscheinen können. Da bislang in der geisteswissenschaftlichen Forschung jedoch „für viele Sichtungen am Himmel (inkl. Visionen) in der mythologischen und religiösen Literatur kaum überzeugende „natürliche“ Beobachtungserklärungen vorgeschlagen werden“, sind zahlreiche (auf realen Beobachtungen beruhende) Visionen auf „Imaginationen“ zurückgeführt worden (Dagmar L. Neuhäuser, Kap. 2.20 Yggdrasil - Der Weltenbaum, wie oben, S. 40). Bahnbrechend ist diesbezüglich die Untersuchung zur literarischen Imaginationskunst Gregors von Tours von Giselle de Nie, die einige von Gregors bildlichen Naturerscheinungen in den *Historiae* als Ausdruck eines imaginativen „Denkens in Bildern“ erklärte, zu dem auch die teilweise vom Unbewußten geleiteten „Bilder“ des Gedankenstromes neben historischen Fakten und rationalen Deutungsversuchen gehören. **Lit.:** Dr. Joseph von Fraunhofer, *Theorie der Höfe, Nebensonnen u. verwandten Phänomene mit Versuchen zur Bestätigung derselben*, München 1825; Heinrich Marzell, Art. ‚Sonne‘, in: Hanns Bächtold-Stäubli (Hrsg.), *HWB d. dt. Aberglaubens*, Bd. VIII: ‚Silber-Vulkan‘, Berlin-Leipzig 1936/37, Sp. 32-73; ‚Nebensonnen‘ Sp. 65ff.; Marcel Gilles Jozef Minnaert, *The Nature of Light & Colour in the Open Air. Mirages, haloes, shadows, double rainbows ... hundreds of other phenomena visible with the naked eye ... explained by a famous physicist*. Transl. by H. M. Kremer-Priest, red. K. E. Brian Jay, Dover 1954, p. 196ff.; David H. Kelley, Eugene F. Milone, *Exploring Ancient Skies: A Survey of Ancient and Cultural Astronomy*, 2. Ed. Foreword by Anthony F. Aveni, New York u. a. 2011, Kap. 5.1.4.: Halos, p. 112ff.

<sup>562</sup> *Monstrare* („zeigen“, „hinweisen auf“ und „bezeichnen, belehren“; vgl. *monstrum* „Weisung, Mahnung“, „Wahr- und Wunderzeichen“, auch „Ungeheuer, Ungetüm“ und „unerhörte Begebenheit“, mittellat. „Gespenst“; Langenscheidt WB Lat.-dt., 1963, S. 338) weist in mittelalterlichen Quellen häufig auf die christologische Zeichendeutung. Mit *monstrum* wurden im Mittelalter meist unerklärliche und bedrohliche Natur- und Wettererscheinungen bezeichnet, die man als Zeichen im Sinne konkreter „Weisungen“ und „Mahnungen“ wahrnahm. In der Historiographie erscheint *monstrum* stereotyp vor allem in Einträgen zu seltenen Himmelserscheinungen wie Halos oder Nordlichtern; auch seltene und „verstörende“ Naturanomalien (z. B. Mißgeburten) galten als *monstra*. In der Antike wurden seltene Himmelserscheinungen häufig durch bestimmte Verben als „Zeichen“ kenntlich gemacht: So deutet Orosius einen Halo beim ersten Einzug des Caesar Augustus am 6. Januar in Rom als Zeichen für den Anbruch der *Pax Augusta* (Orosii Hist. VI, 20, 5 - Orose, *Histoires (contre les Païens)*. Texte établi et traduit par Marie-Pierre Arnaud-Lindet, tome 1-2, Paris 1990/91 (Collection des Universités de France), tome II, 1991, S. 227f.: *Nam cum primum, C. Caesare auunculo suo interfecto, ex Apollonia rediens urbem ingrederetur, hora circiter tertia repente liquido ac puro sereno circulus ad speciem caelestis arcus orbem solis ambiit, quasi eum unum ac potissimum in hoc mundo solumque clarissimum in orbe monstraret, cuius tempore uenturus esset, qui ipsum solem mundumque totum et fecisset et regeret*). Aber auch Extremereignisse wurden vereinzelt als *monstra*, teilweise auch im Sinne göttlicher „(Macht)-Demonstrationen“, gesehen: So bezeichnet Eugenius von Toledo im 7. Jahrhundert in einem „Klagegedicht“ die Unbilden des spanischen Hitze- und Unwettersommers als *monstra*. Zu Eugenius von Toledo siehe unten, S. 469-476.

„wahren Sonne“ des christlichen Römischen Imperiums. Möglicherweise spielt Hydatius hier auch auf den Augustinischen Dualismus zwischen *civitas Dei* und *civitas diaboli* an. Da Halos und Nebensonnen allgemein als Unglückszeichen galten, ist auch ein Bezug zu dem Mord an dem Heerführer Aëtius durch Kaiser Valentinian III. im September 454 möglich.<sup>563</sup>

Ein weiteres „Sonnenzeichen“ verzeichnet Hydatius für 468; der Eintrag erlaubt kaum Schlüsse zur Deutung, da Hydatius von dem Ereignis im Westgotenreich nur durch Gesandte erfuhr.<sup>564</sup> Da es 468 in Galicien und Hispanien keine Sonnen- oder Mondfinsternisse gab, könnte sich der Eintrag auf die partielle Sonnenfinsternis am 19. März 467 beziehen, die in Galicien allerdings nur am frühen Morgen zu sehen war; auch eine Mondfinsternis ereignete sich 467, am 3. Juni gegen 19.30 Uhr, also wie von Hydatius vermerkt zur Zeit des Sonnenuntergangs (*solis occasu*).<sup>565</sup> Wahrscheinlicher ist jedoch, daß Hydatius hier ebenfalls eine Halo- oder eine Nebensonnenerscheinung beschreibt, wie der Passus *similem ipsi de continuo paruisse solem alium visum* [...] *solis occasu* nahelegt. Daß Hydatius auch entfernte Naturerscheinungen von Augenzeugenberichten übernahm, zeigt, welche Bedeutung er als ein dem römisch-christlichen Imperium verpflichteter und an astronomischen Erscheinungen interessierter Zeitgenosse kosmischen Ereignissen zumaß, was jedoch nicht bedeuten muß, daß er jede bedrohliche Naturerscheinung, selbst wenn sie nach biblisch-patristischer Tradition als Zeichen deutbar war, gleich als Unglücksvorzeichen sah und politisch-theologisch instrumentalisierte; meist beläßt er es bei der Erwähnung seltener Naturerscheinungen als Teil der „selbstredenden“ Heilsgeschichte.

In vielen spätantiken Einträgen werden Sonnenfinsternisse allerdings meist unumwunden als „Unglückszeichen“ verzeichnet wie in einem Eintrag des Prokopios von Caesarea, des „letzten Geschichtsschreibers der Antike“, der in Kapitel II, 14 seines *De Bello Vandalico* über eine merkwürdige Trübung der Sonne im Jahr 536 berichtet:<sup>566</sup> „And it came about during this

<sup>563</sup> Vgl. Hydatius, *Contin. Chron. Hieron. ad a. 454*, ed. Th. Mommsen, MGH Auct. ant. 11, 1894, S. 27: *160. Aetius dux et patricius fraudulenter singularis accitus intra palatium manu ipsius Valentiani imperatoris occiditur et cum ipso per spatharium eius aliqui singulariter intromissi iugulantur honorati. 161. His gestis Valentinianus mittit ad gentes, ex quibus ad Suevos venit Iustinianus*. Siehe dazu Carmen C. de Hartmann, *Philologische Studien zur Chronik des Hydatius von Chaves*, 1994, S. 133f.

<sup>564</sup> Hydatius, *Contin. Chron. Hieron. ad a. 467*, ed. Th. Mommsen, MGH Auct. ant. 11, 1894, S. 34: *Legati de Gothicorum ..... reversi referunt portenti in Gallis visa aliquanta, in conspectu ..... similem ipsi de continuo paruisse solem alium visum ..... solis occasu*.

<sup>565</sup> Vgl. dazu Robert R. Newton, *Medieval Chronicles and the Rotation of the Earth*, 1972, p. 510.

<sup>566</sup> Prokopios von Caesarea (um 500 - um 562), oft als letzter großer Geschichtsschreiber der Antike bezeichnet, gilt heute allgemein als „the most excellent Greek historian since Polybius“ (John B. Bury, *History of the later Roman Empire*, Bd. 2, London 1923, S. 419). Prokop war als Rechtsbeistand des oströmischen Befehlshabers Belisar in seiner Zeit der führende byzantinische Geschichtsschreiber, der auch an Feldzügen teilnahm. Sein Geschichtswerk, das sich an den Inhalten und dem Sprachstil der großen antiken Geschichtsschreiber (Thukydides, Herodot) orientiert und diese als Quellen heranzieht, verfaßte Prokop wahrscheinlich in Konstantinopel: In den acht Büchern „Historien“ befaßt er sich überwiegend mit Kriegen, insbesondere den Kriegszügen Justinians I. gegen die persischen Sassaniden und die Vandalen in Nordafrika, doch interessierte

year that a most dread portent took place. For the sun gave forth its light without brightness, like the moon, during this whole year, and it seemed exceedingly like the sun in eclipse, for the beams it shed were not clear nor such as it is accustomed to shed. And from the time when this thing happened men were free neither from war nor pestilence nor any other thing leading to death. And it was the time when Justinian was in the tenth year of his reign.“<sup>567</sup> Prokops Beschreibung des bedrohlichen *ostentum* an der Sonne 535, die das ganze Jahr nur schwach wie der Mond oder bei einer Sonnenfinsternis schien, zeigt die enge Verbindung mythischer Deutungen und innerweltlicher Erklärungen, die den Prodigieendungen der Antike keineswegs widersprachen, zumal wenn es sich um eine noch nie gesehene Naturerscheinung wie 535/36 handelte. Prokops Eintrag bezieht sich nicht auf eine Sonnenfinsternis (in Frage käme die Finsternis am 1. September 536<sup>568</sup>), sondern auf eine andauernde Trübung der Sonne durch Staub, der - durch einen Vulkanausbruch oder einen Meteoriteneinschlag - in hohe Atmosphärenschichten und in die Stratosphäre gelangt war.

Daß Prokops Bericht für 535 keine Sonnenfinsternis beschreibt, zeigt die Wortwahl: Prokop schreibt nicht von einer *eclipsis* oder einer *minoratio* bzw. *defectio solis*, sondern von einer „Sonne ohne Strahlen, vergleichbar mit dem Mond, die trübe schien, aber nicht wie gewöhnlich in glänzendem Strahlen, sondern eisenfarben.“<sup>569</sup> Damit stellt Prokop das Phänomen einer durch Vulkanstaub getrüben, glanzlosen und rötlich-braun erscheinenden,

---

sich Prokop auch für alltagsgeschichtliche, geographische, ethnographische und klimahistorische Ereignisse, so daß seine „Historien“ insbesondere für die Zeit Justinians I. ein umfassendes Gesamtbild des 6. Jahrhunderts liefern und trotz einiger Widersprüche (insbesondere in der Darstellung einiger Herrscher) bis heute die maßgebliche Quelle für Byzanz im 6. Jahrhundert sind. Weitere Werke Prokops sind *De Aedificiis* sowie möglicherweise die *Historia Arcana*, in der er (völlig konträr zu seinen anderen Werken) die Verfehlungen Belisars und Justinians I. in den Mittelpunkt stellt. Prokops Pläne für eine „Kirchengeschichte“ dagegen kamen entweder nie zur Ausführung oder das Werk ist verloren. Die teilweise widersprüchliche Beurteilung Justinians I. durch Prokop ist wahrscheinlich mit dessen liberal-christlicher Einstellung sowie gleichzeitig seiner Nähe zum konservativen Senat zu erklären - sowohl die Rechte der Christen als auch die des Senates wurden unter Justinian erheblich eingeschränkt. Die Tatsache, daß direkte christlich-heilsgeschichtliche Bezüge in Prokops Geschichtswerk weitgehend fehlen, ist wohl mit der „klassizistischen“ Konzeption seines Werkes zu erklären.  
**Ausg.:** Jacob Haury (Hrsg.), Procopii Caesariensis Opera omnia, 4 Bde., Leipzig 1905-1913, ND m. Ergänzungen u. Korrekturen v. Gerhard Wirth, Leipzig 1962-1964. **Lit.:** Berthold Rubin, Art. ‚Prokopios‘, in: Paulys Realencyclopädie d. class. Altertumswiss. XXIII,1, Stuttgart 1957, Sp. 273-599; James A. S. Evans, Procopius, New York 1972; Averil Cameron, Procopius and the Sixth Century, Berkeley CA u. a. 1985 (The transformation of the classical heritage; vol. 10); Dariusz Brodka, Die Geschichtsphilosophie in der spätantiken Historiographie. Studien zu Prokopios von Kaisarea, Agathias von Myrina und Theophylaktos Simokattes, Frankfurt am Main u. a. 2004 (Studien u. Texte zur Byzantinistik; Bd. 5) [zugl.: Krakau, Univ., Habil.-Schr.]; Mischa Meier, Prokop, Agathias, die Pest und das „Ende“ der antiken Historiographie, in: HZ 278 (2004), S. 281-310.  
**Zusammenfassung:** ‚Prokopios von Caesarea‘, [https://wikipedia.org/w/index.php?title=Prokopios\\_von\\_Caesarea&oldid=154166639](https://wikipedia.org/w/index.php?title=Prokopios_von_Caesarea&oldid=154166639) (7. Juli 2016).

<sup>567</sup> Procopius, The Vandalic War II, 14. With an engl. transl. by H.B. Dewing (1916), E-text prepared by. J. Ingram (2005): <http://www.gutenberg.org/1/6/7/6/16765> (Nov. 2015). Procopii Caesariensis De Bello Vandalico II, 14 ad a. 536, griech.-lat. Ausg. Karl Wilhelm Dindorf, CSHB 40, vol. 2, Bonn 1833, S. 469; zit. n. Robert R. Newton, Medieval Chronicles and the Rotation of the Earth, 1972, p. 458: *Insignis ostento gravissimo hic annus fuit: quo nempe toto sol sine radiis, ut luna, iners colluxit, nec fulgorem nitidum, ut assolet, sed ferrugineum misit, laboranti plerumque similis. Ex quo id accidit, nec bellum, nec fames, nullum denique letiferi mali genus, circumsedere mortales desiit. Fuit autem hic annus imperii Iustiniani decimus.*

<sup>568</sup> Vgl. Robert R. Newton, Medieval Chronicles and the Rotation of the Earth, 1972, p. 458f.

<sup>569</sup> Procopii Caesariensis De Bello Vandalico II, 14 ad a. 536, griech.-lat. Ausg. Karl Wilhelm Dindorf, zit. n. Robert R. Newton, Medieval Chronicles and the Rotation of the Earth, 1972, p. 458 (eigene Übers.): [...] *toto sol sine radiis, ut luna, iners colluxit, nec fulgorem nitidum, ut assolet, sed ferrugineum* [...].



scharf abgegrenzten Sonnenscheibe naturgetreu dar, vergleichbar mit der durch mittelhohe Cirrostratus-Wolken oder durch niedrigen Bodennebel (*Stratus nebulosus*) scheinenden Sonne, womit der Bericht auf Prokops eigene Beobachtung schließen läßt. Anhand zeitgenössischer Aufzeichnungen aus China, Indonesien, Byzanz und Mitteleuropa und gestützt durch Baumring- und Eisuntersuchungen kann als gesichert gelten, daß sich um 536 ein großer Vulkanausbruch mit globalen Folgen, möglicherweise ein Katastrophenausbruch oder mehrere Ausbrüche des Krakatau, ereignete(n).<sup>570</sup> Nach neuesten Erkenntnissen könnte die zehn Jahre anhaltende Sonnentrübung auch durch einen Meteoriteneinschlag in den Golf von Carpentaria (Nordaustralien), eventuell auch in Kombination mit einem Vulkanausbruch,

---

<sup>570</sup> Dieser Befund wird durch zahlreiche unabhängige zeitgenössische Parallelmeldungen bestätigt: Neben Prokop melden u. a. Cassiodor und Michael der Syrer für 536 ungewöhnliche Kälte, Sommerschnee und Ernteauffälle. Auch Quellen aus China und Indonesien berichten über sonderbare atmosphärische Erscheinungen. Da wissenschaftliche Erklärungen in den zeitgenössischen Quellen fehlen, ist man auf Baumringuntersuchungen angewiesen (zuletzt durch den Dendrochronologen Mike Baillie aus Belfast), die ein abnormal geringes Baumringwachstum von 535/36 bis in die 550er Jahre nachweisen konnten. Als Ursache für den Temperatursturz ist ein globales Extremereignis, wahrscheinlich ein Vulkanausbruch, anzunehmen, infolgedessen das Sonnenlicht mehrere Jahre oder Jahrzehnte durch Asche getrübt war. Eisprobenmessungen aus Grönland, die anhand von Sulfatmengen historische Vulkanausbrüche anzeigen, deuten auf einen Vulkanausbruch in Äquatornähe als wahrscheinlichste Ursache der globalen Kälteanomalie zwischen 535 und 550 hin. Auch der Einschlag eines Kometen oder die Explosion eines Asteroiden von ca. 500m Durchmesser in der Erdatmosphäre ist nicht ganz auszuschließen. Nach jüngsten Erkenntnissen ist ein Vulkanausbruch am wahrscheinlichsten, wobei neben dem Tavurvur (Papua-Neuguinea) und dem Ilopango (El Salvador) vor allem der Krakatau zwischen Sumatra und Java in Frage kommt: Untersuchungen des Tiefseebodens zwischen Sumatra und Java zeigten eine gewaltige Caldera von 50km Durchmesser, die auf einen Super-Ausbruch hindeuten (die durch den Katastrophenausbruch von 1883 entstandene Caldera mißt nur 7km). Nach der umstrittenen Theorie könnte bis 535 ein über 2000m hoher „Proto-Krakatau“ bestanden haben, der 535 in einem Superausbruch zerstört wurde, wobei die heutige Sundastraße zwischen Sumatra und Java entstanden sein könnte. Wahrscheinlicher sind allerdings mehrere große Ausbrüche des Krakatau, möglicherweise auch anderer Vulkane um 535, die zu einer globalen Temperaturabnahme führten. In der Warmzeit des Vor- und Frühmittelalters könnte diese Abkühlung aufgrund der von den Römern weit nach Norden importierten submediterranen Feld- und Obstkulturen dramatische Folgen gehabt haben; auch die 541 bis 544 ausgebrochene „Justinianische Pest“ könnte mit der Klimaverschlechterung zusammenhängen, ebenso die historischen Völkerbewegungen im 6. Jahrhundert, als nach Westen vordringende asiatische Völker weitere Völkerverschiebungen zwischen Dnjepr und Schwarzem Meer auslösten. **Zusammenfassung:** Marc Szeglat, Was geschah im Jahre 535 n. Chr.? In: Vulkane Net Newsblog, unter: <http://www.vulkane.net/blogmobil/?p=1283> (04.11.2015). Zu den Ereignissen von 535/536 siehe: Richard B. Stothers and Michael Rampino, Volcanic eruptions in the Mediterranean before AD 630 from written and archeological sources, in: Journal of Geophysical Research 88, B8 (1983), p. 6357-71; Richard B. Stothers, Mystery cloud of AD 536, in: Nature 307 (1984), p. 344f.; David Keys, Als die Sonne erlosch. 535 n. Chr.: Eine Naturkatastrophe verändert die Welt, München 1999; Mike Baillie, From Exodus to Arthur. Catastrophic Encounters with Comets, London 1999; Joel D. Gunn, (Ed.), The Years without Summer. Tracing A.D. 536 and its Aftermath, Oxford 2000 (BAR Internat. Series; 872); Ken Wohletz, Were the Dark Ages Triggered by Volcano-Related Climate Changes in the 6th Century? EOS Trans American Geophysical Union 48 (81), F1305 (Los Alamos National Laboratory 2000): <http://www.eesl.lanl.gov/Wohletz/Krakatau.htm> (04.11.2015). Zur dendrochronologischen Methode siehe: C. U. Hammer, H. B. Clausen, W. Dansgaard, Greenland Ice sheet evidence of post-glacial volcanism and its climatic impact, in: Nature 288 (1980), p. 230-235; Mike Baillie, Tree-ring Dating and Archaeology, Chicago 1982; Ders., Marking in marker dates: towards an archaeology with historical precision, in: World Archaeology 23, 2 (1991), p. 233-243; Ders., A Slice through Time: Dendrochronology and Precision Dating, Bath 1995; Jelle Zeiling de Boer, Donald T. Sanders, Volcanoes in Human History: The Far-Reaching Effects of Major Eruptions, Princeton/ NJ 2002; L. B. Larsen et al., New ice core evidence for a volcanic cause of the A.D. 536 dust veil, in: Geophysical Research Letters 35 (2007): <https://dx.doi.org/10.1029/2007GL032450>; Michael Sigl et al., Timing and climate forcing of volcanic eruptions for the past 2500 years, in: Nature Nr. 523 (Juli 2015), <https://dx.doi.org/10.1038/nature14565>

verursacht worden sein.<sup>571</sup> Ein weiterer Vulkanausbruch könnte sich 625/626 ereignet haben: So melden die Annalen von Ulster für 625 ein „trübes Jahr“, doch könnte hier auch ein durch anhaltende Tiefdrucktätigkeit ausgesprochen sonnenarmes Wetterjahr gemeint sein.<sup>572</sup>

In dem Eintrag Prokops für 536 steht die menschliche Uragst vor einem Verlöschen der Sonne im Vordergrund. Die ungewöhnlich genaue, naturgetreue Beschreibung des Himmelsphänomens ist gerade in frühen Quellen ein unmißverständliches Indiz dafür, daß es sich um eine sehr seltene, in vielen Regionen und über längere Zeit sichtbare, bedrohliche Erscheinung handelte, dessen weitreichende Folgen - Mißernten, Völkerwanderungen und die Verbreitung der „Justinianischen Pest“ ab 541 - man zum Zeitpunkt des Ereignisses zwar noch nicht abschätzen konnte, aber wohl ahnte. Bekannt waren jedoch die düsteren Prophetien der Bibel, die die Wahrnehmung der trüben Sonne als „Endzeitvorzeichen“ bestärkt haben mögen, wie der Konsekutivsatz *Ex quo id accidit, nec bellum, nec fames, nullum denique letiferi mali genus, circumsedere mortales destitit* nahelegt.<sup>573</sup> Mit *insignis ostento gravissimo* [...] *annus* verbindet Prokop Elemente der christlichen Zeichendeutung mit der antiken Prodigieendutung, die seltene Himmelserscheinungen meist auf Kriege, Plagen und Notzeiten bezog: Das ganze Jahr stand unter dem „sehr ernsten Wunderzeichen“, das Prokop wahrscheinlich als „(von Gott) absichtlich gezeigtes Wunderzeichen“ (*ostentum*) sah.<sup>574</sup> Während in der paganen Prodigieendutung dem Menschen ein gewisser Einfluß auf

<sup>571</sup> Vgl. dazu Axel Bojanowski, Klimaforschung: Geologen erklären größte Katastrophe des Mittelalters, SpiegelOnline Wissenschaft, 21. Dezember 2010.

<sup>572</sup> The Annals of Ulster ad a. 625, CELT G100001A, p. 112 folio & column H22vb: *U625.1 Annus tenebrosus*.

<sup>573</sup> Vgl. Jes. 13, 9f.: „Denn siehe, des Herrn Tag kommt grausam, zornig, grimmig, die Erde zu verwüsten und die Sünder von ihr zu vertilgen./ Denn die Sterne am Himmel und sein Orion scheinen nicht hell, die Sonne geht finster auf und der Mond gibt keinen Schein.“ Vgl. auch die Ankündigung der Zeichen des Weltendes in der Pfingstpredigt des Petrus in Apg. 1, 14-20.

<sup>574</sup> *Ostentum* („Anzeichen, Wunderzeichen“; vgl. *ostendere* „zeigen, sehen lassen“; „erscheinen, zutage treten“, auch „offenbaren“ u. „äußern, zu verstehen geben“; vgl. Karl Ernst Georges, Ausführl. lat.-dt. HWB, 8. Aufl. Hannover 1913, ND Darmstadt 1998, Bd. 2, Sp. 1418; Langenscheidt WB lat.-dt., 1963, S. 370/371) wird in antiken und mittelalterlichen Quellen vornehmlich für sehr seltene, meist unerklärliche Naturerscheinungen verwendet, die schon aufgrund ihrer ungewöhnlichen Erscheinung als „Wunderzeichen“ galten, durch die „den Menschen von der Gottheit etwas Bevorstehendes gezeigt wird, um sie darauf aufmerksam zu machen“ (Pierer's Universallexikon, Bd. 12, Altenburg 1861, S. 408). Meist handelte es sich um sehr seltene und auffällige Naturerscheinungen, die die Aufmerksamkeit der Menschen auf sich zogen. Seit der Antike wird *ostentum* fast durchgehend in Verbindung mit ungewöhnlichen Naturerscheinungen genannt: So schreibt Cicero von *caelestia ostenta*; in Rom waren auch sog. *Ostentaria* („Prodigien-Schriften“) im Umlauf, die *haruspices* und dSchriftstellern bei der Deutung solcher Naturerscheinungen halfen. In christlichem Kontext könnte *ostentum* (eine bewußte Wortwahl vorausgesetzt) mit seiner ausgesprochenen Bedeutungsvielfalt jedoch auch die verschiedenen Stufen der Gotteserkenntnis, vom äußeren Sehen zum „Erkennen“ der göttlichen Offenbarung, andeuten. Nach Karl Heinrich Krüger («Signa ac prodigia caelo terraque visa», in: *Cieli e terre nei secoli XI-XII*, 1998, S. 156) sollten mit *ostentum* bezeichnete Erscheinungen als „Zeichen, die absichtlich gezeigt wurden“, also als „Zeichen göttlicher Intervention“ zur Warnung der Menschen, gedeutet werden, mit denen Gott die in irdischen Sorgen „gefangenen“ Menschen „aufrüttelte“ und (durch das Ungewöhnliche der Erscheinung) zur *contemplatio caeli* bzw. *naturae* zwang, womit die *ostenta* als Anstoß der Gotteserkenntnis fungierten. Prokop bezeichnet die bedrohliche Sonnentrübung sogar mit dem Superlativ *insignis ostento gravissimo...annus*, was auch eine Deutung als „göttliche Prophezeiung“ nahelegen könnte.

Naturerscheinungen und sogar auf die Reaktion der Götter zugemessen wurde<sup>575</sup>, versuchten christliche Historiographen solche „magischen Paganismen“ mit der Auswahl des Ereignisses und Motive sowie spezifischer Darstellungen zurückzudrängen. Wahrscheinlich sind daher bereits in spätantiken christlichen Geschichtswerken direkte „Vorzeichendeutungen“ im Vergleich zu antiken Werken deutlich seltener. Prokop wird zwar eine gewisse Nähe zum „Aberglauben“ nachgesagt, doch seine „nüchtern-deskriptive“ Darstellung in dem Vorzeichenbericht für 536 spricht eher dagegen.<sup>576</sup> In Prokops Eintrag für 536 ist vielmehr die Umdeutung eines beängstigenden antiken *Prodigium* im christlichen Sinne als „Himmelszeichen“ erkennbar, das die Menschen an die Abhängigkeit von Gottes Gnade erinnerte: Der Hauptanknüpfungspunkt an pagane Naturvorstellungen war die Unsicherheit der Vorzeichenbedeutung, die Ängste förderte oder auslöste; die irdische Unsicherheit sollte aber gerade nicht mit „magischen“ Handlungen „entsüht“ werden, sondern die Menschen sollten sich im wachen Bewußtsein ihrer Ohnmacht mit Gebeten an den allmächtigen Himmelsherrscher wenden. Die nüchterne Naturbeschreibung widersprach, wie Prokops Eintrag zeigt, keineswegs der christlichen Vorstellung vom Wirken Gottes „als aktiver Protagonist in der menschlichen Geschichte, sei es, um das Schicksal der Gläubigen zu erleichtern, sei es, um persönliche Rache an denjenigen zu nehmen, die ihn oder seine Heiligen [...] beleidigt haben. Wenn wir den Sprachgebrauch des Chronisten in der Darstellung der Prodigien betrachten, können wir diese durchaus als Zeichen göttlichen Ursprungs verstehen, die zukünftiges Geschehen ankündigen. Diese Zeichen sind jedoch bloß Warnungen von den auf die Menschen zukommenden Leiden, ohne irgendeinen Hinweis zu erhalten, um welche konkreten Leiden oder Nöte es sich handeln wird.“<sup>577</sup>

---

<sup>575</sup> Manuel Baumbach unterscheidet drei Deutungspekte von Sonnen- und Mondfinsternissen in Bezug auf die Vorstellung vom „leidenden Gestirn“ (vgl. *defectio solis*): eine mythische Dimension, bezogen auf göttlich-dämonische Ursachen, eine moralische und eine magische Dimension, „bei der menschliches Eingreifen ganz im Vordergrund steht“ (Manuel Baumbach, *Verhüllt, verschluckt, verschwunden*, in: »Stürmend auf finsternem Pfad...«, hrsg. v. Helga Köhler u. a., 2000, S. 17). In Prokops Bericht für 535/36 sind eine mythische und eine moraltheologische Deutungsabsicht erkennbar, während die „magische Dimension“, die sich möglicherweise in der Reaktion des Volks auf die bedrohliche Sonnentrübung andeutete, wohl mit Absicht nicht beachtet wurde.

<sup>576</sup> Dagegen sieht Robert R. Newton (*Medieval Chronicles and the Rotation of the Earth*, 1972, p. 459) in Prokops Vorzeichenbericht 535/36 dessen „Aberglauben“ bestätigt: „Procopius was superstitious about celestial events. He was in position to see the eclipses of 534 Apr 29, 536 Sep 1, 538 Feb 15, and 540 Jun 20 as total or nearly so. He also wrote a detailed history of the years from 530 to 550 approximately. It is remarkable that he mentions none of the eclipses, unless indeed the passage under discussion really records an eclipse. It is unfortunate for the astronomer and for the student of Bede's sources [...] that he did not so. Perhaps the weather was bad each time.“ Gegen Prokops Aberglauben spricht jedoch, daß er die vier im Mittelmeerraum sichtbaren Sonnenfinsternisse von 534, 536, 538 und 540 (zur Verwunderung Robert R. Newtons) nicht erwähnt, obwohl er die Zeit von 530 bis 550 besonders eingehend behandelt. Möglicherweise waren die Finsternisse an seinem Heimatort aufgrund des Wetters nicht zu sehen. Wahrscheinlicher ist jedoch, daß die anhaltende Sonnentrübung von 536 als so ungewöhnlich und bedrohlich empfunden wurde, daß selbst weniger an Naturerscheinungen interessierte Geschichtsschreiber diese in ihren Werken erwähnten. Prokops genaue Beschreibung des unerklärlichen Himmelsphänomens zeigt seine nüchtern-abwägende Haltung, die ein Himmelsereignis wie die Sonnentrübung auch wegen wirtschaftlicher und politischer Folgen als „denkwürdiges“ Ereignis einordnete.

<sup>577</sup> Carmen C. de Hartmann, *Philologische Studien zur Chronik des Hydatius von Chaves*, 1994, S. 154.

Das in einigen Jahrzehnten des Frühmittelalters vorherrschende Gefühl der Bedrohung, das durch unheimliche Naturerscheinungen verstärkt wurde, wird auch in einigen Sonnenfinsternis-Meldungen früher fränkischer Annalen aus Nordfrankreich und Westdeutschland deutlich. Zwar beschränken sich die Annalisten auf die Erwähnung der „denkwürdigen“ Naturerscheinungen, doch allein die Tatsache, daß in der noch sehr lückenhaften Berichterstattung vor 800 bereits Sonnenfinsternisse und andere Himmelserscheinungen festgehalten wurden (und sei es in Fragmentmeldungen aus älteren Geschichtsquellen), zeigt, welche Bedeutung man kosmischen Ereignissen im Frühmittelalter nach antiker Vorbild (und auch aufgrund der „Mythen-Renaissance“ im Frühmittelalter) zumaß. Die „Fredegar-Chronik“ meldet eine partielle Sonnenfinsternis am 26. März 591: „Im 32. Regierungsjahr König Gunthramns wurde die Sonne an einem Tag vom frühen Morgen bis zum Mittag so vermindert, daß kaum noch ein Drittel der Sonnenscheibe erschien.“<sup>578</sup> Auch die lückenhaften frühen Aufzeichnungen der *Annales Laubacenses* notieren schon vor 800 kosmische Erscheinungen, als früheste Meldung eine Sonnenfinsternis 733; im folgenden Eintrag wird ein Heereszug Karls des Großen 735 erwähnt<sup>579</sup> - die Ereignisfolge erinnert an die antike Inbezugsetzung von seltenen Naturerscheinungen und wichtigen Handlungen von Mächtigen, wie in den römischen „Kaiserprodigien“. Direkte Vorzeichendeutungen sind in frühen Quellen dagegen nur vereinzelt zu finden, meist bleibt es bei chronologischen Andeutungen; so könnte die Abfolge der beiden Meldungen in den *Annales Laubacenses* auch den von späteren Kompilatoren gesammelten Informationen geschuldet sein. Auch in einer Meldung der sogenannten *Annales Einhardi* für 764 ist eine zufällige Folge möglich.<sup>580</sup> Ähnliches gilt für eine Meldung in den „Fränkischen Reichsannalen“: Der Eintrag beruht sicherlich auf einer Beobachtung im Kloster Lorsch, worauf die exakte Zeitangabe „zur sechsten Tagesstunde“

---

<sup>578</sup> *Chronicarum quae dicuntur Fredegarii*, lib. IV, 13-14 ad a. 592, ed. B. Krusch, MGH Script. rer. Mer. 2, 1888, S. 127 (eigene Übers.): 13. [...] *Anno 32. regni Gunthramni ita a mane usque media diae sol minoratus est, ut tertia pars ex ipso vix adpareret. 14. Anno 33. regni Gunthramni. Eo anno quinto Kal. Aprilis ipse rex moritur; sepultus est in ecclesia sancti Marcelli, in monasterio quem ipsi construxerat.*

<sup>579</sup> *Ann. Laubacenses ad a. 733-735*, ed. Georg Heinrich Pertz, MGH Script. (in Folio) 1, Hannover 1826, S. 9: 733. *Eclipsis solis. 734. – 735. Carlus cum exercitu venit in Vasconia.*

<sup>580</sup> *Ann. qui dicuntur Einhardi ad a. 764*, ed. G. H. Pertz, MGH Script. rer. Ger. in us. schol. sep. ed. 6, Hannover 1895, S. 23: *Eclipsis solis facta est II. Non. Jun. hora sexta.*

weist.<sup>581</sup> Auch einige westfränkische Annalen erwähnen das Ereignis von 764 wie die *Annales Flaviniacenses*.<sup>582</sup> Die *Annales Laubacenses* nennen 761 und 763 Sonnenfinsternisse.<sup>583</sup>

Die nächste Sonnenfinsternis ist für 787 verzeichnet: Sie war in ganz Mitteleuropa zu sehen, weshalb das Ereignis in mehreren Quellen unabhängig erscheint<sup>584</sup>, so in den *Annales Fuldenses*, doch ist der Eintrag wahrscheinlich nicht original; dem Eintrag folgt eine Meldung zu einem Kriegszug.<sup>585</sup> Einen Originaleintrag zu der Sonnenfinsternis vom 16. September 787 bieten die *Annales Laureshamenses*. Auch hier folgt eine Kriegsmeldung zu einem Heereszug Karls des Großen gegen Baiern und die anschließende Aussöhnung mit Herzog Tassilo III.<sup>586</sup> Die Meldung der nach 1000 begonnenen Quedlinburger Annalen geht auf einen unbekanntem älteren Eintrag zurück (es ist die einzige erhaltene Meldung zu dem Ereignis 787 aus der Gruppe der zu den verlorenen Hersfelder Annalen gehörenden Werke),<sup>587</sup> während die übrigen Aufzeichnungen zeitnah erfolgten; nach dem *Codex Laureshamensis* könnte die

<sup>581</sup> Vgl. den Gesamteintrag für 764 - Ann. regni Francorum (=Ann. Laurissenses et Einhardi) ad a. 764, ed. G. Waitz, MGH Script. (in Folio) 1, 1826, S. 145; eigene Hervorhebung: *Rex Pippinus, distracto in diversa animo propter duo bella, Aquitanicum iam olim susceptum, et Baioaricum propter Tassilonis ducis defectionem suscipiendum, populi sui generalem conventum habuit in Wormatica civitate. Dilataque in futurum expeditione, illo anno se domi se continuit. Hiemavit in villa Carisiaco, atque in ea natalem Domini et sanctum paschalis festi sollemne celebravit. Eodem anno eclipsis solis facta est primo die Non. Iun. hora sexta.* Siehe dazu Robert R. Newton, *Medieval Chronicles and the Rotation of the Earth*, 1972, p. 390.

<sup>582</sup> Ann. Flaviniacenses ad a. 764, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 3: *Annales, chronica et historiae aevi Saxonici*, Hannover 1839, S. 151: *Sol egyptis pertulit, 2. feria, 2. Non. Iunii.*

<sup>583</sup> Ann. Laubacenses ad a. 761 u. 763, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 1, 1826, S. 10: *761. eclipsis solis. 763. (762.) Pipinus placitum habuit in Vurmacia (763.) Eclipsis solis.* Rätselhaft erscheint die Meldung der Annalen für 764: *zelum magnum.* Ist hier die Beobachtung eines besonders klaren, hohen Himmels gemeint?

<sup>584</sup> Vgl. u. a. Ann. regni Francorum (Additamentum D3) ad a. 787, ed. Friedrich Kurze, MGH Script. in us. schol. sep. ed. 6: Ann. regni Francorum inde ab a. 741 usque ad a. 829, qui dicuntur Ann. Laurissenses maiores et Einhardi, Hannover 1895, S. 72: *eclipsis solis facta est XV. Kal. Octob. hora diei prima usque ad horam V.* *Annales Sithienses* ad a. 787, ed. Georg Waitz, MGH Script. rer. Ger. (in Folio) 13: *Supplementa tomorum I-XII*, pars I, Hannover 1881, S. 36: *Eclipsis solis facta est 15. Kal. Octobr.*

<sup>585</sup> Vgl. Robert R. Newton, *Medieval Chronicles and the Rotation of the Earth*, 1972, p. 381; *Annales Fuldenses sive Annales regni Francorum orientalis ab Einhardo, Ruodolfo, Meginhardo Fuldensibus, Seligenstadi, Fuldae, Mogontiaci conscripti cum contin. Ratisbon. et Althens* ad a. 787, Neuausg. nach d. Ausg. v. Georg Heinrich Pertz v. Friedrich Kurze, MGH Script. rer. Ger. in us. schol. 7, Hannover 1891, ND Hannover 1978 (=Ann. Fuld. pars I-III, MGH Script. in us. schol. 7, 1891), S. 11: *Eclipsis solis facta est XV. Kal. Oct. Carlus cum exercitu Beneventanos ingressus Capuam venit; Grimaldum filium Aragisi ducis Beneventanorum in obsidatum accepit. Hruodthrudis filia regis a Constantino imperatore desponsatur.*

<sup>586</sup> Ann. Laureshamenses, *Codex Laureshamensis* ad a. 788 (=787), ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 1, 1826, S. 33: *XX. Eclipsis solis facta est hora secunda 16. Kal. Octobris die dominica. Et in eodem anno domnus rex Carlus venit per Alamanniam usque ad terminos Paioariorum cum exercitu. Intoivit etiam in ipsam patriam, et venit ei Tassilo obviam pacifice, et dedit ei obsidem filium suum Theudonem, et sic reversus est rex cum pace et gaudio ad Wormaciam.* Vgl. dazu Robert R. Newton, *Medieval Chronicles and the Rotation of the Earth*, 1972, p. 391.

<sup>587</sup> Nach Robert R. Newton (*Medieval Chronicles and the Rotation of the Earth*, 1972, p. 392) ist die Meldung in den *Annales Quedlinburgenses* die einzige Meldung aus der Familie der verlorenen Hersfelder Annalen, da sie allein die Dauer der Sonnenfinsternis (allerdings falsch datiert) wiedergibt. Nach der Neuausgabe in den MGH von Martina Giese stammt der Eintrag zu der Finsternis jedoch aus den *Annales Regni Francorum*; nur die Meldung weiterer „Zeichen“ ist aus den *Annales Hersfeldenses*. Vgl. Ann. Quedlinburgenses, hrsg. v. Martina Giese, MGH Script. rer. Ger. in us. schol. sep. ed. 72, Hannover 2004, S. 432: *DCCLXXXVI. Carolus perrexit in Italiam et inde Romam. Ecclipsis solis facta est XV. Calend. Octobris ab hora diei prima usque ad horam quintam. Multa etiam referuntur signa eodem tempore apparuisse. Signum enim crucis in vestimentis hominum apparuit. Lull archiepiscopus obiit, cui Richolfus successit.* Siehe dazu M. Giese, wie oben, Anm. 513 u. 515.

Sonnenfinsternis von 787 im chronologischen Kontext als Zeichen des drohenden Krieges zwischen Kaiser Karl und dem Bayernherzog Tassilo gedeutet werden, doch wie das Licht nach der Finsternis wieder zurückkehrte, wurde die Kriegsgefahr durch die Übereinkunft der Herrscher bald beigelegt, so daß der Schreiber erleichtert mit den Worten schließen kann: *et sic reversus est rex cum pace et gaudio ad Wormaciam*.

Besonders häufig sind Sonnen- und Mondfinsternisse in einigen frühen irischen und britannischen Annalenwerken verzeichnet. Teilweise erscheinen in angloirischen Quellen seltene und bedrohliche Wetter- und Meeresphänomene als Sinnbilder oder Personifikationen dämonischer oder heidnischer Mächte, insbesondere der Wikinger. Sporadische Einträge zu Himmelserscheinungen und „Drachensichtungen“ vervollständigen das unheimliche Bild der von Feinden, Not, Armut, Naturgefahren und „Dämonen“ geprägten „Dark Ages“ in Nordwesteuropa, wo schlangenförmige Blitze, Sturmwolken und „Meeresdämonen“ nicht nur wegen der Gefahren für den Landbau, sondern auch allgemein als „dreadful fore-warnings“ beobachtet wurden.<sup>588</sup> Die frühesten Sonnenfinsternis-Einträge aus Nordwesteuropa sind in irischen Annalen, unter anderem in den Annalen von Inisfallen, erhalten, deren Einträge teils in Latein, ab dem 8. und 9. Jahrhundert zunehmend auch in Altirisch verzeichnet sind.<sup>589</sup>

---

<sup>588</sup> Nach der Angelsächsischen Chronik wurden kurz vor dem Wikingerüberfall auf Holy Island 793 nächtliche Blitze oder Asteroiden beobachtet, die man als Vorzeichen deutete. Vgl. *The Saxon Chronicle ad a. 793-794, with an engl. Transl. and Notes, Critical and Explanatory. To which are added Chronological, Typographical and Glossarial Indices ...* by Rev. James Henry Ingram, London 1823, p. 80. Vgl. Wilhelm G. Busse, „Das Ende der Welt ist nah...“, in: Barbara Haupt (Hrsg.), *Endzeitvorstellungen*, 2001, S. 183 m. Anm. 9): *A.D. 793. This year came dreadful fore-warnings over the land of the Northumbrians, terrifying the people most woefully: these were immense sheets of light rushing through the air, and whirlwinds, and fiery dragons flying across the firmament. These tremendous tokens were soon followed by a great famine: and not long after, on the sixth day before the ides of January in the same year, the harrowing inroads of heathen men made lamentable havoc in the church of God in Holy-Island, by rapine and slaughter.*

<sup>589</sup> Die **Annalen von Inisfallen (Annála Inis Faithleann)** gelten neben dem *Chronicon Scotorum* als das älteste erhaltene Geschichtswerk Irlands, dessen Einträge wie üblich in frühen irischen Annalenwerken teils in Altirisch und teils in Latein gehalten sind. Allerdings sind die älteren Einträge bis 900 wahrscheinlich nicht original, sondern beruhen weitgehend auf einer Kopie der verlorenen Annalen von Clonmacnoise; die Bezeichnung „Annalen von Inisfallen“ geht auf den ersten Schreiber der Annalen vom Inselkloster Inisfallen im Lough Leane (Killarney, Kerry) zurück, der um 950 mit den Annalenaufzeichnungen begann; dort entstand auch die älteste erhaltene Handschrift zwischen dem 12. und dem 15. Jahrhundert. Während der erste undatierte Teil der Annalen die Zeit vor der Ankunft des heiligen Patrick behandelt, reicht der zweite Teil, beginnend mit einem Eintrag zum Jahr 433, bis 1450. Die Annalen sollen um 950 im Kloster Inisfallen von dem Lehrer des irischen Helden Brian Boru, der gegen die Wikinger kämpfte, begonnen worden sein. Die älteren Einträge vor 900 sind jedoch wahrscheinlich erst im 10. Jahrhundert, möglicherweise im Kloster Emly, aus den verlorenen Annalen von Clonmacnoise kopiert worden, mit entsprechenden Verkürzungen, Fehlern und Auslassungen; auch einige Informationen aus anderen Quellen wurden wahrscheinlich eingefügt. Nach Fortsetzungen in Toomgraney, Killaloe und Lismore (ab 1119) wurde die Chronik wieder auf Inisfallen Island bis 1450 fortgeführt. Die einzige erhaltene Handschrift der Annalen, Oxford, Bodleian Library, MS. Rawlinson B 503, entstand zwischen dem 12. und 15. Jh. in Inisfallen. Nach Kathleen Hughes (*Early Christian Ireland: Introduction to the Sources*, London 1972, p. 99-116) zählen die Annalen von Inisfallen zu den Werken, aus denen die (im 17. Jh. rekonstruierten) „Annalen der Vier Meister“ (auch „Irische Annalen“) hervorgegangen sein könnten. Auffällig ist in den Annalen von Inisfallen die häufige Erwähnung von Naturerscheinungen bereits für die Zeit zwischen 442 und 612, während im 7. und 8. Jahrhundert nur zwei Meldungen zu Naturereignissen erhalten sind, was mit der Quellenlage erklärt werden könnte, die sich dem Kompilator des 10. Jahrhunderts bot. Auch unterschiedliche Interessenschwerpunkte der älteren Vorlagen (u. a. der Annalen von Clonmacnoise) könnte die unterschiedliche

Sonnenfinsternisse erwähnen die Annalen von Inisfallen für die Jahre 444, 594 und 626. Die Einträge nennen nur Uhrzeit und Art des Ereignisses: Für 444 wird eine Sonnenfinsternis zur 9. Stunde (ca. 15Uhr)<sup>590</sup>, für 594 eine *defectio solis* am frühen Morgen gemeldet<sup>591</sup>, wobei sich *matutina hora* wahrscheinlich auf die Zeit des Morgengebets bezieht, als Mönche (wohl in Clonmacnoise) das Himmelschauspiel beobachteten. Für 626 melden die Annalen von Inisfallen ein „Ausbleiben der Sonne“; die nachfolgende Todesmeldung macht das Ereignis als „antikes“ Todesvorzeichen deutbar.<sup>592</sup>

Sehr zahlreich sind Sonnen- und Mondfinsternisse in den Annalen von Ulster überliefert: Die Annalen sind nur in einer hochmittelalterlichen Kompilation erhalten, die jedoch auf eine bereits vor 800 begonnene Kompilation zurückgeht, die meist verlorene Annalenmeldungen aus dem 6., 7. und 8. Jahrhundert vereint, unter anderem aus den Annalen von Clonmacnoise und der Chronik von Iona,<sup>593</sup> diese Annalen waren wahrscheinlich auch die Urquellen der

---

Gewichtung von Naturerscheinungen erklären. **Ausg.:** Séan Mac Airt (ed. & transl), *The Annals of Inisfallen* MS. Rawlinson B. 503, Dublin 1944/1954. **Elektron. Ausg.:** S. Mac Airt (ed.), *The Annals of Inisfallen*. Electronic ed. compiled by Beatrix Färber. Funded by Univ. College, Cork and Prof. Marianne McDonald. First draft, rev. and corrected. Proof corrections by Pádraig Bambury, Stephen Beechinor, Juliane Nyhan (2000/2008), <http://www.ucc.ie/celt/published/I100004/index.html> [=The Annals of Inisfallen, CELT I100004]. **Engl. Übers.:** Séan Mac Airt (transl.), *The Annals of Inisfallen*, Dublin 1944/1954, <http://www.ucc.ie/celt/published/T100004/index.html> [=The Annals of Inisfallen, CELT T100004]. **Lit.:** J. J. O'Farrelly, *The Annals of Inisfallen*, in: *Journal of the Ivernian Society* 1 (1909), p. 110-118; Paul Grosjean, *Notes d'hagiographie celtique*, *Analecta Bollandiana* 70 (1952), p. 317-326; Aubrey Gwynn, *Were the Annals of Inisfallen written at Killaloe?*, *N. Munster Antiq J* 11 (1958), p. 20-33; Kathryn Grabowski, David Dumville, *Chronicles and annals of medieval Ireland and Wales: the Clonmacnoise group of texts*, Woodbridge 1984, pp. 3-107; Caoimhín Breatnach, *Corrigenda to the Annals of Inisfallen*, in: *Celtica* 18 (1986), p. 193-198; Art. „annals“, in: Sean Connolly (Hrsg.), *The Oxford Companion to Irish History*, Oxford u. a. 1998; Daniel P. Mc Carthy, *The Irish Annals: their genesis, evolution and history*, Dublin 2008. **Bibl.:** *The Chronicle of Ireland*. Transl. with an introd. and notes by Thomas M. Charles-Edwards, vol. 1: *Introd., Text*, Liverpool 2006 (Transl. *Texts for Historians*; vol. 44, 1), p. 13ff.

<sup>590</sup> *The Annals of Inisfallen* ad a. 444, CELT I100004, p. 58: I444.1 *Eclipsis solis in nona hora*.

<sup>591</sup> *The Annals of Inisfallen* ad a. 594, CELT I100004, p. 78f.: I594.1 *Defectio solis in matutina hora*.

<sup>592</sup> *The Annals of Inisfallen* ad a. 626, CELT I100004, p. 86: I626.2 *Eclipsis solis*. I626.3 *Mors Mongáin m. Diachnai*. Die Annalen von Ulster melden für 625 dagegen eine anhaltende Sonnentrübung (*The Annals of Ulster* ad a. 625, CELT CELT G100001A, p. 112 folio & column H22vb: *U625.1 Annus tenebrosus*), ebenso (für 627) der hochmittelalterliche byzantinische Historiograph Michael Glycas in seiner kurzen „annalistischen“ Weltchronik (*Michaelis Glycae Annales* ad a. 627, ed. William Stokes et al., London 1983, p. 363; engl. Übers.: *In the year 626 the light of half the sphere of the sun disappeared, and there was darkness from October to June. As a result people said the sun would never be restored to its original state.*). Die Meldung der Annalen von Inisfallen könnte sich daher auch auf eine länger anhaltende Sonnentrübung durch einen Vulkanausbruch beziehen, die der spätere Kompilator ungenau oder aufgrund unleserlicher Quellen als *defectio solis* notierte.

<sup>593</sup> Die heute überlieferte Fassung der **Annalen von Ulster** ist eine spätere Annalenkompilation aus verschiedenen Handschriften und verlorenen Manuskripten, deren Aufzeichnungen von der Entsendung des Palladius nach Irland im Jahre 431 bis zum Jahr 1541 reichen. Die Annalen bestehen aus lateinischen und (ab 800) auch altirischen Einträgen, wobei der erste Kompilator wahrscheinlich bereits gegen Ende des 8. Jahrhunderts mit der Arbeit begann. Viele frühe Einträge kommen wohl den verlorenen Originalaufzeichnungen nahe; sie reichen bis zum 6. Jahrhundert zurück. In dieser Zeit wurde mit der Arbeit an der wichtigsten „Urquelle“ der Annalen von Ulster, der verlorenen „Chronik von Iona“, begonnen, dem ältesten heute noch erschließbaren irischen Geschichtswerk. Die „Chronik von Iona“, ein typisches monastisches Annalenwerk, wurde unter Columba von Iona (Colum Cille, 521/22-597) auf Iona begonnen und enthält neben Namenlisten und Sterbedaten der Äbte von Iona und Lindisfarne auch Ereignisse aus dem frühmittelalterlichen Inselkönigreich Dál Riata, dem östlich angrenzenden Piktenland sowie aus Nordbritannien (vor allem aus den nördlichen Reichen der britannischen Heptarchie Northumbria, Bernicia und Strathclyde). Auch

Annalen von Tigernach<sup>594</sup>, die in vielen Abschnitten weitgehende Übereinstimmungen mit dem *Chronicon Scotorum* zeigen.<sup>595</sup> Auch die Einträge der „Annalen der Vier Meister“<sup>596</sup>

---

Naturerscheinungen wurden bereits vereinzelt verzeichnet, die möglicherweise auf Iona beobachtet wurden. Ab 740 wurde die Chronik von Iona an zwei Orten in Nordirland, in Armagh und Clonard, weitergeführt und verzeichnet dementsprechend geschichtliche Ereignisse und Naturphänomene aus ganz Irland und Westschottland. Auch Berichte des irischen Hagiographen Adamnán von Iona fanden Eingang in die Chronik von Iona, deren Reste sich u. a. auch in der ältesten Fassung (A) der walisischen *Annales Cambriae* (vollendet im 10. Jh., mit Fortsetzungen bis ins 13. Jh.) und in einigen frühen irischen Annalenwerken nachweisen lassen, in denen „der recht lakonische Grundstock der «Chronik von Iona» übernommen und durch Berichte über lokale und regionale Ereignisse erweitert“ wurde (Michael Richter, *Irland im Mittelalter*, 2003, S. 88ff.). Die um 800 auf der Basis der Annalen von Iona, Armagh und Clonard und anderen Klöstern (u. a. Clonmacnoise) begonnene Annalenkompilation von Ulster führte die frühen Klosterannalen zusammen und setzte das Werk mit lokalen und überregionalen Nachrichten fort, wobei ab 820 zunehmend auch längere „Erzählabschnitte“ erscheinen. Damit können die Annalen von Ulster zu den ältesten und wichtigsten irischen Geschichtswerken des Frühmittelalters zählen. Erhalten sind die Annalen in vier spätmittelalterlichen Handschriften: Dublin, Trinity College Library, MS 1282; Oxford, Bodleian Libr., Rawlinson B489; London, Brit. Libr., Additional 4795 und London, Brit. Libr., Additional 4784. Weitere größtenteils verlorene irische Annalen, die wie die Annalen von Ulster auf die Annalen von Iona, Armagh und Clonard zurückgehen, sind die bis ins 10. Jh. mit den Annalen von Ulster weitgehend identischen Annalen von Tigernach, der *Chronicon Scotorum*, die verlorenen Annalen von Clonmacnoise, die „Cottonian Annals“ (Ann. v. Boyle), die Annalen von Inisfallen und die Annalen von Roscrea. Die meisten Annalen wurden im Hochmittelalter als monastische Lokalchroniken weitergeführt, während die Annalen von Ulster wie auch die „Annalen der Vier Meister“ (erhalten in einer Kompilation des 17. Jahrhunderts) unter Einbezug älterer Einträge als umfangreiche Chroniken teilweise bis in die Neuzeit fortgeführt wurden. Ähnliches gilt für die fragmentarische „Chronik von Irland“, in der (untypisch für mittelalterliche Annalenwerke) annalistische Notizen und epische Erzählabschnitte mit legendarischem Charakter wechseln. **Ausg.:** Annala Uladh: Annals of Ulster. Otherwise, Annala Senait, Annals of Senat: a chronicle of Irish affairs from A.D. 431 to A.D. 1541. Dited, with a transl. and notes by William M. Hennessy u. Bartholomew Mac Carthy, 4 vols., Dublin 1887-1901. Reprint, with fresh intr. and bibl., ed. Nollaig Ó Muraíle, Dublin 1998. **Elektron. Ausg.** (air./lat. Text, anhand der 4 ma. Handschriften): The Annals of Ulster, Corpus of Electronic Texts Edition (CELT): a project of University College Cork (2005/2008), [www.ucc.ie/celt/published/G100001A/index.html](http://www.ucc.ie/celt/published/G100001A/index.html) [= The Annals of Ulster, CELT G100001A]. **Engl. Übers.:** Seán Mac Airt (transl.), rev. of transl. by Gearóid Mac Niocaill/ B. Mac Carthy, Dublin 1983, [www.ucc.ie/celt/published/T100001A/index.html](http://www.ucc.ie/celt/published/T100001A/index.html) [= The Annals of Ulster, CELT T100001A]. **Chronolog. Synchronisation** Ann. v. Ulster, Tigernach, *Chronicon Scotorum*: Daniel P. Mc Carthy, Chronological Synchronisation of the Irish Annals, <http://www.cs.tcd.ie/Dan.McCarthy/chronology/synchronismus/annals-chron.htm> **Lit.:** James Francis Kenney, The sources for the Early History of Ireland. An introduction and guide, vol. 1: Ecclesiastical, New York 1929, 2<sup>nd</sup> Ed. repr. Dublin u. a. 1997 (Records of civilization - Sources and studies; vol. 11); Kathleen Hughes, Early Christian Ireland: introduction to the sources, London & Ithaca NY 1972 (The Sources of History. Studies in the uses of historical evidence); Alfred P. Smyth, The earliest Irish annals: their first contemporary entries, and the earliest centres of recording, in: Proceedings of the Royal Irish Academy C: Archaeology, Celtic Studies, History, Linguistics, Literature, vol. 72 (1972), p. 1-48; Gearóid Mac Niocaill, The Medieval Irish Annals, Dublin 1975; David N. Dumville, Latin and Irish in the Annals of Ulster, AD 431, 1050, Peritia 1 (1982), p. 29-33; Bart Jaski, Additional notes to the Annals of Ulster, in: Ériu 48 (1997), p. 103-152; Daniel P. Mac Carthy, The original compilation of the Annals of Ulster, in: Studia Celtica 38 (2004), p. 77-84; Ders., The Irish Annals: their genesis, evolution and history, Dublin 2008. **Bibl.:** CELT T100001A.

<sup>594</sup> Die **Annalen von Tigernach** sind wahrscheinlich nach einem Kompilator aus Clonmacnoise benannt, der bis 1078 schrieb; sie gehören mit dem *Chronicon Scotorum* zur Gruppe der größtenteils verlorenen „Clonmacnoise-Werke“. Die Tigernach-Annalen setzen im Jahre 489 n. Chr. ein und reichen mit zwei Lücken (767-973 und 1004-1017) bis 1178. Für die Zeit zwischen 807 v. Chr. und 360 n. Chr. wurde die Eusebius-Chronik kopiert. Nach Kathleen Hughes spricht die Ähnlichkeit des Abschnitts von 489 bis 766 mit den Einträgen der Annalen von Ulster auf eine gemeinsame Urquelle, wahrscheinlich die verlorenen Annalen von Iona, aus denen auch einige frühe Einträge der Annalen von Ulster zu Naturerscheinungen stammen könnten: Auf der Hebrideninsel Iona, die bereits zur Zeit des Klostergründers Columba ein Zentrum der Annalistik und insbesondere der „naturverbundenen“ Tallaght-Bewegung war, waren die Mönche stärker als an anderen Schreiborten den Wetterelementen des Nordatlantik ausgesetzt, weshalb viele frühe Naturbeobachtungen möglicherweise von Iona stammen. Historische Daten lieferte das mit den Annalen von Tigernach verwandte *Chronicon Scotorum*, das möglicherweise eine Kopie einer älteren Tigernach-Fassung darstellt. Die Annalen von Tigernach sind in fünf Fragmenten überliefert, erhalten in den Handschriften Rawlinson B 502 (Oxford, Bodleian Libr.) und Rawlinson B 488 (Oxford, Bodleian Libr.). Das „Dublin fragment of Tigernach’s Annals“ (MS TCL, 1282 olim H. 1. 8., ff.



12a-14b) gehört nach neuesten Erkenntnissen nicht zu den Annalen von Tigernach. **Air./lat. Ausg.:** Whitley Stokes (ed. and transl.), *The Annals of Tigernach AD 488-1178*, in: *Revue Celtique*, ed. Henry d'Arbois de Jubainville, vol. 16 (1895), p. 374-419 [MS Rawlinson B 502]; *Revue Celt.* 17 (1896), p. 6-33, 116-263, 377-420; *Revue Celt.* 18 (1897), p. 9-59, 150-303 [Rawlinson B 488]. Facsimile ed. repr. in two vols., Felinfach, Wales, 1993. Electronic Ed. compiled by Donnchadh Ó Corráin, Univ. College Cork, second draft, revised and supplemented by D. P. Mc Carthy's chronology. Proof corrections by Donnchadh Ó Corráin, Tiarnán Ó Corráin, <http://www.ucc.ie/celt/publishd/G100002/> [=The Annals of Tigernach, CELT G100002A]. **Engl. Übers.:** Gearóid Mac Niocaill, Dublin 2002-2005: <http://www.ucc.ie/celt/publishd/T100002A/> [=The Annals of Tigernach, CELT T100002A]. **Lit.:** Kathryn Grabowski & David N. Dumville, *Chronicles and annals of medieval Ireland and Wales: the Clonmacnoise group of texts*, Woodbridge 1984; Kathleen Hughes, *Early Christian Ireland*, 1972, bes. Kap. 4; Daniel P. McCarthy, *The Chronology of the Irish Annals*, in: *Proceedings of the Royal Irish Academy C*, 1998, p. 203-255. Bibliographie: <http://ucc.ie/celt/published/G100002/>

<sup>595</sup> Das in Altirisch mit einigen lateinischen Zusätzen (u. a. Einträgen zu Naturerscheinungen) verfaßte Annalenwerk des *Chronicon Scotorum* umfaßt Einträge von 1599AM bis 1135AD, wobei die Aufzeichnungen von 353 bis 1135 eine Lücke zwischen 722 und 804 aufweisen; nach 1135 folgen noch Einträge für 1141 und 1149. Die „Chronik der Scotii“ (im Frühmittelalter die Bezeichnung für die Iren, insbesondere die Bewohner des Königreichs Dál Riata in Westschottland) gehört mit den Annalen von Tigernach zur Gruppe der verlorenen Clonmacnoise-Annalen. Das *Chronicon Scotorum* wurde kurz vor 1650 von dem irischen Historiker Dubhaltach Mac Fhirbhisigh auf der Grundlage eines verlorenen mittelalterlichen Annalenwerks zusammengestellt (Dublin, Trinity College Library, 1292 olim H. 1. 18, ff. 16-37; paper; s. xvii (c. 1640x1650) u. einige ident. jüngere Kopien). Das Werk kann trotz späterer Zusätze als authentische zeitnahe Quelle gelten, da es weitgehend eine Kopie der älteren Tigernach-Annalen darstellt; einige Einträge des *Chronicon Scotorum*, die nicht in den Annalen von Tigernach erscheinen, legen die Vermutung nahe, daß das Werk auf eine ältere verlorene Fassung der Tigernach-Annalen zurückgeht. **Ausg.:** William M. Hennessy (ed., transl. and introduction), *Chronicum Scotorum: a chronicle of Irish affairs from the ancient times to A.D. 1135: with a suppl. containing the events from 1141 to 1150*, London 1866, Repr. Wiesbaden 1964/ ND u. digitale Ausg. Cambridge 2012. **Hier verw. Ausg.:** Gearóid Mac Niocaill (ed. and transl.), *Chronicon Scotorum*, (2003), n. d. Ausg. W. M. Hennessy (introd., ed. and transl.; 1866). Electronic Ed. compiled by Beatrix Färber and Ruth Murphy, *Corpus of Electronic Texts Edition (CELT)*, Univ. College Cork (2003), <http://www.ucc.ie/celt/published/G100016/> [=Chronicon Scotorum, CELT G100016]. **Engl. Text:** <http://www.ucc.ie/celt/published/T100016/> [=Chronicon Scotorum, CELT T100016]. **Lit.:** Kathleen Hughes, *Early Christian Ireland: Introduction to the Sources*, Dublin 1972, bes. Kap. 4; Kathryn Grabowski & David N. Dumville, *Chronicles and annals of medieval Ireland and Wales: the Clonmacnoise group of texts*, Woodbridge 1984; Nollaig Ó Muraile, *The celebrated antiquary Dubhaltach Mac Fhirbhisigh (c.1600-71): his lineage life and learning*, Maynooth 1996, p. 97-107 u. p. 308f.; Daniel P. McCarthy, *The Chronology of the Irish Annals*, in: *Proceedings of the Royal Irish Academy Section C*, 98 (1998), p. 203-255; Ders., *The Irish Annals: their genesis, evolution and history*, Dublin 2008.

<sup>596</sup> Die „Annalen der Vier Meister“ (*Annála na gCeithre Máistri*) wurden zwischen 1632 und 1636 in einer Franziskanerabtei im County Leitrim unter der Leitung von Lord Fearghal Ó Gadhra aus Coolavin (Co. Sligo) anhand älterer, heute verlorener historiographischer und literarischer Quellen zusammengestellt. Die Bezeichnung der Annalen geht auf die vier Kompilatoren zurück, den Franziskaner Mícheál Ó Cléirigh (als leitenden Kompilator) und seine Assistenten Cú Choigríche Ó Cléirigh, Fearfeasa Ó Maol Chonaire und Peregrine Ó Duibhgeannain. Es sind mehrere Handschriften erhalten (Trinity College, Royal Irish Academy, University College und National Library of Ireland in Dublin). Die Aufzeichnungen beginnen als annalistische Namen- und Ereignisliste, werden jedoch in späteren Einträgen immer ausführlicher und nehmen teilweise sogar narrativen Chronik-Charakter an. Die Annalen können als das umfangreichste irischsprachige Annalenwerk des Mittelalters gelten. Aufgrund der nationalen und religiösen Intentionen der Kompilatoren des 17. Jahrhunderts ist (im Gegensatz zu anderen irischen Annalenkompilationen) der „Urbestand“ der Annalen der Vier Meister jedoch nicht mehr zweifelsfrei festzustellen. Viele der frühen Einträge lassen jedoch noch Inhalte der „Urquellen“ (früher Klosterannalen wie der Annalen von Iona, der Annalen von Clonmacnoise und des *Chronicon Scotorum*) erahnen und können daher m. E. als authentisch gelten, wie auch der Vergleich mit anderen frühen Annalen bestärkt. Da große Abschnitte der frühen Einträge lediglich aus Listen mit Namen, Todestagen und einzelnen besonderen Ereignissen bestehen, ist der Quellenwert der frühen Aufzeichnungen eingeschränkt. Im Gegensatz zu den Annalen von Ulster werden in den Annalen nur vereinzelt Naturerscheinungen und alltagsgeschichtliche Ereignisse festgehalten. Auffällig ist wie in vielen frühen Werken der Fokus auf Klöster, Kirchspiele sowie Klerus und Kirchenpolitik: „[...] there is often a notable ecclesiastical flavour to the recorded information, including reports of the founding (Manning, 2000) and sacking (Lucas, 1967) of religious settlements, along with obituaries of people of religious importance. There is, however, also much material included that would likely have been deemed notable to any observer, including large-scale military conflicts and major political manoeuvres (O'Byrne, 2003), alongside reports of plague and disease (Mac Arthur, 1949) and reports of weather and related hazards (Sweeney, 1997), including drought and storms. These reports are often localised in

haben mit einigen frühen Annalen wie den Annalen von Clonmacnoise und den Annalen von Roscrea<sup>597</sup> Übereinstimmungen. Die Annalen von Ulster verzeichnen schon für die Zeit vor 800 neun Sonnenfinsternisse (447, 496, 512, 594, 612, 664, 689, 753, 763); weitere Einträge folgen 865, 878, 885, 1023, 1039 und 1133;<sup>598</sup> es handelt sich fast ausnahmslos um Kurzmeldungen, die Datum, teilweise auch Tageszeit und Dauer, in einigen Fällen auch den Grad der Verfinsterung nennen; weitere Beschreibungen und Deutungen fehlen. Die Finsternisse werden stereotyp als *defectio solis* oder *eclipsis solis*, teils auch mit Umschreibungen wie *mane tenebrosum* bezeichnet. Die meisten Einträge ab 627<sup>599</sup> in den Annalen von Ulster gehen wohl auf Beobachtungen in den Klöstern Iona, Clonmacnoise und Durrow in Mittelirland zurück, das seit seiner Gründung durch Columba von Iona 563 ein frühes Zentrum der Annalistik war.<sup>600</sup>

---

the area of original annalistic recording, but individual annals also contain material from other localities, along with entries of national or international interest (Ó Cuív, 1987). In separate annals there can be seen a degree of overlap in events reported. This is due in part to the long-held antiquarian tendency of re-copy and preserve older annals (Ó Cuív, 1987) that were probably borrowed or inherited from other locations, whilst often adding material contemporary to their own times (Bannerman, 1968; Mac Niocaill, 1975). Another factor behind the overlap between annals may be attributed to the willingness of the annalists to record events of national importance, or of international interest (Ó Cuív, 1987), news of which might have reached the ears of contemporary annalists working in different regions at the same time. On a general level, the Irish annalistic tradition can be said to originate from the initial influences of early Christian missionaries who encouraged the use and development of writing and literature in Ireland from around the fifth century AD onwards (Cahill, 1995)“ (Francis Ludlow, Interpretation of Celestial and Environmental Phenomena in the Irish Annals, in: Atlas 10 (2005), pp. 48-60, hier p. 49). Wahrscheinlich gehören zum Urbestand der Annalen vornehmlich die Einträge, die Klöster und Geistliche betreffen, darunter auch Einträge zu Naturerscheinungen und alltagsgeschichtlichen Ereignissen wie der Bericht zu einem Unwetter im Jahre 767, der wohl auf eine Beobachtung in einem Kloster zurückgeht. Siehe dazu Francis Ludlow, Interpretation of Celestial and Environmental Phenomena in the Irish Annals, in: Atlas 10 (2005), p. 50f. **Ausg.:** John O'Donovan (ed. and transl.), *Annála Ríoghachta Éireann*. Annals of the Kingdom of Ireland by the Four Masters, from the earliest period to the year 1616. Ed. from MSS in the Library of the Royal Irish Academy and of Trinity College Dublin with a transl. and copious notes, 7 vols., Royal Irish Academy, Dublin 1848-51, 2<sup>nd</sup> ed. Dublin 1856. **Elektron. Ausg.:** The Annals of the Four Masters, ed. John O'Donovan, 7vols., 2<sup>nd</sup> ed. Dublin 1856. Electronic edition compiled by Donnchadh Ó Corráin, Mavis Courneane, Dublin 2002, CELT G100005A-F u. Indexband. Für die frühen Aufzeichnungen bis 902 vgl. The Annals of the four Masters, ed. J. O'Donovan, vol. I (2952 BC - AD 902), compiled by Emma Ryan (2002), <http://www.ucc.ie/celt/published/G100005A> [=The Annals of the Four Masters, CELT G100005A]. **Engl. Text:** <http://www.ucc.ie/celt/published/T100005A> [=The Annals of the Four Masters, T100005A]. **Lit.:** Nollaigh O'Muraile, The autograph manuscripts of the Annals of the Four Masters, in: Celtica 19 (1987), p. 75-95; Daniel P. Mc Carthy, The Irish Annals: their genesis, evolution and history, Dublin 2008; Bernadette Cunningham, The Annals of the Four Masters: Irish History, Kingship and Society in the Early Seventeenth Century, Dublin 2010. **Bibl.:** <http://celt.ucc.ie/publishd.html>

<sup>597</sup> Die **Annalen von Roscrea** gehören zur Gruppe der frühen irischen Annalen; sie sind in der Handschrift Brüssel, Bibliothèque Royale de Belgique, MS 5301-5320 (Annalentext in MS 5303, pp. 25-65) überliefert. **Ausg.:** The Annales of Roscrea, ed. Dermot Gleeson & Séan Mac Airt, Proceedings of the Royal Irish Academy, Section C: Archaeology, Celtic Studies, History, Linguistics, Literature, vol. 59 (Dublin 1957-1959), pp. 137-180; Bart Jaski and Daniel Mc Carthy (Eds.), The Annals of Roscrea: a diplomatic edition, Roscrea 2012.

<sup>598</sup> Zusammenstellung: Daniel Mc Carthy & Aidan Breen, Astronomical Observations in the Irish Annals and their Motivation. Paper vom 21. Okt. 1997, Dep. of Computer Science, Trinity College Dublin 1997, p. 1-23, hier p. 4-10: <http://citeseerx.ist.psu.edu/viewdoc/download?doi=10.1.1.22.8795&rep=rep1&type=pdf> (auch in: Peritia 11, 1997, p. 1-43).

<sup>599</sup> Die Einträge von 442, 497 und 512 stammen aus der Chronik des Marcellinus Comes. Vgl. Daniel Mc Carthy & Aidan Breen, Astronomical Observations in the Irish Annals, Paper Trinity College Dublin 1997, p. 10.

<sup>600</sup> Daniel Mc. Carthy & Aidan Breen (Astronomical Observations in the Irish Annals, Paper Trinity College Dublin 1997, p. 3) nehmen in ihrer Darstellung das Kloster Durrow (Co. Offaly, 7°31'W, 53°20'N) als

Für 496 und 512 melden die Annalen von Ulster partielle Sonnenfinsternisse (einen „Fehler an der Sonne“ bzw. das „teilweise Ausbleiben des Sonnenlichts“ - *defectus solis*)<sup>601</sup>, wobei unwahrscheinlich ist, daß die partiellen Verfinsterungen in Irland beobachtet wurden; wahrscheinlich stammen die Einträge aus der Chronik des Ammianus Marcellinus, denn im Mittelmeerraum waren beide Sonnenfinsternisse total.<sup>602</sup> Mit *defectus solis* kann die antike Vorstellung von der „Krankheit der Sonne“ angedeutet sein; allerdings ist der Begriff zu geläufig, um auf eine spezifische Deutung zu schließen. Im Jahre 591 lassen *difectio solis* und der Zusatz *mane tenebrosum* in den Annalen von Ulster und im *Chronicon Scotorum* eine totale Verfinsterung vermuten.<sup>603</sup> Die Meldungen „eine dunkle Morgenstunde“ bzw. „Dunkelheit während der Matutin“ (*Matutina tenebrosa*) beziehen sich wahrscheinlich auf die totale Sonnenfinsternis am 23. Juli 594, deren Kernschatten in einem Streifen von Südirland über Mittelengland bis nach Mitteleuropa wanderte, wobei die Abweichungen in Datierung und Formulierung möglicherweise auf die Zusammenführung von Aufzeichnungen aus verschiedenen Klöstern zurückgehen.<sup>604</sup> Urquelle beider Einträge sind wahrscheinlich die

---

Bezugspunkt für die Evaluation der in den Ulster-Annalen verzeichneten astronomischen Erscheinungen. Als Modellgrundlage für die Evaluation der Sonnenfinsternisse diente Voyagers „Interactive Desktop Planetarium“, Version 1.2 (1990), Carina Software, 830 Williams Street, San Leandro, CA 94577, USA.

<sup>601</sup> The Annals of Ulster ad a. 496, CELT G100001A, p. 56 folio & column H18ra: *U496.1 Solis defectus apparuit*. Die Meldung des *Chronicon Scotorum* für 493 bezieht sich wahrscheinlich auf den Eintrag der Annalen von Ulster (*Chronicon Scotorum* ad a. 493, CELT G100016, p. 16, MS folio 167va (241a), p. 18: *De(f)fectus solis aparuit. Expugnatio Dún Letglaisi. Gelasius quievit*). Die Sonnenfinsternis von 512 ist in den Annalen von Ulster und im *Chronicon Scotorum* (hier jedoch auf 510 datiert) verzeichnet. Vgl. The Annals of Ulster ad a. 512, CELT G100001A, p. 62 folio & column H18va: *U512.2: Defectus solis contigit*. Im *Chronicon Scotorum* ist die Sonnenfinsternismeldung zwischen zwei Todesmeldungen plaziert; aufgrund der großen Zahl ähnlicher Meldungen muß damit jedoch noch keine spezifische Deutung verbunden sein. Vgl. *Chronicon Scotorum* ad a. 510, CELT G100016, p. 20, MS folio 168rb (242b): *CS510 (Quies) Broni episcopi Caisil Irrae. Defectus solis contigit. CS511 Quies Episcopi Slaine XC. Anno aetatis suae de quo Patricius ait*.

<sup>602</sup> Vgl. Robert R. Newton, *Medieval Chronicles and the Rotation of the Earth*, 1972, p. 187. Beide Einträge der Annalen von Ulster sind nicht original. Für Beobachtungen unwissender Augenzeugen war die Finsternis vom 18. April 496 in Irland wohl zu wenig ausgeprägt; der Kernschatten lief von West- über Nordafrika und den östlichen Mittelmeerraum; die Finsternis vom 29. Juni 512 verlief dagegen von Nordwestafrika über den zentralen Mittelmeerraum und den Balkan nach Kleinasien. Auch sie war in Irland nur partiell. Wahrscheinlich stammen die Einträge von Ammianus Marcellinus, der für 497 *Defectus solis apparuit* und für 512 *His fere temporibus solis defectus contigit* notiert (zit. n. Robert R. Newton, wie oben, p. 188). Nach Mc Carthy/ Breen könnten die Finsternisse von 497 und 512 jedoch auch in Irland beobachtet worden sein. Vgl. Daniel Mc Carthy & Aidan Breen, *Astronomical Observations in the Irish Annals*, Paper Trinity College Dublin 1997, p. 5.

<sup>603</sup> The Annals of Ulster ad a. 591, CELT G100001A, p. 94 folio & column H21va: *U591.1 Difectio solis, .i. mane tenebrosum*. Vgl. *Chronicon Scotorum* ad a. 591, CELT G100016, p. 40 folio 172rb (250b): *CS.591 Defectio solis mane tenibrarum. Obitus Lughdach Lis Moir*.

<sup>604</sup> Vgl. The Annals of Ulster ad a. 592, CELT G100001A, p. 94 folio & column H21va: *AU592.3 Matutina tenebrosa. AU592.4 Inicium regni Aedha mc. Ainmirech*. Der Eintrag der Annalen von Ulster für 592 könnte auf eine unabhängige Beobachtung von einem Ort mit dichter Bewölkung zurückgehen; möglicherweise wurde der Eintrag von einem späteren Kompilator mit dem Eintrag 591 in die Annalen von Ulster eingefügt. Ein Grund für die Fehldatierung um ein bis drei Jahre könnte auch die unterschiedliche Jahreszählung sein: Für die Christen im frühen Mittelalter galt der Sonnenaufgang des 25. Dezember als Neujahrsbeginn, aber auch schon der 1. Januar und nach heidnischer Tradition noch der 21./22. Dezember galten in dieser Zeit als Jahresbeginn. Weiterhin verwenden einige frühe irische Annalen nicht die übliche Jahreszählung A.D., sondern bezeichnen die Jahreseinträge mit dem Wochentag (*Kalendas I-VII*) des jeweiligen Neujahrstages; spätere Kopisten ließen die den Wochentag bezeichnende Ordnungszahl vor *Kalendas* häufig weg, was weitere Fehldatierungen bedingte.

Annalen von Tigernach, die (allerdings bereits für 589) ebenfalls einen „dunklen Morgen“ erwähnen, wobei der Wortlaut der Ulster-Annalen eher dem des *Chronicon Scotorum* ähnelt.<sup>605</sup> Alle Einträge erwähnen eine auffällige Dunkelheit bzw. einer Verfinsterung der Sonne „am frühen Morgen“ (*mane*) oder „zur frühen Morgenstunde“ (*matutina*), was in Bezug auf das Ereignis von 594 „zur Zeit der Morgendämmerung“ heißen muß.<sup>606</sup> Möglicherweise bemerkten die Mönche während der Matutin bzw. der *Laudes* eine deutliche Lichtabnahme, die nicht von Wolken herrühren konnte, ohne von der Sonnenfinsternis zu wissen. Auch den Einträgen für 496 und 589 folgen Todes- und Kriegsmeldungen, wie in den Annalen von Tigernach oder 591 in den Annalen von Ulster und im *Chronicon Scotorum*.<sup>607</sup> Die in den Annalen von Ulster und im *Chronicon Scotorum* erwähnte „Dunkelheit am 1. Mai 664 zur neunten Stunde“<sup>608</sup> bezieht sich mit Sicherheit auf die totale Sonnenfinsternis am 1. Mai 664 um 16:50 Uhr, bei der der Kernschatten vom Nordatlantik kommend über den Norden Irlands und Südwestschottland in den Nordosten Englands und zur Nordsee zog; die Meldung beruht daher wohl auf Beobachtungen aus Nordirland und Britannien, vielleicht auf der Insel Iona oder im northumbrischen Lindisfarne.<sup>609</sup> Möglicherweise stammt der Eintrag auch von Beda, der das Ereignis ebenfalls vermerkt.<sup>610</sup> Auch in einzelnen kontinentalen Quellen ist das Ereignis von 664 festgehalten; Vorlage dürfte Bedas „Kirchengeschichte“ gewesen sein.<sup>611</sup> Möglicherweise fiel Beobachtern bei bewölktem Himmel jedoch nur die deutliche Abnahme des Tageslichts auf, die nur bei totalen oder fast totalen

<sup>605</sup> Vgl. The Annals of Tigernach ad a. 589, CELT G100002, p. 158 folio 8b2: *T589.1 Defectio solis .i. urchra gréni .i. manne tenebrosum*. Der nahezu identische Eintrag von AU591 mit dem Eintrag des *Chronicon Scotorum* läßt entweder auf die direkte Abhängigkeit des Eintrags von Ulster vom *Chronicon Scotorum* oder aber auf die Annalen von Tigernach als gemeinsame „Urquelle“ schließen. Da im *Chronicon Scotorum* nach der Sonnenfinsternis der Tod des Abtes von Lismore genannt wird, kommt Lismore als Beobachtungsort in Frage.

<sup>606</sup> Nach Alan Fletcher handelte es sich bei der totalen Sonnenfinsternis vom 23. Juli 594, die um 5:58 Uhr ihren Höhepunkt erreichte (laut Fletcher muß *matutina* daher dem engl. „dawn“ entsprechen), um „the great Irish total eclipse of the decade“, die mit Sicherheit an vielen Schreiborten in Irland, England und in der Francia beobachtet und festgehalten wurde; der Eintrag in den Annalen von Ulster ist daher (mit dem Eintrag der Annalen von Tigernach) wahrscheinlich „the first genuine eclipse record from the British Isles“ des Frühmittelalters (Zitat Alan Fletcher (Derek Justin Schove, Alan Fletcher, *Chronology of Eclipses and Comets AD 1-1000*, Woodbridge u. a. 1984) in: Daniel Mc Carthy & Aidan Breen, *Astronomical Observations in the Irish Annals*, Paper Trinity College Dublin 1997, p. 5).

<sup>607</sup> Vgl. The Annals of Ulster ad a. 496, CELT G100001A, p. 56 folio & column H18ra: *U496.2 Quies M. Cuilinn episcopi Luscan*. Auch der Eintrag *U496.3 Expugnatio Duin Lethghlaissi* ist auf die Sonnenfinsternis beziehbar. Ad a. 589, CELT G100002, p. 158 folio 8b2: *T589.2 Aedh mac Fogartaigh ri Connacht quievit*. Ad a. 591, CELT G100001A, p. 94 folio & column H21va: *U591.2 Uel hic quies Mc. (Nissi) abbadh Cluana Mc. Nois*.  
<sup>608</sup> Zudem wurde 664 ein feurigroter Himmel beobachtet. The Annals of Ulster ad a. 664, CELT G100001A, p.134 & H24va: *U664.1 Tenebre in kl. Maii in nona hora, & in eadem estate coelum ardere uisum est*. *Chronicon Scotorum* ad a. 664, CELT G100016, p. 72 MS folio 177 rb (260b): *CS664 Tenebrae a Kl. Mai in horo nona et in eadem estate celum ardere uisum est*.

<sup>609</sup> Vgl. Daniel Mc Carthy & Aidan Breen, *Astronomical Observations in the Irish Annals*, Paper Trinity College Dublin 1997, p. 6.

<sup>610</sup> Siehe dazu unten Anm. 648.

<sup>611</sup> Vgl. u. a. Ann. Corbeienses ad a. 664, ed. Georg Heinrich Pertz, MGH Script. (in Folio) 3, Hannover 1859, S. 2: *Eclipsis quasi decima hora diei 5. Non. Maias. Colman abiit*.

Sonnenfinsternissen (mindestens 0.85 bis 0.9 von 1) wahrnehmbar ist; die Finsternis von 664 war in Südwestschottland und Nordengland total und wurde von einigen Schreibern als auffälliges Ereignis erwähnt; einen wolkenverhangenen, dunklen Morgen hätte ein irischer oder angelsächsischer Schreiber wohl nicht eigens verzeichnet. Auch *tenebrae* (664) und *mane tenebrosum* (591) weisen auf eine auffällige, nicht durch Wolken oder schlechtes Wetter bedingte Dämmerung. Im chronologischen Kontext der Ulster-Annalen, die für 664 auch einen „feurigen Himmel“, eine große Sterblichkeit in Irland im Sommer und ein Erdbeben in Britannien nennen<sup>612</sup>, erscheint das Jahr 664 im Krisenjahrzehnt der 660er Jahre als „portentous year“.<sup>613</sup> Die „Schatten“ (*tenebrae*) am lichten Tag können als Sinnbild von Gefahr und Anfechtung<sup>614</sup> wie auch als Spiegelbild der menschlichen Sünden und damit als

<sup>612</sup> Vgl. The Annals of Ulster ad a. 664, CELT G100001A, p. 134 folio & column H24va (eigene Hervorhebung): *U664.1 Tenebre in kl. Maii in nona hora, & in eadem estate coelum ardere uisum est. U664.2 Mortalitas in Hiberniam paruenit in kl. Augusti. U664.3 Bellum Lutho Feirnn, .i. i Fortrinn. U664.4 Mors Cernaigh filii Diarmato mc. Aedho Slane mc. Diarmada Cerrbeoil mc. Conaill Cremthainne; et terremotus in Brittaniam; & Comgan moccu Teimhne, & Berach ab Benncair. U664.5 Baetan moccu Cormaicc, abba Chuano, obiit.* Auch das *Chronicon Scotorum* verzeichnet die Sterblichkeit im August, den Tod von Cernaigh Mac Diarmait und das Erdbeben in Britannien. Vgl. *Chronicon Scotorum* ad a. 664, CELT G100016, p. 74 MS folio 177rb (260b): CS664 *Tenebrae a Kal. Mai in horo nona et in eadem estate celum ardere uisum est. Mortalitas in Hiberniam peruenit a Kl. Augusti.* Vgl. CS665 (ebenda): *Mortalitas magna in Hibernia .i. an buidhe Conaill. Diarmaid mac Aeda Slaine & Blathmac da ri Erenn et Maelbresail mac Maeliduin mortui sunt.*

<sup>613</sup> Daniel Mc Carthy & Aidan Breen, *Astronomical Observations in the Irish Annals*, Paper Trinity College Dublin 1997, p. 6.

<sup>614</sup> Mit *tenebrae* („Dämmerung“; „Schatten, Finsternis, Dunkelheit, Nacht“, auch „unklare Lage“), *umbra* („Schatten“, „Finsternis, Nacht“, auch „schattiger Ort“, „Geist, Gespenst“ sowie „Schatten-, Trugbild“ u. „leerer Schein, Vorwand“; Langenscheidt WB Lat.-dt., 1963, S. 540) und *nox* verbindet das Mittelalter überwiegend negative Bedeutungen, von (äußerer) Orientierungslosigkeit, einer „unklaren“ oder „trüben Lage“ und (innerer) „Blindheit“ bis hin zu „Todesnacht“ und „Hölle“ (Langenscheidt Wb. Lat.-dt., 1963, S. 518). Vor allem die Dunkelheit bei der Kreuzigung Christi (Mt. 27, 45; Mk. 15, 33; Lk. 23, 44f.) bedingte die fast durchweg negative Bedeutung der Dunkelheit. Die Dunkelheit bietet dem Verbrecher und der Sünde Unterschlupf (vgl. *tenebrae*, „Schlupfwinkel“, „Verborgenheit“, auch „Bordell“ und allg. „Niedrigkeit“; Langenscheidt WB Lat.-dt., 1963, S. 518; Bernd-Ulrich Hergemöller, *Promptuarium eccl. medii aevi*, 2011, S. 282). So ist die Nacht die Zeit der Überfälle, Diebe, Feuersbrünste, Feindangriffe und der Verräter. Isidor weist in den „Etymologien“ daher auf die Wortverwandtschaft von *nox* und *nocere* („schaden“) hin - Isidor, *Etym.* V, 31 (*De nocte*), MPL 82, col. 217C: *I. Nox a nocendi dicta, eo quod oculis noceat. Quae idcirco lunae ac siderum lucem habet, ne indecora esset, et ut consolaretur omnes nocte operantes, et ut quibusdam animantibus quae lucem solis ferre non possent ad sufficientiam temperaretur.* [...]. Dunkelheit galt in vormoderner Zeit als Zeichen der Gottferne und des Verlassenseins von Gott (Röm. 1,21) sowie als Symbol von Strafe und Tod (Hiob 38, 17; Ps. 23, 4; Joh. 1, 4; 8, 12) und der Sünde: Im Dunkel wirken die der Schöpfung feindlichen „heimlichen“ Kräfte der Nacht (Röm. 13, 12f.; 1. Kor. 4, 5; 5. Thess. 5, 5). Die „unheimliche Gegenmacht“ zum Reich Gottes trat besonders bedrohlich in der Dunkelheit während der Kreuzigung Christi hervor. Dunkelheit deckt zwar den unschuldigen Flüchtling (Hes. 12,7), aber auch Verbrecher und böse Werke (Hiob 25, 15f.). Dunkelheit ist auch mit dem Gottesgericht verbunden (Hes. 32, 8; vgl. Jes. 13, 10; Joel 2, 2; Am. 5, 20; Zeph. 1, 15) und damit *das* biblische Symbol für Angst, Anfechtung (Ps. 107, 10; Spr. 4, 19; Jes. 58, 10; 59, 9) und Gottferne (Jes. 60, 2). Seit der Patristik haben „Schatten“, „Dunkelheit“ und „Nacht“ durchweg negative Bedeutung, als Attribute der Totenwelt (Hiob 10, 21; 2. Petr. 2, 17) und des Todes (auch in Bezug auf die Sünde). Vgl. Jes. 9, 1: *Populus qui ambulat in tenebris [...]* *habitantibus in regione umbrae mortis [...]* (zit. n. Bernd-Ulrich Hergemöller, wie oben, S. 282). „In dieses Dunkel des menschlichen Meinens und Hoffens scheint das prophetische Wort 2Petr. 1, 19“ (Zitat u. Bibelstellen: Dr. Egon Pfeiffer, *Art. ‚Dunkel, dunkel‘, Calwer Bibellexikon*, 5. Bearb. 1959, Sp. 221f.).

Im Mittelalter war die Furcht vor der Nacht begründet: Sie war die Zeit der Diebe, Räuber und Verbrecher und der Unglücke, vor allem der Feuersbrünste und Feinde. Nicht zuletzt ist die Nacht die Zeit der Teufel und Dämonen, die im furchteinflößenden Dunkel Macht über die Menschen erlangen, indem sie ihnen den Sehsinn als wichtigsten Orientierungssinn nehmen und sie in die Fänge der Angst vor dem Unbekannten treiben und so

Ausdruck des Gotteszorns gedeutet worden sein.<sup>615</sup> Vor allem rückblickend kann die Sonnenfinsternis von 664 als „böses Vorzeichen“ für die wenig später in Irland und Britannien ausgebrochene Pestepidemie (wahrscheinlich die „Gelbe Pest“) gedeutet werden, die mehrere Jahre anhielt und zahlreiche Opfer forderte.<sup>616</sup> Die für 664/665 gemeldeten

---

ihre Macht auf sie ausüben: Im Dunkel der Nacht gerät der Mensch auch innerlich in eine „unklare Lage“, nicht nur aufgrund der äußeren Orientierungslosigkeit, sondern wegen der Angst und auch, weil zahlreiche Verlockungen der Sünde in der Verborgenheit der Dunkelheit unentdeckt zu bleiben versprechen: Die Nacht verführt daher zum Aberglauben (in der Angst) und zu unlauterem Treiben, da sie der Sünde Deckung gewährt (vgl. *tenebrae*, „Schlupfwinkel“, „Verborgenheit“, „Unklarheit“ und „trübe Lage“; Langenscheidt WB Lat.-dt., 1963, S. 518). Gregor von Tours deutet die Dunkelheit daher im metaphorischen Sinne als Wesensmerkmal der sündigen Welt, z. B. in der Erzählung über die wunderbare Wiedererweckung von Bischof Salvius: ‚*O Domine misericors, quid fecisti mihi, ut me in hunc tenebrosam mundanae habitationis locum redire permittis [...].*‘ (*Historiae VII, 1* (Ausg. R. Buchner, Bd. II, 1972, S. 90). Die Nacht ist das Reich des Teufels, des „Fürsten der Finsternis“, der „tausend Wege weiß, um uns zu schaden“ (Gregor, *Historiae VIII, 34*, Ausg. u. dt. Übers. R. Buchner, 1972, Bd. II, S. 210f.: *princeps tenebrarum mille habet artes nocendi*; vgl. Mt. 9, 34: *princeps daemoniorum*), wenn er uns im Dunkel der Nacht zu „heimlichen“ Sünden verleitet. Vgl. Gregor, *Hist. I, 44* (Ausg. R. Buchner, 1. Bd., 1970, S. 44): *Nam succensa mulier a libidine, operta peccata tenebris, pergit ad domum ecclesiae per tenebras noctis...*). Nur durch das Licht des Glaubens können die Schatten der Nacht vertrieben werden (Gregor, *Liber in Gloria Martyrum 40*, ed. Wilhelm Arnd u. Bruno Krusch, MGH Script. rer. Mer. 1, 2, Hannover 1885, S. 64: *Per hoc enim nomen inluminantur tenebrae, serpentes fugiunt, idolatria prosternuntur [...]*; Gregor, *Liber de virtutibus s. Iuliani 18*, MGH Script. rer. Mer. 1, 2 (wie oben), S. 122: [...] *scilicet ut qui lumen perdiderat veritatis, non inveniretur a luce, et cuius pectus cupiditatis tenebrae obsederant, eius et furtivam fraudulentiam nox celaret.*). Zur Bedeutung von Nacht und Dunkelheit im Mittelalter siehe u. a.: Gabriel Sanders, *Licht en duisternis in de christelijke grafschriften. Bijdrage tot de studie der Latijnse metrische epigrafie van de vroechchristelijke tijd*, Brussel 1965 (Verhandelingen van de Koninklijke Vlaamse Akademie van Wetenschappen, Letteren en Schone Kunsten van België 27, 56; vol. I), p. 164-183 u. p. 758ff.; Giselle de Nie, *Views of a many-windowed tower*, 1987, p. 163 m. Anm. 155; Gerd Heinz-Mohr, Art. ‚Finsternis‘, *Lexikon der Symbole*, 1991, S. 114; Tzotcho Boiadjev, *Die Nacht im Mittelalter*, 2003.

<sup>615</sup> Die „Verwandtschaft“ der Dunkelheit mit Betrug und Täuschung wird in der mittelalterlichen Hagiographie und Historiographie wiederholt hervorgehoben. So berichtet Jonas von Bobbio in der *Vita S. Columbani* über den Fluchtversuch zweier Nonnen aus dem Kloster Faremoutiers „in den dunklen Schatten und der Stille der schwarzen Nacht“, der durch ein Gewitter mit einem großen „Kugelblitz“ und lautem Donner verhindert wurde. Die „Schatten der Nacht“ (*opacas umbras ... fuscae noctis*) sind hier Komplizen des Teufels und seiner Dämonen, die die Nonnen von ihrem Weg zu Gott abbringen wollen (Jonas, *Vita S. Columbani II, 19*, ed. B. Krusch, MGH Script. rer. Ger. in us. schol. sep. ed. 37, Hannover 1905, S. 272: *Cumque iam per opacas umbras silentiaque fuscae noctis ad inanemque perficiendo consilium aspirarent et septa monasterii per repagula scalae transilire conarentur, subito e medio dormitorii massa ignis in modum modii egressa totam domum perlustravit atque inluminavit, ac post in tres divisa globos, per ostiarum meatus cum magno tonitruum fragore progressa est. Totidem etenim ostia domus habebat, per quas suos ignis globos proferret. Quae tonitruum fragor et dormientes excitavit et egredientes monasterii septa correxit, et cum iam vallo pedes aliquae eorum traiecissent, et tanto fragore perterritae, intra septa velint referre, velut plumbum adgravatos nequaquam valebant reducere, quia diabolus qua valebat arte studebat adgravare, quas divina correptio nequaquam sinebat perire. Confusae ergo culpas agnoscunt matrique reverse per confessionem produunt*). Auch Gregor von Tours sieht die Nacht als Zeit der Räuber und Diebe. Vgl. Gregor von Tours, *De virtutibus sancti Martini episcopi lib. III, 16*, ed. Bruno Krusch, MGH Script. rer. Mer. 1, 2, 1885, S. 186: *O si te multorum criminum tenebrae a nostris visibus non arcerent, nempe venires visibiliter et infirmis voce Petri clamantis: Aurum et argentum non habeo, sed quod habeo do vobis*. Vgl. Gregor, *Historiae X, 21*, Ausg. Rudolf Buchner, Darmstadt 1972, Bd. II, S. 380: *Filii autem ipsius Waddonis per Pectavum vagantes, diversa committebant scelera, homicidia furtaque nonnulla. Nam inruentes ante hoc tempus super negotiatores, sub noctis obscuritate eos gladio trucidant abstuleruntque res eorum*. Auch in *Annaleneinträgen* ist die Dunkelheit oft Abbild von Sünden und Betrug. Vgl. *Ann. Petaviani ad a. 792*, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 1, 1826, S. 18: [...] *Eodem anno Saxones mentiti sunt fidem quam polliciti fuerant iam dudum domno regi Karolo, erraverunt, deviaverunt, adepti que sunt tenebris sicut scriptum est: ‚Zelus adprehendit populum eruditum.‘ Et eodem anno patefactum est consilium iniquum, quem consiliaverat cum Pipino, filio Karoli, iniqui consiliatores; [...]*.

<sup>616</sup> Die von den *Annalen von Ulster* erwähnte „große Plage“ in den 660er Jahren ist die einzige aus dem frühmittelalterlichen Britannien überlieferte Krankheitsepidemie; wahrscheinlich handelt es sich um dieselbe tödliche Epidemie, die um 540, ausgehend von Byzanz, den gesamten europäischen Kontinent heimsuchte und

Naturereignisse sind also Teil einer Häufung von Unglücks- und Kriegsereignissen in einem „apokalyptisch“ anmutenden Jahrzehnt und zeigen, daß bedrohliche Naturerscheinungen in Krisenzeiten besonders intensiv beobachtet wurden. Aufgrund der selbst für die „pessimistischen“ Annalen von Ulster auffälligen Häufung von Todes-, Kriegs- und Unglücksmeldungen ist für die Einträge von 664/665 bei den zeitgenössischen Rezipienten eine metaphysische Deutung, möglicherweise sogar als Endzeitzeichen, wahrscheinlich.

Weitere Sonnenfinsternisse verzeichnen die Annalen von Ulster für 614 (612), 689, 753 und 763. Im Jahre 612 wurde ein auffälliger Stern beobachtet.<sup>617</sup> Die Meldung, die auf den ersten Blick einen Kometen oder einen hellen Stern beschreibt, ist jedoch, da es sich wahrscheinlich um eine fragmentarische „Exzerpt-Überlieferung“ aus einem komputistischen Werk aus Hispanien (eventuell von Isidor) handelt, auf die Sonnenfinsternis vom 2. August 614 zu beziehen, da deren Kernschatten vom Ost-Atlantik über Portugal und Spüdspanien bis nach Nordwestafrika wanderte. Nach den Annalen von Ulster ereignete sich die Finsternis zur 8. Tagesstunde (14 Uhr); damit ist möglicherweise der Beginn der sichtbaren Verdunkelung

---

als „Justinianische Plage“ (Pest) in die Geschichte einging. Allerdings gibt es nur wenige genaue und glaubwürdige Hinweise zu Art, Symptomen, Verlauf und Ansteckungsgefahren der Pest von 664. Die Ausbreitung der Seuche im 7. Jahrhundert in Britannien und Irland könnte mit der angloirischen Mission auf dem europäischen Kontinent seit 597 zusammenhängen, in deren Folge der Austausch mit dem Festland zunahm. Der plötzliche Ausbruch, die lange Dauer der Seuche und die Tatsache, daß auch nach Jahren immer wieder Krankheitsherde aufbrachen, deuten auf eine lange Überlebensmöglichkeit der Erreger im Boden oder in Brunnen hin: „The pestilence broke out suddenly in the year 664, and after „depopulating“ the southern parts of England, seized upon the province of Northumbria, where it raged for a long time far and wide, destroying an immense multitude of people (Charles Creighton, A History of Epidemics in Britain, vol. I: From 664 to the Extinction of Plague, Cambridge 1891, S. 5). Bislang galt die „gelbe Pest“ als Ursache, deren Erreger (wie bei der „Schwarzen Pest“ im 14. Jahrhundert) auch Jahre oder Jahrzehnte später wieder ausbrechen konnten, vor allem an Orten, an denen Menschen eng zusammenlebten wie in Klöstern. Jüngere Untersuchungen von Gräbern in Südengland deuten allerdings auf den Erreger der „Schwarzen Pest“ *Yersinia pestis* hin. Nach den Annalen von Ulster und Bedas „Kirchengeschichte“, den beiden einzigen authentischen Quellen zu dieser Seuche, waren in den 660er Jahren die Klöster besonders betroffen - einige Abteien verloren fast den gesamten Konvent; die Überlebenden flohen meist. Die Seuche wütete auch in einigen irischen Abteien wie Clonmacnoise und Rathmelsinge (Melfont in Meath), in Britannien unter anderem in Selsea in Sussex sowie in Jarrow und Wearmouth in Northumberland. Beda und der Annalist von Ulster bezeichnen die Pest altirisch *buide Chonaill*, lat. *pestis flava ictericia* (The Annals of Ulster ad a. 665, CELT G100001A, 2000, p. 136 folio & column H24va: *U665.1 Mortalitas magna. Diarmait m. Aedo Slane & Blaimac & Mael Bresail filii Maele Duin mortui sunt .i. don bhuidhe Chonaill*). Das *Chronicon Scotorum* bezeichnet die Pest *samtrug .i. in buidi conaill*; nach diesen Annalen soll die Pest bereits 554 aufgetreten sein. Vgl. *Chronicon Scotorum* ad a. 554, CELT G100016, p. 30, MS folio 170rb (246b): *CS554 Pestis quae uocatur samtrug .i. in buidi conaill*. Die „Annalen der Vier Meister“ beschreiben die Pest als *Ictericia vel auriga, id est abundantia flavia bilis, per corpus effusae, hominemque pallidum reddentis*. Vgl. John O'Donovan (ed. and transl.), *Annals of the Four Masters*. Compiled by Emma Ryan, vol. I: CELT T100005A, 2002, p. 276f.: *M663.5: Cearnach Sotal, son of Diarmaid, died, together with the aforesaid persons, of a mortality which arose in Ireland, on the Calends of the August of this year, in Magh Itha, in Fortharta. [...] M664.1: A great mortality prevailed Ireland this year, which was called the Buidhe Conaill, and the following number of the Saints of Ireland died of it: St. Feichin, Abbot of Fobhar, on the 14<sup>th</sup>. February, St. Ronan, son of Bearach; St. Aileran, the wise, [...]*. Die Bezeichnung *ictericia vel auriga* deutet wiederum auf die „gelbe Pest“ („bubo-plague“), die in Europa bereits 543 und 554 wütete. Im Jahre 664 könnte es sich allerdings auch um eine Hepatitis- oder eine Fieberepidemie gehandelt haben. Vgl. dazu Charles Creighton, A History of Epidemics in Britain, vol I., London 1891.

<sup>617</sup> The Annals of Ulster ad a. 614, CELT G100001A, folio & col. H22va, p. 106: *U614.2 Stella uisa est hora .uiii. a diei*. Vgl. *Chronicon Scotorum* ad a. 614, CELT G100016, p. 54 MS folio 173va (253a): *CS614 Lucaill Fota ab Cluana Muc Nois quieuit. Stella uisa est hora uii. diei*.

gemeint, denn die Finsternis erreichte erst um 15:13 Uhr ihren Höhepunkt; in der Phase der totalen Finsternis standen die Planeten Merkur, Mars und Venus zwischen 8° und 14° westlich der Sonne; diese Tatsache legt eine Herkunft des irischen Annaleneintrags von einem wissenschaftlichen Werk aus Hispanien nahe, in dem das Erscheinen von Sternen am Tageshimmel als noch spektakulärer als die Sonnenfinsternis wahrgenommen wurde.<sup>618</sup> Für 689 melden die Annalen von Ulster dagegen eindeutig eine partielle Sonnenfinsternis;<sup>619</sup> allerdings sind Teilverfinsterungen aufgrund der Unmöglichkeit, direkt in die Sonne zu schauen, nur bei einer mindestens zwischen 85% bis 90% verdunkelten Sonnenscheibe anhand der Abnahme des Tageslichts erkennbar.<sup>620</sup> Partielle Verfinsterungen unter 0.85 sind jedoch bei hoher und mittelhoher Bewölkung, dünnem Nebel oder Hochnebel, mit bloßem Augen zu beobachten; das seltene Zusammentreffen einer Sonnenfinsternis mit einer Aufheiterung könnte im Jahre 688 eingetroffen sein, falls sich die Meldung von Ulster für 689 auf die partielle Sonnenfinsternis am 3. Juli 688 bezieht, die um 8:00 Uhr auf einer Bahn vom Nordatlantik über Island nach Nordskandinavien ihr Maximum erreichte<sup>621</sup> und daher auch in anderen zeitgenössischen Quellen belegt ist.<sup>622</sup> Vielleicht wußte ein astronomisch interessierter Schreiber durch Vorausberechnungen von dem Ereignis.<sup>623</sup> Eine

---

<sup>618</sup> Nach Jacques Fontaine (Ed., Isidore de Seville - *Traité de la Nature*, Bordeaux 1960, p. 4f.) ist die von allen anderen Sonnenfinsternis-Einträgen in den Annalen von Ulster abweichende Meldung für 614 (=612) eine verkürzte oder auch fehlinterpretierte Übernahme aus einem historischen oder wissenschaftlichen hispanischen Werk, möglicherweise aus Isidors *De natura rerum*, das besonders für seine kritisch-abwägende Gegenüberstellung von naturkundlichen Erklärungen sowie heilsgeschichtlichen und paganen Deutungen bekannt ist. Vgl. Daniel Mc Carthy & Aidan Breen, *Astronomical Observations in the Irish Annals*, Paper Trinity College Dublin 1997, p. 5f. Unklar ist, warum Isidor als Zeitzeuge das Ereignis nicht in seiner Chronik erwähnt. Selbst wenn der vielbeschäftigte Bischof das Himmelsereignis nicht selbst beobachten konnte, müßte er von Augenzeugen davon erfahren haben. Vielleicht herrschte am 2. August 612 starke Bewölkung, so daß nur einzelne Beobachter die Sonnenfinsternis sahen, von der man jedoch durch Vorausberechnungen wußte. Wahrscheinlich registrierten viele Beobachter in Hispanien aber die deutliche Abnahme des Tageslichts. Das wiederum wäre aufgrund der Bewölkung jedoch kaum mit der These Erik Griggs vereinbar, der die irische Meldung *Stella uisa est* auf eine hispanische Quelle zurückführt - es sei denn, die Vorlage der irischen Meldung ginge auf einen hispanischen Beobachtungsort ohne Wolken zurück. Vgl. Erik Grigg, ‚Mole Rain‘ and other natural phenomena in the Welsh annals, in: *Welsh History Review* 244 (2009), p. 18.

<sup>619</sup> The Annals of Ulster ad a. 689 (=688), CELT G100001A, p.152 folio & column H25vb: *U689.8 Obscurata est pars solis*. Vgl. die identische Meldung im *Chronicon Scotorum* ad a. 689 (=688), CELT G100016, p. 84, MS folio 179va (265a).

<sup>620</sup> Siehe dazu Erik Grigg, ‚Mole Rain‘ and other natural phenomena in the Welsh annals, in: *Welsh History Review* 244 (2009), p. 8f.

<sup>621</sup> Vgl. Robert R. Newton, *Medieval Chronicles and the Rotation of the Earth*, 1972, p. 193; Daniel Mc Carthy & Aidan Breen, *Astronomical Observations in the Irish Annals*, Paper Trinity College Dublin 1997, p. 6.

<sup>622</sup> Vgl. *Chronicon Scotorum* ad a. 689 (688), CELT G100016, p. 86 MS folio 179va (265a): *CS 689 [...]* *Obscurata est pars solis*.

<sup>623</sup> Vorausberechnungen von Sonnen- und Mondfinsternissen im Frühmittelalter stellte im Frühmittelalter u. a. Hermann von Reichenau (Hermannus Augiensis, auch Hermannus Contractus, 1013-1054) in seinen *Prognostica de defectu solis et lunae* von 1049 an (Hermannus Augiensis, *De temporum ratione* (2006), S. 341-350. Transkr. n. London, Brit. Libr., Arundel 356, Mainz um 1080), ed. Nadja Germann, *De temporum ratione. Quadrivium und Gotteserkenntnis am Beispiel Abbos von Fleury und Hermanns von Reichenau*, in: *Studien u. Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters* 89 (2006), S. 177-285. Weitere Lit.: ‚Hermannus Contractus‘, *Prognostica de defectu solis et lunae*: [http://www.geschichtsquellen.de/repOpus\\_02712.html](http://www.geschichtsquellen.de/repOpus_02712.html) (2015).



Vorzeichendeutung könnte sich mit nachfolgenden Meldungen ergeben,<sup>624</sup> doch sind die frühen Meldungen zu astronomischen und meteorologischen Ereignissen zu kurz und sporadisch, als daß in diesen eindeutige und systematische natur- oder heilsgeschichtliche Intentionen nachweisbar wären. Das zeigen auch die nächsten Sonnenfinsternismeldungen in den Annalen von Ulster für die Jahre 753 und 763.<sup>625</sup>

Auch die walisischen *Annales Cambriae* verzeichnen bereits vor 800 vereinzelt Naturereignisse:<sup>626</sup> Von den 18 Meldungen zu Naturerscheinungen zwischen 453 und 954

<sup>624</sup> Wie in den Einträgen für 664 folgen in den Annalen von Ulster und im *Chronicon Scotorum* auch für 688 und 763 zahlreiche Meldungen zu Todesfällen und Kriegszügen. Vgl. *Chronicon Scotorum* ad a. 690 (=688), CELT G100016, p. 84, MS folio & 179va (265a): *Congal mac Maeildúin meic Aeda Bennain rí Muman ab uno scolastico interfectus est, et Dunchadh mac Oirdoith et Ailill mac Dungaile rí Cruithme iugulati sunt.*

<sup>625</sup> Der Annalist berichtet von einer „verschatteten Sonne“, während er für 763 (764) wieder nur von einer „dunklen Sonne zur dritten Tagesstunde“ schreibt; beide Einträge lassen offen, ob es sich um partielle oder totale Sonnenfinsternisse handelte. Der Kernschatten der Sonnenfinsternis am 9. Januar 753 zog von den Britischen Inseln über Frankreich zum Mittelmeerraum; die für 763 (764) genannte „dunkle Sonne zur dritten Tagesstunde“ bezieht sich jedoch eher auf die Sonnenfinsternis am 4. Juni 764, bei der der Kernschatten des Mondes vom Atlantik über Südengland nach Polen zog. Vgl. *The Annals of Ulster* ad a. 753, CELT G100001A, p. 206 folio & column H31rb: *U753.1 Sol tenebrosus*. Ad a. 763, wie oben, p. 216 folio & column H32ra: *U763.5 Sol tenebrosus in hora .iii. diei*. [...]. Siehe zu diesen Einträgen Daniel Mc Carthy & Aidan Breen, *Astronomical Observations in the Irish Annals*, Paper Trinity College Dublin 1997, p. 7.

<sup>626</sup> Die wahrscheinlich um 800 in St. Davids im walisischen Dyfed (Mynyw) begonnenen, in Fortsetzungen bis ins 13. Jahrhundert geführten *Annales Cambriae* sind eine Sammlung cambro-lateinischer Annalen- und Chronikhandschriften. Die *Annales Cambriae* sind in fünf Handschriften (A-E) überliefert: Das älteste erhaltene Manuskript, Text A (London, British Library, MS. Harleian 3859; darin Ann. Cambriae Text A, ff. 190r-193r), entstand um 1100 als Kopie einer Handschrift aus dem 10. Jahrhundert. Die ursprüngliche Handschrift A wird nach dem letzten Annaleneintrag auf die Zeit nach 954 datiert. Neben den Annalen enthält HS A auch eine walisische Fassung der *Historia Brittonum* sowie Genealogien walisischer Herrscher. Neben bekannten Quellen (Isidor, Beda, den Annalen von Tigernach und den Annalen von Ulster) enthalten die *Annales Cambriae* (A-C) auch Einträge verlorener irischer und angelsächsischer Werke, u. a. den Annalen von Inisfallen, den Annalen von Roscrea, den Annalen von Clonmacnois und dem *Chronicon Scotorum*. Die Einträge von A reichen von 445 (erster Eintrag 453) bis 977 (letzter Eintrag 954). Handschrift B (London, The National Archives, E.164/1, p. 2-26) entstand im 13. Jh. in der Zisterzienserabtei Neagh und ist für das Frühmittelalter mit Text A weitgehend identisch; auch Teile von HS C (London, Brit. Libr., Cotton Domitian A.i, fol. 138r-155r) sind mit A und B identisch, doch war Handschrift A nach David N. Dumville (*Ann. Cambriae, A.D. 682-954: Texts A-C in Parallel*, Dep. of Anglo-Saxon, Norse and Celtic, Univ. of Cambridge 2002, p. XI) nicht die gemeinsame Quelle von B und C. Vielmehr weisen B und C Gemeinsamkeiten u. a. mit der „Chronicle of the Princes“ (*Brut y Tywysogyon*, 681-1282; die ältesten HSS sind Peniarth MS 20 u. Oxford, Jesus College, MS CXI) auf. Vgl. David N. Dumville, *Annales Cambriae*, 2002, p. VI-VII u. p. X-XII; Erik Grigg, ‚Mole Rain‘ and other natural phenomena in the Welsh annals, in: *Welsh History Review* 244 (2009), p. 3f. Neben den Annalen ist in HS B auch eine Weltchronik von der Schöpfung bis zum Jahre 1288 enthalten (London, Public Record Office, MS. E.164/1, p. 2-26). C ist als Annalenwerk von der Schöpfung bis 1288 konzipiert. Die Texte D und E wurden in der Zisterzienserabtei Whitland in Wales in einem Manuskript aus dem 13. Jh. entdeckt: D (Exeter, Cathedral Libr., MS. 3514, S. 523-528) ist eine *Cronica ante aduentum Domini* von 1132 v. Chr. bis 1285 n. Chr., während E (wie D, S. 507-519) eine zeitnahe Fortsetzung von 1190-1266 darstellt. Für das Frühmittelalter relevant sind nur Handschrift A, B und teilweise C der *Annales Cambriae*, deren älteste Einträge wie bei den Annalen von Ulster und der Angelsächsischen Chronik wahrscheinlich auf Originaleinträgen aus verlorenen Quellen aus dem 6. bis 9. Jh. beruhen. Die sporadischen frühen Notizen zu Naturerscheinungen in A und B sind ausnahmslos Kurzmeldungen, doch zeigen diese angesichts der insgesamt noch sehr spärlichen Berichterstattung vor 800 den hohen Stellenwert, der seltenen Naturerscheinungen damals schon zugemessen wurde. Erik Grigg (‚Mole Rain‘, wie oben, p. 7f. m. Anm. 29) nimmt in den *Annales Cambriae* sogar eine gezielte Beobachtung von *mirabilia* als Endzeitzeichen an: Begonnen als Notizen auf Ostertafeln, die auch ein Kalendarium von Heiligen-Gedenktagen enthielten, könnten die *Annales Cambriae* somit ein frühes Dokument einer bewußt komponierten „heilsgeschichtlichen Historiographie“ darstellen. Siehe dazu Erik Grigg, ‚Mole Rain‘ and other natural phenomena in the Welsh annals, in: *Welsh History Review* 244 (2009), p. 2-8, bes. p. 7 m. Anm. 30; Thomas M. Charles-Edwards (ed. and transl.), *The Chronicle of Ireland*, vol I., Liverpool 2006, pp. 24-33. **Ausg. u. engl.**

beziehen sich drei auf Sonnenfinsternisse (447, 624, 807).<sup>627</sup> Auch wenn es sich meist um „Telegramm-Meldungen“ handelt, fallen diese in der noch lückenhaften frühen Berichterstattung durchaus ins Gewicht. Der erste Eintrag für 447 *Dies tenebrosa sicut nox* ist nur in Handschrift B überliefert<sup>628</sup> und läßt auf eine (möglicherweise von den Beobachtern nicht erkannte) Sonnenfinsternis bei bedecktem Himmel schließen.<sup>629</sup> Da die Sonnenfinsternis südwestlich einer Linie Cardiff-Hull einen Anteil von über 0.9 und im äußersten Südosten Irlands immerhin 0.87 erreichte<sup>630</sup>, ist es wahrscheinlich, daß die Dunkelheit in Wales und Südwestengland trotz Wolkendecke bemerkt wurde; der Eintrag in den walisischen Annalen beruht daher eventuell nicht auf Prosper oder Hydatius.<sup>631</sup> Eine beabsichtigte spezifische Deutung ist außer vagen chronologischen Bezügen nicht erkennbar. Es scheint plausibel, daß die Sonnenfinsternis von 447 von einem Beobachter aus Wales festgehalten wurde, allerdings weniger aufgrund eines ausgeprägten theoretischen Interesses an Naturerscheinungen, sondern eher, weil die unerwartete Verfinsterung am helllichten Tage als *mirabilium* sein Interesse weckte: „Scribes probably recorded some *mirabilia* für no other reason than because they interested them.“<sup>632</sup> In den Ostertafeln könnte die Verfinsterung von 447 auch als „ordnender Fixpunkt“ in der noch lückenhaften (heilsgeschichtlichen) Chronologie verzeichnet worden sein, zumal Ostertafeln und Annalen auch als Hilfsmittel für theologische,

---

**Übers. (Text A-C):** David N. Dumville (ed. and transl.), *Annales Cambriae*, A.D. 682-954: Texts A-C in Parallel, Dep. of Anglo-Saxon, Norse and Celtic, Univ. of Cambridge 2002. **Hier zit. Ausg.:** *Annales Cambriae*, the A-text, ed. Egerton Phillimore, *The Annales Cambriae and Old-Welsh Genealogies from Harleian MS. 3859*, Y Cymmrodor, 9, London 1888, S. 141-183. **Engl. Übers.:** *The Annals of Wales. A translation of the A Text by John Ingram*, London 1912 (<http://legacy.fordham.edu/halsall/source/annalescambriae.asp>); Henry Gough-Cooper, *Annales Cambriae*, from Saint Patrick to AD 682: Texts A, B & C in Parallel, in: *The Heroic Age* website (<http://www.heroicage.org/issues/15/gough-cooper.php>). **Lit.:** Kathleen Hughes, *The Welsh Latin chronicles: Annales Cambriae and related texts*, in: *Proceedings of the British Academy* 59 (1973), S. 233-258; Dies., *The A-text of Annales Cambriae*, in: *Celtic Britain in the Early Middle Ages*, London 1980, S. 86-100; David N. Dumville, *The Welsh Latin annals*, in: Ders., *Histories and Pseudo-Histories of the Insular Middle Ages*, Aldershot 1990, p. 461ff.; Erik Grigg, ‚Mole Rain‘ and other natural phenomena in the Welsh annals, in: *Welsh History Review* 244 (2009), p. 1-40; Art. ‚Annales Cambriae: From Dot to Domesday‘: <http://www.dot-domesday.me.uk/annales.htm>

<sup>627</sup> Vgl. Erik Grigg, ‚Mole Rain‘ and other natural phenomena in the Welsh annals, in: *Welsh History Review* 244 (2009), p. 11-14, Table 1: *Mirabilia* in the *Annales Cambriae*.

<sup>628</sup> *Ann. Cambriae* Text B ad a. 447, zit n. Erik Grigg, ‚Mole Rain‘ and other natural phenomena in the Welsh annals, in: *Welsh History Review* 244 (2009), p. 11, Table 1.

<sup>629</sup> Belegt ist eine Sonnenfinsternis am 23. Dezember 447. Vgl. Robert R. Newton, *Medieval Chronicles and the Rotation of the Earth*, 1972, p. 89f. Die in den Annalen von Inishfallen für das Jahr 444 genannte Sonnenfinsternis könnte sich ebenfalls auf 447 beziehen.

<sup>630</sup> Siehe dazu Erik Grigg, ‚Mole Rain‘ and other natural phenomena in the Welsh annals, in: *Welsh History Review* 244 (2009), p. 15.

<sup>631</sup> Vgl. Kathryn Grabowski and David Dumville, *Chronicles and Annales of Medieval Ireland and Wales*, Woodbridge 1983, p. 3f. (*Studies in Celtic History*; vo. 4), *Chronicles*, p. 10; Daniel Mc Carthy & Aidan Breen, *Astronomical Observations in the Irish Annals*, in: *Peritia* 11 (1997), p. 121; Richard W. Burgess (ed. and transl.), *The Chronicle of Hydatius*, 1993, p. 84f. Zusammenfassung: Erik Grigg, ‚Mole Rain‘ and other natural phenomena in the Welsh annals, in: *Welsh History Review* 244 (2009), p. 14f.

<sup>632</sup> Erik Grigg, ‚Mole Rain‘ and other natural phenomena in the Welsh annals, in: *Welsh History Review* 244 (2009), p. 29. Zu den Beweggründen für die *Mirabilia*-Einträge der *Annales Cambriae* siehe ebenda, p. 28ff.

historische, astronomische und komputistische Werke benutzt wurden.<sup>633</sup> Da in den *Annales Cambriae* nur vereinzelt Naturerscheinungen genannt werden, sind „eschatologische Beweggründe“ wie etwa in Teilen der Annalen von Ulster kaum erkennbar.<sup>634</sup>

Eine weitere Sonnenfinsternis verzeichnen die *Annales Cambriae* für das Jahr 624.<sup>635</sup> Mit den Folgeeinträgen, in denen unter anderem die Taufe König Eтуguins (626), der Tod Belins 627, zwei Kriegszüge 656 und 657 und weitere ungewöhnliche Naturerscheinungen (ein Komet, Blutregen, ein Erdbeben und eine „helle Nacht“) genannt werden, läßt sich die Sonnenfinsternis durchaus als Unglücksvorzeichen deuten.<sup>636</sup> Die Meldung für 807<sup>637</sup> könnte sich auf drei Sonnenfinsternisse beziehen: Am 11. Februar 807 gab es in Nordwestschottland und auf den nördlichen Atlantikinseln eine sog. „annulare Verfinsternung“ (bei der der äußere Ring der Sonne aufgrund des großen Abstands vom Mond zur Erde sichtbar bleibt), ebenso am 16. Juli 809 in Nordschottland; am 30. November 809 gab es dagegen auf einer Nord-Süd-Linie von Schottland nach Dänemark eine totale Sonnenfinsternis. Wahrscheinlich bezieht sich der Eintrag für 807 jedoch auf die annulare Finsternis vom 11. Februar 807, die aufgrund einer deutlich wahrnehmbaren Lichtabnahme (in Anglesey erreichte die Verfinsternung 0,9, in St. Davids 0,89) auch von unwissenden Zeitgenossen bemerkt werden konnte.<sup>638</sup> Da die

<sup>633</sup> Vgl. ebenda, p. 30 m. Anm. 115: „Movements of heavenly bodies like the sun and the moon affect calendars and a scribe trying to order the past chronologically would be interested in the workings of the heavenly clock, mapping out the temporal workings of God, and recording events like eclipses. It is possible that annales were kept as tools to be utilized in theological, historical and temporal works and there is evidence that the Irish churches were teaching and writing about astronomy, astrology and the organization of time as early as the seventh century.“ Vgl. dazu Marina Smyth, *Understanding the Universe in Seventh-Century Ireland*, Woodbridge 1996 (Studies in Celtic History; vol. 15), p. 10.

<sup>634</sup> Das gilt m. E. für alle Einträge zu Naturerscheinungen in den *Annales Cambriae* bis 954. Erik Grigg (‘Mole Rain’ and other natural phenomena in the Welsh annals, in: *Welsh History Review* 244 (2009), p. 29) sieht unter den 18 *mirabilia* der *Annales Cambriae* nur in dem Eintrag zu einem „Ungeziefer-Regen“ 896 eine deutliche theologisch-allegorische Interpretation, nämlich den Zusammenhang zwischen der „Himmelsplage“ und deren Abwendung durch Gebete. Alle anderen Einträge zu Naturerscheinungen sind nach Grigg Ausdruck des besonderen Interesses der Schreiber oder der Augenzeugen, die die Naturereignisse mehr als „Kuriositäten“ und nicht aufgrund der möglichen historischen oder eschatologischen Bedeutung (wie es vermutlich viele Schreiber vor den gefürchteten Jahrhundertwenden von 800 und 1000 taten) verzeichneten.

<sup>635</sup> Ann. Cambriae, the A-text, ad a. 624 (a 181), ed. E. Phillimore, 1888: *sol obscuratus est*. Identische Meldungen erscheinen auch in B und C.

<sup>636</sup> Die der Sonnenfinsternis-Meldung für 624 folgenden Einträge der *Annales Cambriae* von 626 bis 714 legen den Mangel an historischen Informationen offen: Der Schreiber listet alle von ihm in Erfahrung gebrachten Ereignisse auf, vornehmlich Kriege, Todesfälle, Fortschritte in der Christianisierung (Herrschertaufen) sowie astronomische und meteorologische Erscheinungen, ohne daß eine Auswahl oder konkrete Deutungsbezüge erkennbar sind. Vgl. Ann. Cambriae, Text A, ad a. 626-704, ed. E. Phillimore, 1888: Ad a. 626: *Eтуguin baptizatus est. Et run filius urbgen baptizavit eum*. Ad a. 627: *Belin moritur*. Ad a. 650: *Ortus stellae*. Ad a. 656: *Strages gatii campi*. Ad a. 657: *Pantha occisio*. Ad a. 676: *Stella mirae magnitudinis uisa est per totum mundum lucens*. Ad a. 682: *Mortalitas magna fuit in britannia in qua Catgualart filius catguo-l-aum obiit*. Ad a. 683: *Mortalitas in hibernia*. Ad a. 684: *Terre motus in eubonia [Isle of Man] factus est magnus*. Ad a. 689: *Pluuia sanguinea facta est in britannia et lac et butirum uersa sunt in sanguinem*. Ad a. 704: *Ald frit rex saxonum obiit. Dormitatio Adomnan*. Ad a. 714: *Nox lucida sicut dies. Pipinus rex francorum obiit*.

<sup>637</sup> Ann. Camb. Text C ad a. 807 (zit. n. Erik Grigg, ‘Mole Rain’ and other natural phenomena in the Welsh annals, in: *Welsh History Review* 244 (2009), p. 12): *Arthen, dominus Keredigeaun, obiit. Eclipsis solis*.

<sup>638</sup> Siehe dazu Robert R. Newton, *Medieval Chronicles and the Rotation of the Earth*, 1972, p. 320, p. 383 u. p. 448; Erik Grigg, ‘Mole Rain’ and other natural phenomena in the Welsh annals, in: *Welsh History Review* 244

Meldung vom Tod König Arthens unmittelbar vor dem Sonnenfinsternis-Eintrag plziert ist und vor allem der Wortlaut der *Annales Cambriae* (Text B) zu der Sonnenfinsternis von Parallelquellen deutlich abweicht, kann der Eintrag als unabhängig gelten, weshalb eine zufällige Koinzidenz der beiden Meldungen im Jahreseintrag für 807 wahrscheinlicher ist als eine bewußte Inbezugsetzung des Naturereignisses mit der Todesmeldung.<sup>639</sup>

Auch die „Angelsächsische Chronik“ verzeichnet bereits vor 800 mehrfach Sonnen- und Mondfinsternisse. Die aus mehreren, teils verlorenen Werken bestehende Annalenkompilation gilt als die wichtigste Quelle zur englischen Geschichte in angelsächsischer Zeit; sie wurde aufgrund der regen Rezeption in späteren Jahrhunderten prägend für die mittelalterliche englische Geschichtsschreibung.<sup>640</sup> Mit ihrer auf Fortsetzung und Ergänzung ausgerichteten

---

(2009), p. 21f. m. Anm. 82. Nach Grigg (wie oben, p. 22 m. Anm. 84) wurde die Verfinsternis von 807 auch auf dem europäischen Festland verzeichnet, obwohl sie z. B. in Paris nur 0.82 erreichte, was nach Grigg auf eine besondere Sensibilisierung der Menschen um 800 hindeuten könnte: In der Zeit um 800 sind auffällig viele Naturphänomene (auch in Quellen, die ansonsten nur politische Ereignisse melden) verzeichnet. In dieser Zeit gab es einschneidende Ereignisse, u. a. die Regierungszeit Karls des Großen (insbesondere dessen Kriegszüge gegen die Sachsen), Sarazenenangriffe im Süden und der Beginn der Wikingerüberfälle in Britannien und Irland, die eschatologische Ängste bestärkt haben könnten, weshalb man vielerorts den Himmel genauer beobachtete.

<sup>639</sup> Siehe Erik Grigg, ‚Mole Rain‘ and other natural phenomena in the Welsh annals, in: *Welsh History Review* 244 (2009), p. 22 m. Anm. 86; David N. Dumville, *Annales Cambriae*, 2002, p. 9.

<sup>640</sup> Die „**Angelsächsische Chronik**“, eine Sammlung frühmittelalterlicher angelsächsischer Annalen, wurde ab dem 9. bis zum 12. Jahrhundert (1154) von mehreren Schreibern an verschiedenen Orten als Annalenkompilation im klassischen Annalenstil anhand älterer Originaltexte aufgezeichnet, wobei die älteren Einträge teilweise bis ins Vormittelalter und in die Römerzeit zurückreichen. Einige Schreiber fertigten auch Kopien an und erweiterten bestehende Einträge um historische und zeitgenössische Meldungen in angelsächsischer, in einer Handschrift auch in lateinischer Sprache. Viele England und Northumbrien betreffende Einträge vor 890 beruhen auf verlorenen Quellen, während nach 890 zeitgenössische Einträge aus England vorherrschen. Die Jahreseinträge notieren in einfacher Sprache die wichtigsten Ereignisse in den sieben Königreichen Britanniens, wobei Meldungen aus dem führenden Königreich Northumbrien sowie aus Mercien und Ostanglien, ab dem 9. Jahrhundert auch aus der Normandie (der Heimat Wilhelms des Eroberers) überwiegen. Schwerpunkte der Chronik sind im 9. und 10. Jahrhundert die Wikingerzüge und im 10. Jahrhundert die Normannenherrschaft. Die Wikingerüberfälle begannen mit dem Überfall auf das Kloster Lindisfarne 793 und weiteren Überfällen auf Holy Island und irische Klöster, doch erst um 820 gab es systematische Überfälle und Plünderungen, die bis zur Niederwerfung der Wikingerherrschaft durch Wilhelm den Eroberer 1066 andauerten und alle angloirischen Geschichtswerke aus dieser Zeit dominieren. Unklar ist bis heute, inwiefern und in welchem Maß die dramatischen Meldungen der angloirischen Quellen zu den Wikingerzügen die grausame Realität darstellen oder teilweise auch überzeichnet sind. Die einfache Struktur der Angelsächsischen Chronik und die Fokussierung auf Northumbrien, Mercien und Ostanglien lassen vermuten, daß das Werk vornehmlich der lokalen und nationalen *Memoria* diene und für den alltäglichen Gebrauch in einem northumbrischen Kloster bestimmt war. Von der Chronik sind sechs angelsächsische (altenglische) Handschriften (A-F), zwei Kopien und eine altenglisch-lateinische Handschrift erhalten, wobei die sogenannte „Peterborough-Chronik“ bis 1154 reicht. Der einzige lateinische Originaltext ist Teil von Handschrift F und auch als *Annales Domitiani Latini* (um 1057) bekannt (*Annales Domitiani Latini: an Edition. The Anglo-Saxon Chronicle. [The Latin text in British Museum MS. Cotton Domitian Ann. VIII, item 10, Historia Latino-Saxonica, ed. Francis P. Magoun], in: Medieval Studies 9, Turnhout 1947, S. 235-295*). Die älteste erhaltene Handschrift ist die Parker Chronicle (*The Parker Chronicle, Corpus Christi College, Cambridge, MS. 173, gen. MS. A, ed. v. Janet Bately, Cambridge 1986*). Möglicherweise entstanden die ältesten Teile der Chronik um 890 im Auftrag König Alfreds des Großen von Northumbrien. Als gesichert gilt jedoch nur, daß der erste Kompilator in der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts unter Benutzung älterer Quellen vornehmlich aus Norditalien und Byzanz mit der Arbeit begann. Die Häufung von Einträgen zu astronomischen und meteorologischen Erscheinungen um 800 könnte auf einen Schreiber mit einem besonderen Interesse für Naturerscheinungen weisen, doch ist dieses eventuell auch mit dem „apokalyptischen Zeitgefühl“ um 800 erklärbar. **Ausg.:** Janet M. Bately (Ed.), *The Anglo-Saxon Chronicle: a collaborative ed. (MS. A), 3 vols., Cambridge 1986. Ags.-engl. Ausg.:* *The Saxon Chronicle with an engl.*

offenen Konzeption gehört die Angelsächsische Chronik wie die *Annales Cambriae* (A) zu den „‘living’ chronicles“.<sup>641</sup> Wie häufig in mittelalterlichen Annalenwerken fällt auch in der Angelsächsischen Chronik ein deutliches Ungleichgewicht zwischen der lückenhaften frühen Berichterstattung und den zunehmend detaillierten Einträgen nach 850 auf. Die telegrammartigen frühen Jahreseinträge wirken durch den immergleichen Beginn *This year...* sowie einfache nebenordnende Hauptsatzreihungen stereotyp; es handelt sich um historiographische Notizen ohne literarischen Anspruch, die in unruhigen Zeiten vornehmlich für die „Kloster-Memoria“ zusammengestellt wurden. Besonders in der frühen Berichterstattung ist aufgrund des offenkundigen Quellenmangels eine bewußte Auswahl und Anordnung der Ereignisse nicht erkennbar. Die Häufung von Einträgen zu astronomischen und meteorologischen Erscheinungen um die „Zeitenwenden“ der Jahre 800 und 1000 könnte auf eschatologische Zeitstimmungen hindeuten: Möglicherweise sammelte der Schreiber um 800 aus dem Kloster Lindisfarne neben eigenen Himmelsbeobachtungen auch ferne Meldungen und Augenzeugenberichte zu besonderen, zeichenhaften Naturerscheinungen. Wie in fast allen frühmittelalterlichen Werken gehen die Einträge in der Angelsächsischen Chronik wohl zum großen Teil auf monastische Beobachtungen zurück: Aufgrund der regelmäßigen Gebetszeiten hatten Mönche nahezu rund um die Uhr, auch zu nächtlichen „Unzeiten“, die Möglichkeit, auch weniger auffällige Naturerscheinungen - weit entfernte Kometen, eine intensive Morgenröte an einem Junimorgen um fünf Uhr früh oder sporadisches Wetterleuchten über dem Meer an einem Winterabend - zu registrieren. Im gleichförmigen, vom Wechsel zwischen Arbeit, Gottesdienst und Gebet geprägten Tagesablauf wurden seltene Naturereignisse und besondere „Wetterstimmungen“ gerade in abgelegenen Klöstern wie im northumbrischen Lindisfarne, im irischen Clonmacnoise oder im Hebridenkloster Iona für die Mönche zu „besonderen“ Symbolereignissen im Kirchenjahr, so daß schon in frühen Klöstern auch weniger spektakuläre Erscheinungen als „Denkwürdigkeiten“ wahrgenommen wurden, zumal wenn sie in Bezug zum monastischen

---

Transl. and Notes, Critical and Explanatory. To which are added Chronological, Typographical and Glossarial Indices ... by Rev. James Henry Ingram, London 1823. **Engl. Übers.:** The Anglo-Saxon Chronicle. Prod. by Douglas B. Killings. Transl. by Rev. James Henry Ingram, London 1823, with add. readings from the transl. of Dr. John Allen Giles, London 1847. **Neuausg.:** The Anglo-Saxon Chronicle. Illustrated and annotated. Ed. and introd. by Bob Carruthers, Barnsley 2013 (Military History from primary Sources). **Lit.:** George Norman Garmonsway, The Anglo-Saxon Chronicle, London 1953, Neuaufl. 1972; Robert R. Newton, Medieval Chronicles and the Rotation of the Earth, 1972, p. 131f.; Antonia Gransden, Historical Writing in England, 1975, p. 29-41 u. p. 142f.; Dorothy Whitelock (Ed.), The Anglo-Saxon Chronicle, in: English Historical Documents, vol. 1, 2. Aufl. London 1979, p. 145-261; Michael Swanton (Ed.), The Anglo-Saxon Chronicle, New York 1998; Lars Ulwencrutz (Ed.), The Anglo-Saxon Chronicle AD 1 - AD 1154, o. O. 2008. Zur Beziehung zwischen den lat. *Annales Domitiani Latini* und den altenglischen Handschriften siehe Peter S. Baker, Anglo-Saxon Chronicle: A collaborative Edition. Vol. 8: MS F. A semi-diplomatic edition with introduction and indices. Ed. by Peter S. Baker, Cambridge 2000, u. a. p. XXVIIIff.

<sup>641</sup> Antonia Gransden, Historical Writing in England c. 550 to c. 1307, London 1975, p. 29f.

Tagesablauf, zum Heiligen-Kalendarium und zur Zeitgeschichte gesetzt werden konnten.<sup>642</sup> Da die Mönche in die Feldarbeit eingebunden waren, floß in viele Heiligenlegenden und monastische Geschichtswerke neben „Buchwissen“ auch eine geschärfte praktische Wahrnehmung für Natur- und Wettererscheinungen mit ein. Die vergleichsweise große Zahl von Einträgen zu Naturerscheinungen in einigen frühen Annalen zeigt die Abhängigkeit der frühen Klöster von der Natur. Eine mögliche Zeichenbedeutung für die Geschichte legen viele Einträge nahe, auch die Einträge der Angelsächsischen Chronik zu den Sonnenfinsternissen von 538, 540, 664, 733 und 807, die im chronologischen Kontext als Unglücks-, Kriegs- und Todesvorzeichen deutbar sind. Die Sonnenfinsternisse der Jahre 538 und 540, verzeichnet in den zur Angelsächsischen Chronik zählenden lateinischen *Annales Domitiani Latini*<sup>643</sup>, waren vor allem im Mittelmeerraum zu sehen; die Einträge stammen wie die Notizen in den Annalen von Ulster wohl aus Bedas *Historia ecclesiastica*, der die Sonnenfinsternismeldungen aus italienischen oder byzantinischen Quellen übernommen hatte.<sup>644</sup> Eventuell wurden die Sonnenfinsternisse 538 und 540 als Vorzeichen auf den Tod König Whitgars 544 gedeutet.<sup>645</sup>

<sup>642</sup> In vielen frühen Annalen wurden seltene und auffällige Naturerscheinungen wohl auch systematisch als „biblische Portenta“ und „Zeichen“ der möglicherweise nahen Apokalypse verzeichnet. Vgl. dazu Daniel Mc Carthy & Aidan Breen, *Astronomical Observations in the Irish Annals*, Dublin 1997, p. 7 m. Anm. 29.

<sup>643</sup> The Saxon Chronicle ad a. 538 u. 540, Ausg. J. H. Ingram, 1823, p. 22f.: *A.D. 538. This year the sun was eclipsed, fourteen days before the calends of March, from before morning until nine. A.D. 540. This year the sun was eclipsed on the twelfth day before the calends of July; and the stars showed themselves full night half an hour over nine.* Lat. Urtext in HS F - Ann. Domitiani Latini, ed. Francis P. Magoun, 1947, S. 235-295. Vgl. dazu Robert Newton, *Medieval Chronicles and the Rotation of the Earth*, 1972, Table VI. 1, p. 144.

<sup>644</sup> Vgl. Beda, *Hist. eccl.* III, 24, MPL 95, col. 286B: *Anno 538, eclipsis solis facta est XIV. Kalendas Martii, ab hora prima usque ad tertiam. Anno 540, eclipsis solis facta est X. Kalendas Julias, et apparuerunt stellae pene hora dimidia ab hora diei tertia. Anno 567, Ida regnare coepit, a quo regalis Nordanhymbrorum prosapia originem tenet, et duodecim annis in regno permansit.* Die meisten Einträge zu den Sonnenfinsternissen vom 15. Februar 538 und vom 20. Juni 540 stammen aus Norditalien (möglicherweise Ravenna) und Byzanz. Die Meldungen aus England beruhen wohl kaum auf eigenen Beobachtungen, da der Grad der Verfinsterung zu gering war, um von Laien bemerkt zu werden. Inwiefern Beda in seinen annalistischen Aufzeichnungen den Regierungswechsel in Northumberland 567, den er unmittelbar nach Sonnenfinsternis von 540 nennt, auf diese bezog, geht aus seinen Ausführungen nicht hervor. Robert Newton nimmt für Nord- und Mittelengland 538 eine partielle Verfinsterung von 40% und für 540 von lediglich 20% an, wobei er für 538 auf der Skala von 1 (totale Verfinsterung) bis 0 (keine bzw. kaum Verfinsterung) den Wert 0,6 und für 540 0,8 angibt (für Laien auffällige Verfinsterungen des Tageslichts sind erst zwischen 0,85 und 0,9 bemerkbar). Die Angelsächsische Chronik und Beda erwähnen zwar beide Sonnenfinsternisse, doch Bedas Hinweis für 540, daß man die Sterne sehen konnte, bezieht sich sicher auf Vorlagen aus Norditalien: „It is possible but unlikely that this eclipse was observed there. [...] The record of 540 Jun 20 certainly, and the record of 538 Feb 15 probably, came from outside England“ (Robert R. Newton, *Medieval Chronicles and the Rotation of the Earth*, 1972, p. 460; zu den Sonnenfinsternissen Table VI.1, S. 143, S. 150f. u. S. 459ff.). Beda hatte seine Informationen wahrscheinlich aus den Bibliotheken der Abteien Jarrow und Wearmouth, wo im 8. Jahrhundert zahlreiche Dokumente aus dem päpstlichen Archiv sowie historiographische und hagiographische Zeugnisse aus anderen Klöstern zugänglich waren. Auch Quellen nicht-römischer Provenienz waren Beda wohl in Kopien zugänglich wie Isidors Chronik oder Gregors *Historiae*

<sup>645</sup> Vgl. The Saxon Chronicle ad a. 544; Ausg. J. H. Ingram, 1823, p. 23: *A.D. 544. This year died Wihtgar; and men buried him at Carisbrook.* Wihtgar war von 534 bis 544 der erste angelsächsische König des Königreichs der Isle of Wight; sein Neffe Cerdic, der Begründer der Wessex-Dynastie, hatte die Insel um 514 zusammen mit seinem Bruder Stuf von den Britoni erobert. 534 übertrugen Cerdic und Cynric das „Inselreich“ Wihtgar, der möglicherweise Jüte war. Der Name „Wihtgar“ soll vom jütischen Namen „Wihtwara“ („die Männer von Wiht“) abgeleitet sein, ebenso „Wihtwarasburgh“ bzw. „Wihtgarabyrig“ (nahe des heutigen Carisbrook). Nach der Angelsächsischen Chronik erließ Wihtgar einige wichtige kirchliche Gesetze, die im Jahre 796 bestätigt wurden.

Die geläufige Bezeichnung *eclipsis* (*ekleipsis*, „Ausbleiben“, „Verschwinden“, „Versagen“, *defectio solis*) könnte 540 die antike Vorstellung von der „Krankheit der Sonne“ als „sinnfälliges Zeichen“ der Schwäche des Königs angedeutet haben.

Die antike Deutung von Sonnenfinsternissen als Unglücks-, Kriegs- oder Todesvorzeichen ist auch in dem Eintrag der Angelsächsischen Chronik zu der Sonnenfinsternis am 1. Mai 664 angedeutet, dem nebenordnend der Eintrag zum Tod König Erkenberts von Kent und zu einer Pestepidemie in Britannien, der auch Bischof Tuda zum Opfer fiel, angefügt ist.<sup>646</sup> Im Gegensatz zu den Sonnenfinsternissen von 538 und 540 war die Finsternis von 664 auch in England und Irland zu sehen<sup>647</sup> und ist daher in mehreren zeitgenössischen insularen Quellen überliefert, wie in Bedas *Historia ecclesiastica*, in der ebenfalls Einträge zu Todesfällen und einer „plötzlich ausgebrochenen Fieberepidemie“ folgen.<sup>648</sup> Die Sonnenfinsternis erscheint dort in einem Satzgefüge *Eodem anno [...] facta erat eclipsis solis [...]: quo etiam anno subita pestilentiae lues [...] magnam hominum multitudinem stravit* wie ein Vorzeichen der Epidemie; bestärkt wird diese Deutung durch den „heilsgeschichtlichen“ Passus *Qua plaga praefatus Domini sacerdos Tuda raptus est de mundo* und die nochmalige Erwähnung der Finsternis durch Beda in der *Recapitulatio*, einer telegrammartigen Kurzfassung seiner „Kirchengeschichte“.<sup>649</sup>

Noch deutlicher hat Paulus Diaconus diese Deutungsmöglichkeit herausgearbeitet - er bringt die Sonnenfinsternis und weitere Vorzeichen 664 in der *Historia Langobardorum* mit der Pest

William von Malmesbury lobt in den *Gesta Regum Anglorum* die ehrenhafte und verdienstvolle Regierung Wihtgars. Ansonsten ist von König Wihtgar, seiner Herkunft und Wirkung, wenig bekannt. Einige Forscher gehen davon aus, daß es sich bei Wihtgar (ähnlich wie bei Artus) lediglich um eine Sagengestalt handelt; möglicherweise war Wihtgar das Oberhaupt einer weiterhin unter Cerdics Einfluß stehenden jütischen Ansiedlung auf der Isle of Wight. Siehe dazu u. a. Edward A. Freeman, *The History of the Norman Conquest of England: Its Causes and Its Results*, vol. I, Oxford 1867; Alice Margaret Cooke, Art. ‚Wihtgar‘, *Oxford Dictionary of National Biography*, 1885-1900, vol. 61, p. 199.

<sup>646</sup> The Saxon Chronicle ad a. 664, Ausg. J. H. Ingram, 1823, p. 48: *A.D.664 This year the sun was eclipsed, on the eleventh of May; and Erkenbert, King of Kent, having died, Egbert his son succeeded to the kingdom....This same year there were a great plague in the island of Britain, in which died Bishop Tuda, who was buried at Wayleigh - Chad and Wilferth were consecrated - and Archbishop Deus-dedit died.*

<sup>647</sup> Vgl. Robert R. Newton, *Medieval Chronicles and the Rotation of the Earth*, 1972, Table VI.1, p. 143 u. p. 151.

<sup>648</sup> Beda, *Hist. eccl. III*, 27 ad a. 664, MPL 95, col. 165A-C (*Ut Ecgberct, vir sanctus de natione Anglorum, monachicam in Hibernia vitam duxerit*): *Eodem anno Dominicae Incarnationis sexcentesimo sexagesimo quarto, facta erat eclipsis solis die tertio mensis Maii, hora circiter decima diei: quo etiam anno subita pestilentiae lues, depopulatis prius Australibus Britanniae plagis, Nordanhymbrorum quoque provinciam corripiens atque acerba elade diutius longe lateque desaeuens, magnam hominum multitudinem stravit. Qua plaga praefatus Domini sacerdos Tuda raptus est de mundo, et in monasterio quod dicitur Paegnalaech, honorifice sepultus. Haec autem plaga Hiberniam quoque insulam pari clade premebat. Erant ibidem eo tempore multi nobilium simul et mediocrium de gente Anglorum, qui tempore Frisoni et Colmani episcoporum, relicta insula patria, vel divinae lectionis, vel continentioris vitae gratia illo secesserant. Et quidam quidem mox se monasticae conversationi fideliter manciperunt, alii magis circumeundo per cellas magistrorum, lectioni operam dare gaudebant: quos omnes Scotti libentissime suscipientes victum eis quotidianum sine pretio, libros quoque ad legendum, et magisterium gratuitum praeberere curabant. [...]*

<sup>649</sup> Beda, *Historia eccl. III*, 24, *Recapitulatio chronica totius Operis...*, MPL 95, col. 287: *Anno 664, eclipsis facta: Earconberct rex Cantuariorum defunctus, et Colman cum Scottis ad suos reversus est, et pestilentia venit; et Caedda ac Uilfrid Nordanhymbrorum ordinantur episcopi.*

in Verbindung.<sup>650</sup> Nach Paulus sei die Pest erst abgeklungen, als die Reliquien des heiligen Sebastian von Rom nach Ticino gebracht wurden.<sup>651</sup> In diesem Eintrag steht - für frühmittelalterliche Einträge ungewöhnlich deutlich - der christliche „Tun-Ergehens-Zusammenhang“ im Mittelpunkt, allerdings nicht in Form eines emotional vorgetragenen „Sündenbekenntnisses“ (wie in frühneuzeitlichen „Klage-Schriften“), sondern rein deskriptiv. Das „Translationswunder“ richtet sich besonders auch an die altgläubige Bevölkerung, die in den „Zeichen“ von 664 vielleicht noch klassische „entsühnungspflichtige *Prodigien*“ sah: Es ist nicht ausgeschlossen, daß Paulus die Reliquientranslation als eine Art christlichen „Entsühnungsritus“ darstellen wollte, nach dem die Sonnenfinsternis von 664 als Zeichen des

---

<sup>650</sup> Paulus Diaconus (geb. um 725/30, gest. 797/99) war adliger Herkunft; seine Familie hatte enge Beziehungen zu den Herzögen von Friaul. Paulus genoß eine hervorragende Ausbildung am Hof des Langobardenkönigs Ratchis in Pavia und studierte Rechtswissenschaften und Theologie. Wann er ins Kloster Montecassino eintrat, ist unbekannt. 782 kam Paulus an den Hof Karls des Großen nach Aachen, wo er die Freilassung seines wegen eines Aufstandes inhaftierten Bruders Arechis unter der Bedingung erwirkte, daß Paulus in Aachen bleibe, wo er u. a. die Homiliensammlung und die *Gesta episcoporum Mettensium* schrieb. Bereits in Montecassino hatte Paulus die bis zu Justinian I. reichende *Historia Romana* vollendet und mit der sechsbändigen *Historia Langobardorum* begonnen, die er nach 787 in Montecassino abschloß. In dem Werk behandelt er die Geschichte des römischen Volks unter besonderer Berücksichtigung der langobardischen und fränkischen Stämme, wobei Paulus gegenüber einer einfachen, allein stammesgeschichtlichen Herleitung einer *Origo gentis Langobardorum* durchaus kritisch bleibt. Als Quellen dienten Paulus u. a. der *Liber Pontificalis*, die verlorene *Historia* des Secundus von Trient, Beda, Gregor von Tours und Isidor. Die *Historia Langobardorum* bricht mit dem Jahr 774 ab; wahrscheinlich zwang Paulus eine schwere Krankheit dazu. Bemerkenswert ist in dem Werk die für diese Zeit ungewöhnlich ausführliche Berichterstattung auch zu lange zurückliegenden Ereignissen, wobei Paulus auch historische Naturereignisse würdigt, die auf sein besonderes Naturinteresse weisen. Daneben verfaßte Paulus Diaconus eine Lebensgeschichte Gregors des Großen, Gedichte, Epitaphien, Briefe und theologische Werke (u. a. Ausführungen über die *Regula Benedicti*) und einen Johannes-Hymnus. **Ausg.:** Paulus Diaconus, *Historia Langobardorum*, ed. Ludwig Bethmann et Georg Waitz, MGH Script. rer. Lang. et Ital. Saec. VI-IX, 1, Hannover 1878, S. 12-219; dt. Übers.: Wolfgang F. Schwarz, Paulus Diaconus: *Historia Langobardorum* - Geschichte der Langobarden, Darmstadt 2009. **Lit.:** Walter Goffart, *The Narrators of Barbarian History*, Princeton 1988; Stefano Gaspari, Art. ‚Paulus Diaconus‘, in: *Lexikon des Mittelalters* 6, 1993, Sp. 1825f.; Adriaan Breukelaar, ‚Paulus Diaconus‘, BBKL 7, Herzberg 1994, Sp. 60-63; Walter Pohl, Paulus Diaconus und die ‚Historia Langobardorum‘: Text und Tradition, in: Anton Scharer, Georg Scheibelreiter (Hrsg.), *Historiographie im frühen Mittelalter*, München-Wien 1994, S. 375-405; Hubertus Seibert, Art. ‚Paulus Diaconus‘, NDB 20 (2001), S. 131ff.; Paolo Diacono. *Uno scrittore fra tradizione longobarda e rinnovamento carolingio*. Atti del Convegno Internazionale di Studi Cividale del Friuli - Udine, 6-9 maggio 1999. A cura di Paolo Chiesa, Udine 2000, darin zur *Historia Langobardorum* bes.: Rosamond McKitterick, Paolo Diacono e i Franchi: il contesto storico e culturale, p. 9-28; Ludovico Gatto, *Città e vita cittadina nella Historia Langobardorum* di Paolo Diacono, p. 175-204.

<sup>651</sup> Die Sonnenfinsternis von 664 hat Paulus auf 680 datiert; seine Quelle war wahrscheinlich Beda. Vgl. dazu Robert R. Newton, *Medieval Chronicles and the Rotation of the Earth*, 1972, p. 462. Vgl. Paulus Diaconus, *Hist. Lang. ad a. 680*, ed. L. Bethmann et G. Waitz, MGH Script. rer. Lang. et Ital. 1, 1878, S. 166 (eigene Hervorhebung): 5. *His temporibus per indictionem octavam luna eclypsin passa est. Solis quoque eclypsis eodem pene tempore, hora diei quasi decima, quinto Nonas Maias effecta est. Moxque subsecuta gravissima pestis est tribus mensibus, hoc est Iulio, Augusto et Septembrio; tantaqua fuit multitudo morientium, ut etiam parentes cum filiis atque fratres cum sororibus, bini per feretra positi, apud urbem Romam ad sepulchra ducerentur. Pari etiam modo haec pestilentia Ticinum quoque depopulata est, ita ut, cunctis civibus per iuga montium seu per diversa loca fugientibus, in foro et per plateas civitatis herbae et fructecta nascerentur. Tuncque visibiliter multis apparuit, quia bonus et malus angelus noctu per civitatem pergerent, et ex iussa boni angeli malus angelus, qui videbatur venabulum manu ferre, quotiens de venabulo hostium cuiuscumque domus percussisset, tot de eadem domo die sequenti homines interirent. Tunc cuidam per revelationem dictum est, quod pestis ipsa prius non quiesceret, quam in basilica beati Petri quae ad Vincula dicitur sancti Sebastiani martyris altarium poneretur. Factumque est, et delatis ab urbe Roma beati Sebastiani martyris reliquiis, mox in iam dicta basilica altarium constitutum est, pestis ipsa quievit.*



Gotteszorns galt, der mit der Translation der Reliquien des heiligen Sebastian nach Ticino „besänftigt“ werden mußte. Die „Wunderepisode“ weist damit bereits auf die karolingischen Translationswunder zur Etablierung neuer Wallfahrtsorte voraus.<sup>652</sup> Der Bezug zwischen kosmischen Ereignissen und Geschichte ist mit *His temporibus [...] luna eclypsin passa est* angedeutet, wobei *passa est*<sup>653</sup> vielleicht an den Märtyrerheiligen Sebastian anspielen soll.<sup>654</sup>

<sup>652</sup> Die Zurückdrängung heidnischer Rituale wie der in Italien aus etruskischer und römischer Zeit überlieferten „Prodigienentsühnung“ war das Hauptziel der frühmittelalterlichen Mission, was besonders in der Hagiographie deutlich wird: In zahlreichen Heiligenviten erscheinen neben „Wettkampfwundern“ (z. B. gegen druidische Zauberkünste) auch Wunder, in denen nach Naturereignissen die „stufenweise Wiederherstellung“ der gestörten Verbindung zwischen Gott und den Menschen nachvollziehbar wird. Oft ereigneten sich Wunder unmittelbar nach dem Tod eines Heiligen, womit die Wunder die über den Tod hinaus andauernde Anwesenheit und Wirkmacht des Heiligen anzeigten. Am häufigsten sind solche „Übergangswunder“ in karolingischen Translationsberichten, die in zeitgenössischen, zeitnahen und „historischen“ Viten aufgeführt werden. Aber auch in frühen Heiligenviten und vereinzelt in Geschichtswerken (wie der *Historia Langobardorum*) sind solche Wunder überliefert. Insgesamt überwiegen in Translationswundern (zu denen auch die „wundertätigen“ Reliquien des heiligen Sebastian in Ticino während der Pest von 664/65 zählen) Wetterwunder und Wunderheilungen. Die Natur- und Heilungswunder „beweisen die Konstanz der *virtus* des Thaumaturgen trotz seiner Mobilität und legen Zeugnis ab, daß der Heilige uneingeschränkt allen Kreisen der Bevölkerung zugänglich war, unabhängig von Stand, Alter und Geschlecht. Häufiger als bei den postmortalen Wunderheilungen wurden während der Translation Kranke von dämonischer Besessenheit befreit, ein Zeichen für die Aktivitäten der in die Zonen sporadischer Christianisierung überführten Gebeine“ (Hedwig Röckelein, Über Hagio-Geographien. Mirakel in Translationsberichten des 8. und 9. Jahrhunderts, in: *Mirakel im Mittelalter*, hrsg. v. Martin Heinzelmann u. a., 2002, S. 166-179, S. 174). Translationswunder waren für die Akzeptanz von Heiligen in der Bevölkerung so wichtig, weil sie den Übergang von Lebzeitenwundern zum „postmortalen Wunderwirken“ markierten. Für Wandalbert von Prüm waren im 9. Jahrhundert die „postmortalen“ Wunder des heiligen Goar am Mittelrhein nur dann glaubwürdig, wenn sie Teil eines bereits zu Lebzeiten des Heiligen begonnenen, ununterbrochenen Wunderwirkens waren: Es sei für die Leser nicht nachvollziehbar, „daß die Verdienste des heiligen Mannes in der Darbietung von Wundern erst in unseren Tagen begonnen habe und dasselbe, was hier nun zusammengetragen wird, den Gläubigen und Gottergebenen nicht schon von Anfang durch jenen in seinen Wohltaten gesammelt wurde, wenngleich diejenigen, die diese Taten den Nachkommenden schriftlich überlieferten, fehlten“ (Wandalbert von Prüm, *Vita et Miracula Sancti Goaris*, Ed. u. Kommentar v. Heinz Erich Stiene, Frankfurt am Main - Bern 1981 (Lat. Sprache u. Lit. d. Mittelalters; Bd. 11) [=Europäische Hochschulschriften, Reihe 1, Dt. Sprache u. Literatur; Bd. 399], S. 2-89, hier S. 40; eigene Übers.): *Neque enim credibile est sancti viri merita in exhibitione miraculorum nostris primum diebus coepisse clarescere et non etiam priori tempore eadem, quae nunc conferuntur, credentibus et devotis per illum beneficia esse collata, tametsi, ea qui posteris scripto traderent, defuere*. Während vor 800 noch der Missionsgedanke überwog, nach dem die Vorstellung einer „wunderbaren christlichen Gegenwelt“ die magisch-heidnische Naturvorstellungen überlagern und verdrängen sollte, entwickelte sich im 9. Jahrhundert zwischen den einzelnen Territorien ein regelrechter „innerweltlicher“ Konkurrenzkampf in der Einrichtung von Heiligengedenkortern. Die *Vita Sancti Goaris* Wandalberts von Prüm oder die *Vita Sancti Emmerami* Bertholds von Regensburg bieten einige typische Beispiele für die im 9. und 10. Jahrhundert verbreitete „Reliquienkonkurrenz“. Unter Ludwig dem Frommen, in der Zeit des fränkischen „Reliquientaumels“, wurden die Bemühungen zur Legitimierung von Heiligen- und Reliquienkulten verstärkt. Siehe dazu Hanns Leo Mikoletzky, Sinn und Art der Heiligung im Frühmittelalter, in: *MIÖG* 57 (1949), S. 83-122, hier S. 99.

<sup>653</sup> Das Deponens *pati* („leiden, erdulden, ertragen“; „zulassen“, eigentl. „beschädigen“) erscheint im Mittellateinischen häufig in der konkreten Bedeutung „den Märtyrertod erleiden“, womit das passive „erleiden“ geradezu zum „aktiven“ christlichen „Märtyrerhandeln“ (im Sinne einer bewussten, also „aktiven“ Wahl des Bekenntners) wird. Möglicherweise soll also *luna eclypsin...passa est* bereits die zur Verführung neigende „Passivität“ des „unsteten“ Nachtgestirns andeuten, als Sinnbild der „Verführbarkeit“ des gerne auf dem „Weg des geringsten Widerstandes“ wandelnden sündigen Menschen (vgl. *pati* „sich verführen lassen“; Langenscheidt WB Lat.-dt., 1963, S. 378f.).

<sup>654</sup> Sebastian stammte aus Mailand oder Narbonne; er war wahrscheinlich Hauptmann der römischen Prätorianergarde, der sich zum Christentum bekehrt hatte und deshalb den Märtyrertod in Rom starb. Allerdings soll Sebastian nicht durch die Bogenschützen gestorben sein, sondern von der heiligen Irene, einer gläubigen Witwe, zunächst lebendig geborgen und gesundgepflegt worden sein. Danach soll er sich vor Diokletian erneut öffentlich zum Christentum bekehrt haben, worauf dieser ihn im Hippodrom der *Domus Augustana* in Rom zu

Der von den Zeitgenossen vermutete Vorzeichencharakter von Sonnenfinsternissen wird auch in dem Eintrag der Angelsächsischen Chronik zu der Sonnenfinsternis vom 14. August 733 deutlich, die ausnahmsweise nicht am Anfang des Jahreseintrags, sondern in der fortlaufenden Berichterstattung plazierte ist; durch die nebenordnend angefügte Information *and Acca was driven from his bishopric* ist die Finsternis als Vorzeichen auf den Bischofswechsel deutbar.<sup>655</sup> Die Finsternis ist in mehreren zeitgenössischen angelsächsischen Quellen verzeichnet: Der Eintrag der *Annales Domitiani*<sup>656</sup> könnte aufgrund des fast identischen Wortlauts auf den Beda-Fortsetzer zurückgehen, der das kosmische Ereignis wahrscheinlich im Kloster Jarrow in Northumberland beobachtete.<sup>657</sup> Auffällig in den *Annales Domitiani Latini* wie auch in dem Eintrag des Beda-Fortsetzers ist der Vergleich des vor die Sonne rückenden Mondschatens mit einem „pechschwarzen, schreckenerregenden Schild“ (*quasi nigerrimo et horrendo scuto*), der das bedrohliche Bild einer dunklen, gegen die Sonne Krieg führenden dämonischen Macht regelrecht „an den Himmel malt“; möglicherweise schwingt hier noch die archaische Angstvorstellung von den die Sonne verschlingenden Ungeheuern bei einer Finsternis mit. Dasselbe Bild verwendet der Beda-Fortsetzer in der Meldung zu einer Sonnen- und einer Mondfinsternis im Jahre 756 (möglicherweise 754 oder 755), wobei sich der schwarze Schild hier auf die Mondfinsternis bezieht.<sup>658</sup> In diesem Eintrag ist eine Vorzeichenbedeutung des schwarzen Schildes möglicherweise in Bezug auf das Martyrium des heiligen Bonifatius in Friesland im Jahr der Sonnen- und Mondfinsternis 754 (755?) möglich. Der Schild könnte als

---

Tode peitschen ließ. Die Christin Lucina soll den Leichnam aufgrund einer Vision aus dem Hauptabwasserkanal Roms geborgen und ihn im Coemeterium *Ad Catacumbas* bestattet haben. Die im 5. Jahrhundert entstandene, von einigen Forschern Ambrosius zugeschriebene epische Passion des heiligen Sebastian vereinigt wahrscheinlich mehrere römische Märtyrerlegenden. Sebastian ist der Schutzpatron der Brunnen und wurde im Mittelalter gegen Krankheiten, vor allem gegen die Pest und gegen Seuchen, angerufen; auf sein Wirken hin wurde u. a. das Ende der „Justinianischen Pest“ 680 in Rom zurückgeführt. Daher trug man im Mittelalter „Sebastianspfeile“ als Schutz gegen „anfliegende Krankheiten“. Besonders im Frühmittelalter wurde Sebastian auch um Schutz gegen Feinde angerufen; er zählt zu den Kriegerheiligen und wird mit den Attributen Pfeile sowie Schild und Schwert dargestellt; auch der verwundete, ausgemergelte Körper ist Teil der Sebastian-Ikonographie. Lit. u. a. Wolfgang Kuhoff, Art. ‚Sebastianus‘, BBKL 9, Herzberg 1995, Sp. 1268-1271; Clemens Jöckle, Art. ‚Sebastian‘, in: Das große Heiligenlexikon, Köln 2003, S. 401ff.; Joachim Schäfer, Art. ‚Sebastian‘, in: Ökumen. Heiligenlexikon, <https://www.heiligenlexikon.de/BiographienS/Sebastian.htm> (Juli 2016).

<sup>655</sup> The Saxon Chronicle ad a. 733, Ausg. J. H. Ingram, 1823, p. 65f.: *A.D. 733. This year Ethelbald took Somerton; the sun was eclipsed; and Acca was driven from his bishopric.*

<sup>656</sup> Ann. Domitiani Latini ad a. 733 (ed. Francis P. Magoun, 1947; zit. n. Robert R. Newton, *Medieval Chronicles and the Rotation of the Earth*, 1972, p. 152; eigene Übers.): *Hic sol obscuratur, quia eclipsis facta est, et totus orbis solis quasi nigerrimo et horrendo scuto videbatur esse cooperatus circa III. horam diei.*

<sup>657</sup> Bedae Chronologia Continuata Auct. anonymo ad a. 733, MPL 95, col. 289D-290A: *Anno 733, eclipsis facta est solis XIX. [Al., XVIII] Kalendas Septembris circa horam diei tertiam; ita ut pene totus orbis solis, quasi nigerrimo et horrendo scuto videretur esse coopertus.* Zu den zeitgenössischen Einträgen für 733 in der Angelsächsischen Chronik, den *Annales Domitiani Latini* und bei dem Fortsetzer Bedas vgl. Robert R. Newton, *Medieval Chronicles and the Rotation of the Earth*, 1972, p. 151ff.

<sup>658</sup> Bedae Chronologia Contin. Auct. Anonymo ad a. 756, MPL 95, col. 291A-292B: *Anno 756, anno regni Eadbercti quinto, Idibus Ianuario, ecclipsis solis facta est. Postea eodem anno et mense, hoc est, nono Kalendarum Februarium, luna eclipsim pertulit, horrendo et nigerrimo scuto. Bonifacius, qui et Uinfridus, Francorum episcopus cum quinquaginta tribus martyrio coronatus est; [...].*

Heiligenattribut auch auf spätantike „Soldatenheilige“ (u. a. Adrian, Florian und Georg) anspielen: Während der „pechschwarze“ Schild vor der Sonne im Jahre 733 der Welt die vorübergehende Verdunkelung der „Sonne Christi“ durch die Sünde offenbar machte, bedurfte der schwarze Schild vor dem Mond 754 (755) im Zusammenhang mit der Ermordung des Bonifatius durch die Heiden wahrscheinlich keiner weiteren Deutung; der Schild könnte als bedrohliche Verkehrung und Schwächung des „Glaubensschildes“<sup>659</sup> gedeutet werden und weist auf die historische und sogar eine eschatologische Bedrohung durch finstere, dämonische Mächte.<sup>660</sup> Während die verdunkelte Sonne 733 als Sinnbild der Verdunkelung des Glaubens durch Sünden, Aberglauben und Häresien ein bedrohliches „Gegenbild“ zum Jubelsalm 84 („Freude am Hause Gottes“) war<sup>661</sup>, wies der nach dem Mord an Bonifatius erscheinende

---

<sup>659</sup> Ps. 84,10-12: „Gott, unser Schild, schau doch;/ sieh doch an das Antlitz deines Gesalbten! Denn ein Tag in deinen Vorhöfen/ ist besser als sonst tausend. Ich will lieber die Tür hüten in meines Gottes Hause/ als wohnen in der Gottlosen Hütten. Denn Gott der Herr ist Sonne und Ehre./ Er wird kein Gutes mangeln lassen den Frommen. Herr Zebaoth, wohl dem Menschen,/ der sich auf dich verläßt.“ Der Schild gehört neben Gurt, Schuhen, Lanze, Schwert, Helm und Trompete seit ältester Zeit als Kriegssymbol zu den Attributen der frühchristlichen „Soldatenheiligen“, wobei die Kriegssymbole im Frühmittelalter (bis zur „Verengung“ auf das Bild des „guten Kämpfers Christi“ durch Gregor VII. und Urban II. im 11. Jh.) als vergeistlichende Metaphern das Ideal des christlichen „Geistkämpfers“, des *miles christianus*, darstellen sollten wie bei den „Soldatenheiligen“ Demetrios, Adrianus, Florian, Georg, Sebastian, Longinus und Theodorus. Die Kampf-Metaphorik wurde von Tertullian und Cyprian und in den „Märtyrerakten“ weiter ausgearbeitet. In der Bibel erscheint der Schild vornehmlich positiv als schützende Abwehrwaffe und im übertragenen Sinn als „Schild des Glaubens“ gegen die Brandpfeile des Bösen: Gottes Schutzmacht ist dem Gläubigen ein Schild (1. Mose 15, 1; 5. Mose 33, 29; Ps. 18, 3; 84, 12), ebenso Gottes Wahrheit (Ps. 91, 4) und Gnade (Ps. 5, 13). Im AT werden auch irdische Segensreiche (das Reich Davids) als „Schild“ bezeichnet (Ps. 84, 10-13; 89, 19). Wie das Schwert erscheint der Schild bis zum Hochmittelalter vor allem als Symbol des Schutzes, nicht jedoch als Abwehrwaffe. Auch das Schwert wurde in der Ikonographie des Frühmittelalters vornehmlich als Herrschaftssymbol verwendet, erst im Hochmittelalter wurde es auch Waffen-Symbol zur Verteidigung des Besitzes. Zusammenstellung: Dr. A. S. van der Woude, Art. ‚Schild‘, Calwer Bibellexikon, 5. Bearb., 1959, Sp. 1172; Gerd Heinz-Mohr, Art. ‚Schild‘, Lexikon der Symbole, 1991, S. 275; Donat de Chapeaurouge, Art. ‚Schwert‘, Einführung in die Geschichte der christlichen Symbole, Darmstadt 1983 (Reihe: Die Kunstwissenschaft), S. 93ff. Zur Idee des *miles christianus*: Andreas Wang, *Der miles Christianus im 16. und 17. Jh. u. seine mittelalterliche Tradition: Ein Beitrag zum Verhältnis von sprachlicher u. graphischer Bildlichkeit*, Bern - Frankfurt (M.) 1975; Hanns Christoph Brennecke, Art. ‚Militia Christi‘, RGG (2008), Sp. 1231ff.

<sup>660</sup> Die „Farbe“ Schwarz gilt seit biblischer Zeit als Symbol der Versuchung, der Sünde und des Teufels, des „Fürsten der Finsternis“, dessen böses „dunkles“ Wesen sich besonders in der Gegenüberstellung mit dem Licht Gottes, der „Sonne der Gerechtigkeit“, zeigt. Schwarz hat in der christlichen Symbolik wie seine „Gegenfarbe“ Weiß, die Farbe der Unschuld (Jes. 1,18) und des himmlischen Glanzes (u. a. Mt. 17, 2; 28, 3), einen absoluten Wert: Als durchweg negative Farbe ist es „verbunden mit der undifferenzierten Finsternis von Anfang an“ und damit das Gegenbild des mit dem Licht beginnenden Schöpfungswerks (Gerd Heinz-Mohr, Art. ‚Farbensymbolik‘, Lexikon der Symbole, 6. Aufl. 1991, S. 106-109, hier S. 108). So wurde Schwarz als die Farbe der Nacht zum Symbol der Sünde, des Teufels, der verzweifelten Trauer ohne Hoffnung und des Totenreiches. In der Antike wurde Schwarz „mit allem assoziiert, was für den Menschen gefährlich und gegnerisch sein konnte“ (Donat de Chapeaurouge, Einführung in die Geschichte der christlichen Symbole, 1984, S. 106). So wird der Teufel in zwei Darstellungen des zwischen 820-30 entstandenen Stuttgarter Psalters (Württ. Landesbibl. MS 23, fol. 8r u. 53r) als schwarzer Vogel dargestellt, der in Judas einzudringen versucht (vgl. Donat de Chapeaurouge, wie oben, S. 106). **Lit.:** Franz Josef Dölger, *Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze*, Münster i. W. 1918 (Liturgiegeschichtliche Forschungen; Bd. 2); Gerhard Radke, *Die Bedeutung der weißen und der schwarzen Farbe in Kult und Brauch der Griechen und Römer*, Diss. Berlin, Jena 1936.

<sup>661</sup> Ps. 84, 12f.: „Denn Gott der Herr ist Sonne und Schild; der Herr gibt Gnade und Ehre./ Er wird kein Gutes mangeln lassen den Frommen. Herr Zebaoth, wohl dem Menschen,/ der sich auf dich verläßt!“ Der schwarze Schild vor Sonne und Mond kann als Symbol der Sünde und damit vor allem als Ermahnung zum Glauben

schwarze Mond 754 (755) auf die Verdunkelung des „kleinen Lichts der Welt“ durch die Heiden, die das „Licht Christi“ jedoch nicht endgültig zum Verlöschen bringen konnten. Der Himmel zeigte in Britannien 733 und 754/55 ein bedrohliches Bild des Kampfes zwischen Gut und Böse, zwischen Hell und Dunkel, wie es schon die Bibel in dramatischen Bildern beschrieben hat:<sup>662</sup> Die Welt ist von einer Armee der Schatten bedroht, doch das Licht Gottes „scheint (auch) in der Finsternis, und die Finsternis hat's nicht ergriffen“ (Joh. 1, 5). Gott mahnt die Menschen angesichts des Kommenden mit seinen Zeichen zu Umkehr, Buße und Wachsamkeit (Mk. 13, 33), um sie vor dem Untergang und dem ewigen Tod zu bewahren.

### Mondfinsternisse

Die in frühmittelalterlichen Geschichtswerken teilweise angedeutete „eschatologische Stimmung“ ist auch in vielen Mondfinsternismeldungen erkennbar: Vor allem totale Mondfinsternisse wurden aufgrund der oft „blutrot“ oder „bronzefarben“ erscheinenden Mondscheibe häufig dokumentiert, teilweise sogar ausführlicher als Sonnenfinsternisse; die

---

gedeutet werden. Vgl. Eph. 6, 16: „Vor allem greift zum Schild des Glaubens! Mit ihm könnt ihr alle feurigen Geschosse des Bösen auslöschen.“

<sup>662</sup> Um den nichtchristlichen Lesern die Gefahren der Sünde im Hinblick auf das unerbittliche letzte Gericht zu illustrieren, beschwört Dracontius in *De Laudibus Dei* die antike „Armee der Schatten“ aus dem Königreich Erebus, die nur darauf wartet, die Welt in der Nacht zu überfallen und an den Rand des Abgrunds zu führen (Dracontius, *De Laudibus Dei* I, 69-75, ed. C. Camus, *Œuvres I: Louanges de Dieu, livre 1*, 1985, S. 153f.: *Tertia sors Erebi terrae prorumpit hiatus/ et discit perferre diem, uiolare serenum ...*). Vergil (*Georgica* 4,471f.) bezeichnet das Königreich Erebus, die Unterwelt, als das Reich der Schatten, in dem (analog zum Sonnenwagen des Sol invictus) die schwarzen Pferde des Pluto ihre Bahnen ziehen. Vgl. Claudian, *Pros.* 2, 193-198. Dracontius versucht den antiken Mythos in *De Laudibus Dei* I, 69-75 christlich umzudeuten: Er beruft sich zwar auf den antiken Mythos der Unterwelt, wie schon Homer in der *Ilias* von der Aufteilung der Welt unter die drei Söhne des Kronos (Poseidon, Zeus und Pluto) schreibt, ohne jedoch die antiken Gottheiten zu nennen (Dracontius, *De Laudibus Dei* I, 69, ed. C. Camus, wie oben, S. 153: *Tertia sors Erebi terrae prorumpit hiatus*). Aus der Dreiteilung der Welt wird bei Dracontius die heilige Dreieinigkeit, deren Zeitalter am Ende der Welt beginnen soll, wenn sich die Höllentiere der Endzeit (*tertia sors Erebi*) zeigen; die Prodigien erscheinen als Präfigurationen auf die Zeit der Anfechtungen. Allein Herkules taucht bei Dracontius als Person und Held auf bei seiner (letzten) Aufgabe, die Welt von den Ungeheuern der Unterwelt zu befreien. So bleiben die antiken Prodigien und Mythen bei Dracontius in ihrem „wahren Kern“ erhalten und lebendig, werden jedoch konsequent unter die Herrschaft Gottes und seiner Engel gestellt, die gegen das Reich der Schatten kämpfen und siegen werden. Besonders deutlich wird die Transformation antiker Mythen und Sagen in *De Laudibus Dei* I, 70-73 am Beispiel der Sage der Proserpina-Entführung: Bei Dracontius ist es nicht Pluto, sondern Gott, der allein es wagen kann, „den klaren Himmel zu verletzen und am Himmel blasse Dämonen, Mischungen aus lebenden und toten Gesichtern, hervorzubringen“ (Dracontius, *De Laudibus Dei*, I, 70-75, ed. C. Camus (wie oben), S. 153f.: *uiolare serenum/ audet exsanguis caelo producere manes/ uiuida funereis admiscens ora, sepultis/ pestibus Herculeos mundo mentiita furores, cum niger umbrarum ueniens exercitus orbem/ appetit inuadens non humida tempora lunae*). Im antiken Mythos bezeichnet *violare* die Verletzung der festgelegten Grenzen zwischen Unterwelt und Erde, die Pluto mit der Überschreitung der ihm zugeschriebenen Grenzen begeht, während es bei Dracontius die Verletzung der Weltordnung zwischen Schattenreich und lichtem Reich Gottes, zwischen *Erebus* und *caelum*, ist, die sich in der Erscheinung „blasser Dämonen“ zeigt (*De Laudibus Dei* I, 72). Das *Prodigium* zieht seine unheilverkündende Kraft allein aus seiner Erscheinung, in der die Störung des göttlichen *Ordo* offenbar wird. Der Skandal der Pallas beim Überschreiten der Grenze zwischen Totenreich und Erde wird bei Dracontius zum regelrechten „image d’horreur: celle du vis-à-vis (*uiuida funereis...ora*) de morts et de vivants“ (Colette Camus, Éd., Dracontius, *Œuvres I: Louanges de Dieu, livre 2*, Paris 1985, *Commentaire* S. 252; vgl. dazu Georges Dumézil, *La religion romaine archaïque, suivi d’un appendice sur la religion des Étrusques*, Paris 1966, S. 357f.).

Wahrnehmung als „böse Vorzeichen“ wurde auch dadurch verstärkt, daß Mondfinsternisse nicht so einfach erklärbar sind wie Sonnenfinsternisse, bei denen man den an der Sonne vorbeiziehenden Mond sieht. In Gelehrtenkreisen war die Erklärung von Sonnen- und Mondfinsternissen jedoch bekannt: Plinius zählte Sonnen- und Mondfinsternisse aufgrund der bekannten Erklärung nicht zu den vom Volk am meisten gefürchteten Naturerscheinungen; auch hebt er besonders hervor, daß es keinen ursächlichen Zusammenhang zwischen „Himmelszeichen“ und Unglücksereignissen gebe, weshalb diese Erscheinungen allenfalls als allgemeine Vorzeichen deutbar seien; abergläubische Vorstellungen versucht Plinius wie später die christlichen Autoren mit rationalen Erklärungen und mit historischen Beispielen, die die Angst vor den Verfinsterungen als unbegründet hinstellen, zu entkräften.<sup>663</sup> Daran knüpft Isidor in den *Etymologiae*<sup>664</sup> und in *De natura rerum* an.<sup>665</sup> Trotzdem blieb die unheimliche Erscheinung des verfinsterten Mondes seit dem frühen Mittelalter eine der am meisten gefürchteten Naturerscheinungen: Mit der äußeren Erscheinung „weckten“ Mondfinsternisse die im nachantiken Europa noch „aktiven“ paganen und abergläubischen Naturvorstellungen; vor allem bei einer „blutroten“ Mondscheibe lag auch nach christlicher Vorstellung eine Deutung als „böses Vorzeichen“ auf der Hand: Die bronzene oder schmutzigrote Färbung des Mondes erinnerte an Blut, Krieg, Qualm und das Höllenfeuer. Spätestens mit den Ausführungen der Kirchenväter galt der Mond als Abbild der den

<sup>663</sup> Vgl. C. Plinius Sec., *Naturalis Historia* lib. II, cap. VII-X, §46-57, lat.-dt. Ausg. R. König/ G. Winkler, 1974, S. 45-49: [46] [...] *defectus autem suos [lunae] et solis, rem in tota contemplatione naturae maxime miram et ostento similem, magnitudinem eorum indices existere.* [47] *Quippe manifestum est solem interventu lunae occultari lunamque terrae obiectu ac vices reddi, eosdem solis radios luna interposito suo auferente terrae terraque lunae; hac subeunte repentinas obduci tenebras rursusque illius umbra sidus hebetari.* [...]. [51] *Defectus lunae magnitudinem eius [solis] haud dubia ratione declarat, sicut terrae parvitatem ipse deficiens.* [...]. [53] *Et rationem quidem defectus utriusque primus Romani generis in vulgum extulit, Sulpicius Gallus, qui consul cum M. Marcello fuit; sed tum tribunus militum, sollicitudine exercitu liberato pridie quam Perses rex superatus a Paulo est, in contionem ab imperatore productus ad praedicendam eclipsim, mox et composito volumine. Apud Graecos autem investigavit primus omnium Thales Milesius Olympiadis XLVIII anno quarto praedicto solis defectu, qui Aliatte rege factus est urbis conditae anno CLXX.* [...]. Besonderen Wert legt Plinius auf die Widerlegung abergläubischer Vorstellungen und appelliert an die menschliche Erkenntnisfähigkeit: [54] *Viri ingentes supraque mortalium naturam, tantorum numinum lege deprehensa et misera hominum mente labe soluta, in defectibus scelera aut mortem aliquam siderum pavente, - quo in metu fuisse Stesichori et Pindari vatium sublimia ora palam est deliquio solis -, aut in luna veneficia arguente mortalitate et ob id crepitu dissono auxiliante, - quo pavore ignarus causae Nicias Atheniensium imperator veritus classem portu educere opes eorum adflixit: - macte ingenio este, caeli interpretes rerumque naturae capaces, argumenti repertoires, quo deos hominesque vicistis! Quis enim haec cernens et statos siderum, quoniam ita appellare placuit, labores non suae necessitati mortales genitos ignoscat?* Im Gegensatz zu Sonnen- und Mondfinsternissen zählt Plinius zu den allgemein große Furcht und Ängste auslösenden (weil unerklärlichen) Himmelserscheinungen „Fackeln“ (*lampadae* und *bolides*), „Balken“, eine „Öffnung im Himmel“ (*chasma*) und einen „blutroten Schimmer“ (*fit et sanguinea specie*); „die für die furchtsamen Sterblichen schrecklichste Erscheinung“ aber sei „der Brand, der vom Himmel zur Erde herabfällt“ (*quo nihil terribilius mortalium timori est, incendium ad terras cadens*). Vgl. C. Plinius Sec., *Naturalis Historia* lib. II, cap. 96-97, wie oben, S. 80-83.

<sup>664</sup> Isidori Hispalensis *Etymologiarum libri XX*, lib. III, 59 (*De eclipsi lunae*), MPL 82, col. 177A: 1. *Eclipsis lunae est quoties in umbram terrae luna incurrit. Non enim suum lumen habere, sed a sole illuminari putatur, unde et defectum patitur, si inter ipsam et solem umbra terrae interveniat. 2. Patitur autem hoc decima quinta luna eiusque quamdiu centrum atque umbram obstantis terrae exeat, videatque solem, vel a sole videatur.*

<sup>665</sup> Vgl. Isidori Hispalensis *De natura rerum* liber, rec. Gustav Becker, 1857, cap. XX: *De eclipsi solis*, S. 40ff.

irdischen Geschicken und Wandlungen unterworfenen menschlichen *ecclesia*, die ihr Licht nicht selbst erzeugt, sondern allein durch das Licht Christi erstrahlt.<sup>666</sup> Die Verfinsterung des Mondes, des wandelbaren „kleinen Lichts der Nacht“<sup>667</sup>, war schon in der Antike als ernstes Unglücks-, Todes- oder Kriegsvorzeichen gefürchtet - eine Deutung, die die seit der Antike unter Gelehrten bekannte natürliche Erklärung von Mondfinsternissen überlagerte; bezeichnenderweise stellt Plinius indirekt auch psychologisch die „Angst“ (*pavor*) als Hindernis für die Erkenntnis einer natürlichen Erklärung dar.<sup>668</sup> Die Angst wird auch viele Mondfinsternis-Meldungen in mittelalterlichen Geschichtswerken mit motiviert haben; aktuelle Mondfinsternismeldungen spiegeln so möglicherweise weniger die Ängste der Schreiber wider, sondern wurden als Gelegenheit einer christlich-naturphilosophischen Widerlegungen abergläubischer Vorstellungen verzeichnet.<sup>669</sup>

<sup>666</sup> Vgl. Ambrosius, Hexaameron IV, cap. 8, 32, MPL 14, col. 218 A-B: *Haec est vera luna, quae de fratris sui luce perpetua lumen sibi immortalitatis et gratiae mutuatur. Fulget enim Ecclesia non suo, sed Christi lumine; et splendorem sibi arcessit de Sole iustitiae, ut dicat: ‚Vivo autem jam non ego, vivit autem in me Christus (Galat. II, 20).‘ Beata plane quae tantum insigne meruisti! Unde te non tuis neomeniis, sed typo Ecclesiae beatam dixerim. In illis enim servis in hoc diligeris.*

<sup>667</sup> Die biblische Vorstellung vom Mond als „kleinem Licht der Nacht“ (1. Mose 1, 16) war im gesamten Mittelalter verbreitet. Beda hebt in der „Kirchengeschichte“ in seinen Ausführungen über die Berechnung des Ostertermins und die Jahreszählung mit Hilfe des Lunisolarkalenders die gegenüber der Sonne untergeordnete Position des Mondes hervor. Vgl. Beda, Hist. eccl. IV, 11, MPL 95, col. 275C-276A (eigene Hervorhebung): [...] *Quae vero post aequinoctium vel in ipso aequinoctio suum plenilunium habet, in hac absque ulla dubietate, quia primi mensis est, et antiquos Pascha celebrare solitos, et nos ubi Dominica dies advenerit, celebrare debere noscendum est. Quod ita fieri oportere illa nimirum ratio cogit, quia in Genesi scriptum est, quod fecit Deus duo luminaria magna; luminare majus, ut praeesset diei; et luminare minus, ut praeesset nocti: vel, sicut alia dicit editio, luminare majus in inchoationem diei; et luminare minus in inchoationem noctis. Sicut ergo prius Sol a medio procedens Orientis, aequinoctium vernale suo praefixit exortu: deinde Luna, Sole ad vesperam occidente, et ipsa plena a medio secuta est Orientis: ita omnibus annis idem primus Lunae mensis eodem necesse est ordine servari, ut non ante aequinoctium, sed vel ipso aequinoctii die, sicut in principio factum est, vel eo transceso plenilunium tempus aequinoctii praecesserit, non hanc primo mensi anni incipientis, sed ultimo potius praeteriti lunam esse adscribendam; et ideo festis Paschalibus inhabilem, memorata ratio probat. [...].*

<sup>668</sup> Plinius erklärt in *Naturalis Historia* II, 7 (ed. R. König, 1974, § 47, S. 40) die natürlichen Ursachen der Verfinsterung von Sonne und Mond: *Quippe manifestum est solem interventu lunae occultari lunamque terrae obiectu ac vices reddi, eosdem solis radios luna interposito suo auferente terrae terraque lunae; hac subeunte repentinas obduci tenebras rursumque illius umbra sidus hebetari. Neque aliud esse noctem quam terrae umbram, [...].* Gleichzeitig wendet er sich in Nat. Hist. II, 9, § 54, (wie oben, S. 46) gegen den Aberglauben des Volks, die schon zu seiner Zeit verbreitete Vorstellung, die „Krankheit“ des „verzauberten“ Mondes durch Lärm vertreiben zu können: *Viri ingentes supraque mortalium naturam, tantorum numinum lege deprehensa et misera hominum mente labe soluta, in defectibus scelera aut mortem aliquam siderum pavente aut in luna veneficia arguente mortalitate et ob id crepitu dissono auxiliante [...] macte ingenio este, caeli interpretes rerumque naturae capaces, argumenti repertoires, quo deos hominesque vicistis! quis enim haec cernens et statos siderum, quoniam ita appellare placuit, labores non suae necessitati mortales genitos ignoscat?*

<sup>669</sup> Mondfinsternisse wurden bereits in vorchristlichen Kulturen und in der Antike als Vorzeichen für Unglücke, Epidemien und Kriege, vor allem auch als Vorzeichen auf den Tod von Herrschern gedeutet, und waren oft verbunden mit abergläubischen Vorstellungen, die jedoch von Gelehrten widerlegt oder zumindest relativiert wurden (vgl. Plinius, *Naturalis Hist. lib. II, cap. 54*). Verfinsterungen von Sonne und Mond (*eclipsis solis/ lunae*) werden auch in der Bibel als Unglücks- und Kriegsvorzeichen genannt; die Angst vor der Tagdunkelheit wurde über die Patristik dem Mittelalter überliefert - teilweise mit der ungewollten „Nebenwirkung“ einer Stärkung abergläubischer Vorstellungen. Der Mond wurde meist noch intensiver beobachtet als die Sonne, weshalb Mondfinsternisse die „Volksphantasie“ zu noch vielfältigeren Deutungen und auch abergläubischen Vorstellungen veranlaßten als Sonnenfinsternisse (vgl. Heinrich Marzell, Art. ‚Sonne‘, in: Hanns Bächtold-Stäubli (Hrsg.), *HWB d. dt. Aberglaubens*, Bd. 8: ‚Silber-Vulkan‘, Berlin-Leipzig 1936/37, Sp. 32-73, hier Sp. 33). Der Mond wurde von den Kirchenvätern wegen seines regelmäßigen Abnehmens und Wachsens als

Es verwundert daher wenig, daß bereits in Geschichtswerken des Frühmittelalters Mondfinsternisse häufiger als andere Naturerscheinungen festgehalten wurden. In einigen Geschichtswerken könnten Mondfinsternisse zumindest in einzelnen Abschnitten sogar annähernd lückenlos dokumentiert sein (etwa in den Annalen von Ulster um 800), zumal davon auszugehen ist, daß Mondfinsternisse, die bei heiterem Himmel in weiten Regionen über mehrere Stunden hinweg sichtbar sind, aufgrund des nächtlichen Offiziums fast immer irgendwo von Mönchen bemerkt wurden. Auch wenn kosmische Erscheinungen in frühen

---

Sinnbild der irdischen *instabilitas* und - im Gegensatz zur Sonne, dem Gestirn Gottes -, als Sinnbild der wankelmütigen, sündigen Menschheit gesehen, die ihr Licht allein von der Sonne Gottes erhält. Die bei Mondfinsternissen erscheinende „blutrote“ Mondscheibe galt als Symbol für Kriege und Bedrohungen, wobei im Frühmittelalter die Bedrohung der *fides catholica* durch Heidentum, Häresien und Aberglauben im Mittelpunkt stand. Das Wiedererstarken der Leuchtkraft nach der Finsternis aber galt als Zeichen der geistigen Regeneration der Kirche und der Reichsordnung. In der Bibel wird der Mond ausschließlich im theologischen Zusammenhang, nie jedoch aus naturwissenschaftlich-astronomischem Interesse erwähnt. Allgemein versinnbildlicht nach christlicher Vorstellung der Mond mit seiner Wandelbarkeit und *unstaete* vor allem die Beziehung des Menschen zu Gott. Die Wandelbarkeit eines Narren zeigt der Mond etwa in Jes. Sir. 27, 12, seinen Glanz sah man als Täuschung, wie die Schönheit der Frauen täuscht (Hohelied 6, 10; Jer. 31, 35f.). Wie allen Wundern der Natur, die nach Gregor von Tours als Teil der göttlichen Schöpfung im Gegensatz zu menschlichen Schöpfungen „zu keiner Zeit altern“ (*nulla aetate seniscunt*; Gregor von Tours nennt z. B. das Ergrünen der Bäume im Frühjahr), kommt dem Mond als „Geschöpf Gottes“ im göttlichen Heilsplan jedoch eine wichtige historische, moralisch-didaktische und eschatologische Bedeutung zu: In der Heilsgeschichte weist der Mond typologisch auf die Wiederauferstehung Christi, wie Gregor von Tours in der Gegenüberstellung der sieben „Hauptwunder“ der Natur und der sieben Weltwunder in *De cursu stellarum ratio* (ed. B. Krusch, MGH Script. rer. Mer. I, 2, Hannover 1885, Neuausg. 1959, S. 407-413, hier S. 410) darlegt. Der Mond ist jedoch auch eine Schöpfung Gottes, wie es schon 1. Mose 1 hervorhebt: Von Gott geschaffen ist der Mond mit den Gestirnen das Zeitmaß der Nacht (1. Mose 1, 14), ein „kleines Licht, das die Nacht regiere“ (1. Mose 1, 16). Die göttliche Verehrung des Mondes wird in 2. Kön. 23, 5 ausdrücklich verworfen, denn als Teil der Schöpfung ist der Mond in erster Linie ein die Menschheitsgeschichte begleitendes Zeichen und wie Sonne, Wolken und Wind ein „treuer Zeuge“, „der ewiglich bleibt“ (Ps. 89, 38). Wie der Sonne wurde dem Mond aber auch ein schädlicher Einfluß nachgesagt, gegen den Gott die Menschen schützt (Ps. 121, 6). Häufig wurde die Veränderung der Mondscheibe, insbesondere ein „blutiger“ oder „bronzefarbener“ Mond, als Kriegsvorzeichen und auch als eschatologisches Vorzeichen gesehen; der Mond wurde so zum geschichtsbegleitenden Zeichen und folglich auch zum „Begleiter“ der Endzeit: „Denn siehe, des Herrn Tag kommt grausam, zornig, grimmig, die Erde zu verwüsten und die Sünder von ihr zu vertilgen./ Denn die Sterne am Himmel und sein Orion scheinen nicht hell, die Sonne geht finster auf und der Mond gibt keinen Schein“ (Jes. 13, 9f.). Vgl. Lk. 21, 25 u. Offb. 6, 12. Das Ende der Welt wird auch das Ende von Mond, Sonne und Sternen sein, wie das Ende aller Schöpfung in ihrer irdischen Form, wenn Gott in seiner Herrlichkeit alles überstrahlen wird (Jes. 60, 19f.; Offb. 21, 23). Möglicherweise entstand nicht nur aus vorchristlichen antiken Mythen, sondern vor allem aus der biblischen Endzeitvision die mittelalterliche Version der älteren Angstvorstellung von der „Krankheit“ des Mondes bei Mondfinsternissen, infolge der die Menschen den Mond gerade in Krisenzeiten fast ängstlich betrachteten wie den eigenen Körper, ob nicht Zeichen einer gefährlichen, verzehrenden „Krankheit“ als Vorzeichen des (Welt-)Endes an ihm zu erkennen seien. So verwundert es nicht, daß der Mond in der mittelalterlichen Historiographie häufig als heilsgeschichtliches Symbol erscheint. Seit karolingischer Zeit sind besonders in der Buchmalerei Apokalypse-Darstellungen verbreitet, in denen eine Frau auf der sichelförmigen Gestalt der Mondscheibe steht - als Zeichen der Hierarchie zwischen heiliger Himmelssphäre und der dieser zu Füßen liegenden sündigen Welt; das in karolingischen Bildwerken häufig dargestellte himmlische Weib der Offenbarung (vgl. Offb. 12, 1) wurde später allgemein mit Maria und der Kirche gleichgesetzt; Maria dachte man sich „mit der Sonne bekleidet und den Mond zu ihren Füßen“ (Donat de Chapeaurouge, Einführung in die Geschichte der christlichen Symbole, Darmstadt 1984, S. 91). **Bibelstellen:** Karl Steckel, ‚Mond‘, in: Calwer Bibellexikon, 5. Bearb., 1959, Sp. 895. **Lit.:** Franz Boll, Art. ‚Finsternisse‘, in: RE VI.2 (1909), Sp. 2329-2364; Karl Steinhauser, Der Prodigien glaube und das Prodigienwesen der Griechen, Ravensburg 1911; Gerd Heinz-Mohr, ‚Finsternis‘, Lexikon der Symbole, 1991, S. 114; Gerhart B. Ladner, Handbuch der frühchristlichen Symbolik, 1992, S. 133; Veit Rosenberger, Gezähmte Götter. Das Prodigienwesen der römischen Republik, 1998; Hans-Armin Gärtner, Politische Deutungen von Sonnenfinsternissen in der Antike, in: »Stürmend auf finsternem Pfad...«. Hrsg. v. Helga Köhler et al., 2000, S. 38-41.

Annalen meist nur kurz erwähnt werden, zeigen die (vor allem im Gegensatz zu den sporadischen frühen Wettermeldungen) recht zahlreichen Meldungen eine zugleich interessierte wie ängstliche Beachtung von auffälligen Veränderungen an den Gestirnen in den von göttlichen und dämonischen Mächten umlauerten frühmittelalterlichen Siedlungen. Die im Frühmittelalter häufige metaphysische Deutung von Mondfinsternissen könnte auch mit der Konkurrenz der christlichen Deutung mit paganen Mond-Vorstellungen zu erklären sein - besonders die Furcht vor dem „Blutmond“ ließ viele Menschen im Frühmittelalter auf pagane „Abwehr- oder Entsöhnungsrituale“ zurückgreifen - es waren Momente unmittelbarer Anfechtung, die pagane „Atavismen“ auslösten: So scheinen in der Spätantike und im Frühmittelalter bei Mondfinsternissen abergläubische Handlungen wie lautes Schreien, das dem „leidenden Gestirn“ helfen sollte, weit verbreitet gewesen zu sein; davon berichtet schon im 5. Jahrhundert Maximus von Turin.<sup>670</sup> Noch im 9. Jahrhundert geißelt Hrabanus Maurus abergläubische Abwehr-Rituale, denen er die natürliche Erklärung der Mondfinsternis entgegenstellt, wobei er eine eschatologische Zeichenbedeutung keineswegs ausschließt; doch legt Hraban den Menschen nahe, angesichts bedrohlicher „Himmelszeichen“ die eigene Ohnmacht zu erkennen und sich Gott im Gebet anzuvertrauen, anstatt mit magischen Abwehrritualen einem heidnischen Irrglauben an „Monster“ oder „magische“ Interventionsmöglichkeiten anzuhängen und sich mit „magischen“ Abwehrritualen „zu ermüden.“<sup>671</sup> Gerade die Mahnung am Schluß, sich nicht mit unsinnigem Aberglauben „zu

---

<sup>670</sup> Maximus von Turin, *Homilia de defectu lunae*: [...] *cum ante dies plerosque de vestrae avaritiae cupiditate pulsaverim, ipsa die circa vesperam tanta vociferatio populi exstitit, ut irreligiositas ejus penetraret ad coelum. quod cum requirerem, quid sibi clamor hic velit, dixerunt mihi, quod laboranti lunae vestra vociferatio subveniret, et defectum ejus suis clamoribus adjuvaret* (zit. n. Jacob Grimm, *Dt. Mythologie*, II. Bd. Einleitung Leopold Kretzenbacher. Nachdr. d. 4. Aufl. Berlin 1975-78, Darmstadt 1992, S. 589 u. Anm. 1; in der Mabillon-Ausg. der *Homilia Maximi Taurinis De defectu lunae* mus. Ital. I, 2, p. 19f. sind diese Ausführungen jedoch nicht enthalten).

<sup>671</sup> Hrabanus Maurus, *Homiliae*, Homilia XLII. *Contra eos qui in lunae defectu clamoribus se fatigabant* (Hrabani Mauri Opera omnia, MPL 110, Paris 1852, col. 78D-80A; eigene Hervorhebung): *Gaudium est mihi magnum, fratres charissimi, quod vos video nomen Christianum diligere [...]: sed valde doleo, quod aliquibus ineptiis plurimos ex vobis obligatos errare conspicio, et inter vera religionis Christianae quaedam falsa intermiscere, quod nullo modo fieri debuit; [...] ipsa die circa vesperam atque initium noctis tanta vociferatio populi exstitit, ut irreligiositas ejus penetraret usque ad coelum. [...] dixerunt mihi quod laboranti lunae vestra vociferatio subvenisset, et defectum ejus suis studiis adjuvaret. [...] alius referebat mugitum cornuum se audisse, quasi in bella concitantium; alius, porcorum grunitum exegisse: quidam [...] alios viderint tela et sagittas contra lunam iactasse; alios autem focos in coelum sparsisse; affirmaveruntque quod lunam nescio quae portenta laniarent, et nisi ipsi ei auxilium praeberent, penitus illam ipsa monstra devorarent: alii vero ut satisfacerent daemonum illusioni, quod sepes suas armis scinderint, et vascula [...] fregerint, quasi illud lunae plurimum proficeret in auxilium. Quae est dementia, fratres, quaeve haec insania? Nunquid vos fortiores estis Deo, ut pro illo pugnare nitamini: [...] Quomodo coelo et sideribus feretis auxilium, qui vosmetipsos in terra non sufficitis ad protegendum? [...] Scriptum est enim: Non est in hominis potestate via ejus: exiet spiritus ejus, et revertetur in terram (Psal. CXLV). [...] Nolite errare, fratres, nolite huiusmodi erroribus decipi: Domini est terra et plenitudo ejus, orbis terrarum et universi qui habitant in eo (Psal. XXIII). [...] Ipsa autem monstra, quae dicitis lunam, defectus sui tempore, laniare, nihil sunt; neque enim credi fas est homines in belluas posse mutari: sed daemonum fictio, haec hominibus brutis et insipientibus per quaedam phantasmata ingerit, quo facilius eos possint ad idolatriam provocare. [...] naturalis vis cogit solem ac lunam taliter eclipsin, hoc est defectum, pati.*



ermüden, sondern eher mit euren Herzen die Barmherzigkeit des Herrn anzuflehen und sich mit dem Kreuz Christi zu zeichnen“ (*non vos tunc tali superstitione fatigetis, sed magis in cordibus vestris Domini misericordiam deprecemini, et signo vos crucis Christi consignetis*) zeigt einen fast „modernen“ Umgang mit den Gefahren des Lebens in der Kontingenz; es ist ein Aufruf, die „schwebende Lage“ des irdischen Daseins als „Helden der Standhaftigkeit in Christo“ auszuhalten, ohne sich auf verführerische Einfachdeutungen oder Magie einzulassen, etwa so, wie die moderne Psychologie ängstlichen Menschen mit „Zwangsvorstellungen“ zu helfen versucht, indem sie diese bewußt mit „ritualauslösenden“ Situationen konfrontiert, die sie ohne „Entlastungshandlungen“ aushalten sollen. Die Ausführungen des Maximus von Turin, des Hrabanus Maurus und etwas später Agobards von Lyon, der sich mit der abstrusen Vorstellung von „Wolkenschiffen“ in Unwettern beschäftigt, zeigen eindrucksvoll, daß der rationale Geist der Antike im Frühmittelalter weiterwirkte, zumal pagane und „synkretistische“ Glaubensformen, auf deren physiognomische „magische“ Wahrnehmungen hagiographische Wundererzählungen bewußt eingehen, seit der Spätantike eher die Regel waren. Die unbeabsichtigte Folge war jedoch zunächst eine weitere Vermischung antiker, biblisch-christlicher und paganer Glaubensvorstellungen. Umso wichtiger erschien daher die Dokumentation zeichenhafter Naturerscheinungen für die heilsgeschichtliche Chronologie als *Exempla*, die magische Deutungen bei genauer Beobachtung selbstredend obsolet machten.

Einer der frühesten Einträge zu Mondfinsternissen in der mittelalterlichen Historiographie ist in Hydatius' Chronik in dem Berichtabschnitt für die Jahre 450-455 überliefert: In diesen Jahren gab es eine Mondfinsternis, zudem wurden eine ungewöhnliche nächtliche Himmelsröte (wahrscheinlich ein Nordlicht) und ein Komet gesehen; auch gab es Erdbeben. Da die bedrohlichen Naturereignisse in der Zeit der Hunnenstürme auftraten, lagen entsprechende Deutungen nahe: „In Galicien andauernd Erdbeben, mehrere Zeichen zeigen sich am Himmel; denn am 5. April, an einem Dienstag, tut sich nach Sonnenuntergang von Norden her ein rötlicher Himmel dar wie Feuer oder Blut, und in dieser feurigen Röte erscheinen klarere Linien mit dem Aussehen von gebogenen, rötlich schimmernden Lanzen. Vom Tagesende an bis fast zur dritten Nachtstunde dauert diese Erscheinung, die dann bald, wie wir gründlich belehrt werden, in einer ungeheuren Katastrophe münden sollte.“<sup>672</sup> Es folgt der Bericht über Hunnenangriffe und die Schlacht auf den Katalaunischen

---

*Nam manifesta ratio probat solem interventu lunae, quae inferior cursu, lumen ad nostros oculos non posse perfundere, quod fit in tempore accensionis eius; lunam vero similiter, quae a sole illustratur, per umbram terrae obscurari in plenilunio, [...] permittite Creatori facturam suam, ipse enim opus suum scit regere, qui potuit creare. Si ergo aliqua signa in sole vel luna, vel stellis, insolito more apparuerint, necesse est enim ut fiant ante diem magnum iudicii, secundum Veritatis vocem, non vos tunc tali superstitione fatigetis, sed magis in cordibus vestris Domini misericordiam deprecemini, et signo vos crucis Christi consignetis. [...]*

<sup>672</sup> Hydatius, *Contin. Chron. Hieron. ad a. 452*, ed. Th. Mommsen, MGH Auct. ant. 11, 1894, S. 26 (eigene Übers.): 149. *In Gallaecia terrae motus assidui, signa in caelo plurima ostenduntur. nam pridie non. Aprilis tertia feria post solis occasum ab aquilonis plaga caelum rubens sicut ignis aut sanguis efficitur intermixtis per*

Feldern.<sup>673</sup> Weiter schreibt Hydatius: Viele Zeichen zeigen sich in diesem Jahr. Am fünften Tag vor den Kalenden des Oktober (26. September) wird der Mond von Osten her verfinstert. Was in den Dingen, die in den auf Ostern folgenden Tagen in einigen Regionen Galliens am Himmel gesehen wurden, vorging, hat der Brief des Bischofs Eufronius von Autun an den Comes Agrippinus einleuchtend dargelegt. Ein Kometstern beginnt vom vierzehnten Tag vor den Kalenden des Juli (17. Juni) an zu erscheinen, und ab dem dritten Tag vor den Julikalenden (3. Juni) ist er in der Morgendämmerung im Osten und bald nach Sonnenuntergang am westlichen Himmelsteil zu sehen. An den Kalenden des August (1. August) erscheint er dann am westlichen Himmelsteil. 152. Nach der Ermordung des Theodorus Thurismus folgt dessen Sohn in der Regierung nach. 153. Die Hunnen greifen mit ihrem König Attila, nachdem sie Gallien verlassen hatten, nach einem Gefecht Italien an.<sup>674</sup>

In diesem dramatischen Bericht wird das für die mittelalterliche Naturdarstellung charakteristische Nebeneinander von „innerweltlicher“ Naturbeobachtung und eschatologischer Geschichtsdeutung auf der Grundlage ereignisgeschichtlicher und phänomenologischer Evidenz deutlich: Hydatius hat die Himmelserscheinungen wohl selbst gesehen; darauf weisen die genauen Angaben zu Tageszeit, Himmelsrichtung und der Bewegung am Firmament hin, vor allem die von Norden kommende Himmelsröte nach Sonnenuntergang (*post solis occasum ab aquilonis plaga caelum rubens sicut ignis aut sanguis*) und die von Osten her beginnende Verfinsternung des Mondes (*Multa anno signa procedunt. V. kal. Octobris a parte Orientis luna fuscatur*); wahrscheinlich wußte Hydatius aus antiken Quellen, daß der Erdschatten den Mond je nach der Konstellation von Sonne, Erde und Mond entweder von West nach Ost oder (wie im Jahre 451) von Ost nach West durchläuft.<sup>675</sup> Auch den Kometen hat Hydatius wohl selbst über mehrere Wochen hinweg beobachtet, da er dessen sich verändernde Position und Bewegung am Morgen- und Abendhimmel erwähnt, die der „Himmelswanderung“ des Kometen „Neowise“ im Sommer 2020 in Europa ähneln (*Stella cometes a XIII. kal. Iulias apparere incipit, quae tertio kal. diluculo ab oriente visa post occasum solis ab occidua parte mox cernitur. Kal. Aug. a parte occidentis apparet*).

---

*igneum ruborem lineis clarioribus in speciem hastarum rutilantium deformatis. a die clauso usque in horam noctis fere tertiam signi durat ostensio, quae mox ingenti exitu perdocetur.*

<sup>673</sup> Hydatius, Contin. Chron. Hieron. ad a. 452, Abschn. 150, ed. Th. Mommsen, MGH Auct. ant. 11, 1894, S.26.

<sup>674</sup> Hydatius, Contin. Chron. Hieron. ad a. 450-52, ed. Th. Mommsen, MGH Auct. ant. 11, 1894, S. 26 (eigene Übers. n. d. Übers. v. Carmen C. de Hartmann, Philologische Studien zur Chronik des Hydatius von Chaves, 1994, S. 129): 151. *Multa anno signa procedunt. V. kal. Octobris a parte Orientis luna fuscatur. In diebus insequentis paschae visa quaedam in caelo regionibus Galliarum epistola de his Eufroni Augustodunensis episcopi ad Agrippinum comitem facta evidenter ostendit. Stella cometes a XIII. kal. Iulias apparere incipit, quae tertio kal. diluculo ab oriente visa post occasum solis ab occidua parte mox cernitur. Kal. Aug. a parte occidentis apparet.* 152. *Occiso Theodore Thurismo filius eius succedit in regno.* 153. *Huni cum rege suo Attila relictis Galliis post certamen Italiam petunt.*

<sup>675</sup> Vgl. C. Plinius Sec., Naturalis Historia lib. II, cap. 57-58, lat.-dt. Ausg. R. König/ G. Winkler, 1974, S. 48f.: [57][...] *quaequae sunt in hoc miraculo maxime mira, cum conveniat umbra terrae lunam hebetari, nunc ab occasu parte hoc ei accidere, nunc ab exortu; quam ratione, cum solis exortu umbra illa hebetatrix sub terra esse debeat, semel iam acciderit ut in occasu luna deficeret utroque super terram conspicuo sidere. [...].* [58] *Lunam semper aversis a sole cornibus, si crescat, ortus spectare, si minuatur, occasus, haud dubium est; [es folgen Ausführungen zur Konstellation von Mond, Erde und Sonne sowie zu den Planetenkonjunktionen, die auch das Phänomen des von Osten oder von Westen verfinsterten Mondes erklären].*

Trotz bekannter natürlicher Erklärungen mußte eine Häufung ungewöhnlicher Ereignisse (mehrere Erdbeben, eine auffallende nächtliche Himmelsröte, dazu rötliche Pfeile oder Lanzen, weitere seltene Himmelserscheinungen nach Ostern, die partielle Mondfinsternis am frühen Morgen des 26. September 451 und ein Komet im Sommer 451) wie vor der Schlacht auf den Katalaunischen Feldern 451/52, dem „kollektiven Trauma“ des 5. Jahrhunderts, als ernstes Vorzeichen gelten. Wahrscheinlich bewegte die bedrohliche Lage die Menschen vermehrt zu Himmelsbeobachtungen. Besonders gefürchtet war seit der Antike das Zusammentreffen mehrerer „eindeutiger“ Unglücksvorzeichen, 451/52 einer nächtlichen Himmelsröte, einer Mondfinsternis und eines Kometen, was eschatologische und auch pagane Vorzeichendeutungen auslöste. Folglich legt Hydatius in seiner Darstellung besonderen Wert auf die biblische Deutung, möglicherweise in Anknüpfung an spätantike Dichter wie Dracontius.<sup>676</sup> So bezeichnet er die Zeichen, darunter die Mondfinsternis von 451, als biblische *signa*, als Zeichen des göttlichen Eingreifens in die Geschichte. Trotz der „nüchternen“ historiographischen Formulierung *V. kal. Octobris a parte Orientis luna fuscatur*<sup>677</sup> ist damit die eschatologische Zeichendeutung präsent. Welche Bedeutung den Himmelserscheinungen von 451/52 zugemessen wurde, wird auch daran ersichtlich, daß Bischof Eufronius von Autun „die während der auf Ostern folgenden Tage in Gallien beobachteten Zeichen in einem Brief an Agrippinus einleuchtend erklärte“ (*signa ... in diebus insequentis paschae visa quaedam in caelo regionibus Galliarum epistola de his Eufroni Augustodunensis episcopi ad Agrippinum comitem facta evidenter ostendit*). Um welche Erscheinungen es sich handelte, verschweigt Hydatius; die Himmelsröte, die Mondfinsternis und den Kometen nannte er wohl exemplarisch als die auffälligsten Zeichen. Der Brief von Bischof Eufronius an den Heerführer Agrippinus enthielt möglicherweise nicht nur heilsgeschichtliche und moralische Deutungen, sondern auch natürliche Erklärungen - wahrscheinlich, um die noch heidnischen Vorstellungen anhängende Bevölkerung und insbesondere die Soldaten zu beruhigen, was angesichts der Hunnenbedrohung von existentieller Bedeutung war.<sup>678</sup> Der Brief zeigt, daß die

<sup>676</sup> Hydatius' Aufzählung von Zeichen erinnert an biblische und spätantike „Prodigienlisten“ wie die „Vorzeichenliste“ im Prolog des ersten Buches von Dracontius' *De laudibus Dei* (Dracontius, *De Laudibus Dei* I, 76-88, ed. C. Camus, Dracontius, Louanges de Dieu, Livre 1, 1985, S. 155): *Auditur mugire solum, solisque tenebras/ quis neget et stellas alieno tempore uisas,/ caeruleum pallore diem roseumue colore/ lunaremque globum fuscata lampade tectum/ et mare purpureum nudato litore siccum,/ piscibus oceani proprias sitientibus undas?/ Nescia mentiri rerum cognata fidelis/ conseruat natura fidem pietate Parentis/ participans, quaecumque forent mundoque minentur,/ ostentis uentura monens, ut pectore laeto,/ si bona sunt uentura, bonis nos ante fruamur,/ si mala portendant, liceat placare praecando/ naturae caelique Deum post saecula manentem.*

<sup>677</sup> Vgl. Carmen C. de Hartmann, *Philologische Studien zur Chronik des Hydatius von Chaves*, 1994, S. 132.

<sup>678</sup> Mit *evidenter ostendit* (*evidens*, „augenscheinlich, einleuchtend, offenbar“; Langenscheidt WB Lat.-dt., 1963, S. 198) bezieht sich Hydatius wahrscheinlich auf den u. a. von Plinius überlieferten römischen Brauch, bedrohlichen Himmelserscheinungen durch die Verbreitung naturkundlicher Erklärungen den Schrecken zu nehmen, um die Ängste der Bevölkerung und vor allem bei den Soldaten zu mindern. So ist anzunehmen, daß auch in dem Brief des Eufronius an Agrippinus von 452 nicht nur heilsgeschichtliche Bezüge zwischen den

Kirche im 5. Jahrhundert die „offizielle Vorzeichendeutung“ von den römischen *haruspices* und Priestern übernommen hatte und auch „Ratgeber“ der Herrscher war; interessanterweise wurde dabei auch der „Entsöhnungsmechanismus“ des römischen Prodigienwesens, von der Himmelsbeobachtung über die Deutung und die natürliche Erklärung bis hin zur Anordnung ritueller Entsöhnungshandlungen (jetzt Bittprozessionen), weitgehend beibehalten.

Die Häufung von bedrohlichen „Zeichen“ und Feindbedrohungen in den Jahren 450-452 läßt in Hydatius' Bericht auch weitergehende symbolische Deutungen zu: So könnten die Himmelsrichtungen Osten und Westen für den alten Kampf des Lichtes Gottes mit dem „dämonischen“ Westen stehen, wobei die von Osten kommenden Hunnen durch die nach Ostern in Westeuropa erscheinenden „Zeichen“, vor allem die von Osten kommende Verfinsterung des Mondes, konkret „angekündigt“ wurden - der Osten erscheint damit zunächst als bedrohliche Himmelsrichtung, doch war die Verdunkelung des irdischen Lichts durch die heidnischen Feinde, deren Ankunft auch die nächtliche Himmelsröte vorankündigte, nicht von Dauer: Das Licht des Ostermorgens macht den Osten zur christlichen Heilsgegend, die alle Dunkelheit überstrahlt.<sup>679</sup> In der Eschatologie des Mittelalters stehen den licht- und

---

Himmelszeichen und menschlicher Geschichte, sondern auch wissenschaftliche Erklärungen „eindeutig erklärt“ wurden, verbunden mit der Widerlegung magischer Prodigieneutungen, die Vorzeichen teilweise in kausale Zusammenhänge mit menschlichen Handlungen stellten. Das „offizielle“ bischöfliche Rundschreiben sollte auch heidnische „Entsöhnungsrituale“ verhindern. Vor allem aber wollte man verhindern, daß sich Angst und Unruhe in der Bevölkerung und unter den Soldaten verbreiteten, was angesichts der Hunnenbedrohung fatale Folgen haben konnte, zumal in dieser Zeit auch westgotische Einheiten unter römischem Befehl kämpften, denen man von römischer Seite aus nicht ganz vertraute. Das könnte erklären, warum Eufronius den Brief an den römischen Heerführer Agrippinus (*comes Agrippinus*) schickte. Nach Plinius soll auch Konsul Sulpicius Gallus im Jahre 166 v. Chr., einen Tag vor der (siegreichen) Schlacht der Römer gegen die Perser, vor das römische Heer getreten sein, um die Ursache von Sonnen- und Mondfinsternissen zu erklären, „wodurch er alle von der Furcht befreite“ (C. Plinius Sec., Nat. Hist. lib. II, cap. IX (§ 53), lat.-dt. Ausg. R. König/ G. Winkler, 1974, S. 44f.: *Et rationem quidem defectus utriusque primus Romani generis in vulgum extulit Sulpicius Gallus [...] sed tum tribunus militum, sollicitudine exercitu liberato pridie quam Perses rex superatus a Paulo est, in contionem ab imperatore productus ad praedicendam eclipsim, mox et composito volumine*).

<sup>679</sup> **Der Osten (*oriens*)** ist bereits in der Bibel die Heilsgegend, die mit der Auferstehung in Verbindung gebracht wurde: Der östliche Aufgang des Tagesgestirns stand für den Aufgang des Lichtes Christi für die Welt, von dem es heißt: *Oriens orientium universum obtinet* (Pseudo-Hippolytus Romanus, In sanctum Pascha, in: Catechismus Catholicae Ecclesiae, Nr. 1165, Città del Vaticano 1997). Im Osten verortete man den Garten in Eden (Gen. 2, 8), und mit der Wiederkunft Christi geht für die Welt die „Sonne der Gerechtigkeit“ auf (Mal. 3, 20). „Der Osten ist der Ort der Epiphanie, des Heilsgottes und Erlösers, nicht erst im Christentum, sondern schon in den Mysterien. Das anfängliche Paradies des Ostens wird am Ende der Zeiten wiedererstehen. Zum Jüngsten Gericht wird Christus als Licht der Welt und Sonne des Heils und der Gerechtigkeit von Osten kommen. [...] Aus der gesegneten Weltgegend kommt die Erlösung. Wie der Osten die Himmelsgegend der Epiphanie war, so wird er auch zur Region der Eschatologie, der Parusie“ (Kurt Goldammer, Der Mythos von Ost und West. Eine kultur- und religionsgeschichtliche Studie, München - Basel 1962 (Glauben und Wissen; Nr. 23), S. 41). Die Auslegungen der Kirchenväter (unter Einbezug der Apokryphen wie des apokryphen Schlusses des Markusevangeliums, nach dem die Jünger das Heil nach Westen trugen) und die Pilgersehnsucht nach dem Heiligen Land machten den Orient ab dem 11. Jahrhundert zur bevorzugten Heilsgegend: „Die sachliche Stellung des Mittelalters zum Osten ist außerordentlich bemerkenswert. Man baut zwar auf den Anschauungen der Antike auf, ist aber - offensichtlich durch das Christentum und seinen „Mythus“ - zu einer positiveren, ja verehrenden Haltung gegenüber dem Orient und seinen Geheimnissen gekommen“ (Kurt Goldammer, wie oben, S. 43). Im Frühmittelalter war dagegen noch eine unbestimmte, auch ambivalente Haltung gegenüber dem Osten vorherrschend, die auf das Wirken außerchristlicher Mythen weist: Wie in Hydatius' Mondfinsternis-Meldung

heilbringenden, „warm-hellen“ Himmelsrichtungen Osten (*oriens*) und Süden (*meridies*) die „dunkel-kalten“ Himmelsrichtungen Norden (*aquilo, septentrio*) und Westen (*occidens, occasus*) gegenüber, wobei vor allem der Westen seit der Antike mit Unwettern, Unglücken, Feinden und Dämonen in Verbindung gebracht wurde.<sup>680</sup> Bei Hydatius läßt das Wortspiel

---

451 angedeutet, wurde der Osten in der Frühzeit (gegenüber der teilweise „verweltlichten“ Symbolik des Hochmittelalters) zusammen mit dem Norden auch als Gegend der unheimlichen Macht Gottes gefürchtet, doch mit dem Licht Christi am Ostermorgen wurde der Osten für die Menschen zur Heilsgegend. Eine bedrohliche Vorstellung vom Osten deutet sich auch bei Isidor von Sevilla an, der im fernen Asien das von einer Feuermauer umgebene, von Cherubim bewachte Anfangsparadies sah (Etymologiae IV, 3, ed. Wallace Martin Lindsay, Oxford 1911, S. 496). Zur Symbolik des Ostens vgl. Jürgen Fischer, *Oriens - Occidens - Europa. Begriff und Gedanke in der späten Antike und im frühen Mittelalter*, Wiesbaden 1957; Hartmut Freytag, *Die Bedeutung der Himmelsrichtungen im Himmlischen Jerusalem*, in: PBB 93, Tübingen 1971, S. 139-150; Barbara Maurmann, *Die Himmelsrichtungen im Weltbild des Mittelalters*, München 1976, S. 17ff. u. S. 75ff.

<sup>680</sup> **Die negative Bewertung des Westens (*occidens*)** als Himmelsgegend der Unwetter und Stürme war schon in der Antike verbreitet, wenngleich nicht in der Zuspitzung der Patristik. Im Westen vermutete man „die Enden des Himmels, der Erde, des Meeres und des Tartaros“; dort „hausen [...] schlimme Stürme, und finstere Wolken verhüllen die Wohnungen der dunkeln Nacht“ (vgl. Hesiod, *Theogonia*, V, 736-742; Zitat: Dr. Wilhelm Heinrich Roscher, *Die Gorgonen und Verwandtes. Eine Vorarbeit zu e. Handbuch d. griech. Mythologie vom vergl. Standpunkt*, Leipzig 1879, S. 19). Im Westen, jenseits des *Oceanos*, nahe dem Totenreich, verortete man auch den Wohnort der Unwetterdämonen der Gorgonen. Vgl. Wilhelm Heinrich Roscher, wie oben, bes. Kap. I.A. („Die Gewitter- und Sturmwolken in der Regel aus dem westlichen Mittelmeer oder aus der Erde emporsteigend“; S. 17-22) u. I.B. („Die Gorgonen im äußersten Westen am Okeanos geboren und wohnhaft gedacht...“; S. 23-30). Auch für Palästina gilt diese Wetterregel, wie das Gottesurteil auf dem Karmel beweist. Allerdings erscheint Regen im AT häufiger als Segenspender; vgl. 1. Kön. 18, 42-45: „Und als Ahab hinaufzog, um zu essen und zu trinken, ging Elia auf den Gipfel des Karmel und bückte sich zur Erde und hielt sein Haupt zwischen seine Knie und sprach zu seinem Diener: Geh hinauf und schau zum Meer! Er ging hinauf und schaute und sprach: Es ist nichts da. Elia sprach: Geh wieder hin, und der Diener ging wieder hin, siebenmal. Und beim siebtenmal sprach er: Siehe, es steigt eine kleine Wolke auf aus dem Meer wie eines Mannes Hand. Elia sprach: Geh hin und sage Ahab: Spann an und fahre hinab, damit dich der Regen nicht aufhält! Und ehe man sich's versah, wurde der Himmel schwarz von Wolken und Wind, und es kam ein großer Regen [...]“. Bei den Kirchenvätern wurde der Westen als Himmelsgegend des Sonnenuntergangs zunehmend negativ gedeutet: Nach Isidor „verbirgt der *occidens* der Welt das Licht und überführt sie in das Reich der Schatten“ (Isidor, *Etym.* III, 42, MPL 82, col. 17). Damit wurde der Westen im Mittelalter zum Symbol der Bedrohung des Glaubens und der Menschheit durch den „Fürsten der Finsternis“ und das Heidentum, das im Nordwesten und Norden Europas noch lange lebendig war. Die bedrohliche Vorstellung des unendlichen Ozeans im Nordwesten förderte diese Symbolik, die sich auch im Binnenland in den von Westen heranziehenden Unwettern zeigte. Der Westen wurde damit in Mitteleuropa zur Gegend des „Unglaubens“, des „defectus virtutis“, zum Symbol für den „Mangel des höheren Lebens“ und zum Sinnbild der Sünde (Kurt Goldammer, *Der Mythos von Ost und West*, 1962, S. 43) und so auch zur Himmelsgegend der Dämonen. Vgl. Ambrosius, *Hexaemeron* VI, 25, MPL 14, col. 214C: *Quantum distat, inquit, oriens ab occidente* (Psal. CII, 12). Nach der Kosmographie des Empedokles (490-430 v. Chr.), die dem Mittelalter über die Patristik überliefert wurde, sind die vier Himmelsrichtungen und das Windsystem ursächlich mit den vier Elementen und ihren spezifischen Eigenschaften verbunden, auf der die Lehre vom vierfach differenzierten Aufbau der Welt fußt, die in der Patristik ausgedeutet und im Hochmittelalter weiter ausgearbeitet wurde; die Lehre von den „Qualitäten“ der Himmelsrichtungen und Weltgegenden und der vier Kardinalwinde blieb bis zu den alchemistischen Spekulationen im 16. und 17. Jahrhundert gültig: Feuer, Luft, Erde und Wasser stehen mit ihren Grundqualitäten warm, trocken, kalt und feucht jeweils für ein Stück Welt, das nach Platon (*Timaios*) den an diese spezifischen Qualitäten angepaßten Lebewesen einen unverwechselbaren Lebensraum gibt. Oft wird in mittelalterlichen Quellen auch der Gegensatz zwischen „dunklem“ Westen und der hellen Heilsgegend des Ostens hervorgehoben. Hell und Dunkel werden dabei nicht im physikalischen Sinne, sondern als Analogiepaar gegenübergestellt und „erklärt“ - dementsprechend wurde auch die Dunkelheit nicht allein als Fehlen von Licht, sondern stofflich definiert, worauf die auf Laktanz und Origines zurückgehende Charakterisierung der Himmelsrichtungen durch ein ihr zugehöriges Qualitätenpaar (trocken-warm für den Osten, warm-feucht für den Süden, feucht-kalt für den Westen und kalt-trocken für den Norden), kombiniert mit der Zuordnung von Licht und Dunkel, aufbaute; sie begründete den qualitativen Gegensatz der warm-hellen Himmelsrichtungen Osten und Süden zu den dunkel-kalten Richtungen Norden und Westen in der mittelalterlichen Kosmologie, an deren Erkenntnisse die Theologie anknüpfen konnte. Bei Origines erscheinen die biblischen Weltgegenden erstmals in der für das christliche Abendland typischen

*occidens - occiduus - occisio* den Kometen im Westen als Vorzeichen des Mordes (*occisio*) an Theoderich erscheinen; der *Occidens* wird hier zur „dämonischen“ Himmelsgegend.

Auch im Jahre 461 meldet Hydatius eine Häufung mehrerer „Zeichen“: Unter anderem wurden „eine zur Zeit des Vogelgesangs von Untergang her ganz in Blut verwandelte

allegorischen Ausformung als Gegensatzpaar: Die *fili Orientis*, „die den Namen Christi über sich angenommen haben“ (Sach. 6,12), stehen den *fili Occidentis* oder *fili tenebrarum* (den Söhnen des Schattens und der Finsternis) gegenüber; auch Hrabanus Maurus bezeichnet die Christen als *fili Orientis*. (Kurt Goldammer, wie oben, S. 105, Anm. 108). Laktanz konnotiert den Osten mit Licht, Leben und wahren Glauben, während er den Westen mit *mors* und *falsae superstitiones* in Verbindung bringt; er teilte die Erde in zwei Teile ein: den Orient und den Süden als Gott und dem Schöpfungslicht zugehörige Weltgegend, den Okzident und den Norden als Gegend des verdorbenen, sündigen Geistes der „Welt“, der die Menschen in Sünde legt und im Dunkel sterben läßt. Auf dieser Grundlage arbeitete Laktanz Empedokles' Idee von den Qualitäten der Himmelsrichtungen weiter aus und ordnete den vier Weltgegenden ein charakteristisches Qualitätenpaar zu, kombiniert mit der anteiligen Zuordnung von Licht und Dunkel; damit begründete Laktanz den im gesamten Mittelalter gültigen qualitativen Gegensatz der warm-hellen Himmelsrichtungen Osten und Süden zu den dunkel-kalten Richtungen Norden und Westen in der mittelalterlichen Kosmologie, auf deren Erkenntnissen die hochmittelalterliche Theologie aufbaute. Vgl. Lactantius, *Divinae Institutiones et epitome divinarum institutionum* 2, 9, v. 5ff., rec. Simon Brandt, CSEL 19/1, Prag - Wien - Leipzig 1890, S. 143: [...] *nam sicut lux orientis est [...], sic occidentis tenebrae sunt [...], deinde alteras partes eadem ratione dimensus est, meridiem ac septentrionem, quae partes illis duabus societate iunguntur. ea enim quae est solis calore flagrantior, proxima est et cohaeret orienti, at illa quae frigoribus ac perpetuo gelu torpet, eiusdem est cuius extremus occasus. nam sicut contrariae sunt lumini tenebrae, ita frigus calori ut igitur calor lumini est proximus, sic meridies orienti, ut frigus tenebris, ita plaga septentrionalis occasui [...]*. Zit. n. Frank Schleicher, *Cosmographia Christiana. Kosmologie und Geographie im frühen Christentum*, Paderborn 2014, S. 291f. m. Anm. 72; vgl. dazu Barbara Maurmann, *Die Himmelsrichtungen im Weltbild des Mittelalters*, 1976, S. 17-33, bes. S. 32.

Folglich erscheint der Westen schon in frühen Heiligenviten fast ausschließlich als Gegend des Sonnenuntergangs und (besonders in frühen irischen Heiligenviten und Annalen) als Himmelsgegend der Unwetter und Stürme und somit als Symbol der Bedrohung, des Unheils sowie „dunkler“ Begierden und Triebe. Vgl. Jonas von Bobbio, *Vita S. Columbani*, Kap. I, 2, ed. B. Krusch, MGH Script. rer. Ger. in us. schol. 37, Hannover u. Leipzig 1905, S. 152f.; frz. Übers. Albert de Vogüé, *Vie de Saint Coloman*, Paris 1988, S. 102f.: *Columbanus etenim qui et Columba, / Ortus Hibernia insula, extremo Oceano sita, / Expectatque Titanis occasum, dum vertitur orbis, / Lux et occiduas pontum descendit in umbras: / Undarum inmanes moles quo truces latebras / Colore et nimio passim crine crispanti, [...]*. Titan steht hier für den Sonnengott Helios und ist auf Columban zu beziehen, der sich als „blonder Titan“ (*Flavus Titan*; vielleicht eine Anspielung auf dessen Haarfarbe und Körpergröße) „im dunklen Licht des Arktur“ von dem unwirtlichen, unheimlichen Land im Westen aufmacht, um den Heiden das „Licht“ des Glaubens zu bringen. Die symbolische Bedeutung der Himmelsrichtungen wurde im Hochmittelalter weiter ausgearbeitet, unter anderem von Philipp von Harvengt, der den *Oriens* in *De institutione clericorum* (VI, 3, MPL 203, 2, col. 949; zit. n. Kurt Goldammer, wie oben, S. 105, Anm. 109) als „göttliche Erleuchtung“ bezeichnet, aus der Christus als die „Sonne der Gerechtigkeit“ kommen wird. Siehe dazu Ulrich G. Leinsle, Art. ‚Philippe de Harvengt‘, in: BBKL VII, Herzberg 1994, Sp. 490-493. In Anknüpfung an Ambrosius' *Dominus planetarum* bezeichnet Hildegard von Bingen die aufgehende Sonne als *princeps* und *rex sol*. Der Westen ist bei Hildegard die am negativsten konnotierte Himmelsrichtung (*Causae et curae*, ed. Paul Kaiser, Leipzig 1903, S. 15; vgl. *Liber divinorum operum*, MPL 197, col. 739-1037, hier col. 834A). In besonders scharfer Gegenüberstellung erscheinen die Himmelsrichtungen in Hildegards Jenseitskosmos (*Liber divinorum operum*, in: Migne PL 197, Sp. 739-1037, hier Sp. 995BC), in dem der Westen sowie der Grenzraum zum Norden als Hölle der Finsternis, des Schwefeldampfes und des (schwarzen) Feuers bezeichnet werden; der Westen und der Nordwesten werden hier zum Höllenort für die Menschen, „die ihr Leben allein auf die Zeitlichkeit eingerichtet haben und der *stultitia* gefolgt sind, die ‚gerechten‘ Werke vernachlässigt und damit die von der Sapientia entgegengesetzte Richtung eingeschlagen haben. Sie hatte die Überwindung der ‚Torheit‘ durch die ‚Gerechtigkeit‘ in ihrem Standort im Nordosten angezeigt“ (Barbara Maurmann, *Die Himmelsrichtungen im Weltbild des Mittelalters*, München 1976, S. 116). Nach Honorius Augustodunensis (*De imagine mundi*, in: MPL 172, S. 135D) ist der Nordwesten auch eine Gefahr für das dort fließende Wasser, da es durch vielerlei Gewürm infiziert werde und die Trinkenden hinwegraffe, wie der Totenfluß Styx: *Sunt alia loca serpentibus plena, qui viciniam veneno inficiunt, quae dum de terra exurgit, bibentes interimit, ut fons Styx facit*. Auch Hildegard von Bingen (*Causae et curae*, ed. Paul Kaiser, Leipzig 1903, S. 27) sieht die nordwestlichen Gewässer von Schlangen und Gewürm bewohnt. **Lit.:** Kurt Goldammer, *Der Mythos von Ost und West*, 1962; Barbara Maurmann, *Die Himmelsrichtungen im Weltbild des Mittelalters*, München 1976, S. 17-33, bes. 26f., 32 u. 116.

Mondscheibe“ und „verschiedene prodigienartigen Zeichen“ beobachtet.<sup>681</sup> Die genaue Angabe von Datum (*Aera D. VI. non. Mart. ... idem dies sexta feria fuit*; Freitag, 2. März), Tageszeit und Dauer der Erscheinung (*pullorum cantu ab occasu solis*) deutet auf Hydatius' eigene Beobachtung; wahrscheinlich sah er die Mondfinsternis im Frühling oder Frühsommer (darauf deutet *pullorum cantu*) frühmorgens auf dem Weg zur *Matutin* bzw. den *Laudes* (der Vogelgesang beginnt in Mitteleuropa Anfang März gegen 6.00 Uhr MEZ, im Juni gegen 4.30 Uhr MESZ). Die Datumsangabe nach der hispanischen *Aera*, die bei Hydatius „nur noch zweimal“ in Bezug auf die „runde Jahreszahl 500“ erscheint, bestärkt die Vermutung einer eschatologischen Deutung - möglicherweise verwendete Hydatius *Aera* vornehmlich für „Epochengrenzen“ und vielleicht auch als Ausdruck eigener Endzeiterwartungen.<sup>682</sup> Der rote

<sup>681</sup> Hydatius, *Contin. Chron. Hieron. ad a. 461*, ed. Th. Mommsen, MGH Auct. ant. 11, 1894, S. 32 (eigene Teilübers.): 214. *In provincia Gallaecia prodigiorum videntur signa diversa. Aera D. VI. non. Mart. pullorum cantu ab occasu solis luna in sanguinem plena convertitur: idem dies sexta feria fuit.*

<sup>682</sup> Carmen C. de Hartmann, *Philologische Studien zur Chronik des Hydatius von Chaves*, 1994, S. 132. *Aera* (eigentl. eine Pluralform aus *aes* „Erz, Kupfer, Bronze“, auch „Vermögen, Sold“; Langenscheidt Wb. Lat.-dt., 1963, S. 63) war bald als eigenständige Singularform in den Grundbedeutungen „Grundzahl, Grundeinheit“ für geschichtliche Zeitrechnungen (in der Bed. „Wiederkehr“) üblich: Die span. *Era* bezeichnete einen „durch irgend ein merkwürdiges Ereignis bezeichnete(n) Zeitpunkt, von dem an man die Jahre zählte; dann jede Zeitrechnung, bei der die Jahre von einem solchen Termin an fortgezählt werden“ („Ära“, Meyers Konversations-Lexikon, Bd. 1, Leipzig 1905, S. 650). Die Vermutung Isidors von Sevilla, daß die hispanische Ära auf eine Volkszählung unter Augustus im Jahre 38 v. Chr. zurückgeht, seit der ein jährlicher Tribut in Form von Erz nach Rom gezahlt werden mußte, ist fraglich; wahrscheinlicher ist eine hispanische Variante der älteren „Zeitalter“-Rechnung, die nur indirekt mit der Unterwerfung durch Rom zusammenhängt. Im AT und im NT war eine Zeitrechnung nach „Ära“ (mit wenigen Ausnahmen, z. B. bei Jakob) nicht üblich: Im AT zählte man chronologisch nach Genealogien und Königreichen; allenfalls der Auszug aus Ägypten und der Anfang des babylonischen Exils konnten Bezugspunkte für eine „Geschichtsära“ sein. Auch im NT ist die Zeitrechnung nach „epochemachenden“ Einzelereignissen nicht verbreitet. Im Judentum sind mehrere „Ära-Zeitrechnungen“ (z. B. die Ära der Seleukiden) verbreitet, sie konnten sich jedoch ebenfalls nicht durchsetzen. In der Antike waren allerdings zahlreiche Ära-Zeitrechnungen verbreitet, etwa die Aktische Ära nach der Schlacht bei Actium, die mit der Eroberung Ägyptens durch Octavian 30 v. Chr. beginnt, oder die geläufige Varronische Ära *ab urbe condita* (ab 753 v. Chr.). Die spätantiken Christen benutzten vor allem im Osten die Diokletianische Ära bzw. Ära der Märtyrer (beginnend mit der Herrschaft des Christenverfolgers Diokletian am 29. Aug. 284 n. Chr.). Die seit dem Frühmittelalter übliche Zeitrechnung *ab incarnatione Domini* führte Dionysius auf seinen Ostertafeln 525 ein; das erste Jahr der Dionysischen Ära war das Gründungsjahr Roms 754 v. Chr. Probleme ergaben sich jedoch gleich zu Beginn mit der unterschiedlichen Auffassung von der *incarnatio*, die Dionysius nach dem Vorbild der Kirchenväter nicht mit der Geburt Christi (*nativitas*), sondern mit Mariä Empfängnis verband. Als Jahresanfang wurde der 25. Dezember bestimmt. Aus der Dionysischen Ära wurde - gefördert durch die „Ostertafelreform“ Bedas und die erstmalige Ära-Datierung von Urkunden durch Karl den Großen - die „gemeine christliche Ära“, die die meisten mittelalterlichen Geschichtsschreiber benutzen. In den ersten Jahrhunderten der christlichen Ära-Rechnung wurde oft der Zusatz *anno incarnationis, nativitatis* (25. Dez.) oder *circumcisionis* (Beschneidung Christi am 1. Jan.) hinzugefügt. Die Juden bevorzugten dagegen die Zeitrechnung nach Weltären, doch setzten sich diese aufgrund mehrerer hundert verschiedener Anfangspunkte nicht durch; die heute gebräuchliche jüdische Ära beginnt (nach dem Gregorianischen Kalender) mit dem 6. Sept. 3761 v. d. Z. Die von Hydatius von Chaves benutzte spanische Ära bildete bis ins Mittelalter einen Sonderfall: Sie zählte von der Gründung der Stadt Rom 716 v. Chr., sie wurde seit 38 v. Chr. (als Hispanen römisch wurde) und später auch von den Westgoten benutzt und war bis 1350 in Aragonien, 1383 in Kastilien sowie in Portugal bis 1420 üblich. Im Mittelalter wurde auch die Idee der „Weltära“ interessant, da sie, ausgehend von der Vorstellung der Schöpfung in 6 bzw. 7 Tagen, auch das Alter der Welt und die ihr noch verbleibende Zeit nach dem 7-Tage-Muster („1000 Jahre sind vor Gott wie ein Tag“; Ps. 90,4) zu berechnen versuchte, was gerade in Bezug zu chiliastischen Vorstellungen von Bedeutung war. Als Erster verwendete im 3. Jh. n. Chr. wohl Sextus Iulius Africanus christliche Weltären. Der letzte Tag der Welt sollte mit dem Jahr 6001 beginnen, während im Jahr 6000 der Antichrist und mit ihm das Ende der Welt kommen würde. Die Erscheinung

Mond und die „prodigienartigen Zeichen“ (*prodigiorum signa diversa*) bestärken diese Deutung, wobei *prodigium* in der „abgemilderten“ biblischen Variante *prodigiorum signa* erscheint; damit sind die Himmelserscheinungen sowohl als „Wunderzeichen“ (*signa*), in denen etwas Zukünftiges „angekündigt“ wird (*indicatur*), wie auch als „Symbole“ (*prodigia*), in denen auf etwas Bestehendes „verwiesen wird“ (*ostenditur*), zu verstehen.<sup>683</sup> Zusammen mit den Vulgata-Zitaten *sol convertetur in tenebras et luna in sanguinem* (Joel 2, 31; Apg. 2, 20) und *et luna tota facta est sicut sanguinis* (Offb. 6,10)<sup>684</sup> weist *prodigiorum signa* auf biblische Vorzeichen (in Unterscheidung zu heidnischen „Prodigien“).

Einträge wie dieser können durchaus die Meinung der älteren Forschung widerlegen, Hydatius sei stark vom „Aberglauben“ der Gallaecier beeinflusst gewesen, der sich aus dem römischen Prodigien glauben und dem regionalen Volksaberglauben der autochthonen

---

Christi auf der Welt wurde schon auf das Jahr 5500 gelegt, einen halben Tag vor dem Ende der Welt. Nach den sehr unterschiedlichen, oft widersprüchlichen Angaben im AT kam man in der spätantiken Weltären-Rechnung bald überein, daß Christi Geburt im Jahr 5500 anzusetzen sei. Die Zeit um 500 n. Chr. war eine in vielen Regionen Europas überaus krisenhafte Zeit und daher wohl mit vermehrten Endzeiterwartungen verbunden: So wurden in Byzanz die schweren Unruhen unter Kaiser Anastasios I. (491-518) auch dadurch verstärkt (oder sogar ausgelöst), daß man in dieser Zeit, um das Jahr 6000 der protobyzantinischen Weltära-Rechnung, die Ankunft des Antichrist erwartete, mit dem man Anastasios I. identifizierte. Auch Hydatius von Chaves deutet die um 500 n. Chr. sich verbreitenden Endzeitängste in seiner Chronik, auch durch die von ihm nur vereinzelt verwendeten *aera*, an: Hydatius hatte als junger Mann selbst Byzanz bereist, doch sah er vielleicht in den Konflikten in seiner Heimat Hispanien um 500 zwischen den arianischen Westgoten, den erobderungslustigen Sueben und dem römischen Christentum eine Parallele zu den dramatischen Entwicklungen in Byzanz. Vgl. dazu Wolfram Brandes, Anastasios ho dikoros. Endzeiterwartung und Kaiserkritik in Byzanz um 500 n. Chr., in: Byzantinische Zeitschrift 90 (1997), S. 24-63; Hinweis: Art. ‚Weltära‘, <https://de.m.wikipedia.org/wiki/Weltära> (17.03.2018). **Lit.:** ‚Ära‘, Meyers Konversations-Lexikon, Bd. 1, Leipzig 1905, S. 650f.; Hans Lietzmann u. Kurt Aland, Zeitrechnung d. röm. Kaiserzeit, d. Mittelalters u. d. Neuzeit für die Jahre 1-2000 n. Chr., 4. Aufl. Berlin 1984; William Adler, Time immemorial: archaic history and its sources in Christian chronography from Julius Africanus to George Syncellus, Washington, DC 1989; Alden A. Mosshammer, The Easter computus and the origins of the Christian era, Oxford 2009.

<sup>683</sup> Im Römerbriefkommentar zu Röm. 15, 17-21 unterscheidet Origines in Bezug auf die „Vollmacht“ des Paulus, durch den Heiligen Geist „Zeichen und Wunder“ zu erwirken, zwischen *signa* (wunderbare Erscheinungen, in denen „etwas Wunderbares oder auch Zukünftiges angekündigt werde“: *aliquid mirabile indicatur quoque aliquid futurum*), und *prodigia* („in denen etwas Wunderbares gezeigt werde“: *in quibus ... mirabile aliquid ostenditur*). Vgl. Caroline P. Hammond Bammel (Ed.), Der Römerbriefkommentar des Origines, lib. X, 12. Krit. Ausg. d. Übers. Rufins, Buch 7-10. Aus d. Nachlaß hrsg. v. H. J. Frede u. H. Stanjek, Freiburg/Br. 1998 (Vetus Latina; 34), S. 818f. (eigene Hervorhebung): *Quae loquor inquit non sunt alieni operis uerba nec alienorum gestorum laudator efficior; sed quae scio Christum per me effecisse haec uobis scribo, quae pro oboedientia gentium uerbo in me et opere expleuit, uerbo praedicationis opere signorum et uerborum. Quae autem sit differentia inter signa et prodigia et in aliis iam latius diximus et in praesenti loco compendiosus explicabimus. Signa appellantur in quibus cum sit aliquid mirabile indicatur quoque aliquid futurum. Prodigia uero in quibus tantummodo mirabile aliquid ostenditur. Signa ergo et prodigia quasi quae utrumque contineant dixit. Scriptura tamen diuina interdum tenet istas proprietates interdum autem abusiue et prodigia pro signis et signa pro prodigiis ponit. Paulus ergo per potestatem signorum et prodigiorum, quae tamen signa et prodigia in uirtute Sancti Spiritus faciebat, ab Hierusalem usque ad ii Illyricum repleuit euangelium Christi. Moysi et Aaron dederat Deus potestatem signorum et prodigiorum, sicut scriptum est: ‘posuit in eis uerba signorum suorum et prodigiorum in terra Cham;’ ut filios Israhel castigata Aegypto liberarent; sed illi uix rarum quemque potuerunt ex Aegyptiorum gente conuertere; Paulus accepta potestate signorum et prodigiorum non unam gentem neque duos aut tres populos sed omnes ab Hierusalem in circuitu usque ad Illyricum nationes ac populos praedicatione uerbi et operum uirtutumque potentia ab Christi sacramenta conuertit.*

<sup>684</sup> Vgl. Carmen C. de Hartmann, Philologische Studien zur Chronik des Hydatius von Chaves, 1994, S. 132.



Bevölkerung Galiciens speiste.<sup>685</sup> Vielmehr belegen die Bibelzitate die Hydatius' christliche Weltansicht, der in dem Vorzeichenbericht für 461 wohl auch die eigene Vermutung wiedergibt, daß „es sich um ein Zeichen für die Ankunft des Tages Jahwes“ handelte.<sup>686</sup> Unterstützt wird die Vorzeichendeutung durch die Aufzählung weiterer „Zeichen“ und Unglücke im folgenden Jahr, darunter einer Zwillinggeburt im Konvent von Braga (die Hydatius als *portentum* bezeichnet)<sup>687</sup>, eines „Blutmondes“ und des „Untergangs von Antiochia“ in einer Erdspalte - diesem Unglück entkamen nach der Chronik nur der Bischof und einige Einwohner, die „in der Furcht des Herrn“ dem Bischof folgten.<sup>688</sup> Hydatius' Chronikeintrag für 461/462 bietet

<sup>685</sup> Allerdings versucht Hydatius in einer von paganem Aberglauben und römischen Prodigienvorstellungen geprägten Umwelt in einigen Fällen auch eine Synthese von „Volksaberglauben“, römischer Prodigien- und biblisch-christlicher Zeichendeutung. Seine Begriffswahl und die Verwendung von Bibelziten, die er bevorzugt in Einträgen zu Naturerscheinungen wählt, die römischen und paganen Prodigien ähnelten, zeigen, daß die Verbreitung christlicher Vorzeichen- und Epiphanienvorstellungen eines seiner Hauptanliegen war. Siehe dazu Carmen C. de Hartmann, *Philologische Studien zur Chronik des Hydatius von Chaves*, 1994, Kap. 6 („Prodigien und Wunder in der Chronik des Hydatius“), bes. S. 124-128. Nach Carmen de Hartmann (wie oben, S. 125) läßt sich bei Hydatius jedoch keine christliche Neuinterpretation heidnischer Prodigien feststellen, wie etwa in der zeitgenössischen Prodigien-Schrift Bischof Johannes' von Jerusalem, was auch vor dem Hintergrund von Hydatius' Auseinandersetzung mit dem „häretischen“ Priscillianismus erklärbar ist. Ein heidnisch-christlicher Synkretismus (Casimiro Torres Rodriguez, *El Cronicón de Hidacio. Consideraciones*, in: *Compostellanum* 1 (1956), p. 765-801; Ders., *Las supersticiones en Hidacio*, in: *Cuadernos de Estudios Gallegos* 11 (1956), S. 181-203 u. S. 239-253; Concetta Molè, *Idazio*, 2, *Uno storico del V secolo: il vescovo Idazio*, 2. Teil, in: *Siculorum Gymnasium* 27 (1975), p. 58-139, bes. p. 89-114) ist in dem als Fortsetzung der Hieronymus-Chronik ausgelegten Werk des Hydatius ebenfalls nicht nachweisbar.

<sup>686</sup> Carmen C. de Hartmann, *Philologische Studien zur Chronik des Hydatius von Chaves*, 1994, S. 125.

<sup>687</sup> Die Bezeichnung *portentum* („Wunderzeichen“, auch „Mißgeburt, Ungeheuer, Ausgeburt“ und „Wundermärchen“, von *portendere* „ankündigen, prophezeien, sich zeigen, bevorstehen“; Langenscheidt WB Lat.-dt., S. 405) legt meist eine - historische oder eschatologische - Vorzeichenbedeutung nahe. Wie *prodigium* ist *portentum* in der Spätantike (mit Ausnahme einiger apologetischer christlicher Geschichtswerke) noch geläufiger als *signum*. Nach Carmen C. de Hartmann (*Philologische Studien zur Chronik des Hydatius von Chaves*, 1994, S. 149) benutzte Hydatius „aus der reichen Auswahl des klassischen Lateins [...] mit Vorliebe die drei Wörter, die auch in der Vulgata benutzt werden: *signum*, *prodigium* und *portentum* [...]“. *Portentum* bezieht sich bei Hydatius vornehmlich auf ungewöhnliche, „rätselhaft“ Naturphänomene, u. a. Blut- und Ölquellen, vor allem aber Mehrlings-, Fehl- und „Monster“-Geburten - „Zeichen“, deren Bedeutung im Gegensatz zu anderen seltenen Naturerscheinungen (die eher mit *signum* oder *prodigium* bzw. *signum prodigiosum* bezeichnet werden) nicht immer im chronologischen Kontext der Geschichte erkennbar wurde, zumal viele Erscheinungen nicht in einer „eindeutigen Deutungstradition“ festgelegt waren. In mittelalterlichen Geschichtswerken wird *portentum* allgemein für unerklärliche „Wunderzeichen“ in der Natur eingesetzt, allerdings weniger in der positiven Bedeutung als „Wunder“, sondern zur Bezeichnung „verstörender“, „abstoßender“ Zeichen, die auf den Zorn Gottes hindeuteten und daher als „böses Vorzeichen“ gefürchtet waren. **Lit.:** Karl Heinrich Krüger, «Signa ac prodigia caelo terraque visa», in: *Cieli e terre nei secoli XI-XII*, 1998, S. 150ff.; David Engels, *Das römische Vorzeichenwesen (753-27v. Chr.)*. Quellen, Terminologie, Kommentar, historische Entwicklung, Stuttgart 2006 (Potsdamer Altertumswiss. Beiträge; Bd. 22).

<sup>688</sup> Hydatius, *Contin. Chron. Hieron. ad a. 462*, ed. Th. Mommsen, *MGH Auct. ant.* 11, 1894, S. 32: 214. [*In conventu Bracarense duorum natorum portentum visum: quattuor legione simile memoratur*]. *Antiochia maior Isauriae inobaudiens monitis saluatoribus terra dehiscente demergitur, [episcopo] tantum ipsius civitatis cum aliquantibus, qui eum, obaudientes timori domini, sunt secuti, de interitu liberatis, turrium etiam solis cacuminibus extantibus super terram*. Natürliche „Erdfälle“ entstehen meist durch den Einsturz unterirdischer Hohlräume, vor allem in Karstgebieten mit gips-, kalk- oder salzhaltigem Grundgestein, das durch eindringendes Grund- oder Regenwasser und die Lösung durch Kohlensäure zu Hohlräumen ausgewaschen wird. Im Gegensatz zu Korrosions- und Erosionsdolinen, die langsam durch Regenwasser oder unterirdische Ausschwemmungen wachsen, entstehen bei Erdfällen durch den Einsturz der Höhlendecken trichterförmige Krater, die große Ausmaße haben können wie der „Erdfallsee“ bei Ibbenbüren, der am 14. April 1913 entstand. Auslöser von Erdfällen sind häufig Erdbeben oder Starkregenfälle. Besonders häufig sind Erdbeben und Erdfälle in den östlichen Mittelmeerländern, in Syrien und im Heiligen Land: „Die Stadt Antiochia hat viel Krieges Unruhe/

damit eine fast „endzeitliche“ Prodigienhäufung; in seiner einfachen, dramatischen „biblischen“ Sprache ist die „bedrohliche Zeitstimmung“ einer zu Ende gehenden „Aera“ (des Römerreiches) unmittelbar spürbar, doch wollte er die Menschen auch daran erinnern, daß die „Zeichen Gottes“ keine Abwehrhandlungen, sondern Glauben und Gebet forderten.

Auch in frühen burgundischen und fränkischen Quellen sind vereinzelt Mondfinsternisse bzw. „Blutmonde“ dokumentiert, die oft „selbstredend“ im chronologischen Zusammenhang als Unglücksvorzeichen oder auch Vorzeichen eines Herrscherwechsels erscheinen wie der „Blutmond“ von 462 in der „Fredegar-Chronik“.<sup>689</sup> Der burgundische Geschichtsschreiber Marius von Avenches verzeichnet in seiner kurzen zeitgenössischen Chronik<sup>690</sup> für 560 eine Mondfinsternis „bei klarem Himmel zwischen leuchtenden Sternen“, weshalb sie „kaum beobachtet werden konnte.“<sup>691</sup> Der Eintrag, der wahrscheinlich auf Hydatius zurückgeht, deutet auf ein ausgeprägtes Naturinteresse, auch bei Marius von Avenches, der die Mondfinsternis immerhin als historischen Fixpunkt in der lückenhaften Chronologie der Frühzeit aufführt. Unter den frühen fränkischen Mondfinsternis-Meldungen sind auch zwei Einträge in den „Annalen von Flavigny“<sup>692</sup> zu einer Mondfinsternis am 25. Februar 787<sup>693</sup>

---

Verwüstung und Erdbeben ausstehen müssen. Im Jahr drey hundert sieben zehen [...] entstanden zu Antiochia viel Erdbebungen/ und die Erde bebete und zitterte fast ein ganzes Jahr/ doch ohne einigen Verlust oder Erdfall“ (Dr. Olfert Dapper, *Asia, Oder genaue und gründtliche Beschreibung des gantzen Syrien und Palestinas, oder Gelobten Landes, worinnen die Landschaften Phoenicien . . . .*, Amsterdam 1681, S. 122). **Lit.:** Ludwig Friedrich Wolfram, *Vollst. Lehrbuch d. Gesammten Baukunst*, Bd. 2: *Lehre von den Erd-Bauarbeiten*, Stuttgart - Wien 1837, S. 11; Ernst Klann, *Dolinenbegriffs-ABC. Kleines Fachwörterbuch zur Karsthohlform Doline (Dolinenkataster Nordbayern)*.

<sup>689</sup> *Chronicarum quae dicuntur Fredegarii Scholastici*, lib. II, 56, ad a. 463, ed. B. Krusch, MGH Script. rer. Mer. 2, 1888, S. 77 (eigene Hervorhebung): *Mense Iunio in Gallicia coruscationem villae exuste, gregis ovium concrematae, carnis concise, pluviae de caelo mixtae cadent; duo adulescentes [...] sunt mortui. In Armorica provincia Fridericus [...] occidetur. Luna 15. tunc conversa est in sanguine. In specie lunae quinta sol ab hora tertia usque nona obscuratus. Wandali per Marcellinum in Sicilia caesi aufugantur. Aegidius comes veneno periit. [...]*.

<sup>690</sup> Die Chronik von Bischof Marius von Avenches bildet die Fortsetzung der Weltchronik des Tiro Prosper aus Aquitanien. Marius (530/31-594) entstammte einer spätrömischen Adelsfamilie und gilt neben Gregor von Tours als wichtigster zeitgenössischer Geschichtsschreiber des burgundisch-fränkischen Frühmittelalters. Während der erste Teil der von 455 bis 591 reichenden Chronik vornehmlich aus einer Konsuln-Liste besteht, behandelt Marius im zeitgeschichtlichen Teil vor allem die Kämpfe zwischen Ostgoten und Byzanz und die Angriffe der Franken. Auch alltags- und klimageschichtliche Notizen hielt Marius fest, was zeigt, daß seltene Naturereignisse, wenn diese bedrohliche Ausmaße annahmen wie der Bergsturz im Rhônetal im Jahre 571, auch von vornehmlich an der politischen Geschichte interessierten Schreibern festgehalten wurden. **Ausg.:** *Marii episcopi Aventicensis Chronica*, ed. Theodor Mommsen, MGH Auct. ant. 11: *Chronica minora Saec. IV, V, VI, VII*, Berlin 1894; Justin Favrod (ed.), *La chronique de Marius d'Avenches (455-591)*, Lausanne 1991. **Lit.:** Justin Favrod, *Les sources et la chronique de Marius d'Avenches*, in: *Francia* 17 (1990), p. 1-22; Klaus Sprigade, *Art. ‚Marius, Bischof von Avenches‘*, BBKL 5, Herzberg 1993, Sp. 835ff.

<sup>691</sup> *Marii episcopi Aventicensis Chronica* ad a. 560, ed. Th. Mommsen, MGH Auct. ant. 11, 1894, S. 237: *Hoc anno serenitate caeli inter stellas splendidas obscurata est luna XVI, ut vix conspici posset.*

<sup>692</sup> Die *Annales Flaviniacenses* wurden möglicherweise im Jahre 816 im burgundischen Flavigny (60km nordwestlich von Dijon) als Kompilation begonnen. Bis 785 orientierte sich der Schreiber vorwiegend an den *Annales Mosellani*; von 816 bis 879 erfolgten die Aufzeichnungen wohl zeitgleich, wobei die Annalen ab 840 im (bis heute nicht näher identifizierten) *Lausona* (Lausanne?) fortgeführt wurden. Die späteren Teile der überlieferten Kompilation der *Annales Flaviniacenses et Lausonenses* von 985 entstanden ebenfalls zeitnah oder zeitgleich und enthalten überwiegend Originaleinträge. Überliefert sind die Annalen in der karolingischen

und einer zweifachen Verfinsterung des Mondes im Jahre 795 zu nennen.<sup>694</sup> Während der Meldung für 787 Einträge zur Einsetzung von Abt Adalbertus in der Abtei Flavigny (788) und zu einer Hungersnot (789) folgen, sind dem Mondfinsternis-Eintrag von 795 die Nachricht vom Tod Papst Adrians 796 sowie ein Eintrag zu einer großen Trockenheit 797 angefügt, doch waren in den kurzen Annalenaufzeichnungen konkrete Deutungen kaum beabsichtigt; aufgrund der „blutroten Farbe“ könnte die Mondfinsternis von 795 möglicherweise als Vorzeichen auf den Tod von Papst Adrian wahrgenommen worden sein. Da die Aufzeichnungen von Flavigny zwischen 787 und 797 aus einer annalentypischen Aneinanderreihung historischer Ereignisse und Naturerscheinungen bestehen, lassen sie insgesamt die menschliche Ohnmacht in der von Gott gelenkten Heilsgeschichte erkennen: Hungersnöte (*Fames exoritur* - die Ohnmacht des Menschen zeigen Passivformen wie *exoritur*), Trockenheit (*Siccata fluminum*) und Unwetter, aber auch Zeichen an Sonne und Mond (*Luna bis obscurata est*) bilden den bedrohlichen Hintergrund der als Heilsgeschichte dargestellten menschlichen Geschichte (*Adalbertus ordinatur. ... Adrianus papa obiit*).<sup>695</sup>

In frühen irischen und angelsächsischen Quellen sind Mondfinsternisse dagegen häufiger vermerkt; sie bilden hier einen festen Teil der heilsgeschichtlichen Chronologie; Mondfinsternisse melden die Annalen von Ulster für die Jahre 674 (zusammen mit einer seltsamen Wolkenerscheinung) 692, 718, 725, 734, 773 und 788. Die totale Mondfinsternis von 718 (*Eclipsis lunae in plenilunio suo*) wurde vielleicht als Kriegs- und Unglücksvorzeichen gedeutet, denn es folgten blutige Fehden, Kriegszüge, Todesfälle und ein trockener Sommer.<sup>696</sup> Der Mondfinsternis von 734<sup>697</sup> folgten unter anderem die Zerstörung

---

Handschrift Ms. Scal. 28 (s. IX Flavigny, s. X Lausanne); vgl. dazu Bernhard Bischoff, Katalog der festländischen Handschriften des neunten Jahrhunderts (m. Ausnahme der wisigotischen), Teil II: Laon-Paderborn. Aus d. Nachlaß hrsg. v. Birgit Ebersperger, Wiesbaden 2004, S. 48. **Ausg.:** Annales Flaviniacenses et Lausonenses, ed. Georg Heinrich Pertz, MGH Script (in Folio) 3, Hannover 1839, S. 149-152. **Lit.:** Wilhelm Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter bis zur Mitte des dreizehnten Jahrhunderts, 4. umgearb. Aufl. Berlin 1878, bes. S. 118ff.; Robert R. Newton, Medieval Chronicles and the Rotation of the Earth, 1972, p. 299.

<sup>693</sup> Ann. Flaviniacenses ad a. 788 (787), ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 3, 1839, S. 151: *Luna egyptisin pertulit 2. feria, 6. Kal. Martii*. Ad a. 789 (788) *Adalbertus in Flaviniaco ordinatur*. Ad a. 790 (789): *Famis exoritur*. Die Mondfinsternis von 788 ist auch in den *Annales Lausonenses* verzeichnet. Vgl. Robert R. Newton, Medieval Chronicles and the Rotation of the Earth, 1972, Table A. I-4 (p. 659).

<sup>694</sup> Ann. Flaviniacenses ad a. 795, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 3, 1839, S. 151: *Luna bis obscurata est hini' aq (hinitus aqua)*. Ad a. 796 *Adrianus papa obiit*. Ad a. 797: *Siccata fluminum idem maris*.

<sup>695</sup> Für die mittelalterlichen Annalenaufzeichnungen ohne erkennbare spezifische Deutungen läßt sich daher zusammenfassen: „It is a past full of happenings, indeed major happenings in this Christian, aristocratic, pastoral/agricultural society. [...] The form of annals speaks of the irrevocable passage of time, of the threat of obliteration from human knowledge. [...] Plagues and crop failures and storms strike; kings and scholars and abbots die; men are slain - [...]. The picture of the past in the annals is of a past in which people do not control events, and in which human moral principles are not central. Implicitly, the disposer of all is God. It is God, not man, who understands the principles of cause and effect that govern human lives [...]“ (Joan Newlon Radner, Writing history: Early Irish historiography and the significance of form, in: *Celtica* 23 (1999), p. 314).

<sup>696</sup> The Annals of Ulster ad a. 718, CELT G100001A, p. 172 folio & column H27va: *U718.8 Eclipsis lunae in plenilunio suo*. Ad a. 719, CELT G100001A, p. 174 folio & column H28ra: *U719.1 Airmedach mc. Taidhg &*

der (bislang nicht lokalisierten) Festung Dún Leithfinn im Königreich Dál Riata, aus der Dúngal „der Macht des Óengus nach Irland entkam.“<sup>698</sup> Für 773 ist von einem „dunklen Mond“ die Rede, der im chronologischen Kontext auch als Todes- und Kriegsvorzeichen deutbar ist.<sup>699</sup> Aufgrund der fast durchgehenden Aufreihung von Unglücksmeldungen in den Annalen von Ulster sind die Himmelserscheinungen jedoch nicht immer als konkrete Vorzeichen deutbar; vielmehr spiegeln die Annalen das pessimistische Geschichtsbild in den „Nach-Dark-Ages“ wider. Da die Mischung aus altirischen und lateinischen Einträgen in der irischen Annalenkompilation das Ergebnis der Zusammenführung mehrerer älterer Annalen ist, lassen sich aus der Auflistung und Abfolge der Einträge in den Annalen von Ulster kaum nähere Aussagen zu Auswahl, Anordnung und Deutung von Einzelereignissen machen.

---

*Crichan, rex Nepotum Mc. Uais iugulati, & Ertuile m. Fergusa Uill iugulatus. U719.2 Drostain Dairtaighe quieuit i n-Ard Breccan. U719.3 Cúu Dimerggo moritur. U719.4 Tuibride h Dunchada iugulatus. U719.5 Congressio apud Lagenenses ubi Aedh m. Ceallaig cecidit, .i. bellum Finnubrach. U719.6 Bellum Finnglinne inter duos filios Fercair Fotti in quo Aincheallach iugulatus est die quinte ferie ui Id. Septimbris. U719.7 Bellum maritimum Arde Nesbi inter Dunchad m-Becc cum Genere Gabrain & Selbachum cum Genere Loairn, & uersum est super Selbachum prid. non. Septimbris l<sup>o</sup> Octimbris, die .ui. ferie, in quo quidam comites conruerunt. U719.8 Iugulatio in da tigerna i l-Loch h-Uaitne, .i. da mc. Maele Fothartaigh, lia m-brathair, .i. Cremtann Corrach. U719.9 Iugulatio familie Suibne i n-Ard Macha.. U719.10 Estas sicca.*

<sup>697</sup> The Annals of Ulster ad a. 734, CELT G100001A, p. 186 folio & column H29rb: *U734.2 Eclipsis lune in xi. kl. Februarii.* Die Mondfinsternis von 734 ist in mehreren Parallelquellen, u. a. in der Angelsächsischen Chronik und bei Beda, überliefert. Der Eintrag der Annalen von Ulster geht möglicherweise auf die verlorenen Annalen von Iona zurück, aus denen auch die Annalen von Tigernach schöpften. Vgl. The Annals of Tigernach ad a. 734, CELT T100002A, p. 234 folio 13a2: *T734.2 Eclips.s lunae .xi. kl. Februarii.*

<sup>698</sup> The Annals of Ulster ad a. 734, CELT G100001A, p. 186 folio & column H29rb: *U734.3 Commotatio {folio & column H29va} martirum Petir & Phoil & Phatraicc ad legem perficiendam; & occiso Coibdenaigh filii Flainn h-úi Chongaile. U734.4 Caintigernd, ingen Ceallaig Cualann, moritur. U734.5 Talorgg m. Congusso a fratre suo uinctus est, traditu in manus Pictorum & cum illis in aqua demersus est. 734.7 Dun Leithfinn distruitur post uulnerationem Dungaile & in Hiberniam a potestate Oengusso fugatus est. U734.8 Congressio in Campo Itho inter Flaithbertach filium ... & Aes Allan ... ubi Nepotes Ehdach do Cinel Eogain ceciderunt & ceteri. U734.9 Taichleach m. Cinn Faeladh, rex Luighne, moritur.* Die Ereignisse im gälischen Inselkönigreich Dál Riata (das sich über die Hebriden, Westschottland und den Nordosten Irlands erstreckte) Ende der 730er Jahre kurz vor der Einnahme durch die Pikten unter Oengus I. mac Fergusa, insbesondere auch das Machtverhältnis zwischen den Königen Fiannamail, Dúnchado und Donncoirec, sind bis heute aufgrund der spärlichen und teilweise widersprüchlichen Quellen nicht genau geklärt. Als gesichert gilt, daß die Könige von Dál Riata im 7. und 8. Jahrhundert mit den mächtigen Uí Néill des irischen Königreichs Ulster verbündet waren und Anfang des 7. Jhs. u. a. an den Kämpfen des Ulster-Königs Fiachnae mac Báetáin gegen Northumbrien beteiligt waren; umgekehrt kämpften die Uí Néill in den 730er Jahren an der Seite von Dál Riata gegen die Pikten. Die Annalenmeldungen für 734 beziehen sich auf die Auseinandersetzungen zwischen dem geschwächten Dál Riata und dem Piktenkönig Oengus I. mac Fergusa, der im Jahre 740 große Teile Dál Riatas einnahm oder zumindest tributpflichtig machte, begünstigt durch Streitigkeiten zwischen den Stämmen und „Unterkönigen“ in Dál Riata. Der in AU734.9 erwähnte Ehdach aus dem Clan der Cenél nEógain herrschte in dieser Zeit über ein ehemals zu Dál Riata gehörendes Gebiet entlang des River Bush. Die dramatischen Ereignisse sind aus der Perspektive der gälisch-irischen Reiche Ulster und Dál Riata dargestellt. Es kann als sicher gelten, daß eine Mondfinsternis in dieser bedrohlichen Lage als konkretes Unglücks- und Kriegsvorzeichen wahrgenommen wurde. Zum Königreich Dál Riata siehe u. a. Francis John Byrne, *Irish Kings and High-Kings*, London 1973, p. 112ff.; John Bannerman, *The Scottish Takeover of Pictland*, in: Dauvit Broun & Thomas Owen Clancy (eds.), *Spes Scotorum: Hope of Scots. Saint Columba, Iona and Scotland*, Edinburgh 1999, p. 70ff.; Ewan Campbell, *Saints and Sea-kings: The first Kingdom of the Scots*, Edinburgh 1999; Thomas M. Charles-Edwards, *Early Christian Ireland*, Cambridge 2000, p. 60ff.

<sup>699</sup> The Annals of Ulster ad a. 773, CELT G100001A, p. 226 folio & column H33ra: *U773.7 Luna tenebrosa in .ii. non. Decimbris. U773.8 Aedh m. Coirpri, prinnceps Rechrainne, moritur.*

In den anderen Mondfinsternis-Meldungen der Annalen von Ulster steht die Rotfärbung des Mondes im Mittelpunkt: So berichtet der Schreiber für 725 von einem „verschatteten und blutroten Mond“, der zusammen mit den Folgeeinträgen als Todesvorzeichen gedeutet werden kann.<sup>700</sup> Auch in den Jahren 674, 692, 725, 773 und 788 wurde ein „blutroter“ Mond beobachtet; möglicherweise wurden nicht alle „Blutmonde“ als Mondfinsternisse erkannt; da partielle Mondfinsternisse im Gegensatz zu partiellen Sonnenfinsternissen bei klarem Himmel jedoch gut erkennbar sind, ist bei „Blutmond“-Meldungen von totalen Finsternissen auszugehen; in Einzelfällen könnte jedoch auch ein rötlich leuchtender Mond beim Auf- oder Untergang oder auch eine durch Staubpartikel verursachte Trübung des Mondes eine Annalenmeldung ausgelöst haben. Für 788 melden die Ulster-Annalen ebenfalls eine Mondfinsternis; allerdings schreibt der Annalist nicht von einem „Blutmond“, sondern vergleicht die Färbung der Mondscheibe lediglich mit Blut.<sup>701</sup> Ob der Beobachter, vielleicht der erste zeitgenössische Kompilator der Annalen von Ulster, die Mondfinsternis erkannte, geht aus dem Eintrag, der nur die unmittelbare Wahrnehmung eines Augenzeugen wiedergibt, nicht eindeutig hervor; möglicherweise bezieht sich der Eintrag auch auf einen rötlich aufgehenden Mond. Auch in anderen insularen Annalenmeldungen steht die blutrote Farbe des Mondes im Mittelpunkt wie in dem Eintrag der *Annales Cambriae* für 718.<sup>702</sup> Eine „Verwandlung des Mondes in Blut“ melden die Annalen von Ulster für 674<sup>703</sup> und das *Chronicon Scotorum* für 807.<sup>704</sup> Die „monastischen“ Tageszeitangaben und die Hervorhebung der Rotfärbung legen monastische Himmelsbeobachtungen nahe. Mythische oder heilsgeschichtliche Deutungen bleiben jedoch auch in Einträgen zu „Blutmonden“ aus. Ein verdunkelter oder in blutroter Mond galt als Zeichen der „leidenden Elemente“, die die Sünden und Untaten der Welt widerspiegelten. Diese Deutung ist besonders in dem Eintrag zu dem „Blutmond“ am Martinstag 692 in den Annalen von Ulster angedeutet: Der Eintrag setzt das kosmische Ereignis unmittelbar mit dem Gedenktag des heiligen Martin von Tours in

<sup>700</sup> The Annals of Ulster ad a. 725, CELT G100001A, p. 178 folio & column H28va: *U725.6 Luna tenebrosa & sanguinea .xuiii. kl Ianair. U725.7 Conghal m.Maele Anfaith, Brece Fortrend, Oan princeps Ego, moriuntur.*

<sup>701</sup> The Annals of Ulster ad a. 788, CELT G100001A, p. 240 folio & column H34vb: *U788.4 Luna rubra similitudine sanguis in .iiii. kl Martii.*

<sup>702</sup> Ann. Cambriae Text A, Harleian MS.3859, ed. E. Phillimore, 1888, ad a. 718: *luna in sanguineum versa est colorem.*

<sup>703</sup> Neben einer Mondfinsternis wurde 674 am Karfreitag auch ein seltsamer „Wolkenbogen“ beobachtet. The Annals of Ulster ad a. 674, CELTG100001A, p. 142 folio & column H25ra: *U674.4 Nubes tenuis & tremula ad speciem celestis arcus .iiii. uigilia noctis ui. feria ante Pascha ab oriente in occidentem per serenum coelum apparuit. Luna in sanguinem uersa est.*

<sup>704</sup> Chronicon Scotorum ad a. 807, CELT G100016, p. 102, MS folio 182 ra (270a): *CS.807 Luna in sanguinem uersa est.* Mehrere Todesmeldungen sind zwar in Annalen nichts Ungewöhnliches, doch können sie 808 durchaus auf den „Blutmond“ bezogen werden. Vgl. Chronicon Scotorum ad a. 808, CELT G100016, p. 102, MS folio 183va (272a): *CS.808 Obitus Tarbaigh ab Aird Macha. Finachda mac Ceallaigh sí Laigen moritur. Quies Toictig ab Aird Macha.*

Verbindung<sup>705</sup>, womit der „Blutmond“ zum „Gedenkzeichen“ für den fränkischen Märtyrerheiligen wird.<sup>706</sup> Diese Deutung fußt auf der biblischen Vorstellung vom strafenden und barmherzigen Gott: Bedrohliche „Himmelszeichen“ wie 674 und 807 galten daher nicht als „Strafandrohungen“ eines rächenden Himmelsherrschers, sondern waren Zeichen des dem menschlichen Verstand verborgenen „ambivalenten“, in partiellen Strafgerichten strafenden, barmherzigen Gott, der die Menschen mit bedrohlichen „Himmelszeichen“, „Plagen“ und „Vorzeichen“ nicht strafen, sondern zu Umkehr und Glauben aufrufen will, bevor es zu spät ist.<sup>707</sup> Für die durch Armut, Plagen, Notzeiten, Unwetter und Kriege bedrängten Menschen war der liebende, barmherzige Gott als „Vaterfigur“ wohl die einzige Gewißheit im Leben; Gewißheit schaffen aber war für mittelalterliche Schreiber eine wichtige Intention, um die Hörer von falschen magisch-aherläubischen Scheingewißheiten abzubringen, denn Gewißheit ist „für den Menschen die höchste Macht“, gegen die sich keine innerweltlichen Zweifel, Überlegungen oder Erfahrungen stellen können.<sup>708</sup>

<sup>705</sup> The Annals of Ulster ad a. 692, CELT G100001A, p. 152 folio & col. H26ra: *U692.5 Luna in sanguineum colorem in natali Sancti Martini.*

<sup>706</sup> Der „am Festtag des heiligen Martin in Blut verwandelte Mond“ 692 wurde von den Zeitgenossen mit dem *dies natalis* (im Mittelalter galt der Todestag eines Heiligen als *dies natalis*, d. h. als Beginn des ewigen Lebens) des fränkischen „Nationalheiligen“ in Bezug gesetzt (zumindest legt der Annalertext diese Autorenintention nahe): Der verfinsterte Mond trug an diesem Tag Trauer und erinnerte an den heiligen Martin von Tours; die Meldung ist verbunden mit der Aufforderung zu einer angemessenen Verehrung des Heiligen.

<sup>707</sup> Für Dracontius steht die Menschheitsgeschichte ganz unter dem Zeichen der *ira* und der *pietas* Gottes, dessen Ermahnungen und Strafen von einfachen *prodigien* bis hin zum endgültigen Verderben (*clades*) reichen. Vgl. Dracontius, *De Laudibus Dei* I, 29-42 (Gott will nicht den Tod seiner Geschöpfe, sondern will sie warnen); *De Laudibus Dei* I, 43-144 (über „Prodigien“); *De Laudibus Dei* I, 43-114 (Gott will das Wohl des Menschengeschlechts). Vgl. bes. Dracontius, *De Laudibus Dei* I, 18-21, ed. C. Camus, *Œuvres I: Louanges de Dieu*, Livre 1, 1985, S. 151: [...] *omnia quae ueniunt, bona gaudia tristia saeua, / descendunt ex arce Dei, de sede Tonantis, / qua pietas aeterna manet, lux spiritus ardor, arce* [...]; *De Laudibus Dei* I, 29-39, wie oben, S. 151f.: *Ac pietas quia sancta Dei virtute modesta est, / clade repentina nunquam punire nocentes / assumat: poenam cohibet poenamque minatur, / territa quo Dominum possit mens nostra precari / et peccatorum ueniam non laeda mereri. / Sic impune reis licuit peccasse fatendo. / Ante prophetarum dictis sonuere futura; sed postquam Christus ..... / aduenit sub uoce Dei soluensque necantes / occidit ..... ne ..... nostra futuri / gens hominum, dare signa reis natura iubetur. / [...]*; *De Laudibus Dei* I, 40-43, wie oben, S. 152: *Ne lateant mortale genus quaecumque propinquant, / praemonet ante pius quam mittat tanta pericla, / prodigiis signisque docens elementa fatigat.* Vgl. dazu Roswitha Simons, *Dracontius und der Mythos: Christliche Weltansicht und pagane Kultur in der ausgehenden Spätantike*, München - Leipzig 2005, S. 32 m. Anm. 34 u. 35.

<sup>708</sup> Ludwig Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, Dreizehntes Kapitel: „Die Allmacht des Gemüts oder das Geheimnis des Gebets“, Stuttgart 1988 (Universal-Bibliothek; Nr. 4571, 7), zit. n. [gutenberg.spiegel.de](http://gutenberg.spiegel.de) > Kultur > Gutenberg > Ludwig Feuerbach > *Das Wesen des Christentums* >. Nach Ludwig Feuerbach treibt den angefochtenen Menschen vor allem die „Macht der Gewißheit“ zu Gott, da Gott dem Menschen in der Not als Gott der Liebe und der Barmherzigkeit erscheint: „Gott ist die Liebe, die unsre Wünsche, unsre Gemütsbedürfnisse befriedigt - Er ist selbst der *verwirklichte Wunsch* des Herzens, der zur Gewißheit seiner Erfüllung, seiner Gültigkeit, zur zweifellosen Gewißheit, vor der kein Widerspruch des Verstandes, kein Einwand der Erfahrung, der Außenwelt besteht, gesteigerte Wunsch. Gewißheit ist für den Menschen die höchste Macht; was ihm *gewiß* ist, das ist ihm das Seiende. *Gott* ist die Liebe - dieser Ausspruch, der höchste des Christentums - ist nur der Ausdruck der *Selbstgewißheit* des *menschlichen Gemütes*, von der Gewißheit seiner als der allein *berechtigten, d. i. göttlichen Macht* - der Ausdruck von der Gewißheit, daß des Menschen innere Herzenswünsche unbedingte Gültigkeit und Wahrheit haben, daß es *keine Schranke, keinen Gegensatz des menschlichen Gemüts* gibt, daß die ganze Welt mit all ihrer Herrlichkeit und Pracht *Nichts ist gegen das menschliche Gemüt*. [...] Gott ist die Liebe - d. h., das *Gemüt ist der Gott* des Menschen, ja Gott schlechtweg, das absolute Wesen. Gott ist das sich gegenständliche Wesen des Gemüts, das *schrankenfreie, reine Gemüt* -

Auch die Angelsächsische Chronik berichtet über Mondfinsternisse, wobei die Meldungen zu Naturerscheinungen um 800 (wie auch in einigen irischen Annalen) besonders zahlreich sind. So sind Mondfinsternisse unter anderem für 734, 795, 800, 802, 806 und 827 verzeichnet. Wie fast alle Einträge zu Naturerscheinungen in den Annalen stehen auch die Mondfinsternismeldungen am Anfang des jeweiligen Jahreseintrags. Die genauen Datums- und Tageszeitangaben und die meist nebenordnend angefügten Meldungen zu politischen Ereignissen zeigen die große Bedeutung, die kosmischen Erscheinungen in den frühmittelalterlichen Agrargesellschaften zugemessen wurde. Die Häufung von Einträgen zu Naturerscheinungen um 800 könnte auf eine Krisenstimmung angesichts der beginnenden Wikingerüberfälle und das dadurch gesteigerte Bedürfnis nach „Gewißheit“ und „Zukunftsprognosen“ weisen. Wahrscheinlich beobachtete der angelsächsische Schreiber, der möglicherweise als erster Kompilator um 800 mit der Sammlung von Aufzeichnungen begann, viele der genannten Erscheinungen selbst, eventuell in Lindisfarne, wo er auch den Wikingerüberfall im Jahre 793 miterlebt haben könnte, weshalb Himmelserscheinungen für ihn vielleicht besondere Relevanz hatten.<sup>709</sup> Die unheimliche Vorzeichenbedeutung von Mondfinsternissen wird besonders in dem Eintrag zu der partiellen Mondfinsternis von 734 deutlich, die als Vorzeichen auf den Tod von Erzbischof Tatwin und von Beda Venerabilis gedeutet werden kann.<sup>710</sup> Allerdings vergleicht der Schreiber die Farbe des Mondes nur mit Blut: Möglicherweise gibt er in dem Bericht eigene „heilsgeschichtliche“ Ahnungen wider, doch distanziert er sich gleichzeitig auch von paganen „magischen“ Naturdeutungen.

---

Gott ist der in das Tempus finitum, in das gewisse selige Ist verwandelte Optativ des menschlichen Herzens, die rücksichtslose Allmacht des Gefühls, das sich selbst erhörende Gebet, das *sich selbst vernehmende Gemüt*, das Echo unserer Schmerzenslaute. [...]“ (Ludwig Feuerbach, wie oben). Auch wenn Feuerbachs Gleichsetzung Gottes mit dem menschlichen Gemüt dem Mittelalter fremd war, steht in hagiographischen und historiographischen Berichten die Äußerung des menschlichen Gemüts in der Anfechtung (*compunctio cordis*), in der sich die Seele hilfesuchend zu Gott, der eigentlichen Heimat des Menschen, wendet, im Mittelpunkt eines oft in eine regelrechte „Wunderdramaturgie“ gefaßten Wundergeschehens, das zeigen will, wie durch Gottes verwandelnde Liebe die verstörende Ambivalenz von Zorn und Barmherzigkeit überwunden wird.

<sup>709</sup> In der Angelsächsischen Chronik fallen zwei Abschnitte mit Häufungen von Naturerscheinungen, um 800 und um 1000, auf, was eschatologische Ängste im Zusammenhang mit den Wikingerüberfällen (ab 800) sowie verbreitete „Millenniumsängste“ um 1000 wahrscheinlich macht. Nach der Mondfinsternis von 827 sind Naturerscheinungen dagegen nur sporadisch verzeichnet, etwa für 904 und 926. Erst um das Jahr 1000 sowie zwischen 1078 und 1140 werden Naturerscheinungen wieder häufiger erwähnt. Obwohl die Jahreseinträge der Angelsächsischen Chronik ab 851, die vornehmlich kriegerische Ereignisse in England, Dänemark und Nordfrankreich (vor allem die Wikingerzüge und die Normanneneinfälle) thematisieren, ab 850 zunehmend ausführlich und teilweise sogar episodenhaft werden, sind Naturerscheinungen nach 830 deutlich seltener verzeichnet. Das verwundert umso mehr, da in vielen Werken des 9. Jahrhunderts Naturerscheinungen vermehrt festgehalten wurden. Daher ist anzunehmen, daß um 830/40 ein neuer Schreiber (möglicherweise auch an einem anderen Ort) die Chronik fortführte, der sich weniger für die Natur interessierte als der unbekannte Mönch von Lindisfarne, der um 800 Zeuge dramatischer historischer Ereignisse und „Himmelszeichen“ wurde.

<sup>710</sup> The Saxon Chronicle ad a. 734, Ausg. J. H. Ingram, 1823, p. 66: *A.D. 734. This year was the moon as if covered with blood; and Archbishop Tatwine and Bede departed this life; and Egbert was consecrated bishop.*

Als Unglücksvorzeichen läßt sich auch die Mondfinsternis von 800 deuten, denn in der Angelsächsischen Chronik heißt es weiter, daß „bald darauf König Beorhtric und der Ealdorman Worr starben“; nach deren Tod gab es bei Kempsford in Gloucestershire „eine schreckliche Schlacht“ zwischen den Ealdormen Æthelmund von Hwicce und Wiohstan von Wiltshire (Wessex), aus der Wiohstan als Sieger hervorging.<sup>711</sup> Möglicherweise erfolgte die Machtübernahme durch Ecgbert gewaltsam, unter dessen Regierung Wessex zum stärksten Königreich der britannischen Heptarchie aufstieg; demnach wäre Beorhtric jedoch nicht (wie in einigen Werken dargestellt) durch eine versehentliche Giftgabe seiner Frau Eadburg, sondern im „heroischen“ Kampf mit König Ecgbert gestorben. Ob der von dem angelsächsischen Chronisten genannte Angreifer Æthelmund als Ealdorman von Hwicce (das damals bereits von Mercien abhängig war) auf der Seite Beorhtrics kämpfte oder aber die Thronwirren in Wessex für eigene Ziele ausnutzte, ist bis heute nicht geklärt.<sup>712</sup> Der angelsächsische Schreiber stellt das Geschehen aus der Sicht des Königreichs Wessex dar, wobei die Kriegsgefahr im Mittelpunkt steht, die die Mondfinsternis „vorankündete.“

---

<sup>711</sup> The Saxon Chronicle ad a. 800, Ausg. J. H. Ingram, 1823, p. 84: *A.D. 800. This year was the moon eclipsed, at eight in the evening, on the seventeenth day before the calends of February; and soon after died King Bertric and Alderman Worr. Egbert succeeded to the West-Saxon kingdom; and the same day Ethelmund, alderman of the Wiccians, rode over the Thames at Kempsford; where he was met by Alderman Woxtan, with the men of Wiltshire, and a terrible conflict ensued, in which both the commanders were slain, but the men of Wiltshire obtained the victory.* Ein „Ealdorman“ (dt. Alderman; lat. *comes*) führte eine Grafschaft (shire) als wichtigster Größe der frühen angelsächsischen Teilreiche an.

<sup>712</sup> König Beorhtric regierte das Königreich Wessex von 786 bis 802; unklar ist, ob er Cynewulfs rechtmäßiger Thronerbe war oder er nach der Ermordung seines Vorgängers ein Machtvakuum nutzte; ein vakanter Thron wurde in Britannien oft durch benachbarte Herrscher, besonders auf Betreiben der Ealdormen, besetzt. Der Mönch Asser etwa schreibt in der *Vita Sancti Alfredi*, daß Beorhtric von seiner Ehefrau Eadburg versehentlich vergiftet wurde, doch der in der Angelsächsischen Chronik für 800 (=802) verzeichnete Tod des Ealdorman Worr deutet eher auf eine Entscheidungsschlacht zwischen Beorhtric und Ecgbert. Möglich wäre in Bezug auf die Meldung zu der „noch am selben Tag“ beginnenden Konfrontation zwischen den Ealdormen Æthelmund von Hwicce (Mercien) und Wiohstan von Wiltshire (Wessex) ein längerer Machtkampf um den Thron von Wessex, in den Æthelmund von Hwicce nicht nur aus eigenen Interessen (da Hwicce zu dieser Zeit bereits zu Mercien gehörte), sondern auf der Seite von Mercien eingriff: „This shows the importance of quickly establishing the succession in Anglo-Saxon times, since at least on this occasion nobles of bordering kingdoms were ready and waiting to take advantage of any weakness or confusion in the aftermath of a king’s death“ (Sean Miller, 802 - Beorhtric of Wessex dies...’: <http://www.anglo-saxons.net/hwaet/?do=get&type=chron&id=802a> (12.10.2015)). Ausgelöst wurden die Kämpfe durch den gewaltsamen Tod Beorhtrics, da König Offa von Mercien, der Vater von Beorhtrics Frau Eadburg, zu Beorhtric von Wessex ein gutes Verhältnis pflegte, denn Wessex und Mercien waren seit der Heirat 789 verbündet. Beide Könige hatten zudem Ecgbert aus England vertrieben. Erst seit 796 scheint unter Cenwulf von Mercien die Abhängigkeit Merciens von Wessex gestiegen zu sein; bereits Ende der 790er Jahre hatte Ecgbert seine Macht in Teilen von Wessex befestigen können. Damit wären die Ereignisse von 802 eine Folge der schwindenden Macht Beorhtrics, doch auch die Gegenwehr von dessen Gefolgsleuten, u. a. des Ealdorman Worr und dessen Nachfolger Æthelmund, blieben erfolglos. Unter Ecgbert (802-839) wurde Wessex zum führenden Königreich Britanniens. **Lit.:** David B. Kirby, *The Earliest English Kings*, London 1992; Dorothy Whitelock, *English Historical Documents 500-1041*, 2. Aufl. London 1995; Barbara Yorke, *Wessex in the Early Middle Ages*, London 1995 (*Studies in the Early History of Britain*); Dies., *Kings and Kingdoms of Early Anglo-Saxon England*, London -New York 2002; Heather Edwards, Art. ‚Beorhtric, or Brihtric‘, *Oxford Online Dictionary of National Biography, 1885-1900*, vol. 4, p. 320; Ders., Art. ‚Eceberht‘, *Oxford Dictionary of National Biography* (2004).



Weitere Mondfinsternisse verzeichnet die Angelsächsische Chronik für die Jahre 795 (796)<sup>713</sup>, 802<sup>714</sup> und 806.<sup>715</sup> Die Mondfinsternisse am 28. März 796 (der Schreiber datiert auf 795), am 15. Januar 800 und am 1. September 806 waren auch in Mitteleuropa zu sehen und wurden von dem Schreiber vielleicht selbst beobachtet.<sup>716</sup> Nur die Mondfinsternis von 802 ist nicht in Parallelquellen belegt, wobei nicht auszuschließen ist, daß ein späterer Schreiber die Mondfinsternis von 800 - aufgrund fehlerhafter Quellen oder auch absichtlich - auf das Jahr 802, das Todesjahr des Ealdorman Worr, datierte - in diesem Jahr endete auch die Herrschaft Beorthrics von Wessex. Wie häufig in frühen Annalen folgen den Einträgen von 795, 802 und 806 jeweils Meldungen zum Tod von Königen oder Bischöfen, womit Deutungen als „Geschichtszeichen“, insbesondere in Bezug auf Herrschaftswechsel, naheliegen. Im Jahre 733 ereignete sich eine partielle Mondfinsternis; sie wird auch von dem Beda-Fortsetzer erwähnt, wobei neben dem Durchgang des Erdschattens durch die Mondscheibe die rötliche Farbe des teilweise verdeckten Mondes genannt wird.<sup>717</sup> Die Zeit „um den ersten Hahnenschrei“ (*circa galli cantum*) weist auf eine monastische Beobachtung zu einer „Unzeit“: Wahrscheinlich sahen Mönche die Finsternis auf dem Weg zur nachmittäglichen Matutin, die seit der Reform der *horae canonicae* im 5. Jahrhundert mit zwei oder drei Nokturnen das monastische *Officium nocturnum* bildete; es begann „beim ersten Hahnenschrei“ (*prima gallicinia; gallicinium; circa galli cantum*) gegen 2 Uhr und dauerte mit Unterbrechungen bis zur Morgendämmerung.<sup>718</sup> Der nachfolgend genannte Tod Bischof Tatwins macht auch diese Finsternis als antikes Todesvorzeichen deutbar.

<sup>713</sup> The Saxon Chronicle ad a. 795, ed. J.H. Ingram, 1823, p.81: *A.D.795. This year was the moon eclipsed, between cock-crowing and dawn, on the fifth day before the calends of April; and Erdulf succeeded to the Northumbrian kingdom on the second of the ides of May. He was afterwards consecrated and raised to his throne, at York, on the seventh day before the calends of June, by Archbishop Eanbald, and Bishops Ethelbert, Hibbald, and Baldulf. A.D.796. This year died Archbishop Eanbald, on the fourth day before the ides of August.*

<sup>714</sup> The Saxon Chronicle ad a. 802, Ausg. J. H. Ingram, 1823, p. 84: *A.D. 802. This year was the moon eclipsed, at dawn, on the thirteenth day before the calends of January; and Bernmod was consecrated Bishop of Rochester. A.D. 803. This year died Hibbald, Bishop of Holy-island, on the twenty-fourth of June, and Egbert was consecrated in his stead, on the thirteenth of June following. [...]*

<sup>715</sup> The Saxon Chronicle ad a. 806, Ausg. J. H. Ingram, 1823, p. 85: *A.D. 806. This year was the moon eclipsed, on the first of September; Erdwulf, king of the Northumbrians, was banished from his dominion; and Eanbert, Bishop of Hexham, departed this life.*

<sup>716</sup> Siehe dazu Robert R. Newton, *Medieval Chronicles and the Rotation of the Earth*, 1972, Appendix I: A Catalogue of Observations of Lunar Eclipses, p. 649-666, bes. p. 654, p. 657, p. 659 u. p. 661.

<sup>717</sup> Vgl. Beda, *Chronologia ad a. 734 (=733)*, contin. auct. Anonymo, MPL 95, col. 290: *Anno 734, luna sanguineo rubore perfusa, quasi hora integra II. Kalendarum Februariarum circa galli cantum, dehinc nigredine subsequente ad lucem propriam reversa. Anno eodem, Tatuini episcopus obiit.*

<sup>718</sup> Siehe dazu Gustav Bilfinger, *Die mittelalterlichen Hören und die modernen Stunden. Ein Beitrag zur Kulturgeschichte*, Stuttgart 1892, Einleitung S. 4f. Prudentius fordert in seiner Hymne „zum ersten Hahnenschrei“, der Stunde der Wiederauferstehung, den „Gerechten“ dazu auf, seine Sünden zu lassen und zu Gottes Lob das Tagwerk zu beginnen. Vgl. Prudentius, *Cathermerina*, Hymnus ad Galli Cantum, in: Aurelii Prudentii Clementis Opera, vol. 1, ed. and transl. H. J. Thomson, London - Cambridge 1949, v. 1f. u. v. 61-66: *Ales diei nuntius/ lucem propinquam praecinit; [...] cantuque galli cognito/ peccare iustus destitit./ inde est quod omnes credimus/ illo quietis tempore/ quo gallus existans canit/ Christum redisse ex inferis/ [...]*.

## Kometen und helle Sterne

Kometen und auffällige Sterne werden in zahlreichen frühen Geschichtswerken erwähnt. Meist ist von der Erscheinung eines Sterns die Rede, so daß nicht immer eindeutig ist, ob es sich um einen besonders hellen Stern, eine auffällige Planeten- und Sternenkonstellation oder einen Kometen handelte. Auffällige Kometen zählten neben Sonnen- und Mondfinsternissen und „blutroten“ und „feurigen“ Himmelserscheinungen seit der Antike zu den am meisten gefürchteten Himmelserscheinungen und gehören daher im Mittelalter zu den am häufigsten verzeichneten Naturerscheinungen.<sup>719</sup> Während Kometen in der Antike häufig als Unglücksvorzeichen, teilweise aber auch als Zeichen für den Anbruch eines Friedenszeitalters oder die Geburt bzw. der Regierungsantritt eines mächtigen Friedensherrschers gedeutet wurden<sup>720</sup>, sind Kometen in mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Geschichtswerken fast ausnahmslos als Unglücks-, Todes- oder Kriegsvorzeichen verzeichnet, wobei direkte Deutungen erst seit dem Spätmittelalter überwiegen. Die prägende Deutungsvorlage war auch bei Kometen die Bibel, insbesondere die Lukasworte „Es wird gewaltige Erdbeben und an vielen Orten Hungersnöte geben, und am Himmel wird man gewaltige Zeichen sehen“ (Lk. 21, 11).<sup>721</sup> Besonders wichtig war den frühen christlichen Autoren die Zurückdrängung

<sup>719</sup> Zur Dokumentation von Kometen in vormoderner Zeit siehe Robert R. Newton, *Medieval Chronicles and the Rotation of the Earth*, 1972, p. 667-683; Gary W. Kronk, *Cometography. A Catalog of Comets*, vol. 1: Ancient - 1799, Cambridge 1999.

<sup>720</sup> Kometen sind in der Antike die am häufigsten genannten „Prodigien“. Aufgrund ihrer Seltenheit und ihres „schrecklichen Aussehens“ (Plinius) und bestärkt durch entsprechende Deutungstraditionen wurden Kometen fast durchweg als Unglücksvorzeichen gedeutet; nur selten kündigten sie Glück an. Oft wurden Kometen mit einem bevorstehenden Herrschaftswechsel in Verbindung gebracht, z. B. von Lucan in *Pharsalia* I, v. 524-529, Zitat v. 529 (ed. with English notes by C. H. Haskins. With an introd. by W. E. Heitland, London 1887, S. 29: [...] *terris mutans regna cometes*. Hinweis: Karl Heinrich Krüger, «Signa ac prodigia caelo terraque visa», in: *Cieli e terre nei secoli XI-XII*, 1998, S. 158). Vor allem ein „feurigroter“ Kometenschweif war gefürchtet; vgl. C. Plinius Sec. d. Ä., *Naturalis Historia* lib. II, cap. XII (§ 89), lat.-dt. Ausg. R. König/ G. Winkler, 1974, S. 72/74: [...] *cometas Graeci vocant, nostri crinitas, horrentes crine sanguineo et comarum modo in vertice hispidas*. [...] *ocissimo significatu haec fuit, de qua quinto consulatu suo Titu Imperator Caesar praeclaro carmine perscripsit*, [...]. Nach Plinius haben Kometen je nach ihrer äußeren Erscheinung unterschiedliche Bedeutung, wie er anhand einer Auflistung historischer Kometen und deren Deutung darlegt, ohne jedoch die Zuschreibungen zu verifizieren. Die mit einem „feurigen Schein“ verbundene Vorzeichenbedeutung hebt Plinius in *Nat. Hist. lib. II, cap. XIII* (§ 91f.) hervor (wie oben, S. 76): [...] *diraque conperta Aethiopum et Aegypti populis, cui nomen aevi eius rex dedit Typhon, ignea specie ac spirae modo intorta, visu quoque torvo, nec stella verius quam quidam igneus nodus*. Zum Vorzeichencharakter von Kometen vgl. auch *Nat. Hist. lib. II, cap. XIII* (§ 92f.; wie oben, S. 76): [...] *terrificum magna ex parte sidus atque non leviter piatum, ut civili motu Octavio consule iterumque Pompei et Caesaris bello, in nostro vero aevo circa veneficium, quo Claudius Caesar imperium reliquit Domitio Neroni, ac deinde principatu eius adsidium prope ac saevum*. Die Ambivalenz von Kometen in der Wahrnehmung der Antike zeigen zwei Beispiele: So deutete Oktavian einen Kometen im Jahre 44 v. Chr. als Kündler des „göttlichen Caesar“ (*Divus Iulius Caesar*) (vgl. dazu Ittai Gradel, *Emperor Worship and Roman Religion*, Oxford 2002 (Oxford Classical Monographs), S. 61-69), während der Komet im Jahr 79 n. Chr. mit dem Vesuvausbruch („Pompeji-Eruption“) in Verbindung gebracht wurde. Die „geschichtsimmanente“ Deutung von Kometen ist auch im Mittelalter vorherrschend, wobei jedoch negative Deutungen überwiegen.

<sup>721</sup> In der Bibel werden Kometen selten eigens erwähnt; nach biblischer Überlieferung zählen alle „leuchtenden Himmelskörper außer der Sonne und dem Mond“ zu den „Sternen“, deren „übergroße Zahl [...] Gottes Größe (Hebr. 11, 12)“ und „Macht“ (Ps. 8, 3) preist (Art. ‚Sterne‘, *Brunnen Bibellexikon*. Hrsg. v. Joachim Drechsel et al., 3. Aufl. Gießen - Basel 2010, S. 395). Besonders hell leuchtende Sterne oder deren Verlöschen galten als „Vorzeichen“ und wurden daher oft auch in Verbindung mit bedrohlichen „Vorzeichenhäufungen“ erwähnt, die

„magischer“ Kometendeutungen, die bereits Plinius (der durchaus eine Zeichenbedeutung von Kometen annahm) ausschloß: „Ich glaube, daß diese [...] zu bestimmten Zeiten auftreten, nicht aber, wie die meisten meinen, aus verschiedenen Ursachen, welche sich der Scharfsinn der Einbildungskraft ausdenkt. Sie sind zwar Vorboten großer Unglücksfälle gewesen, allein ich glaube, daß diese nicht deswegen eintrafen, weil jene Erscheinungen vorausgingen, sondern daß jene vorausgingen, weil diese eintreffen sollten, daß aber bei

---

auf Gottesstrafen und Gottes Gericht weisen konnten (Jes. 13, 9f.; Joel 2, 10; Mt. 24, 29f.; Offb. 8, 10ff.). Als „Geschöpfe Gottes“ (Ps. 8, 4; Am. 5, 8), denen Gott Bahn und Gesetze zugewiesen hat (Jer. 31, 35; Hiob 38, 31ff.), führen die Gestirne Gottes Befehle zu seinem Lob aus (Hiob 38,7). Ungewöhnliche Sternenerscheinungen galten daher als Zeichen einer aus den Fugen geratenen Welt. Vgl. Mt. 24, 29: „[...] die Sterne werden vom Himmel fallen“; Lk. 21, 25: „Und es werden Zeichen geschehen an Sonne und Mond und Sternen, und auf Erden wird den Völkern bange sein, und sie werden verzagen vor dem Brausen und Wogen des Meeres, und die Menschen werden vergehen vor Furcht und in Erwartung der Dinge, die kommen sollen über die ganze Erde; denn die Kräfte der Himmel werden ins Wanken kommen.“ Wie bei vielen Naturerscheinungen verbanden die Kirchenväter auch bei Kometen die „Andeutungen“ des AT mit der Eschatologie des NT sowie mit Elementen der paganen Kometendeutung: Dracontius sieht in Kometen *prodigien*, denen Monstergeburt folgen (Dracontii *De laudibus Dei* I, 45-47, ed. C. Camus, *Œuvres I: Louanges de Dieu, livre 1*, 1985, S. 152): [...] *infantem discors natura biforem/ protulit imparibus membris numeroque modoque/ et pauet infelix enixa puerpuera natum.*) Für Gregor den Großen sind Kometen „blutige Kriegszeichen“ (vgl. Karl Heinrich Krüger, «Signa ac prodigia caelo terraque visa», in: *Cieli e terre nei secoli XI-XII*, 1998, S. 158). Auch Isidor (*Etymologiae* III, 71, 16f.; *De Natura Rerum* 26, 13) und Beda (der sich auf Isidor bezieht; vgl. *De Natura Rerum* 24) weisen auf den Zusammenhang zwischen dem Erscheinen von Kometen und folgenden Plagen, Kriegen und Unglücken, insbesondere von Pest, Hunger, Krieg, Herrschaftswechsels und Klimaanomalien hin (vgl. Milène Wegmann, *Naturwahrnehmung im Mittelalter*, 2005, S. 105ff.), doch beläßt es beispielsweise Isidor (wie schon Plinius in seiner „Naturgeschichte“) bei einer kritisch-distanzierten Gegenüberstellung historischer Kometenerscheinungen und deren unterschiedlicher Deutung als Unglücks- oder Glücksvorzeichen oder auch als eschatologisches Zeichen; vgl. Isidor, *De Natura Rerum Liber*, cap. 26 (*De nominibus astrorum*), 13, rec. Gustav Becker, Berlin 1857, Neuausg. Amsterdam 1967, S. 52: *13. Cometes stella est quae uelut comas luminis ex se fundit. Hic cum nascitur, aut regni mutationem fertur ostendere aut bella et pestilentias surgere. De quo Prudentius ait: Tristis cometa intercitat. Et Lucanus: et terris mutantem regna cometem. Et Virgilius: nec diri totiens mutantem regna cometae. Omnis stellas erraticas quibusdam temporibus cometas fieri dicunt et prout unicuique sunt motus, ita secunda uel aduersa portendere.* Diese nüchtern-abwägende Haltung der Antike war in Gelehrtenkreisen verbreitet, doch wurde im Verlauf des Mittelalters die verengte Deutung von Kometen als Unglücks- und Todesvorzeichen (besonders auf den Tod von Päpsten, Bischöfen, Kaisern und Königen) in Anlehnung an die Kirchenväter immer häufiger. Dafür lassen sich bereits aus dem 9. und 10. Jahrhundert zahlreiche Belege anführen: So sollen vor dem Tod Ludwigs des Frommen (u. a. in den Ausführungen Thegans und des Astronomus; vgl. Bernhard Simson, *Jahrbücher d. Fränk. Reichs unter Ludwig dem Frommen*, Bd. 2: 831-840, Leipzig 1874 (*Jahrbücher zur dt. Geschichte*), S. 226), Ludwigs II. (vgl. Ernst Dümmeler, *Geschichte d. ostfränk. Reiches*, Bd. 2: *Ludwig der Deutsche vom Koblenzer Frieden bis zu seinem Tode (860-876)*, Leipzig 1887, S. 385f.), Philipps von Schwaben (vgl. Eduard Winkelmann, *Philipp von Schwaben und Otto IV. von Braunschweig*, Bd. 1: *König Philipp von Schwaben, 1197-1208*, Leipzig 1873, ND Darmstadt 1968, S. 471f.), Friedrichs II. (*Ex Mathei Parisiensis Chronicis maioribus ad a. 1250*, ed. Friedrich Liebermann et Rudolf Pauli, MGH Script. (in Folio) 28: *Ex rerum Anglicarum Script. Saec. XIII.*, Berlin 1888, S. 319) und Rudolfs von Habsburg (*Ellenhardi Chronicon ad a. 1291*, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 17, Hannover 1861, S. 134) Kometen als Vorzeichen erschienen sein. Die Deutung seltener Naturerscheinungen als Todesvorzeichen könnte auch damit zu erklären sein, daß man im Mittelalter den Visionen und Erscheinungen Sterbender besondere Aufmerksamkeit zollte: Wenn ein Kaiser oder ein hoher Würdenträger im Sterben lag, beobachtete man die Natur, vor allem astronomische und meteorologische Erscheinungen, genau und entdeckte oft auch Naturphänomene, die man im „Alltag“ kaum bemerkt hätte. So erinnert sich auch der moderne Mensch im Umfeld einschneidender Ereignisse wie Beerdigungen besonders gut an die „Stimmung“ und das Wetter an jenem Tag. **Lit.:** Wilhelm Gundel, *De stellarum appellatione et religione Romana*, in: *RGVV* 3,2, Gießen 1907, S. 141-147; Ders., Art. ‚Kometen‘, in: *RE* 11,1 (1921), Sp. 1143-1193; Viktor Stegemann, ‚Komet‘, in: *HWDA*, hrsg. v. Hanns Bächtold-Stäubli, unter bes. Mitwirkung v. Eduard Hoffmann-Krayer, Bd. 5: *Knoblauch-Matthias*, 1932/33, Sp. 89-170; Dr. Rudolf Borchert, Art. ‚Astrologie, Gestirndienst, Sterne‘, *Calwer Bibellexikon*, 5. Bearb. 1959, Sp. 97f.; Raymond Bloch, *Les prodiges dans l’antique classique*, Paris 1963, S. 115f.; Hans Martin Schaller, *Der Kaiser stirbt*, in: *Tod im Mittelalter*. Hrsg. v. Arno Borst u. a. m. *Beitr. v. Arno Borst u. a.*, Konstanz 1993, S. 58-75; Hans-Armin Gärtner, *Politische Deutungen*, in: »Stürmend auf finsterem Pfad...«, hrsg. v. Helga Köhler u. a., 2000, S. 43ff.; Art. ‚Sterne‘, *Brunnen Bibellexikon*. Hrsg. v. Joachim Drechsel et al., 3. Aufl. Gießen - Basel 2010, S. 395.

ihrer Seltenheit uns ihre Ursache verborgen ist und wir sie daher nicht so kennen, wie die oben beschriebenen Aufgänge, Finsternisse und vieles andere.“<sup>722</sup> Eine kritische Haltung gegenüber engführenden Kometendeutungen ist auch bei Isidor deutlich, der Kometen in *De natura rerum* als Unglücks- wie auch als Glücksvorzeichen anführt.<sup>723</sup>

Hydatius deutet einen großen Kometen im Jahre 442 als *ostentum* für eine Krankheitsepidemie; auch die zeitnahen historischen Ereignisse scheinen nach dem Eintrag mit dem Kometen in einem Zusammenhang zu stehen.<sup>724</sup> Die in vor- und frühmittelalterlichen Werken eher seltene historische Zeichendeutung könnte auf einen großen (bzw. erdnahen) Kometen hindeuten. Die geläufige Kometendeutung als Unglücks-, Kriegs- und Krankheitsvorzeichen wurde durch die bald folgende Epidemie (*subsequentis in pestilentia plagae ... ostentum*) „bestätigt“, weshalb Hydatius den Kometen als „von Gott absichtlich gezeigt(n)s Zeichen“ (*ostentum*) bezeichnet.<sup>725</sup> Ob der Komet auch in Irland beobachtet wurde, wie die Parallelmeldung in den Annalen von Inisfallen nahelegt, ist allerdings fraglich; wahrscheinlich übernahm ein an Himmelserscheinungen besonders interessierter Kompilator des 6., 7. oder 8. Jahrhunderts die historische Meldung von Hydatius.<sup>726</sup> Neben 442 nennt Hydatius auch für 452 einen „Stern, den man Komet nennt“, der bei seinem ersten Erscheinen im Juli „morgens im Osten und bald nach Sonnenuntergang im Westen“ zu sehen war und im August morgens bereits im Westen stand.<sup>727</sup> Die mehrwöchige Beobachtung des Kometen

<sup>722</sup> C. Plinius Sec. d. Ä., *Naturalis Historia* II, cap. XVII, § 97, lat.-dt. Ausg. R. König/ G. Winkler, 1974, S. 80-83: *Atque ego haec stans temporibus [...] arbitror existere non, ut plerique, variis de causis, quas ingeniorum acumen excogitat; quippe ingentium malorum fuere praenuntia, sed ea accidisse non quia haec facta sunt arbitror, verum haec ideo facta quia incasura erant illa, raritate autem occultam eorum esse rationem ideoque non, sicut exortus supra dictos defectusque et multa alia, nosci.*

<sup>723</sup> Vgl. Isidor, *De natura rerum* 26, 13, rec. G. Becker, 1857, S. 52 (Zitat siehe oben, Anm. 721). Im Vergleich zu den engführenden historisierenden Deutungen etwa bei Lukan, Vergil, Prudentius und Ambrosius läßt Isidor die Deutung von Kometen offen; seiner Meinung nach belegten historische Beispiele, daß Kometen sowohl innerzeitliche Unglücksvorzeichen, heilsgeschichtlich-eschatologische Vorzeichen und auch gute Vorzeichen sein können: *Omnis stellas erraticas quibusdam temporibus cometas fieri dicunt et prout unicuique sunt motus, ita secunda uel adversa portendere.*

<sup>724</sup> Hydatius, *Contin. Chron. Hieron. ad a. 442*, ed. Th. Mommsen, MGH Auct. ant. 11, 1894, S. 24 (eigene Hervorhebung): 124. *Salino episcopo de Hispali factione depulso in locum cuius Epifanius ordinatur fraude, non iure.* 125. *Asturius dux utriusque militiae ad Hispanias missus Terraconensium caedit multitudinem Bacandarum.* 126. *XVIII. Cometae sidus apparere incipit mense Decembri: quod per menses aliquot visum subsequentis in pestilentia plagae, quae fere in toto urbe diffusa est, praemisit ostentum.* 127. *Aera CCCLXXXI. Constantinopolitanae ecclesiae depulso Nestorio praesidet episcopus Flavianus.* 128. *XVIII: Asturio magistro utriusque militiae gener ipsius succensor ipsi mittitur Merobaudis, natu nobilis et eloquentiae merito vel maxime in poematis studio veteribus comparandus: testimonio etiam provehitur statuarum. brevi tempore potestatis suae Aracellitanorum frangit insolentiam Bacaudarum, mox nonnullorum invidia perurgente ad urbem Romam sacra praeceptione revocatur.*

<sup>725</sup> Vgl. Karl Heinrich Krüger, «Signa ac prodigia caelo terraque visa», in: *Cieli e terre nei secoli XI-XII*, 1998, S. 156. Zur Verwendung von *ostentum* in mittelalterlichen Quellen siehe oben, Anm. 574, S. 196f.

<sup>726</sup> The Annals of Inisfallen ad a. 442, CELT I100004, p. 56: I442.1 *Stella crinita apparuit.*

<sup>727</sup> Hydatius, *Contin. Chron. Hieron. ad a. 452*, ed. Th. Mommsen, MGH Auct. ant. 11, 1894, S. 26 (eigene Übers. n. d. Übers. v. Carmen C. de Hartmann, *Philologische Studien zur Chronik des Hydatius von Chaves*, 1994, S. 129): 151. [...] *Stella cometes XIII. kal. Iulias apparere incipit, quae tertio kal. diluculo ab oriente visa post occasum solis ab occidua parte mox cernitur. Kal. Aug. a parte occidentis apparet.*

und seiner sich verändernden Position am Morgen- und Abendhimmel zeugt von einem ausgeprägten astronomischen Interesse.<sup>728</sup> Auch dieser Komet wurde nach Hydatius' Worten, insbesondere in dem Wortspiel *occasum, occidua parte, a parte occidentis* und *occisio*, wohl als Unglücksvorzeichen, in diesem Falle als Vorzeichen des Todes von Theoderich, wahrgenommen (*Stella cometes ... ab oriente visa post occasum solis ab occidua parte mox cernitur. Kal. Aug. a parte occidentis apparet. 152. Occiso Theodore Thurismo*).

Frühmittelalterliche Geschichtsschreiber deuten Kometen und auffällige Sterne meist nur „vorsichtig“ im chronologischen Kontext als mögliche Kriegs- und Todesvorzeichen. Marius von Avenches notiert für das Jahr 566 „ein Zeichen am Himmel“, das 70 Tage lang zu sehen war; „in diesem Jahr starb Kaiser Justinian, und dessen Enkel Justinus übernahm das Reich.“<sup>729</sup> Der Komet, den Marius nach der Vulgata in Abgrenzung zum „paganen“ *prodigium* als *signum* bezeichnet, ist in der Chronologie als historisches Vorzeichen eines Herrscherwechsels deutbar; die Synthese von spätrömischer und christlicher Deutung wird besonders im Nebeneinander des antiken Herrschertitels *Augustus* und des biblischen *signum* deutlich. In ähnlicher Weise versucht auch Paulus Diaconus, Kometen einzuordnen: So folgen der Kometenmeldung für 595 Einträge zu einem Slawenfeldzug, dem Tod mehrerer Würdenträger, unter anderem des Ravennater Erzbischofs Johannes, des Merowingerkönigs Childebert und seiner Frau, sowie einem Hunneneinfall in Thüringen.<sup>730</sup> Besonders der Komet von 606, der zwei Mal in diesem Jahr erschien, wurde als Unglücksvorzeichen wahrgenommen, wobei der Kometeneintrag von Unglücksmeldungen geradezu „eingerahmt“ ist: Paulus nennt den Langobardeneinfall in Tuscia, den dreijährigen Frieden zwischen König Aigulf und den Römern und den Tod der Patriarchen Severus von Aquileia und Candidianus von Grado, denen Johannes (Aquileia) und Epiphanius (Grado) nachfolgten.<sup>731</sup>

<sup>728</sup> Die teilweise sehr lange Beobachtungsmöglichkeit einzelner Kometen hebt u. a. Plinius in *Naturalis Historia* lib. II, cap. XII, § 90 (lat.-dt. Ausg. R. König/ G. Winkler, 1974, S. 74) hervor: [...] *brevissimum quo cernerentur spatium VII dierum adnotatum est, longissimum CLXXX*.

<sup>729</sup> *Marii episcopi Aventicensis Chronica* ad a. 566, ed. Th. Mommsen, MGH Auct. ant. 11, 1894, S. 238: *Hoc anno signum apparuit in caelo per dies LXX. Eo anno mortuus est Justinianus Augustus, et suscepit Justinus nepos ipsius imperium*.

<sup>730</sup> Paulus Diaconus, *Hist. Lang.* IV, 10-11 ad a. 595-96, ed. L. Bethmann et G. Waitz, MGH Script. rer. Lang. et Ital. 1, 1878, S. 120 (eigene Hervorhebung): *10. Inter haec sequenti mense Ianuario paruit stella cometis mane et vespere per totum mensem. Eo quoque mense defunctus est Iohannes archiepiscopus Ravennae. Cuius in locum Marianus civis Romanus substitutus est. Eum quoque duce in Tridentu mortuo, datus est eidem loco dux Gaidoaldus, vir bonus ac fide catholicus. Isdem ipsis diebus Baiarii usque ad duo milia virorum dum super Sclavos inruunt, superveniente cacano omnes interficiuntur. Tunc primum cavalli silvatici et bubali in Italiam delati, Italiae populis miracula fuerunt.*

*11. Hac etiam tempestate Childebertus rex Francorum aetatis anno vigesimo quinto cum uxore propria, sicut fertur, in veneno extinguitur. Hunni quoque, qui et Abares dicuntur, a Pannonia in Turingam ingressi, bella gravissima cum Francis gesserunt [...]. Mortuus quoque est Gunthramnus rex Francorum, regnumque illius Brunichildis regina suscepit [...].*

<sup>731</sup> Paulus Diaconus, *Hist. Lang.* IV, 32 ad a. 606, ed. L. Bethmann et G. Waitz, MGH Script. rer. Lang. et Ital. 1, 1878, S. 127 (eigene Hervorhebungen): *32. [...] Civitates quoque Tusciae, hoc est Balneus Regis et Urbs Vetus,*

Zur Jahreswende 694/95 soll nach Paulus Diaconus ein ungewöhnlich heller Stern erschienen sein.<sup>732</sup> Der Eintrag ist ebenfalls nicht zeitgenössisch; Paulus hielt das historische astronomische Ereignis wohl aus Interesse und auch göttliches Zeichen der älteren Geschichte fest. Auffallend ist die genaue Beschreibung des Sterns, der über mehrere Wochen hinweg zu sehen war: Die Zeitangabe *Hac tempestate noctu* legt mit *tempestat* („Zeit“, „Zeitalter“; auch „Unwetter“, „Sturm“) eine unheimliche zweite Bedeutung nahe. Die in mittelalterlichen Geschichtswerken und Heiligenviten geläufigen „unbestimmten Zeitangaben“ *Hac tempestate* sind gleichsam „mythische biblische Zeitangaben“ (*in illo tempore* - „Es begab sich aber zu dieser Zeit“) und weisen auf die überzeitliche (heilsgeschichtliche) Dimension des innerweltlichen Geschehens, womit seltene Naturereignisse als „Erscheinungen einer Zwischenwelt“ auch in einen der irdischen Realität entrückten „flou intemporel“ rücken, so wie in Märchen die Hörer mit „mythischen Zeitangaben“ (z. B. „Es war einmal“ oder „Einst vor langer Zeit, als die Wälder noch viel dichter und dunkler waren“) in eine andere Welt, eine „unheimliche Zauberwelt“, entführt werden sollen.<sup>733</sup> Diese Intention ist wahrscheinlich auch schon in den unbestimmten Jahreszeitangaben mittelalterlicher Wettermeldungen vorgeprägt, die „Zeichen“, Witterungsanomalien oder Unwetter sowohl in einen unmittelbaren Zeitkontext („In der Zeit, als Kaiser Friedrich II. regierte, erschien ein großer Stern...“), darüber hinaus aber auch in einen kosmischen Zeitzusammenhang („le temps cosmique“, *il a fu a une Pentecoste*) stellen, womit die Naturerscheinungen selbstredend zu Epiphanien werden.<sup>734</sup> Bei Paulus Diaconus ist die Sternenerscheinung durch die unbestimmte temporale Anknüpfung auch auf die zuvor genannte Zusammenkunft Bischof Johannes' von Bergamo mit dem Langobardenkönig Cunincpert beziehbar, den Paulus als zwiespältigen Charakter schildert: So soll Cunicpert Mordpläne gegen Bischof Johannes geschmiedet haben; gleichzeitig galt er aber auch als glühender Verbreiter des katholischen Glaubens und

---

*a Langobardis invasae sunt. Tunc etiam mense Aprili et Maio apparuit in caelo stella quam cometem dicunt. Dehinc Aigulf rex iterum fecit pacem cum Romanis tribus annis. 33. His diebus defuncto Severo patriarcha, ordinatur in loco eius Iohannes abbas patriarcha in Aquileia vetere, cum consensu regis et Gisulfi ducis. In Gradus quoque ordinatus est Romanis Candidianus antistis. Rursum mense Novembrio et Decembrio stella cometis apparuit. Candidiano quoque defuncto, apud Grados ordinatur patriarcha Epiphanius, qui fuerat primicerius notariorum, ab episcopis qui erant sub Romanis. Et ex illo tempore coeperunt duo esse patriarchae.*

<sup>732</sup> Paulus Diaconus, *Hist. Lang.* VI, 9 ad a. 695, ed. L. Bethmann et G. Waitz, *MGH Script. rer. Lang. et Ital.* 1, 1878, S. 168: 9. *Hac tempestate noctu stella iuxta vigilias caelo sereno inter Domini natalem et theophaniam apparuit, omnimodo obumbrata, veluti cum luna sub nube est constituta. Post haec mense Februario die media stella ab occasu exiit, quae cum magno fulgore in partes orientis declinavit. Dehinc mense Martio Bebius eructavit, per dies aliquod, et omnia virentia circumquaque prae pulvere et cinere illius exterminata sunt.*

<sup>733</sup> Jacques Ribard, *Du Mythique au Mystique. La littérature médiévale et ses symboles. Recueil d'articles offert par ses amis, collègues et disciples*, Paris 1995 (Nouvelle Bibliothèque du Moyen Âge; vol. 31), S. 86.

<sup>734</sup> Ebenda, S. 86f.

der Michaels-Verehrung.<sup>735</sup> Die Zeitangabe *iuxta vigiliis* deutet auf eine nächtliche Beobachtung durch Mönche; allerdings wurde der Stern in der Zeit zwischen Weihnachten und Epiphania wahrscheinlich von vielen Menschen auf dem Weg zur Messe beobachtet; nicht wenige werden in dem Stern den Stern von Bethlehem gesehen haben (*stella caelo sereno inter Domini natalem et theophaniam apparuit*).<sup>736</sup> So kann auch in diesem Eintrag die Zeitangabe als „biblisch-heilsgeschichtliche Wendung“ gelten wie in der Weihnachtsgeschichte: „Es begab sich aber zu der Zeit...“ Die auffällige Sternenerscheinung zwischen Christi Geburt und Epiphania zeigte vor allem die heilsgeschichtliche Bedeutung der noch von heidnischen Vorstellungen und Abwehr Ritualen geprägten Wintersonnenwendzeit: Der Stern um die Jahreswende 694/695 kündete vom Kommen eines mächtigen „Herrn der Elemente“. Die Neigung des Sterns nach Osten im Februar wurde vielleicht auch in Bezug auf das Osterfest gesehen. Bei dem Kometeneintrag des Paulus Diaconus für 694/695 handelt es sich damit um einen „mythischen Kometen“, ähnlich wie bei dem Kometen, der im Todesjahr des Propheten Mohammed 632 erschien, den der byzantinische Historiograph Theophanes festhielt.<sup>737</sup>

In dem Eintrag des Paulus Diaconus zu dem Kometen von 694/695 zeigen die weiteren Angaben *caelo sereno* und *omnimodo obumbrata, veluti cum luna sub nube est constituta* und der Hinweis auf die „Wanderung“ des Kometen, der sich im Februar „mittags von Westen her mit großem Glanz nach Osten neigte“ (*die media stella ab occasu exiit, quae cum magno*

---

<sup>735</sup> Inwiefern Paulus Diaconus den Langobardenkönig jedoch im heutigen Verständnis als « zwiespältigen Charakter » beurteilte oder er den König vielmehr so zu schildern versuchte, wie er (in einem gewaltsamen, bedrohlichen, „extremen“) Zeitalter als realer und „überlebensfähiger roher Charaktertypus“ eben war, soll dahingestellt bleiben. Den zwiespältigen, „zerrissenen“, ambivalenten Charakter des „rohen“ Frühmittelalters hat Erich Auerbach sehr überzeugend anhand der Geschichte „Sicharius und Chramnesindus“ aus Gregors von Tours *Historiae* Paulus Diaconus gezeigt und damit insbesondere auf die Gefahr einer voreiligen, engführenden Einordnung aus heutiger Sicht hingewiesen. Vgl. Erich Auerbach, *Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur*, Bern 1946, Kap. IV., S. 81-97. Vgl. Paulus Diaconus, *Hist. Lang. VI ad a. 695*, ed. L. Bethmann et G. Waitz, *MGH Script. rer. Lang. et Ital.* 1, 1878, S. 167f.: *Per idem quoque tempus Iohannes episcopus Bergomatis ecclesiae vir mirae sanctitatis extitit. Qui cum regem Cunincpertum in convivio dum sermocinarentur offendisset, rex ei hospitium revertenti equum ferocem et indomitum, qui in immenso fremitu super se sedentes terrae allidere solebat, praeparari fecit. Cui cum episcopus supersedisset, ita mansuetus dixit, ut eum blando incessu usque ad domum propriam deportaret. Quod rex audiens, et episcopum ex eo die honore debito coluit, et ei ipsum equum, quem suae sessioni dedicaverat, dono largitus est.* Zu den Mordplänen Cunincperts gegen Bischof Johannes vgl. Paulus Diaconus, *Hist. Lang. VI*, 8. Zu Cunincpert siehe Thomas Hodgkin, *Italy and her Invaders*, 8 vols., Oxford 1880-1899, vol. 6, p. 305-315. Zur Langobardenzeit siehe: Neil Christie, *The Lombards: the ancient Longobards*, Oxford 1995 (*The Peoples of Europe*); Walter Pohl, Peter Erhard (Hrsg.), *Die Langobarden. Herrschaft und Identität*, Wien 2005 (*Österr. Akad. d. Wiss.*; Bd. 329; *Forschungen zur Geschichte d. Mittelalters*; Bd. 99).

<sup>736</sup> Vgl. Mt. 2, 2 u. 10.

<sup>737</sup> Robert R. Newton (*Medieval Chronicles and the Rotation of the Earth*, 1972, p. 682) bezeichnete Kometen in Zeitnähe zu wichtigen historischen Ereignissen als „magical comets“. Nach der Einteilung von Manuel Baumbach, der zwischen mythischen, magischen und moralischen Kometendarstellungen unterscheidet, zählen frühe christliche Kometenmeldungen jedoch zu den Kategorien der mythischen und moralischen Himmelszeichen, die auf außermenschliche Ursachen (mythische Zeichen) und auf die durch menschliche Sünden affizierte Naturelemente (moraliter) deuten, während die heidnische Kontextualisierung, die eine magisch-animistische Beeinflussungsmöglichkeit des Menschen annahm, gerade ausgeschlossen werden sollte.

*fulgore in partes orientis declinavit*), daß auch im „dunklen Zeitalter“ der Völkerwanderungen an einigen Orten genaue Naturbeobachtungen möglich waren. Paulus fiel bei dem Kometen 694/695 vor allem die scheinbar gegenläufige Bewegung des Kometen von West nach Ost auf.<sup>738</sup> Als besonders bedrohlich wurde wohl der Schleier wahrgenommen, der den Kometen und den Mond bei „heiterem Himmel umschattete“ (*caelo sereno...omnimodo obumbrata, veluti cum luna sub nube est constituta*); möglicherweise wurde der Schleier durch Staubpartikel in der Atmosphäre hervorgerufen, die oft eine rötlich-braune Verschleierung des Himmels bewirken. Paulus' Eintrag legt nahe, daß es sich bei dem Schleier nicht um Wolken, sondern möglicherweise um Rauch, Asche oder vielleicht auch „Sternenstaub“ aus dem Kometenschweif handelte. So wurde das ungewöhnliche Himmelsphänomen von den Zeitgenossen rückblickend als Vorzeichen der folgenden Vesuveruption gedeutet (*Dehinc mense Martio Bebius eructavit, per dies aliquod, et omnia virentia circumquaque prae pulvere et cinere illius exterminata sunt*).<sup>739</sup> In Paulus' Bericht fällt besonders auch die Gegenüberstellung von Licht und Schatten auf, verbunden mit der Gegenüberstellung von Osten und Westen, die sich in den „Symbolpaaren“ *noctu - stella, caelo sereno - omnimodo obumbrata* und *cum luna sub nube die media stella ab occasu exiit - cum magno fulgore in partes orientis declinavit* durch den gesamten Bericht zieht. Mit der Hell-Dunkel-Metaphorik wird der unerklärliche Gegensatz von heiterem Himmel und der Himmelstrübung hervorgehoben und der Vorzeichencharakter der Himmelserscheinungen „zwischen den Jahren“, einer Zeit, in der die Menschen seit jeher kosmische und dämonische Erscheinungen genau beobachteten, bestärkt. Vielleicht sah man in dem Stern eine bedrohliche „Präfiguration“ des heilsgeschichtlichen Kampfes zwischen Licht und Schatten, zwischen den guten Mächten im Osten und dem „dunklen“ Westen. Als historisches

<sup>738</sup> Obwohl in der Bibel Sternenerscheinungen nicht eindeutig negativ konnotiert sind, wurden Verfinsterungen, Trübungen und scheinbar gegen die gewohnten Bahnen wandernde Sterne meist als bedrohliche Anzeichen der durch Sünden und Gottvergessenheit bedrohten Schöpfungsordnung gedeutet. Vgl. Hiob 25,5f.: „Siehe, auch der Mond scheint nicht hell, und die Sterne sind nicht rein vor seinen Augen - wieviel weniger der Mensch, eine Made, und das Menschenkind, ein Wurm!“

<sup>739</sup> Nach einer Katastropheneruption vor ca. 39000 und weiteren Großausbrüchen vor ca. 12000 Jahren ist der Vesuv vor allem durch den „Pompeji-Ausbruch“ im Jahre 79 n. Chr. bekannt, der in der Vulkanologie (im Unterschied zu Katastrophenausbrüchen vom Typ „Krakatau“ oder gar „Mont Pelée“) als „plinianische Eruption“ zur Klassifizierung größerer explosiver Vulkanausbrüche mit „saurer“ Lava vom „Vesuvtyp“, einhergehend mit Eruptionssäulen, Ascheauswurf, heftigem Eruptionsniederschlag, Schlammfluten und gegen Ende der Eruption auch Lavaförderung und pyroklastischen Strömen, herangezogen wird. Ausbrüche vom Pompeji-Typ traten am Vesuv bereits um 8000 und um 3780 v. Chr. auf. Nach dem Pompeji-Ausbruch von 79 n. Chr. trat der Vulkan bis 1944 in die „postplinianische Phase“ geringerer Aktivität mit zahlreichen kleineren und mittleren Ausbrüchen vom „Stromboli-Typ“ und einigen größeren „subplinianischen Eruptionen“ (472 u. 1631 n. Chr.). Seit dem letzten kleineren Ausbruch von 1944 ruht der Vesuv. Aus der Spätantike und dem Mittelalter sind zahlreiche kleinere und mittlere Vesuv-Ausbrüche belegt. So erwähnt Cassius Dio einen Ausbruch im Jahre 203; weitere Ausbrüche sind für 472 und 512 belegt, ebenso für die Jahre 685, 787, 968, 991, 999 und 1007. Zahlreiche Eruptionen sind auch ab dem 11. Jahrhundert belegt. Auch von den nahen Flegräischen Feldern, die von einigen Vulkanologen als „Supervulkan“ eingestuft werden und nach neuesten Erkenntnissen mit dem Vesuvsystem verbunden ist, sind einige kleinere und mittlere Ausbrüche bis in die Neuzeit belegt.



Vorzeichen kann der Stern auch auf Sarazenenangriffe bezogen werden.<sup>740</sup> So zeigt der Bericht des Paulus Diaconus zu dem Kometen und der Himmelstrübung wie bei Isidor das „mittelalterliche“ Nebeneinander von „innerweltlicher“ Naturbeobachtung, historischer und metaphysischer Deutung, die als die drei Hauptaspekte der vormodernen Naturwahrnehmung gelten können, die sich bis zu den Polemiken der Frühen Neuzeit nicht widersprachen, sondern sich sogar gegenseitig bedingten und den Eindruck eines „Mysteriums“ verstärkten. Fränkische Quellen verzeichnen mit Ausnahme der *Historiae* Gregors von Tours vor 800 keine Kometenerscheinungen. Die ersten fränkischen Einträge zu Kometen und Sternen sind in den *Annales Einhardi* und in den Aufzeichnungen Rudolfs von Fulda für 817<sup>741</sup> und 838 enthalten.<sup>742</sup> Den Einträgen folgen ebenfalls Meldungen zu Todesfällen und Kriegszügen: Dem Eintrag für 817 folgt in den früher Einhard zugeschriebenen „Einhard’sannalen“ sowie in den „Fuldaer Annalen“ die Nachricht vom Tod Papst Stefans, während der Kometenmeldung für 838 ein Bericht über den Normannenüberfall in Walcheren und Friesland folgt. Die Gründe für das Fehlen von Kometenmeldungen in vielen frühen fränkischen Annalen sind einerseits im Quellenmangel, aber auch in fehlenden Beobachtungs- und Schreiborten zu suchen. In der frühen Merowingerreichen war auch durch Bruderkriege und Unsicherheiten das Interesse an Wissenschaften und Geschichtsschreibung weniger ausgeprägt als in Byzanz, Norditalien, Hispanien und im frühmittelalterlichen Irland, wo bereits aus dem 7. und 8. Jahrhundert auch Naturerscheinungen dokumentiert wurden. Die sprunghafte Zunahme von astronomischen Beobachtungen in west- und ostfränkischen Annalen um 800 ist eine Folge der gezielten Förderung astronomischer Beobachtungen und wissenschaftlicher Forschungen in Reims, Tours, Fulda und Aachen, wo sich unter anderem der „Astronomus“ und der Hagiograph Thegan mit Astronomie beschäftigten, wobei in dieser Zeit auch ein reger Austausch zwischen Astronomen, Theologen, Geschichtsschreibern und Herrschern sowie zwischen den Klöstern stattfand, wie der ausführliche Bericht des Astronomus über den

<sup>740</sup> Paulus Diaconus, *Hist. Lang.* VI, 10 ad a. 685, ed. L. Bethmann et G. Waitz, MGH Script. rer. Lang. et Ital. 1, 1878, S. 168: *10. Tunc Sarracinatorum gens infidelis et Deo inimica ex Aegypto in Africam cum nimia multitudine pergens, obsessam Cartaginem cepit captamque crudeliter depopulata est et ad solum usque prostravit.*

<sup>741</sup> Vgl. *Annales qui dicuntur Einhardi* ad a. 817, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 1, 1826, S. 203: *Luna Nonis Febr. hora noctis secunda defecit, et cometes in signo Agitatoris apparuit. Interea Stefanus papa tertio postquam Romam venerat mense, sed nondum exacto, circiter 8. Kal. Febr. diem obiit.* Vgl. Ruodolphi Fuldensis *Annales* ad a. 817, aus: *Annales Fuldenses*, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 1, 1859, S. 356: *817. Eclipsis solis facta est Nonis Feb. Eadem nocte stella cometes gladio similis visa est. Stephanus papa 9. Kal. Febr. diem obiit, quem Paschalis presbyter successit.*

<sup>742</sup> Ruodolphi Fuldensis *Annales* ad a. 838, aus: *Ann. Fuldenses*, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 1, 1859, S. 361: *Stella cometes in signo Libro apparuit 3. Idus Aprilis, et per tres noctes visa est. Nordmanni tributum exactantes in Walchram insulam venerunt, ibique Eggihardum, eiusdem loci comitem, et Hemmingum, Halbdani filium, cum aliis multis 15. Kal. Iul. Occiderunt, et Dorestadum vastaverunt; acceptoque a Frisonibus tributo, reversi sunt.*

Halley-Kometen 837 und seine Unterredung mit Ludwig dem Frommen zeigt.<sup>743</sup> So spiegeln die fränkischen Naturbeobachtungen ab dem Jahr 800 auch die Ostexpansion und territoriale Etablierung des Reichs östlich des Rheins, im ehemaligen „Germanien“, wider.

In frühen Quellen aus Nordwesteuropa wurden Kometen und Sternenerscheinungen bereits lange vor 800 dokumentiert; so wird in frühen Naturbeobachtungen ein „Interessensvorsprung“ der irischen Mönche im „Erstmittelalter“ in Bezug auf geistliche Bildung, pagane Mythen und Literatur und Naturphänomene deutlich. Einen auffälligen Stern verzeichnen die Annalen von Ulster für 612;<sup>744</sup> die Meldung, die für 612 auch in den Annalen von Tigernach erscheint<sup>745</sup>, bezieht sich jedoch auf die Sonnenfinsternis in Spanien am 2. August 614, als der Merkur neben der Sonne zu sehen war.<sup>746</sup> Der chronologische Kontext in den Annalen von Ulster legt eine Vorzeichendeutung nahe. Auf eine Fehldatierung in den irischen Annalen weisen die Berichtlücke in den Annalen von Ulster zwischen 612 und 614 und die identische (korrekt auf 614 datierte) Meldung im *Chronicon Scotorum*.<sup>747</sup> So ist nicht auszuschließen, daß der irische Schreiber die Meldung von Hydatius hatte. Einen auffälligen Stern melden auch die *Annales Cambriae* für das Jahr 650.<sup>748</sup> Im September und Oktober 677 soll nach den Annalen von Ulster ein heller Komet zu sehen gewesen sein; *uisa est* und Hinweise auf die Helligkeit (*luminosa*) und die lange Dauer der Erscheinung (*in mense Septimbris & Octimbris*) lassen auf eigene Beobachtungen des Annalisten schließen.<sup>749</sup> Daß es sich im Jahr 677 um einen sehr auffälligen, großen bzw. erdnahen Kometen gehandelt haben muß, bestärkt die wahrscheinlich unabhängige Parallelmeldung in den *Annales Cambriae* (die den Kometen allerdings auf 676 datieren): Der Schreiber hebt die „verwunderliche Größe“ und die

<sup>743</sup> Siehe dazu unten, Kap. IV, 1 („Kometen und Asteroiden“), S. 729ff. m. Anm. 2136.

<sup>744</sup> The Annals of Ulster ad a. 612, CELT G100001A, p. 106 folio & column H22va: *U614.2 Stella uisa est hora .iiii. a diei*. Vgl. die Einträge für 615 (ebenda): *U615.1 Iugulatio Maeli Cobo m. Aedho in bello Montis Tueth [...]*. *U615.2 Quies Diarmato tertii abbatis Cluana Iraid. U615.3 Bellum Fidnaighi eilegg inriaddai. U615.4 Coeman Brecc quiévit*.

<sup>745</sup> The Annals of Tigernach ad a. 612, CELT G100002, p. 171 folio 9b1: *T612.2 A star was seen at the seventh hour of day*.

<sup>746</sup> Vgl. die astronomischen Rekonstruktionen für AU612 (614) bei Daniel McCarthy and Aidan Breen, *Astronomical Observations in the Irish Annals and their Motivation*, in: *Peritia* 11 (1997), p. 1-43.

<sup>747</sup> *Chronicon Scotorum* ad a. 614, CELT G100016, p. 54, MS folio 173va (253a): *CS614 Stella uisa est hora VII. diei*.

<sup>748</sup> *Ann. Cambriae* ad a. 650, Text A, ed. E. Phillimore, 1888: *Ortus stellae*. Die Einträge in HS B u. C sind identisch. Der Eintrag ist - auch aufgrund fehlender Parallelquellen - wahrscheinlich original; er bezieht sich vielleicht auf einen Kometen, doch ist weder in europäischen noch in chinesischen Quellen für diese Jahre ein Komet verzeichnet. Siehe dazu Erik Grigg, „Mole Rain“ and other natural phenomena in the Welsh annals, in: *Welsh History Review* 244 (2009), p. 18 m. Anm. 63 - Verweis auf D. Justin Schove, *Chronology of Eclipses and Comets AD 1-1000*, 1984, p. 187f. u. p. 293. Vgl. Robert R. Newton, *Medieval Chronicles*, 1972, p. 398ff.

<sup>749</sup> The Annals of Ulster ad a. 677, CELT G100001A, p. 144 folio & column H25rb: *U677.1 Stella cometes uisa luminosa in mense Septimbris & Octimbris*. Vgl. den fast identischen Eintrag und den auf den Kometen beziehbaren Folgeeintrag im *Chronicon Scotorum* ad a. 677, CELT G100016, p. 81 MS folio 178va (263a): *CS677 Stella comites uisa est luminosa mense Septembris & Octimbris. Dunchadh mac Ulltain ri Airgiall occisus est a n-Dun Forgo la Mael Dúin mac Maeili Fitriugh*.

Helligkeit des Sterns hervor, dessen „Leuchten auf der ganzen Welt gesehen wurde.“<sup>750</sup> Sowohl in den *Annales Cambriae*<sup>751</sup> wie in den Annalen von Ulster ist eine Deutung Unglücksvorzeichen naheliegend, wenngleich die annalentypische Aneinanderreihung verfügbarer Informationen nur vage Andeutungen erlaubt; allerdings fällt die Häufung von Todes-, Unglücks- und Kriegsmeldungen im Jahreseintrag für 677 selbst im „pessimistischen“ Duktus der Annalen von Ulster auf.<sup>752</sup> Die eindrucksvolle Erscheinung des großen Kometen belegen mehrere teils unabhängige Einträge in insularen Quellen, darunter in der Fortsetzung der Annalen von Tigernach (für Herbst 677), bei Beda Venerabilis (für 678) und (wahrscheinlich auf Beda beruhend) in der Angelsächsischen Chronik (678);<sup>753</sup> auf dem Festland erwähnen den Kometen Paulus Diaconus<sup>754</sup> sowie byzantinische und fernöstliche Quellen, womit der Hinweis des walisischen Annalisten *uisaest per totum mundum lucens* auf die Kenntnis italienischer, vielleicht auch byzantinischer Quellen weist; möglicherweise meint der Schreiber mit *per totum mundum* die ganze damals bekannte Welt bis in den Fernen Osten, vielleicht aber auch nur die Britischen Inseln und Mitteleuropa; vielleicht ist hiermit jedoch auch der „überwältigende“ Seheindruck eines das Nachtdunkel deutlich erhellenden großen Kometen gemeint. Der Zusatz unterstreicht auf jeden Fall die heilsgeschichtliche Bedeutung der kosmischen Erscheinung in der damaligen Wahrnehmung.

Daß Kometen und hell leuchtende Sterne auch unabhängig von der politischen Situation als Epiphanien wahrgenommen wurden, zeigt auch ein kurzer Eintrag der Ulster-Annalen für

<sup>750</sup> Ann. Cambriae, Text A, ad a. 676 (a 234), ed. E. Phillimore, 1888 (eigene Teilübers.): *Stella mirae magnitudinis uisaest per totum mundum lucens*. Eintrag C ist mit A identisch, während in B anstatt des Partizips *lucens* der Infinitiv *lucere* erscheint. Vgl. die Gegenüberstellung von Hss A-C bei Erik Grigg, ‚Mole Rain‘ and other natural phenomena in the Welsh annals, in: Welsh History Review 244 (2009), Table 1, p. 11.

<sup>751</sup> In den lückenhaften frühen Einträgen der *Annales Cambriae* fällt nach 676 eine Häufung von Unglücksmeldungen auf, womit für die Zeitgenossen ein Bezug auf den Kometen von 676/677 nahelag. Vgl. Ann. Cambriae, Text A, ed. E. Phillimore, 1888: Ad a. 682 (a 240) *Mortalitas magna fuit in britannia .nqua catgualart filius catgui-l-aum obiit*. Ad a. 683 (a 241) *Mortalitas in hibernia*. Ad a. 684 (a 242) *Terre motus in eubonia [Isle of Man] factus est magnus*.

<sup>752</sup> The Annals of Ulster ad a. 677, CELT G100001a, p. 144 folio & column H25rb: *U677.2 Dunchad m. Ultain occisus est i n-Dun Forggo. U677.3 Bellum inter Finshnecta & Lagenos in loco proximo Locho Gabar in quo Finshnechta uictor erat. U677.4 Iugulatio Cuandai m. Eugunain. U677.5 Congressio Cule Maeni ubi ceciderunt filii .ii. Maele Aichdin. U677.6 Beccan Ruimm quieuit*.

<sup>753</sup> The Annals of Tigernach: the continuation, ad a. 677, ed. Whitley Stokes, in: Revue Celtique 18 (1897), S. 9-59, S. 150-198, S. 267-303, hier S. 204: *Stella cometes uisa* [...]; Bede’s Ecclesiastical History of the English People ad a. 678, ed. Bertram Colgrave and Roger A. B. Mynors, London 1969, p. 370f.: [...] *apparuit mense Augusto stella, quae dicitur cometa* [...]; The Saxon Chronicle ad a. 678, Ausg. J. H. Ingram, 1823, p. 54: *A.D. 678. This year appeared the comet-star in August, and shone every morning, during three months, like a sunbeam*. Quellenhinweise u. Zusammenfassung: Erik Grigg, ‚Mole Rain‘ and other natural phenomena in the Welsh annals, in: Welsh History Review 244 (2009), p. 24f.

<sup>754</sup> Auch aus dem Eintrag des Paulus Diaconus geht im chronologischen Kontext hervor, daß der Komet als Unglücksvorzeichen gedeutet wurde. Vgl. Paulus Diaconus, Hist. Lang. V, 31 ad a. 676/77, ed. L. Bethmann et G. Waitz, MGH Script. rer. Lang. et Ital. 1, 1878, S. 154: *31. Insequenti post tempore mense Augusto a parte orientis stella cometis apparuit nimis fulgentibus radiis, quae post ipsam reversa disparuit. Nec mora, gravis pestilentia ab eadem parte orientis secuta, Romanorum populum devastavit. His diebus Dominus papa Romanae ecclesiae locum qui Paradisus dicitur ante basilicam beati apostoli Petri candidis et magnis marmoribus mirifice stravit*. Vgl. dazu Robert R. Newton, Medieval Chronicles and the Rotation of the Earth, 1972, p. 679.

745: „Ein erschreckendes und wunderbares Zeichen wurde in der Nacht in den Sternen gesehen.“<sup>755</sup> Das „Zeichen“, das in einem fast identischen Eintrag auch in den Annalen von Tigernach (möglicherweise der Quelle der Annalen von Ulster) erscheint<sup>756</sup>, wurde als *signum terribile* wahrgenommen, was vielleicht sogar auf Endzeitängste der *spectantes* deutet.<sup>757</sup> Möglicherweise steht der Eintrag für 745 in Verbindung zur irischen Tallaht-Bewegung, die in Clonmacnoise und in anderen irischen Klöstern nachweislich großen Zulauf hatte. Das Schwanken zwischen Angst und Staunen ist in dem Eintrag auch mit *mirabilis* angedeutet, das hier (im Sinne von „bewunderswert“, „außerordentlich“, „sonderbar“) als Gegenpart von *terribilis* erscheint<sup>758</sup> und somit ein weiteres Zeugnis der schon im frühen Mittelalter verortbaren „Freude“ an der Natur (nach Sprandel die dritte Stufe der Naturwahrnehmung) ist. In Verbindung mit dem „biblischen“ *signum*, das vielleicht in Abgrenzung zur antiken Prodigieendutung gewählt wurde, kann das „erschreckende und wunderbare Zeichen“ des Jahres 745 als Epiphanie und bedeutsames „Himmelszeichen“ gedeutet werden.<sup>759</sup>

Auch in der Angelsächsischen Chronik sind Kometen verzeichnet, etwa für die Jahre 678 und 729. Der Eintrag zu dem Kometen von 678 (der auch in den Annalen von Ulster verzeichnet ist) läßt auch eine positive Deutung zu: In diesem Jahr erschien drei Monate lang morgens ein

<sup>755</sup> The Annals of Ulster ad a. 745, CELT G100001A, p. 198 folio & column H30va (eigene Übers.): *U745.1 In nocte signum horribile & mirabile uisum est in stellis.*

<sup>756</sup> The Annals of Tigernach ad a. 745, CELT G100002, p. 234 folio 13a2: *T745.1 In nocte signum horribile et mirabile uisum est in stellis.* Vgl. die mit den Annalen von Ulster fast identischen Folgeinträge in *T745.2-5 Forandan ab Cluana h-Iraird obiit, et Congas ancorita Cluana Tibrindi.* [...]. Es folgen mit wenigen Ausnahmen ausschließlich Meldungen zu Todesfällen, Unglücken und Kriegszügen.

<sup>757</sup> Das wertende Epitheton *terribilis* („schrecklich“, „schreckenerregend“; Langenscheidt WB Lat.-dt., 1963, S. 520; *terribilis*, „erschreckend, grauenvoll, entsetzlich“; vgl. Bernd-Ulrich Hergemöller, *Promptuarium ecclesiasticum medii aevi*, 2011, S. 282) weist (neben dem Intensivum *horrendus*) in Unwetter- und Vorzeichenberichten auf „schreckenerregende“ (teilweise jedoch ungefährliche) Erscheinungen, was zeigt, daß die Historiographen die „Vermischung“ von äußerer Beschreibung und subjektiver Wahrnehmung aus Augenzeugenberichten übernahmen. Entsprechend häufig erscheint *terribilis* auch in Berichten über „Visionen“ („Traumgesichte“). Vgl. The Annals of Ulster ad a. 786, CELT G100001A, p. 340 folio & column 34a (eigene Hervorhebung): *U786.3 Uentus mixtus in Ianuario. Inundatio i n-Dairinis. Uisio terribilis h-i Cluain M. Nois & poenitentia magna per totam Hiberniam.* Da in vormodernen Naturdarstellungen die Beschreibung von Naturphänomenen meist die Sinneswahrnehmung und Empfindungen der *spectantes* vermischt, kann *terribilis* in dokumentarischen historiographischen Quellen (in denen die Stilisierung von Naturerscheinungen im Gegensatz zu Heiligenviten etwas zurücktritt) als sicheres Indiz für seltene, auffällige Naturerscheinungen gelten, die über einen längeren Zeitraum hinweg in weiten Regionen zu sehen waren und aufgrund der „eindeutigen Erscheinung“ schon von Geistlichen, „kritischen“ Zeitgenossen, als „ernste Zeichen“ eingeordnet wurden.

<sup>758</sup> *Mirabilis* („wunderbar“, „bewunderswert, erstaunlich“, „außerordentlich“, auch „sonderbar“; Langenscheidt WB Lat.-dt., 1963, S. 334) weist - insbesondere in dem „biblischen“ Terminus *signum mirabilis* und der auf eine Epiphanie deutenden Gegenüberstellung von *terribilis* und *mirabilis* - unmißverständlich auf ein „großmächtiges und unerklärliches Eingreifen Gottvaters, Jesu Christi und der Heiligen in die Geschehnisse dieser Welt“ (Bernd-Ulrich Hergemöller, ‚miraculum‘, *Promptuarium ecclesiasticum medii aevi*, 2011, S. 189). Die Bewunderung erregende Außergewöhnlichkeit, die viele Sternenerscheinungen zu „Wundern“ und Epiphanien machte, betont schon Augustinus (*De utilitate credendi* XXXIV; zit. n. Bernd-Ulrich Hergemöller, ‚miraculum‘, wie oben, S. 189): *Miraculum voto, quidquid arduum aut insolitum supra spem vel facultatem mirantis apparet.*

<sup>759</sup> Die Zeichendeutung des „Sternenzeichens“ könnte auch aus den weiteren Einträgen für 745 hervorgehen. The Annals of Ulster ad a. 745, CELT G100001A, p. 198 folio & column H30va: *U745.2 Forannan, abbas Cluana Iraidd, obiit & Conghus anchorita Cluana Tibrinne. U745.3 Cummaene aua Moenaigh, abbas Leinne Leire moritur. U745.4 Bellum inter Nepotes Tuirtri & na h-Airtheru. [...]. U745.5 Mors Conaill Foltchain scribae.*

Komet, der einem „Sonnenstrahl“ glich; der Vergleich und die genaue Zeitangabe deuten auf einen Augenzeugenbericht. Im selben Jahr wurde Bischof Wilfrid durch König Everth aus seinem Amt „vertrieben“, und die Bischöfe Bosa von York (Deira) und Eata von Hexham (Bernicia) wurden ins Amt eingeführt.<sup>760</sup> Die Meldungen lassen neben der Deutung als Zeichen eines Herrschaftswechsels auch die in der Bibel wie in antiken Quellen geläufige Deutung von Kometen und hellen Sternen als „göttliche Segenszeichen“ zu, die oft auf den Amtsantritt eines neuen Herrschers oder Würdenträgers bezogen wurden.<sup>761</sup> Als Segenszeichen wurde auch der von dem byzantinischen Historiographen Marcellinus Comes erwähnte „brennende Stern“ von 418 gesehen, denn im folgenden Eintrag nennt Marcellinus die Geburt Valentinians in Ravenna 419.<sup>762</sup> Dagegen läßt sich der Komet von 729 in der

---

<sup>760</sup> The Saxon Chronicle ad a. 678, Ausg. J. H. Ingram, 1823, p. 54: *A.D. 678. This year appeared the comet-star in August, and shone every morning, during three months, like a sunbeam. Bishop Wilfrid being driven from his bishopric by King Everth, two bishops were consecrated in his stead, Bosa over the Deirians, and Eata over the Bernicians. About the same time also Eadhed was consecrated bishop over the people of Lindsey, being the first in that division.*

<sup>761</sup> Der „Stern von Bethlehem“ (Mt. 2,1), der entweder mit dem Halley-Kometen 12-11 v. Chr., einer Konjunktion im Sternbild Fische 7 v. Chr., einer besonderen Konstellation von Sonne, Jupiter, Venus und Mond im Widder (6 v. Chr.) oder einer hellen Nova in Verbindung zu bringen ist (Joachim Drechsel et al. (Hrsg.), Art. „Sterne“, Brunnen Bibellexikon, 3. Aufl. 2010, S. 395f.), kann als Prototyp des symbolischen Verkündigungsmotivs gelten. Vgl. 4. Mose 24, 17ff.: „Es wird ein Stern aus Jakob aufgehen und ein Zepter aus Israel aufkommen.“ Möglicherweise war der „Stern von Bethlehem“ der Auslöser für die Reise der Magier aus dem „Morgenland“, die als Gelehrte, Astrologen und Traumdeuter aus dem Persischen Großreich kamen. Die Deutung des „Weihnachtssterns“ beruht auf der heute teilweise noch bekannten Vorstellung, „daß jeder Mensch seinen eigenen Stern hat und daß dieser Stern bei bedeutenden Menschen umso höhere Strahlkraft besitzt“ (Hans-Josef Klauck, Religion und Gesellschaft im frühen Christentum. Neutestamentl. Studien, Tübingen 2013 (Wiss. Unters. zum NT; Bd. 152), S. 308). Plinius stand dieser „volkstümlichen“ Deutung kritisch gegenüber. Vgl. C. Plinius Sec., Nat. Hist. II, cap. V, § 28-29, lat.-dt. Ausg. R. König/ G. Winkler, 1974, S. 30: [...] *sidera, quae adfixa diximus mundo, non illa, ut existimat vulgus, singulis attributa nobis et clara divitiibus, minora pauperibus, obscura defectis ac pro sorte cuiusque lucentia adnumerata mortalibus, nec cum suo quaequae homine oriuntur nec aliquem extinguere decidua significant. non tanta caelo societas nobiscum est, ut nostro fato mortalis sit ibi quoque siderum fulgor.* [...]. Vgl. Plinius, Nat. Hist. II, cap. XXIII, § 93f. (wie oben, S. 78): [...] *in templo Romae, admodum faustus Divo Augusto iudicatus ab ipso, qui incipiente eo apparuit ludis, quos faciebat Veneri Genetrici non multo post obitum patris Caesaris in collegio ab eo instituto. [...] eo sidere significari vulgus credidit Caesaris animam inter deorum immortalium numina receptam, quo nomine id insigne simulacro capitis eius, quod mox in foro consecravimus, adiectum est.* [...]. **Lit.:** Oswald Gerhardt, Der Stern des Messias. Das Geburts- und das Todesjahr Jesu Christi nach astronomischer Berechnung, o. O. 1922; August Strobel, Das zeitgenössische Umfeld der Magier-Erzählung Mt 2,1-12, in: Wolfgang Haase, Hildegard Temporini (Hrsg.), Aufstieg u. Niedergang d. röm. Welt, Bd. II: Principat, 20/2, Berlin - New York 1987, S. 1083-1099; Wolfgang Habison, Markus Steidl, Der Stern von Bethlehem: Das Phänomen aus astronomiehistorischer Sicht, Wien 2006 (Edition Volkshochschule); Courtney Roberts, The Star of the Magi. The Mystery that heralded the Coming of Christ, o. O. 2007.

<sup>762</sup> Marcellini V. C. Comitibus Chronicon ad a. 418, ed. Th. Mommsen, MGH Auct. ant. 11, 2, Berlin 1894, S. 74: *Stella ab oriente per septem menses surgens ardensque apparuit. Ad a. 419: Valentinianus iunior apud Ravennam patre constantio et Placidia matre V nonas Iulias natus est.* Marcellinus Comes († nach 534) stammte aus dem lateinischsprachigen Illyrien, einer Provinz des Oströmischen Reichs. Er stand im Dienste Justins I. und Justinians I. Seine Chronik entstand zwischen 520 und 530 in Anknüpfung an die Geschichtswerke von Eusebius und Hieronymus und umfaßt den Zeitraum von 379 bis 518. **Lit.-engl. Ausg.:** Brian Croke, The chronicle of Marcellinus, Sydney 1995 (Byzantina Australiensia; Bd. 7). **Lit.:** Brian Croke, Count Marcellinus and his Chronicle, Oxford 2001; Warren Treadgold, The Early Byzantine Historians, Basingstoke 2007, S. 227ff.

Angelsächsischen Chronik im chronologischen Kontext und bestärkt durch die Nebenordnung als Vorzeichen auf den Tod geistlicher und weltlicher Würdenträger deuten.<sup>763</sup>

Ausführlichere Berichte zu Kometen sind vor 800 die Ausnahme. Beda hat in seiner „Kirchengeschichte“ für 729 zwei Kometen verzeichnet: „Im Jahre 729 der Inkarnation, erschienen: zwei Kometen nahe bei der Sonne, und sie jagten vielen Menschen, die sie sahen, großen Schrecken ein. Einer ging in der Frühe im Osten der Sonne voraus; der andere neigte sich am Abend gen Westen - es war, als hätten sie gleichzeitig im Osten und Westen erscheinend schlimmes Unheil vorausgesagt: Denn der eine ging dem Anbruch des Tages, der andere dem Beginn der Nacht voraus, als würden sie zu beiden Tageszeiten zeigen, daß den Sterblichen Unheil drohe. Sie trugen aber auch eine Feuer-Fackel gegen Norden zu, die dort sich aufrichtete und aussah, als würde sie näherkommen; die Kometen erschienen im Monat Januar, und fast sieben Wochen hindurch blieben sie sichtbar.“<sup>764</sup> Charakteristisch für das Frühmittelalter ist die abwägende, fast „vorsichtige“ Deutung des Kometen: Vielleicht beläßt es Beda bewußt bei der „Mutmaßung“ *quasi orienti simul et occidenti dirae cladis praesagae [...] ut utroque tempore mala mortalibus imminere signarent*, weil er selbst unsicher war und auch auf die Unsicherheit der *Conditio humana* weisen wollte; eventuell wollte er auch „magische“ Einfachdeutungen ausschließen: Eine „offene“ Deutung dagegen konnte das Gefühl der Unsicherheit bestärken und war damit mehr als konkrete Deutungen geeignet, die Himmelserscheinung als „großes Zeichen“ des verborgenen allmächtigen Gott darzustellen. Daß Beda den Kometen von 729 als ernstes Zeichen sah, wird daran deutlich, daß er ihn in der *Recapitulatio* seines Werks nochmals erwähnt.<sup>765</sup> Bei den „zwei Kometen“ handelte es sich um einen Kometen, der morgens im Osten und später am Abend im Westen sichtbar war.<sup>766</sup>

<sup>763</sup> The Saxon Chronicle ad a. 729, Ausg. J. H. Ingram, 1823, p. 64f.: *A.D. 729. This year appeared the comet-star, and St. Egbert died in Iona. This year also died the etheling Oswald; and Osric was slain, who was eleven winters king of Northumbria; [...] 729. And the same year Osric died [...].* Vgl. The Saxon Chronicle ad a. 994-996, wie oben, p. 169f.: *A.D. 994. This year died Archbishop Siric. A.D. 995. This year appeared the comet-star. A.D. 996. This year was Efric consecrated archbishop at Christ church. A.D. 997. This year went the army about Devonshire into Seven-mouth, and equally plundered the people of Cornwall, North-Wales and Devon.*

<sup>764</sup> Beda, Hist. eccl. IV, 13 ad a. 729, MPL 95, col. 282B-C (eigene Übers.): *A.D. incarnationis septingentesimo vicesimo nono, apparuerunt: cometae duae circa solem, multum intuentibus terrorem incutientes. Una quippe solem praecedebat, mane orientem; altera vespere aequabatur occidentem, quasi orienti simul et occidenti dirae cladis praesagae: vel certe una diei, altera noctis praecurrebat exortum, ut utroque tempore mala mortalibus imminere signarent. Portabant autem facem ignis contra aquilonem, quasi ad accedendum adclinam: apparebantque mense Januario, et duabus ferme septimanis permanebant.*

<sup>765</sup> Vgl. Beda, Hist. eccl. IV, 13, MPL 95, col. 288B: *Anno 729, cometae apparuerunt, sanctus Ecgbert transit. Osric mortuus est. Anno 731, Berctuald archiepiscopus II. obiit.*

<sup>766</sup> Eine Deutung als Unglücks- und Todesvorzeichen könnten die nachfolgenden Meldungen nahelegen. Vgl. Beda, Hist. eccl. IV, 13 ad a. 729, MPL 95, col. 282C-283A: *Quo tempore gravissima Sarracenorum lues Gallias misera clade vastabat, et ipsi non multo post in eadem provincia dignas suae perfidae poenas luebant. Quo anno sanctus vir Domini Ecgberct, ut supra commemoravimus, die Paschae migravit ad Dominum; et mox peracto Pascha, hoc est, septima Iduum Maiarum die, Osric rex Nordanhymbrorum, vita decessit, cum ipse regni quod undecim annis gubernabat [...]. Anno Domini incarnationis septingentesimo tricesimo primo, Berctuald archiepiscopus, longa consumptus aetate, defunctus est die Iduum Ianuarium; [...].*

Die Deponensform *intuebant*<sup>767</sup> scheint sich zwar zunächst auf das „vorbewußt wissende“ äußere Sehen zu beziehen, doch setzt Beda *intueri* in Unterscheidung zu *videre* (das das auch wissende Sehen der Natur als „fertiges Sein“ mit Hilfe der vernünftig-rationalen, diskursiv entstandenen „Außensicht“ beschreibt)<sup>768</sup> hier wohl bewußt ein, um das nicht-diskursive

<sup>767</sup> Vgl. *intueri*, „hin-, anblicken, -sehen“; „betrachten, erwägen“; „anstaunen“ (Langenscheidt WB Lat.-dt., 1963, S. 292), im Unterschied zu *videre* jedoch „genau auf etwas hinschauen, -hinschauen, etw. anschauen“ sowie „geistig auf etwas hinschauen, hineinschauen, etw. anschauen, betrachten“, weiterhin „mit Verwunderung (...) hinschauen“ u. „etw. im Auge haben, bedenken, beachten“ (K.-E. Georges, Ausführl. lat.-dt. HWB, 8. Aufl. Hannover 1918, ND Darmstadt 1998, Bd. 2, Sp. 408f.). Während *videre* (bei bewußter Wortwahl) „nicht irgendein diffuses Sehen, sondern das (wissende; eig. Anm.) Sehen des Wesens der Sache selbst“ bezeichnen kann, ist mit dem Deponens *intueri* (als Passivform mit scheinbar „aktiver“ Bedeutung) zunächst das „zufällige“ Sehen des von Außen Kommenden, einer Erscheinung in der Natur oder am Himmel, gemeint, das dem Passanten in die Augen fällt. Allerdings impliziert *intueri* auch eine „intuitive“ Erkenntnis der „höheren Wahrheit“ (Gottes) als präreflexive Leistung des göttlichen Geistes, während *videre* im alltäglichen Sprachgebrauch zunächst den Vorgang des sinnlichen Sehens des geschöpflichen Unterschiedenen meint und die daran anschließende diskursive Erkenntnisfindung der *ratio*, teilweise auch als „wissendes Sehen“ die Erkenntnis der spirituellen Wahrheit, impliziert. Im Spätmittelalter befaßte sich Nikolaus Cusanus (1401-1464) intensiv mit Möglichkeiten der Gotteserkenntnis, beginnend mit dem Sehvorgang (*sensus*) und der Unterscheidung von „äußerem“ (Formen, Gestalt und Farbe unterscheidenden) Sehen (*videre*) des wahrnehmbaren Unterschiedenen und dem „In-Sehen“ (*intueri*) der unsichtbaren Unterscheidungsgründe, die zum Erkennen des der konkreten Schöpfung präexistenten unsichtbaren Wesens (Gottes) im All-Einen führt. „Nach Nikolaus' Cusanus *Triologus de possess* ist die Schöpfung durch *visibilitas* (Sichtbarkeit) geprägt, wobei die Sichtbarkeit des Geschaffenen auf der Unterschiedenheit von anderem Geschaffenen beruht, was wiederum bedeutet, daß „die Unterschiedenheit und deshalb Sichtbarkeit von einer unsichtbaren Unterscheidungskraft herrührt“, weshalb „das Sichtbare im Unsichtbaren gründet, Gottes virtus also von der Schöpfung her als unsichtbare verstanden werden muß“ (Lothar u. Renate Steiger, Einführung, in: Dies. (Hrsg.), Nicolai de Cusa, *Triologus de possess*. Dreiergespräch über das Können-Ist. Lat.-Dt., 3., durchges. Aufl. Hamburg 1991, S. XI). Das „Lesen“ im „Buch der Natur“ war folglich im Mittelalter von zentraler Bedeutung für das „Erlernen“ und die Festigung des Glaubens: „Was wir im Geschöpf vor Augen sehen, will uns der Apostel lehren unsichtbar in Gott zu erfassen. »Ut in principio conspiciamus« (n. 4,11f.), wird näherbestimmt als »invisibiler apprehendere« (n. 5,3f.) [...]. Wir können das, was wir in der Kreatur sehen, besser und erst eigentlich in Gott verstehen, wenn wir sie »unsichtbar erfassen«. Was kann man am Geschöpf sehen? Daß das Nichtsein in keiner Weise Geschöpf ist“ (Lothar u. Renate Steiger, wie oben, S. XI f.). Eine bewußte Wortwahl vorausgesetzt, könnte auch einigen frühen Naturdarstellungen wie Bedas Kometenmeldung von 729 eine Unterscheidung von *videre* und *intueri* zugrundeliegen, insofern *videre* die unterschiedene Schöpfung näher betrachtet und „vernünftig unterscheidend zu verstehen versucht“, daß sie in ihrer Unterschiedenheit auf dem unsichtbaren „Nicht-Unterschiedenen“ Gottes beruht, während der „Betrachter“ mit *intueri* selbst zum Teil der Schöpfung wird, *in* sie eingeht: „Wer das IN als aenigma sieht (n. 56,10f.), kommt immer schon von »oben« her, vom urteilenden Geist, der vor aller Erkenntnis von unten liegt, und dieser Geist verbindet sich nun mit dem Unterschiedenen, geht *in* es ein: dum enim *intueor* in substantiam, video ipsum IN substantiatum (n. 55,4f.). Indem ich sehe, wie das IN in alles eingeht, vollziehe ich die Schöpfung Gottes nach. Das *intueri* sieht das IN in die ineffabilitas gehen. Das *videre* ist nicht wie die anderen Erkenntnisvermögen auf Unterscheiden aus, sondern es ist Vollzug (vgl. Hegel: Das Bewußtsein sieht dem zu, was geschieht). Das Sehen sieht dem IN zu und ist selbst, als *intueri*, *in* diesem Geschehen drin. Im Transzendieren des intellectus kehrt Cusanus so zu einer Spekulation des (sinnlichen) Sehens zurück! Das *videre* weiß von der Unangemessenheit des Begriffs, aber es *sieht*, weil das IN sich zur Darstellung bringt (vgl. n. 56,1 *speculum relucientiae*; 6 *elocutio omnium dicibilium*). Tritt man dagegen in den Bereich der *notio* und des *intellectus* ein (13), bleibt nichts als die totale Unterschiedenheit von *lumen illuminans* und menschlichem Begriff“ (Lothar u. Renate Steiger, wie oben, S. XXVII). Vgl. Nicolai de Cusa, *De apice theoriae*. Die höchste Stufe der Betrachtung. Lat.-Dt., hrsg. v. Hans Gerhard Senger, Hamburg 1986, S. 161 (Materialsamml. zur Verwendung des Begriffs *apex* in der *theologia mystica*): (21) [...] *hoc est ei videre et contemplari, incomprehensibilitatem ejus clarissime intueri. Et haec contemplatio qua Deus per omnium negationem conspicitur, mystica theologia vocatur: (...) caliginis, hoc est divinae, supersplendidissimae ac impenetrabilis et invisibilis lucis, per ignorantiam quamdam intuitio amorosa.*

<sup>768</sup> *Videre*, „sehen, schauen, erblicken“, „beobachten“, „wahrnehmen, merken, einsehen, begreifen“, sowie „in Betrachtung ziehen (...), überlegen, erwägen, bedenken“ (K.-E. Georges, Ausführl. lat.-dt. HWB, 8. Aufl. Hannover 1918, ND Darmstadt 1998, Bd. 2, Sp. 3478-3488) wäre damit Ausdruck von *ratio* und *ratiocinatio*, zugleich aber bereits „wissendes Sehen“ des im Unterschiedenen enthaltenen und sich neu offenbarenden

„intuitive“ Vorher-Erkennen und unwillkürliche „Hineinsehen“ des unsichtbaren Vorgeschöpflichen im geschöpflichen Unterschiedenen mit dem göttlichen Verstand (*intellectus*), dem „von oben her urteilenden Geist“ (*mens*), hervorzuheben. Die „umarmende“ Wortstellung *multum intuentibus terrorem incutientes*, verbunden mit dem eingängigen Wortspiel *intuentibus incutientibus*, zeigt, wie das Interesse der *spectantes* durch die mit der Kometenerscheinung bewirkte Anfechtung und das Staunen auf den Himmel gelenkt wird (was den Hörern durch das „Klangwortspiel“ erklärt werden soll): Die *intuentes* erkannten in den Kometen „intuitiv“ eine Epiphanie, die in ihrer geschöpflichen Ausformung auf die geheimnisvolle Kraft des Unterscheidens weist, die das Sichtbare „automatisch“ als Emanation aus dem vorgeschöpflichen Ununterschiedenen, aus Gott, verstehbar macht. So werden die *spectantes* als *in-tuentes* selbst Teil der in der Erscheinung unsichtbar sichtbaren *virtus* Gottes. Die Verben *apparuerunt - intuentibus - signarent* zeichnen also den durch den Kometen ausgelösten Prozeß der „Gotteserkenntnis“ nach: Das „Himmelsschauspiel“ zwingt die Zeugen zur *contemplatio caeli* und macht sie zu staunenden (auch diese Nebenbedeutung von *intueri* schwingt hier mit) und furchtsamen „Gottsuchern“.<sup>769</sup> Auch hier gehen die mythische und transzendente religiöse Wahrnehmung als erste Stufe der menschlichen Naturwahrnehmung und die „Freude“ an der Schönheit der Natur, nach Rolf Sprandel die dritte Stufe der Naturwahrnehmung, eine Verbindung ein, insofern gerade das unerklärliche Nebeneinander von Schönheit und Gefahr das Wesen einer Epiphanie zeigen, die damit auch

---

Ununterschiedenen (dem jedoch erst durch das Eingehen der *intuitio*, das apriorische In-Sein in der unbegreiflichen All-Einheit, die erneute Verbindung mit dem von oben her urteilenden Geist gelingen kann).

<sup>769</sup> Siehe dazu Jens Pfeiffer, *Contemplatio caeli: Untersuchungen zum Motiv der Himmelsbetrachtung in lateinischen Texten der Antike und des Mittelalters*, Hildesheim 2001. In Heiligenviten wird häufig über Wundererscheinungen berichtet, die die Menschen zur genauen „Naturbeobachtung“ zwangen, z. B. unerklärliche Lichterscheinungen über der Grabeskirche eines Heiligen oder dem Ort seines Martyriums. So schreibt Beda in der „Kirchengeschichte“ über eine zur Zeit Willibrords weithin sichtbare nächtliche Lichterscheinung über dem Martyriumsort des Missionars Ewald und seiner Gefährten; das Licht soll sich überallhin verbreitet haben, so daß es viele Heiden, darunter auch die Täter, sahen (und ihnen regelrecht in die Augen fiel: *intuentibus*). Die Erzählung soll zeigen, wie wunderbare Naturerscheinungen eine Bekehrung bewirkten, indem sie bei den Augenzeugen den Prozeß der Gotteserkenntnis anstießen. Daher wurden Wundererzählungen trotz der in den Evangelien begründeten Präferenz des Gotteswortes vermehrt in der Mission eingesetzt. In Bedas Wunderbericht wird der stufenweise Prozeß des Gotteserkenntnis vom äußeren Sehen (*intuentibus*) über das „innere Sehen“ (hier in der *visio* eines *paganus*) bis hin zur „Deutung“ (*indicans*) und dem „Erkennen“ nachvollziehbar, was in diesem Falle sogar die offizielle Anerkennung des Wunders durch Pippin bewirkt haben soll (*Pippin...comperit*). Am Ort des Martyriums des Missionars Ewald soll auch eine Quelle hervorgebrochen sein, die laut Beda bis heute Zeugnis vom fortgesetzten Wunderwirken der göttlichen *virtus* gibt. Vgl. Beda, *Hist. eccl.* IV, 10, MPL 95, col. 243A-245C, hier col. 245A-C: *Nec martyrio eorum caelestia defuere miracula. [...] Sed et radius lucis permaximus atque ad caelum usque altus omni nocte supra locum fulgebat illum ubicumque ea pervenisse contingit, et huc etiam pagani qui eos occiderant intuentibus. Sed et unus ex eis in visione nocturna apparuit cuidam de sociis suis, cui nomen erat Tilmon, viro illustri, et ad saeculum quoque nobili, qui de milite factus fuerat monachus; indicans, quod eo loci corpora eorum posset invenire, ubi lucem de caelo terris radiasse conspiceret. Quod ita completum est. [...] Denique gloriosissimus dux Francorum Pippin ubi haec comperit misit et adducta ad se eorum corpora condidit cum multa gloria in ecclesia Coloniae civitatis, juxta Rhenum. Fertur autem quia in loco in quo occisi sunt fons ebullerit, qui in eodem loco usque hodie copiosa fluenti sui dona profundat.*



von den „einfachen“ *intuentes* als Zeichen einer höheren, verborgenen Macht eingeordnet werden kann. Sprandels dritte Stufe der Naturwahrnehmung, die „Freude an der Natur“, kann daher keineswegs als neuzeitliche Form der Naturwahrnehmung gelten. Die biblischen Propheten und die christlichen Mönche des Frühmittelalters sahen in der Schönheit der Natur Zeichen und „Beweise“ für die ordnende Hand einer höheren Macht als *Causa prima* der aus dem All-Einen herausgetretenen Schöpfung und des Schicksals. Es ist evident, daß seit der Antike die mythisch-religiöse und die „ästhetische“ Naturwahrnehmung, in Sprandels Wahrnehmungssystem Stufe eins und Stufe drei, in enger Verbindung - als *actio* und *reactio* - stehen, denn der Kosmos ist in seiner Schönheit und Ambivalenz als „Geschmückter“ und „Schönster der Götter“ seit jeher Anstoß und erste Motivation für Naturforschung und *Philosophia*, die praktische und wissenschaftliche Zusammenhänge, Weisheit sowie Ausgeglichenheit und Gleichmut spenden sollten. Der Kosmos war aber genauso „launisch“ wie die griechischen Götter, die sich wenig um die Menschen kümmerten. Diese philosophische Haltung bedurfte daher einer christlichen Umformung und Erweiterung um den „herzlich zugewandten Vatergott“, dem als Himmelsherrscher jedoch die bedrohliche Ambivalenz und *ineffabilitas* blieb, die sich in den *enigmata* der Schöpfung widerspiegeln, die folglich in vielen mittelalterlichen Unwetterberichten im Mittelpunkt stehen: Rätselhafte Himmelserscheinungen lenken die Wahrnehmung über die Augen, die „Fenster der Seele“<sup>770</sup>, auf das Unsichtbare des Himmels, denn in den sichtbaren *corporalia* ist die Signatur der unsichtbaren Unterscheidungskraft enthalten, mit der wir erst das Unterschiedene sehen, das *per se* phänomenologisch auf seinen unsichtbaren Urgrund weist (*ex rebus visibilibus cogimur*

---

<sup>770</sup> Nach Laktanz (*Divinarum Institutionum* lib. VI, 20, 6-36, MPL 6) erkennt der menschliche Geist, indem er sich der Augen als „Fenster“ bedient. Die Seele wohnte nach antiker Vorstellung im Herzen, die Augen galten als „Fenster der Seele“. Vgl. Lactantius, *De Opificio Dei* 8-9, MPL 7, col. 33B-40B, hier col. 37B-39B: *Cum autem videamus eodem momento temporis, plerumque vero aliud agentes, nihilominus tamen universa quae contra sunt posita intueamur, verius et manifestius est mentem esse, quae per oculos ea quae sunt opposita, transpiciat, quasi per fenestras lucente vitro, aut speculari lapide obductas. Et idcirco mens, et voluntas ex oculis saepe dignoscitur. [...] Si enim mens (inquit) per oculos videt, erutis et effossis oculis magis videret; quoniam evulsae cum postibus fores plus inferunt luminis, quam si fuerint obductae. Nimirum ipsi, vel potius Epicuro, qui eum docuit, effossi oculi erant, ne viderent, effossos orbis, et ruptas oculorum fibras, et fluentem per venas sanguinem, et crescentes ex vulneribus carnes, et obductas ad ultimum cicatrices nihil posse lucis admittere, nisi forte auribus oculos similes nasci volebat; ut non tam oculis, quam foraminibus cerneremus: quo nihil ad speciem foedius, ad usum inutilius fieri potest. Quantulum enim videre possemus, si mens ab intimis penetralibus capitis per exiguas cavernarum rimulas attenderet; ut si quis velit transpicere per cicutam, non plus profecto cernat, quam cicutae ipsius capacitas comprehendat. Itaque ad videndum membris potius in orbem conglobatis opus fuit, in visus in latum spargeretur, et quae in primori facie adhaerent, ut libere possent omnia contueri. Ergo ineffabilis divinae providentiae virtus fecit duos simillimos orbis, eosque ita devinxit, ut non in totum converti, sed moveri tamen ac flecti cum modo possent. Orbis autem ipsos humoris puri ac liquidi plenos esse voluit, in quorum media parte scintillae luminum conclusae tenerentur, quas pupillas nuncupamus, in quibus puris ac subtilibus cernendi sensus ac ratio continetur. Per eos igitur orbis seipsam mens intendit ut videat, miraque ratione in unum miscetur et coniungitur amborum luminum visus.* Siehe dazu Giselle de Nie, *Views from a many-windowed tower*, 1987, p. 182f. Vgl. Laktanz' Ermahnungen zur Offenheit gegenüber Gottes Zeichen in *Divinae Institutiones* V-VI.

*credere quod non videmus*)<sup>771</sup>, der Heimat von Geist und Seele.<sup>772</sup> Der Prozeß der mit dem physischen Sehen beginnenden Gotteserkenntnis, der in Bedas Kometenbericht 729 angedeutet ist, zeigt die wichtige Rolle von Naturbeobachtung für die Glaubensstärkung: In seltenen Naturerscheinungen lenkt die göttliche *anima* den Blick der in irdischen Sorgen und Aufgaben gefangenen Menschen wieder zu Gott;<sup>773</sup> in der Anfechtung fordert die Natur eine besondere Offenheit gegenüber Gottes Zeichen:<sup>774</sup> „The characteristic activity of man’s ‘almost divine mind’ is to look towards its origin on high: ‘He who looks up to the true and living god who is in heaven, he who seeks his maker, the father of his soul, not merely with his mind and senses, but with his face and elevates eyes, directs his gaze above’.“<sup>775</sup> Die durch Naturerscheinungen angestoßene Gotteserkenntnis rechtfertigte in besonderer Weise den Einsatz von Wundern in der Mission, da sie mehr als Worte die intuitive Erkenntnis von Gottes verborgener Herrlichkeit im Geist förderten.<sup>776</sup>

<sup>771</sup> Gregor der Große, *Dialogi* IV, 6, 3, MPL 77, col. 327B-332A, in: *Corpus corporum repositorium operum Latinorum apud universitatem Turicensem* (<http://www.mlat.uzh.ch/MLS/>): *Quod vita animae manentis in corpore sicut deprehenditur ex motu membrorum, sic vita animae post corpus in sanctis pensanda est ex virtute miraculorum* [...] GREGOR: [...] *Ecce enim cuncta corporea oculus tui corporis aspicit, nec tamen ipse corporeus oculus aliquid corporeum videret, nisi hunc res incorporea ad videndum acueret* [...]. PETR: *Nulla, ut opinor, huic allegationi ratio obsistit, in qua ex rebus visibilibus cogimur credere quod non videmus.*

<sup>772</sup> „The mind’s contemplation in the chest is not soporific, it sounds intense. The chest, though, is not its only possible home. Just as God controls the universe from above beyond the heavens, so mind may be found at the summit of the body, its *arx*, its acropolis (the image is borrowed from the Stoic in Cicero *On the Nature of the Gods*)“ (Oliver Nicholson, *Caelum potius intuemini: Lactantius and a Statue of Constantine*, in: *Papers presented at the Thirteenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1999*. Ed. by Maurice F. Wiles & Edward J. Yarnold with the assistance of P. M. Parvis, Leuven - Paris 2001 (Studia Patristica, vol. XXXIV), S. 177- 196, hier S. 193 m. Anm. 102).

<sup>773</sup> Vgl. Jes. 42, 5ff.: „So spricht Gott, der Herr, der die Himmel schafft und ausbreitet, der die Erde macht und ihr Gewächs, der dem Volk auf ihr den Odem gibt und den Geist denen, die auf ihr gehen: Ich, der Herr, habe dich gerufen in Gerechtigkeit und halte dich bei der Hand und behüte dich und mache dich zum Bund für das Volk, zum Licht der Heiden, daß du die Augen der Blinden öffnen sollst und die Gefangenen aus dem Gefängnis führen und die, die da sitzen in der Finsternis, aus dem Kerker.“

<sup>774</sup> In *Divinae Institutiones* V-VI führt Laktanz die wichtigsten theologischen Argumente für ein gerechtes, gottgefälliges und ehrfürchtiges Leben an, das auf einer von Ehrfurcht und Nächstenliebe geprägten Beziehung des Menschen zu Gott und den Mitmenschen und der Offenheit für die Offenbarungen Gottes beruht. Damit formuliert Laktanz, der christlich-römischen Welt verpflichtet, nach dem Vorbild von Ciceros *De officiis* die ethischen Leit motive für den neuen, christlichen Staat der Spätantike, die abendländischen Geschichtsschreibern als Vorbilder dienten wie Gregor von Tours. In Buch V („Über die Gerechtigkeit“) widerlegt Laktanz heidnische Autoren, um sich anschließend der Gerechtigkeit als höchster Tugend zu widmen. Im VI. Buch führt er den Gedanken aus Buch V weiter, daß Gerechtigkeit die Voraussetzung für die Vereinigung des Menschen mit Gott (*religio*) und seinen Mitmenschen (*misericordia* und *humanitas*) sei: „Das erste Amt der Gerechtigkeit ist die Vereinigung mit Gott, das zweite die Vereinigung mit dem Menschen. Die erstere heißt Religion, die letztere Mitleid oder Menschlichkeit. Diese Tugend ist das Kennzeichen der Gerechten und Gottesdiener“ (VI, 10). Von großer Bedeutung für die geistliche Deutungsintention der christlichen Geschichtsschreibung ist Laktanz’ Zusatz, daß alles, was für eine gerechte und gute Lebensweise wichtig ist, nicht durch philosophische Ethik, sondern allein durch Gott „offenbar“ werde. Im VII. Buch („Über das glückselige Leben“) rufen chiliastische Erwartungen zu einem gottgefälligen Leben auf. Dt. Laktanz-Zitate u. Erkl.: TRE, Teile 1-2. Hrsg. v. Gerhard Krause u. Gerhard Müller, Berlin - New York 1993, S. 405.

<sup>775</sup> Oliver Nicholson, *Caelum*, in: *Papers on Patristic Studies*. Ed. by Maurice F. Wiles & Edward J. Yarnold, 2001, S. 193 m. Anm. 107.

<sup>776</sup> Gott ist so verborgen, „daß sein Wort als rein menschliches Wort mißverstanden werden kann [...]“ (Bibl.-theolog. Handwörterbuch zur Lutherbibel und zu neueren Übersetzungen, hrsg. v. Edo Osterloh u. Hans Engelland, Göttingen 1954, S. 419). Vgl. 2. Mose 33, 20: „Gott sehen heißt sterben.“ „Erst die neue Schöpfung wird Gottes Angesicht sehen können“ (Offb. 21, 23; 22, 4f.).

Neben der *contemplatio caeli* könnte in Bedas Bericht auch die Symbolik der Himmelsrichtungen eine Rolle spielen: Die Menschen sahen den „im Osten und im Westen erscheinenden Kometen“ als Unheilskünder; man fürchtete, „daß den Sterblichen Unheil drohe“ (*mala mortalibus imminere signarent*).<sup>777</sup> Die Sonne war von den Kometen gleichsam „eingerahmt“, was die Deutung als *dirae cladis praesagae* bestärkt haben mag.<sup>778</sup> Das im Frühmittelalter noch seltene *praesagium* verwendete Beda wahrscheinlich bewußt wegen der ungewöhnlichen Konstellation des die Sonne von ihrem Aufgang im Osten bis hin zum *occidens* begleitenden Kometen. Zudem soll der Komet im Norden eine „Fackel“ gebildet haben: *Portabant autem facem ignis contra aquilonem*.<sup>779</sup> Beda kannte die Zusammenfassung

<sup>777</sup> Beda, Hist. eccl. IV, 13, ad a. 729, MPL 95, col. 282C (eigene Übers.): [...] *quasi orienti simul et occidenti dirae cladis praesagae: vel certe una diei, altera noctis praecurrebat exortum, ut utroque tempore mala mortalibus imminere signarent*. Mit *signare* („einschneiden, eingraben“; „mit einem Zeichen versehen, bezeichnen“; „versiegeln“; „einprägen“; „kenntlich machen“, auch „bemerken, beobachten“, mlat. „segnen“; Langenscheidt WB Lat.-dt., 1963, S. 483) verdeutlicht Beda, daß der Komet ein „Zeichen“ war, der zu einem christlichen Lebenswandel gemahnte. Vielleicht wollte er mit *signare* auch pagane Deutungen ausschließen.

<sup>778</sup> *Praesagus* („ahnend, weissagend“), möglicherweise eine Rückbildung aus *praesagium* („Vorempfindung, Ahnung“; „Vorhersagung, Vorherverkündigung, Weissagung, Prophezeiung“, auch „das vorhersagende Vorzeichen, Anzeichen“; Karl Ernst Georges, Ausführl. lat.-dt. HWB, 8. Aufl. 1913, ND 1998, Bd. 2, Sp. 1875), bezeichnet in antiken und mittelalterlichen Quellen meist unbestimmte Zukunftsvorzeichen (*praesagia atque indicia futuri periculi*), teilweise auch *praesagia mortis* (K. E. Georges, wie oben), wobei im Unterschied zu „offiziell anerkannten“ „Vorzeichen“ (*signa et prodigia*) bei den *praesagia* das persönliche „Vorgefühl“ (vgl. ‚Praesagium‘, Herders Conversations-Lexikon, Freiburg im Breisgau 1856, Bd. 4, S. 601) bzw. (in Bezug auf wichtige Persönlichkeiten und Ereignisse) auch eine Deutung als prophetisches Zeichen eines „Sehers“ (vgl. das Verhältnis von *videre* und *intueri*) möglich ist. In frühmittelalterlichen Quellen wird *praesagium* noch seltener als *signum* oder *ostentum* verwendet, möglicherweise aufgrund der Gefahr einer mißverständlichen „heidnischen“ Interpretation. Meist erscheint *praesagium* in der Bedeutung (biblische) „Prophezeiung“. Eine Häufung von Belegen für *praesagium* ist erst in der Zeit der „Millenniumsängste“ um 1000 festzustellen. So weist *praesagium* in mittelalterlichen Quellen immer auf die Bibel: Rudolf Glaber erinnert kurz vor dem Jahr 1000 an die Prophezeiung des Johannes. Vgl. Rudolfus Glaber, *Historiarum libri quinque*, lib. II, cap. XII, 23, S. 92f.: *quod praesagium Iohannis prophetie congruit, quia dixit Sathanam soluendum, expletis mille annis* (Hervorhebung: James T. Palmer, *The Apocalypse in the Early Middle Ages*, London 2014, S. 220f. m. Anm. 141). Honorius Augustodunensis († 1150 oder 1151) sieht die Assyrerherrschaft als *praesagium regni Christiani populi*. Vgl. Honorius Augustodunensis, *Sacramentarium seu De causis et significato mystico rituum divini in Ecclesia officii liber*, cap. 100, ed. Bernardus Pez, MPL 172, col. 737-806C, hier col. 801: *Per quatuor enim partes mundi erant quatuor regnorum principatus. Babylonicum regnum ab oriente, quod est Assyriorum, a meridie Medorum, a septentrione Macedonicum, ab occidente Romanum. Regnum Assyriorum quoddam fuit praesagium regni Christiani populi; inter Babylonicum regnum et Romanum quasi in Patre sene et filio parvo Medorum ac Macedonum brevia et media quasi tutor curatorque venerunt potestate temporis non iure admissa*. Siehe dazu Hans-Werner Goetz, *Gott und die Welt: Religiöse Vorstellungen des frühen und hohen Mittelalters*, Teil I, Bd. 2: II. Die materielle Schöpfung: Kosmos und Welt III. Die Welt als Heilsgeschehen, Berlin 2012 (Orbis mediaevalis), S. 138 m. Anm. 710. Daß seltsame Naturerscheinungen (selbst wenn sie häufiger auftraten) als *praesagia* galten, zeigt Bartholomäus Anglicus († nach 1250), der den Ruf des Uhu (*ululatus*) im „Vogelbuch“ (XII) seiner Enzyklopädie als *praesagium mortis* bezeichnet. Der Uhu war als scheuer Waldbewohner und Nachtvogel mit öden, weglosen und unheimlichen Waldgegenden verbunden. Vgl. Bartholomäus Anglicus, *Liber de rerum proprietatibus*, ed. B. van den Abeele, H. Meyer, *Texte latin et réception*, Turnhout 2005, lib. XII (De avibus), cap. 5: [...] *cuius frequens ululatus de nocte praesagium est mortis* (Hinweis: Tzotcho Boiadjev, *Die Nacht im Mittelalter*, 2003, S. 100 m. Anm. 4). Heute untermalt der bekanntere Waldkauz mit seinem nächtlichen Revierruf verlässlich fast jede bedrohliche ländliche Krimiszene.

<sup>779</sup> Die Fackel ist im Mittelalter ein höchst ambivalentes Symbol: Sie steht für Lebenskraft, ihr Verlöschen aber symbolisiert den Tod. Das mhd. *vackeln* (das im Sinne von „zögern“, „zweifeln“, „unschlüssig sein“ bis heute vor allem in der Verneinungsform „nicht lange fackeln“ geläufig ist) läßt die unruhig flackernde Fackel zum Zeichen der weltlichen *unstaete* (*instabilitas*) werden. In Anlehnung an Prometheus steht die Fackel in enger Verbindung mit dem gefallenem Engel Luzifer; so wandelte sich im christlichen Kontext die positive Deutung

und die „Klassifikation“ historischer Kometenerscheinungen in Plinius' *Naturalis Historia*<sup>780</sup> und damit auch die Erfahrung, daß fast alle Kometen im Norden erscheinen<sup>781</sup>, sowie insbesondere die Ausführungen über „Fackeln“ am Himmel, die Plinius neben „Balken“ und einem „Himmelsbrand“ zu den am meisten gefürchteten Himmelserscheinungen zählte.<sup>782</sup> Der Komet von 729 wurde folglich auch von einem kritischen Geistlichen wie Beda als bedrohliches Zeichen gesehen, das nicht nur den endzeitlichen Kampf der *civitas Dei* von

---

des antiken Lichtbringers Prometheus ins Negative. Allerdings kann das Licht der Fackel auch die göttliche Weisheit bedeuten, im „alles durchdringenden Auge Gottes in seiner hl. Erscheinung“ (Dan. 10, 6; Hes. 1, 13). Da das Licht der Fackel auf die Pflege und Beobachtung durch den Menschen angewiesen ist, wie die Öllampen im Gleichnis von den klugen und törichten Jungfrauen, die möglicherweise Fackeln waren (Mt. 25, 1-8; vgl. Art. ‚Fackel‘, Brunnen Bibellexikon, hrsg. v. Wolfgang Drechsel et al., 3. Aufl. 2010, S. 114), galten Fackeln jedoch vornehmlich als Sinnbild des irdischen Lebens - im Gegensatz zum immerwährenden ruhigen Licht Gottes. Auch als apokalyptisches Zeichen erscheint die Fackel vereinzelt in den sieben Fackeln der sieben göttlichen Geister (Offb. 4, 5). Christus selbst wird ebenfalls als „Fackel“ bezeichnet, da er das Licht in die Welt trug (das Licht erscheint dabei jedoch meist als Kerze). In der Bibel wird die Fackel häufig auch als unheimliches Element erwähnt, als „glänzender Kriegswagen“ (Nah. 2, 5) und in Bezug auf Gottesstrafen: So weisen in 1. Mose 15, 13-17 Fackeln, Feuer, Rauch und ein Ofen auf die bevorstehende Aussetzung des Volkes Israel in der Wüste Ägyptens. Umgekehrt symbolisiert die Fackel auch das Heil Zions, das im Dunkel aufscheint (Jes. 62, 1). Als Teil einer Kometenerscheinung, im „dämonischen“ Norden stehend, kann die Fackel in Bedas Bericht für 729 als „Unheilszeichen“ gedeutet werden, das den Zorn Gottes oder Feinde (die Sarazenen) ankündigte (*ut utroque tempore mala mortalibus imminere signarent. Portabant autem facem ignis contra aquilonem, quasi ad accedendum adclinam*). Von Norden her kommen das blendende Licht Gottes und die Heimsuchung Jerusalems, aber auch der Feind, den Gott nach seiner Gnadenzusage an das bekehrte, bußfertige Volk „in ein dürres und wüstes Land verstoßen“ will (Joel 2,20). Vgl. Hes. 8 („Die Greuel des Götzendienstes im Tempel“) u. 9 („Die Heimsuchung Jerusalems“), Jer. 1,14f. u. Hiob 37, 22. In der Missionsgeschichte trugen die Apostel, Märtyrer und Heiligen die Fackel des Glaubens in den finsternen Nordwesten, an die Gestade des Ozeans. Vgl. dazu Immanuel Pfizenmaier, Art. ‚Fackel‘, Calwer Bibellexikon, 5. Bearb., 1959, Sp. 305 (teilw. Bibelstellen u. dt. Zitate); Gerd Heinz-Mohr, Art. ‚Fackel‘, Lexikon der Symbole, 1991, S. 106; Art. ‚Leuchter‘, ebenda, S. 200.

<sup>780</sup> Allerdings ist davon auszugehen, daß Beda, auch wenn er in der Abtei Wearmouth-Jarrow Zutritt zu „einer der besten Bibliotheken seiner Zeit“ hatte, „nur ein Teil der *Naturalis historia* im Volltext zur Verfügung stand, darunter sicher Buch 2, das er ausgiebig für seine naturkundliche Schrift *De natura rerum* exzerpierte“ (Christian Rohr, Von Plinius zu Isidor und Beda Venerabilis, in: Exzerpieren - Kompilieren - Tradieren, hrsg. v. Stephan Dusil, Gerald Schwedler, Raphael Schwitler, 2016, S. 49-70, hier S. 60 m. Anm. 49 - Hinweis auf Arno Borst, Das Buch der Naturgeschichte. Plinius und seine Leser im Zeitalter des Pergaments, Heidelberg 1994 (Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-histor. Klasse; Bd. 2), S. 90).

<sup>781</sup> Vgl. C. Plinius Sec., Nat. Hist. II, cap. XXIII (§89-94): *De cometis. Natura et situs et genera eorum*, lat.-dt. Ausg. R. König/ G. Winkler, 1974, S. 72-79, hier bes. § 91, S. 74/76: *Moventur autem aliae errantium modo, aliae immobiles haerent; omnes ferme sub ipso septentrione aliqua eius parte non certa, sed maxime in candida, quae lactei circuli nomen accepit. [...]*

<sup>782</sup> Plinius d. Ä. zählt“ zu den am meisten Furcht auslösenden (weil unerklärlichen) Himmelserscheinungen „Fackeln“ (*lampadae* und *bolides*), „Balken“, eine „Öffnung im Himmel“ (*chasma*) und einen „blutroten Schimmer“ (*fit et sanguinea specie*); doch „nichts sei für die furchtsamen Sterblichen schrecklicher als der Brand, der vom Himmel zur Erde fällt“ (*quo nihil terribilius mortalium timori est, incendium ad terras cadens*; eigene Übers.). Vgl. C. Plinius Sec., *Naturalis Historia* lib. II, cap. XXV-XXVII, §96-97, lat.-dt. Ausg. R. König/ G. Winkler, 1974, S. 80-83: *Emicant et faces, non nisi cum decidunt visae, qualis Germanico Caesare gladiatorum spectaculum edente praeter ora populi meridiano transcucurrit. duo genera earum: lampadas vocant plane faces, alterum bolidas, quale Mutinensibus malis visum est. distant quod faces vestigia longa faciunt priore ardente parte, bolis vero perpetua ardens longiorem trahit litem. Emicant et trabes simili modo, quas δοξοῦς vocant, qualis cum Lacedaemonii classe victi imperium Graeci amisere. fit et caeli ipsius hiatus, quod vocant chasma, [97] fit et sanguinea species et, quo nihil terribilius mortalium timori est, incendium ad terras cadens inde, sicut Olympiadis CVII anno tertio, cum rex Philippus Graeciam quateret. Atque ego haec statis temporibus naturae ut cetera, arbitror existere non, ut plerique, variis de causis, quas ingeniorum acumen excogitat; quippe ingentium malorum fuere praenuntia, sed ea accidisse non quia haec facta sunt arbitror, verum haec ideo facta quia incasura erant illa, raritate autem occultam eorum esse rationem ideoque non, sicut exortus supra dictos defectusque et multa alia, nosci.*

Osten mit der *civitas diaboli* im Westen präfigurierte<sup>783</sup>, sondern auch ein Vorzeichen innerzeitlicher Bedrohungen sein konnte, zumal es im Norden (*aquilo, plaga septentrionalis*) erschien, der im Mittelalter als Siedlungsgebiet der Heiden mit Kälte, Stürmen und Unwettern verbunden wurde und damit „der bei weitem am negativsten konnotierte Terminus aus dem antiken Wortfeld“ war.<sup>784</sup> Von Norden sah man aber auch die furchtbare Macht Gottes sowie Dämonen und das große Endzeitungeheuer kommen.<sup>785</sup> Eschatologische Vorstellungen

<sup>783</sup> Noch deutlicher wird die negative Bedeutung der Himmelsrichtungen Westen und Norden in hochmittelalterlichen Unwetterberichten, besonders in dem Bericht Anselms von Gembloux zu Gewittern in Belgien im Frühsommer 1117. Vgl. dazu unten, Kap. VII.2 (Unwetterbericht 1117), S. 1088ff., Anm. 3064.

<sup>784</sup> David Fraesdorff, *Der barbarische Norden. Vorstellungen und Fremdkategorien bei Rimbart, Thietmar von Merseburg, Adam von Bremen und Helmold von Bosau*, Berlin 2005 (Orbis mediaevalis. Vorstellungswelten des Mittelalters; Bd. 5), S. 101.

<sup>785</sup> In der Antike und im Mittelalter galt der Norden als Weltgegend des abgründigen Ozeans, der Kälte, Nässe, Wetterunbill und der Heiden und wurde daher auch mit Ungeheuern und Dämonen konnotiert. In der Bibel sah man im Norden und auch im Osten die Wohnstätte Gottes: „Groß ist der Herr und hoch zu rühmen/ in der Stadt unseres Gottes, auf seinem heiligen Berge. Schön ragt empor der Berg Zion,/ daran sich freut die ganze Welt, der Gottesberg fern im Norden,/ die Stadt des großen Königs“ (Ps. 48, 2 f.). An der heiligen Nordwand des Tempels in Jerusalem steht der Altar, vor dem sich die Priester beim Gebet nach Norden richten (3. Mose 1, 11); von Norden her kommen auch die Heimsuchung über Jerusalem und der Feind, den Gott nach seiner Gnadenzusage an sein bekehrtes Volk „in ein dürres und wüstes Land verstoßen“ will (Joel 2, 20). Vgl. Hes. 8 („Die Greuel des Götzendienstes im Tempel“) u. 9 („Die Heimsuchung Jerusalems“), Jer. 1,14f. u. Hiob 37, 22: „Von Norden kommt goldener Schein; um Gott her ist schrecklicher Glanz.“ Aufgrund der bedrohlichen Ambivalenz des allmächtigen Gott erscheint der Norden in der Bibel bereits als unheimliche Himmelsrichtung, von der die zornige Streitmacht Gottes und das Unheil der Dämonen kommen; auch das große Endzeitungeheuer kommt aus dem Norden. Allerdings war der Norden in der Bibel noch nicht ausschließlich mit Dunkelheit, Verderben oder Heidentum verbunden. Erst die Kirchenväter entwickelten die bedrohliche „Ambivalenz“ des Nordens durch Analogiebildung weiter. In der mittelalterlichen Kosmologie war der Norden mit seinen qualitativen Eigenschaften trocken-kalt-dunkel (im Gegensatz zum benachbarten, durch das allmähliche Nachlassen von Licht und Wärme charakterisierten feuchten Westen und dem trocken-warmen, wieder hellen Osten) durch das völlige Fehlen von Sonnenlicht charakterisiert und damit eine Gegend der Lebensferne und Lebensfeindlichkeit; daher ist der Norden in der Kosmologie des Hochmittelalters völlig vom Lauf der Sonne ausgeschlossen (vgl. Bartholomäus Anglicus, *De rerum proprietatibus*, Frankfurt 1601, S. 406). Im 8. und 9. Jahrhundert schien sich diese Theorie mit den Wikinger- und Normanneneinfällen sowie der Heidenmission im Nordosten zu bestätigen. Der Norden war somit spätestens im Weltbild des 9. Jahrhunderts nicht nur abstrakt-symbolisch, sondern auch konkret-geographisch eine Gegend, aus der man nichts Gutes erwartete. Umso mehr interessierte man sich für den „Norden“ in missionarischer Absicht: Im hohen Mittelalter galt der Norden als Wohnort der heidnischen Dänen, Normannen, Schweden und Slawen, die seit karolingischer, ottonischer und salischer Zeit missioniert wurden. Nach David Fraesdorff (*Der barbarische Norden*, 2005, S. 69f.) ist der im 9. Jahrhundert häufige Begriff *gens* bzw. *gentes* bereits in der Vulgata eng mit dem Norden (*aquilo*) verbunden, bes. in Jer. 50, 9 (*quoniam ecce suscito et adducam Babylonem congregationem gentium magnarum de terra aquilonis*): „Die *gentes* im Sinne von „Heiden“ spielen somit naturgemäß eine wesentliche Rolle bei den frühmittelalterlichen Autoren, die ihren Blick verstärkt auf den ‚Norden‘ richten“ (David Fraesdorff, wie oben, S. 70). In frühmittelalterlichen Geschichtswerken wie Bedas „Kirchengeschichte“ oder den Xantener Annalen (9. Jh.) erscheint der Norden (*aquilo, boreas, septentrio*) jedoch noch unspezifisch als Himmelsrichtung bedrohlicher Naturerscheinungen, die im chronologischen Kontext als unheimliche Vorzeichen deutbar waren. Insgesamt wurde der Norden in der theologischen und historiographischen Deutung seit dem 9. Jahrhundert jedoch immer mehr zur finsternen Heimstätte der Heiden und des Teufels und damit symbolisch zum Strafort der Menschheit, was in historiographischen Werken vor 800 noch nicht in dieser Schärfe erkennbar ist. Im hochmittelalterlichen Jenseitskosmos Hildegards von Bingen wird diese negative Konnotation offen ausgesprochen: Im „Weltei“, das die Entstehung der vier Kardinalwinde aus den spezifischen Qualitäten der vier Himmelsrichtungen erklärt, stellt Hildegard das „schwarze Feuer“ (*ignis niger*) des Nordens, eine Kombination der beiden am meisten gefürchteten Naturerscheinungen brennendes Feuer und schwarze Dunkelheit, dem leuchtenden Feuer (*ignis lucidus*) des Südens gegenüber. In der Berührung und im Überfließen der beiden gegensätzlichen Feuer spiegeln sich göttliche Macht und göttliches Gericht: [...] *sub potestate prioris existens, judicialis et fere gehennalis est ad vindictam malorum factus* (Hildegard von Bingen, *Liber divinorum operum*, in: MPL 197, col. 739-1037, hier col. 756B). Geprägt wurde die mittelalterliche Konzeption des „barbarischen“ Nordens von lateinischen

bleiben in Bedas Kometenbericht jedoch trotz „eindeutiger Fakten“ nur Andeutung; vielleicht wirkte der Bericht aber gerade in seiner Unbestimmtheit sehr unheimlich und motivierte Hörer und Leser, nicht nur in späteren Ereignissen die „Erfüllung“ des *praesagiums* von 729 zu suchen, sondern aus Furcht vor dieser „Erfüllung“ der Zeichen auch Besserung zu geloben.

### **Himmelsleuchten, Halos und „Himmelskreuze“**

Neben Sonnen- und Mondfinsternissen und Kometen zählten im Frühmittelalter ungewöhnliche Lichterscheinungen wie Nordlichter (deren Entstehung noch unbekannt war), Halos, Glorioten, Nebensonnen und „Himmelsfiguren“ („Himmelskreuze“, „Balken“, „Lanzen“ und „Drachen“, die meist auf Haloerscheinungen zurückgehen) zu den am meisten bewunderten und auch gefürchteten Himmelserscheinungen, vor allem, wenn diese „blutrot“ oder „feuerrot“ erschienen.<sup>786</sup> Bereits in frühen Quellen wird häufig von „Himmelsfiguren“ berichtet, in denen man Hinweise auf zukünftige Ereignisse oder auch Endzeitzeichen vermutete. Die meisten Berichte über nächtliches Himmelsleuchten beziehen sich wahrscheinlich auf die in mittleren Breiten meist rötlich erscheinenden Nordlichter, in

---

Kirchenschriftstellern, die von späteren weiter ausgeformt wurde, wobei auch die Gebiete östlich und nordöstlich des Reichs zum heidnischen Norden gezählt wurden; dagegen bezeichnete *oriens* den (vorderen) Orient, die Levante und das heilige Jerusalem; auch vorderasiatische und „fernöstliche“ Gegenden zählten zum *oriens*, so schon in Isidors *Etymologiae*. Die Zuschreibung des europäischen Ostens zum „Norden“ ist seit dem 9. Jahrhundert bei Geschichtsschreibern wie Rimbart, Thietmar von Merseburg, Adam von Bremen oder Widukind von Corvey belegt und bezieht sich auf die slawischen Heiden, die seit dem 9. Jahrhundert im Fokus der europäischen Mission standen. **Lit.:** Manfred Lurker, Wörterbuch biblischer Bilder und Symbole, München 1973, S. 144; Barbara Maurmann, Die Himmelsrichtungen im Weltbild des Mittelalters, 1976, S. 32; David Fraesdorff, Der barbarische Norden, 2005, S. 105-124.

<sup>786</sup> In antiken und in christlichen Quellen wird die Farbe Rot dem Feuer oder dem Blut zugeordnet. Auch in mittelalterlichen Quellen werden rötliche Naturphänomene fast ausnahmslos als „blutrot“ (*sanguineus*) oder „feurig“ (*igneus*) beschrieben und können daher auch als „Indikatoren“ für eschatologischen Heilserwartungen gelten: In der christlichen Liturgik symbolisiert Rot als die Farbe der Morgenröte das Opferblut Christi (Hebr. 9, 13f.) und das Blut der Märtyrer; gleichzeitig steht sie für die Buße der Sünderin Maria Magdalena, der ersten Zeugin der Auferstehung Christi zur Zeit der Morgenröte des dritten Tages; Rot ist auch das Symbol von Jesu Lieblingsjünger Johannes (Joh. 19, 2). In der Trinitätslehre steht Rot für die grenzenlose Liebe des Schöpfers und die „feurige“ Liebesgewalt des Heiligen Geistes. Andererseits ist das Feuer auch Symbol für die Todsünden Babylons (Offb. 17, 4). Die Farbe Rot „besitzt deutlichen Ambivalenzcharakter: bald ist sie Lebens-, bald [...] Todesfarbe“ (Wolfgang Speyer, Vorzeichen, in: Frühes Christentum. Kl. Schriften II, Tübingen 1999, S. 216). Im *Physiologus* wird der Heilige Geist nach der Vorlage des Hoheliedes als rote Taube (Turteltaube und Schwalbe als Symbole des Frühlings und des Morgens) dargestellt, die den roten Mantel, den Christus nach Matthäus vor der Kreuzigung angezogen haben soll, symbolisiert: „[...] und dies deutet auf ein Geheimnis: Matthäus verdolmetscht mit scharlachfarbenen die Teilhabe am Fleisch, Johannes deutet mit purpurfarbenen auf das Königtum, denn niemand trägt den Purpur, es sei denn allein der König“ (*Physiologus*, cap. 35, Zitat: Gerhart B. Ladner, Handbuch der frühchristlichen Symbolik, 1992, S. 120). Vgl. Mt. 27, 28f. In Hohelied 5, 10 erscheint der himmlische Bräutigam in den Farben Rot und Weiß, die nach Ambrosius die Inkarnation und die göttliche Herrlichkeit darstellen. Die Ambivalenz der Symbole Feuer und Wasser, die Spannung zwischen der Liebesgewalt des Heiligen Geistes und der bedrohlichen Ankündigung von Unglück und dem Weltende durch rötliche Prodigien, die vor der Bedrohung der Schöpfung durch die Schatten der Finsternis warnen, zieht sich durch die geistliche Literatur des Mittelalters, beginnend mit Dracontius' Bibeldichtung *De laudibus Dei*. **Lit.:** Alfred Herrmann, Art. ‚Farbe‘, in: RAC 7 (1969), Sp. 358-447, bes. Sp. 408f.; Manfred Lurker, Wörterbuch biblischer Bilder und Symbole, 1973, S. 89ff. u. S. 255f.; Gerd Heinz Mohr, Lexikon der biblischen Symbole, 6. Aufl. 1991, S. 106-109; Michel Pastoureau, Couleurs, images, symboles: études d'histoire et d'anthropologie, Paris 1989; Ders., Une histoire symbolique du Moyen Âge occidental, Paris 2004 (La librairie du XXIe siècle).

Einzelfällen wohl auch auf entferntes Wetterleuchten oder Meteore. „Leuchtende Nachtwolken“ (silbrig-weiße Wolkenschleier in 80km Höhe, die in der Mittsommerzeit einige Stunden nach Sonnenuntergang und vor Sonnenaufgang am Nordhimmel durch die nur wenig unter dem Horizont stehende Sonne angestrahlt werden) wurden im Mittelalter dagegen sicherlich noch nicht eigens verzeichnet, da sie selbst bei guter Ausprägung fast wie normale Wolken aussehen. Eine auffällige Morgen- oder Abendröte wird erst seit karolingischer Zeit häufiger erwähnt. Sehr ausführlich berichtet dagegen Gregors von Tours, teilweise auch als Augenzeuge, über Halos, Nebensonnen, „Balken“, „Kreuze“ und Nordlichter.

Hydatius erwähnt in seiner Chronik unheimliches rötliches Himmelsleuchten im Jahre 452: „In Galicien andauernd Erdbeben, mehrere Zeichen zeigen sich am Himmel; denn am 5. April, in der dritten Stunde nach Sonnenuntergang, tut sich von Norden her ein rötlicher Himmel dar wie Feuer oder Blut, und in dieser feurigen Röte erscheinen klarere Linien mit dem Aussehen von gebogenen, rötlich schimmernden Lanzen. Vom Tagesende an bis fast zur dritten Nachtstunde dauert diese Erscheinung, die dann bald, wie wir gründlich belehrt werden, in einer ungeheuren Katastrophe münden sollte.“<sup>787</sup> Wahrscheinlich handelte es sich um ein Nordlicht - ein Himmelsphänomen, das zu Hydatius' Zeit noch nicht bekannt war. Nordlichter wurden seit der Antike beobachtet; sie faszinierten die Menschen seit jeher, galten aber gerade aufgrund der Unkenntnis über die Ursachen als gefürchtete Unglücksvorzeichen und lösten dementsprechend häufig auch abergläubische Mythen und „Abwehrrituale“ aus.<sup>788</sup>

<sup>787</sup> Hydatius, *Contin. Chron. Hieron. ad a. 452*, ed. Th. Mommsen, MGH Auct. ant. 11, 1894, S. 26 (eigene Übers.): 149. *In Gallaecia terrae motus assidui, signa in caelo plurima ostenduntur. nam pridie non. Aprilis tertia feria post solis occasum ab aquilonis plaga caelum rubens sicut ignis aut sanguis efficitur intermixtis per igneum ruborem lineis clarioribus in speciem hastarum rutilantium deformatis. a die clauso usque in horam noctis fere tertiam signi durat ostensio, quae mox ingenti exitu perdocetur.*

<sup>788</sup> Polarlichter (*Aurora borealis*) faszinierten schon die Menschen in der Antike. Der früheste bekannte Bericht über ein Polarlicht stammt aus Babylonien: In einer Keilschrift wird für die Nacht vom 12. auf den 13. März 567 v. Chr. ein rötliches Leuchten am Himmel verzeichnet. Vgl. dazu F. Richard Stephenson, David M. Willis, Thomas J. Hallinan, *The earliest datable observation of the aurora borealis*, in: *Astronomy & Geophysics*, Bd. 45, Nr. 6 (2004), S. 15ff. Aus der Antike sind zwar einige Nordlichtberichte überliefert, allerdings ohne Erklärungen. In der Bibel wird (möglicherweise) über ein Nordlicht nur in Hesekiels Vision in Hes. 1, 1-28 berichtet, bes. v. 4ff.: „[...] und siehe, es kam ein ungestümer Wind von Norden her, eine mächtige Wolke und lodernes Feuer, und Glanz war rings um sie her, und mitten im Feuer war es wie blinkendes Kupfer. Und mitten darin war etwas wie vier Gestalten; die waren anzusehen wie Menschen. Und jedes von ihnen hatte vier Angesichter und vier Flügel. [...]“ Anaxagoras schreibt über ein Polarlicht um 467 v. Chr., daß „in den Himmeln ein feuriger Körper von weit ausgedehnter Größe gesehen (wurde), als wäre er eine flammende Wolke, die nicht an einem Orte ruhte, sondern mit verwickelten und regelmäßigen Bewegungen hinzog, so daß feurige Fragmente [...] abgebrochen [...] und in alle Richtungen getragen wurden [...]“. Auch Manilius, Plinius und Seneca beobachteten „atmosphärische Feuer“. Plinius kannte die natürlichen Ursachen von Nordlichtern wahrscheinlich noch nicht; in der „Naturgeschichte“ weist er jedoch - trotz der südlichen Lage Italiens - auf häufiger zu beobachtende nächtliche Lichterscheinungen am Himmel, die man in Rom als „Nachtsonnen“ bezeichnete. Vgl. Plinius, *Hist. Nat. II, cap. XXXIII* (§ 100), Ausg. u. dt. Übers. R. König, 1974, S. 84f.: *Quod plerique appellaverunt soles nocturnos, lumen de caelo noctu visum est C. Caecilio Cn. Papirio consulibus et saepe alias, ut diei species nocte luceret.* Theophanes (ca. 760-817) schreibt in seinen *Chronographia* zum Jahr 378 n. Chr.: „In diesem Jahr sind in der Luft mit Waffen versehene Männer gesehen worden, die aus Wolken geformt waren.“ Besonders häufig werden in frühen irischen und britannischen Quellen Nordlichterscheinungen genannt: So sollen im Jahre 774 „Schlangen aus dem Boden gesprungen sein, während der Nachthimmel gespensisch geleuchtet habe.“ Am häufigsten und ausführlichsten berichtet vor 800 Gregor von Tours in den *Historiae* über Nordlichter. Auch aus karolingischer Zeit sind zahlreiche Berichte über Nordlichter erhalten. Die

Hydatius veranlaßte wohl vor allem die rötliche Farbe des Himmelsleuchtens in Verbindung mit zeitnahen bedrohlichen Geschichtsereignissen zu der ausführlichen Würdigung in seiner Chronik. Das „Himmelszeichen“ war zudem Teil einer beängstigenden Häufung von „Zeichen“ – so waren in diesem Jahr auch eine Mondfinsternis und ein Komet zu sehen.<sup>789</sup>

Der ungewöhnlich detaillierte Bericht - Hydatius beschreibt neben Datum und Uhrzeit auch die Dauer, die Himmelsrichtung und die äußere Erscheinung des Himmelsleuchtens (*post solis occasum ab aquilonis plaga caelum rubens sicut ignis aut sanguis efficitur intermixtis per igneum ruborem lineis clarioribus in speciem hastarum rutilantium deformatis*) - weist auf Hydatius' eigene Himmelsbeobachtung. Vielleicht hat die Tageszeitangabe *a die clauso usque in horam noctis tertiam*<sup>790</sup> in Hydatius' Eintrag auch eine symbolische Bedeutung: Die Abendstunde, vor allem die Stunde des Einbruchs der Nacht, waren in vormoderner Zeit aufgrund der Gefahren der Nacht eine allgemein gefürchtete Tageszeit.<sup>791</sup> Isidor teilt die Nacht in sieben Abschnitte

---

ersten Erklärungsversuche von Nordlichtern stammen aus dem Hochmittelalter, u. a. im „Norwegischen Königsspiegel“ (1250) und bei Konrad von Megenberg (13. Jh.), der die Nordlichter als „feurigen Dunst“ erklärt. Der „Königsspiegel“ schreibt für 1250: „Es erscheint als eine große, weit entfernte Flamme von einem starken Feuer; von derselben schießen, dem Anschein nach in die Luft hinauf scharfe Spitzen von ungleicher Höhe und sehr unbeständig, so daß bald die eine, bald die andere höher ist, und so schwebt dieses Licht wie eine leuchtende Lohe.“ Zur Erklärung heißt es im „Königsspiegel“: „Weil Grönland am äußersten Rand der Erde liegt, könne das Randfeuer, das Meere und Gewässer umgibt, hereinleuchten und die Erscheinung bewirken. [...] Wenn die Sonne unter dem Erdball untergehe, könnten einzelne Funken von ihr am Himmel hinauffahren; [...]“ Es liegt nahe, daß die ersten Erklärungsversuche zu Nordlichtern aus Nordeuropa stammen. Dagegen lösten Nordlichter in Mitteleuropa meist Schrecken und Entsetzen aus, verbunden mit Seuchen, Pest, Krieg und Tod. So geben die frühen mittelalterlichen Nordlichtberichte Aufschluß über die Mechanismen der Vorzeichendeutung, als deren wichtigste Faktoren neben der unheimlichen Erscheinungen sowie der durch biblische und pagane Vorlagen geprägten „Deutungstradition“ auch Seltenheit und Unerklärlichkeit eines Phänomens gelten können. Daher ist anzunehmen, daß auch ein „nüchterner“ Naturbeobachter wie Gregor von Tours die Nordlichterscheinungen, von denen er zweifelsohne fasziniert war, als Todes- und Unglücksvorzeichen sah. Zusammenfassung, Quellenauswahl u. dt. Zitate (wenn nicht anders angegeben): Peter C. A. Schels, Art. „Nordlicht“, in: Kleine Enzyklopädie des deutschen Mittelalters, unter: u01151612502.userhosting-agency.de (29.10. 2016). Zu Polarlichtern vgl. Wilfried Schröder, Das Phänomen des Polarlichts. Geschichtsschreibung, Forschungsergebnisse und Probleme, Darmstadt 1995; Asgeir Brekke, Truls Lynne Hansen, Nordlicht. Wissenschaft, Geschichte, Kultur. Schriftenreihe des Alta Museums Nr. 4, Alta 1997; Michael Schwegler, ‚Erschrockliches Wunderzeichen‘ oder ‚natürliches Phänomen‘? Frühneuzeitliche Wunderzeichenberichte aus der Sicht der Wissenschaft, München 2002; Birgit u. Kristian Schlegel, Polarlichter zwischen Wunder und Wirklichkeit. Kulturgeschichte und Physik einer Himmelserscheinung, Heidelberg 2011.

<sup>789</sup> Hydatius, Contin. Chron. Hieron. ad a. 452, Abschn. 151, ed. Th. Mommsen, MGH Auct. ant. 11, 1894, S.26.

<sup>790</sup> Mit *die clauso* könnte nach dem monastischen Officium die Zeit der Komplet gemeint sein, d. h. die Zeit der ersten Abenddämmerung nach der Vesper (gegen 18 Uhr MESZ), der gegen 19 Uhr noch das „Kompletorium“ als „Abschlußgebet“ des Tages folgte. Die „dritte Nachtstunde“ (ca. 21 Uhr MESZ) ist in Mitteleuropa Anfang April mit dem Schwinden des letzten Tageslichts verbunden.

<sup>791</sup> Die Zeitangabe für die Dauer der Kometenerscheinung *a die clauso usque in horam noctis fere tertiam* könnte neben der monastischen Tageszeitangabe eine weitere, unheimliche Zeichenbedeutung des Kometen nahelegen, da er in der im Mittelalter am meisten gefürchteten Tageszeit der Abenddämmerung (wohl von Mönchen) entdeckt wurde: Vor allem außerhalb der geschützten Siedlungen und Burgen bedeutete der Anbruch der Nacht das Ausgeliefertsein gegenüber Räubern, wilden Tieren und „Dämonen“. Mit Einbruch der Dunkelheit begann die Zeit der Gefahren durch Feuer, Diebe, Räuber, Mörder, Plünderer wie auch alle Arten nächtlicher Versuchungen, von der Trink- und Spielsucht bis hin zur sexuellen Verführung. Die erste Stunde des Nacht war die Stunde, in der man nicht mehr unterwegs sein wollte, da nun selbst Städte, Dörfer, Weiler und Wege, die „Inseln der staatlichen Gesetzes- und Vollzugsgewalt“, keine oder nur noch bedingt Rechts-Geltung mehr hatten. Das „Lebensgefühl“ des mittelalterlichen Menschen am Abend und in der Nacht ist kaum mit dem „wohligen Gefühl“ abendlicher Geborgenheit des modernen Menschen vergleichbar, sondern läßt sich (abgesehen vom



ein:<sup>792</sup> Der Komet des Jahres 452 erschien in der Zeit zwischen Abenddämmerung (*crepusculum*), dem letztem Hell am Abend (*uesperum*), und der Zeit der ersten Dunkelheit vor Mitternacht (*conticinium*). Insbesondere die Abenddämmerung, die Schwelle zwischen Tag und Nacht, war in vormoderner Zeit als unheimliche und gefahrenreiche Tageszeit gefürchtet und erscheint als Zeitangabe (wie auch die „Mitternachtstunde“, die „tiefe Nacht“: *intempestum noctis*) in historiographischen und hagiographischen Werken oft in Verbindung mit Unwetter- und Unglücksereignissen, was durchaus den Tatsachen entspricht: Spätabends und mit Einbruch der Nacht machen Schlaf und Unachtsamkeit die „Welt“ anfällig für Fehler und wehrlos gegenüber Feuer, Diebe, Mördern, Feinden und Unwettern; auch Versuchungen und „Dämonen“ drohen in der Nacht: „Die Nacht ist niemands Freund, das galt damals noch in ganz anderem Sinn wie heute.“<sup>793</sup> So steht die Nacht oft als Metapher für Gefahr, Falsch und die vom Geist des Bösen (*malignus spiritus*) angeregten Sünden der Welt.<sup>794</sup> Teilweise wird die Angst vor der herankommenden, die Erde verschlingenden Nacht in dramatischen

---

wilden „Abendleben“ in den Schenken oder dem ersehnten Schlaf nach einem harten Arbeitstag) eher mit der Angst tagaktiver Wildtiere bei Anbruch der Nacht vergleichen, wenn auch Rabenvögel, am Tag die „starken, ruppigen, wehrhaften Gesellen“ in Feldern und Obstgärten, zu ängstlichen Geschöpfen werden: „Aber wenn die Sonne versunken war, hoben sie sich auf und strichen gemeinsam ab, dem großen Walde zu. Nun ging's schweigend, nur der Vorreiter hatte manchmal eine notwendige Bemerkung zu machen. Übers letzte Dorf ging's, [...] - nun waren sie ganz verstummt; lautlos fielen sie in einen alten Fichtenbestand ein, der sie gut verbarg. Nun waren die starken, ruppigen, wehrhaften Gesellen nicht mehr lustig. Nun waren's arme, ängstliche, hilflose Kinderlein, die vor der schwarzen, grausigen Nacht zitterten - sie konnten nichts weiter tun, als sich einer unbekanntten Macht überlassen. Sie steckten die Köpfe unter und schliefen schnell ein - so schnell es ging - nur nichts merken von der Finsternis und irgendwelcher Gefahr, die sie oft so jäh überfiel“ (Martha Roegner, Mutter Hannigs Freunde. Wahre Tiergeschichten für Alt und Jung. Mit 29 Federzeichnungen v. Walther Klemm, Stuttgart 1926, S. 18f.).

<sup>792</sup> Nach Isidor (Etymologiae V, 31 u. VII: *De nocte*, zit. n.: Quellen zur deutschen Alltagsgeschichte im Früh- und Hochmittelalter. Texte in Latein u. Deutsch. Ausgew. u. übers. v. Ulrich Nonn, Darmstadt 2007, S. 20) hat die Nacht sieben Abschnitte: Dämmerung, Abend, Zeit vor Mitternacht, tiefe Nacht, Morgengrauen, Morgenstunde und Morgenröte; die 7 „Nachtstufen“ bilden dabei eine „unheimliche Symmetrieachse“ um die „tiefe Mitternacht“ (*intempestum noctis*), nach der mit *gallicinium* (im monastischen Officium auch „Zeit des ersten Hahnenschreis“, *prima gallicinium*) schon die Hoffnung auf das neue Tageslicht wuchs - gerade diese symmetrische Einteilung zeugt von dem Umgang mit der Angst, den vielleicht auch heutige Menschen kennen: Indem man einen „gefährlichen Zeit- oder Ereignisabschnitt“ in einzelne „Entwicklungsabschnitte“ einteilt, gewinnt man wieder eine Art Kontrolle über eine amorphe, unbeherrschbare Masse, etwa wenn Menschen mit Gewitterangst während eines Sommerunwetters sehnsüchtig auf den gleichmäßigeren Regen warten, wenn nahe Erdblitze oft in „Wolke-Wolke-Entladungen“ übergehen und die Kraft des Gewitters gebrochen scheint. Isidor's „Nachtangst“ wird auch darin deutlich, daß er die Nacht mit der „Etymologie nach dem Wortklang“ als wesentlich gefährlich einordnet (*nox - nocere*), da sie Schutzraum für Diebe und Räuber ist. Die Abenddämmerung ist für Isidor ein „zweifelhaftes Licht“; die Dämmerung wurde im Mittelalter als Zeit des Zweifels, der Unsicherheit und der Bedrohungen empfunden: *Nox dicta quod noceat aspectibus et negotiis humanis uel negotiis humanis siue quod in ea fures latronesque nocendi aliis occasionem nanciscantur. [...]. Noctis sane partes sunt septem: crepusculum, uesperum, conticinium, intempestum, gallicinium, matutinum, diluculum. Crepusculum est dubia lux, nam creperum dubium dicimus, hoc est inter lucem et tenebras. [...].*

<sup>793</sup> Wilhelm Ganzenmüller, Das Naturgefühl im Mittelalter, ND 1974, S. 125.

<sup>794</sup> Vgl. Vita S. Liudgeri, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 2, 1829, S. 411: [...] *Tunc iterum operante Maligno, ab orientalibus Fresonibus nox infidelitatis magnae fuerat exorta, cuius mali Unno et Eilrat fuere principes; et combustae sunt ecclesiae, servique Dei repulsi; set radiante sole iustitiae, effugatae sunt tenebrae radiantis erroris, ita ut post anni circulum sanctus Liutgerus cum suis prisca consuetudine fiducialiter plebi illi pabula fidei ministrare non desisteret, et Domino opitulante, in ea quam tunc receperant, perseverabant fidei.*

Formeln artikuliert.<sup>795</sup> In der Hagiographie und in der Historiographie zeugen formelhafte Zeitangaben wie die Ablativkonstruktion *imminente nocte* von der Angst des vormodernen Menschen vor der Nacht, so in einem „Weinwunder“ in Wandalberts *Vita Sancti Goaris*<sup>796</sup> oder besonders dramatisch in *nox inhorruerat* in einem Reisebericht Richers von Reims.<sup>797</sup>

Auch der Vergleich des Nordlichts mit „feurigen und blutroten, gebogenen Speeren“ (*sicut ignis aut sanguis ... in speciem hastarum rutilantium deformatis*), der die unerklärliche Lichterscheinung (wie bis heute in Berichten über seltene und „seltsame“ Naturerscheinungen üblich) auch für diejenigen anschaulich macht, die noch nie Zeugen eines solchen Naturereignisses waren, legt eine unheimliche Zeichenbedeutung der Himmelserscheinungen nahe: Wenn sich wie im Jahre 452, mit Blut<sup>798</sup>, Feuer<sup>799</sup> und verbogenen Speeren<sup>800</sup>, gleich

<sup>795</sup> Vergil, Aeneis II, v. 250f.: *Vertitur interea caelum et ruit Oceano nox/ Involvans umbra magna terramque polumque* (Hinweis Wilhelm Ganzenmüller, Das Naturgefühl im Mittelalter, ND 1974, S. 125 m. Anm. 3).

<sup>796</sup> Oft ereignen sich Wunder in hagiographischen und historiographischen Erzählungen zu besonderen Tageszeiten, vor allem am Abend, vor Einbruch der Nacht (*imminente nocte; prima nocte*), um Mitternacht, „in tiefer Nacht“ (*media* bzw. *intempesta in nocte*) oder zur frühen Morgenstunde, in der Morgendämmerung (*mane; prima luce; primo diluculo*). Diese Tageszeiten dienen in der Hagiographie und in der Historiographie wahrscheinlich nicht nur der bloßen Zeitangabe, sondern auch zur Hervorhebung der heilsgeschichtlichen Bedeutung der Ereignisse. So schreibt Wandalbert von Prüm im III. Kapitel der *Vita Sancti Goaris* über ein Weinwunder, das mit einer Unachtsamkeit des Kellermeisters von Goar in der Abendstunde begann: Der Kellermeister Ortwin „hatte bei Anbruch der Nachtruhe noch Wein aus einem Faß gezapft und vergaß beim Weggehen, weil er vielleicht an etwas anderes dachte, den Spund des Fasses fest zu verschließen. Als er am nächsten Morgen zum gleichen Faß zurückkam, fand er das Spundloch zwar offen, doch davor hatte eine Spinne ihr Netz gesponnen. So blieb der Wein im Fasse erhalten, und nicht ein Tropfen davon war auf dem Boden zu finden.“ Die Gedankenlosigkeit des Kellermeisters, die fast den Verlust eines vollen Weinfasses zur Folge gehabt hätte, ereignete sich nach Wandalbert am Abend, kurz vor Einbruch der Nacht (*imminente nocte*), der Stunde der Müdigkeit, wo selbst der *cellerarius* in seinem verantwortungsvollen Amt angreifbar und den „Dämonen der Nacht“ ausgesetzt war (die ihn vielleicht noch zu einem Gläschen überredet hatten). Doch der dem heiligen Goar gewogene Gott (fast schon ein *hövescher got*) griff in das Geschehen ein und ließ eine Spinne ihr wunderbares Netz weben, so daß sich der abendliche Fehler des Mönchs nicht „rächte.“ Wandalbert, *Vita S. Goaris III, Miracula S. Goaris III (DE VINO, QUOD APERTO CUPAE CUNICULO MANSIT)*, ed. Heinz Erich Stiene, 1981, S. 48: *Et ut miraculum simile subdam: quodam tempore, cum cellerarius loci nomine Horduinus imminente iam noctis quiete vinum de cupa quadam hausisset, casu contigit, ut cupae cuniculum aliud forte meditans infirme clauderet et abiret. Cumque sequenti die regressus ad eandem cupam venisset, cuniculum quidem apertum invenit et ante illum ductam aranei telam; sed ita vinum in cupa steterat, ut ne unius quidem guttae de ea lapsae indicium in pavimento repperiri valerit.*

<sup>797</sup> Vgl. Richeri *Historiarum libri IIII*, lib. IV, 58, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 3, Hannover 1839: *nox inhorruerat mundumque terra caligine obduxerat*. Vgl. Fulbert von Chartres, *Vita S. Autberti*, MPL 141, col. 362 (Hinweis Wilhelm Ganzenmüller, Das Naturgefühl im Mittelalter, ND 1974, S. 125, Anm. 4).

<sup>798</sup> Zur Deutung von Bluterscheinungen im Mittelalter siehe unten Anm. 839.

<sup>799</sup> Das Feuer zeigt wie kein anderes Element die Ambivalenz der Naturgewalten, da es Segen und Fluch, Wärme und Zerstörung, Leben und Tod bedeuten kann. Vgl. Wolfgang Speyer, Vorzeichen, in: *Frühes Christentum. Kl. Schriften II*, Tübingen 1999, S. 216. „Das F. gehört im ganzen AT zu den Begleiterscheinungen der Theophanie, wie sie in der Erzählung von der Gotteserscheinung am Sinai 2Mose 19 ihre klassische Schilderung gefunden hat, vgl. 1Mose 15, 17; 2Mose 3, 2f.; Ri 6, 21; 13, 20; 2Mose 13, 21; 14, 24; 4Mose 14, 14; Jes. 4, 5; Hes 1. Mögen auch Naturerscheinungen wie zumal heftige Gewitter die reale Wurzel dieser Vorstellung bilden, vgl. Ps 18, 8ff; Ri 5, 4f.; Hiob 1, 16; 2Kö 2, 11, so kennzeichneten sie doch Jahwe weder als einen Gewitter-, noch als einen Vulkangott, vgl. 1Kö 19,11f. Israel unterschied sehr wohl zw. Gott selbst und den Begleiterscheinungen seine Kommens, seinen Dienern, vgl. Ps 50, 3; 104, 4; 1Kö 19, 11f. Das F. versinnbildlichte die Heiligkeit des die Welt richtenden Gottes wie seine innergöttliche Macht und Herrlichkeit, vgl. 2. Mose 24, 17; Jes. 6, 1-4; Hes 1, 28“ (Theodor Schlatter, ‚Feuer‘, Calwer Bibellexikon, 5. Bearb., 1959, Sp. 318). In der Bibel ist das Erscheinen Gottes folglich fast immer mit Licht und Feuer verbunden; umgekehrt ist jede Licht- und Feuererscheinung mit Gott verbunden: Gott bedeutet die Überwindung aller Finsternis (Joh. 1, 5; 2. Kor. 4, 6;

Eph. 5, 8; 6, 12; Kol. 1, 13; 1. Petr. 2, 9; Joh. 1, 4f.); wo Gott ist, regiert das Licht (Jes. 6, 3; Hes. 43, 2; Apg. 9, 3; Apg. 22, 11), denn Gott selbst ist das Licht (1. Joh. 1, 5), ohne Schatten und Finsternis (Jak. 1, 17; 2. Kor. 4, 6). Gott, „dessen Treue ewig währt, schuf den Kosmos aus dem Licht, indem er das dunkle Chaos mit dem Feuer austilgte“: *qua(e) pietas aeterna manet, lux spiritus ardor;/ [...] rerum causa Deus. Taetrum chaos igne resoluens/ igne creata fouet* (Dracontius, De laudibus Dei I, 20-24, ed. C. Camus, Œuvres I: Louanges de Dieu, Livre 1, 1985, S. 151, eigene Übers.). Viele Epiphaniën und Visionen handeln von Licht und Feuer: Die Wunder der Propheten (z. B. Elias' Regenwunder auf dem Karmel; vgl. 1. Kön. 18, 37f.: „Erhöre mich, Herr, erhöre mich, damit dies Volk erkennt, daß du, Herr, Gott bist und ihr Herz wieder zu dir kehrt! Da fiel das Feuer des Herrn herab und fraß Brandopfer, Holz, Steine und Erde und leckte das Wasser auf im Graben. Als das alles Volk sah, fielen sie auf ihr Angesicht und sprachen: Der Herr ist Gott, der Herr ist Gott!“) und auch die Epiphaniën des NT (das Pfingstwunder in Apg. 2, 14-21) sind fast immer mit unerklärlichen Licht- und Feuererscheinungen verbunden, die das Wirken Gottes in der Welt zeigen. Die Vorstellung des unnahbaren Gott, der die Macht hat, zu erschaffen, ist daher in der Bibel meist mit Feuer- und Lichterscheinungen konnotiert. Die Wohnungen Gottes und das Paradies sind dem Menschen durch Feuer unzugänglich: Isidor von Sevilla sieht das Anfangsparadies im fernen Asien von einer Feuermauer umgeben und von Cherubim bewacht (Etymologiae IV, 3, ed. W. M. Lindsay, Oxford 1911, S. 496). Unter den Elementen charakterisiert die Bibel das Feuer als das stärkste und auch einzige ewigwährende Element. Die Elemente der Welt, „Grundstoffe der irdischen Welt: Erde, Feuer, Wasser, Luft, durch Gottes Hand geschaffen, nach Gottes Willen vergehend“ (Spr. 7, 17; 19, 17; 2. Petr. 3, 10.12), werden in der Bibel oft als „Geißeln“ bezeichnet; durch diese bleiben die Menschen vor der Errettung als „Unmündige [...] geknechtet unter die Elemente der Welt“ (Gal. 4, 3). Vgl. Kol. 2, 8 u. 20; Hebr. 5, 12. Am Tag des Jüngsten Gerichts werden alle Elemente der Welt, auch die Naturgewalten, im Feuer vergehen. Vgl. 2. Petr. 3, 10: „Es wird aber des Herrn Tag kommen wie ein Dieb; dann werden die Himmel zergehen mit großem Krachen; die Elemente aber werden vor Hitze schmelzen, und die Erde und die Werke, die darauf sind, werden ihr Urteil finden.“ Vgl. Petr. 3, 12. Zitat: Art. ‚Elemente‘ u. ‚Elemente der Welt‘ (www.bibelkommentare.de). Gottes Macht über das Feuer befähigt ihn zum Schöpfertum, aber auch dazu, das Geschaffene wieder auszulöschen, besonders durch das Feuer, weshalb in der Bibel Feuer neben Hagel und Erdbeben zu den Strafelementen schlechthin gehört: So kündeten in 1. Mose 15, 13-17 Fackeln, Feuer, Rauch und ein Ofen die Aussetzung des Volkes Israel in der Wüste Ägyptens an. Wenn Feuer mit Rauch, Ruß und Hitze verbunden erscheint, kann es als Gegenbild des Lichts des Schöpfers zum Symbol des Höllenfeuers und des Strafelements werden, wie es sich schon im Brand von Sodom und Gormorrha auf erschreckende Weise gezeigt hat (1. Mose 19). Daneben kann Feuer als Strafelement aber auch reinigende Funktion haben; im Endgericht wird Feuer zum „Prüfstand“ für alle irdischen Werke (1. Kor. 3, 13-15). Schadensfeuer galten jedoch wie Hagel und Erdbeben auch im Mittelalter fast immer als göttliches Zornesgericht (Jes. 28, 15-18; 10, 26); dagegen werden Sturm, Hochwasser und Gewitter in Annalen und Chroniken oft auch als „innerweltliche“ Naturerscheinungen verzeichnet. Vor allem im Gewitter aber sah man in der Antike und im Mittelalter die furchtbare Macht Gottes mit drohenden Donner und „Himmelsfeuer“, das wie Feuerschnüre über die Welt fährt. So ist in mittelalterlichen Unwetterberichten oft vom „Himmelsfeuer“ (*ignis divinus* oder *ignis caelestis*) die Rede, selbst in kurzen Annaleneinträgen. Die „schaurig-schöne“ Erscheinung des „Himmelsfeuers“ zeigt besonders eindringlich die unerklärliche Ambivalenz der Macht Gottes: So preist Dracontius die wärmende und „erleuchtende, lebensspendende Wirkung“ von Gottes Licht und Feuer (Dracontii De laudibus Dei 1, 24: *igne creata fouet*. Vgl. De laud. Dei 1, 118-137: Hymne an das Licht am ersten Schöpfungstag, sowie 1, 206-233: 4. Schöpfungstag); im feurigen Licht Gottes sieht Dracontius den Beweis für Gottes Zuwendung und Sorge gegenüber der Schöpfung, die er nicht vergessen hat: *Tot bona facta Deus non obliviscitur unquam* (1, 427). Vgl. auch 1, 570; 2, 186: *Est tibi cura, Deus, de quicquid ubique creasti*. Vgl. 1. Mose 2, 2f. Feuer und Licht symbolisieren den in der Welt wirkenden Geist Gottes, der den Erhalt der Schöpfung garantiert. Vgl. Dracontius, De Laud. Dei 1, 600ff.: *Spiritus ille Dei, quo corpora cuncta moventur;/ omnia complectens agit at fovet inserit urget;/ unde genus diversa trahunt et semina rerum*. Vgl. dazu Roswitha Simons, Dracontius und der Mythos, München - Leipzig 2005, S. 25 m. Anm. 7-9. Umgekehrt weist das „Himmelsfeuer“ aber auch auf die Verletzlichkeit der Welt: Der merowingische Geschichtsschreiber Avitus von Vienne evoziert zum Beispiel die menschliche Urangeit vor dem „feurigen Gott“ im Gewitter, die er mit der Furcht der Menschen vor dem Feuerregen über Sodom vergleicht (Avitus Viennensis, Homilia in rogationibus, ed. Rudolf Peiper, MGH Auct. ant. 6, 2, Hannover 1883, S. 109f.: [...] *abominabilia nova quoque congruis malorum proprietatis significationibus interpretabantur. Quis enim in crebris ignibus imbres Sodomiticis non timeret?*). Im Mittelalter galten „blutrote“ (*sanguineus*) und „feurige“ (*igneus*) Naturerscheinungen stets als ernste Vorzeichen und waren oft mit Endzeitängsten verbunden. Als liturgische Farbe symbolisiert Rot, die Farbe der Morgenröte, neben dem „Weltenbrand“ auch das Opferblut Christi (Hebr. 9, 13f.) und das Blut der Märtyrer und steht für die Buße der Sünderin und Zeugin der Auferstehung Christi, Maria Magdalena. So stehen in der Trinitätslehre Feuer und die Farbe Rot für die grenzenlose Liebe des Schöpfers und die feurige Liebesgewalt des Heiligen Geistes; gleichzeitig ist das Feuer Symbol für die Todsünden Babylons und dessen Strafe (Offb. Joh. 17, 4). **Lit.:** Gaston Bachelard, Die Psychoanalyse des Feuers. Dt. Übers. v. Simon Werle, München 1985; Theodor Schlatter,

drei der am meisten gefürchteten „Zeichen“ am Himmel zeigten, mußte das für den hispanischen Christen Hydatius, der sich von den Arianern und dem Niedergang seiner Zeit bedroht sah, wie ein biblisches Vorzeichen und auch ein „ernstes Kriegsvorzeichen“ sein. Die „Formeln“ *signa in caelo...ostenduntur* und *signi...ostensio* könnten auf Mt 16, 1 und die Forderung der Pharisäer an Jesus nach einem „Himmelszeichen“ anspielen.<sup>801</sup> Das von Hydatius in Meldungen zu Naturerscheinungen häufig verwendete *ostendere*, hier in der Passivform *ostenduntur* und in der „biblischen Formel“ *signi ostensio*, unterstreicht den bedrohlichen Zeichencharakter des Himmelsleuchtens: Der Schlußsatz *a die clauso usque in horam noctis fere tertiam signi durat ostensio, quae mox ingenti exitu perdocetur*<sup>802</sup> macht das Nordlicht

---

‚Feuer‘, Calwer Bibellexikon, 5. Bearb., 1959, Sp. 318f.; Gerd Heinz-Mohr, ‚Feuer‘, Lexikon der Symbole, 1991, S. 111ff.; Rudolf Gerber, Symbolik des Feuers, Norderstedt 2009.

<sup>800</sup> Als eine der ältesten Verteidigungswaffen haben Lanzen und Speere eine besondere symbolische Bedeutung, als Symbol des Lebens (auch als phallisches Symbol) und als Zeichen der Sonnenstrahlen, wobei im christlichen Mittelalter Lanzen und Speere auch als Symbole der Wehrhaftigkeit und der göttlichen Gerechtigkeit erscheinen. Als häufiges Heiligenattribut (am bekanntesten bei dem Drachentöter Georg, bei Christophorus und dem Erzengel Michael) versinnbildlichen Speere als Waffe des Reiters, die ein Tier durchbohrt, auch die Überwindung des Animalischen und Triebhaften, wobei wieder die Verbindung zum Sonnenstrahl hergestellt werden kann: Der christliche Reiter kämpft für die „Sonne der Gerechtigkeit“. Zwei Lanzenreiter im Kampf symbolisieren häufig die Entscheidung in einem Gottesgericht. Joabs Lanzen durchbohrten Absalom, der mit seinen langen Haaren an einem Baum hängen blieb (2. Sam. 18), was oft auch als Präfiguration des Judasverrats gedeutet wird, wobei oft eine kreuzweise Anordnung der drei Lanzenstiche im Leibe Absaloms auf den Kreuzestod Christi vorausweisen. In der christlichen Ikonographie überwiegt jedoch die einfache Symbolik der Wehrhaftigkeit und des gerechten Kämpfers für Christus, während eine zerbrochene Lanze die (für das christliche Heil „blinde“) Synagoge anzeigt. Die verbogenen Speere in Hydatius' Kometenbericht 451 könnten als Kriegssymbol auf die Bewaffnung der heidnischen Hunnen deuten, die der „blinden“ Synagoge ähnelten: Die „Speere“ am Himmel und der „blutrote“ Nachthimmel waren demnach eine bedrohliche Präfiguration der Hunnen, die mit Speeren, Keulen, Seilschlingen und gefürchteten Reiterbögen ausgerüstet waren. Vgl. dazu Gerd Heinz-Mohr, ‚Lanze (Speer, Speiß)‘, Lexikon der Symbole, 1991, S. 192f.

<sup>801</sup> Mt. 16,1: *Et accesserunt ad eum pharisei et sadducaeii tenantes: et rogaverunt eum ut signum de caelo ostenderet eis* (Carmen C. de Hartmann, Philolog. Studien zur Chronik des Hydatius von Chaves, 1994, S. 149).

<sup>802</sup> *Ostensio* bezeichnet in mittelalterlichen Quellen ein Wunderzeichen, durch das „den Menschen von der Gottheit etwas Bevorstehendes gezeigt wird, um sie darauf aufmerksam zu machen“ (Pierer's Universallexikon, Bd. 12, Altenburg 1861, S. 408). Vgl. zu *ostendere* Karl Ernst Georges, Ausführl. lat.-dt. HWB, 8. Aufl. 1913, ND 1998, Sp., ND 1998, Bd. 2, Sp. 1418; Langenscheidt WB Lat.-dt., 1963, S. 370/371. Siehe dazu oben, Anm. 574 dieser Arbeit. Die „biblische“ Bezeichnung *signi ostensio* macht die unerklärliche nächtliche Himmelserscheinung von 452 als „absichtlich“ gezeigtes Zeichen Gottes deutbar. Eine solche direkte „Zeichendeutung“ wie in Hydatius' Bericht 452 ist in frühmittelalterlichen Quellen eher selten; erst seit dem Hoch- und Spätmittelalter werden direkte Deutungen häufiger: Der hochmittelalterliche Historiograph Sigebert von Gembloux erwähnt in seiner Chronik mehrere *signa ostensa* im Jahre 1096. Vgl. dazu Karl Heinrich Krüger, «Signa ac prodigia caelo terraque visa», in: *Cieli e terre nei secoli XI-XII*, 1998, S. 150 u. S. 156. Den Theophaniecharakter eines als *signi ostensio* deutbaren Naturphänomens betont auch der an der Pariser Universität lehrende flämische Theologe und Philosoph Heinrich von Gent (1217-1293) in seiner *Summa Quaestionum ordinariam*: Indem Heinrich dem menschlichen Intellekt die Fähigkeit einer präreflexiven, „naturnahen“ Gotteserkenntnis (Gott wird damit zum „Ersterkannten“ - *primum cognitum*) zuschreibt, können Theophanie-Erscheinungen diese „Urerkenntnis“ Gottes erneuern und verstärken. Bahnbrechend in Heinrichs Erkenntnistheologie ist die Vorstellung von der Möglichkeit einer reinen Vernunftkenntnis Gottes, die sich im Zuge der intensiven Beschäftigung mit Naturphänomenen im Hochmittelalter etablierte und bei Nikolaus von Kues auch Eingang in die *Theologia mystica* fand. Vgl. Henry of Ghent, *Summae Quaestionum Ordinariam*, Art. XXXIII. Que. II. fo. CCVIII. Ed. by Eligius M. Buytaert. Repr. of the 1520 Edition, vol. I, Louvain - Paderborn 1953 (The Pennsylvania Library): [...] *sed de signo quod est theophania in ipso: qua manducit intellectus ad cognitionem secretorum: & mutuo spiritus diuini sibi inuicem illa manifestat. Ad cuius intellectum sciendum & theophania idē est quid diuina apparitio: alicuius scilicet signi ostensio ad secreta diuinorum indicandum & representandum. Et sunt huiusmodi signa in duplici genere, quedam enim sunt corporalia*

eindeutig zum Vorzeichen der Hunnenstürme<sup>803</sup>, wobei *ingenti exitu perdocetur* auf den „Evidenzerweis“ einer heilsgeschichtlichen Ereignisfolge weist. Die unheimlichen Lichterscheinungen am Nordhimmel (*aquilo*) bestärkten diese Deutung: In der Antike wie auch in der Bibel galt der Norden als unheimliche, dunkle Himmelsrichtung, aus der Gottes Macht, die Endzeitungeheuer und heidnische Feinde kommen, wie 451/452 in Mitteleuropa. Möglicherweise änderte Hydatius die Chronologie um 450 sogar geringfügig ab: So erwähnt er das Nordlicht vom April 450 erst am Ende des Jahreseintrags, was eine Erscheinung am Ende des Jahres suggeriert; die Nordlichterscheinung steht damit unmittelbar vor der Meldung zu den Hunneneinfällen 451, womit das Nordlicht zum „göttlichen Vorzeichen“ (*signum*) wird. Auch die gesamte „Dramaturgie“ des Berichtabschnitts weist „eindeutig darauf hin, daß Hydatius das Nordlicht [neben den ebenfalls in dieser Zeit beobachteten „Zeichen“ der Mondfinsternis und des Kometen; eigene Anm.] als Vorzeichen der Geschehnisse des Jahres 450 (451) interpretiert hat.“<sup>804</sup> Vermutlich übernahm Hydatius auch Formulierungen aus antiken Geschichtswerken, zum Beispiel *in speciem hastarum rutilantium* oder *caelum rubens sicut ignis, intermixtis per igneum ruborem lineis clarioribus* – dieser Passus ähnelt nach Carmen de Hartmann Tacitus’ Bericht über die Zerstörung Jerusalems durch die Römer; in der Tat gibt es eine auffällige Parallele im Zeitempfinden des 2. und des 5. Jahrhunderts: Sowohl die Zerstörung Jerusalems wie auch die Angriffe der Hunnen und die Schlacht auf den Katalaunischen Feldern, die mit Niederwerfung der Hunnen unter Attila durch den römischen Heermeister Aëtius und seiner westgotischen Verbündeten endete<sup>805</sup>, wurden von den Zeitzeugen als „historisches Trauma“ empfunden; beide Ereignisse

---

*sensibilia & sunt propria hominum. quaedam vero sunt spiritualia & intelligibilia: & sunt proprie angelorum.* [...] Zu Heinrich von Gent siehe Matthias Laarmann, *Deus, primum cognitum*. Die Lehre von Gott als dem Ersterkannten des menschlichen Intellekts bei Heinrich von Gent (†1293), Münster i. W. 1999 (Beiträge zur Geschichte d. Philosophie u. Theologie d. Mittelalters. Neue Folge; Bd. 5).

<sup>803</sup> Vgl. Hydatius, *Contin. Chron. Hieron. ad a. 452*, ed. Th. Mommsen, MGH Auct. ant. 11, 1894, S. 26: 148. *XXVIII Valentiniani imperatoris mater Placidia moritur apud Romam.* [...] Ad a. 455: 150. *Aera CCCCLX gens Hunorum pace rupta depraedatur provincias Galliarum. plurimae civitates effraetae: in campis Catalaunicis haud longe de civitate, quam effregerant, Mettis, Aetio duci et regi Theodori, quibus erat in pace societas, aperto Marte confligens divino caesa superatur auxilio: bellum nox intempesta diremit. Rex illic Theodorus prostratus occubuit: CCC ferme milia hominum in eo certamine cecidisse memorantur.*

<sup>804</sup> Carmen C. de Hartmann, *Philologische Studien zur Chronik des Hydatius von Chaves*, 1994, S. 134. Hydatius nennt im Anschluß an die Himmelszeichen die Schlacht auf den Katalaunischen Feldern 451; es folgen Einträge zu weiteren kosmischen Erscheinungen 452, u. a. einer Mondfinsternis und einem Kometen. Die Hunnenschlacht 451 wurde also von bedrohlichen wie sinnfälligen Himmelserscheinungen „begleitet“.

<sup>805</sup> Die Schlacht auf den „Katalaunischen Feldern“ fand wahrscheinlich am 20. Juni 541 in der Ebene zwischen Châlons-en-Champagne und Troyes (nach neuesten Forschungen bei Troyes) statt. In der Schlacht trat der römische Heerführer Aëtius mit einer Streitmacht aus römischen, westgotischen und alanischen Heeren den Hunnen unter Attila gegenüber. Im Gegensatz zu älteren Darstellungen, die u. a. auf Jordanis *De origine actibusque Getarum* basieren, waren die Folgen der Niederlage für die Hunnen nicht so dramatisch, denn im Folgejahr griffen diese erneut das Römische Reich an, worüber auch Hydatius schreibt. Sein Bericht kommt damit der historischen Wahrheit näher als viele andere zeitnahe Einträge. Der „feurige Schein“ und die „verbogenen blutigen Speere“ waren für ihn wohl innerzeitliche „Präfigurationen“ des Hunnenangriffs, die mit Speeren, Keulen, Seilschlingen und dem gefürchteten Reiterbogen ausgerüstet waren. Die römischen und westgotischen Heere dagegen bestanden nur zu einem Drittel aus Reitern; die Bewaffnung bestand aus Stoßspeer, Breitschwert, Schild, einer Kettenrüstung sowie dem Wurfswert „Francisca“. Die Erscheinung von

bedeuteten eine existentielle Erschütterung der gewohnten Ordnung, die die Integrität und den Fortbestand des Jüdischen Staats bzw. des Spätromischen Reichs in Frage stellte(n).<sup>806</sup>

Besonders bedrohlich wird die „Hunnenschlacht“ in Hydatius' Darstellung auch durch den Beginn „in tiefster Mitternacht“ (*intempesta nocte*). Die Mitternachtsstunde galt im Mittelalter als die unheimlichste Tageszeit: „Sie ist kalt und stumm, verheißt Böses und ist absolut tatenlos“, eine „scheinbar still stehende und in sich erstarrte Zeit [...], in der der reguläre Ablauf des Lebens scheinbar für einen Augenblick anhält, damit sich jenseits davon ein unergründliches, aber vieldeutiges Geheimnis offenbaren kann.“<sup>807</sup> Allerdings sah man die Mitternachtsstunde (wie auch die Dunkelheit und die langen Rauhächte zwischen der Thomasnacht zum 21. Dezember und Epiphania am 6. Januar) nicht im modernen Sinne als „Vakuum“, als „reine Negation und Zeitlosigkeit“, sondern durchaus als eine „mit Sein überfüllt(e)“ Zeit, die aber nicht greifbar, also in regulärem Zeitmaß auszudrücken oder zu „vergegenständlichen“ war.<sup>808</sup> „Die mitternächtliche Stunde

---

„Speeren“ am Himmel (*caelum rubens sicut ignis aut sanguis efficitur intermixtis per igneum ruborem lineis clarioribus in speciem hastarum rutilantium deformatis*) mußte auf die Schlacht weisen. Der Tod des Westgotenkönigs Theoderich I. und vieler seiner Männer, die von den Römern nur in bestimmten Positionen eingesetzt worden waren (da sie den westgotischen Förderaten mißtrauten), bedeutete eine gefährliche Schwächung des Römischen Reichs, das in dieser Zeit längst auf die gotischen Förderaten angewiesen war. Siehe dazu Gerhard Wirth, Art. ‚Katalaunische Felder‘, in: Lexikon des Mittelalters 5, 1991, Sp. 1058f.; Otto John Maenchen-Helfen, Die Welt der Hunnen, Wiesbaden 1997. Zu Theoderich I.: Wilhelm Enßlin, Art. ‚Theoderich I.‘, Paulys Realencyclopädie d. klass. Altertumswiss., Bd. V A 2, Sp. 1735-1740; Herwig Wolfram, Die Goten, 4. Aufl. München 2001; Henning Börm, Westrom von Konstantinus bis Justinian, Stuttgart 2013, S. 81ff.

<sup>806</sup> Vgl. Carmen C. de Hartmann, Philologische Studien zur Chronik des Hydatius von Chaves, 1994, S. 134f.

<sup>807</sup> Tzotcho Boiadjiev, Die Nacht im Mittelalter, 2003, S. 30. Die Zeit der Mitternacht galt im Mittelalter als Zeit des unheilvollen Stillstandes und der Untätigkeit und war damit vor allem die Zeit der Wehrlosigkeit, mit der berechnete Ängste verbunden waren. Auch unabhängig von realen Gefahren ist Angst (im Gegensatz zu der auf konkrete Gefahren bezogenen Furcht) vor allem mit dem Gefühl des Ausgeliefertseins verbunden, weshalb auch objektiv geringe Gefahren, wenn sie mit Situationen der Wehrlosigkeit konnotiert sind, von „ängstlichen“ Menschen oft als übermächtig eingeschätzt werden. Ein Beispiel aus heutiger Zeit ist die Angst vor Fahrstühlen: Sie bewegt die Betroffenen, Fahrstühle zu meiden, während sie sich fast täglich den viel größeren Gefahren des Straßenverkehrs aussetzen. In vormoderner Zeit, als technische Gefahren noch kaum eine Rolle spielten, war die Nacht die am meisten gefürchtete und gemiedene Tageszeit, wobei hier die „gefühlte“ und die reale Gefahrenlage übereinstimmten. Besonders die Mitternachtsstunde galt durch abergläubische und mythische Überhöhung als gefährlich: „Die ganze Schöpfung versinkt in tiefe, durch nichts gestörte Reglosigkeit. Jede Handlung zu dieser Stunde ist unangebracht und unzeitig. Gerade deshalb wird auch die Mitte der Nacht (*media nox*) *hora intempesta* - Zeit außerhalb der Zeit - genannt“ (Tzotcho Boiadjiev, wie oben, S. 26 m. Anm. 50). Der Zisterziensermönch Caesarius von Heisterbach (*Dialogus miraculorum* II, 12) sah in der Mitternachtsstunde den Fall des Menschen, der am Morgen mit der Auferstehung Christi und der Lösung von der Macht der Sünden „entsühnt“ werden konnte. Vgl. Caesarii Heisterbacensis monachi ordinis Cisterciensis *Dialogus miraculorum*, lib. II (*De contritione*), cap. 12 (*De contritione iuvenis Christum negavit, et per intercessionem beatae Virginis restitutus est*), ed. Joseph Strange, vol. I., Köln - Bonn - Brüssel 1851 (vol. II.: Index, Koblenz 1857), 2. Aufl. Köln 1922, vol. I., S. 81: *Novicius: Multum iuvenis iste regratiari tenetur beatae Virgini, quia per ipsum meruit remissionem peccatorum, insuper et consolationem temporalium bonorum. Monachus: Verum dicis, quia ipsa intercedente Dominus cordi eius infudit contritionem, per quam peccati meruit remissionem. Poena etiam peccati, ipsa intercedente, iuvene audiente, dimissa est. Ecce homo iste gravissime cecidit, sed ceteris, de quibus supra dictum est, celerius surrexit. Cecidit intempesta nocte, surrexit in mane* (Hinweis: Tzotcho Boiadjiev, wie oben, S. 32, Anm. 72). Vgl. Caesarius v. Heisterbach, *Dial. Miraculorum*, cap. 5. Bis heute weist die Redensart „zur Unzeit kommen“ auf die Furcht vor der Mitternachtsstunde, zu der die Mönche bewußt aufstanden, um das nächtliche Offizium zu beginnen, das mit kurzen Schlafpausen bis zur Morgendämmerung andauerte. Siehe dazu Tzotcho Boiadjiev, wie oben, S. 31 m. Anm. 67: Vgl. *Le Ménager de Paris* (um 1393) I, 1, 1, ed. by Georgine E. Brereton and Janet M. Ferrier, Paris 1981, S. 34.

<sup>808</sup> Tzotcho Boiadjiev, Die Nacht im Mittelalter, 2003, S. 30.

verändert sozusagen den Vektor der Zeit selbst, richtet ihn an der Vertikale auf und orientiert ihn auf andere Sinngehalte. Deshalb wird alles, was um Mitternacht geschieht, unbedingt anderen Welten entspringen, einer unbekanntem und unergründlichen transzendentalen Sphäre. Das kann die Geburt des Heilands sein oder seine Auferstehung, [...] eine schicksalsschwere Prophezeiung [...]. Aber am häufigsten muß das eine Erscheinung böser Kräfte sein, von Dämonen und Toten, die den dünnen Schleier über der irdischen Zeit zerreißen, um ihre Untaten zu begehen.“<sup>809</sup> Die Angst vor der Mitternachtsstunde ging teilweise so weit, daß zu dieser Zeit geborenen Kindern ein unglückliches Schicksal vorgehersagt wurde.<sup>810</sup> In Hydatius' Bericht für 452/52 bestätigte die „in tiefer Nacht“ (*intempesta nocte*) beginnende Schlacht die Verbindung der Mitternacht mit heidnischen Feinden und Dämonen. So läßt Hydatius sogar den antiken Kriegsgott Mars als Schlachtenhelfer der Feinde auftreten, die jedoch den Christen unterlagen, da diese unter dem Schutz des mächtigeren Kriegsherrn, des christlichen Himmelsherrschers standen.<sup>811</sup> Die Ereignisse von 451/52 zeigten, daß der christliche Gott auch über die Heiden und die Mächte der Nacht gebietet, deren Ankunft sich in den unheimlichen Lichterscheinungen am Nachthimmel abgezeichnet hatte. Hydatius' Bericht kann so auch als Zeugnis der berechtigten christlichen Hoffnung gelesen werden.

Von seltsamen nächtlichen Himmelszeichen berichtet auch Paulus Diaconus: Im Jahre 568 wurden „erschreckende Zeichen über längere Zeit hinweg in Italien gesehen, nämlich: feurige Linien, die am

<sup>809</sup> Ebenda, S. 30f.

<sup>810</sup> Siehe dazu Paul Sébillot, *Le folklore de France*, vol. 1: *Le ciel, la nuit et les esprits de l'air*, Paris 1989, S. 165 (Hinweis: Tzotcho Boiadjev, *Die Nacht im Mittelalter*, 2003, S. 31, Anm. 66).

<sup>811</sup> Der römische Kriegsgott Mars, der mit der ambivalenten Farbe Rot als Farbe des Blutes und des Krieges verbunden war (vgl. Hydatius ad a. 452, 26: *caelum rubens sicut ignis aut sanguis efficitur*), wurde ursprünglich als Vegetationsgottheit verehrt (*Mars silvanus*). Im Römischen Reich war er als Kriegsgott dem griechischen Ares gleichgestellt. Seine Ambivalenz zwischen Wachstum, Fruchtbarkeit, Wildheit und Zerstörungswut machte ihn auch zum Abbild der unberechenbaren Naturgewalten. In der antiken Literatur greift Mars häufig aktiv in Kriege ein, so bei Vergils in die Seeschlacht bei Actium (Vergil, *Aeneis* 8, 700f.). In der christlichen Spätantike wurde Mars zum dämonischen, jedoch mindermächtigen Gegner der unter Gottes Schutz streitenden Christen, wie in Hydatius' Chronikeintrag 451/52, in dem Mars als Schlachtenhelfer der heidnischen Hunnen dem allmächtigen Gott als Schlachtenhelfer der Christen gegenübersteht (*aperto Marte confligens divino caesa superatur auxilio*). Damit wollte Hydatius die Unterlegenheit und Wirkungslosigkeit der heidnischen Gottheiten zeigen. Im Mittelalter wurde Mars ungeachtet des heidnischen Hintergrundes weiterhin als konventionelle Kriegsallégorie gebraucht, so vielleicht auch in Hydatius' Eintrag für 452. Beispiele aus dem Mittelalter lassen sich in großer Zahl aufreihen: In der mittellateinischen *Alexandreis* des Walter von Châtillon (um 1135-1190) greift Mars als *deus horrifera* (Alex. 5, 221) mit seiner Schwester Bellona in einen Kampf ein (vgl. Alex. 5, 205-240; Hinweis: Otto Zwierlein, *Lucubrationes Philologicae*, Bd. 2: *Antike u. Mittelalter*, Berlin - New York 2004 (Unters. zur antiken Lit. u. Geschichte; Bd. 72), S. 652-656). Auch einige Heiligenviten erwähnen (teilweise in irreführenden volksetymologischen Zuschreibungen) den antiken Mars: Nach einer spätmittelalterlichen Volkslegende soll die Stadt Merseburg ihren Namen von Mars haben. Die Merseburger Bischofschronik schließt zwar die Schutzmachtfunktion des Mars für Merseburg nicht aus, doch soll die Stadt aufgrund der von König Heinrich I. (919-936) ausgebauten Wehrmauern erfolgreich Feinde abgewehrt haben (*Chronica episcoporum ecclesiae Merseburgensis*, hrsg. v. Georg Heinrich Pertz u. Roger Wilman, MGH Script. (in Folio) 10, Hannover 1882, ND Stuttgart 1987, S. 157-212, hier S. 164; Hinweis: Hilmar Schwarz, *Angebliche römische Burg- und Stadtgründungen in Mitteldeutschland*, in: Olaf Wagener (Hrsg.), *Der umkämpfte Ort - Von der Antike zum Mittelalter*, Frankfurt/M. u. a. 2009 (Beihefte zur Mediävistik; Bd. 10), S. 369-384, hier S. 377 m. Anm. 46). Zu Mars/Ares vgl. Jan-Henrik Witthaus, Art. ‚Ares‘, in: Maria Moog-Grünwald (Hrsg.), *Mythenerzählungen. Die antiken Mythen in Literatur, Musik und Kunst von den Anfängen bis zur Gegenwart*, Stuttgart - Weimar 2008 (Der Neue Pauly. Suppl.; Bd. 5), S.132-139.

Himmel erschienen und sich zitternd bewegten, und man soll wissen, daß danach Blut vergossen wurde.“<sup>812</sup> Mit *terribilia signa* wird das in mittleren Breiten meist rötlich erscheinende Nordlicht wie bei Hydatius 451 zum biblischen Vorzeichen und „Kriegsvorzeichen“ der Langobardeneinfälle 568 in Norditalien.<sup>813</sup> Paulus Diaconus beruft sich in der Notiz zu den 200 Jahre zurückliegenden Ereignissen und der eogischschatologischen Deutung als *terribilia signa in caelo* auf Gregor den Großen, doch mildert er dessen Deutung etwas ab: Gregor hatte im 3. Buch der *Dialogi* in Bezugnahme auf den Langobardeneinfall 568 noch betont, daß das rötlich flackernde Licht „die Endzeit nicht mehr nur verkündet, sondern schon zeigt.“<sup>814</sup> Er sah das Nordlicht als „Erfüllung einer zeitgenössischen Endzeitvision“<sup>815</sup> und rief angesichts „jener schrecklichen Zeichen am Himmel“ zum *contemptus mundi* auf.<sup>816</sup> Paulus Diaconus dagegen sah in dem Nordlicht lediglich ein innerweltliches Vorzeichen eines großen Blutvergießens, wie er mit dem von *igneae acies* [...] *coruscantes* „eingerahmten“ Hinweis *eum scilicet qui postea effusus est sanguinem* verdeutlicht; dabei weist er auf die Chronologie, aus der die Hörer selbst Schlüsse ziehen sollten. Die Zuordnung von Naturerscheinungen zu Geschichtsereignissen ist besonders im Hochmittelalter, etwa in den Weltchroniken Frutolfs von Michelsberg, Sigeberts von Gembloux und Ottos von Freising (die eschatologische Deutungen ebenfalls nur andeuten), geläufig.<sup>817</sup> Doch schon Paulus’ Bericht zeigt, daß die Sammlung historischer und eschatologischer Vorzeichen nicht nur moraltheologischen Intentionen, sondern auch der historischen Einordnung von Ereignissen dienen sollte. Wie tief der Glauben an eine „geheimnisvolle“ historische wie biblisch-heilsgeschichtliche Zeichenbedeutung seltener Naturerscheinungen im Frühmittelalter auch im Klerus verwurzelt

<sup>812</sup> Paulus Diaconus, *Hist. Lang.* II, 5 ad a. 586, ed. L. Bethmann u. G. Waitz, MGH *Script. rer. Lang. et Ital.* 1, 1878, S. 75 (eigene Übers.): *Continuo apud Italiam terribilia noctu signa visa sunt, hoc est igneae acies in caelo apparuerunt, eum scilicet qui postea effusus est sanguinem coruscantes.*

<sup>813</sup> Auch Paulus’ Eintrag für 568 erinnert an die biblischen *signa temporum* (Mt. 16, 4), die *signa in sole et luna et stellis* (Lk. 21, 25) und die „Schreckenszeichen“ der Endzeit (*terrores de caelo*; Lk. 21, 11).

<sup>814</sup> Gregor der Große war vielleicht sogar Zeuge der Langobardeneinfälle und bezeichnet die Nordlichter (die er möglicherweise auch als solche erkannte, wie seine Ausführungen im 3. Buch der „Dialoge“ andeuten!) in seiner Homilie zur Lukasapokalypse (Lk. 21, 25-32) verständlicherweise als *terribilia in caelo signa* (Gregorii Magni *Homilia prima in Evangelio*, MPL 76, col. 178C): *Prius quam Italia gentili gladio ferienda traderetur, igneas in coelo acies vidimus, ipsumque qui postea humani generis fusus est sanguinem coruscantes.* Hinweis u. Zitat: Karl Heinrich Krüger, «Signa ac prodigia caelo terraque visa», in: *Cieli e terre nei secoli XI-XII*, 1998, S. 140f.

<sup>815</sup> Ebenda, S. 141.

<sup>816</sup> Gregorii Magni *Dialogi* III, 38, ed. Ludwig Bethmann et Georg Waitz, MGH *Script. rer. Lang. et Ital.* 1, Hannover 1878, S. 538f.: *Mox enim terribilia in caelum signa secuta sunt, ut hastae atque acies igneae ab aquilonis parte viderentur. Mox effera Langobardorum gens [...] in nos cervice grassata est, atque hominum genus [...] succisum aruit. [...] Et quid in aliis mundi partibus agatur, ignoro. Nam hac in terra, in qua nos vivimus, finem suum mundus non iam nuntiat, sed ostendit. Tanto ergo nos necesse est instantius aeterna quaerere, quanto a nobis cognoscimus velociter temporalia fugisse* (Zitat u. dt. Übers.: Karl Heinrich Krüger, «Signa ac prodigia caelo terraque visa», in: *Cieli e terre nei secoli XI-XII*, 1998, S. 141 m. Anm. 24).

<sup>817</sup> Siehe dazu Karl Heinrich Krüger, «Signa ac prodigia caelo terraque visa», in: *Cieli e terre nei secoli XI-XII*, 1998, S. 141. Otto von Freising macht aus den *terribilia signa* bei Gregor dem Großen und Paulus Diaconus *prodigia maxima*, womit die Einordnung in den („innerweltlichen“) historischen Verlauf noch deutlicher wird. Vgl. dazu Karl Heinrich Krüger (wie oben), S. 140f. m. Anm. 25.



war, zeigt eine frühe Nordlichtmeldung in den *Annales Laureshamenses* für 786: „In diesem Jahr erschienen im Monat Dezember schreckenerregende Linien am Himmel, die nie zuvor in unseren Zeiten erschienen, genauso wie Kreuzzeichen auf den Kleidern der Menschen erschienen, und einige behaupteten, Blut fließen gesehen zu haben; aus diesem Grund brachen ungeheure Angst und Furcht im Volk aus, und wenig später folgte eine große Sterblichkeit. Und Erzbischof Lullus starb.“<sup>818</sup> Der Annalist beschränkt sich nicht auf die Aufzählung der Ereignisse, sondern berichtet auch von der Wirkung auf das Volk (*acies terribili in coelo tales, quales numquam antea apparuerunt nostris temporis ... pavor ingens et metus in populo irruit*). Der nicht-literarische Charakter des dokumentarischen Annaleneintrags tritt in der monotonen dreimaligen Verwendung von *apparuerunt* hervor. Wertende Epitheta wie *terribilis* und die Hervorhebung von Furcht und Schrecken zeigen, daß die historiographische Ereignismeldung die Wahrnehmungen der Zeugen bereits mit enthielt, also bereits „vorgedeutet“ war: Ängste und Befürchtungen hat der Schreiber als „zeitgeschichtliches gesellschaftliches Phänomen“, das heißt ebenfalls als historisches Faktum, festgehalten, womit einige mittelalterliche Annalen- und Chronikmeldungen fast wie frühe Vorläufer einer *Histoire totale* wirken.<sup>819</sup> Indem der Annalist nebenordnend mit *ac ... postea* die Meldung einer großen Sterblichkeit und vom Tod des Mainzer Erzbischofs Lullus anfügt, schließt er sich gleichsam den Befürchtungen der Bevölkerung an. So lassen sich die Himmelserscheinungen von 786 bereits anhand der Chronologie als Unglücksvorzeichen lesen. Vielleicht sah der Schreiber in den Himmelslinien auch Zeichen der Endzeit. Was er genau mit *acies terribili in coelo* beschrieb, ist jedoch unklar; in mittelalterlichen Geschichtswerken werden „Himmelslinien“ recht häufig erwähnt; in vielen Fällen handelte sich es wohl um Nordlichter; *qualis numquam antea apparuerunt nostris temporis* weist jedenfalls auf ein sehr seltenes, auffälliges Himmelsphänomen.

Meldungen zu seltenen nächtlichen Lichterscheinungen am Himmel sind aus der Frühzeit des Mittelalters besonders zahlreich in insularen Quellen verzeichnet, darunter in den Annalen von Ulster, den *Annales Cambriae*, den Annalen von Irland und dem *Chronicon Scotorum*.

---

<sup>818</sup> Ann. Laureshamenses / Codex Laureshamensis ad a. 786, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 1, 1826, S. 33 (eigene Übers.): *Eo anno mense December apparuerunt acies terribili in coelo tales, quales numquam antea apparuerunt nostris temporis, nec non et signa crucis apparuerunt in vestimentis hominum, et nonnulli sanguinem dixerunt se videre pluere; unde pavor ingens et metus in populo irruit, ac mortalitas magna postea secuta est. Et Lullus archiepiscopus obiit.*

<sup>819</sup> Zentrale Aspekte der Annales-Geschichtsschreibung des 20. Jahrhunderts (Marc Bloch, Lucien Febvre, Karl Lamprecht, Paul Vidal de la Blache) waren die Abkehr vom Historismus, von politischen Themen sowie den „großen Biographien“. Stattdessen sollten gesellschaftliche, ökonomische sowie alltags- und umweltgeschichtliche Faktoren mit berücksichtigt werden. Diese Grundlinie verfolgen auch viele mittelalterliche Schreiber, die neben politischen und kirchlichen Ereignissen Extremereignisse, seltene Naturerscheinungen, Preissteigerungen, Hungersnöte, Krankheiten, Episoden über Sonntagsruhebrecher oder auch Reaktionen der Bevölkerung auf politische und Naturereignisse festhalten. Zur französischen Annales-Geschichtsschreibung siehe: Jacques Le Goff, Roger Chartier, Jacques Revel (Hrsg.), *La nouvelle histoire, Les encyclopédies du savoir moderne*, Paris 1978; Peter Burke, *Offene Geschichte. Die Schule der „Annales“*, Berlin 1991.

Die Annalen von Ulster und Wales und das *Chronicon Scotorum* melden 714<sup>820</sup>, die Annalen von Ulster auch 762 ungewöhnlich helle Nächte.<sup>821</sup> Was die Annalisten mit *Nox lucida* meinten, ist rätselhaft: Möglicherweise wurden 714 und 762 in Irland Nordlichter beobachtet.<sup>822</sup> Diese Vermutung könnte durch einen ausführlichen Nordlicht-Bericht im *Fragmentum Chronici Fontanellensis* für 842 gestützt werden, in dem wiederholt von einer ungewöhnlichen *claritas* am westlichen, östlichen und nördlichen Nachthimmel die Rede ist.<sup>823</sup> Allerdings könnten sich die Einträge *Nox lucida in autumno* (Ulster 714, Scotorum 714) und *Nox lucida fuit sicut dies* (Cambriae 714) auch auf helle Vollmondnächte beziehen. Nicht ausgeschlossen sind nach dem Wortlaut der Annalenmeldungen auch ungewöhnlich klare Spätsommer- und Frühherbstnächte im September oder Anfang Oktober<sup>824</sup>, in denen, möglicherweise bedingt durch klare Polarluft auf der Rückseite eines Tiefs, fast wie zur Mittsommerzeit im Juni und Juli am nördlichen Horizont lange nach und vor Sonnenaufgang die astronomische, eventuell auch die nautische Dämmerung wahrnehmbar waren.<sup>825</sup> Daß sich

---

<sup>820</sup> The Annals of Ulster ad a. 714, CELT G100001A, p. 170 folio & column H27vb: *U714.9 Nox lucida in autumno*. Chronicon Scotorum ad a. 714, CELT G100016, p. 94, MS folio 181rb (268b): *Nox lucida in autumno*. Die Meldung „heller Nächte im Herbst“ erscheint ausführlicher auch in den *Annales Cambriae*, was vermuten läßt, daß die älteste bekannte Handschrift (12. Jh.), eine Kopie einer Handschrift aus dem 10. Jahrhundert, näher an der Originalquelle des 8. Jahrhunderts ist als die Kompilation der Ulster-Annalen; allerdings könnte der Eintrag der *Annales Cambriae* auch eine ausgeschriebene Variante der Erstmeldung von Ulster sein. Ob der Eintrag zu der „taghellen Nacht“ 714 auf einem Nordlicht oder einer außergewöhnlich hellen Nacht (zur Zeit der „weißen Nächte“ im Mittsommer) beruht, ist unklar. Die Verbindung zur Meldung vom Tod König Pippins in den *Annales Cambriae* legt eine Vorzeichenbedeutung der ungewöhnlichen nächtlichen Helligkeit nahe. Vgl. Ann. Cambriae, Text A, ed. E. Phillimore, 1888, ad a. 714 (a 273): *Nox lucida fuit sicut dies. Pipinus maior rex francorum obiit in christo*. In Text B ist eine fast identische Meldung verzeichnet, während C erst den Tod Pippins nennt: *Pipinus, rex Francie, moritur. Nox lucida facta est ut dies* (zit. n. Erik Grigg, ‚Mole Rain‘ and other natural phenomena in the Welsh annals, in: Welsh History Review 244 (2009), p. 12).

<sup>821</sup> The Annals of Ulster ad a. 762, CELT G100001A, p. 214 folio & column H32ra: *U.762.4 Nox lucida in autumno*.

<sup>822</sup> Diese Lesart favorisieren Justin Schove, Chronology of Eclipses and Comets AD1-1000, 1984, p. 294 u. Erik Grigg, ‚Mole Rain‘ and other natural phenomena in the Welsh annals, Welsh History Review 244 (2009), p. 21.

<sup>823</sup> Fragm. Chr. Fontanellensis ad a. 842, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 2, Hannover 1829, S 301 (eigene Hervorhebung): *Anno dominicae incarnationis 842 [...] a septimo Idus Ianuarii usque die Idus Februarii dies 37. Kalendis Martii apparuerunt acies in coelo prima hora noctis, feria 4. Tertio Idus feria secunda iterum apparuerunt acies in coelo hora noctis secunda horribiles a parte orientis in modum albi coloris, nigri, et rubei, sive viridis. Erant autem aliae maiores, aliae minores, ac sine intermissione aut occidebant, aut oriebantur. Inter orientem vero et occidentem claritas erat summa. Sed hae acies maxime totam plagam aquilonarum repleverant. Inter occidentem vero et aquilonem apparuit in modum viae latissimae claritas quaedam usque prope medium coeli centrum ad meridiem quasi tendens. Perduravit autem usque mediam noctem. Et cum esset luna vigesima, tam mira claritas erat, ut intuentibus miraculo esset. Tertio Kalend. Aprilis ipso die coenae Domini antequam aurora finem daret, luna defectionem passa est, a summo incipiens. [...]*

<sup>824</sup> *Nox* (in *Nox lucida fuit sicut dies*) kann als unbestimmter Plural auch mehrere Nächte bezeichnen, da im Lateinischen unbestimmte Artikel fehlen. Vgl. Erik Grigg, ‚Mole Rain‘ and other natural phenomena in the Welsh annals, in: Welsh History Review 244 (2009), p. 20f.

<sup>825</sup> Als „astronomische Dämmerung“ wird die letzte Dämmerungsstufe vor der Dunkelheit bezeichnet, die nach der gängigen Definition in der Mittsommerzeit (Ende Mai bis Mitte Juli) nördlich des 49. Breitengrades (Linie Nürnberg-Karlsruhe-Metz) herrscht. In Norddeutschland, den Niederlanden und Südengland ist die astronomische Dämmerung in klaren Sommernächten ab Ende Mai deutlich erkennbar. „Nautische Dämmerung“ herrscht in den Mittsommerwochen in Deutschland nur im äußersten Norden Schleswig-Holsteins. In Nordirland und Schottland erreicht die nächtliche Dunkelheit im Hochsommer sogar nur den ersten Grad der Dämmerung, die „bürgerliche Dämmerung“, bei der man noch lesen kann. Bei entsprechenden Wetterbedingungen (klare

die sporadischen Meldungen zu ungewöhnlich hellen Nächten in frühen irischen Annalen auf eine deutlich wahrnehmbare nachsommerliche und frühherbstliche Mitternachtsdämmerung beziehen könnten, wird durch die Tatsache bestärkt, daß in festländischen Quellen vergleichbare Meldungen fehlen; auch Meldungen ferner Ereignisse aus Parallelquellen oder älteren Geschichtswerken erfolgten im Frühmittelalter meist nur dann, wenn es sich (wie bei Erdbeben oder extremen Unwettern) um zwar seltene, jedoch durchaus auch in der Heimat der Schreiber bekannte sowie markante Phänomene handelte. Eine Mitternachtsdämmerung war dagegen als spezifisch nordeuropäisches Phänomen kontinentalen Schreibern unbekannt. Beda dagegen erwähnt die Mitternachtsdämmerung in seinem „Länderporträt“ Britannien und Irland im ersten Kapitel der „Kirchengeschichte“, wofür er die gleiche Formulierung wie etwa die Annalen von Ulster in dem Eintrag für 762 verwendet.<sup>826</sup> *Nox lucida* in den Annalen von Ulster könnte allerdings auch eine „annalistische Kurzformel“ sein; die Erstrezipienten der Klosterannalen, irische und britannische Mönche, kannten die „weißen Nächte“ vom nächtlichen Offizium, so daß besondere Meldungen zu diesem Phänomen überflüssig waren. Die sporadischen Meldungen müssen sich also auf ungewöhnlich helle Spätsommer- oder Frühherbstnächte oder auch helle Vollmondnächte beziehen; die Einträge zeigen, daß genaue Himmelsbeobachtungen in Klöstern schon vor 800 üblich waren, wobei sich genuines Naturinteresse und die Notwendigkeit der Himmelsbeobachtung ergänzten. Die Einträge zu den hellen Nächten entsprangen weniger moralischen Deutungsintentionen, sondern sollten Auffälligkeiten festhalten, und vielleicht artikulieren sie auch persönliches Naturerleben.

Ein ungewöhnlich ausführlicher Bericht über eine unheimliche nächtliche Lichterscheinung verzeichnen die „Annalen von Irland“ für das Jahr 700. Nach dem Annalertext muß es sich um ein Nordlicht gehandelt haben, in dem man ein Vorzeichen auf bevorstehende Plagen, Krankheiten und Hungerzeiten sah: „Drei scheinbar gegeneinander kämpfende Schilde wurden am Himmel gesehen, die wie Wellen von Osten nach Westen fluteten, in der völlig windstillen und klaren Nacht vor der Himmelfahrt des Herrn. Der erste war wie Schnee, der zweite feurig, der dritte blutrot, so daß die Menschen meinten, sie wären Präfigurationen dreier nachfolgender Übel: Denn im selben Jahr sind in ganz Irland ganze Herden von Rindern nahezu ausgelöscht worden, und nicht nur in Irland, sondern in ganz Europa. Im

---

Nächte in trocken-kalter Polarluft etwa auf der Rückseite eines Tiefs) ist die Mitternachtsdämmerung in Nord- und Nordwesteuropa von Anfang Mai bis Ende September sichtbar.

<sup>826</sup> Nach Beda geht in Britannien und Irland im Sommer die Abenddämmerung in die Morgendämmerung über; er erklärt das Phänomen mit der Bahn der Sonne vom *Occidens* zum *Oriens*, die in den nördlichen Sommernächten nur wenig unter dem Horizont verläuft. Vgl. Beda, Hist. Eccl. I, 1, MPL 95, col. 95C-D (eigene Hervorhebung): [...] *Et quia prope sub ipso Septentrionali vertice mundi jacet, lucidas aestate noctes habet; ita ut medio saepe tempore noctis in quaestionem veniat intuentibus, utrum crepusculum adhuc permaneat vespertinum, in jam advenerit matutinum, utpote nocturno sole non longe sub terris ad Orientem Boreales per plagas redeunte: unde etiam plurimae longitudinis habet dies aestate, sicut et noctes contra in bruma, sole nimirum tunc Lybicas in partes secedente, id est, horarum decem et octo: plurimae item brevitatis noctes aestate et dies habet in bruma, hoc est, sex solummodo aequinoctialium horarum: cum in Armenia, Macedonia, Italia, caeterisque ejusdem lineae regionibus longissima dies sive nox quindecim, brevissima novem compleat horas.*

darauffolgenden Jahr begann eine drei Jahre lang anhaltende Krankheitsepidemie unter den Menschen. Schließlich kam eine bis dahin unbekannte Hungersnot, in der die Menschen zu scheußlicher Nahrung gezwungen wurden.“<sup>827</sup> Die detaillierte, realistische Beschreibung des Nordlichts in diesem frühen Annaleneintrag ist ein weiteres Zeugnis genauer Naturbeobachtung in irischen Klöstern im Frühmittelalter. Da Naturerscheinungen in dieser Zeit (wenn überhaupt) nur in Telegramm-Meldungen festgehalten wurden, hat dieser Eintrag, wenngleich die „Fragmentary Annals of Ireland“ erst um das Jahr 1000 zusammengestellt wurden, Seltenheitswert. Es ist nicht ausgeschlossen, daß es sich um eine monastische Himmelsbeobachtung aus einem frühen Annalenwerk handelt (von den frühen Beobachtungen sind möglicherweise viele verloren, weil sie nur auf Holz- oder Wachstafel festgehalten wurden): Wahrscheinlich wurden Mönche während der Vigil zum Himmelfahrtstag (vor wichtigen kirchlichen Feiertagen wurde das volle nächtliche Offizium oft als durchgehende Vigil gebetet) Zeugen des spektakulären Nordlichts. Nach dem Superlativ *tranquilissima* herrschte in dieser Nacht „völlig windstilles, klares Wetter“ (*in tranquilissima nocte Ascensionis Domini*), in Nordirland an sich schon eine „Denkwürdigkeit“. Der Annalist beschreibt naturgetreu das Farbenspiel und die Bewegung des Nordlichts, das aussah, als ob „Schilde“ in den Farben Schneeweiß, Feuerrot und Blutrot wie Wellen (*in modo undarum fluctuantes*) von West nach Ost waberten, was in der windstillen Himmelfahrtsnacht ein fast unwirkliches, faszinierendes wie bedrohliches Schauspiel ergab, zumal wegen der figürlichen Erscheinung und der Farben. Das kriegerische Bild gegeneinander kämpfender Schilde (*parmae in coelo quasi bellantes*) läßt an kämpfende Gladiatoren denken,<sup>828</sup> doch bezeichnenderweise beläßt es der Annalist bei dem Vergleich *quasi bellantes*. Auch die ungewöhnlich direkte Einordnung als „Präfiguration“ eines dreifachen Unheils relativiert der Schreiber, indem er diese als Mutmaßung der Augenzeugen einordnet (*quae ut arbitratur tria mala sequentia praefigurabant*). Der Annaleneintrag erfolgte also aus der kritischen Distanz eines späteren Schreibers, der die „Himmelszeichen“ anhand der Chronologie „eindeutig“ den folgenden Plagen (einer Tierseuche, einer Pestepidemie und einer Hungersnot) zuordnen konnte. Die Chronologie der Ereignisse konnte bei neuerlichen ähnlichen Himmelserscheinungen auch Befürchtungen und „Zeichen-Mutmaßungen“ späterer Leser „bestätigen“.

---

<sup>827</sup> Fragmentary Annals of Ireland ad a. 700, CELT G100017, p. 46 MS page 27 (eigene Übers.): FA 143 700 K. u. *Tres parmae in coelo quasi bellantes uisacorr sunt ab oriente in occidentem in modo undarum fluctuantes in tranquilissima nocte Ascensionis Domini. Prima niuea, secunda ignea, tertia sanguinea, quae ut arbitratur tria mala sequentia praefigurabant: nam in eodem anno armenta bouilia in tota Hibernia fere deleta sunt, non solum in Hibernia, sed etiam per totam Europam. In altero anno pestilentia tribus continuis annis. Postea maxima fames, in qua homines ad infames escas redacti sunt.*

<sup>828</sup> Vgl. Langenscheidt WB Lat.-dt., 1963, S. 376.

Neben ungewöhnlichen nächtlichen Lichterscheinungen, die fast durchweg als Vorzeichen wahrgenommen wurden, sind in einigen frühen Geschichtswerken auch Haloerscheinungen verzeichnet, wobei neben einzelnen Meldungen zu voll ausgebildeten Halokreisen um Sonne und Mond noch häufiger Teilhalos („Kreuze“, „Balken“ oder „Nebensonnen“) genannt werden. So meldet die Angelsächsische Chronik für 774 ein „rotes Kreuz am Himmel nach Sonnenuntergang“; auch sollen „wunderbare Schlangen im Land der Südsachsen gesehen worden sein.“<sup>829</sup> Der Eintrag der Angelsächsischen Annalen besteht aus scheinbar zusammenhanglosen Notizen zu politischen, alltags- und klimageschichtlichen Ereignissen in chronologischer Reihenfolge, wobei die Naturereignisse als „Begleitzeichen“ der Geschichte erscheinen, was auch die nebenordnende Aufreihung *the Northumbrians banished their king [...] This year also appeared [...] a red crucifix [...] the Mercians and the men of Kent fought at Otford; and wonderful serpents were seen* nahelegt. Die Zeitangabe *after sunset* deutet auf eine monastische Einzelbeobachtung, zumal selbst gut ausgeprägte Haloerscheinungen am Westhorizont aufgrund der relativ kurzen Dauer meist nur von wenigen Menschen bemerkt werden. Die meisten mittelalterlichen Meldungen zu „Balken“ und „Himmelskreuzen“ gehen wohl auf Haloerscheinungen zurück, doch im Gegensatz zu voll ausgebildeten, sehr auffälligen Halos sind „Balken“ oder „Kreuze“ nur kurze Zeit vor oder nach Sonnenuntergang bei entsprechender Cirrus- oder Cirrostratusbewölkung in Horizontnähe sichtbar. „Himmelsfiguren“ entstehen dabei infolge von Lichtbrechung an den besonders hell leuchtenden Schnittpunkten von (Teil-)Halos und Circumsolarbögen, oft verstärkt durch Nebensonneneffekte.<sup>830</sup> Nach einem Artikel der Fachzeitschrift *Nature* von 2012 könnte es sich bei der Lichterscheinung von 774 über Britannien auch um eine Supernova gehandelt haben.<sup>831</sup> Allerdings läßt der Wortlaut des Eintrags eher auf ein meteorologisches Phänomen,

---

<sup>829</sup> The Saxon Chronicle ad a. 774, ed. J. H. Ingram, 1823, p. 74f. (eigene Hervorhebungen): *A.D. 774. This year the Northumbrians banished their king, Alred, from York at Easter-tide; and chose Ethelred, the son of Mull, for their lord, who reigned four winters. This year also appeared in the heavens a red crucifix, after sunset; the Mercians and the men of Kent fought at Otford; and wonderful serpents were seen in the land of the South-Saxons.*

<sup>830</sup> „Himmelskreuze“ erscheinen, wenn sich über der bereits einige Grad unter dem Horizont stehenden Sonne am Horizont eine rote Lichtsäule bildet und diese zusätzlich von einem Circumsolarbogen oder einem Teilhalo gekreuzt wird, wobei der Bogen bzw. Halo nur unmittelbar an der Schnittstelle mit der Lichtsäule sichtbar ist.

<sup>831</sup> Die Möglichkeit eines kosmischen Ereignisses in den Jahren 774/775 n. Chr. eröffnete eine C14-Untersuchung aus Japan, die in Baumringen kurz vor 800 eine auffällige Unregelmäßigkeit in der C14-Isotopenkonzentration (einen sog. „C14-Spike“) entdeckte, was nur mit einem plötzlichen Anstieg hochenergetischer kosmischer Strahlung zu erklären ist (F. Miyake, K. Nagaya, K. Masuda u. T. Nakamura, *Nature*-Artikel, 2012): <http://dx.doi.org/10.1038/nature11123>). Die Untersuchung des japanischen Forscherteams führte Jonathan Allen zu dem Eintrag der Angelsächsischen Chronik zu dem „roten Himmelskreuz“ in Northumberland im Jahre 774 (Jonathan Allen, in: *Nature* 486, 473 (2012)). Siehe dazu Richard A. Lovett, Ancient text gives clue to mysterious radiation spike. Eight-century jump in carbon-14 levels in trees could be explained by “red crucifix” supernova, in: *Nature* (27 June 2012); doi:10.1038/nature.2012.10898: „An eerie red crucifix seen in Britain’s evening sky in AD 774 may be a previously unrecognized supernova explosion - and could explain a mysterious spike in carbon-14 levels in that year’s growth rings in Japanese cedar trees. [...] It made me think it’s some sort

wahrscheinlich eine Lichtsäule in Kombination mit einem Circumsolarbogen, schließen, die kurz nach Sonnenuntergang im Westen an aufziehender Cirrusbewölkung erschien.

Die figürliche Erscheinung und der Zeitkontext bestärkten die heilsgeschichtliche Deutung: Aufgrund der Balken- oder Kreuzform, die an die Kreuzigung Christi erinnerte, waren Teilhalos in vormoderner Zeit wohl ein Naturphänomen, „that seems to have been most striking to a medieval Christian.“<sup>832</sup> Auch der angelsächsische Eintrag für 774 legt eine Deutung als Todes- und Kriegszeichen und als „antikes“ Zeichen eines Herrschaftswechsels nahe: So meldet der Chronist 772 den Tod von Bischof Mildred<sup>833</sup> und 774 die Verbannung des northumbrischen Königs Alred, die Wahl Ethelreds und im folgenden Eintrag die Schlacht zwischen Mercien und Kent bei Otford.<sup>834</sup> Verstärkt wurde diese Deutung durch die Sichtung „wundersamer Schlangen im Land der Südsachsen“ (*and wonderful serpents were seen in the land of the South-Saxons*). Allerdings bleibt der northumbrische Autor distanziert: Er gibt lediglich die Augenzeugenbeobachtungen wider, ohne jedoch deren Wahrheitsgehalt auszuschließen. Vielleicht handelte es sich bei den „Schlangen“ um Linienblitze oder auch eine Nordlichterscheinung; in den „Schlangen“ sah man Vorzeichen eines Strafgerichts oder einer kriegerischen Bedrohung, was die späteren Ereignisse in Südengland „bestätigten“.<sup>835</sup>

---

of stellar event‘, Allen says. Furthermore, he notes, the redness might indicate that the source was hidden behind a dust cloud dense enough to scatter all but a small amount of red light. Such a cloud might also prevent any remnants of the proposed supernova being seen by modern astronomers.“ Geza Gyuk (Chicago Adler Planetarium Illinois) schreibt zu dem Eintrag der Angelsächsischen Chronik 774: „The wording suggests that the object was seen in the western skies shortly after sunset. [...] That would mean that it would have moved behind the Sun [where it could not be seen] as Earth orbited the Sun. That, along with the dimness of the ‘new star’ due to dust would go a long way to explaining why no one else would have seen or recorded the event.“ Eine weitere Erklärung für das „Himmelskreuz“ von 774 könnte ein Nordlicht sein (vgl. John Jeremiah, in: *Nature* 3 (1870), p. 174f.). Am wahrscheinlichsten ist jedoch eine Haloerscheinung: „Another possible explanation could be an ice-crystal display [...] the red ‘crucifix’ could have been formed by sunset light illuminating high-altitude ice particles in both vertical and horizontal bands of light“ (R. A. Lovett, wie oben, 2012).

<sup>832</sup> Robert R. Newton, *Medieval Chronicles and the Rotation of the Earth*, 1972, p. 740.

<sup>833</sup> The Saxon Chronicle ad a. 772, Ausg., J. H. Ingram, 1823, p. 74: *This year died Bishop Mildred*.

<sup>834</sup> The Saxon Chronicle ad a. 774, Ausg. J. H. Ingram, 1823, p. 75: [...] *the Mercians and the men of Kent fought at Otford*; [...].

<sup>835</sup> Schlangen und Drachen gelten seit biblischer Zeit als *die* Sinnbilder des Bösen und der Versuchung; als Erd- und Höhlenbewohner sah man in ihnen Wesen der vorgeschöplichen Finsternis und damit auch Vorzeichen von Feindbedrohungen (vgl. Hiob 26, 12-13; 38, 8-11). Besonders fürchtete man jedoch im frühmittelalterlichen Irland wohl den im Meer schlafenden Urzeitdrachen „Leviathan, die gewundene Schlange des Ringmeeres, die sich in den Schwanz beißt“ (vgl. Hiob 40-41), die der Herr jedoch in der Endzeit töten wird (Jes. 27, 1). Eng verbunden mit dem Leviathan war die Vorstellung vom vorgeschöplichen Chaos des „Urmeeres“, die wahrscheinlich im keltischen Irland und Britannien besonders verbreitet war. Die im Jahre 774 in Südbritannien gesichteten „Himmelsschlangen“ deuteten als „innerzeitliche Vorzeichen“ auf die Kriege in Südengland hin. Die in der Vulgata (Hieronymus) und in mittelalterlichen Quellen häufige Bezeichnung *draco* für „Schlange, Drache“ (im Mittellat. auch in den Bedeutungen „Höllenschlange“, „Teufel“; vgl. Ps. 90, 13 u. Offb. 20, 2: *et apprehenderet draconem, serpentem antiquum*; siehe Langenscheidt WB Lat.-dt., 1963, S. 180; lat. Zitat: Bernd-Ulrich Hergemöller, *Promptuarium ecclesiasticum medii aevi*, 2011, S. 119) bezieht sich in vielen biblischen Texten wohl auf das althebr. *jackal* („Schlange“, „Untier“). Der oft als „Drachen“ oder „Ungeheuer“ beschriebene Leviathan, der in der Endzeit aus dem Meer aufsteigt, wird von Hieronymus in Jes. 27, 1 oder in Spr. 16, 10 auch *serpens* („Schlange“, „Drache“, mlat. auch „Teufel“; Langenscheidt WB Lat.-dt., 1963, S. 479) oder *cetus* („walfischartiges Tier“, „Thunfisch“; Langenscheidt WB Lat.-dt., 1963, S. 93; auch im Sinne von „Meeresungeheuer“) bezeichnet. Da Hieronymus *draco* in der Vulgata für unterschiedliche Arten von

Ein „Himmelskreuz“ verzeichnet die Angelsächsische Chronik auch für 806; außerdem gab es in diesem Jahr eine Mondfinsternis und ein „wunderbarer Kreis um die Sonne“ erschien; diese Meldung weist auf die Entstehung von „Himmelsfiguren“ als Nebensonnen- bzw. Haloerscheinungen: *This year was the moon eclipsed, on the first of September; Erdwulf, king of the Northumbrians, was banished from his dominions; and Eanbert, Bishop of Hexham, departed his life. This year also, on the next day before the nones of June, a cross was seen in the moon, on a Wednesday, at the dawn; and afterwards, during the same year, on the third day before the calends of September, a wonderful circle was displayed about the sun.*<sup>836</sup> Die exakte Tageszeitangabe und die Beschreibung der Himmelsphänomene (*a cross was seen in the moon, on a Wednesday, at the dawn*) legen eine monastische Beobachtung nahe. Wie in dem Eintrag für 774 ist auch hier die Beschreibung des Naturphänomens bereits mit Empfindungen, Mutmaßungen und „Vor-Deutungen“ von Augenzeugen verbunden, wobei der Schreiber vor allem das Staunen der *spectantes* andeutet (*a wonderful circle was displayed about the sun*). Wahrscheinlich handelte es sich um einen

---

Ungeheuern verwendet (u. a. in Hiob 30, 29; Ps 43, 20; Jes. 13, 21; 34, 13; 35, 7; 43, 20; Jer. 9, 11; 10, 22; 14, 6; 49, 33; 50, 39; 51, 37; Mal. 1, 3; Mi. 1, 8), sind *draco* und *serpens* in mittelalterlichen Quellen, die sich an der Vulgata orientieren, oft nur im unmittelbaren Kontext zu deuten. In kurzen Annalenmeldungen ist eine Unterscheidung oft nicht möglich. In dem angelsächsischen Annaleneintrag für 774 ist, sollte es sich um einen schlangenförmigen Linienblitz gehandelt haben, die gefürchtete biblische Vorstellung einer fliegenden Himmelschlange angedeutet, die an apokalyptische Visionen denken ließ: Fliegende Drachen sind in der Bibel ausdrücklich zwar nur in Jes. 14, 29 und Jes. 30, 6 belegt, doch erscheinen im AT neben fliegenden Schlangen oft feurige „Himmelsdrachen“, die als Sinnbilder für die Gefahren und Versuchungen der Wüste stehen, aber vor allem auch an die apokalyptischen Propheten-Visionen der Verwüstung von Städten und Landschaften durch Himmelsdrachen und -schlangen gemahnen. In der angelsächsischen Gewitter(?)-Beobachtung könnte der Schreiber 774 vielleicht bewußt als „authentische Gewitervorstellung“ eine „Himmelschlange“ (*serpens*, in Unterscheidung zu *draco*) genannt haben, die „über dem Land der Angelsachsen“ gesehen wurde. Als Sinnbild des Bösen und der Anfechtung sind Schlangen und Drachen jedoch identisch, wie bereits Origines hervorgehoben hat. Insgesamt sind gehäufte Drachenmeldungen in mittelalterlichen Geschichtswerken oft auch ein Indiz für apokalyptische „Stimmungen“, die zu weiteren „Drachensichtungen“ ermutigten oder solche Stimmungen zumindest bestärkten: „The dragon or snake can be a representative of the powers of Chaos in the Bible as well. God creates order by restraining and restricting the power of the dragon [...]. This combat is executed on a cosmological stage. There is also a political layer in the biblical imagery: the dragon can be used as a metaphor for an enemy ruler, both in the ‘Old’ and in the ‘New Testament’ [...]“ (Jacqueline Borsje, *From Chaos to Enemy: Encounters with Monsters in Early Irish Texts*, Turnhout 1996, p. 11). Vor allem „unverhoffte“ Schlangensichtungen in schlangenfremden Regionen wie Irland, Riesenfische, Wale, „Schlangenblitze“ und Meteore erinnerten die Menschen an innerzeitliche Strafgerichte wie auch (wegen der präsenten biblischen Deutung) an endzeitliche Bedrohungen. Offb. 12, 7-9: „Und es entbrannte ein Kampf im Himmel: Michael und seine Engel kämpften gegen den Drachen. Und der Drache kämpfte gegen seine Engel, und sie siegten nicht, und ihre Stätte wurde nicht mehr gefunden im Himmel. Und es wurde hinausgeworfen der große Drache, die alte Schlange, die da heißt: Teufel und Satan, der die ganze Welt verführt, und er wurde auf die Erde geworfen, und seine Engel wurden mit ihm dahin geworfen.“ Nach der Prophezeiung im Hebräerbrief können Schlangen-Ungeheuer aber auch als Schlachtenhelfer in die Geschichte eingreifen (Hebr. 1,7); vgl. Ps. 104,4: „Er macht seine Engel zu Winden und seine Diener zu Feuerflammen“ (... *qui facit angelos suos spiritus et ministros suos flammam ignis*). Vgl. Alexandra Bergholm, *What was the assembly of the hand-clapping of St. Michaels in AU772?*, *Proceedings of the Celt. Languages* 33 (2013), p. 41). **Lit.:** Mary K. Wakeman, *God’s Battle with the Monster: A Study in Biblical Imagery*, Leiden 1973; Carola Loos, *JHWH’s Combat with the Sea*, Leiden 1985; John Day, *God’s Conflict with the Dragon and the Sea*, Cambridge 1985, Kap. 4 (The eschatologization of the divine conflict with the dragon and the sea); Wolfgang Hübner, *Mythische Geographie*, in: Ders., *Geographie und verwandte Wissenschaften*, Stuttgart 2000 (Geschichte d. Mathematik u. d. Naturwissenschaft in der Antike; Bd. 2); S. 19-32; Michael Bauks, „Chaos“ als Metapher für die Gefährdung der Weltordnung, in: Bernd Janowski/ Beate Ego (Hrsg.) in Zusammenarbeit m. Annette Krüger, *Das biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontexte*, FAT 32, Tübingen 2001, S.431-464.

<sup>836</sup> The Saxon Chronicle ad a. 806, Ausg. J. H. Ingram, 1823, p. 85.

sehr seltenen vollen Sonnenhalo, wie er nur bei sehr feiner und gleichmäßiger Cirrostratusbewölkung und meist auch nur für kurze Zeit erscheint. Nach dem Volksglauben kündigten Halos vor allem Pest, Brand und Krieg an.<sup>837</sup> Die Deutung als Unglücks-, Kriegs- und Todesvorzeichen geht aus der historischen Chronologie hervor: Mit der Mondfinsternis, dem „Mondkreuz“, der Sonnenfinsternis 807 und dem (möglicherweise auf 812 vordatierten) Tod Karls des Großen<sup>838</sup> ergibt sich 806/807 eine bedrohliche Vorzeichenhäufung, die einige Beobachter vielleicht an die Zeichen der Endzeit erinnerte; möglicherweise wurde die Halos sogar nur wegen der Häufung und der bedrohlichen „Zeichen-Ereignis-Evidenz“ festgehalten.

### „Blutregen“, „Blutquellen“ und „blutrote“ Seen

Neben ungewöhnlichen Lichterscheinungen sind in frühen Geschichtswerken auch „Bluterscheinungen“ wie „Blutregen“ oder „blutrote“ Gewässer verzeichnet, die seit der Antike als „eindeutige“ Vorzeichen auf Bluttaten, Kriege, Krankheiten und Unheil galten. „Blutrote“ Gewässer gemahnten an das Blut Christi und der Märtyrer und wurden als sichere Zeichen gewertet, daß erneut unschuldiges Blut vergossen werde oder neuerliche Plagen und Notzeiten über die Menschheit kommen könnten.<sup>839</sup> Seit dem Hoch- und Spätmittelalter

<sup>837</sup> Vgl. Ernst Neukamp, *Wolken, Wetter Kompaß. Mit 47 Wolken- und Wetterbildern u. m. Farbfotografien*, 4. Aufl. München o. J., S. 56.

<sup>838</sup> The Saxon Chronicle ad a. 807, Ausg. J. H. Ingram, 1823, p. 85: *This year was the sun eclipsed, precisely at eleven in the morning, on the seventeenth day before the calends of August.* Ad a. 812, wie oben, p. 86: *A.D. 812. This year died the Emperor Charlemagne, after a reign of fife and forty winters; and Archbishop Wulfred, accompanied by Wigbert, Bishop of Wessex, undertook a journey to Rome.*

<sup>839</sup> Als „Sinnbild des Lebens und der Seele (3. Mose 17, 14; 5. Mose 12, 23)“ ist Blut in der Bibel ein zentrales Symbol bereits in der Erzählung des Auszugs Israels aus Ägypten (2. Mose 12, 23). Blut spielt daher als Symbol besonders „in der Symbolik der Eucharistie eine auch bildlich faßbare Rolle“ (Gerd Heinz-Mohr, *Blut*, Lexikon der Symbole, 1991, S. 57). Oft weisen „Bluterscheinungen“ auf unschuldig vergossenes Blut, das zu Gott schreit (1. Mose 4, 10; Jes. 26, 21): Da Gott Herr allen Lebens ist, darf der Mensch kein Menschenblut vergießen (vgl. auch 1. Mose 9, 5f.; 2. Mose 20, 13) und auch kein Blut von Tieren essen (3. Mose 17, 10-14; Apg. 15, 20 u. 29). Das Blut Christi besiegelte nach dem ersten Sinai-Bund (2. Mose 24, 6ff.) den neuen Bund (vgl. 1. Kor. 11, 25; 1. Petr. 1, 18f.), denn nach Eph. 1, 7 erwirke Christi Opferblut beim Menschen die Erlösung. Da jedoch das Blut Christi und auch der Märtyrer stellvertretend für das Blut Unschuldiger steht, erregten im Mittelalter rote Naturerscheinungen wie „Blutregen“, „blutrote“ Seen und besonders auch Rotfärbungen von Reliquien (z. B. das „Blutwunder“ von St. Nicolai in Wilsnack 1383, wo drei rot gefärbte Hostien den Brand der Kirche überdauert haben sollen), ungeachtet der teilweise schon bekannten, naheliegenden natürlichen Erklärungen, stets großes Aufsehen. Insbesondere Rotfärbungen von Gewässern, „Blutregen“ und „Blut Schnee“ werden in vormodernen Quellen fast ausnahmslos, im Frühmittelalter jedoch meist direkt als Unglücksvorzeichen gedeutet, womit die Quellen wohl vor allem auch die Wahrnehmung der „Zeugen“ wiedergeben. Als „Deutungsvorlage“ mittelalterlicher Vorzeichenberichte diente vor allem die vierte Ägyptische Plage der „Verwandlung aller Gewässer in Blut“. Die negative Deutung von „Blutniederschlägen“ lag wegen der „seltsamen“ äußeren Erscheinung nahe und wurde (wie bei vielen Naturerscheinungen) durch die Unerklärlichkeit bestärkt. Im Spätmittelalter sind nach der Erscheinung blutender Hostien regelrechte Massenhysterien belegt. Aber auch schon in frühen Heiligenviten und Geschichtswerken ist wiederholt von „blutroten“ Heiligenbildern oder „blutigen“ Himmelszeichen die Rede, die vor allem als Kündler von Mordtaten, Krieg und Gewalt galten und (vielleicht aufgrund der großen Aufmerksamkeit in der Bevölkerung) regelmäßig von Geschichtsschreibern als historische Ereignisse festgehalten wurden. So kündete nach den *Gesta Danorum* (Buch IV) des Saxo Grammaticus ein „Blutregen“ die Seeschlacht gegen Amund an: [...] *Ad ultimum, perseuerantissimis omnium precibus uictus, per legatos aggressus est Isoruagie regis Amundi filiam postulare. Quorum unus, Froco nomine, fluctibus inter nauigandum absumptus, inusitatum moriens prodigium dedit. Quippe ubi illum confluus undarum*



waren Bluterscheinungen als Teil der fünfzehn Zeichen der Endzeit besonders gefürchtet: Als fünftes Zeichen galten „Blutausdünstungen“ bei Bäumen und anderen Pflanzen.<sup>840</sup> Die Deutung als Endzeitzeichen war auf alle Zeichenhäufungen übertragbar, die in variabler Reihenfolge und in verschiedenen Varianten erscheinen konnten. So sind Bluterscheinungen in Geschichtswerken oft Teil von Vorzeichenreihungen wie in einem Berichtabschnitt der *Annales Cambriae* für die Jahre 626 bis 704, in dem auch von einem „Blutregen in ganz Britannien“ und der „Verwandlung von Milch und Butter in Blut“ im Jahre 689 berichtet wird.<sup>841</sup> Die Blutregenmeldung scheint aus Britannien zu stammen, da sowohl die Angelsächsische Chronik (Text F) wie auch der A-Text der *Annales Cambriae* Irland nicht nennen (in frühen irischen Annalen fehlen Meldungen zu „Blutregen“ gänzlich).<sup>842</sup> Allerdings könnten sich eine Meldung im *Chronicum Scotorum* zu „Blutregen“ 693<sup>843</sup> und ein Eintrag in den verlorenen Annalen von Clonmacnoise, der von roter Butter berichtet, auf das Ereignis von 689 beziehen.<sup>844</sup> Bei dem „Blutregen“ handelte es sich wahrscheinlich um Saharastaub, der bei südlicher Höhenströmung zwischen einem Atlantiktief und einem Hoch über Mittel-

---

*estus implicuit, sanguis medio enatus gurgite ita totam ponti faciem peregrino quodam rubore perfudit, ut spumeum paulo ante pelagus procellisque albidum mox puniceis fluctibus intunescentem alienum a natura sua colorem induere uideretur. Amundus uero, regie petitionis inexorabiliter uota frustratus, legatus indecencius habitis, tyrannidem Frothonis olim Noruagie grauius imminente causam spernente legacionis asseruit [...]* (Saxonis Grammatici Gesta Danorum, cap. VI, hrsg. v. Alfred Holder, Straßburg 1886, S. 177, v. 15-27). In der germanischen Mythologie erscheinen Blutstropfen oft als verschlüsselte „Zeichen“ in Büchern, das Blut eines Getöteten bleibt auf Steinen haften und am Ort einer Bluttat entspringen Blutquellen wie im Falle des getöteten Königs Eystein. Vgl. Heimskringla 3, 29; vgl. Kurt Ranke, Art. ‚Blut, § 2, 2‘, RGA 3, 2. Aufl. 1978, S. 79. Bekannt ist das Motiv der wieder blutenden Wunde eines Toten bei der Anwesenheit des Mörders. **Lit.:** Dr. Otto Kaiser, ‚Blut‘, Calwer Bibellexikon, 5. Bearb. 1959, Sp. 163ff.; Kurt Ranke, Art. ‚Blut, § 2, 2‘, RGA 3, 2. Aufl. 1978, S. 79; Gudrun Schury, Lebensflut - Eine Kulturgeschichte des Blutes, Leipzig 2001; Heike Petermann, Blut - Mythos, Magie, Medizin, Berlin 2014.

<sup>840</sup> Siehe dazu Wilhelm G. Busse, „Das Ende der Welt ist nah...“, in: Barbara Haupt (Hrsg.), Endzeitvorstellungen, 2001, S. 186.

<sup>841</sup> Ann. Cambriae, Text A, ad a. 626-704, ed. E. Phillimore, 1888 (eigene Hervorhebung): Ad a. 626: *Etguin baptizatus est. Et run filius urbgen baptizavit eum.* Ad a. 627: *Belin moritur.* Ad a. 650: *Ortus stellae.* Ad a. 656: *Strages gatii campi.* Ad a. 657: *Pantha occisio.* Ad a. 676: *Stella mirae magnitudinis uisaest per totum mundum lucens.* Ad a. 682: *Mortalitas magna fuit in britannia .nqua catgualart filius catguo-l-aum obiit.* Ad a. 683: *Mortalitas in hibernia.* Ad a. 684: *Terre motus in eubonia [Isle of Man] factus est magnus.* Ad a. 689: *Pluuia sanguinea facta est in brittannia et lac et butirum uersa sunt in sanguinem.* Ad a. 704: *Ald frit rex saxonum obiit. Dormitatio Adomnan.* Ad a. 714: *Nox lucida sicut dies. Pipinus rex francorum obiit.*

<sup>842</sup> Ann. Cambriae, Text B ad a. 689, [b717]: *Pluuia sanguinea cecidit in Britannia et in Hibernia. Lac et butirum in sanguineam uersa est colorem.* Die Einträge der *Annales Cambriae* weisen einige Unterschiede auf: Während der ältere A-Text (Harleian MS. 3859) von der („wirklichen“) Verwandlung in Blut in Wales (*lac et butirum uersa sunt in sanguinem*) schreibt, melden die fast identischen Texte B und C das Ereignis auch für Irland, wobei jedoch B nicht schreibt „Blutregen geschah“ oder „wurde (von Gott) gemacht“ (A/C: *Pluuia sanguinea facta est...*), sondern von blutrotem Niederschlag berichtet (*pluuia sanguinea cecidit...*), womit B eine realistisch-distanzierte Darstellung von Augenzeugenberichten wiedergibt.

<sup>843</sup> *Chronicum Scotorum* ad a. 693 (=689?), CELT G100016, p. 88, MS 180ra (266a): *CS693 Pluuia sanguinea in Lagenis fluxit. ingnadh* Da die Meldung wahrscheinlich aus Clonmacnoise stammt, könnten auch die nachfolgenden Todesmeldungen im *Chronicum Scotorum* auf den „Blutregen“ bezogen werden. *Chronicum Scotorum* ad a. 694, CELT G100016, p. 88, MS 180ra (266a): *Cronan Bec ab Cluana Muc Nois obiit. Obitus Cronain Balni.*

<sup>844</sup> Zusammenfassung vgl. Erik Grigg, ‚Mole Rain‘ and other natural phenomena in the Welsh annals, in: Welsh History Review 244 (2009), p. 20 m. Anm. 72-73.

Osteuropa weit nach Norden verfrachtet werden kann; die irische Meldung der Rotfärbung von Milch und Butter könnte dagegen nach Robert R. Newton auf eine Tierseuche weisen.<sup>845</sup>

Die beängstigenden Phänomene des „Blutregens“ und der „Blut-Butter“ von 689 waren Teil einer „endzeitlichen“ Vorzeichenhäufung, die mit Vorzeichen, Extremereignissen, Tierseuchen, Morden, Herrscherwechseln und Kriegen die passive Rolle des Menschen in der Heilsgeschichte verdeutlichten: Die Menschheitsgeschichte ist hier als Geschichte des Erleidens und Empfangens begreifbar, in der sich jedoch immer wieder der barmherzige Gott offenbart, der allein die Macht hat, irdische Plagen und Anfechtungen hinwegzunehmen.

Auch Hydatius dokumentiert in seiner Chronik heilsgeschichtliche „Vorzeichenreihen“, etwa für das Jahr 467: In diesem Jahr sollen neben einem Halo seltsame Farbveränderungen an den Schwertern der (West-)Goten beobachtet worden sein; weiterhin soll in Toulouse mehrere Tage lang eine „Blutquelle“ geflossen sein.<sup>846</sup> Die Nachricht über die seltsame Blutquelle in Toulouse, damals Hauptstadt des Westgotenreichs, verbreitete sich aufgrund der Außergewöhnlichkeit wahrscheinlich schnell Südgallien und Galicien;<sup>847</sup> auch spätere Chronisten wie der Schreiber der „Fredegar-Chronik“ berufen sich auf Hydatius.<sup>848</sup> Die Glaubwürdigkeit der ihm zugekommenen (Augenzeugen-)Berichte bewog Hydatius wahrscheinlich dazu, die rätselhafte Naturerscheinung in sein Werk aufzunehmen; während er

<sup>845</sup> Robert R. Newton, *Medieval Chronicles and the Rotation of the Earth*, 1972, p. 706.

<sup>846</sup> Hydatius, *Contin. Chron. Hieron. ad a. 467*, ed. Th. Mommsen, MGH Auct. ant. 11, 1894, S. 34f. (eigene Hervorhebung): 242. *Legati de Gothicorum .....reversi referunt portenta in Gallis visa aliquanta, in conspectu .....similem ipsi de continuo paruisse solem alium visum .....solis occasu.* 243. *Congregatis etiam quodam die concilii sui Gothis tela, quae habebant in manibus, a parte ferri vel acie alia viridi, alia rosco, alia crocco, alia nigro colore naturalem ferri in speciem aliquidam non habuisse mutata.* 244. *Medio Tolosa civitatis hisdem diebus anno II. Regni Autumniae medio Tholose e terra sanguinem erupisse totoque diei fluxisse curriculo.*

<sup>847</sup> Nach Carmen C. de Hartmann (Philologische Studien zur Chronik des Hydatius von Chaves, 1994, S. 135) könnte eisenhaltiges Wasser die Ursache für die „Blutquelle“ in Toulouse gewesen sein. Vielleicht flossen nach starken Regenfällen schlammige rötliche Rinnsale durch die Stadt. Für Hydatius waren die Ereignisse von 467 unerklärbar, weshalb er sie als *portenta* in seiner Chronik verzeichnete. Möglicherweise gibt sein Eintrag mehr die „Gerüchteküche“ als ein reales Naturereignis wider: So wurde aus einer rötlich erscheinenden „Quelle“ in der Vorstellung der Augenzeugen und späterer „Nachrichtenübermittler“ eine „wirkliche“ Blutquelle. Vielleicht aber gibt die Ineinsetzung auch (wie heute) nicht unbedingt den Glauben an wirkliche Bluterscheinungen, sondern nur die Erinnerung an starke Sinneseindrücke, konserviert im Medium „mythisch-märchenhafter Seelenbilder“ wider, die alte Glaubensvorstellungen am Leben erhielten und neu aktivieren konnten. Die Verbreitung der Vorzeichendeutung von „Bluterscheinungen“ ist bis in die Neuzeit bezeugt: So wurde die Rotfärbung des Denser Sees in Nordhessen (der in unregelmäßigen Abständen infolge von Stoffwechseleränderungen und der Massenvermehrung von Wasserflöhen eine rötlichbraune Farbe annimmt) in der örtlichen Kirchenchronik für 1604 als „böses Omen“ verzeichnet.

<sup>848</sup> Vgl. *Chronicarum quae dicuntur Fredegarii Scholastici*, lib. II, 56, ad a. 463, ed. B. Krusch, MGH Script. rer. Mer. 2, 1888, S. 77 (der gesamte Eintrag in II, 56 geht auf Hydatius zurück): [...] *Mense Iunio in Gallicia coruscationem villae exuste, gregis ovium concrematae, carnis concise, pluviae de caelo mixte cadent; duo aduliscentes, carne in invicem soledati adhaerentes, sunt mortui. In Armoricana provincia Fridericus, frater Theuderici regis, insurgens, cum his cum quibus fuerat superatus occidetur. Luna 15. tunc conversa est in sanguine. In specie lunae quinta sol ab hora tertia usque nona obscuratus. [...] An. 2. regni Antimiae medio Tholose civitatis sanguis erupit de terra et tota diae fluxit, signeficans, Gothorum dominatione sublata, Francorum adveniente regno. [...].*

<sup>848</sup> Vgl. Langenscheidt WB Lat.-dt., 1963, S.

die „Blutquelle“ in seinem Bericht nur vage als *portenta* („Wunderzeichen“) bezeichnet<sup>849</sup>, soll er die Quelle nach einer anderen Handschrift ausdrücklich als „Vorzeichen“ auf das Ende des Westgotenreichs gedeutet haben<sup>850</sup>, wobei *significans* auf eine konkrete historische Vorzeichenbedeutung weist.<sup>851</sup> Direkte Deutungen wie diese sind bei Hydatius insgesamt recht häufig, selbst in kurzen Annalennotizen. In den meisten Fällen überwog jedoch auch bei Hydatius die Unsicherheit über die Bedeutung der Naturerscheinungen. Bei „Bluterscheinungen“ lag aufgrund der biblischen Vorlage die Deutung als „Unglücksvorzeichen“ allerdings nahe, zumal wenn diese durch zeitnahe geschichtliche Ereignisse „bestätigt“ wurde; so ist nicht ausgeschlossen, daß Hydatius als Zeitzeuge eines bedrohlichen Zeitalters auch selbst nach „Zeichen“ suchte, um wenigstens etwas „Sicherheit“ in Bezug auf eine als unsicher und bedrohlich erlebte Zukunft zu erlangen.

Vor allem „Blutregen“ galt als „eindeutiges“ Unglücks- und Kriegszeichen, das selbst unter Gelehrten anerkannt war, wie ein Brief Alkuins von York an den König von Northumbrien aus dem 9. Jahrhundert zeigt: „Was bedeutet denn der Blutregen, der in der Fastenzeit neben dem Dach von St. Peter in York niederging, obwohl der Himmel klar und heiter war? [...] Was muß denn an anderen Stellen erwartet werden, wenn der göttliche Richtspruch nicht einmal die heiligen Stätten verschont?“<sup>852</sup> Mit der Frage *Quid significat pluvia sanguinis...?* geht Alkuin (wie Hydatius 467) von einer Vorzeichendeutung aus, wie auch mit *significare* unterstreicht: Alkuin sah die Möglichkeit,

<sup>849</sup> *Portentum* („Wunderzeichen“; *portendere* „ankündigen, prophezeien, sich zeigen, bevorstehen“; Langenscheidt WB Lat.-dt., S. 405) weist häufig auf eine historische oder eschatologische Vorzeichenbedeutung, wobei mit *portentum* meist sehr auffällige, seltene oder „kuriose“ („unglaubliche“) Naturerscheinungen, etwa „Monstergewitter“ oder unheimliche Blitze, bezeichnet werden. Vgl. dazu auch oben, S. 235, Anm. 687.

<sup>850</sup> Hydatius, *Contin. Chron. Hieron. ad a. 467*, ed. Th. Mommsen, MGH Auct. ant. 11, 1894, S. 35: [...] *civitatis sanguis erupit de terra et tota diae fluxit significans Gothorum dominatione sublata Francorum adveniente regno.*

<sup>851</sup> Wie *signum* („Vor-, Wahrzeichen“, auch „Beweismittel“, „Siegel, Wappen“ sowie „Sternbild, Gestirn, Wunderzeichen“; Langenscheidt WB Lat.-dt., 1963, S. 483; Bernd-Ulrich Hergemöller, *Promptuarium ecclesiasticum medii aevi*, 2011, S. 263) zeigen auch *significare* bzw. *significans* („ein Zeichen geben“; „anzeigen, andeuten“; „zu erkennen geben“, „(Zukünftiges) verkünden“ sowie „bezeichnen, bedeuten“; Langenscheidt WB Lat.-dt., 1963, S. 483) in mittelalterlichen Quellen (oft in Abgrenzung zum paganen *prodigium*) auf „Zeichen Gottes“, wobei durch *significare* jedoch im Gegensatz zum unbestimmten „Himmelszeichen“ (*signum*) eine konkrete (Vorzeichen-)Bedeutung, meist schon anhand der äußeren Erscheinung etwa bei „Blutregen“ oder „Himmelskreuzen“ evident war. Wie *signum* erscheint auch *significare* schon in frühmittelalterlichen Werken häufig zur Bezeichnung ungewöhnlicher, als „Zeichen“ deutbarer Naturphänomene, die (im Gegensatz zu den seltenen und unerklärlichen *portenta*) wegen ihres häufigeren Auftretens durchaus bekannt waren und daher eindeutigen Verweischarakter hatten (vgl. Bernd-Ulrich Hergemöller, wie oben, S. 263). Nach der Augustinischen Zeichen-Nomenklatur (*De doctrina christiana* II, CSEL LXXX; Hinweis: Bernd-Ulrich Hergemöller, wie oben, S. 263) können „Bluterscheinungen“ als *signa naturalia* („natürlich gegebene Zeichen“), teilweise auch als „absichtlich gegebene Zeichen“ (*signa data*), gelten, die die Aufmerksamkeit der Menschen (wieder) zum Himmel lenkten, da sie sehr auffällig und in ihrer heilsgeschichtlichen Bedeutung auch auf den ersten Blick „verstehbar“ waren.

<sup>852</sup> Alcuini *Epistolae* 16, ed. Ernst Dümmler, MGH Epp. IV, Hannover 1895, S. 43 (dt. Zitat: Dorothy Whitelock (Hrsg.), *English Historical Documents*, vol. I, 1979, S. 843f.; Hinweis bei Wilhelm G. Busse, „Das Ende der Welt ist nah...“, in: Barbara Haupt (Hrsg.), *Endzeitvorstellungen*, 2001, S. 183 m. Anm. 10): *Signa enim huius miserie precesserunt, alia per res inconsuetas, alia per mores insolitos. Quid significat pluvia sanguinis, qui quadragesimali tempore Euboraca civitate, in ecclesia beati Petri principis apostolorum, que caput est totius regni, vidimus de borealibus domus sereno aere de summitate minaciter cadere tecti?*

daß „von den nördlichen Himmelsrichtungen Blut-Strafen über das Volk kommen könnten.“ Daß solche Strafen oft mit Blutregen begonnen hätten, „konnte in den neulich genau über dem Hause Gottes erschienenen Zeichen erkannt werden.“<sup>853</sup> Bezeichnend ist bei Alkuin das Nebeneinander von innerweltlicher Naturbeobachtung (er erwähnt einen klaren Himmel, der Niederschlag ausschloß) und metaphysischer Deutung, an die er die Forderung knüpft, daß Mönche, Herrscher und Volk der „heidnischen“ Sünde der *luxuriae* und *superfluitas* abschwören sollten.<sup>854</sup> Alkuins Brief zeigt, welchen Stellenwert man Naturerscheinungen damals zumaß. Gerade in unsicheren Zeiten suchte man nach Zusammenhängen zwischen Natur und Geschichte, so daß Häufungen von Vorzeichenmeldungen in Geschichtswerken Indizien verbreiteter Krisenwahrnehmungen sind.

Auch die Annalen von Ulster melden bereits vor 800 vereinzelt „Bluterscheinungen“: Neben „Blutmonden“ bei Mondfinsternissen oder dem „Blutfluß“ in Irland 764<sup>855</sup> ist besonders ein Eintrag für 684 zu erwähnen: In diesem Jahr soll sich der Lough Neagh in Nordirland „in Blut verwandelt“ haben.<sup>856</sup> Wahrscheinlich gab es am Lough Neagh in diesem Jahr eine Massenvermehrung oder auch eine Anomalie bei der Pigmentation von Phytoplankton, infolge der das rötliche Farben absorbierende Phytoerythrin überwog.<sup>857</sup> Eine Rotfärbung des

<sup>853</sup> Alcuini Epistolae 16, ed. E. Dümmler, MGH Epp. IV, 1895, S. 43 (eigene Übers.): *Nonne potest putari a borealibus poenas sanguinis venire super populum? quod in hoc facto nuper ingruente super domum Dei incepisse videri potest.*

<sup>854</sup> Alkuin weist bei dieser Gelegenheit auf den frühmittelalterlichen Kirchenstreit (Alcuini Epistolae 16, ed. E. Dümmler, MGH Epp. IV, 1895, S.43): *Considerate habitum, tonsuram, et mores principum et populi luxuriosos. Ecce tonsura, quam in barbis et in capillis paganis adsimilari voluistis. Nonne illorum terror imminet, quorum tonsuram habere voluistis? Quid quoque inmoderatus vestimentorum usus ultra humane necessitatem nature, ultra antecessorum nostrorum consuetudinem? Haec superfluitas principum paupertas est populi. Tales consuetudines olim populo Dei nocuerunt et eum paganis gentibus dederunt in obprobrium, dicente propheta: 'Ye vobis, qui vendidistis pauperem pro calciamentis', id est animas hominum pro ornamentis pedum. [...].*

<sup>855</sup> The Annals of Ulster ad a. 764, CELT G100001A, p. 216 folio & column H32ra: *U764.10 Riuth folá in tota Hibernia.* Bei dem „Blutfluß“ handelte es sich in vielen Fällen wahrscheinlich um Ruhrepidemien.

<sup>856</sup> The Annals of Ulster ad a. 684, CELT G100001A, p. 148 folio & column H25va: *U684.5 Loch Echach do shough h-i fhuil hoc anno.*

<sup>857</sup> Die rotbraune Färbung des Lough Neagh wurde wahrscheinlich durch eine Massenvermehrung von Phytoplankton (u. a. der Alge *O. redekei* und der „Burgunderblutalge“ *Planktothrix rubescens*) im Frühjahr verursacht. Auch an anderen Seen wie dem Denser See in Nordhessen tritt in manchen Jahren eine Rotfärbung auf. Im Lough Neagh gibt es in einigen Jahren Unregelmäßigkeiten bei der Pigmentation der Algen, deren Ursachen bis heute nicht ganz erforscht sind: Während im Lough Neagh normalerweise ein Gleichgewicht zwischen den die Photosynthese unterstützenden Pigmenten Phytoerythrin und Phycocyanin besteht, die Licht im mittleren Farbspektrum absorbieren, dominiert in einigen Jahren Phycoerythrin, wodurch das Wasser rötlichbraun erscheint wie zuletzt in den Jahren 1971 und 1972. „Bluterscheinungen“ treten an vielen tieferen Kaltwasserseen in ganz Europa auf; sie werden von einer Massenblüte der Burgunderblutalge (*Planktothrix rubescens*) ausgelöst. Diese Alge ruft auch im Schweizer Murtensee in regelmäßigen Abständen durch die Freigabe des roten Pigments Phytoerythrin eine oberflächennahe Rotfärbung des Wasser hervor (die Namensgebung geht auf die in der blutigen Schlacht bei Murten unterlegenen Burgunder zurück). Auch in anderen tiefen Kaltwasserseen von Großbritannien bis zu den Alpen (u. a. im Wörthersee, dem Mondsee, dem Zürichsee und dem Ammersee) kommt die Alge in tiefen und mittleren Wasserschichten vor; so kam es am Wörthersee zuletzt im März 2016 durch eine plötzliche Durchmischung der Wasserschichten zu einer intensiven bräunlichen Rotfärbung des Wassers (<http://kaernten.orf.at/news/stories/2763697>). **Lit.:** David H. Jewson, The optical properties of Lough Neagh, in: Lough Neagh. The Ecology of a Multipurpose Water Ressource. Ed. by R. B. Wood and R. V. Smith, Dordrecht 1993 (Monographiae biologicae; vol. 69), p. 59-73, bes. Kap. 4.5:

Lough Neagh, des größten Sees der Britischen Inseln, in dem man einen Zugang zur „Anderswelt“ und den Wohnsitz des irischen Seegottes Manannán mac Lir vermutete, mußte als ernstes Zeichen gelten, zumal der See seit jeher auch wegen plötzlicher Flutwellen gefürchtet war, von denen bereits die Sagen um den Riesen Fionn mac Cumhaill oder die sagenhafte Geschichte von der Flucht des Königssohns Echach Mac Maireda und seiner Geliebten Ébliu mit Hilfe des Gottes Oengus erzählen.<sup>858</sup> Möglicherweise verzeichnete der irische Annalist das für die lokale und regionale *memoria* wichtige Ereignis auch wegen der „mythischen Vergangenheit“ des Lough Neagh. Vor allem die unheimlichen Springfluten und die „abgrundlose“ Tiefe des Sees fürchtete man; so versuchte man die Naturmächte der „Lochs“ bis weit in die Neuzeit mit druidischen Beschwörungsritualen, den sogenannten „Sea-Wells“, zu besänftigen.<sup>859</sup> Springfluten oder eine Rotfärbung des Wasser wie am Lough Neagh 684 wurden bewußt auch als „Wunderereignisse“ aus christlicher Zeit dargestellt, um die Kontinuität von mythischer Vorzeit und christlicher Heilsgeschichte herauszustellen und pagane „Beschwichtigungsrituale“ zu unterbinden. Ereignisse wie der „in Blut verwandelte“ Lough Neagh im Jahre 684 dienten als Epochenmarken in der Heilsgeschichte: Naturereignisse (zumal, wenn sie an biblische Plagen erinnerten) vermochten eher als die Wortpredigt, die Landbevölkerung von der Wahrheit der „tieferen“ Heilsgeschichte zu überzeugen. Da in Wolken, Tieren, Bäumen, Bergen und Gewässern verborgene Mächte wirkten, siedelten Heilige oft an heiligen Quellen, Hainen oder „Andersweltseen“ an.<sup>860</sup>

---

Factors controlling light penetration, p. 67-73; D. M. Mohn, Brian A. Whitton, A. J. Brook, The freshwater algal flora of the British Isles: an identification guide to freshwater and terrestrial algae, Bd. 1, Cambridge 2002. Zusammenfassung: Wikipedia-Artikel „Burgunderblutalge“ (24. Sept. 2016).

<sup>858</sup> Der Lough Neagh (Loch nEathach) soll nach Echaid (Eochaidh), dem Sohn König Mairids von Munster, benannt sein. Nach dem Mythos verliebte sich Echaid in seine junge Stiefmutter Ébliu. Als die Liebenden fliehen wollten, tötete Mairid deren Pferde, worauf das Paar von Óengus ein Riesenpferd erhielt, das sie und ihre Habe tragen sollte, doch sollten sie auf der Flucht nicht stehenbleiben. Als das Pferd trotz Óengus' Verbot anhielt, um zu urinieren, soll an dieser Stelle eine Quelle entstanden sein. Die Verliebten beschlossen, an diesem Ort in Ulster ihr Haus zu bauen. Die Quelle mußten sie jeden Abend mit einem Stein verschließen. Als sie das eines Abends vergaßen, entstand eine große Überschwemmung, bei der Echaid und ein Großteil seiner Familie umkamen. Aus der Flut soll der Lough Neagh, der „See von Echaid“, entstanden sein. Nach einer anderen Legende soll der See entstanden sein, als der Vorzeitriese Fionn mac Cumhaill ein großes Landstück herausriß, um es seinem schottischen Widersacher nachzuwerfen. Er verfehlte seinen Gegner jedoch und der Brocken landete in der Irischen See, wo heute die Isle of Man liegt. Siehe dazu Dáithe Ó Ógáin, *Myth, legend and romance. An encyclopedia of the Irish folk tradition*, Dublin 1991, p. 181; Mary McGrath, Joan C. Griffith, *The Irish Draught Horse: A History*, Cork 2005, p. 44.

<sup>859</sup> Zu den „Sea-Wells“ in Irland vgl. unten, S. 440ff. m. Anm. 1256.

<sup>860</sup> Zahlreiche Einträge zu Naturwundern zeigen, daß die noch keltischen „Naturgottheiten“ anhängende Landbevölkerung vor allem von der „Macht“ christlicher Heiliger über die Elemente überzeugt werden konnte. Vgl. Giselle de Nie, *Views of a many-windowed tower*, 1987, p. 223f. m. Anm. 44: Gregor von Tours berichtet in *De Gloria confessorum* 2 über das Wunderwirken der Reliquien des heiligen Hilarius gegen alljährliche Unwetter, die die Bauern auf dem Weg zur Verehrung eines Bergsees in der Montagne d'Aubrac im Gevaudan überrascht hatten. Die von Gregor geschilderten Opfer-Zeremonien dienten möglicherweise zur „Besänftigung“ des Bergsees; sie erinnern an die Verehrung irischer Seen in Irland. Nachdem sich die Unwetter mehrfach wiederholt hatten und sich die Bewohner nicht bekehren wollten, habe ein Priester den heiligen Hilarius als „Schutzheiligen“ gegen die Gewitter auf dem Berg „eingesetzt“, indem er am Seeufer ein Oratorium mit

### II. 3. Unwetter, Stürme und „Feuerdrachen“

Gewitter, Stürme und extreme Niederschlagsereignisse sind in der Frühzeit des Mittelalters im Gegensatz zu den schon recht zahlreich dokumentierten „Zeichenerscheinungen“ nur sporadisch überliefert. Einzelne Schreiber widmen meteorologischen Extremereignissen jedoch längere Einträge, wie Gregor von Tours, Paulus Diaconus und einige irische Annalisten. Auch die Annalen von Ulster und die Angelsächsische Chronik erwähnen wiederholt Stürme und Unwetter, jedoch überwiegend in Telegramm-Einträgen. Neben Unwettern wird vereinzelt auch über seltene und bedrohliche Himmelserscheinungen berichtet, oft in Zusammenhang mit Unwettern, zum Beispiel Böenwalzen, Bogenwolken, Tromben, Schlangenblitze oder Blitze im Winter - Wetterphänomene, die nicht nur als Gefahrenereignisse, sondern auch als „Zeichen“ gedeutet wurden, zumal sie oft an biblische und pagane Zeichen oder Dämonen erinnerten. Besonders „rätselhafte“ Wettererscheinungen werden in Annalen oft mystifizierend beschrieben und stehen teilweise in direktem Bezug zu zeitnahen geschichtlichen Ereignissen. „Klassische“ Unwetterereignisse wie Stürme, Sommergewitter, Hagel und Starkniederschläge wurden dagegen in erster Linie als meteorologische Extremereignisse, das heißt vor allem aufgrund der Gefahren festgehalten. Während Stürme meist nur in kurzen Notizen, oft mit Angabe von Intensität, Dauer und lokalen Schäden erwähnt werden, sind Sommergewitter schon in frühen Quellen auch Gegenstand ausführlicherer Unwetterberichte. Gewitter in der kalten Jahreszeit wurden dagegen meist als unheimliche Zeichenerscheinungen wahrgenommen. Viele Einträge zu Stürmen und Gewittern beruhen auf Augenzeugenberichten und erscheinen daher vornehmlich in regionalen Geschichtswerken, noch häufiger in Heiligenviten. Direkte Bezüge

---

Reliquien des Heiligen errichtete. Hilarius soll über die Macht verfügt haben, Gewitter und Unwetter von Gläubigen fernzuhalten. Vgl. Gregorii Liber in Gloria confessorum 2 (*De sancto Helario episcopo Pictavensis*), ed. Bruno Krusch, MGH Script. rer. Mer. 1, 2, Berlin 1885, S. 299f.: [...] *Mons enim erat in Gabalitano territorio cognomento Helarius, lacum habens magnum. Ad quem certo tempore multitudo rusticorum, quasi libamina lacui illi exhibens, lenteamina proiciebat ac pannos, qui ad usum vestimenti praebentur; nonnulli lanae vellera, plurimi etiam formas casei ac cerae vel panis diversasque species, unusquisque iuxta vires suas, quae dinumerare perlongum puto. Veniebant autem cum plaustris potum cibumque deferentes, mactantes animalia et per triduum aepulantes. Quarta autem die cum descendere deberent, anticipabat eos tempestas [immensa] cum tonitruo et corruscatione valida; et in tantam imber ingens cum lapidibus violentiam discendebat, ut vix se quisque eorum putares evadere. Sic fiebat per singulos annos, et involvebatur insipientis populus in errore. Post multa vero tempora quidam sacerdos ex urbe ipsa, episcopatu adsumpto, accessit ad locum, praedicavitque turbis, ut absisterent ab his, ne caelesti ira consumerentur; sed nequaquam eius praedicatio a cruda rusticitate recipiebatur. Tunc, inspirante Divinitate, sacerdos Dei basilicam in honore beati Helarii Pictavensis eminus ab ora stagni aedificavit, in qua reliquias eius locavit, dicens populo: 'Nolite, filioli, nolite peccare ante Deum! Nulla est enim religio in stagnum. Nolite maculare animas vestras in his ritibus vanis, sed potius cognoscite Deum et amicis eis venerationem impendite! Ipse enim potes pro vobis Domini misericordiam intercessor adsistere.' Tunc homines compuncti corde, conversi sunt, et relinquentes lacum, omnia quae ad ibidem proicere erant soliti ad sanctam basilicam conferebant; et sic ab errore, quo victi fuerant, relaxati sunt. Sed et tempestas deinceps a loco illo prohibita est nec ultra in hac solemnitate, quae Dei erat, nocuit, postquam beati confessoris ibidem sunt reliquiae collatae.*

zwischen Unwettern und zeitnahen historischen Ereignissen oder gar kausale Verbindungen zu geschichtlichen Ereignissen (etwa die in spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen Quellen häufige Deutung von Gewittern als „Strafgerichte“) sind im Frühmittelalter noch die Ausnahme, doch wird durchaus die Frage nach einer möglichen Bedeutung aufgeworfen.

Trotz der noch spärlichen Quellenlage spiegeln die klimahistorischen Einträge des Frühmittelalters bereits deutlich die Unterschiede der europäischen Klimazonen wider, wobei die Nähe zum unheimlichen Ozean neben der Häufung bestimmter Wettererscheinungen auch mystifizierende Beschreibungen und Deutungen von meteorologischen Phänomenen förderte: So werden unheimliche Wettererscheinungen vor 800 besonders häufig in Quellen aus Irland und Britannien genannt; besonders Stürme, Wintergewitter, Dauerregen sowie starke und unzeitgemäße Schneefälle sind als typische Extremwettererscheinungen des maritimen Winters in nordwesteuropäischen Quellen verzeichnet. Während Starkniederschläge und Stürme wie Witterungsanomalien sowie Tier- und Pflanzenanomalien überwiegend als nüchterne klimahistorische Meldungen erscheinen, werden Blitze im Winter oder bedrohliche Wolken auch schon ausführlicher als „Vorzeichen“ dargestellt. Besonders deutlich tritt das wechselhafte atlantische Winterklima in den Annalen von Ulster in dem Abschnitt für die Jahre 550 bis 850 hervor: Unter den insgesamt 33 Einträgen zu Stürmen, Gewittern, Starkniederschlägen und Meeresfluten (in zwei Meldungen werden jeweils zwei Ereignisse genannt) nennen acht Einträge Herbst- und Winterstürme (564, 641, 685, 691, 749, 779, 786, 816), drei Einträge sommerliche Witterungsanomalien mit teilweise winterlich anmutendem Sturmregen (720, 777, 801), fünf Einträge Meeresfluten (691, 720, 749, 786, 804), drei Einträge Herbst- und Wintergewitter, teils verbunden mit Sturm (735, 772) oder einer Sturmflut (804), und neun Einträge starke oder unzeitgemäße Schneefälle meist im Frühjahr (635, 670, 748, 760, 764, 780, 789, 799, 818). Dagegen sind in den Ulster-Annalen zwischen 550 und 850 nur zwei Sommergewitter, ein Unwetter am 2. August 783 und ein ungewöhnlich starkes Gewitter am Michaelstag 772 (29. September) verzeichnet. Drei weitere Einträge nennen Blitzeinschläge, bei denen Mönche umkamen (809), Klostergebäude niederbrannten (823) oder (wie im Jahre 611) sogar eine ganze Armee der Ulaid vertrieben wurde. Auch in anderen insularen Quellen überwiegen Einträge zu maritimen Wettererscheinungen. Kontinentale Quellen zeigen dagegen - je nach Einzugsgebiet - eine Mischung aus maritimen Extremereignissen (so melden Gregor von Tours aus Nordwestfrankreich häufig Flußhochwasser und die *Annales Xantenses* im 9. Jahrhundert wiederholt Wintergewitter), „mediterranen“ Sommer- und Herbstunwettern (Hydatius und Paulus Diaconus) und kontinentalen Extremen wie Dürre, Frost, Hagelgewitter, Sturm und

Starkregen, die jedoch vor 800 wegen fehlender kontinentaler Beobachtungs- und Schreiborte östlich von Rhein und Elbe nur ganz vereinzelt in Annalen und Heiligenviten erscheinen.

### Sommergewitter

Sommerunwetter sind vor 800 vornehmlich aus dem Mittelmeerraum wie in der „Langobardengeschichte“ des Paulus Diaconus und den Chroniken des Hydatius von Chaves und des byzantinischen Historiographen Theophanes, aber auch in Gregors *Historiae* (aus Burgund und dem Rhôneal) überliefert. Frühlings- und Sommergewitter gehören in Mitteleuropa neben Winterstürmen und Starkniederschlägen zu den größten Naturgefahren und bieten oft auch eindrucksvolle „Naturschauspiele“. Schon im Frühmittelalter machten unheimliche und unerklärliche Begleiterscheinungen Gewitter zu „Denkwürdigkeiten“, die häufig auch als Vorzeichen gedeutet wurden, zumal der Bezug zu mythischen und biblischen Deutungen oft naheliegt: Wie bei kaum einem anderen Naturereignis zeigt sich im Gewitter das erschreckende Nebeneinander von *Mysterium tremendum* und *Mysterium fascinans* einer Epiphanie.<sup>861</sup> Gewitter faszinierten die Menschen seit jeher, doch zugleich fürchtete man auch den Rückfall des *ordo mundi* ins vorgeschöpfliche Chaos, weshalb Gewitter in besonderer Weise zu Umkehr und Gottesfurcht gemahnten. Bei Sommergewittern evozieren die „bleierne Stimmung“ und die plötzlich einbrechende Dunkelheit das Bild des alten Kampfes der Nacht- und Wetterriesen mit dem lebenserhaltenden Tagesgestirn.

---

<sup>861</sup> Die zahlreichen Berichte über Blitzschläge in mittelalterlichen Geschichtswerken weisen auf einen zentralen Aspekt nicht nur der „vormodernen“ Katastrophenwahrnehmung: Nicht nur Ausmaße, Gefahren und Schäden eines Extremereignisses, sondern gerade auch das Unberechenbare, Unerwartete und Rätselhafte, das sich in Blitzen, Hagel, Wirbelstürmen und Gewitterfallböen („Downbursts“), aber auch in unheimlichen Wolkenformationen und „Gewitterstimmungen“ zeigt, löst Staunen und Furcht aus, wobei nach Rudolf Otto vor allem das Gefühl der Ohnmacht und des kreatürlichen Ausgeliefertseins den Epiphanecharakter eines Gewitters ausmacht. In der Subsistenzwirtschaft des Mittelalters machte die Abhängigkeit der Bauern auch moderate Sommergewitter, ja schon entferntes Donnern, jeden Regenschauer und jede Abweichung vom erwartbaren jahreszeitlichen Witterungsverlauf zur Bedrohung; nur allzu oft erwiesen sich die improvisierten Vorkehrungen gegenüber den Naturelementen als ungenügend. Oft halfen nur Hoffen und Beten. Die dämonische Angst des vormodernen Menschen vor den unberechenbaren Naturgewalten zeigen auch die Wunder- und Prodigienschriften der frühen Neuzeit, die gefährliche „Wetter-Denkwürdigkeiten“ und „Wunder“ in dramatischen „Bildern“ ausmalten, wobei in dieser Zeit zunehmend auch politische und konfessionelle Polemik zur Überzeichnung von Naturerscheinungen führte, die nur noch wenig mit den realitätsnahen Wetterschilderungen und mythischen Erlebnisbildern des Frühmittelalters gemeinsam haben; erwachsen aus der unmittelbaren Naturerfahrung, vermittelten diese „Wetter-Bilder“ indirekt auch das Bewußtsein der Inkommensurabilität des Geschehenen und Erlebten, ohne übertriebene Dramatik. Die besondere Angst vor Sommergewittern zeigt sich jedoch auch im Anklang frühneuzeitlicher Anklageschriften wegen „Wetterzaubers“, in denen am häufigsten Schadenszauber durch Blitz, Hagel und Sturm „verhandelt“ wurde, während Frost, Schnee oder Hochwasser so gut wie nie Gegenstand von Anschuldigungen waren, was auch damit zu erklären ist, daß sich diese Ereignisse oft längere Zeit vorher ankündigen, womit diesen das Bedrohungspotential der Unberechenbarkeit wie auch allgemein das „dämonische Äußere“ fehlte. Dieses der Welt implizite Bedrohliche wurde oft auf Menschen mit abweichendem Äußeren, Verhalten und Lebensführung übertragen. Siehe dazu Wolfgang Behringer (Hrsg.), *Hexen und Hexenprozesse in Deutschland*, 4., überarb. u. aktualisierte Aufl., München 2000 (dtv; 30781); Bruno Emil König, *Geschichte der Hexenprozesse*, Köln 2003.



Die biblische, mythisch-bildliche Darstellung und An-Deutung von Gewittererscheinungen war auch einer noch magisch-animistischen Naturvorstellungen anhängende Landbevölkerung vermittelbar. Zu den wichtigsten auf Gewitter beziehbaren Bibelstellen zählen nach Jochen Haas die Verkündung der Zehn Gebote bei Blitz und Donner<sup>862</sup>, der Preis der Macht Gottes in den Psalmen<sup>863</sup> und die Unwetter der Offenbarungsgeschichte, die am Ende der Zeiten über die Welt kommen werden.<sup>864</sup> Gewitter waren also von Anfang an stetige „mental limitierende Begleiter“ neuer „Zivilisationsordnungen“ in der Zeit nach dem Sündenfall, die mahnten, Gottesfurcht erneuerten und dabei oft das Zeichen des neuen Bundes Gottes mit den Menschen, den bunten Bogen in der abziehenden Gewitterwand, an den Himmel zeichnete. Interessanterweise wurde dem Donner im Alten Testament als drohende Stimme Gottes und Kündiger eines Strafgerichts oft größere Bedeutung zugemessen als dem Blitz - die Angst vor einem Strafgericht übt auf den Menschen größere Macht aus als die Furcht in der Anfechtungssituation (in der für „theoretische“ Angstvorstellungen wenig Zeit bleibt).<sup>865</sup> Der

---

<sup>862</sup> Rauch, Blitz und Donner begleiteten Jahwes Erscheinung vor dem Volk Israel auf dem Sinai; unheimliche Naturerscheinungen zeigten den Anwesenden unmißverständlich den Ernst und die Autorität der verkündeten Gebote und wiesen auf die unbedingte Pflicht der Einhaltung der Gebote (2. Mose 19, 16-25; 2. Mose 20,1-21).

<sup>863</sup> Vgl. Ps. 11, 4 u. 6 („Vertrauen auf Gottes Gerechtigkeit“): „Der Herr ist in seinem heiligen Tempel,/ des Herrn Thron ist im Himmel. Seine Augen sehen herab,/ seine Blicke prüfen die Menschenkinder. [...] Er wird regnen lassen über die Gottlosen Feuer und Schwefel/ und Glutwind ihnen zum Lohne geben.“ Vgl. Ps. 18, 8-16.

<sup>864</sup> Vgl. Offb.Joh. 4,5 (hier spielt der Donner als Kündiger des Gerichts eine wichtige Rolle für die Bekehrung der Sünder): „Und von dem Thron gingen aus Blitze, Stimmen und Donner; [...]“ Offb.Joh. 10,3: „[...] Und als er schrie, erhoben die sieben Donner ihre Stimme.“ Offb.Joh. 16,18: „Und es geschahen Blitze und Stimmen und Donner, und es geschah ein großes Erdbeben, wie es noch nicht gewesen ist, seit Menschen auf Erden sind [...]“

<sup>865</sup> Während Blitz, Hagel, Sturm und Starkregen wegen der Gefahren bis heute Furcht und Schrecken verbreiten, galt der **Donner** in vormodernen agrarischen Gesellschaften als eines der bedrohlichsten „Zeichen“, vor allem in der Erntezeit, wobei bis heute die Angst vor dem Ereignis oft mehr Wirkung hat als die Furcht im Gewitter. Das zeigen Redensarten, in denen der Donner als unheimliches Vorzeichen und auch allgemein zur Bezeichnung der Himmelsgewalten erscheint, z. B. in der Pars-pro-toto-Formel des „Donnerwetters“, im „Donnerschlag“ oder in der Redensart „(wie) vom Donner gerührt sein.“ Die geläufige Pars-pro-toto-Formel „Blitz und Donner“ für das Gewitter richtet sich dagegen nach dem meteorologischen Ursache-Wirkungs-Zusammenhang - dieser ist in mittelalterlichen Gewittermeldungen häufig aus umgekehrt, wenn die Schreiber aus „mentaler Sicht“ von *tonitrua gravia et fulgura* berichten! Der für die vormoderne „Theologie der Angst“ zentrale Begriff des „Donnerschlages“ kann sowohl den Blitz einschlag wie auch einen „Schicksalsschlag“ meinen; letztere Bedeutung schwingt auch in der Redensart „vom Donner gerührt sein“ mit. Vgl. Jacob und Wilhelm Grimm, „Donnerschlag, m.“, DWB, Bd. 2, Sp. 1239f. Auch in der Bibel wird dem Donner oft größere Beachtung gezollt als dem Blitz: Im AT ist der Donner meist Ausdruck des zornigen Gott, unter dessen polternder Stimme die Welt ausgebreitet liegt. So ist schon im AT in Bezug auf Gewitter häufiger vom „drohenden“ Donner als von Blitz, Starkregen, Sturm und Hagel die Rede. Vgl. 2. Mose 20, 18f. (nach der Verkündung der zehn Gebote erscheinen Donner und Blitz, in denen das Volk die Macht Gottes erkennt): „Und alles Volk wurde Zeuge von dem Donner und Blitz und dem Ton der Posaune und dem Rachen des Berges. Als sie aber solches sahen, flohen sie und blieben in der Ferne stehen und sprachen zu Mose: Rede du mit uns, wir wollen hören; aber laß Gott nicht mit uns reden, wir könnten sonst sterben.“ Vgl. Hiob 38, 25; Hiob 40, 9: „Hast du einen Arm wie Gott, und kannst du mit gleicher Stimme donnern wie er?“ In Ps. 29, 3-9 (Der große Lobpreis der Herrlichkeit Gottes) erscheint die sprichwörtliche Vorstellung vom „zerschmetternden Donnerschlag“: „Die Stimme des Herrn erschallt über den Wassern,/ der Gott der Ehre donnert, der Herr, über großen Wassern./ Die Stimme des Herrn zerbricht die Zedern,/ der Herr zerbricht die Zedern des Libanon./ Er läßt hüpfen wie ein Kalb den Libanon,/ den Sirjon wie einen jungen Wildstier./ Die Stimme des Herrn sprüht Feuerflammen;/ die Stimme des Herrn läßt die Wüste erbeben; der Herr läßt erbeben die Wüste Kadesch./ Die Stimme des Herrn läßt die Eichen wirbeln und reißt Wälder kahl./ In seinem Tempel ruft alles: »Ehre!«“ In Ps. 77,17-20 erscheinen die in Mitteleuropa oft gefürchteten, im Heiligen Land jedoch sehnsüchtig erwarteten „Donnerwolken“ über dem dünnen Land, wobei

Blitz galt in der Bibel und besonders im antiken Götterglauben sowie bei Germanen, Slawen und Kelten als Zeichen der Anwesenheit des höchsten Gottes, sei es des himmelsgewaltigen Zeus, des germanischen Thor, des slawischen Perkun oder des keltischen Taranis.<sup>866</sup> Im Alten

---

ebenfalls die verstörende Gleichzeitigkeit von Segen und Fluch als charakteristisches Merkmal des Gewitters deutlich wird. Zahlreiche Bibelstellen belegen, daß im jüdischen und christlichen Glauben dem Donner als der Stimme des „Donnernden“ eine höhere Bedeutung zugemessen wird als dem Blitz, weshalb christliche spätromische Geschichtsschreiber wie Dracontius Gott (auch in Anlehnung an antike Göttervorstellungen) als *Tonans* bezeichnen. Bis heute wirkt das näherkommende Grollen eines Sommergewitters auf viele Menschen besonders unheimlich, denn es ruft auch in einer säkularen Welt die Vorstellung eines (vielleicht doch?) drohenden „Strafgerichts“ wach; der näherkommende Donner erinnert auch den modernen Menschen warnend an die Verletzlichkeit der Welt, die von höheren Mächten abhängt. Vgl. Hiob 37, 1-7 u. 11-14: „Darüber entsetzt sich mein Herz und fährt bebend hoch. O hört doch, wie sein Donner rollt und was für Gedröhn aus seinem Munde geht! Er läßt ihn hinfahren unter dem ganzen Himmel und seinen Blitz über die Enden der Erde. Ihm nach brüllt der Donner, und er donnert mit seinem großen Schall; und wenn sein Donner gehört wird, hält er die Blitze nicht zurück. Gott donnert mit seinem Donner wunderbar und tut große Dinge, die wir nicht begreifen. Er spricht zum Schnee: „Falle zur Erde!“ und zum Platzregen, so ist der Platzregen da mit Macht. So legt er alle Menschen unter Siegel. [...] Die Wolken beschwert er mit Wasser, und aus der Wolke bricht sein Blitz. Er kehrt die Wolken, wohin er will, daß sie alles tun, was er ihnen gebietet auf dem Erdkreis: zur Züchtigung für ein Land oder zum Segen läßt er sie kommen. Das vernimm, Hiob, steh still und merke auf die Wunder Gottes!“ Vgl. Joh. 12, 28 (Taufe Jesu). Der Donner als „zornige Stimme Gottes“ wird daher seit jeher als „ultimative Warnung“ zur rechtzeitigen Umkehr und Buße verstanden. Vgl. Hiob 36, 21-33: „Hüte dich und kehre dich nicht zum Unrecht, denn Unrecht wählst du lieber als Elend! Siehe, Gott ist groß in seiner Kraft; wo ist ein Lehrer, wie er ist? Wer will ihn weisen seinen Weg, und wer will zu ihm sagen: »Du tust Unrecht«? Denk daran, daß du sein Werk preisest, von dem die Menschen singen. Denn alle Menschen schauen danach aus, aber sie sehen's nur von ferne. Siehe, Gott ist groß und unbegreiflich; die Zahl seiner Jahre kann niemand erforschen. [...] Er bedeckt seine Hände mit Blitzen und bietet sie auf gegen den, der ihn angreift. Ihn kündigt an sein Donnern, wenn er im Zorn eifert gegen den Frevel.“ Die in mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Gewitterberichten fast ausnahmslos (!) erscheinende Darstellung des Gewitters in „falscher“ Reihenfolge als „Donner und Blitze“ orientierte sich möglicherweise „gewohnheitsmäßig“ an der biblischen Gewittervorstellung, die dem Donner als Kündiger des Gotteszorns mehr Gewicht verleiht als dem Blitz, dem Strafinstrument Gottes und des Erzengels Michael. Mit *tonitrua et fulgora* ist daher stets auch die moralische Aufforderung zu Umkehr und Buße impliziert, solange noch Zeit ist. Thomasin von Zerclaere (Der Welsche Gast. Ausgew. ... v. Eva Willms, Berlin - New York 2004, Kap. VI., v. 13239-13249) bringt eindrucksvoll die Angst des Menschen vor dem Donner mit dem Wissen um den verhängnisvollen Blitz in Verbindung und erklärt: *dā von, daz nāch dem liehtblicke/ kumt der donerslac dicke,/ dā von ist man ān vorhte niht,/ swenn man den liehtblic siht./ ob der donner zaller vrst/ slüege, swennez bleczend ist,/ so vorhte in aver baz/ daz man tuot. wizzet daz,/ swie grōz der schal des dōners si,/ solde der slac niht wesen derbi,/ man vorhte in lützel ode niht.* Auch in literarischen Werken und Sprichwörtern des 19. und 20. Jahrhunderts ist der moraltheologische Aspekt des Gewitters als „Warnung Gottes“ noch präsent, wobei der Donner als Kündiger von Gottes unheimlicher Macht oft den bedrohlichen Hintergrund der Handlung bildet wie in vielen Erzählungen Peter Roseggers (in der Waldbauererzählung „Als ich mir die Welt am Himmel baute“ oder der Eingangsszene in „Die Schriften des Waldschulmeisters“), Adalbert Stifters (z. B. in „Katzensilber“ aus den „Bunten Steinen“) und besonders auch in Gustav Schwabs Gewitter-Ballade in dem Refrain „Hört ihr's wie der Donner grollt?“ (Gustav Schwab, Das Gewitter, in: Der Ewige Brunnen. Gesammelt u. hrsg. v. Ludwig Reiners, München 2005, S. 651). Vgl. dazu unten, Anhang D 4, S. 1176. **Zusammenfassung u. Bibelstellen:** Jochen Haas, Ein Unterweltshund im Trierer Dom. Vergleichende Bemerkungen zu zwei Unwettern in Trier u. Köln im Jahr 857 und zu umwelthistorischen Extremereignissen der Karolingerzeit in frühmittelalterlichen Annalenwerken, in: Kurtrier. Jahrbuch Hrsg. v. d. Stadtbibliothek Trier u. d. Verein Kurtrier. Jahrbuch e.V. 47 (2007), S. 99-119, hier S. 101 m. Anm. 6-11. **Weitere Lit.:** Wolfgang Speyer, Art. Gewitter, in: RAC 10, 1978, Sp. 1107-1172; Ders., Die Zeugungskraft des himmlischen Feuers, in: Ders., Frühes Christentum, Tübingen 1989, S. 235-253. Weitere Bibelstellen zu Wettererscheinungen: Stuttgarter Biblisches Nachschlagewerk. Anhang zur Stuttgarter Jubiläumsbibel m. erklärenden Anmerkungen, Stuttgart 1931.

<sup>866</sup> Der **Blitz** wird seit jeher als unheimliches wie faszinierendes Mysterium und damit als Ausdruck einer höheren Macht wahrgenommen. In der Antike galt die gewaltige und gefährliche Himmelserscheinung als unmißverständliches Zeichen der Anwesenheit des höchsten Gottes. Während in der Bibel und in christlichen Quellen häufiger der Donner (als drohende Stimme Gottes) genannt wird, fällt auf, daß in paganen Religionen dem Blitz eine größere Bedeutung zugemessen wird als dem Donner. Wahrscheinlich ist diese Tatsache auch mit dem biblischen Verbot zu erklären, sich ein Bild von Gott zu machen, an die sich auch das Augustinische *Curiosa*-Verdikt für die Naturwahrnehmung anschließt. Die Vorstellung vom drohenden Gotteszorn bei

entferntem Donner konnte im christlichen Kontext der Vormoderne mehr Menschen in disziplinierender Absicht erreichen als der lokale Blitzschlag, der nur bestimmte Anwesen oder Personen trifft: „Donnert es, so zürnt der Alte, blitzt es, so straft er den Frevler“ (Viktor Stegemann, Art. ‚Blitz‘, HWB d. dt. Aberglaubens, Bd. 1, hrsg. v. Hanns Bächtold-Stäubli u. Eduard Hoffmann-Krayer, 1930/1931, Sp. 1403). Die heidnische Vorstellung eines Gewittergottes mit dem Blitzbündel evozierte eher bildliche Gottesvorstellungen als die drohende Stimme eines verborgenen Gott. Die antike Vorstellung des von Jupiter ausgehenden „Himmelsfeuers“ hat u. a. Plinius Secundus d. Ä. in der „Naturgeschichte“ beschrieben (Hist. Nat. II, 13; II, 18; II, 55). Die Blitze schleudernde, zornige Gottheit, die auch bei den germanischen Gottheiten Thor/Donar, teilweise auch bei Odin/Wodan, sowie dem keltischen Gewittergott Taranis und dem slawischen Perkun erscheint, konnte jedoch leicht auf die biblische Vorstellung vom Blitz als Ausdruck der Macht und des Schöpfungswillens Gottes übertragen werden, weshalb zwischen Spätantike und Frühmittelalter gerade zum Gewitter „synkretistische“ Vorstellungen sicherlich weit verbreitet bzw. in vielen Regionen sogar die Regel waren, wobei der Begriff „synkretistisch“ (im Sinne eines feststehenden Glaubensgebäudes nach einer abgeschlossenen Entwicklung) eher durch „transitorisch“ zu ersetzen ist, da dieser Begriff das Vorläufige, Dynamische der „Transformationszeit“ zwischen Spätantike und Frühmittelalter besser wiedergibt. Keineswegs ein Paradoxon war jedoch im Vor- und Frühmittelalter, in der Zeit des Verlusts „rationaler“ antiker Naturwahrnehmung(en) und biblischer Wortvorstellungen, daß mit der christlichen „Aneignung“ antiker und paganer Naturvorstellungen auch eine „verdinglichende Re-Sakralisierung“ der christlichen Naturwahrnehmung einherging. In antiken Gelehrtenkreisen herrschte durchaus ein nüchtern-wissenschaftliches Verständnis von den Erscheinungen der Natur vor: Bei den Atomisten, den Sophisten und bei Epikur erscheint die Natur bereits weitgehend entsakralisiert; zumindest sind mit begrifflichen Fassungen und dem Versuch der Herleitung von Naturerscheinungen aus einem Urprinzip sowie gleichzeitiger kritischer Betrachtung mythopoetischer Naturdarstellungen (die wenn überhaupt vor allem zur Hervorhebung des Wesens von Naturphänomenen und zum leichteren Einprägen benutzt wurden) eindeutige Tendenzen einer Rationalisierung zu erkennen. Naturerscheinungen waren in der Spätantike kaum mehr Theophanien, sondern bloße Hierophanien. So schrieb der spätaugusteische Dichter Manilius: „Die menschliche Vernunft hat Zeus den Blitz und die Macht zu donnern entrissen“ (Manilius, *Astronomica* 1, 104: *eripuitque (sc. ratio) Iovi fulmen viresque tonandi*. Zit. n. Wolfgang Speyer, Zur Erfahrung der göttlichen Macht in der Religionsgeschichte des Altertums, in: *Frühes Christentum. Kl. Schriften III*, Tübingen 2007 (Wiss. Unters. zum Neuen Testament; Bd. 213), S. 15-33, hier S. 23, Anm. 18. Vgl. dazu Wolfgang Speyer, Art. Gewitter, in: *RAC* 10 (1978), Sp. 1107-1172, bes. 1138f.). Die im Volk verbreitete Vorstellung des Blitze schleudernden Zeus-Jupiter, des *Iupiter tonans*, wurde durch die Auslegungen der Kirchenväter jedoch neu bestärkt, da sich diese mit teilweise plakativen Engführungen und Bezügen zu realen Vorstellungen von den abstrahierten Vorstellungen des transzendenten Gott entfernten - allerdings mit der Intention, die Ambivalenz des nicht faßbaren Gott hervorzuheben. Denn in der Missionszeit ging es zunächst um die Vermittlung der ambivalenten, auch schönen Natur, des „äußeren Schmucks“ des Kosmos (nach der griechischen Hauptbedeutung von „Kosmos“), denn die Anschauung der Natur (Aisthesis) enthielt den Kern und führt in konzentrischen Kreisen auch zum unsichtbaren Schöpfer dieses „Wunders“. An äußere „attributive“ pagane Vorstellungen knüpften schon spätrömische christliche Geschichtsschreiber wie Orosius daher bewußt an, um den paganen Natuglauben zurückzudrängen (vgl. Orosius, *Historia adv. pag.* IV, 4, 3). Sie deuteten den Blitz jedoch nicht mehr als äußeres Attribut eines „Gewittergottes“, sondern als sichtbaren Ausdruck der höchsten und unumschränkten Schöpfermacht Gottes. Dracontius sah den Blitz neben anderen astronomischen und meteorologischen Erscheinungen aus dem „Palast Gottes“ kommen, „vom Wohnsitz des Donnernden, in dem die ewige Treue Bestand hat, der Geist und das brennende Licht, von dem Palast, wo die Lobpreisungen grenzenlos und ewig dauern sollen, und das zu Recht, weil Gott, Ursache und Grund des Universums, weder Ende noch Anfänge kennt“ (Dracontii *De Laudibus Dei* I, 1-23, hier I, 5-11 u. 18-23 (Zitat) - Dracontius, *Œuvres, tome II: Louanges de Dieu, Livre 1-2, Texte établi, traduit et commenté par C. Moussy (Introd. et livre II) et C. Camus (Livre I)*, 1985, S. 150f.: [...] *Quinque plagae septemque poli sol luna triones/ sidera signa noti nix imber grando pruinae/ fulmina nimbus hiems tonitrus lux flamma procellae/ caelum terra iubar chaos axis flumina pontus/ uel quicquid natura dedit praecepta creare,/ hoc agit et sequitur uariis sub casibus iras/ et pia uota Dei. [...]/ omnia quae ueniunt, bona gaudia tristia saeua,/ descendunt ex arce Dei, de sede Tonantis,/ qua pietas aeterna manet, lux spiritus ardor,/ arce ubi dicuntur laudes sine fine perennes,/ et merito, quia fine carens primordia nescit/ rerum causa Deus. [...]. „Anleihen“ an den antiken Zeus mit dem Blitzbündel nahm das spätantike Christentum insbesondere in der Vorstellung des Erzengels Michael, dessen Flammenschwert man im Gewitter über den Himmel laufen sah (daher auch die in frühmittelalterlichen Quellen häufige Bezeichnung von Blitzen als *ignis diuinus/ ignis caelestis*). Aber auch in der Ikonographie des Hochmittelalters sind noch pagane Gewittervorstellungen nachweisbar: So zeigt ein Glasfenster (13. Jh.) in der um 1195 begonnenen Kathedrale Saint-Étienne von Bourges Christus, von dessen Händen Blitze in Gestalt von Feuerfackeln ausgehen. Vgl. dazu Jean-Yves Ribault, *Die Kathedrale Saint-Étienne in Bourges. Ouest-France, Rennes 1996*; Wolfgang Kemp, *Sermo corporeus: die Erzählung der mittelalterlichen Glasfenster*, München 1987. Zu paganen Gewittervorstellungen siehe: Wolfgang Speyer, Art. ‚Gewitter‘, *RAC* 10 (1978), Sp. 1107-1172; zu germanischen*

Testament gemahnt der Blitz als furchtbares Machtinstrument Jahwes an das plötzliche Ende des Menschen und der Welt.<sup>867</sup> Neben Hagel, Starkregen und Sturm ist auch die Deutung von seltenen Wolkenformationen und unerklärlichen Schäden bereits in biblischen Geschichten vorgeprägt, wobei Unwetterwolken insbesondere als Symbole für Gottferne und „sündhafte“ Dunkelheit galten, besonders eindringlich in dem unheimlichen Bild des in finstere Wolken gehüllten zornigen Gott<sup>868</sup>, dessen Wege unergründbar bleiben.<sup>869</sup>

Seit jeher spielen für die Wahrnehmung und Deutung von Unwettern vor allem auch seltsame Erscheinungen wie Bogenwolken oder Böenwalzen, bogenförmige Wolkenstrukturen von „Superzellen“ sowie unerklärliche, eng begrenzte Hagelstriche und Tromben eine zentrale Rolle; Seltsames und Unerklärliches ist für Menschen wie Tiere ohne Unterschied als mögliches Anzeichen einer gefährlichen Bedrohung der bekannten Weltordnung bzw. der

---

Gewittervorstellungen: Wolfgang Golther, Germanische Mythologie. Handbuch - Gesamtausg., Essen 2004, S. 200ff. (Zweites Hauptstück, III. „Der Himmelsgott als Donnerer“). Zum keltischen (Donner-)Wetter- und Himmelsgott Taranis: Bernhard Maier, Lexikon d. kelt. Religion u. Kultur, Stuttgart 1994 (Kröners Taschenausg.; Bd. 466); Zum baltischen Perkun (Perkūnas, altpreuß. *percunis* „Donner“): Harald Biezais, Baltische Religion, Stuttgart 1975. Bei den Slawen war der höchste Himmelsgott Perun ebenfalls Wetter- und Gewitterherrscher. Vgl. Váňa Zdeněk, Mythologie und Götterwelt d. slawischen Völker. Die geistigen Impulse Ost-Europas („Svět slovanských bohů a démonů“), Stuttgart 1992.

<sup>867</sup> **In der Bibel ist der Blitz** das untrügliche, „ultimative“ Zeichen der erschreckenden Anwesenheit des allgewaltigen Himmelsheers, der die Menschen vor partiellen Strafgerichten und vor dem Jüngsten Gericht (noch ein letztes Mal) mahnen will: Nach der Offenbarung wird das „wahre Ende [...] mit der Plötzlichkeit eines Blitzes hereinbrechen, der das ganze Himmelsgewölbe beleuchtet. Der Menschensohn in all seiner himmlischen Macht und Glorie wird auf den Wolken des Himmels herabkommen. Seiner Ankunft gehen die Verfinsterung von Sonne und Mond voraus, die Sterne werden vom Himmel fallen, und das Zeichen des Menschensohns wird am Himmel erscheinen - dieses Zeichen (*semeion*) ist wohl das Kreuz.“ Dann wird der Menschensohn in seiner Glorie, flankiert von seinen Engeln, auf einem Thron zum Gericht erscheinen (Gerhard B. Ladner, Handbuch der frühchristlichen Symbolik, Zürich 1992, S. 52). Spätestens mit der Patristik zählte der Blitz zu den „eindeutigen Endzeitzeichen“, was seine Bedeutung als Zeichen des zornigen Himmelsheers und die Angst vor dem Gewitter, aber sicherlich auch das Bedürfnis nach abergläubischen „Abwehrritten“ in der Anfechtungssituation, steigerte. Neben der zerstörerischen Kraft wurde der Blitz jedoch auch mit dem Urphänomen der Lichtgebur (*fulminatio*) in Verbindung gebracht (Wolfgang Speyer, Art. ‚Gewitter‘, in: RAC 10, 1978, Sp. 1108; 1115f., 1147; Ders., Die Zeugungskraft des himmlischen Feuers, in: Ders., Frühes Christentum, 1989, S. 235-253). Möglicherweise deuten die zahlreichen Wortbelege zu *fulmen* sowie *fulminare* und *fulminatio* in früh- und hochmittelalterlichen Gewittermeldungen auch auf diesen Aspekt der biblischen Gewittervorstellung. **Bibelstellen u. Lit.:** Art. ‚Donner‘ (<https://www.bibelkommentare.de>); Wolfgang Speyer, Art. ‚Gewitter‘, in: RAC 10, 1978, Sp. 1108ff.; Viktor Stegemann, Art. ‚Blitz‘, HWB d. dt. Aberglaubens, Bd. 1, hrsg. v. Hanns Bächtold-Stäubli u. Eduard Hoffmann-Krayer, 1930/1931, Sp. 1399ff.; Ders., Art. ‚Gewitter‘, HWB d. dt. Abergl., Bd. 4: Feen-Hexenschuß, Sp. 815ff.

<sup>868</sup> Vgl. 5. Mose 31, 17f.: „Da wird mein Zorn entbrennen über sie zur selben Zeit, und ich werde sie verlassen und mein Antlitz vor ihnen verbergen, so daß sie völlig verzehrt werden. Und wenn sie dann viel Unglück und Angst treffen wird, werden sie sagen: Hat mich nicht dies Übel alles getroffen, weil mein Gott nicht mit mir ist? Ich aber werde mein Antlitz verborgen halten zu der Zeit um all des Bösen willen, das sie getan haben, weil sie sich zu anderen Göttern wandten.“ Vgl. auch Ps. 18, 12-15: „Er machte Finsternis ringsum zu seinem Zelt;/ in schwarzen, dicken Wolken war er verborgen. Aus dem Glanz vor ihm zogen seine Wolken dahin/ mit Hagel und Blitzen. Der Herr donnerte im Himmel,/ und der Höchste ließ seine Stimme erschallen mit Hagel und Blitzen. Er schoß seine Pfeile und streute sie aus,/ sandte Blitze in die Menge und jagte sie dahin.“

<sup>869</sup> Vgl. Ps. 77, 17-20: „Die Wasser sahen dich, Gott, die Wasser sahen dich und ängstigten sich,/ ja, die Tiefen tobten./ Wasser ergossen sich aus dem Gewölke, die Wolken donnerten,/ und deine Pfeile fuhren einher./ Dein Donner rollte, Blitze erhellten den Erdkreis,/ die Erde erbebt und wankte./ Dein Weg ging durch das Meer und dein Pfad durch große Wasser;/ doch niemand sah deine Spur.“ Vgl. dazu Jochen Haas, Ein Unterweltshund im Trierer Dom, in: Kurtrier. Jb. 47 (2007), S. 102 m. Anm. 12 (Bibelstellenindex: Fritz Rienecker, Gerhard Maier, Lexikon zur Bibel, Tübingen 1994, Sp. 473f.).

gewohnten Ordnung des Habitats immer beunruhigend. Viele Unwetterberichte beruhen auf Augenzeugenberichten, die meist als „Lokalmeldungen“ in Klosterannalen verzeichnet wurden und oft auch „Anekdoten“ zu besonderen Schäden, Kuriosa oder unheimlichen Phänomenen enthalten. Da Unwetterberichte oft jedoch nur in Sekundär- oder Tertiärversionen späterer Annalen- und Chronik-Kompilationen überliefert sind, sind viele der ursprünglichen Inhalte (darunter auch Hinweise auf Wahrnehmungs- und Verarbeitungsmuster oder „Bilder der Erlebniswirklichkeit“ als Transformationen unmittelbarer Lebenswelt-Erfahrung) verloren oder durch spätere Amplifizierungen und „Ausmalungen“ (theoretische oder eigene Erlebnisbilder des Kompilators) überformt. Eine typische Kurzmeldung zu einem Sommergewitter verzeichnet Hydatius: Er berichtet über ungewöhnlich blitzintensive Gewitter im Juni 463 in Galicien, bei denen nach Blitzschlägen mehrere Siedlungen abgebrannt sein sollen; auch Menschen sowie Schafherden und viele Haustiere sollen umgekommen sein; die beiden Todesopfer sollen nach der Meldung gerade einander beigewohnt haben, womit eine paradigmatische Strafgerichtsdeutung vorliegt.<sup>870</sup> Die Gewittermeldungen stammen (wie bis heute üblich) aus verschiedenen Orten in Galicien. Mit *coruscationes* („Blitzen, Flackern“) könnte sich Hydatius auf nächtliches Wetterleuchten oder auch ungewöhnlich blitzintensive Gewitter beziehen; im übertragenen Sinne weist *coruscatio(nes)* auf ein unruhiges, zitterndes, bedrohliches Flackern, das im Gegensatz zur ruhigen *claritas Dei* in der Sonne oder dem „andachtsfördernden“ Abbild des Lichts Gottes in der Kerze steht.<sup>871</sup> Das Beispiel zeigt, daß viele lateinische Begriffe für Naturerscheinungen in frühen hagiographischen und historiographischen Werken (eine bewußte Wortwahl vorausgesetzt) schon genau nach physisch-meteorologischen wie mentalen Wahrnehmungs- und Erfahrungsebenen auch die biblisch-naturgeschichtlichen Bedeutungsebenen andeuten, in

<sup>870</sup> Hydatius, *Contin. Chron. Hieron. ad a. 463*, ed. Th. Mommsen, MGH Auct. ant. 11, 1894, S. 33: 217a. *Mense Iunio in Gallaecia coruscatione villae exustae, greges ovium concremati, carnes concisae: pluviae de caelo mixtae cadunt: duo adulescentes carne in invicem solidati adhaerentes sunt mortui*. Vgl. den fast wörtliche Übernahme in der „Fredegar-Chronik“, die auch andere von Hydatius genannte Ereignisse anführt wie die Mondfinsternis und den Aufstand in der Provinz Armorica (Bretagne). Vgl. *Chronicarum quae dicuntur Fredegarii Scholastici*, lib. II, 56, ad a. 463, ed. B. Krusch, MGH Script. rer. Mer. 2, 1888, S. 77: [...] *Mense Iunio in Gallicia coruscationem villae exuste, gregis ovium concrematae, carnis concise, pluviae de caelo mixte cadent; duo aduliscentes, carne in invicem soledati adhaerentes, sunt mortui. In Armoricana provincia Fridericus, frater Theuderici regis, insurgens, cum his cum quibus fuerat superatus occidetur. Luna 15. tunc conversa est in sanguine. In specie lunae quinta sol ab hora tertia usque nona obscuratus*.

<sup>871</sup> Vgl. Langenscheidt WB Lat.-dt., 1963, S. 139. Nach Jacob Grimm (*Dt. Mythologie*, I. Bd., Nachdr. d. 4. Aufl. 1875-78, Lizenzausg. 1992, S. 148) entspricht *coruscatio* dem ahd. *plechazunga*, „aus plechazan, dem frequentativ von *plechên* (fulgere)“; danach bezeichnet *coruscationes* (eine bewußte Wortwahl vorausgesetzt) in Hydatius' Eintrag die Summe der primären Gewittererscheinungen Blitz und Donner; aber auch blitzintensive Gewitter oder entferntes Wetterleuchten („Flackern“) könnte gemeint sein, da *plechazunga* bzw. *plechazan* (vgl. *plechên*) als Kombination aus Plural und Intensivum von *blitz* (*blih*, mhd. *blic*) vor allem „den leuchtenden Schein“ (J. Grimm, wie oben, S. 148) bezeichnet: „ich schreibe von plechazan, und denke an pleckan, plahta (patere, nudari) mhd. blecken, blacte [...], so daß es vom himmel gebraucht bedeutet: die wolken thun sich auf, der himmel öffnet sich, wie man noch jetzt von blitzten und wetterleuchten sagt. vgl. Lohengr. p. 125: *reht alsam des himmels bliz vor doner sich erlecket*. [...]“ (Jacob Grimm, wie oben, S. 148, Anm. 2).

denen jeweils das gesamte Bedeutungsspektrum des Einen Gottes, ausdifferenziert teils in kuriosen, oft in erschreckenden oder verstörenden Dichotomien, von der Ebene der *physis* (in Naturerscheinungen, Naturereignissen und menschlichen Handlungen) über die religiöse Ebene (vom göttlichen ruhigen Licht der Sonne und als ihrem „Abbild“, der Kerze bis zum unruhigen Wetterleuchten (*coruscationes*), das „wesensverwandt“ mit dem gefährlichen Aufblitzen von Feueraugen vorzeitlicher Riesen und Dämonen zu sein scheint) bis hin zur wissenschaftlichen (naturphilosophischen und theologischen) Ebene aufscheint. Möglicherweise war Hydatius 463 selbst Zeuge der Gewitter, oder aber er verwendete *coruscationes* als geläufige Pluralform zur Bezeichnung verbreiteter Gewitter.<sup>872</sup> Das einprägsame Trikolon *coruscatione villae exustae, greges ovium concremati, carnes concisae* unterstreicht mit einem dichten „Stimmungsbild“ die Dramatik der Ereignisse; wahrscheinlich orientierte sich Hydatius am Matthäus-Kommentar des Hieronymus.<sup>873</sup> Aufgrund der bekannten Bedeutung von Gewittern und insbesondere des Blitzes als Ausdruck des Gotteszorns und der biblischen Parallelen verzichtet Hydatius auf explizite heilsgeschichtliche und moraltheologische Deutungen. Möglicherweise sah er die Sommergewitter als Teil einer „Zeichenhäufung“ - so gab es in dieser Zeit auch eine Sonnenfinsternis, einen Aufstand in der Bretagne gegen den Heerführer Aegidius und kriegerische Auseinandersetzungen zwischen Sueben und Westgoten. Die Sommerunwetter waren damit auch „Abbild“ der Zeitgeschichte. Allerdings gab es 463 auch gute Nachrichten, etwa die Beilegung der seit dem Tod von König Maldras 460 andauernden Machtkämpfe um die Nachfolge im Suebenreich 464.<sup>874</sup>

<sup>872</sup> Auch in dem Bericht des Paulus Diaconus über Unwetter in Norditalien im November 589 weist *coruscationes* auf verbreitete Gewitter, die nachts aus größerer Entfernung sichtbar waren. Paulus Diaconus, *Hist. Lang.* III, ad a. 589, ed. L. Bethmann u. G. Waitz, MGH *Script. rer. Lang. et Ital.* 1, 1878, S. 104: 23. *Eo tempore fuit aquae diluvium in finibus Veneciarum et Liguria seu ceteris regionibus Italiae, [...] Sed tantae coruscationes et tonitrua fuerunt, quanta fieri vix aestivo tempore solent.* Zu Paulus' Diaconus Unwetterbericht 589 siehe unten, S. 418ff. m. Anm. 1201 u. 1203.

<sup>873</sup> Carmen C. de Hartmann (Philologische Studien zur Chronik des Hydatius von Chaves, 1994, S. 134f., *Vulgata-Zitat* S. 135) sieht in Hydatius' Gewitterbericht eine Parallele zu Hieronymus' Kommentar zu Mt. 96,547, vor allem in Bezug auf die Aufzählung der Unwettererscheinungen: *Sed in alio evangelista quod petant plenius explicatur: Volumus a te signum videre de caelo, vel in morem Heliae ignem de sublimi venire cupiebant vel in similitudine Samuhelis tempore aestivo mugire tonitrua, coruscare fulgora, imbres ruere, quasi non possint et illa calumniari.* Da Hydatius sein Geschichtswerk als Fortsetzung der Hieronymus-Chronik konzipiert hat, ist eine Übernahme aus dem Hieronymus-Kommentar wahrscheinlich.

<sup>874</sup> Vgl. die der Gewittermeldung folgenden Nachrichten bei Hydatius (*Contin. Chron. Hieron.* ad a. 463, ed. Th. Mommsen, MGH *Auct. ant.* 11, 1894, S. 33; Sonnenfinsternis-Eintrag unterstrichen : 218. *Adversus Aegidium comitem utriusque militiae, virum et fama commendatum et deo bonis operibus conplacentem, in Armoricana provincia Fretiricus frater Theoderici regis insurgens cum his cum quibus fuerat superatus occiditur.* 219. *Cum Pelogorio viro nobili Gallaeciae, qui ad supra dictum iverat regum, Cyrila legatus ad Gallaeciam veniens euntes ad eundem regem legatos obviat Rechimundi: qui regressi in celeri revertentem Cyrilam in Lucensi urbe suspiciunt. post cuius mox egressum de Gallaecia Suevi promissionum suarum ut semper fallaces et perfidi diversa loca infelicis Gallaeciae solito depraedantur.* 220. *Per Theudericum ad Suevos Remismundus et Cyrila cum aliquantis Gothis, qui prius venerant, remittuntur. Cyrila in Gallaecia remanente, Remismundo mox recurrente ad regem inter Gallaecos et Suevos indisciplina perturbatio dominatur.* 221. *Romanae ecclesiae XLIII praesidet episcopus Hilarus. OLYMP. CCCXI.* 222. *II. Nepotianus recedit e corpore.* 223. *Frumario*

Über Sommerunwetter berichten aus der Frühzeit des Mittelalters auch der byzantinische Chronist Theophanes und Paulus Diaconus. Theophanes schreibt in den im 8. Jahrhundert verfaßten *Chronographia*<sup>875</sup> über ein Erdbeben im östlichen Mittelmeerraum im Juli 547; am 19. Juli seien „schauerliche Donnerwetter und Blitze gesehen worden, und der schreckenerregende Libs-Wind brauste so stark, daß das Kreuz bei Rusium zu Boden fiel.“<sup>876</sup> Die dramatischen Ereignisse der Folgezeit, unter anderem Tumulte und blutige Christenverfolgungen im Heiligen Land, lassen die Naturereignisse wie „böse Vorzeichen“ erscheinen; besonders das Erdbeben könnte bei Theophanes als „Vorzeichen“ der Tumulte im Heiligen Land gedeutet werden (*in sacra conventu ad sanctae Euphemiae Olybrii celebrato, vehemens factus est terrae motus ... Palestina Iudaei et Samaritae*

---

*mortuo Remismundus omnibus Suevis in suam dicionem regali iure revocatis pacem reformat elapsam. 224. Mense Maio supradicti viri Aegidi legati per Oceanum ad Vandalos transeunt, qui eodem cursu Septembri mense revertuntur ad suos. 225. XIII kal. Aug. die, secunda feria, in speciem lunae quintae sol de lumine suo ab hora tertia in horam sextam cernitur minoratus.*

228. *Aegidius moritur, alii dicunt insidiis, alii veneno deceptus. quo desistente mox Gothi regiones invadunt, quas Romano nomini tuebatur. [...].*

<sup>875</sup> Theophanes Confessor (um 760/65 - 12. März 818; „Theophanes Homologetes“) wird in der Ostkirche und in Rom als Heiliger verehrt. Er zählt zu den wichtigsten frühmittelalterlichen byzantinischen Geschichtsschreibern. Zunächst verheiratet, lebte Theophanes später als Mönch in verschiedenen Klöstern und diente als Strator des Kaisers. In dieser Funktion ist er als Teilnehmer des 2. Konzils von Nicäa 787 bezeugt; im Byzantinischen Bilderstreit trat er vehement gegen die Zerstörung von Kirchenbildern ein. Seit 815 lebte Theophanes in der Verbannung auf der Insel Samothrake. Seine *Chronographia* sind als Fortsetzung der bis 300 n. Chr. reichenden Weltchronik des Georgios Synkellos konzipiert, wobei heute angenommen wird, daß bereits viele Einträge ab 285 auf Georgios zurückgehen. Theophanes' Stil ist streng annalistisch; für die Zeit vor 750 beruft er sich vornehmlich auf bekannte Quellen (Prokopius von Cäsarea) sowie verlorene arabische und syrische Quellen, besonders in Detailinträgen zur spätantiken Geschichte und in einigen Unwetterberichten, weshalb Theophanes' Werk besonders für die Zeit zwischen 600 bis 800 eine wertvolle Quelle ist. Einschränkungen im Quellenwert ergeben sich teilweise durch ungenaue Datierungen, da Theophanes nach der Erschaffung der Welt und nicht nach Christi Geburt datierte. Die lateinische Fassung der *Chronographia* von Anastasius Bibliothecarius ist wegen dessen mangelnder Griechischkenntnisse teilweise ungenau. **Griech.-lat. Ausg.:** Theophanis confessoris chronographia, ed. Johannes Classen, *Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae* (CSHB), vol. 43, Bd. I-II, Bonn 1839/1841; Theophanis chronographia, ed. Carl de Boor, 2 Bde., Leipzig 1883/85. **Übers.:** The Chronicle of Theophanes the Confessor. Byzantine and Near Eastern History A.D. 284-813. Übers. u. kommentiert v. Cyril Mango u. Roger Scott, Oxford 1997. **Lit.:** Ilse Rochow, Byzanz im 8. Jahrhundert in der Sicht des Theophanes. Quellenkrit.-histor. Kommentar zu den Jahren 715-813, Berlin 1991 (Berliner Byzantinistische Arbeiten; Bd.57); Wolfram Brandes, Der frühe Islam in der byzantinischen Historiographie. Anmerkungen zur Quellenproblematik der Chronographia des Theophanes, in: Andreas Goltz u. a. (Hrsg.), *Jenseits der Grenzen. Beiträge zur spätantiken u. frühmittelalterlichen Geschichtsschreibung*, Berlin u. a. 2009, S. 313-343 (Millennium-Studien; Bd. 25); James Howard-Johnston, *Witnesses to a World Crisis. Historians and Histories of the Middle East in the Seventh Century*, Oxford u. a. 2010, S. 268ff; Warren Treadgold, *The Middle Byzantine Historians*, Basingstoke 2013, S. 63ff.; Marek Jankowiak, Federico Montinaro (Hrsg.), *Studies in Theophanes. Association des Amis du Centre d'Histoire et Civilisation de Byzance*, Paris 2015; Joachim Schäfer, „Theophanes der Bekenner“, *Ökumen. Heiligenlexikon*, [https://www.heiligenlexikon.de/BiographienT/Theophanes\\_Bekenner.html](https://www.heiligenlexikon.de/BiographienT/Theophanes_Bekenner.html) (22.01.2016); Peter Wirth, „Theophanes“, *Biographisches Lexikon zur Geschichte Südosteuropas*, Bd. 4. Hrsg. v. Matthias Bernath u. Karl Nehring, München 1981, S. 304f., <http://www.biolex.ios-regensburg.de/BioLexViewview.php?ID=1771> (18.03.2018).

<sup>876</sup> Theophanes, *Chronographia* A.C.547, griech.-lat. Ausg. J. Classen, CSHB 43, vol. I, 1839, S. 355f. (eigene Übers. u. Hervorhebung): *Hoc anno mensis Iulii die undecimo, indictione tertia, in sacra conventu ad sanctae Euphemiae Olybrii celebrato, vehemens factus est terrae motus. [...] eiusdem vero mensis decimo nono, tonitrua et fulgura plane horrenda visa, ventusque Libs terribilis adeo spiravit, ut crux iuxta Rusii affixa in terram deciderit. Hoc anno, mense Iulio, indictione quarta, Caesareae in Palestina Iudaei et Samaritae tumultuati sunt, et factionis Prasiniae et Venetae dissidia inter se simulant, in Christianos urbis illius cives irruerunt, et multis eorum occisis, succenderunt ecclesias. Stephanum insuper eiusdem civitatis praefectum sustulerunt e medio, et facultates eius omnes depraedati sunt. [...].*

*tumultuati sunt*). Das durch den Süd Sturm (*ventus Libs*) umgestürzte Kreuz von Rusium<sup>877</sup> wurde vielleicht als Vorzeichen der Angriffe auf die Kirchen im Heiligen Land gesehen (*ventus libis terribilis ... crux iuxta Rusii affixa in terram deciderit ... succenderunt ecclesias ... et facultates eius (Stephani papae) omnes depraedati sunt*). Die Unwetter hielt Theophanes als Teil einer bedrohlichen Chronologie fest, die die passive Rolle des Menschen in der irdischen Geschichte zeigte. *Ventus Libs terribilis* deutet auf schwere Gewitterstürme, die am östlichen Mittelmeer häufig aus West bis Südwest über das Meer „von Lybien“ heranziehen: Nach der 24teiligen Windrose des Vitruv ist der *ventus Libs* oder *Libonotus* der dem Südwest (*Africus*) nach Süden zu benachbarte Wind, dem vor dem Südwind (*Auster*) noch der *Altanus* folgt.<sup>878</sup> Die Gewittermeldung beruht auf Augenzeugenberichten, wie die Formulierung *eiusdem vero mensis decimo nono, tonitrua et fulgura plane horrenda visa, ventusque Libs terribilis adeo spiravit, ut crux iuxta Rusii affixa in terram deciderit* nahelegt.<sup>879</sup> Die in vormodernen Unwetterberichten geläufigen wertenden Epitheta *horrendus* und *terribilis* zeigen die Vermischung äußerer

<sup>877</sup> Wahrscheinlich handelt es sich um ein Monument in oder bei Konstantinopel, vielleicht auch im heutigen Bulgarien oder Rumänien. Vgl. *Kalendarium Ecclesiae Constantinopolitanae ... e Bibliotheca Romana Albanorum in lucem editum et veterum monumentorum comparatione ... illustratum a cura Stefani Antonii Morcelli ... vol. I, Rom 1788, S. 269f., hier S. 270: Mensis Decembris 547, cap. III: Hic demum dies maxime memorabilis fuit ob ingentem calamitatem, quae regiam urbem prope oppressit ac stravit, anno XXXI imperii Iustinaei, sive anno Christiano DLVII. Rex, sic retulit Theophanes: [...] et quae subinde alia atque alia enumerat urbis clarissimae et maximae monumenta. magnum etiam aedis Sophianae hemisphaerium, quod T appellabant, eodem terrae motu labefactatum est, nec ultra mensem Majum consequentis anni stare potuit. Vgl. auch ebenda, Anm. 12: in *Chronogr. p. 196. Et die decimoquarto mensis Decembris terrae motus fuit alter plane horrendus, qui muros Constantinopolis binos labefecit Constantinianum et Theodosianum. cecideruntque in Exaereto aedes sacras et quae ultra erant Hebdomi aedificia, et sanctus Samuel, et sancta Deipara ad Petala, et sanctus Vincentius, altaria item multa templorum et Ciboria a porta aurea ad Rusium.**

<sup>878</sup> Nach Vitruvs 24teiliger Windrose sind den 8 Hauptwindrichtungen jeweils zwei Nebenwinde zugeordnet. Der *Libonotus* (nicht zu verwechseln mit dem nach Osten orientierten *Leukonotos* rechts des *Auster*) ist der dem Südwestwind *Africus* nach Süden zu benachbarte Wind, dem vor dem Südwind (*Auster*) noch der *Altanus* folgt. Vgl. Vitruvius, *De architectura libri decem* I, 6, 10 - Des Vitruvius Zehn Bücher über Architektur. Übers. u. erl. v. Dr. Franz Reber, Stuttgart 1865, S. 30: „10. Und so pflegt zur Rechten und Linken vom *Auster* (S) der *Leukonotos* und der *Altanus* zu wehen, um den *Africus* (SW) der *Libonotus* und der *Subvesperus*, um den *Favonius* (W) der *Argestes* und zu gewissen Zeiten der *Etesia* [...]“. Vgl. A. Cornelius Gellius, *Noctes Atticae* I, 2, cap. XXII (*De vento "iapyge" aliorum ventorum vocabulis regionibusque accepta ex Favorini sermonibus*) [zit. n. Gellius, *Attic Nights*, Loeb Classical Library 195, I, 1-5. Transl. by J. C. Rolfe, Harvard University Press 1927, hup.harvard.edu], v. 12: *His oppositi et contrarii sunt alii tres occidui: "caurus", quem solent Graeci appellare argesten: is adversus aquilonem flat; item alter "favonius", qui Graece zephyros vocatur: is adversus eurum flat; tertius "africus", qui Graece lips: is adversus volturum facit.* Den Südwind bezeichneten die Griechen *notos*: A. C. Gellius, *Noctes Atticae* I, 2, cap. XXII, 14: *Meridies autem, quoniam certo atque fixo limite est, unum meridiale ventum habet: is Latinis "auster", Graece notos nominabatur, quoniam est nebulosus atque unnectus; [...]*. Vgl. Priscian, *Argumentum carminis Prisciani de situ Orbis*, ed. Nicolaus Eligius Lemaire, Bd. 4, Paris 1825 (*De Prisciani ... Carminibus*, in: *Carmina Geographorum*, pars I, illustravit N. E. Lemaire, Bibliotheca Classica Latina), S. 260-424, hier S. 281, Anm. zu v. 220 (*videt Austros illa calentes*): *Nam Aiy (Libs) est ventus ab occasu brumali flans inter Austrum et Favonium, de utroque participans, ita dictus, quod a Libya spiret, qua ex ratione et Africus Latinis dicitur. Sic describitur in carmine de Ventis, quod num. 114 libri V Anthologiae Lat. legitur, vs. 24, quod ipsi inter carmina geographica ponemus.* Vgl. Johann Jacob Hofmann, ‚Ventus‘, *Lexicon universale historico-geographico-chronologico...*, IV, Genf 1677, S. 595f.

<sup>879</sup> *Tonitrua et fulgura plane horrenda visa (sunt)* kann entweder mit „schauerliche Donnerwetter und Blitze sind deutlich gesehen worden“ (*plane* im Sinne von „deutlich“ oder „gänzlich“ wäre die „klassische“ Übersetzung) oder in Bezug auf die vorangegangene Meldung adversativ, mit „allerdings wurden schauerliche Donnerwetter und Blitze gesehen“ (*plane*, nachklass. „allerdings, gewiß“; Langenscheidt WB Lat.-dt., 1963, S. 400), übersetzt werden, wobei erstere Lesart wahrscheinlicher ist, da sie die Seltenheit des Ereignisses unterstreicht.



Ereignisbeschreibung mit der emotionalen Wahrnehmung der Augenzeugen.<sup>880</sup> Mit *Tonitrua et fulgura plane horrenda visa* hebt Theophanes den unheimlichen Eindruck eines nächtlichen Gewitterhimmels hervor,<sup>881</sup> möglicherweise wollte er mit *ventus libs terribilis spiravit* auch die biblische Vorstellung vom Wirken Gottes im Sturm andeuten.<sup>882</sup>

<sup>880</sup> *Horrendus* und *terribilis* sind als wertende Epitheta in Berichten über Unwetter, Kometen, Sonnen- und Mondfinsternisse seit der Spätantike geläufig. Mit dem im damaligen religiösen Sprachgebrauch durchaus noch „ambivalenten“ *horrendus* („schaudervoll, schrecklich“, aber auch „ehrwürdig, bewundernswert“) ist nicht nur das „Erschauern“ der Augenzeugen angesichts der Naturgewalten, sondern auch der „bewundernswürdige“ Epiphaniecharakter angedeutet (vgl. Langenscheidt WB Lat.-dt., 1963, S. 251). Das in mittelalterlichen Quellen noch häufigere *terribilis* („schrecklich, schreckenerregend“, Langenscheidt WB Lat.-dt., 1963, S. 520) bezieht sich dagegen eindeutiger auf das *mysterium tremendum* einer „erschreckenden“ Naturerscheinung. In Theophanes' Eintrag für 547 könnte mit den Epitheta *horrendus* und *terribilis* die „Ambivalenz“ der Epiphanie, und eine bewußte Unterscheidung zwischen der subjektiven Wahrnehmung des bedrohlichen Gewitterhimmels (*horrendus*) und des in seiner zerstörerischen Auswirkung tatsächlich „schrecklichen“ Sturms (*ventus Libs terribilis adeo spiravit, ut crux iuxta Rusii affixa in terram deciderit*) angedeutet sein.

<sup>881</sup> Mit *fulgur* („Blitz, Wetterleuchten; Blitzstrahl“, „Schimmer, Glanz“, vgl. *fulguratio* „Wetterleuchten“, *fulgurare* „blitzen“, *fulgurator* „der den Blitz deutende Priester“, Langenscheidt WB Lat.-dt., 1963, S. 231) verwendet Theophanes die allgemeine, neutrale Bezeichnung für den (sichtbaren) Blitz. Vgl. dazu unten, Anm. 967 dieser Arbeit. Dagegen bezeichnet *fulmen* in antiken und mittelalterlichen Gewitterberichten, eine bewußte Wortwahl vorausgesetzt, den sprengenden „Blitz(-schlag)“ (auch „Wetterstrahl“, „feuriger Hauch“ u. „zerschmetternder Schlag“, Langenscheidt WB Lat.-dt., 1963, S. 231), der oft als feurige oder drachenartige Erscheinung beschrieben wird (wie in dem Eintrag der Fuldaer Annalen für 857: *fulmen inorme ignei draconis instar*). Oft ist mit *fulmen* auch eine heilsgeschichtliche Dimension oder sogar eine magische Wechselwirkung zwischen Blitz und Mensch angedeutet; vgl. *fulminatio*). Der zündende Blitzschlag wird dagegen meist als *fulgor* bezeichnet. Isidor unterscheidet drei Arten von Blitzerscheinungen. Vgl. *Etymologiae* XIII (*De mundo et partibus*), cap. 9, 2 (Isidore de Seville, *Etymologiae* XIII. Edizione, traduzione e commento, ed. Giovanni Gasparotto, Paris 2004 (Collection A.L.M.A.), p. 44; eigene Hervorhebung): *Tria sunt autem eius nomina, fulgur, fulgor et fulmen; fulgur, quia tangit; fulgor, quia incendit et urit; fulmen, quia findit. Ideo et cum ternis radiis finguntur*. Auch Plinius unterscheidet im II. Band („Kosmologie“) seiner „Naturgeschichte“ zwischen *fulgur* und *fulmen*: Dabei erscheint das allgemeinere *fulgur* oft auch zur Bezeichnung von „Donner und Blitz“ (Nat. Hist. II, 49, lat.-dt. Ausg. R. König/ G. Winkler, 1974, §131, S. 110ff.: *tonitrua et fulgura edunt*). In diesem allgemeinen Sinne verwendet auch Theophanes *fulgur* in seiner annalistischen Kurzmeldung, wobei er vor allem die äußere („feurige“) Blitzerscheinung meint. Vgl. Plinius, Hist. Nat. II, 55, § 145, wie oben, S. 122: *Noctu magis quam interdiu sine tonitribus fulgurat*.

<sup>882</sup> *Spirare* (*spiritus*) bezeichnet in mittelalterlichen Quellen neben dem „Wehen“ oder „Brausen“ des Windes auch den „Hauch Gottes“ (*spirare*, „hauchen, wehen“, „brausen, schnauben“, „atmen“, auch „leben“, Langenscheidt WB Lat.-dt., 1963, S. 491); *spiritus* („Lufthauch, Wind“, „Atmen“, auch „Ton, Stimme“, Langenscheidt WB Lat.-dt., 1963, S. 491) impliziert in mittelalterlichen Unwettermeldungen auch das Wirken des Heiligen Geistes in den Naturgewalten. Der Wind wird in der Bibel fast immer als gefährliche und machtvolle Naturgewalt dargestellt, vor allem der ausdörrende Wüstenwind aus Süd. Auch in Wundererscheinungen, sei es im „Regenwunder“ des Elia auf dem Karmel (1. Kön. 18, 37 u. 42-46) oder im Pfingstwunder (Apg. 2, 1-21, wo sich das Kommen des Heiligen Geistes durch „ein Brausen vom Himmel wie von einem gewaltigen Wind“ und mit „Zungen zerteilt, wie von Feuer“, ankündigt) ist der Wind ein unmißverständliches Zeichen der Anwesenheit Gottes und des Heiligen Geistes. „Die gewaltige Macht des W. weist auf den Atem Gottes (Jes. 40,7) und den Heiligen Geist (Joh. 3,8). Jesus ist auch der Herr über den Sturm (Mk 4,41)“ (Brunnen Bibel-Lexikon, hrsg. v. Joachim Drechsel et al., 3. Aufl. 2010, S. 432). Allgemein galten in der Bibel unsichtbare, jedoch hör- oder spürbare Naturelemente wie Donner oder das geheimnisvolle Wehen des Windes noch mehr als sichtbare Erscheinungen als Beweise für die Anwesenheit des verborgenen, allmächtigen Himmelsherrschers, der den Naturgewalten gebietet. Vgl. Pred. 11, 5; Joel 3, 8; Spr. 30, 4 u. Ps. 135, 6f.: „Alles, was er will, das tut er / im Himmel und auf Erden, im Meer und in allen Tiefen; der die Wolken läßt aufsteigen vom Ende der Erde, der die Blitze samt dem Regen macht, / der den Wind herausführt aus seinen Kammern; [...]“ Aufgrund der gegenüber der Vegetation im Heiligen Land oft schädigenden und zerstörerischen Wirkung galt der Wind in biblischer Zeit auch als Symbol für die Vergänglichkeit (Hiob 7, 7; Ps. 78, 39) und Nichtigkeit alles Irdischen (Spr. 11, 29; Jes. 41, 29; Hos. 8, 7; 12, 2); der Wind verweht die Werke der Menschen wie Spreu (Ps. 1, 4; 83, 14; Jes. 17, 13). Daher war der Wind auch Zeichen eines Strafgerichts (Jes. 41, 16; 64, 5). Während der standhafte Fromme daher genau auf den Wind achtet, zumal dieser für der Landbau überlebenswichtig war (Pred. 11, 4), können verweltlichte Menschen, gefangen in Aberglauben und Weltverfallenheit, jederzeit vom

Auch Paulus Diaconus berichtet in der *Historia Langobardorum* über Sommergewitter: Im Jahre 663 gab es in Norditalien „so starke Regenfälle und Donnerschläge, daß niemand sich daran erinnerte, jemals solche Unwetter erlebt zu haben; viele tausend Menschen und Tiere wurden damals durch Blitzschläge getötet. Die Feldfrüchte, die die Menschen wegen der Regenfälle nicht einsammeln konnten, haben sich in diesem Jahr jedoch wieder erholt und gelangten noch zur Reife.“<sup>883</sup> In diesem Eintrag stehen im Gegensatz zu Theophanes' Gewitterbericht 547 die Gefahren von Sommergewittern für die Feldkulturen im Mittelpunkt. Die in Unwetterberichten häufige „Wendung“ *tantae pluviae tantaque tonitrua fuerunt, quanta ante nullus memimerat hominum*, die Paulus in Varianten auch an anderer Stelle (in dem Unwetterbericht für 589<sup>884</sup>) verwendet, weist auf ein außergewöhnliches Unwetter mit großen Schäden und vielen Opfern, womit in der zeitgenössischen Wahrnehmung ein „göttliches Zornesgericht“ sicherlich nahelag.<sup>885</sup>

---

Wind verweht oder gewandelt werden (Eph. 4, 14; Jak, 1, 6). Schon in biblischer Zeit unterschied man die Winde nach Windrichtung, Wirkung und Stärke. Die Hebräer sahen auch eine Verbindung zwischen dem Klima und den vier Winden (1. Chr. 9, 24; Jer. 49, 36; Dan. 7, 2; Mk. 13, 27; Offb. 7, 1), doch sind in der Bibel genauere Angaben zur Windrichtung noch nicht üblich. Vielmehr werden spezifische Winde wie der besonders im Sommer überlebenswichtige regenbringende Westwind (1. Kön. 18, 44), der gefürchtete trocken-heiße Wüstenwind Chamsin (Ps. 103, 16) oder der im Jordantal häufige Nordoststurm, in dem Paulus in Seenot geriet (Apg. 27, 14; vgl. Mt. 8, 24; 14, 30), mit Landschaftsnamen ihrer Herkunft unterschieden (wie in Bergregionen noch heute üblich, vor allem zur Bezeichnung lokaler Fallwinde; so weht im Erzgebirgsvorland bei Südlagen oft der „Böhmische Wind“ und im Freiburger Dreisamtal werden Sommerabende durch den Fallwind des „Höllentäler“ oft empfindlich kühl). Die Bewässerung im Heiligen Land war durch zusätzlich austrocknende Süd- und Ostwinde gefährdet. Siehe dazu Theodor Schlatter, ‚Palästina‘, Calwer Bibellexikon, 5. Bearb., 1959, Sp. 973-986, hier Sp. 980 u. 983. Die vier Weltwinde sind folglich auch Gegenstand apokalyptischer Visionen. Vgl. Dan. 7, 2f.: „Ich, Daniel, sah ein Gesicht in der Nacht, und siehe, die vier Winde unter dem Himmel wühlten das große Meer auf. Und vier große Tiere stiegen herauf aus dem Meer, ein jedes anders als das andere.“ Die Vorstellung vom Wind als „Hauch Gottes“ und machtvolle Erscheinung des Heiligen Geistes erscheint auch in spätantiken und frühmittelalterlichen Wetterwundern häufig. Oft sah man die Wetterelemente, besonders auch den Wind, auf Seiten Gottes und der Christen in die Geschichte eingreifen - die Elemente dienten also Gott. Vgl. Ps. 18, 11; 104, 4; 1. Kön. 9, 11; Hes. 8, 3. Orosius berichtet in der *Historia adversum paganos* VII, 35, 14f. über ein „Sturmwunder“ im Jahre 394, als ein Wirbelsturm in den Julischen Alpen den Sieg Kaiser Theodosius' über die zahlenmäßig und militärisch überlegenen Truppen der abtrünnigen Heerführer Eugenius und Arbogast entschied; für Orosius war das „Wetterwunder“ ein Beweis für die „Milderung“ der Geschichte durch die Gnadenwirkung Christi. Vgl. Orosii Hist. VII, 35, 16-20, ed. M.-P. Arnaud-Lindet, Orose, Histoires, III, 1991, S. 98ff. Das Unwetter veranlaßte einen der heidnischen Anführer sogar dazu, „ein Zeugnis für Gott und den Menschen“ abzulegen: „Oh, Du hochgeachteter Gott! Dir leistet der Himmel Kriegsdienst und die Winde, die den Fahneneid leisteten, kommen auf das Signal der Kriegstrompeten hin“ (Orosii Hist. VII, 35, 21, wie oben, S. 101f.; dt. Übers. n. A. Lippold: (21) *quamuis ego hoc testimonio non laborem, quando unus ex ipsis, poeta quidem eximius sed paganus peruicacissimus, huiusmodi uersibus et Deo et homini testimonium tulit, quibus ait: «O nimium dilecte Deo! tibi militat aether, Et coniurati ueniunt ad classica uenti.»*). **Bibelstellen u. Lit.:** Theodor Schlatter, ‚Wind‘, Calwer Bibellexikon, 5. Bearb., 1959, Sp. 1404; Brunnen Bibel-Lexikon, hrsg. v. Joachim Drechsel et al., 3. Aufl. 2010, S. 432.

<sup>883</sup> Paulus Diaconus, Hist. Lang. ad a. 663, ed. L. Bethmann et G. Waitz, MGH Script. rer. Lang. et Ital. 1, 1878, S. 150f. (eigene Übers.): 15. *Hoc tempore tantae pluviae tantaque tonitrua fuerunt, quanta ante nullus memimerat hominum, ita ut innumera hominum et animantium milia fulminibus essent perempta. Eo anno legumina, quae propter pluvias colligi nequiverunt, iterum renata et ad maturitatem usque perducta sunt.*

<sup>884</sup> Vgl. Paulus Diaconus, Hist. Lang. III, ad a. 589, ed. L. Bethmann u. G. Waitz, MGH Script. rer. Lang. et Ital. 1, 1878, S. 104. Siehe dazu unten, S. 418ff. m. Anm. 1201 u. 1203.

<sup>885</sup> Die unbestimmte Zahlenangabe *innumera hominum et animantium milia* in „umarmender“ Wortstellung kann als „mittelalterliche“ Übertreibung gelten, die jedoch (gemessen an der „durchschnittlichen“ Opferzahl einer mehrtätigen sommerlichen Gewitterlage in einer größeren Region) „sehr viele“ Blitzopfer vermuten läßt. Da bereits in frühmittelalterlichen in Unwetterberichten Nachrichten aus verschiedenen Regionen zusammenliefen, könnte *innumera hominum et animantium milia* durchaus nicht übertrieben sein: So gab es bei ausgeprägten,

Vor allem seit karolingischer Zeit wird häufig über Gewitterunglücke in der Erntezeit wie auch über Blitzeinschläge in Kirchen und Klostergebäude berichtet; sie waren wegen der exponierten Lage besonders blitzschlaggefährdet; da im Frühmittelalter die meisten Gebäude aus Holz waren und in den ersten Jahren auch kaum Schutz durch „Hausbäume“ und benachbarte Gebäude bestand, waren Blitzeinschläge und Brände im Sommerhalbjahr eine allgegenwärtige Gefahr. Viele Kirchen und Kapellen (vor allem Michaels-Oratorien) wurden auf exponierten Bergkuppen, Inseln oder an Küsten errichtet, wo man sich Gott und den Himmelsgewalten (dem Erzengel Michael mit dem „Flammenschwert“) nahe fühlte. Die große Zahl an Blitzschlagmeldungen in Klöster und Kirchen ist wohl auch mit den strengen Gebets- und Gottesdienstzeiten in den Klöstern zu erklären, in denen fast rund um die Uhr Mönche, Kirchendiener oder Gottesdienstbesucher in Kapellen und Kirchen waren, so daß es bei Blitzeinschlägen häufig viele Zeugen und oft auch Opfer gab. Die meisten Blitzopfer gab es jedoch in der sommerlichen Erntezeit, da die Bauern die letzten Erntewagen oft kurz vor dem Gewitterregen einfuhren.<sup>886</sup> Blitzeinschläge wurden fast immer als lokale oder regionale

---

anhaltenden Gewitterlagen in vormoderner Zeit oft viele dutzend Blitzopfer denkbar, zumal das Bewußtsein für die Blitzschlaggefahr auf freiem Feld, vor allem unter (Weid-)Bäumen, an Waldrändern und in offenen Gebäuden und Unterständen, noch wenig bekannt war. So beruht die Bauernregel „Eichen sollst du weichen, Buchen sollst du suchen“ auf der Beobachtung von Bauern und Schäfern, daß Eichen bei Blitzeinschlägen häufig gespalten oder stark beschädigt werden, während Blitze an glatten, regennassen Buchenstämmen oft ohne sichtbare Spuren abgeleitet werden. Bauern mußten oft gerade vor Sommergewittern die Ernte trocken einbringen, wobei die Blitzschlaggefahr bei heranziehenden Gewittersystemen infolge vorgelagerter Neuentwicklungen von Gewitterzellen und weit von der Wolke entfernt einschlagender positiver Blitze nicht bekannt war. Möglicherweise bezieht *innumera ... milia* auch durch Blitzschlag getötete Weidetiere mit ein: Bei Blitzeinschlägen an Waldrändern oder in Weidbäume werden oft mehrere Tiere oder ganze Herden, die unter Bäumen Schutz suchen, infolge der Schrittspannung getötet. So könnte der Schwerpunkt auf *innumera* („unzählige“) liegen, während *milia* als geläufige „Variable“ mit „Signalwirkung“ für „sehr viele“ steht. Eventuell zählt Paulus hier, aufgrund der gebotenen „annalistischen“ Kürze oder auch in beabsichtigter „Verkürzung“, alle Unwetteropfer, z. B. auch Opfer von Erdbeben, Flutwellen oder umstürzenden Bäumen, hinzu. Insgesamt waren die Unwetter in Hispanien im Sommer 663 sehr ungewöhnlich, wobei Paulus' Fokussierung auf die Blitzopfer die besondere Angst vor dem unberechenbaren „Himmelsfeuer“ zeigt, das als untrügliches Zeichen für das Wirken des zornigen *Tonans* galt und aufgrund der eindrucksvollen äußeren Erscheinung und der Unerklärlichkeit bis heute oft im Fokus der Berichterstattung steht.

<sup>886</sup> Die große Zahl von Blitzschlagmeldungen in mittelalterlichen Geschichtswerken (besonders seit karolingischer und ottonischer Zeit) ist auf die Tatsache zurückzuführen, daß besonders in Bischofs- und Klosterkirchen (auf die sich die meisten Meldungen beziehen) fast rund um die Uhr Geistliche und Gläubige beim Gebet oder der Messe waren. Zudem suchten die Menschen bei schweren Sommerunwettern aufgrund der steinernen Bauweise Schutz in Kirchen und Klostergebäuden. Davon berichtet Anselm von Gembloux im Jahr 1117. Vgl. dazu unten Anm. 3064. Die große Zahl von Blitzopfern noch im 19. Jahrhundert ist jedoch auf die Ernte kurz vor Unwettern zurückzuführen. Genaue Zahlen zu Blitzopfern in vormoderner Zeit sind nicht bekannt. Noch Mitte und Ende des 19. Jahrhunderts gab es allein im Deutschen Reich jedes Jahr ca. 300 Blitzopfer zu beklagen: Vor allem Bauern, Dorfhelfer, Hirten, Imker und Waldheger konnten bei drohenden Gewittern oft nur ungesicherte Unterstände erreichen. Aber auch die im Frühmittelalter meist hölzernen Gebäude und Kirchen waren nicht sicher vor Blitzschlag. Beim „Wetterläuten“ wurden besonders häufig auch Kirchendiener am feuchten Glockenseil getroffen. Die meisten Opfer gab es bei der Heu- und Getreideernte im Juli und August: Am Ende trockener Schönwetterperioden mußten oft unmittelbar vor Gewittern Heu und Getreide eingebracht werden; Bauern und Erntehelfer waren auf freiem Feld und auf Erntewagen besonders gefährdet, zumal man die Gefahr von Blitzeinschlägen (etwa durch Neuentwicklungen vor der Gewitterzone) nicht kannte und bei der Ernte auch nicht beachten konnte. Neben vor Ort neu entwickelten Gewitterzellen können vor allem „positive Blitze“, die von der Oberseite des „Gewitterambosses“ ausgehen, sogar einige Kilometer

„Denkwürdigkeiten“ festgehalten, selbst von weniger an der Natur interessierten Schreibern. Da Geschichtswerke im Mittelalter fast ausschließlich in Klöstern als prädestinierten Orten von Blitzeinschlägen entstanden, dominieren in den frühen „Naturaufzeichnungen“ Gewittermeldungen. Während Blitzschläge in spätantiken Geschichtswerken oft häretische Herrscher und die Feinde der Christen trafen<sup>887</sup>, wurden Gewitter in mittelalterlichen Werken auch als „Natur-Denkwürdigkeiten“ festgehalten, an die sich immer jedoch die Frage nach dem moraltheologischen Zusammenhang anschloß: So stellt Paulus Diaconus 663 verwundert fest, daß die Feldfrüchte trotz der Unwetter noch reif wurden. So zeigte das Jahr 663 den

---

außerhalb der Gewitterwolke einschlagen. Gewitter ziehen meist nicht gleichmäßig über Land, sondern setzen sich, abhängig von Windrichtung, -stärke, Luftmassengrenzen, lokalen Auf- und Abwindzonen und orographischen Gegebenheiten, unregelmäßig fort. Im Bereich von Luftmassengrenzen und dadurch ausgelösten Konvergenzzonen können innerhalb einer halben Stunde „wie aus dem Nichts“ Gewitter entstehen, wobei infolge vorlaufender neuer Konvergenzzonen oft eine sprunghafte Verlagerung der Gewitterzone zu beobachten ist; die gefürchteten „Blitze aus heiterem Himmel“ gehen auf diese spezifische Gewitterdynamik sowie die vom Gewitteramboß ausgehenden positiven Blitze zurück. Auch nach Ende eines Gewitters besteht noch längere Zeit die Gefahr von Blitzschlägen durch Neuentwicklungen oder auch sporadische, oft weitreichende Fernladungen in stratiformen Wolken, die nach Abzug der aktiven Gewitterzone bei nachlassendem Regen von Zeit zu Zeit wie „Finger“ („Crawlerblitze“) über den Himmel laufen.

<sup>887</sup> Als Gottesstrafe erscheint der Blitz bereits in christlichen Geschichtswerken der Spätantike, vor allem als Strafe für Christenverfolgungen und Häretiker, die die *pax ecclesiae* störten, aber auch als Strafe gegen feindliche Heere. Vorbild ist auch hier die alttestamentliche Gottesvorstellung. Vgl. Ps. 9 („Danklied für Rettung aus Bedrängnis“), v. 3-7: „Ich freue mich und bin fröhlich in dir/ und lobe deinen Namen, du Allerhöchster,/ daß meine Feinde zurückweichen mußten; sie sind gestürzt und umgekommen vor dir./ Denn du führst mein Recht und meine Sache,/ du sitztest auf dem Thron, ein rechter Richter./ Du schilst die Heiden und bringst die Gottlosen um;/ ihren Namen vertilgst du auf immer und ewig./ Der Feind ist vernichtet, zertrümmert für immer./ die Städte hast du zerstört; jedes Gedenken an sie ist vergangen.“ Die Kirchenväter zählten in Anlehnung an die zehn ägyptischen Plagen in 2. Mose 7, 14 - 11, 10 zehn römische Christenverfolger von Nero bis Diokletian und Maximian 311, wobei nicht alle Kaiser im gleichen Ausmaß Christen verfolgten wie Nero und Diokletian. Den tödlichen Blitzschlag, der Kaiser Aurelian (nach patristischer Zählung der 9. Verfolger) im Jahre 317 traf, sieht Isidor in den *Chronica maiora* im Zusammenhang mit dessen Christenverfolgungen (Isidori Iunioris episcopi Hispalensis chronica maiora ed. primum a. DCX chronicorum epitome ed. a. DCXXVII ad a. 317, ed. Th. Mommsen, MGH Auct. ant. 11, 1894, S. 464: *Hic persecutionem adversus Christianos efficiens fulmine corripitur et nec mora occiditur*). Besonders negativ werden in zeitgenössischen Quellen auch der Ostgotenkönig Theoderich d. Große und einige oströmische Kaiser dargestellt: So werden im *Liber Pontificalis* die Blitzschläge, die den Ostgotenherrscher Theoderich den Großen und die oströmischen Kaiser Anastasios I. und Theodahad trafen, als Gottesstrafen für deren häretische und „unchristliche“, den Frieden der Kirche gefährdende Politik gedeutet. Im Abschnitt zu Anastasios I. betont der Schreiber die Wiederherstellung der *pax ecclesiarum* durch dessen Nachfolger Iustinus, den er als *orthodoxus* bezeichnet. Die durch das Unrecht eines häretischen, unchristlichen Herrschers gestörte *pax ecclesiarum* wurde durch ein „Naturereignis“, deutbar als direktes Eingreifen Gottes in die Geschichte, wiederhergestellt. Vgl. *Liber Pontificalis*, cap. 54 (*HORMISDAS*), ed. Theodor Mommsen, MGH Gesta pontificum Romanorum 1, Berlin 1898, S. 128: *Furore repletus Anastasius contra papa Ormista inter alia sacra sua hoc scripsit dicens: nos iubere volumus, non nobis iuberi. Eodem tempore nutu divinitatis percussus est fulmine divino Anastasius imperator et obiit. Sumpsit itaque imperium Iustinus orthodoxus et direxit auctoritatem suam ad papam Hormisdam sedis apostolicae Gratum et inlustrem nomine speram ad sedem apostolicam, ut reintegraretur pax ecclesiarum*. Cap. 55 (*IOHANNES I.*), wie oben, S. 137: *Qui vero defunctus est Ravenna cum gloria XV kal. Iun. in custodia regis Theoderici. Post hoc nutu dei omnipotentis XCVIII die postquam defunctus est Iohannes episcopus in custodia, subito Theodericus rex interiit divinitate percussus (fulmine percussus interiit)*. Cap. 60 (*SILVERIUS*), wie oben, S. 144: *Silverius [...] Qui Theodatus, corruptus pecuniae datum, talem timorem indixit clero, ut qui non consentiret in huius ordinationem, gladio puniretur. Quod quidem sacerdotes non suscripserunt in eum secundum morem anticum vel decretum confirmaverunt ante ordinationem; iam ordinato sub vim in metum propter adunationem ecclesiae et religionis postmodum iam ordinato Silverio sic suscripserunt presbiteri. Post menses vero II nutu divino extinguetur et levatur rex Witigis*. Vgl. dazu Andreas Goltz, *Barbar - König - Tyrann. Das Bild Theoderichs des Großen in der Überlieferung des 5. - 9. Jahrhunderts*, Berlin 2008 (Millennium-Studien), bes. S. 456ff. (zu Anastasios I.).

Menschen einmal mehr ihre Abhängigkeit vom ambivalenten Himmelsherrscher, doch war die unverhoffte Ernte ein „Beweis“, daß Gottes Barmherzigkeit größer ist als sein Zorn.<sup>888</sup>

Eine der frühesten Meldungen zu einem Blitzschlag ist in Paulus' Diaconus *Historia Langobardorum* verzeichnet: Im Jahre 604 soll in der Petruskirche in Castel San Pietro im Kanton Ticino (Tessin) der Kantor Petrus<sup>889</sup> durch einen Blitzschlag getötet worden sein.<sup>890</sup>

Die Nachricht aus einer älteren Quelle beruht wahrscheinlich auf einem Augenzeugenbericht; der Blitzeinschlag ereignete sich während eines Gottesdienstes oder einer Gebetsstunde;<sup>891</sup> *fulmen* weist, eine bewußte Wortwahl vorausgesetzt, auf einen sprengenden Blitzschlag.<sup>892</sup>

---

<sup>888</sup> Die Ambivalenz von Strafe und vergebender Barmherzigkeit Gottes ist im Gewitter besonders spürbar. In der Anfechtungssituation, zwischen der Angst vor dem Strafgericht und dem Hoffen auf Gottes Erbarmen, wird den Menschen das Angewiesensein auf Gottes Hilfe bewußt. Vgl. Ps. 85 („Bitte um neuen Segen“), bes. v. 5-8: [...] „hilf uns, Gott, unser Heiland,/ und laß ab von deiner Ungnade über uns!/ Willst du denn ewiglich über uns zürnen/ und deinen Zorn walten lassen für und für?/ Willst du uns denn nicht wieder erquickern,/ daß dein Volk sich über dich freuen kann?/ Herr, erweise uns deine Gnade/ und gib uns dein Heil!“ Als „Mahnung“ bezeichnet Jesaja die Anfechtung durch Unwetter, Hagel und Wasserfluten. Vgl. Jes. 28, 16-19, bes. 19: „Denn allein die Anfechtung lehrt aufs Wort merken“ (Luther-Übers., in: Die Bibel, rev. Fassung 1984, Stuttgart 1985, S. 683). Die Anfechtung im Unwetter zwingt die Menschen zum unbedingten Gottvertrauen; zugleich warnt das Gewitter aber auch davor, Gottes Wege und Ratschlüsse verstehen und erklären zu wollen. Die mit menschlicher Vernunft nicht erklärbare „Wirkungskette“ von Verheißung, Strafgericht (Babylon), Wiederherstellung Israels, Scheidung von Schuldigen und Unschuldigen, Barmherzigkeit und stellvertretendem Leiden Jesu ist u. a. bei Jesaja ausführlich dargelegt (Jes. 45, 14 - 55, 13). Vgl. Jes. 55, 6; 8-12 (Gottes wunderbarer Weg): „Suchet den Herrn, solange er zu finden ist; rufet ihn an, solange er nahe ist. [...] Denn meine Gedanken sind nicht eure Gedanken, und eure Wege sind nicht meine Wege, spricht der Herr, sondern so viel der Himmel höher ist als die Erde, so sind auch meine Wege höher als eure Wege und meine Gedanken als eure Gedanken. Denn gleichwie der Regen und Schnee vom Himmel fällt und nicht wieder dahin zurückkehrt, sondern feuchtet die Erde und macht sie fruchtbar und läßt wachsen, daß sie gibt Samen, zu säen, und Brot, zu essen, so soll das Wort, das aus meinem Munde geht, auch sein: Es wird nicht leer zurückkommen, sondern wird tun, was mir gefällt, und ihm wird gelingen, wozu ich es sende. Denn ihr sollt in Frieden ausziehen und im Frieden geleitet werden. Berge und Hügel sollen vor euch her frohlocken mit Jauchzen und alle Bäume auf dem Felde in die Hände klatschen. Es sollen Zypressen statt Dornen wachsen und Myrten statt Nesseln. Und dem Herrn soll es zum Ruhm geschehen und zum ewigen Zeichen, das nicht vergehen wird.“

<sup>889</sup> Ein „Vorsänger“ (*cantor, capellanus, incantor, succantor*) war vornehmlich an Bischofs- und Kathedralkirchen sowie in Kollegiatstiften angestellt; als kirchliche Würdenträger war er mit Insignien und Pfründen ausgestattet. Vgl. Bernd-Ulrich Hergemöller, *Promptuarium ecclesiasticum medii aevi*, 2011, S. 74.

<sup>890</sup> Paulus Diaconus, *Hist. Lang. IV ad a. 604*, ed. L. Bethmann et G. Waitz, *MGH Script. rer. Lang. et Ital.* 1, 1878, S. 127: 31. [...] *Apud Ticinum quoque in basilica beati Petri apostoli Petrus cantor fulmine ictus est.*

<sup>891</sup> Der Meldung bezieht sich möglicherweise auf die 1343 auf den Resten zweier frühmittelalterlicher Vorgängerbauten (4./5. u. 8. Jh.) neu errichteten Kirche San Pietro („Rote Kirche“) in Castel San Pietro im Kanton Ticino. Lit.: Johann Rudolf Rahn, *I monumenti artistici del medio evo nel Cantone Ticino*, Bellinzona 1894, S. 80f.; Isidoro Marcionetti, *Cristianesimo nel Ticino*, II, Lugano 1995, S. 129; Simona Martinoli et al., *Guida d'arte della Svizzera italiana. Ges. f. Schweizerische Kunstgeschichte*, Bellinzona 2007, S. 475-479.

<sup>892</sup> *Fulmen* („Blitz(-schlag), Wetterstrahl; feuriger Hauch; zerschmetternder Schlag“; vgl. Langenscheidt Wb. Lat.-dt., 1963, S. 231) bezeichnet in mittelalterlichen Gewitterberichten, nicht wie *fulgur* („Blitz, Wetterleuchten“; „Blitzstrahl“) die allgemeine Blitzsichtung, sondern einen sprengenden „Blitz(-schlag)“ (auch „Wetterstrahl“, „feuriger Hauch“, „zerschmetternder Schlag“; Langenscheidt WB Lat.-dt., 1963, S. 231), der (wie in einem Eintrag der Fuldaer Annalen für 857: *fulmen inorme ignei draconis instar*) oft als feurige oder drachenartige Erscheinung beschrieben wird. Mit *fulmen* kann auch eine heilsgeschichtliche oder magische Wechselwirkung zwischen Naturgewalt und Mensch (vgl. *fulminatio*) angedeutet sein: So wird in vormodernen Quellen die oft unerklärliche Blitzeinwirkung und sogar die Möglichkeit, Blitze und Blitzeinschläge herbeizuzaubern, meist mit *fulmen* wiedergegeben (vgl. schon Plinius, *Historia Naturalis* II, 51, § 135, lat.-dt. Ausg. R. König/ G. Winkler, 1974, S. 114: *Hieme et aestate rara fulmine contrariis de causis, [...] quae ratio immunem Scythiam et circa rigentia a fulminum casu praestat* [...]; vgl. *Hist. Nat.* II, 52, § 137, S. 114f.: *Fulminum ipsorum plura genera traduntur*; II, 54, § 140, S. 118: *vel cogi fulmina vel impetrari*; II, 55, § 145, S. 122: *vulnera fulminatorum*). Besonders *fulminatio* („Blitz“) und *fulminare* (intrans. „blitzen u. donnern“, häufig

Vielleicht wurde das Ereignis von einem frühen Annalisten festgehalten, weil der Kantor den Namen des Kirchenpatrons Petrus trug, der schon früh als „Wetterheiliger“ verehrt wurde.<sup>893</sup> Aus der merowingischen *Francia* sind außer bei Gregor von Tours kaum Gewitterberichte überliefert; auch aus den ostfränkischen Reichsteilen, wo im Übergangsbereich zum kontinentalen Klima im Frühjahr und Sommer starke Gewitter häufiger auftreten, sind vor 800 keine Gewittermeldungen erhalten, weil noch Beobachtungsorte fehlten. In frühen insularen Quellen ist die Zahl der Einträge zu Blitzschlägen aufgrund der im maritimen Klimabereich eher seltenen quasistationären Sommergewitter gering. Ein sehr früher Eintrag ist im *Chronicon Scotorum* für das Jahr 428 überliefert; dort ist von einem tödlichen Blitzschlag die Rede, der mit *fulmen* bezeichnet wird.<sup>894</sup> Ob in annalistischen Kurzmeldungen

---

in der intransitiven Bedeutung „mit dem Blitz treffen“; Langenscheidt WB Lat.-dt., 1963, S. 231) weisen auf die göttliche Ursache des Blitzes, sei es die Vorstellung des Blitze schleudernden Zeus-Jupiter oder des „Donnernden“, des *Iupiter tonans*, der von den frühen Christen als „Donnerer“ bezeichnet wurde. Wahrscheinlich ist auch in dem Eintrag von Paulus Diaconus zu dem Blitzschlag 604, bei dem ein Namensträger des Kirchenpatrons Petrus in Ticino starb, die Vorstellung vom „Himmelsfeuer“ angedeutet.

<sup>893</sup> In der Spätantike und im Frühmittelalter ersetzten christliche Heilige, unter anderem der Apostel Petrus, der Erzengel Michael mit dem Flammenschwert oder der heilige Sebastian (der insbesondere im Alpenraum gegen Unwetter und Muren angerufen wird), die „Wettergötter“ der Römer, Kelten, Germanen und Slawen (Zeus/Jupiter, Janus, Thor, Taranis und Perkun). Der Fischer Petrus gilt im Volksglauben bis heute als „Wettergott“. Als „zögerlicher“ Jünger erkannte er nach einem ersten Zweifeln auf dem See Genezareth die Bedeutung Jesu als Messias, als Jesus ihn aus den Fluten rettete (Mt. 14, 28-32). Nach der dreimaligen Verleugnung Jesu (Mk. 14, 66-72) war Petrus der zweite männliche Zeuge von Jesu Auferstehung (1. Kor. 15, 5; Lk. 24, 34). Als Fischer wurde ihm später die Aufgabe als „Menschenfischer“ verkündet (Lk. 5, 10; Joh. 21, 1-19). Nach seinem Bekenntnis in Caesarea Philippi sollen Petrus die „Himmelsschlüssel“ übertragen worden sein, was seine bis heute bekannte Rolle als „Wetterheiliger“ begründete. Mit Jakobus initiierte Petrus die Heidenmission, wobei in der frühen Mission bei den Bauern, die um ihre Ernten bangten, vor allem seine Rolle als „Türhüter“ des Himmels, der Gewittern und Hagelstürmen Einhalt gebieten konnte, Anklang fand. Durch seine herausgehobene Rolle im Kreise der Jünger und die Lehre von der apostolischen Nachfolge wurde Petrus für die katholische Kirche zu einer zentralen Legitimationsfigur, insbesondere in der Missionszeit. Für die Angelsachsen und die Karolinger war Petrus eine der zentralen Heiligen und Schutzpatrone. Seit dem Frühmittelalter waren Darstellungen mit Petrus als „Türöffner“ der Himmelspforte verbreitet. Bei Unwettern betet man zu Petrus, damit er die „Himmelsschleusen“ nicht zu weit öffne. Möglicherweise ersetzte Petrus in den ehemaligen römischen Provinzen auch den Wettergott Janus, den Gott des Ursprungs, des Anfangs und des Endes: Ursprünglich war Janus ein Sonnen- und Lichtgott, der im Jahreslauf auch den Winter am Jahresanfang symbolisierte, der zurück- und vorausschaut. Als Gott der Pforten, Türen und Schlösser wurde Janus vor allem als Wächter der Himmelspforte und Beweger der Angeln des Kosmos verehrt, weshalb ihm unter den Namen „Claviger“, „Clusius“ und „Patulcius“ die Herrschaft über die Schlüssel zu den Wolken, dem Land und dem Meer zugeschrieben wurde. Daher verehrten ihn besonders die Bauern; auch bei der Verabschiedung von Gesetzen und dem Beginn eines Bauwerks wurde Janus um Unterstützung und Beistand gebeten; in dieser Funktion wurde er zum wichtigen „Vermittler“ zwischen Himmel und Erde - eine Funktion, die auch christliche Heilige, insbesondere die für Strafgerichte, Wetter und Ackerbau zuständigen Heiligen übernahmen, wie der heilige Michael oder einige „naturkundige“ irische Heilige, die teilweise sogar die Macht hatten, über die Naturgewalten zu gebieten. **Lit.:** Joachim Schäfer, Art. ‚Petrus‘, Ökumenisches Heiligenlexikon, www.heiligenlexikon.de (17. 03. 2017); Hiltgard L. Keller, Reclams Lexikon der Heiligen und der biblischen Gestalten, Dizingen 1984; Art. ‚Janus‘, in: Der Neue Pauly, Bd. 5, Stuttgart 1998, Sp. 858-861; Vera Schaubert, Hanns Michael Schindler, Heilige und Patrone im Jahreslauf, München 2001; Daniel Schwemer, Art. ‚Wettergott/ Wettergötter‘, in: Michaela Bauks, Klaus Koenen, Stefan Alkier (Hrsg.), in: WiBiLex 2006, www.wibilex.de/stichwort/34816/ (18.03.2017).

<sup>894</sup> Die Meldung des *Chronicon Scotorum* für 428 zählt noch zu dem von der „mythischen Vorzeit“ geprägten frühen Teil der Annalen, in dem klassische Annalenaufzeichnungen mit narrativ ausgestalteten Mythenerzählungen (ebenfalls aus verlorenen Quellen) wechseln. Vgl. *Chronicon Scotorum ad a. 429 (=428)*, CELT G100016, p. 10, MS folio 166rb (238b) (eigene Übers.): *CS.429 Nathí mac Fiachrach interiiit icc Slebh*

eine bewußte Wortwahl vorliegt, ist allerdings fraglich, zumal *fulmen* auch eine allgemeine Gewitterbezeichnung („Blitz und Donner“) war und teilweise auch für zündende Blitzschläge (*fulgor*) verwendet wurde, so auch in einem Eintrag der *Annales Cambriae* zu dem von einem Blitzschlag ausgelösten Brand der walisischen Festung Degannwy 811; auch in diesem Falle wurde ein exponiertes Gebäude getroffen.<sup>895</sup> Die häufige Wiederkehr des numinose Mächte evozierenden *fulmen* kann jedoch, zumal in altirisch-lateinischen Mischeinträgen, neben späteren Kompilationen auch eine absichtliche „latinische Übertragung“ des irischen *tene di nim* für „Himmelsfeuer“ andeuten, womit in den Mischeinträgen ein idealtypisches Beispiel der „behutsamen“ Transformation altirischer Torann-Mythen in die Vorstellungswelt des christlichen „Donnerers“ und Urhebers aller Naturgewalten vorliegen würde. Für 815 melden die *Annales Cambriae* „großen Donner, der viele Brände verursachte.“<sup>896</sup> Die stark verkürzte, möglicherweise unvollständige Meldung *Tonitruum magnum fuit* faßt wahrscheinlich mehrere Gewittermeldungen aus umliegenden Klöstern, Weilern und Dörfern zusammen; der Annaleneintrag deutet auf heftige Sommergewitter, in Wales und England ein eher seltenes und daher denkwürdiges Ereignis<sup>897</sup>, wobei eine wörtliche Widergabe der Meldung „Es geschah ein großer Donner, und er verursachte viele Brände“ auf das Blitzschlagerlebnis mit lautem Donner hindeutet, das die Augenzeugen mit Parallelmeldungen von anderen Orten verglichen. Die bis heute geläufige Pars-pro-toto-Formel *tonitruus magnus* („großes Donnerwetter“) stellt wie in der Bibel den Donner, in vielen Fällen (vor allem bei „Fergewittern“) das eindrücklichste Gewitterelement, als „drohende Stimme Gottes“ in den Mittelpunkt des Gewittererlebens. Vielleicht meint *tonitruus magnus* besonders lauten Donner von Naheinschlägen eines schweren Sommergewitters an einem Beobachtungsort, als exemplarische „Wettermeldung“ für eine größere Region. Insgesamt wurden die Gewitter von

---

*Ealpa fulmine ar ngabáil ricche Éirenn et an domain conuige sein* („Nathi, Sohn von Fiachra, starb bei Sliabh Ealpa durch einen Blitzschlag, nachdem er die Macht über Irland erlangt hatte und die ganze Welt“).

<sup>895</sup> Ann. Cambriae, Text A ad a. 812 (a 373), ed. E. Phillimore, 1888: *Decantorum ictu fulminis comburit*. Vgl. The Saxon Chronicle ad a. 811, Ausg. J. H. Ingram, 1923: The fortress of Degannwy is struck by lightning and burnt. Die Meldung ist auch in Text B der Annalen von Wales enthalten [b846]: *Degannoe ictu fulminis comburitur* (zit. n. Erik Grigg, ‚Mole Rain‘ and other natural phenomena in the Welsh annals, in: Welsh History Review 244 (2009), p. 13).

<sup>896</sup> Ann. Cambriae A ad a. 815 (a 376), ed. E. Phillimore, 1888 (eigene Übers.): *Tonitruum magnum fuit, et incendia multa fecit*. In Text B heißt es: *Tonitruum magnum fuit et incendia multa comburitur* (zit. n. Erik Grigg, ‚Mole Rain‘ and other natural phenomena in the Welsh annals, in: Welsh History Review 244 (2009), p. 13).

<sup>897</sup> Nach Erik Grigg (‚Mole Rain‘ and other natural phenomena in the Welsh annals, in: Welsh History Review 244 (2009), p.23) gibt es zu den Gewittern von 811 und 815 keine angelsächsischen und irischen Parallelquellen. Auch Witterungsanomalien oder Extremereignisse sind für diese Zeit nicht überliefert, weshalb es sich 815 sicherlich um regionale Unwetter in Wales und an der Irischen See handelte. Vielleicht wurden die Gewitter auch nur wegen der Blitzeinschläge und der dadurch verursachten Brände verzeichnet; so sind auch heftige Frühlings- oder Herbstgewitter denkbar, die allein wegen der Blitzschläge denkwürdig waren.

811 und 815 wohl auch deswegen festgehalten, weil sie die Gefahr von Blitzschlägen wieder ins Bewußtsein rückten.<sup>898</sup> Nach Jesaja lehrt gerade Anfechtung den Menschen Gottesfurcht. Auch in den frühen Aufzeichnungen der Annalen von Ulster werden vereinzelt schon Blitzeinschläge genannt, etwa für die Jahre 611, 809 und 823; die Blitzeinschläge waren ebenfalls mit Schäden oder Opfern verbunden und ereigneten sich wohl in Anwesenheit zahlreicher Augenzeugen, weshalb sich die Nachrichten darüber schnell verbreiteten. Bei dem Blitzeinschlag im Jahre 809 in das Oratorium des Abtes Nuadu in Armagh soll ein Mönch getötet worden sein<sup>899</sup>, während 823 ebenfalls im Kloster des heiligen Patrick in Armagh Klostergebäude niedergebrannt sein sollen.<sup>900</sup> Bereits im Jahre 611 soll nach den Annalen von Ulster und dem *Chronicon Scotorum* „ein schrecklicher Blitzschlag die Armee der Ulaid getroffen haben.“<sup>901</sup> Nach dem verkürzten (eventuell verfälschten) Eintrag der Annalen von Inisfallen sollen die Ulaid 611 durch den Blitzschlag ganz zerschlagen sein worden.<sup>902</sup> Was sich genau im Jahre 611 zutrug, ist den Einträgen nicht zu entnehmen; möglicherweise wurde eine Armee bzw. eine Gruppe der Ulaidh durch Naheinschläge oder auch einen Blitzeinschlag in ein Feldlager auseinandergetrieben; vielleicht löste sich auch Versammlung auf, da man den Blitzschlag als „Zeichen der Himmelsmacht“ sah und weitere Blitzschläge fürchtete.<sup>903</sup>

<sup>898</sup> Erik Grigg (‘Mole Rain’ and other natural phenomena in the Welsh annals, in: *Welsh History Review* 244 (2009), p. 29) sieht als einen der Hauptgründe für die Verzeichnung von *mirabilia* in den *Annales Cambriae* die Gefahren durch Seuchen, Hungersnöte und Blitze, die viele Menschen betrafen: „The two references to lightning causing fires reflect the concerns of a society where most buildings were wooden and fire a constant danger. Approximately half the *mirabilia* are human catastrophes such as epidemics, famines or disease; these are typical records in near-subsistence economy.“

<sup>899</sup> The Annals of Ulster ad a. 809, CELT G100001A, p. 264 folio & column H37ra: *U809.5 Ignis celestis percussit uirum in oratorio Nodan*. Der Einsiedler Nuadu von Loch n’Uamae war im 7. Jahrhundert Bischof und Abt des Klosters Armagh. Vgl. *The Chronicle of Ireland*. Transl. with an introd. and notes by Thomas M. Charles-Edwards, vol. 1: Introd., Text, Liverpool 2006 (Transl. Texts for Historians; vol. 44, 1), S. 269, Anm. 3.

<sup>900</sup> The Annals of Ulster ad a. 823, CELT G100001A, p. 278 folio & column H38va: *U823.10 Tene di nim forsa foruth n-abbadh i n-Ardd Machae conid roloisc*. Der Eintrag ist die erste Unwettermeldung der Annalen von Ulster in Altirisch, das besonders für die Verzeichnung alltagsgeschichtlicher Ereignisse verwendet wurde.

<sup>901</sup> The Annals of Ulster ad a. 611, CELT G 100001A, p. 106 folio & column H22rb (eigene Übers.): *U.611.1 Fulminatus est exercitus Uloth i m-Bairchiu fulmine terribili*. Vgl. *Chronicon Scotorum* ad a. 611, CELT G100016, p. 52 MS fol. 173va (253a): *CS611 Fulminatus est exercitus Uladh i m-Barciu fulmine terribili*. Der Volksstamm der Ulaidh (Uladh) stellte im Frühmittelalter in Nordostirland lokale Kleinkönige, aus denen die Großkönige von Ulster hervorgingen. „Ulaidh“ könnte auch ein Teilvolk der Ulster-Dynastie meinen, die vom 4. Jahrhundert bis zur anglonormannischen Eroberung durch König John de Courcy im 12. Jahrhundert eine führende Rolle im maßgeblich durch das Königreich Ulster geprägten mittelalterlichen Irland spielte.

<sup>902</sup> The Annals of Inisfallen ad a. 612, CELT I100004, p. 84: *I612.3 Fulmen occidit exercitum Ulad*. Wahrscheinlich ist *occidit* hier als Form des transitiven *occidere* (aus *caedere*) in den Bedeutungen „zu Boden schlagen“, „niederhauen“, auch „(fast) umbringen“ (Langenscheidt WB Lat.-dt., 1963, S. 361) zu übersetzen, was die Übermacht der Himmelsmacht gegenüber den hilflosen Soldaten andeuten würde. Das intransitive *occidere* (aus *cadere*, „nieder-, hinfallen“, „untergehen“, „sterben“) ist in dem Annaleneintrag von Inisfallen für 612 (611) ebenfalls möglich; sie würde sich jedoch eher auf die Außenwahrnehmung des Blitzes beziehen.

<sup>903</sup> Meldungen zu Blitzeinschlägen in Feldlager sind in der römischen und in der abendländischen Geschichtsschreibung häufig; sie beruhen auf wahren Tatsachen. Auch Festivals, Sportveranstaltungen und Jugendcamps werden häufig von Blitzen heimgesucht, da sie an exponierten Plätzen stattfinden. Ähnlich wie heute, wenn an Pfingsten die Zeit der Musik-Festivals beginnt (Würzburger Mozartfest), begannen im Mittelalter an Pfingsten nicht nur die Schauturniere, sondern aufgrund gangbarer Wege und Furten auch Kriegszüge. Frühmittelalterliche Blitzschlagmeldungen reichen von kurzen Erwähnungen (*Chronica Gallica* a. CCCLII et



Auch in den Einträgen der Annalen von Ulster deutet die Bezeichnung der Blitze auf deren sichtbare Wirkung: In dem Eintrag von 611 weist *fulmen* auf einen sprengenden Blitzeinschlag, wobei die „Doppelung“ *fulminatus est* [...] *fulmine terribili* auf einen höheren Zusammenhang weist: So erscheinen *fulmen* und das transitive *fulminare* („mit dem Blitz treffen“) in spätantiken Quellen zur Bezeichnung des „göttlichen Himmelsfeuers“; auch in dem irischen Annaleneintrag 611 bezeichnet *fulmen* wahrscheinlich eine Epiphanie.<sup>904</sup> Die „Doppelung“ *fulmen* und *fulminatus est* und die „umarmende“ Wortstellung lassen die Ohnmacht angesichts der Himmelsgewalt greifbar werden. In den Einträgen für 809 und 823 wird der Blitz auch zum „Strafinstrument“ des zornigen „Donnernden“; in dem Eintrag für 809 fällt die „personale“ Beschreibung des „Himmelsfeuers“ auf, das einen Mann „erschlug“: *Ignis celestis percussit uirum*.<sup>905</sup> In dem Annaleneintrag für 823 erscheint dagegen das

---

DXI, ad a. 441, ed. Th. Mommsen, MGH Auct. Ant. 9: Chronica minora saec. IV. V. VI. VII., vol. 1, Berlin 1892, S. 642: *Hic Coche et Tesifontem Persarum capiens et super Tigridem castra ponens fulminis ictu interiit: filioque occiso*) bis hin zu „Wetterwundern“, in denen Unwetter gegen Feinde wüten oder blutige Schlachten verhindern. Vgl. u. a. Gregorii Hist. III, 28 ad a. 534 (?), R. Buchner, Gregorausgabe, 1. Bd., 1970, S. 180.

<sup>904</sup> *Fulmen* (vgl. Langenscheidt WB Lat.-dt., 1963, S. 231) wird in mittelalterlichen Gewitterberichten häufig synonym für *ignis caelestis* verwendet. Siehe dazu oben, Anm. 892, S. 304.

<sup>905</sup> Die Bezeichnung „Himmelsfeuer“ (*ignis caelestis* bzw. *ignis divinus*) ist in der Bibel und in paganen Religionen geläufig: In Gestalt des „Himmelsfeuers“ greift die erschreckende Gewalt des „Donnerers“ sicht- und spürbar in die irdische Sphäre ein, wie am eindrücklichsten und „realistischsten“ Jesaja dargestellt hat - in Bezug auf die Ermahnung zur Nächstenliebe und Barmherzigkeit nach dem Willen des transzendenten Gott, der nur in seinen Wirkungen, darunter besonders in den Wetterphänomenen, erkennbar ist: „Denn der Herr wird ausgehen von seinem Ort, heimzusuchen die Bosheit der Bewohner und zu der Erde offenbar machen das Blut, das auf ihr vergossen ist, und nicht weiter wird der Herr verbergen, die auf ihr getötet werden“ (eigene Widergabe von Jes. 26,20). Damit wird der Theophaniecharakter der Natur und insbesondere des „Himmelsfeuers“ deutlich; auch im Sinne der neuplatonisch-christlichen Konzeption des „philosophischen Gott“ kann das Jesaja-Bild des Ausgehens von der Himmelsfeste und so auch jeder Blitz im Besonderen gedeutet werden. Nach paganen Glaubensvorstellungen Mitteleuropas hielt man Blitze für Feuer und glühende Kohlen, die Gewitterdämonen werfen; diese Vorstellung ist in der antiken Sage vom Raub der Ägina durch Zeus wie auch im mitteleuropäischen Volksglauben, besonders in den Tiroler Gewitterdrachen und dem bayerischen Alber noch lebendig, der im Gewitter über den Himmel fährt und dort, wo er zur Erde niederfährt, glühende Kohlen hinterläßt; diese Vorstellung weist auf die Beobachtung vom Blitz getroffener Bäume, deren trockenes Kernholz nach Blitzschlägen wochenlang glühen kann. Dem Gewitterdrachen Alber könnte das Phänomen der „Crawlerblitze“ zugrundeliegen, die oft am Ende größerer Sommergewitter durch die Wolken „laufen“, während das aktive Gewitterzentrum schon weit entfernt sein kann. Siehe dazu Heinrich Bertsch, Weltanschauung, Volkssage und Volksbrauch, in ihrem Zusammenhang untersucht, Dortmund 1910, S. 243ff. Schon in der Bibel wird unter den Elementen das Feuer als das stärkste und auch das einzig ewigwährende Element charakterisiert: „Das F. gehört im ganzen AT zu den Begleiterscheinungen der Theophanie, wie sie in der Erzählung von der Gotteserscheinung am Sinai 2Mose 19 ihre klassische Schilderung gefunden hat, vgl. 1. Mose 15, 17; 2. Mose 3, 2f.; Ri 6, 21; 13, 20; 2. Mose 13, 21; 14, 24; 4. Mose 14, 14; Jes. 4, 5; Hes. 1. Mögen auch Naturerscheinungen wie zumal heftige Gewitter die reale Wurzel dieser Vorstellung bilden, vgl. Ps 18, 8ff; Ri 5, 4f.; Hiob 1, 16; 2Kö 2, 11, so kennzeichnete sie doch Jahwe weder als einen Gewitter-, noch als einen Vulkangott, vgl. 1Kö 19,11f. Israel unterschied sehr wohl zw. Gott selbst und den Begleiterscheinungen seine Kommens, seinen Dienern, vgl. Ps 50, 3; 104, 4; 1Kö 19, 11f. Das F. versinnbildlichte die Heiligkeit des die Welt richtenden Gottes wie seine innergöttliche Macht und Herrlichkeit, vgl. 2. Mose 24, 17; Jes. 6, 1-4; Hes 1, 28“ (Dr. Theodor Schlatter, ‚Feuer‘, Calwer Bibellexikon, 5. Bearb., 1959, Sp. 318). Folglich wird in der Bibel Gottes Erscheinen wie auch die Anwesenheit Gottes durch den Heiligen Geist fast immer mit Licht und Feuer in Verbindung gebracht wie im „Pfungstwunder“ in Apg. 2, 1-4; vgl. Hieronymus, In Mt. 96, 547 (Zitat: Carmen C. de Hartmann, Philologische Studien zur Chronik des Hydatius von Chaves, 1994, S. 135; eigene Hervorhebung): [...] *Volumus a te signum videre de caelo, vel in morem Heliae ignem de sublimi venire cupiebant vel in similitudine Samuhelis tempore aestivo mugire tonitrua, coruscare fulgora, imbres ruere, quasi non possint et illa calumniari*. Der Blitz wird in paganen antiken und biblischen Erzählungen fast immer als Strafinstrument des zornigen Himmelsheerschers

altirische *tene di nim* für „Himmelsfeuer“.<sup>906</sup> Auch in diesem Jahr zeigte sich die Übermacht Gottes im „Himmelsfeuer“, der Blitze und Hagel als warnende Vorzeichen<sup>907</sup>, und auch als

---

genannt; auch Schadensfeuer, Hagel und Erdbeben wurden im Mittelalter fast immer als göttliches Zornesgericht gedeutet (vgl. Jes. 28, 15-18; 10, 26), während Sturm, Hochwasser oder Witterungsanomalien teilweise auch nur als „innerweltliche“ Naturerscheinungen festgehalten wurden. Im drohenden Donner und im „Himmelsfeuer“, das wie Feuerschnüre über die Behausungen der Menschen fährt und auf drastische Weise die Ohnmacht alles Geschaffenen vor Augen führt, sah man nach biblischem Vorbild dagegen die furchtbare Macht Gottes. Nach der Offenbarung (Offb. 4, 5) gehen vom Thron Gottes Blitze, Stimmen und Donner aus; der Strafcharakter der Gewitters tritt besonders in Offb. 8, 5 hervor: „Der Engel nahm das Räucherfaß und füllte es von dem Feuer des Altars und warf es auf die Erde; und es geschahen Stimmen und Donner und Blitze und ein Erdbeben.“ Allerdings ist der Blitz in der Bibel auch Zeichen des göttlichen Segens, womit der Psalmist in Ps. 135, 7 die sehnlige Erwartung des oft mit Gewittern heranziehenden Regens in den ausgedörrten Landstrichen des Heiligen Landes artikuliert. Vgl. Sach. 10, 1. Insgesamt galten in der Bibel Gewitter, selbst das erschreckende „Himmelsfeuer“, als Zeichen der von Gott versprochenen Erlösung: „Es ist für den Glauben ein gar tröstliches Wissen, daß die Blitze Gottes, so erschrecklich und furchtbar sie auch sind, doch letztlich nicht vernichten und ausrotten sollen, sondern trotz all ihres Gerichtsernstes Vorboten kommender Erlösung sind“ (Adolf Heller, Art. ‚Blitz=Plötzliches Zornesgericht‘, in: 200 biblische Symbole, 1950, S. 44ff., hier S. 45). In dieser Ambivalenz stehen auch in viele historiographische Berichte über das „Himmelsfeuer“ (*ignis divinus* oder *ignis caelestis*), selbst einige kurze Annaleneinträge. Wie bei den meisten Naturerscheinungen hatten jedoch die Kirchenväter die biblische Vorstellung vom Blitz als Strafinstrument Gottes deutlich verschärft: Nach Eusebius und Orosius waren Blitzschläge direkte Strafen für Schandtaten, heidnischen Götzendienst und insbesondere Christenverfolgungen. Vereinzelt wurde in der Antike das „Himmelsfeuer“ auch auf andere Himmelserscheinungen bezogen: Plinius Sec. d. Ä. zählt in der *Historia Naturalis* zahlreiche „erschreckende“ Himmelserscheinungen auf, unter anderem den „Brand, der vom Himmel zur Erde herabfällt“, „Fackeln“ (*lampadae* und *bolides*), „Balken“ und einen „blutroten Schimmer“, die er zu den seltenen und unerklärlichen Himmelserscheinungen zählt (*raritate autem occultam eorum esse rationem ideoque non, sicut exortus supra dictos defectusque et multa alia, nosci*). Aufgrund der äußeren Erscheinung sei das „Himmelsfeuer“ „für die furchtsamen Menschen die schrecklichste Erscheinung“, zumal es oft Unglücksereignisse oder den Ausgang von Schlachten ankündige. Vgl. C. Plinius Sec., *Nat. Hist.* II, cap. XXV-XXVII (§ 96-97), bes. cap. XXVII (§ 97), lat.-dt. Ausg. R. König/ G. Winkler, 1974, S. 80-83, Zitat 1: cap. XXVII (§ 97), S. 82f.; Zitat 2: cap. XXVII (§ 97), S. 80f.: [...] *fit et sanguinea specie et, quo nihil terribilius mortalium timori est, incendium ad terras cadens inde, sicut Olympiadis CVII anno tertio, cum rex Philippus Graeciam quateret*. Wahrscheinlich zählte Plinius jedoch zum „Himmelsfeuer“ nur Meteoriten, Nordlichter und rötliche Dämmerungsfarben, während er Gewitterblitze in einem eigenen Kapitel behandelt. In mittelalterlichen Heiligenviten, *Gesta* und Geschichtswerken bezieht sich „Himmelsfeuer“ (*ignis caelestis - tene di nim*) als „religiöse“ Bezeichnung fast ausnahmslos auf Gewitter, die damit das Naturphänomen selbst wie auch (in moraltheologischen Deutungen) dessen ambivalente Wirkung als Gefahren- oder Segensereignis realistisch und plausibel, weil lebensweltlich letztbegründet, erfassen. So galten Gewitter im Heiligen Land als Regenzeichen nach langer Trockenheit und bei den Germanen als Zeichen des Endes der kalten Jahreszeit, wenn Donar im April von den Gewitterriesen seinen Hammer und seine Wolkenzugtiere wieder zurückerobert hatte. *Ignis caelestis* bzw. *ignis divinus* (seltener auch volkssprachige Bezeichnungen wie das air. *tene di nim*) artikulieren aber auch phänomenologisch die unbegreifliche Ambivalenz des Numinosen, des allmächtigen, zornigen und barmherzigen Himmelsgottes, dessen erschreckende Übermacht sich im „schaurig-schönen“ Naturschauspiel des Gewitters wie in kaum einer anderen Naturerscheinung zeigt. Im Frühmittelalter war das „Himmelsfeuer“ auch Zeichen des Erzengels Michael mit dem Flammenschwert. **Lit.:** Adolf Heller, ‚Blitz = Plötzliches Zornesgericht‘, 200 biblische Symbole, 1950, S. 44f.; Wolfgang Speyer, ‚Gewitter‘, in: RAC 10: Genesis-Gigant (1978), Sp. 1107-1172, hier sp. 1161; Renie S. Choy, ‚Temple of the living God‘: the transformation of a metaphor and its application in fourth- and fifth-century christianity, Trinity Evangelical Divinity School 2007 (TREN Dissertations).

<sup>906</sup> Das air. *tene di nim* kann wie air. *tene geláin* mit „Blitzen“ („lightning“) und „Himmelsfeuer“ übersetzt werden, wobei *tene di nim* als Entsprechung des lateinischen *ignis caelestis* bzw. *divinus* wie auch von *fulmen* (*fulminatio*) die göttliche Herkunft des Blitzes impliziert. Dagegen dient zur Bezeichnung von Gewittererscheinungen „Blitz und Donner“ im Mittellateinischen eher *fulgur* bzw. air. *in tainid in torainn*. Electronic Dictionary of the Irish Language (eDil) s. v. 1 teine, I, a-c; eDIL s. v. 1 teine, II (*la bledh-mhaidm be teneth*, „Blitzen“); eDIL s. v. 1 teine, III (*tene di nim*, „Blitzen“). Bei den Tallaght-Mönchen, auf deren Beobachtungen viele frühe Gewittermeldungen beruhen, bedeutet *tene* auch „Feuer des Jüngsten Gerichts“ (*tene bratha*, eDIL s. v. teine 1, II; vgl. The Monastery of Tallaght, ed. Edward John Gwynn, W. J. Purton, PRIA, Section C, XXIX, 5, 1911, p. 129, 36). Vgl. *tene bratha*, „fire of Doomsday“ (siehe eDIL s. v. 1 teine III).

<sup>907</sup> Als „warnende Vorzeichen“ deutete bereits Orosius Gewitter und Blitzschläge (*Hist. adv. paganos* V, 15, 20ff.): Auf der Reise von Rom nach Apulien wurde der römische Ritter Lucius Helvius mit Frau und Tochter

Strafgericht über die Gottvergessenen und die Heiden schickte, gleichzeitig aber den bedrängten Christen half, sei es durch die Vertreibung der Feinde, die Verhinderung von Schlachten (so möglicherweise auch im Jahre 611), durch lebensspendenden Gewitterregen wie im „Jugurthinischen Krieg“<sup>908</sup> oder im „Regenwunder im Quadenland“.<sup>909</sup>

---

von einem Unwetter überrascht. Um schneller nach Hause zu kommen, ließ er die Wagen zurück und nahm die Tochter auf ein Pferd in die Mitte des Zuges; kurz darauf soll das Mädchen vom Blitz erschlagen worden sein, wobei ihr Körper „auf unanständige Weise“ entblößt wurde. Das Unglück deutet Orosius als „unheilvolles und trauriges Vorzeichen“ (*obscenum prodigium ac triste*) der Vergewaltigung dreier vestalischer Jungfrauen durch römische Edelleute (Hist. V, 15, 22) und des Todes der Konsuln Lucius Cassus und Lucius Piso (V, 15, 22ff.) anzeigte. Orosius, Hist. adv. pag. V, 15, 20-23 (Orose, Histoires (Contre les Païens), II, ed. M.-P. Arnaud-Lindet, 1991, S. 116): *Isdem diebus obscenum prodigium ac triste uisum est. L. Heluius eques Romanus cum uxore et filia de Roma in Apuliam rediens, tempestate correptus cum filiam consternatam uideret, ut citius prioribus tectis succederent, relictis uehicularum arreptisque equis filiam uirginem equo insidentem in medium agmen accepit. Puella continuo ictu fulminis exanimata est, sed omnibus sine scissura aliqua uestimentis adeptis ac pectoris pedumque uinculis dissolutis, monilibus etiam anulisque discussis, ipso quoque corpore inlaeso, nisi quod obscenum in modum nuda et lingua paululum exerta iacuit; [...] Paruo post hoc intercessu temporis L. Veturius eques Romanus Aemiliam uirginem Vestalem furtiuo stupro polluit. Duas praeterea uirgines Vestales eadem Aemilia ad participationem incesti sollicitatas contubernalibus sui corruptoris exposuit ac tradidit. [...]*.

<sup>908</sup> Nach Orosius (Hist. V, 15, 15ff.) soll während des Jugurthinischen Krieges in Nordafrika im Jahre 106 n. Chr. den dürstenden Römern ein Unwetterregen zu Hilfe gekommen sein; das Gewitter vertrieb die numidischen Feinde, indem er die Riemen ihrer Wurfgeschosse unbrauchbar machte. Orosius, Hist. V, 15, 15ff. (Orose, Histoires, I, ed. M.-P. Arnaud-Lindet, 1990, S. 115f.): *Et cum iterum circumfusi hostes [...] procul telis caederent turbatosque Romanos insuper etiam aestus solis, intolerantia sitis, mortis circumstantia usque ad extremum desperationis defetigaret, subito notum illud Romanorum aduersus Afros tempestatum imbriumque suffragium caelo missum insperatae salutis fuit. Siquidem repentina pluuia sitientibus Romanis et aestuantibus refrigerium potumque praeiuit, porro autem Numidis hastilia telorum, quae manu intorquere sine ammentis solent, lubrica ac per hoc inutilia reddidit: scuta enim, quae elephantum corio extento atque durato habilia et tuta gestabant - cuius ea natura est, ut acceptum imbrem tamquam spongia ebibat ac per hoc intractabile repentino pondere fiat - quia circumferri non poterant, defendere nequiverunt. Ita ex insperato conturbatis destitutis Mauris ac Numidis Bocchus ac Iugurtha fugerunt.*

<sup>909</sup> Das „Regenwunder im Quadenland“ soll sich während der Markomannenkriege unter Marcus Antoninus (166-175 und 177-180) im Jahre 171 n. Chr. ereignet haben: Damals befanden sich zwei römische Heere unter den Heerführern Mark Aurel und Pertinax an der Donaugrenze, darunter auch Teile der seit 58 v. Chr. von Gaius Julius Caesar gegründeten, vor allem in Armenien stationierten 12. Legion, die seit Augustus *Paterna* bzw. *Antiqua* genannt wurde und vielleicht wegen ihrer blitzenden Schwerter bald *Legio XII Fulminata* („Blitzlegion“/„Donnerlegion“) hieß. Am 11. Juni 171 soll ein starker Gewitterregen die von Quaden, Markomannen und anderen Germanenstämmen bei Carnuntum am nördlichen Donauufer eingeschlossenen römischen Truppen vor dem Verdursten gerettet haben; zur gleichen Zeit trafen Blitze ein Verteidigungswerk der Germanen und verhalfen den Römern in aussichtsloser Lage überraschend zum Sieg. Christliche wie heidnische Autoren sahen das „Regenwunder im Quadenland“ übereinstimmend als „Intervention Gottes“; aufgrund der bald einsetzenden Legendenbildung gehen die Anschauungen, nach denen das Wetterereignis einer höheren Macht zuzuschreiben sei, jedoch weit auseinander: In paganen Quellen (u. a. der Darstellung auf der Marc-Aurel-Säule in Rom) wird das „Regenwunder“ meist mit den *vota* des Kaisers an Jupiter erklärt. Vgl. *Historia Augusta*, Vita Marci Antonini philosophi 24, 4. Ausg.: Ernst Hohl, Leipzig 1927 (ND 1955), Versio digitalis: Jean-Luc Brazeau (Univ. of Montreal), Emendationes: Ulrich Harsch, in: Bibliotheca Augustana (hs-augsburg.de): [...] *fulmen de caelo precibus suis contra hostium machinamentum extorsit suis pluuia impetrata, cum siti laborarent.* Auch auf den „Donnernden“ (*Tonans*) und auch chaldäische Riten wurde das Regenwunder zurückgeführt. Vgl. Claudian, Panegyricus de VI Consulatu Honorii Augusti, v. 347-357, in: Loeb Classical Library, 1922 (penelope.uchicago.edu), vol. II, p. 98: [...] *clemens Marce, redis, cum gentibus undique cinctam/ exiit Hesperiam paribus Fortuna periclis./ laus ibi nulla ducum; nam flammeus imber in hostem/ decidit; hunc dorso trepidum fumante ferebat/ ambustus sonipes; hic tabescente solutus/ subsedit galea liquefactaque fulgure cuspis/ canduit et subditis fluxere vaporibus enses./ tum contenta polo mortalis nescia teli/ pugna fuit: Chaldaea mago seu carmina ritu/ armare deos, seu, quod reor, mone Tonantis/ obsequium Marci mores potuere mereri.* Claudian gibt jedoch als Grund für das „Regenwunder“ den Lebenswandel (*Marci mores*) und nicht die Gebete des Kaisers an. Die christlichen Autoren sahen in dem Gewitter eine Offenbarung Gottes und deuteten die paganen Vorlagen um. Möglicherweise haben am Quadenkrieg 172-175 n. Chr. an der Donau auch christliche Legionäre aus Kleinasien teilgenommen, auf die sich erstmals Tertullian (150-230 n. Chr., Ad Scapulam IV, 8)

Möglicherweise sind mit *ignis caelestis* und *tene di nim* auch inselkeltische Gewitter-Vorstellungen angedeutet, die die Schreiber teilweise selbst noch von ihren Vätern und druidischen Überlieferungen ihrer Lehrer kannten. Die in frühen irischen Annalen häufige Bezeichnung des Gewitters als „Himmelsfeuer“ (*ignis caelestis* bzw. *tene di nim*) weist auch auf eine besondere Verehrung des Erzengels Michael im frühmittelalterlichen Irland und Britannien, dessen „Flammenschwert“ man bei Gewittern über den Himmel laufen sah:<sup>910</sup> Als

---

bezieht, der ausdrücklich die christlichen Gebete des Kaisers und einiger Soldaten hervorhebt, dem sich Eusebius und Rufinus anschlossen. Nach Eusebius von Caesarea (ca. 260-340 n. Chr.), Hieronymi Chronicon/ Die Chronik des Hieronymus ad a. 172/173, ed. Rudolf Helm, Berlin - New York 1956, ND 2013 (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte; Bd. 47), S. 206, der sich auf Bischof Apollinaris beruft, hätten christliche Soldaten aus der 12. Legion (wahrscheinlich Christen aus Kleinasien) auf Knien zu Gott gebetet und so den Regen ausgelöst. Daß der spätere Kaiser Marc Aurel, von Tertullian (Apol. V, 5) auch *protector Christianorum* genannt, in einem Brief an den Senat ausdrücklich die Gebete der christlichen Soldaten hervorgehoben haben soll, wie u. a. Orosius bezeugt, und auch der 12. Legion erst den Namen *legio fulminata* gegeben haben soll, entspricht wahrscheinlich nicht den historischen Tatsachen. Eine Auswertung des Regenwunder-Reliefs auf der Mark-Aurel-Säule in Rom durch das Deutsche Archäologische Institut zeigte weitgehende Übereinstimmungen mit der Beschreibung des Cassius Dio, die auch spätere christliche Umdeutungen aufdeckten: So bezieht sich der Brief Marc Aurels zu dem „Regenwunder“, der als Philosoph dem Christentum neutral bis verständnislos gegenüberstand, vornehmlich auf den von den Soldaten hervorgebrachten Ausruf des Kaisers zum Imperator. Die Stilisierung der Regenwunder-Legende diente paganen wie christlichen Autoren dazu, die militärische Unterlegenheit der Römer zu verbergen und die eigene Religion anzupreisen. Eusebius zieht allerdings auch pagane Autoren heran und kritisiert deren Unverständnis gegenüber den *miracula*. Vgl. Eusebius, Hist. eccl. V, 5, 1-5, lat. Übers. v. Rufinus, in: Eusebius Werke, Zweiter Bd.: Die Kirchengeschichte. Hrsg. v. Eduard Schwartz. Lat. Übers. d. Rufinus bearb. v. Theodor Mommsen, Erster Teil: Die Bücher I-V, Leipzig 1903, S. 435/437: [...] *tradunt historia, cum siti eius periclitaretur exercitus, aestuantem et quaerentem, quid facto opus esset, repperisse in legione quadam milites Christianos, quibus ut nostris mos est, flexis genibus obsecrantibus exaudisse deum supplicationes eorum, et subito contra omnium spem largissimis imbribus profusis exercitus quidem periclitantis, pro quo oraverant Christiani, sitim sedatam, hostes vero, qui iam existialiter imminabant, fulminibus crebris et caelitus prolapsis ignibus effugatos. Quod factum refertur quidem et ab historicis gentilium, sed quia nostrorum id orationibus inpetratum sit, non refertur, quippe apud quos etiam cetera miracula, quae a nostris gesta sunt, non habent fidem. nostrorum vero et Tertullianus haec memorat et apud Graecos Apollinaris, qui etiam ipsam legionem pro insignis facti miraculo mutato nomine vocitatum dicit ab imperatore fulmineam. Tertullianus vero Marci imperatoris epistulas etiam nunc haberi dicit, quibus de his apertius indicatur.* Orosius dagegen bezieht sich allein auf den von Tertullian genannten Brief des Kaisers. Orosius Hist. VII, 15, 6-11 - Orose, Histoires tome III, ed. M.-P. Arnaud-Lindet, 1991, S. 48f.: [...] *Hoc quidem bellum providentia Dei administratum esse cum plurimis argumentis tunc praecipue epistula grauissimi ac modestissimi imperatoris apertissime declaratum est. Nam cum insurrexissent gentes inmanitate barbarae, multitudine innumerabiles, hoc est Marcomanni, Quadi, Vandali, Sarmatae, Sueui atque omnis paene Germania, [...] propter aquarum penuriam, praesentius sitis quam hostis periculum sustineret, ad inuocationem nominis Christi, quam subito magna fidei constantia quidam milites effusi in preces palam fecerant, tanta uis pluuiarum effusa est, ut Romanos quidem largissime ac sine iniuria refecerit, barbaros autem crebris fulminum ictibus perterritos, praesertim cum plurimi eorum occiderentur, in fugam coegerit. Quorum terga Romani [...] gloriosissimam uictoriam [...] potentissimo Christi reportarunt. Exstare etiam nunc apud plerosque dicuntur litterae imperatoris Antonini, ubi inuocatione nominis Christi per milites Christianos et sitim illam depulsam et conlatam fatetur fuisse uictoriam.* **Quellen:** Adolf Lippold (Übers. u. Erläuterung), Paulus Orosius, Bd. II, 1985, S. 278, Anm. 8ff. **Lit.:** Theodor Mommsen, Das Regenwunder der Marcus-Säule, in: Hermes 30 (1895), S.90-106; Emil Ritterling, ‚Legio (XII fulminata)‘, Pauly's Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft (RE) XII, 2, Stuttgart 1925, Sp. 1705-10; Werner Jobst, 11. Juni 172 n. Chr. Der Tag des Blitz- und Regenwunders im Quadenlande, Wien 1978 (Österr. Akad. d. Wiss. - Sitzungsberichte d. philosoph.-histor. Klasse; Bd. 335); Michael Sage, Eusebius and the Rain Miracle: Some Observations, in: Historia 36 (1987), S. 96-113; Martin Heinzelmann, Die Funktion des Wunders in der spätantiken und frühmittelalterlichen Historiographie, in: Mirakel im Mittelalter, Stuttgart 2002, S. 35f.; Cornelius Mutschmann, Die Religionspolitik Marc Aurels, Stuttgart 2002 (Hermes-Einzelschriften; Bd. 88), S. 125ff.

<sup>910</sup> Der Erzengel Michael mit Waage und Flammenschwert ist nach biblischer Überlieferung der älteste und neben Gabriel auch der mächtigste Erzengel; er tritt als Anführer der himmlischen Heerscharen (*princeps militiae angelorum*) im Endzeitkampf dem Antichrist (Dan. 12, 1; äthiop. Henochbuch 20, 5), dem großen

übermächtiger Verteidiger der Gläubigen und „Geistkämpfer“ gegen Ungeheuer, Dämonen und Glaubensfeinde wurde dem Erzengel auch eine gewisse Macht über die Elemente, insbesondere das „Himmelsfeuer“ und Unwetter, zugemessen; für die mit den

---

Drachen, entgegen (Offb. 12, 7); teilweise gilt Michael auch als Anführer aller Engel, in anderen Schriften als oberster Cherub. Er ist der einzige Engel, der Gott ähnlich ist (vgl. die Namensbedeutung „Wer ist wie Gott?“) und hatte nach älteren Vorstellungen teilweise auch Macht über die Elemente und Naturgewalten - Feuer, Wind, Wolken, Regen und insbesondere das Gewitter. Nach alttestamentlicher Überlieferung könnte Moses' Erscheinung des brennenden Dornbuschs eine Offenbarung des Erzengels gewesen sein. Die besondere Verbindung des heiligen Michael zu den Himmelsgewalten, besonders zu Stürmen und Gewittern, wird bereits in der Bibel in den Visionen zum Endzeitkampf der himmlischen Heerscharen gegen die Mächte der Finsternis deutlich, weshalb man in dem streitbaren Erzengel auch den mächtigen „Geistkämpfer“ gegen die Heiden und die Mächte der Finsternis sah. Michael gilt daher als Bewacher und Verteidiger des Himmels und der Erde gegen den ewigen Feind aus der Finsternis, vor allem aber als Bewacher des Paradieses (1. Mose 3, 24). Als Verteidiger der Gläubigen und „Wächter über die göttlichen Geheimnisse“ ist Michael für die Welt einer der wichtigsten „Vermittler“ zwischen Gott und den Menschen, weshalb ihm im Mittelalter zahlreiche Westwerk-Kapellen als Bollwerke gegen das Böse geweiht wurden. In einigen apokryphen Texten wird die besondere Rolle des Gotteskämpfers Michael bei der Bewachung und Verteidigung der Seelen gegen die Mächte der Finsternis, vor allem der Seelen Sterbender, hervorgehoben (vgl. Origines, *De Principiis* III, 2, 2). Als „Seelenwäger“ listet Michael die Taten der Menschen auf und geleitet die Seelen der Verstorbenen in den Himmel, um sie dem Gericht zu übergeben. Nach 2. Mose 22, 22ff. verkündete Michael am Berg Horeb Moses die 10 Gebote. In 2. Kön. 19, 35 führt Michael die Armee von Sennachib. Da Michael im AT oft als „Schlachtenhelfer“ gegen feindliche Mächte (u. a. das Perserreich) auftrat (Dan. 10, 13ff.), ist er der Beschützer des Volkes Israel und im NT Schutzherr der Kirche. Spätantike und mittelalterliche Legenden bestärkten die Verbindung des Erzengels zu den Himmelsgewalten und heiligen Quellen, u. a. die Legende über die Spaltung eines Felsens durch den Blitz: Als im lykischen Chonae (Colossae) Einheimische zur Zerstörung eines christlichen Heiligtums einen Fluß umleiten wollten, soll der Erzengel einen Felsbrocken mit dem Himmelsfeuer geteilt haben, um den Fluß vom Heiligtum abzuhalten. Die für die abendländische Michaels-Verehrung wichtigste Michaels-Erscheinung soll sich um 490 am Monte Gargano zugetragen haben: Als ein in einem Käfig gefangener Stier mit einem Pfeil erlegt werden sollte, prallte der Pfeil ab und traf stattdessen den Schützen. Der Bischof, der von dem Wunder durch die Erzählungen von Augenzeugen erfahren hatte, ordnete daraufhin ein dreitägiges Fasten an; im Traum erschien ihm Michael, der ihn beauftragte, den Käfig den Engeln zu weihen, um ihn als Erzengel für den Kampf gegen zukünftige Bedrohungen frei zu haben. Vgl. *Liber de apparitione sancti Michaelis in Monte Gargano*, ed. Societas Aperiendis Fontibus, rec. Georg Waitz, MGH Script. rer. Lang. et Ital. Saec. VI-IX, 1, Hannover 1878, S. 541-543. Siehe dazu John Charles Arnold, *Arcadia Becomes Jerusalem: Angelic Caverns and Shrine Conversion at Monte Gargano*, in: *Speculum* 75, no. 3 (2000), S. 567-588 (Hinweis: Alexandra Bergholm, *What was the assembly of the hand-clapping of St. Michaels in AU772?*, in: *Proceedings of the Harvard Celtic Colloquium* 33 (2013), p. 40f. m. Anm. 12). Der heilige Michael soll vor allem in Gewittern als „himmlischer Geistkämpfer“ und Schlachtenhelfer erschienen sein, häufig nach Fastenprozessionen wie im 7. Jahrhundert (nach einer dreitägigen Bittprozession) den Lombarden von Sipontum. In Konstantinopel und in Rom wurde Michael daher als großer himmlischer Wundertäter und Heiler verehrt. Eine von Papst Bonifatius IV. Anfang des 7. Jahrhunderts errichtete Kirche auf den *Moles Hadriani* in Rom trug den Namen „St. Michaelis inter nubes in summitate circi“; diese Bezeichnung ist wie eine „Kurzfassung“ des „irischen“ Naturerlebens in dem von Stürmen und Dämonen bedrohten Land am Rand des Ozeans. Mit der siegreichen Schlacht gegen die Ungarn auf dem Lechfeld am 10. August 955 wurde der heilige Michael zum Schutzpatron und „Bannerherrn“ des Heiligen Römischen Reichs Deutscher Nation. Besondere Aufmerksamkeit wurde Michael im Frühmittelalter besonders in Irland und Britannien, aber auch Deutschland und Frankreich, vor allem in Zeiten der Bedrohung (um 800 oder auch um das Jahr 1000) zuteil. Wegen der Verbindung zu Stürmen und Gewittern war die Michaels-Verehrung im Frühmittelalter nicht nur in Irland weit verbreitet. **Lit.:** Frederick G. Holweck, *St. Michael the Archangel*, in: *Catholic Encyclopedia*, New York 1911: <http://newadvent.org/cathen/10275b/htm> (24.09.2015); Ernst Lohse, *Art. ‚Michael, Erzengel‘*, in: *RGG* 4, 3. Aufl. 1960, Sp. 932f.; Johannes W. Schneider, *Michael und seine Verehrung im Abendland: eine Studie zur Bewußtseinsentwicklung der Völkerwanderungszeit und des Mittelalters. Alte Michaels-Lieder und Michaels-Gebete*, gesammelt u. übertr. v. J. W. Schneider, Dornach 1981; *Culte et pèlerinages à Saint-Michel en occident. Les trois monts dédiés à l'archange. Sous la direction de Pierre Bouet et al.*, Coll. de l'École française, vol. 316, Rom 2003; Daniel F. Callahan, *The Cult of St.-Michael the Archangel and the 'Terrors of the Year 1000'*, in: *The Apocalyptic Year 1000: Religious Expectation and Social Change, 950-1050*, ed. Richard Landes et al., Oxford 2003, p. 181-204; Michael Müller, *St. Michael - der Deutschen Schutzpatron? Zur Verehrung des Erzengels in Geschichte und Gegenwart*, 2. Aufl. Langwarden 2005; Alexandra Bergholm, *What was the assembly of the hand-clapping of St. Michaels (wie oben)*, p. 40f.

Elementargewalten verbundenen keltischen Christen in Irland, Schottland, Britannien, in der Bretagne, in Gallien und in der Normandie war Michael daher besonders verehrungswürdig.<sup>911</sup> In vielen Ländern Mitteleuropas ersetzten seit dem 7. und 8. Jahrhundert nach dem Vorbild des Monte Gargano Michaels-Oratorien die Bergheiligtümer paganer Gewittergottheiten. Die Michaelskapellen liegen an exponierten Orten, den Himmelsgewalten nahe, wie Skellig Michael im Atlantik, St. Michaels Mount in Cornwall, der Mont-Saint-Michel in der Normandie oder die Michaelskapelle bei Bruchsal auf einer markanten Anhöhe am Ostrand des Rheingrabens.<sup>912</sup> Die Vorstellung vom „Himmelsfeuer“ als Waffe des Erzengels Michaels war besonders bei den Mönchen der Reformbewegung von Tallaght (Céli Dé, Culdees) verbreitet, die sich im 8. und 9. Jahrhundert gegen die Aufweichung der Disziplin und den säkularen Lebensstil in irischen Klöstern wandten und als ihre Schutzheiligen die Gottesmutter Maria und den Erzengel Michael verehrten:<sup>913</sup> Das

---

<sup>911</sup> Die zentrale Bedeutung der Michaels-Verehrung im frühmittelalterlichen Europa, vor allem in Irland, Schottland, Wales und Cornwall, die nach der Invasion von Angeln, Sachsen und Jüten Rückzugsorte der keltischen Kultur blieben, zeigt sich auch in einigen Einträgen zur Michaels-Verehrung u. a. in den Annalen von Ulster oder den *Annales Cambriae* (Ann. Cambriae, Text A, ed. E. Phillimore, 1888, ad a. 717 (a 274): *Consecratio michaelis archangeli aecclesiae*). Viele Einträge der Annalen von Ulster stammen möglicherweise aus Tallaght-Klöstern, so der Eintrag zum Tod Máelruains 792, den der Annalist als *miles Christi* bezeichnet (The Annals of Ulster ad a. 792, CELT G100001A, 2000 p. 248 folio & column H35rb: *U792.1 Mael Ruain Tamhlachtaí, Aedhainn Rathain, Aedhan h. Con Cumbu, episcopi & milites Christi in pace dormierunt; [...]*), der Eintrag zu einer Überschwemmung in Dairinis (Molana) und einer „schrecklichen Vision“ in Clonmacnoise 786 (wie oben, p. 340 folio & column 34a: *U786.3 Uentus mixtus in Ianuario. Inundatio i n-Dairinis. Uisio terribilis h-i Cluain M. Nois & poenitentia magna per totam Hiberniam*) oder auch die „Drachensichtungen“ von 735 und 746. Vor allem der Eintrag zu einem heftigen Gewitter am Michaelstag (29. September) 772 in den Annalen von Ulster könnte aus einer Tallaght-Abtei stammen. Siehe dazu unten, Anm. 913.

<sup>912</sup> In den Klöstern Irlands (besonders in Tallaght-Abteien), die Unwettern, Stürmen, Heidentum und bald auch den Wikingern besonders ausgesetzt waren, gab es schon früh eine intensive Michaelsverehrung. Der heilige Michael wurde vor allem als Helfer gegen Gewalt, gegen physische und seelische Feinde und gegen Naturgewalten angerufen. Daher sind ihm in Deutschland, Italien, Frankreich, Irland, Schottland und Britannien Kirchen und Heiligtümer an Küsten, auf Felseninseln und Bergkämmen geweiht, als Festungen gegen Dämonen und Unholde: „Churches and hermitages were dedicated to the Archangel high on cliff-sites or coastal islands with a simple logic. It was there that lightning was most likely to strike and it was there that the hermit could come closest to God’s divine anger“ (Beach Combing, ‚Fire from the Heavens in Early Medieval Ireland‘, in: Medieval trackback, <http://www.strangehistory.net/2010/12/26/fire-from-the-heavens-in-early-medieval-ireland/>). Eine besondere Verbindung zum heiligen Michael hatten die irischen Tallaght-Mönche, deren „Gründer“ Maelruain sein Kloster dem Erzengel geweiht hatte. Die in den letzten Jahren wieder auflebende Beschäftigung mit der Heiligenverehrung und insbesondere der Tallaght-Bewegung wie auch die Konjunktur „keltischer Spiritualität“ knüpfen teilweise an die (früh-)mittelalterliche Michaels-Verehrung an, die im 18. Jahrhundert weitgehend aus der Öffentlichkeit verschwunden war. Auch im Alltag ist ein Weiterleben der von einem dinglichen Weltbild ausgehenden „spirituellen“ frühmittelalterlichen Natur- und Heiligenverehrung erkennbar, sei es in „keltischen“ Ornamenten in der Mode oder in der Ästhetik. Stellvertretend für die ungebrochene Faszination an Natur- und Sakralräumen ist das Foto eines Nachtgewitters über dem St. Michaels Mount in Cornwall am 18. Juli 2014 (Lee Searle/ Caters News: An amazing summertime lightning display over St. Michaels Mount, Cornwall, The Telegraph, <http://www.telegraph.co.uk/news/weather/10975669/Lightning-storm-hits-UK-and-Ireland-with-spectacular-lightshow-in-pictures.html?frame=2979183>).

<sup>913</sup> Die „Céli Dé“ („Vasallen Gottes“ oder „geschworene Verbündete Gottes“) formierten sich im Frühmittelalter als monastische Reformgemeinschaft in Irland und Westschottland (Dál Riata), vereinzelt auch in Nordengland (Northumberland); möglicherweise siedelten „Culdees“ (benannt nach „Oengus the Culdee“) an vielen Orten wie Iona schon vor den iroschottischen Mönchen, vielleicht auch als deren unmittelbare „kultische“ Vorgänger. Lewis Spence (The Mysteries of Britain or The Secret Rites and Traditions of Ancient Britain Restored, Philadelphia o. J., S. 62f.) sieht die Culdees als „direct descendants of the Druidic caste“. Als Gründer der „Céli

bäuerliche Leben im Einflußbereich des rauhen Atlantikklimas und die wagemutigen Meerfahrten irischer Mönche boten genug Anlaß, die Schutzheiligen anzurufen; daher wurde den Culdees eine besondere Affinität zum Meer, zu Gewittern und Stürmen nachgesagt.

Die Bedeutung des Gewitters als Ausdruck der übermächtigen Himmelsgewalten ist in zahlreichen frühen irischen Einträgen angedeutet, wie in einer Meldung des *Chronicon Scotorum* zu einem tödlichen Blitzschlag, der 507 den irischen Hochkönig Lughaidh Mac Laogaire von Temhair getroffen haben soll, „weil er Patrick verleugnete.“<sup>914</sup> Die Meldung evoziert - vielleicht in bewußter Anknüpfung an die „mythische Vorzeit“ - die Vorstellung eines „himmlischen Strafgerichts“ über den irischen Hochkönig; sie zeigt, daß gerade die

---

Dé“ gilt der irische Mönch Máel Ruain (Maelruain, Moilruain, † 792), der das Kloster Tallaght (Co. Dublin) gründete. Von dessen Leben ist wenig bekannt. Sein Name ist eine monastische Namensschöpfung aus air. *máel* („der die Tonsur trägt“) und air. *rúadán* („Mönch der St. Rúadán's-Abtei“ in Lothra, Tipperary; vgl. Michael Byrnes, ‚Máel-Ruain‘, in: *Medieval Ireland. Encyclopedia*, ed. Séan Duffy, New York - Abingdon 2005, p. 308f.). Die Klostergründung durch Máel Ruain in Tallaght ist ebenfalls nicht bewiesen: Nach dem „Martyrologium von Tallaght“ soll Máel Ruain an einem 10. August mit Märtyrer-Reliquien (*cum suis reliquiis sanctorum martirum et uirginum*) in Tallaght erschienen sein (Richard Irvine Best and Hugh Jackson Lawlor (Ed.), *Martyrology of Tallaght. From the Book of Leinster and MS. 5100-4*, Brussels 1931, p. 62). Nach der Legende soll der heilige Michael Máelruain eine Erdscholle als Symbol des Besitzes überreicht haben, da dieser das Kloster Tallaght dem Erzengel geweiht hatte. Der berühmteste Schüler Máelruains war Óengus the Culdee, Verfasser eines umfangreichen Vers-Martyrologiums mit irischen und europäischen Heiligengedenktagen; möglicherweise ist Máelruain Autor der älteren Prosafassung des Martyrologiums von Tallaght. Vgl. dazu Whitley Stokes (Ed.), *Óengus of Tallaght. The Martyrology of Oengus the Culdee*, London 1905 (Henry Bradshaw Society; vol. 29). Die im *Leabhar Breac* (15. Jh.) erhaltene „Regel von Tallaght“, die von Máelruain und Óengus mitverfaßt worden sein soll, ist nicht mehr auf ihre Originalquellen zurückzuführen. In der Schrift werden in einigen Abschnitten vor allem Klosterleben und Liturgie behandelt. Die „Tallaght-Regel“ orientierte sich am Vorbild der Wüstenväter, insbesondere an der „Regel“ des Einsiedlers Johannes Cassianus. Sie forderte neben kompromißloser Askese, Fasten, harten Bußübungen und strenger Klausur vor allem Ortsgebundenheit - das Gebot der monastischen *stabilitas* sah man schon im 7. Jahrhundert durch Missionsreisen und auch die naturverbundene „Einsamkeitssehnsucht“ vieler irischer Mönche gefährdet. Máelruain verbot seinen Mönchen daher Überseereisen für die Mission; stattdessen sollten sie das örtliche Gemeindeleben fördern (vgl. William Doherty, Art. ‚Saints of Leinster‘, *Oxford Dictionary of National Biography*, 2004). Auch König Pippin ließ auf den Synoden von Soissons 742/43 neben den Abgaben der Klöster das Gebot der monastischen *stabilitas* festigen. Vgl. Pippini Principis Capitulare suessionense a. 744, no. 3, ed. Georg Heinrich Pertz, *MGH Leges* (in Folio) 1: *Capitularia regum Francorum*, Hannover 1835, S.21: 3. *Idcirco constituimus [...] Ut ordo monachorum vel ancillarum Dei secundum regula sancta stabiles permaneant; et de rebus ecclesiasticis subtraditis monachi vel ancillas Dei consolentur, usque ad illorum necessitati satisfaciant; et quod superaverit, census levetur. [...]*. Vgl. dazu Dr. Gustav Richter, *Annalen der deutschen Geschichte im Mittelalter*, I. Abt.: *Annalen des fränkischen Reichs im Zeitalter der Merovinger*, 1873, S. 209. Die Tallaght-Klöster wurden bald vor allem wegen ihrer Verdienste in der Kranken- und Armenpflege, aber auch aufgrund ihrer hohen geistigen Ambitionen und einer besonders „naturverbundenen“, „spirituellen“ Lebensweise in Anknüpfung an die druidische Naturverehrung bekannt. **Lit.:** William Reeves, *The Culdees of the British Islands: As they appear in History with an Appendix of Evidences*, Dublin 1864 (ND 1994); William Beveridge, *Makers of the Scottish Church*, Cambridge 1908, ND 2009; Art. ‚Culdees‘, in: *Catholic Encyclopedia* (1913), <http://www.newadvent.org/cathen/04563b.htm>; The Rule of the Céli Dé. Ed. and transl. by E. J. Gwynn, *The Rule of Tallaght, Hermathena* 44, 2<sup>nd</sup> suppl., Dublin 1927, S. 1-63; Peter O'Dwyer, *Céli Dé: Spiritual reform in Ireland 750-900*, Dublin 1981, bes. p. 83ff.; Próinséas NíChataín/ Michael Richter (Hrsg.), *Irland und Europa: die Kirche im Frühmittelalter*, Stuttgart 1984 (Veröffentl. d. Europa-Zentrums Tübingen; Kulturwiss. Reihe); Michael Richter, *Irland im Mittelalter*, 2003, S. 103-107; Westley Follett, *Céli Dé in Ireland. Monastic Writing and Identity in the Early Middle Ages*, London 2006 (Studies in Celtic History); Lewis Spence, *The Mysteries of Britain*, Philadelphia o. J., S. 62-69; Beach Combing, ‚Fire from the Heavens in Early Medieval Ireland‘, in: *Medieval trackback*: <http://www.strangehistory.net/2010/12/26/fire-from-the-heavens-in-early-medieval-ireland/>

<sup>914</sup> Chron. Scotorum ad a. 507, CELT G100016, p.20, MS folio 168ra (242a): *CS.507 Bas Lughdach meic Laogaire righ Rtemrach a n-Achadh Farcha. Ro benadh do Nim co farcha temtidhe ina cend ar ndiult adh Padraig.*

Herrscherfamilien auffällige Naturerscheinungen immer als Ausdruck der Zustimmung oder Ablehnung überirdischer Mächte wahrnahmen und deren Erscheinen nach antikem Vorbild zuerst und vornehmlich mit dem Königshaus verbunden wurden: War der Segen des Landes mit dem Segen des Königs eng verbunden, war dieser unmittelbar von den Himmelmächten abhängig. In der Spätantike erscheinen Naturereignisse, vor allem Blitzschläge, daher häufig als göttliche Strafgerichte gegen Heiden, Gottesleugner und auch gegen „ungerechte“ Könige wie die zehn Christenverfolger von Nero bis Dikletian und Aurelian. Diese Vorstellung ließ sich leicht mit keltischen und germanischen Vorstellungen harmonisieren. Die „Annalen der Vier Meister“, die das Naturereignis von 507 sogar in einer kurzen „Ode“ thematisieren<sup>915</sup>, bezeichnen den Blitzschlag als „Wunder Gottes“ (*miorbailibh De*)<sup>916</sup>, das den Altgläubigen die Allmacht Gottes und der Heiligen über die Elemente „bewies“ und damit auch ältere mythische Naturvorstellungen bestätigte. So hatten der Erzengel Michael, der Apostel Petrus mit dem Himmelsschlüssel und viele Heilige wie Patrick, Columba von Iona und Brigida von Kildare als „christliche Druiden“ sogar eine gewisse Macht über die Naturelemente; damit waren sie geeignete Vermittler zwischen mythischer Vorzeit und christlicher Zeit.<sup>917</sup>

<sup>915</sup> The Annals of the Four Masters, ed. John O’Donovan, vol. I, 2<sup>nd</sup> ed. 1856, CELT G100005A, 2002, p. 163f. (eigene Hervorhebung): *M503.1 Iar m-baith cúig bliadhna fichet i righe Ereann do Lughaidh, mac Laoghaire, torchair i n-Achadh Farcha, iarna bém d’farcha tenntighe, tre miorbailibh De, tresan dímiadh tuccustoir do Pattraicc, amhail a deir an rann-so: 1. A n-Achadh Farcha ughrach,/ bás mhic Laoghaire Lughach,/ Gan molbhtha tall na sonn/ de do forcha trom teim tighe* (Annals of the Four Masters, transl. by John O’Donovan. Electron. Ed. compiled by Emma Ryan, 2. draft, revised and corrected, CELT T100005A, 2002, p. 164f.: M503.1., „After Lughaidh, son of Laeghaire, had been twenty five years in the sovereignty of Ireland, he was killed at Achadh Farcha, being struck by a flash of lightning, by the miracles of God, on account of the insult which he had offered to Patrick, as this quatrain states: 1. At Achadh Farcha warlike,/ the death of Laeghaire’s son, Lughaidh occurred,/ Without praise in heaven or here,/ a heavy flash of lightning smote him“).

<sup>916</sup> Die altirische Übertragung *miorbailibh De* des hagiographischen Terminus *miraculum Dei* weist auf den Missionshintergrund des Eintrags, der in dieser Form möglicherweise erst von einem späteren Annalisten anhand älterer fragmentarischer Einträge verfaßt wurde. Im Altirischen war zuerst das Adjektiv *mirbail* (lat. *mirabilis*) geläufig; die jüngere Substantivbildung *mirbailech* (auch in den Formen *mirbuileda*, *mirbuiled*, *mirbhuil*, *mirbhuilt*, *mirbal*, *mirball*, *mirbhuilti*, *mirbuile*, *mirbuli* und wie in AFM 503.1 *miorbhail* (lat. *miraculum*) wurde ausschließlich im religiösen Kontext verwendet. Neben dem adjektivischen und substantivischen *mirbail* war im Air. auch *mirbaldacht* bekannt. Vgl. eDil s. v. *mirbail* - *mirbailech* - *mirbalda*.

<sup>917</sup> Nach der Legende soll der heilige Patrick über die Nachfahren Laoghaires den Bann gesprochen haben, weil sie das Christentum nicht annehmen wollten. Die Mutter des irischen Hochkönigs Lughaid Mac Laoghaire soll Patrick deshalb beschworen haben, ihren ungeborenen Sohn zu entlasten, worauf Patrick geantwortet haben soll, er werde Lughaid solange nicht bannen, bis dieser sich ihm widersetze oder ihn verleugne. Allerdings scheint der tödliche Blitzschlag gegen Lughaid Mac Laoghaire (Lugaid mac Lôegairi) aus dem Reich der Legende zu stammen: Möglicherweise starb Lughaid Mac Laoghaire in der Schlacht von Ard Corainn. Während der *Chronicon Scotorum* und die „Annalen der Vier Meister“ den Tod des irischen Hochkönigs auf das Gewitter zurückführen, verzeichnen die Annalen von Ulster für 507 lediglich die Schlacht von Ard Corainn und den Tod des Königs; in der Zusatzmeldung weist der Schreiber mit *ut alii dicunt* auf die Unsicherheit der Überlieferung, die im Zuge der wahrscheinlich schnell einsetzenden Legendenbildung den Tod Lughaid Mac Laoghaires auf den Blitz zurückführte (The Annals of Ulster ad a. 507, CELT G100001A, p. 60 folio & column H18va: *U507.1 Bellum Arda Corann & mors Lugdach filii Loegairi, & ut alii dicunt Domgail Mc. (Nissi) Reti secessit anno .xxxu.*). Die Meldungen für 507 legen nahe, daß der Eintrag aus Ulster der älteste ist. Wie Paralleleinträge zeigen, liegt der Ursprung der Legende vielleicht in einem die Schlacht begleitenden Gewitter, das von Beteiligten oder zeitgenössischen Schreibern zunächst als Vorzeichen auf den Tod des Königs gedeutet und erst von späteren Kompilatoren (auch infolge lückenhafter Überlieferung) als Grund für den Tod angegeben wurde.



Die „mythische“ Michaels-Verehrung der Tallaght-Mönche scheint besonders in einigen irischen Gewittermeldungen durch, in denen vom „Himmelsfeuer“ die Rede ist und daher ein Bezug zum heiligen Michael als „Himmelsstreiter“ und „Kampfesfürst des Weltenlenkers“<sup>918</sup> anzunehmen ist. Das beweist ein Eintrag in den Annalen von Ulster zu einem ungewöhnlichen heftigen Gewitter am Michaelstag (29. September) 772, in dem von einer geradezu euphorischen „Gewitter-Stimmung“ unter den Anwesenden berichtet wird: „Das Hand-clapping an Sankt Michael, während Blitze und Donner wie am Tag des Jüngsten Gerichts erschienen. Das Hand-clapping am Sankt Michaelstag am 29. September, welches das Feuer vom Himmel herberief.“<sup>919</sup> Der Sinn des abbreviaturartigen, im zweiten Satz möglicherweise zweideutigen Eintrags ist bis heute nicht ganz geklärt, weshalb dieser als „one of the most mysterious sentences ever written in Irish“ gelten kann.<sup>920</sup> Bezeichnend ist auch hier das Nebeneinander von Altirisch und Latein, wobei auffällt, daß geographische Bezeichnungen, Ortsnamen und historische Ereignisse in Altirisch, das Gewitter als „alltagsgeschichtliches Ereignis“ lateinisch verzeichnet ist (*in quo ignis & tonitru similitudine diei iudicii*). Allgemein sind Wettermeldungen schon in frühen irischen Annalen lateinisch festgehalten. Daß Latein hier als „Sakralsprache“ zur Beschreibung einer Epiphanie verwendet wurde, ist fraglich, aber nicht ausgeschlossen.<sup>921</sup> Wahrscheinlicher ist eine Zusammenfassung lateinischer und irischer Meldungen von verschiedenen Orten und Quellen durch spätere Kompilatoren. Vielleicht wählte ein Schreiber *ignis & tonitru - tene di nim* jedoch bewußt, um das biblische *ignis caelestis* als Entsprechung zum „keltischen“ *tene di nim* darzustellen. Die dramatisierende Bezeichnung des Gewitters als „Himmelsfeuer“ und das *hand-clapping* weisen auf eine emotionale Ergriffenheit und eine regelrechte Euphorie, vermischt mit Angst - für den Schreiber eine Gelegenheit, um pagane und biblische Naturvorstellungen zu verbinden.

---

Wichtiger jedoch ist, daß der Annaleneintrag für 507 eines der wenigen Zeugnisse für das teilweise Scheitern der irischen Erstmission durch Patrick ist, der als römischer Abgesandter eine Diözesanverfassung gegen die tribale Königsordnung etablieren wollte. Zur Meldung im *Chronicon Scotorum* 507 siehe Whitley Stokes (ed.), *The Tripartite Life of St. Patrick*, vol. I, Leiden 1887, p. 61; Francis John Byrne, *Irish Kings and High-Kings*, London 1973, p. 103 u. p. 276f.; Thomas M. Charles-Edwards, *Early Christian Ireland*, Cambridge 2000, p. 484; Philip Irwin, Art. ‚Lugaid mac Lóegairi (d. 507)‘, *Oxford Dictionary of National Biography*, Oxford 2004.

<sup>918</sup> Als „Himmelsstreiter“ und „Kampfesfürst des Weltenlenkers“ bezeichnet Máelruain den Erzengel in einem Michaels-Lied: „Leuchtend in der reinen Zierde/ seines lichten Eisengürtels,/ herrscht im Königsamt der Himmel/ Michael in Ewigkeit“ („Moilruains Michaels-Lied“. Nach einer lat. HS d. 8. Jahrhunderts, gekürzte dt. Fassung: Johannes W. Schneider, *Michael und seine Verehrung im Abendland: eine Studie zur Bewußtseinsentwicklung der Völkerwanderungszeit und des Mittelalters*, Dornach 1981, S. 139f.).

<sup>919</sup> *The Annals of Ulster ad a. 772*, CELT G100001A, p. 224 folio & column H33ra (eigene Übers.): *U772.4 Oenach inna lamcomarthe in quo ignis & tonitru similitudine diei iudicii. Ind lamhcomairt h-i feil Michel dia n-epred in tene di nim* (engl. Übers.: CELT T100001A, p. 225: *U 772.4 The assembly of the 'hand-clapping' at which occurred lightning and thunder like the day of judgement. The 'hand-clapping' on St. Michael's Day 29. Sept., which called fire from heaven*).

<sup>920</sup> Beach Combing, ‚Fire from the Heavens in Early Medieval Ireland‘, in: *Medieval trackback*: <http://www.strangehistory.net/2010/12/26/fire-from-the-heavens-in-early-medieval-ireland/>

<sup>921</sup> Vgl. Michael Richter, *Irland im Mittelalter*, 2003, S. 88ff.

Wahrscheinlich gab es am Michaelstag 772 ein für September ungewöhnlich starkes Gewitter, bedingt durch den warmen Nordatlantik oder die Irische See, die im September meist die höchste Jahrestemperatur erreichen. Der Annaleneintrag zeigt, daß die Menschen im Gewitter seit jeher „auf das nachdrücklichste die Macht, Erhabenheit und das Geheimnisvolle der Gottheit (erlebten). Die von Rudolf Otto aufgewiesenen Wesensmerkmale des Numinosen, das *Mysterium tremendum* (*ira dei*), die *Maiestas*, *Energeia*, das *Fascinans*, das Ungeheuerlich-Unheimlich-Entsetzliche, das Augustum zeichnen Blitz und Donner wohl am meisten vor allen anderen Naturerscheinungen aus.“<sup>922</sup> Interessant ist, daß in dem Eintrag auch die Faszination an dem „schaurig-schönen“ Naturschauspiel angedeutet ist; damit wäre der Gewittereintrag für 772 in den Annalen von Ulster einer der frühesten Belege für Rolf Sprendels dritte Stufe der Naturwahrnehmung, der „Freude an der Natur“; im Falle des „Michaelsgewitters“ ist sogar eine Mischung aus Stufe eins (mythisch-religiöse Naturwahrnehmung) und drei (Freude an der Natur) anzunehmen, was zeigt, daß Sprendels Stufen der Naturwahrnehmung nicht als evolutionäre Abfolge, sondern als Hauptkategorien der bis heute je nach Anlaß, Kontext und Publikum bzw. Erzählerintention oft gleichzeitigen Deutungsmuster anzusehen sind. Die „Bannung“ der Zeugen durch das *Mysterium fascinans* des „Michaels-Gewitters“ relativiert (zusammen mit anderen Zeugnissen aus dem Mittelalter) die teilweise noch in der jüngeren Forschung angedeutete Ansicht, nach der Sprendels dritte Wahrnehmungsstufe, die Faszination und Freude an der Natur, in mittelalterlichen und spätmittelalterlichen Unwetterberichten noch kaum belegbar sei.<sup>923</sup> Gleichwohl ist auch das „Michaelsgewitter von 772 nach konventionellen mythischen und religiösen Mustern dargestellt: Der Blitz steht mit seinem plötzlichen, oft zerstörerischen Erscheinen wie kaum ein anderes Naturphänomen für das unvermutete Einbrechen der Himmelsmächte in das irdische Leben, wobei das Nebeneinander von Schönheit und Bedrohung in besonderer Weise den Epiphaniecharakter ausmacht.<sup>924</sup> Mit dem unerklärlichen, verstörenden Nebeneinander von *Mysterium tremendum* und *Mysterium fascinans* enthält das Gewitter die moralische Aufforderung zum unbedingten Gottvertrauen, wie sie Martin Luther im „Kleinen Katechismus“ formuliert hat: „Wir sollen Gott über alle Dinge fürchten, lieben und vertrauen [...]“<sup>925</sup> Den besonderen Bezug des Eintrags von 772 zur irischen Michaels-Verehrung zeigen nach Alexandra Bergholm vier Motive: das Datum des Gewitters am Michaelstag (29. September), die Deutung des „Himmelsfeuers“ als Anwesenheit des Erzengels, die Versammlung der Gläubigen als „Zeugen“ der Intervention des Erzengels und die Anordnung

<sup>922</sup> Wolfgang Speyer, Art. ‚Gewitter‘, in: RAC 10 (1978), Sp. 1107-1172, hier Sp. 1108. Zur Wirkung von *Mysterium tremendum* und *Mysterium fascinans* im Gewitter vgl. Rudolf Otto, *Das Heilige*, München 1917.

<sup>923</sup> So zuletzt Christian Rohr, *Extreme Naturereignisse im Ostalpenraum*, 2007, S. 55.

<sup>924</sup> Zur Deutung des Blitzes siehe oben, S. 293ff., Anm. 866 u. 867 sowie S. 303f., Anm. 892.

<sup>925</sup> Martin Luther, *Der Kleine Katechismus*, zit. n. *Ökumenisches Heiligenlexikon*, [https://www.heiligenlexikon.de/Literatur/Martin\\_Luther\\_Katechismus.html](https://www.heiligenlexikon.de/Literatur/Martin_Luther_Katechismus.html) (07.07.2016).

eines dreitägigen Fastens.<sup>926</sup> Im frühmittelalterlichen Irland wurde der Festtag des „Hand-clapping von St. Michael“ als „Tag des Himmelsfeuers“ begangen, als Würdigung des Erzengels mit dem Flammenschwert, das an jenem denkwürdigen Michaelstag 772 „tatsächlich“ am Himmel erschien.<sup>927</sup> Die Bezeichnung als „Himmelsfeuer“ und der Vergleich mit den Endzeitgewittern (*similitudine diei iudicii*) zeigen den Bezug der irischen (Tallaght-)Mönche zu den Himmelsgewalten, wobei *similitudine diei iudicii* auch die ungewöhnliche Stärke des Gewitters bezeichnet, das mit einer „Weltuntergangsstimmung“ einherging und so vielleicht an ein „wirkliches Endzeitzeichen“ glauben ließ.<sup>928</sup>

Die besondere Wirkung des ungewöhnlichen Gewitters an einem denkwürdigen Datum in einem gefährlichen Zeitalter wird auch in der wahrscheinlich auf den 29. September 772 zu beziehenden Gewitter-Meldung der „Annalen der Vier Meister“ für 767 deutlich, die – vielleicht in einer späteren „narrativen Ausgestaltung“ - die Intensität des Gewitters besonders hervorhebt: Nach dem Bericht konnte man den Donner den vielen Blitzen nicht zuordnen, was auf ein sehr heftiges Sommergewitter schließen läßt.<sup>929</sup> In beiden Einträgen (AU und AFM) wird die „apokalyptische Gewitterstimmung“ hervorgehoben, die an die Darstellung der Endzeitunwetter in der Johannesoffenbarung erinnert.<sup>930</sup> Diese „Lesart“ wird durch den Hinweis auf die Fastenzeit bestärkt, der (charakteristisch für frühe Unwetterberichte, aber

<sup>926</sup> Alexandra Bergholm, What was the assembly of the hand-clapping of St. Michaels in AU772?, Proceedings of the Celtic Languages 33 (2013), p. 42.

<sup>927</sup> Ein weiterer Eintrag in den Annalen von Ulster zum Fest des „Hand-clapping of St. Michael“ (799) zeigt, daß der Michaelstag als „Tag des Himmelsfeuers“ begangen wurde. Vgl. The Annals of Ulster ad a. 799, CELT G100001A, p. 254 folio & column 35vb: 799.8 *Ind lamhcomairt h-i feil Micheil dia n-epred in tene di nim.*

<sup>928</sup> Die mythisch-religiöse Vorstellung vom „zürnenden Himmelsherrscher“ (Gottvater, Thor, Zeus, Perunas, Taranis-Torann) wurde noch in jüngerer Zeit in ländlichen Gebieten zur „bildlich-eingängigen“ moralpädagogischen Kommentierung für Kinder herangezogen, etwa in Redensarten wie „Es donnerte und blitzte, daß alle dachten, das Jüngste Gericht wäre angebrochen“, „Der liebe Gott schimpft“ oder „Es war wie beim Weltuntergang.“ Vgl. Jacob Grimm, „VIII. Donar“, Deutsche Mythologie I, 4. Aufl., ND 1992, S. 139f.

<sup>929</sup> The Annals of the Four Masters, ed. and transl. by John O'Donovan, 2<sup>nd</sup> ed. Dublin 1856, vol. I, p. 371, CELT G100005A, 2002 (engl. Text CELT T100005A), M767.7: *Aonach na lamhcomarta, uair tudcatar airdhena aightheadhe adhuathmhara an tan-sin, ro ba samhalta fri h-airrdhibh laoi bratha..i. toirneach & teinnteach anffoil, gur bhó dhifhulaing do chach for chloistecht no faircsi aroile. Gabaidh dna adhuath & oman fiora Ereann gur ro furailseat a sruii forra dá thredhan do dhenamh imaille re h-ernaighthe n-diochra & aonproinn gtorra-sidhe dia snadhadh & saoradh ar thedhmaim im fhel Michil do shonnradh, conadh de-sin boi an lamhcomairt dia rerbradh an tene do nimh.* („The fair of the clapping of hands, so called because terrific and horrible signs appeared at the time, which were like unto the signs of the day of judgement, namely, great thunder and lightning, so that it was insufferable to all to hear the one and see the other. Fear and horror seized the men of Ireland, so that their religious seniors ordered them to make two fasts, together with fervent prayer, and one meal between them, to protect and save them from a pestilence, precisely at Michaelmas. Hence came the Lamhchomart, which was called the Fire from heaven“). Interessant ist in dem Eintrag der „Annalen der Vier Meister“ der Zusatz, daß es unmöglich war, „das eine zu hören und zugleich das andere zu sehen“. Sollte sich dieser „Nachsatz“ auf das Gewitter beziehen, ist von einem für Ende September ungewöhnlich heftigen „Sommergewitter“, vielleicht einem Multizellengewitter mit hoher Blitzrate, auszugehen, bei dem man den Donner nicht den einzelnen Entladungen zuordnen konnte. Inwiefern dieser Hinweis auf eine zeitgenössische Beobachtung zurückgeht oder erst später durch einen Kompilator ausgeschrieben wurde, muß ungeklärt bleiben.

<sup>930</sup> „[...] the reporting of these events is often delivered in apocalyptic language, mirroring that of the Book of Revelation“ (McCarthy and Breen, 1997; Kelly, 2001)“ (Francis Ludlow, Interpretation of Celestial and Environmental Phenomena in the Irish Annals, in: Atlas 10 (2005), p. 52).

auch der Annalenform geschuldet) anstelle einer Deutung steht.<sup>931</sup> Durch den Vergleich des Gewitters mit den Endzeitunwettern und den Hinweis auf das Fasten distanziert sich der Schreiber jedoch von einfachen Deutungen, da er nur die Wahrnehmung ferner Augenzeugen wiedergab. Doch lenkte vielleicht gerade die nüchtern-dokumentarische Aufzählung von Datum, Wettererscheinungen und Augenzeugenwahrnehmungen die Aufmerksamkeit der Hörer auf eine mögliche „heilsgeschichtliche Evidenz“, die zum Nachdenken anregte.

Die Versammlung von Gläubigen am Michaelstag, die Endzeitängste angesichts des starken Septembertages, vor allem aber die in frühen Tallaght-Schriften geläufige Bezeichnung des Gewitters als „Himmelsfeuer“ und die Zeremonie des „Hand-Clapping“ deuten auf eine Beobachtung aus einem Tallaght-Kloster: „Scholars know that the Tallaght Movement was interested in lightning because in their writing Tallaght authors refer regularly to ‘fire from the heavens’. And the daily life of monks in the Movement included constant prayers to the archangel Michael. Michael and lightning - nature, at its most terrifying - proved useful symbols for the Movement’s muscular version of Christianity.“<sup>932</sup> Für die Anhänger des „lightning-mad Tallaght Movement“ (dem auch der Schreiber angehörte) mußte ein Gewitter am Michaelstag, einem der höchsten Festtage im Jahreskreis der „keltischen“ Kirche, ein unvergeßliches Erlebnis und eine Bestätigung ihrer Michaels-Verehrung gewesen sein.<sup>933</sup> Die an einem Michaelsoratorium unter freiem Himmel Versammelten erlebten das Gewitter mit bedrohlichen Quellwolken, über den Himmel laufenden Blitzen, Donner, Sturm und Regen als wahrhaftige Michaels-Erscheinung; vielleicht hatten einige Mönche (die sich mit paganen Mythen und druidischem Naturwissen beschäftigten) die für Ende September ungewöhnliche Gewitterlage schon vorher erkannt und eine Versammlung einberufen. Nach einer anderen Lesart von *The 'hand-clapping' on St. Michael's Day 29. Sept., which called fire from heaven* könnte das Gewitter sogar in einer theurgischen Beschwörung „herbeigebetet“ worden sein; als das Unwetter tatsächlich kam, sahen sich die Betenden in dramatischer Weise in ihrem Glauben bestätigt.<sup>934</sup> Die

---

<sup>931</sup> In vielen Geschichtswerken und Drucken der frühen Neuzeit wäre ein Extremereignis wie das „Michaelsgewitter“ von 772 wohl direkt als himmlische Warnung dargestellt worden, etwa: „Das Jüngste Gericht brach über die Menge mit fürchterlichen Blitzen, Donnerschlägen und Feuer vom Himmel herein.“

<sup>932</sup> Beach Combing, „Fire from the Heavens in Early Medieval Ireland“, in: Medieval trackback, <http://www.strangehistory.net/2010/12/26/fire-from-the-heavens-in-early-medieval-ireland/> [8. Aug. 2015].

<sup>933</sup> „For the annalists, the occurrence of such an alarming celestial event on the feast day of the Archangel, whose function as the opponent of the Antichrist and the messenger of God was so central to his role on the Last Day, must surely have made the event even more noteworthy. Could it be that this sign was in fact considered so ominous that it sufficed to move the terrified people to take action and to seek for God’s forgiveness by means which, as they well knew, others had been helped in the past? In the light of the evidence reviewed here this may well have been the case, and thus these two brief entries may reveal a lot more about the contemporary context of the annals and the mindset of their compilers than might at first appear“ (Alexandra Bergholm, *What was the assembly of the hand-clapping of St. Michaels in AU772?*, in: *Proceedings of the Harvard Celtic Colloquium* 33, 2013, p. 49f.).

<sup>934</sup> „If a council had come together to bemoan Ireland’s spiritual condition, then it is quite likely that lightning, the instrument of St. Michael’s wrath, on St. Michael’s feast, would have been taken as a sign of divine

Bezeichnung des Gewitters als *tene di nim* („Himmelsfeuer“) war vor allem in Schriften aus Tallaght-Abteien üblich.<sup>935</sup> Das „Hand-clapping“, eine archaische Form des Klagens im vormittelalterlichen Irland<sup>936</sup>, weist auf eine ekstatische „religiöse“ Stimmung. Das „Hand-clapping of St. Michaels“ war wohl keine konventionelle Sühnehandlung, sondern eine impulsive, laut vorgetragene Klage (‘an assembly of lamentation’<sup>937</sup>), mit der die Gläubigen ihren Ängsten Ausdruck verliehen und Bittgebete an Gott richteten.<sup>938</sup>

Das „Michaelsgewitter“ erinnerte die Gläubigen vielleicht an die von Jesaja<sup>939</sup> prophezeiten, mit Gewittern beginnenden kosmischen Ereignisse beim Öffnen des siebten Siegels und dem Ausgießen der siebten Schale in der Endzeit.<sup>940</sup> Da der Erzengel Michael nach der

---

approval. There is even the intriguing possibility that the hand-clappers prayed for and got lightning - according to the *Annals of Ulster* those who attended 'called forth' the fire. Or was this a later gloss?“ Siehe Beach Combing, ‚Fire from the Heavens in Early Medieval Ireland‘, in: Medieval trackback, <http://www.strangehistory.net/2010/12/26/fire-from-the-heavens-in-early-medieval-ireland/> Vielleicht sahen die Tallaght-Mönche das Gewitter als „Bestätigung“ ihrer von der römischen Ordnung abweichenden Lehre.

<sup>935</sup> Beach Combing, ‚Fire from the Heavens in Early Medieval Ireland‘, in: Medieval trackback, <http://www.strangehistory.net/2010/12/26/fire-from-the-heavens-in-early-medieval-ireland/>

<sup>936</sup> Vgl. Alexandra Bergholm, What was the assembly of the hand-clapping of St. Michaels in AU772?, in: Proceedings of the Harvard Celtic Colloquium 33 (2013), p. 46: „In early Irish sources, the clapping of hands occurs as one of the principal ritual gestures associated with grief and mourning, most notably in the context of formal performance of laments and in reference to other utterances of plaintive wailing.“ Der Klagegeste des Händeschlagens, die hier mit dem air. *lámhcomart* oder auch in dem Synonym *basgair* (eDIL s. v. *basgair*, „klagen“; vgl. air. *lám*, „Hand“; eDil s. v. *lám*, „vor Trauer die Hände schlagen“, „Klagen“; vgl. A. Bergholm, wie oben, p. 46, Anm. 21) widergegeben wird, ist nach Alexandra Bergholm (wie oben, p. 46, Anm. 21) nicht auf die Bibel zurückzuführen, die als Zeichen der Trauer u. a. Haareräufen oder das Tragen von Sackgewändern überliefert. Bergholm verweist in diesem Zusammenhang auf die irreführende Übersetzung von air. *lámchomart* mit „hand-clapping“ (A. Bergholm, wie oben, p. 47, Anm. 24; vgl. dazu Bettina Kampton (ed. and transl.), *The Death of Cú Chulainn: A Critical Edition of the Earliest Version of Brislech Mór Maige Muirthemni with Introd., Transl., Notes, Bibl. and Vocabulary*, Maynooth 2009, p. 15, 1, 127; John Carey (ed. and transl.), *In Tenga Bithnua: The Ever-New Tongue, Corpus Christianorum Series Apocrypha Hiberniae II; Apocalyptica 1*, Turnhout 2009, p. 209, § 90; Adamnan’s *Second Vision*, ed. by Witley Stokes, *Revue Celtique* 12 (1891), p. 433, § 31). Das Händeschlagen scheint eine irische Form der Trauer- oder Sühneklage gewesen zu sein, da die frühesten Belege aus Irland stammen. Bergholm (wie oben, Anm. 22 u. 23) nennt u. a. ein Lied des Mönches Blathmac aus dem 8. Jh., das das Händeschlagen als Gebetsgeste in Erinnerung an die Passion Christi anführt: *As-oirc cach te glach co lí / bassa fora tigernai / lámchomart for corp Críst glain / nicon reilced do apstalaib*. („Every splendid household beats / hands over their lord / beating of hands over the body of pure Christ was / not permitted to the apostles“ (The Poems of Blathmac Son of Cú Brettan, ed. and transl. by James Carney, London 1964 (Irish Texts Society), p. 42 § 126; Hinweis: A. Bergholm, wie oben, p. 46, Anm. 23).

<sup>937</sup> Alexandra Bergholm, What was the assembly of the hand-clapping of St. Michaels in AU772?, Proceedings of the Celt. Languages 33 (2013), p. 36.

<sup>938</sup> Alexandra Bergholm (What was the assembly of the hand-clapping of St. Michaels in AU772?, in: Proceedings of the Harvard Celtic Colloquium 33 (2013), p. 45) sieht in dem Fasten von 772 „a communal act of petitionary mourning that was prompted by the fear of an impending divine judgement. In the Irish context, the act of fasting as a form of both penitential and petitionary behaviour would, of course, have been so well-established that its intent could be deemed readily explainable even if no immediate borrowing from the Old Testament or the discussed legendary materials is assumed.“

<sup>939</sup> Vgl. Jes. 29, 6: *a Domino exercituum visitabitur in tonitru et commotione terrae et voce magna turbinis et tempestatis et flammae ignis devorantis*. Zitat u. Bibelstellen diese u. folg. Anm.: A. Bergholm, What was the assembly of the hand-clapping of St. Michaels in AU772?, Proceedings of the Celt. Languages 33 (2013), p. 49.

<sup>940</sup> Offb. 8,5 („Das siebente Siegel“): „Und der Engel nahm das Räuchergefäß und füllte es mit Feuer vom Altar und schüttelte es auf die Erde. Und da geschahen Donner und Stimmen und Blitze und Erdbeben.“ Offb. 11,19: „Und der Tempel Gottes im Himmel wurde aufgetan, und die Lade seines Bundes wurde in seinem Tempel sichtbar; und es geschahen Blitze und Stimmen und Donner und Erdbeben und ein großer Hagel.“ Vgl. Offb. 16,18.

Prophezeiung im Hebräerbrief als Schlachtenhelfer in die Weltgeschichte eingreift<sup>941</sup>, bevor er in der Endzeit gegen den „große(n) Drache(n), die alte Schlange“<sup>942</sup> kämpfen wird, konnte das Unwetter eine historische und eine heilsgeschichtliche Bedeutung haben. Das „Himmelsfeuer“ am Michaelstag 772 erinnerte einige der Anwesenden vielleicht noch als „Reminiszenz“ an den keltischen Lichtgott Lugh auch an die „Ausgießung des Heiligen Geistes“ bei der Pfingstpredigt des Petrus, als der Geist Gottes in einem Blitz erschien.<sup>943</sup> Wie die Feuertaufe an Pfingsten<sup>944</sup> durch Gottesfurcht die „Neugeburt“ der Gemeinde bewirkte<sup>945</sup>,

<sup>941</sup> Hebr. 1, 7: Von den Engeln spricht er zwar (Psalm 104, 4): „Er macht seine Engel zu Winden und seine Diener zu Feuerflammen“ (*qui facit angelos suos spiritus et ministros suos flammam ignis*). Siehe dazu Alexandra Bergholm, What was the assembly of the hand-clapping of St. Michaels in AU772?, Proceedings of the Celt. Languages 33 (2013), p. 41.

<sup>942</sup> Offb. 12, 7-9: „Und es entbrannte ein Kampf im Himmel: Michael und seine Engel kämpften gegen den Drachen. Und der Drache kämpfte gegen seine Engel, und sie siegten nicht, und ihre Stätte wurde nicht mehr gefunden im Himmel. Und es wurde hinausgeworfen der große Drache, die alte Schlange, die da heißt: Teufel und Satan, der die ganze Welt verführt, und er wurde auf die Erde geworfen, und seine Engel wurden mit ihm dahin geworfen.“

<sup>943</sup> Die Pfingstpredigt des Petrus (Apg. 2, 14-21) berichtet von der Zeugenschaft des Heiligen Geistes. Die unerklärlichen Himmelserscheinungen während der Predigt wurden in Berufung auf den Propheten Joel als Zeichen der „Ausgießung des Geistes auf alles Fleisch“ in den letzten Tagen gedeutet, wobei die Vorstellung von der Zeugungskraft des „Himmelsfeuers“ angedeutet ist. Vgl. Apg. 2, 1-21, bes. v. 1-4. Die Erscheinungen sorgten unter Versammelten für Ratlosigkeit und Entsetzen (Apg. 2, 12) und bewirkten die Bekehrung: „Und es soll geschehen: wer den Namen des Herrn anrufen wird, der soll gerettet werden“ (Apg. 2, 17-20). Die Ambivalenz des „Himmelsfeuers“, das Zerstörung, Reinigung und „Wiedergeburt“ bewirken kann, ist auch in dem Annalenbericht 772 angedeutet, der das Gewitter als Zeichen zur Umkehr zu Christus, in Erinnerung an die Taufe der Apostel durch den Heiligen Geist an Pfingsten deutet, die die Entstehung der Gemeinde besiegelte.

<sup>944</sup> Mk. 3, 11; Lk. 3, 16. Jesu Herrenworte „Ich bin gekommen, Feuer auf die Erde zu werfen, und was will ich, als daß es brenne; ich habe eine Taufe zu taufen und wie werde ich zurückgehalten, bis daß sie vollendet ist?“ (Lk. 12, 49f.) weisen auf die frühchristliche Vorstellung von der lebensweckenden Wirkung des Himmelsfeuers und des Windes: In der Vereinigung des göttlichen Blitzes mit der Mutter Erde entsteht in der „Lichtgeburt“ (*fulminatio divina*) neues Leben. In der Bibel kann das himmlische Feuer als Feuerzungen, als Feuer-Engel, Feuer-Same oder Stern erscheinen. Die „Lichtgeburt“ findet nach christlicher Vorstellung in der Taufe durch die Herabkunft des himmlischen Feuers als „Liebesvereinigung Gottes mit dem als Braut gedachten Menschen“ statt: „Wind und Feuer kommen vom Himmel, vom Sitz Gottes, und verbinden sich mit den Gläubigen, um sie zu Söhnen Gottes neu zu zeugen. Die Gotteskraft des Heiligen Geistes tritt als himmlisches Feuer und als göttlicher, lebensspendender Atem in Erscheinung“ (Wolfgang Speyer, Die Zeugungskraft des himmlischen Feuers, in: Frühes Christentum I, 1989, S. 247). In Mk. 3, 11 wird die Wasser-Taufe durch Johannes mit der wirksameren Feuer-Taufe Jesu verglichen (vgl. Lk. 3, 16; Mk. 1, 8; Joh. 1, 31 u. die apokryphen Act. 11,16). Vgl. PsCyprian, De Rebaptismate 17 (Florilegium patristicum 11,71: [...] *qui autem non ignorant spiritus sancti qualitatem, intellegunt, quod dictum est de igni, de ipso spiritu dictum esse, nam in actis apostolorum secundum hanc eandem promissionem Domini nostri ipso die Pentecostes, cum descendisset spiritus sanctus super discipulos, ut in illo baptizarentur, visae sunt insidentes super singulos linguae quasi ignis, ut constaret eos spiritu sancto et in igne baptizatos, hoc est eo spiritu qui esset sive ignis sive quasi ignis* [...]). Zit. n. Wolfgang Speyer, Die Zeugungskraft des himmlischen Feuers, in: Frühes Christentum I, 1989, S. 247, Anm. 66. Zur Lichtgeburt vgl. W. Speyer, wie oben, S. 235-253; Ders., Art. ‚Gewitter‘, RAC 10 (1978), Sp. 1107-1172; Heinrich Usener, Keraunos, in: Rheinisches Museum 60 (1905), S. 1-30 (Kl. Schriften 4, 1913, ND 1965).

<sup>945</sup> Die Vorstellung von der Neugeburt durch die Taufe wird in der Taufe Jesu und im Pfingstwunder deutlich: An Ostern wurde Christus in der Auferstehung neu geboren; „die Herabkunft des Heiligen Geistes auf die Apostel war auch deren Taufstag, das heißt der Tag ihrer Erzeugung, ihrer Geburt aus Gottes Geist so wie auch der Tag der Taufe Jesu als Geburtstag von Jesu Göttlichkeit von einer bestimmten Gruppe der frühen Christen verstanden worden ist“ (Wolfgang Speyer, Die Zeugungskraft des himmlischen Feuers, in: Frühes Christentum I, 1989, S. 246). Nach Heinrich Usener (Das Weihnachtsfest, 2. Aufl. 1911, ND 1972, S. 49) war die Taufe Jesu „seine göttliche Geburt; nicht eine Wiedergeburt [...], nicht eine Offenbarung seiner Göttlichkeit an die Menschen [...], sondern wirkliche Geburt und Zeugung. Es leuchtet unmittelbar ein, daß diese Auffassung der Jordantaufe nur möglich war bei der Grundansicht, daß Jesus als Mensch geboren erst durch die Herabkunft des Heiligen Geistes zum Sohne Gottes geworden sei.“ Vgl. 1. Joh. 3, 9; 1. Petr. 1, 23.

stärkte das Michaelsgewitter 772 den Glauben der Versammelten und schuf die Gemeinde Christi neu (1. Joh. 3,9). Das Gewitter war nicht nur eine lokale Denkwürdigkeit, sondern heilsgeschichtliches Zeugnis einer „realen“ Michaelserscheinung, die die Endzeitvision der Johannesoffenbarung in dramatischer Weise aktualisierte; eine solche Deutung lag im frühmittelalterlichen Irland und Britannien, wo Endzeiterwartungen und ein „grundsätzlich sakrakrales Naturverständnis“ verbreitet waren, durchaus nahe.<sup>946</sup>

Die Wirkung des „Michaelsgewitters“ auf die Gläubigen zeigt das öffentliche „Bußfasten“, das nach biblischem Vorbild<sup>947</sup> und wohl auch in Erinnerung an frühere Michaels-Erscheinungen angeordnet wurde.<sup>948</sup> Neben der Michaelserscheinung am Monte Gargano (nach 490) und der nach einem dreitägigen Fasten durch den Erzengel gewährten Schlachtenhilfe für die Lombarden von Sipontum im 7. Jahrhundert<sup>949</sup> ist auch an die

<sup>946</sup> Vgl. Timothy J. Joyce, *Celtic Christianity. A sacred tradition, a vision of hope*, New York 1998. Alexandra Bergholm sieht in dem Eintrag der Ulster-Annalen 772 apokalyptische Vorstellungen: „[...] in view of the notable eschatological interest among the medieval Irish, perhaps this event should ultimately be seen as just one episode in a much longer process of accumulating apocalyptic anxiety, not unlike the famous panic of 1096, when all the signs likewise seemed to confirm that the Day of Judgement was at hand“ (Alexandra Bergholm, *What was the assembly of the hand-clapping of St. Michaels in AU772?*, *Proceedings of the Celt. Languages* 33 (2013), p. 50f., Anm. 31; Hinweis auf AU 1096.3: *Uamon mór for feraibh Erenn ria feil Eoin na bliadna-sa co ro thesairc Dia tria troiscitibh comarba Patraic & cleirech n-Erenn archena*. Vgl. auch den Eintrag in AU 1096.6).

<sup>947</sup> Vgl. Jona 3; 2. Chron. 20, 3f.; Ezra 8, 21-23; Sam. 7, 5-6; Joel 2, 12-13: „Umgürtet euch und klagt, ihr Priester, heulet, ihr Diener des Altars! Kommt, behaltet auch im Schlaf das Trauergewand an, ihr Diener meines Gottes! Denn Speisopfer und Trankopfer gibt es nicht mehr im Hause eures Gottes. Sagt ein heiliges Fasten an, ruft die Gemeinde zusammen! Versammelt die Ältesten und alle Bewohner des Landes zum Hause des Herrn, eures Gottes, und schreit zum Herrn: O weh des Tages! Denn der Tag des Herrn ist nahe und kommt wie ein Verderben vom Allmächtigen. [...] Doch auch jetzt noch, spricht der Herr, bekehret euch zu mir von ganzem Herzen mit Fasten, mit Weinen, mit Klagen! Zerreiβet eure Herzen und nicht eure Kleider und bekehret euch zu dem Herrn, eurem Gott! Denn er ist gnädig, barmherzig, geduldig und von großer Güte, und es gereut ihn bald seine Strafe.“ Vgl. Zeph. 2, 1-3; Lk. 13, 1-5 (Bibelstellen: Alexandra Bergholm, *What was the assembly of the hand-clapping of St. Michaels in AU772?*, *Proceedings of the Celt. Languages* 33 (2013), p. 44f. m. Anm. 19).

<sup>948</sup> Ob sich das Fasten als offizielle Anordnung auf das gesamte Königreich Ulster, eine bestimmte Region oder nur auf Tallaght-Konvente bezog, geht aus dem Eintrag nicht hervor. Vgl. *The Annals of Ulster ad a. 772*, CELT G100001A, p. 224 folio & column H33ra: *U772.6 Aensit Goidhil da tredan immelle & oen-phraind eturru ar omhun in teinidh*. A. Bergholm (*What was the assembly of the hand-clapping of St. Michaels in AU772?*, in: *Proceedings of the Harvard Celtic Colloquium* 33 (2013), p. 45, Anm. 20) weist in diesem Zusammenhang auf den Unterschied zwischen öffentlichen Fasten (air. *troscud*) und oft persönlich motiviertem Fasten (*áin*), „observed for ascetic or penitential purposes“. Diese irische Form der Selbstkasteiung gipfelte in extremen *peregrinationes*, Meerfahrten und Siedlungsversuchen auf Island und entlegenen Atlantikinseln wie Skellig Michael und St. Kilda. Im frühmittelalterlichen Irland war Fasten Teil der zugemessenen „Tarifbuße“, die eine Straffableistung und weniger Sühne zum Ziel hatte, und auch Akt der Verpfändung („procedure of distraint“; *athgabál*); im 9. Jahrhundert wurde dieses Fasten zu „a purely symbolic gesture“ (Daniel A. Binchy, *Distraint in Irish Law*, in: *Celtica* 10 (1973), p. 22-71, hier p. 35; Hinweis: A. Bergholm, wie oben, p. 45, Anm. 20).

<sup>949</sup> Als himmlischer Geistkämpfer und Schlachtenhelfer sah man den heiligen Michael nach dem Vorbild der Johannesoffenbarung oft in Gewittern zugunsten der Gläubigen „eingreifen“. Im 7. Jahrhundert soll der Erzengel nach einer dreitägigen Bittprozession den Lombarden von Sipontum als Schlachtenhelfer mit einem Unwetter beigestanden haben. Das „Unwetterwunder von Sipontum“, das sich an einem 30. September ereignet haben soll, ist erstmals in frühmittelalterlichen Martyrologien und Sakramentarien überliefert; die frühesten Quellen sind das *Sacramentarium Leoninum* sowie Sakramentarien der Päpste Gelasius und Gregor d. Großen. Auch in einem Kalendarium Willibrords, einem altenglischen Martyrologium und im *Martyrologium Bedae* wird das Wunder erwähnt. Siehe dazu: John Charles Arnold, *Arcadia Becomes Jerusalem*, in: *Speculum* 75, no. 3 (2000), p. 570f.; Alexandra Bergholm, *What was the assembly of the hand-clapping of St. Michaels in AU772?*, in: *Proceedings of the Harvard Celtic Colloquium* 33 (2013), p. 41f. m. Anm. 13 u. 14.

Michaelserscheinung im irischen *Félire Óengusso* (um 800) zu denken, die die Verbreitung und Intensität der Michaelsverehrung im frühmittelalterlichen Westeuropa zeigt.<sup>950</sup> Nach Alexandra Bergholm ist in AU772 auch eine Parallele zu dem von Gregor dem Großen angeordneten siebentägigen Bußfasten (*laetania septiformis*) während der Pestepidemie im Jahre 590 in Rom möglich.<sup>951</sup> Auch im frühmittelalterlichen Irland waren öffentliche Sühneakte weit verbreitet, weshalb genaue Zuordnungen kaum möglich sind.<sup>952</sup> Das Bußfasten nach dem „Michaelsgewitter“ 772 zeigt jedoch, wie ernst man eine Naturerscheinung nahm, die eine „himmlische Strafandrohung“ des Erzengels sein konnte: Den Gläubigen blieb nichts anderes, als zu warten und zu beten.<sup>953</sup> Man beschloß „a penitential act of supplication in the face of imminent threat, and a seminal role is afforded to Saint Michael as the powerful instrument of God, who wards off danger from those who appeal for His mercy with due contrition.“<sup>954</sup> Die öffentliche Sühne war ein „Bekenntnis“ der Ohnmacht angesichts der Wettergewalten, die eine kollektive Umkehr auslösten. Hier wird erneut die wichtige Rolle bedrohlicher Naturerscheinungen in der mittelalterlichen Historiographie deutlich: Unwetter und Zeichenerscheinungen lieferten als „komprimierbare Speicherform“ Bilder der Erlebniswirklichkeit, deren Plausibilität sie aus dem Zwang der Letztbegründung in der

<sup>950</sup> Vgl. Whitley Stokes (ed. and transl.), *Félire Óengusso: The Martyrology of Oengus the Culdee*, London 1905, p. 197 u. p. 213 (Hinweis: Alexandra Bergholm, What was the assembly of the hand-clapping of St. Michaels in AU772?, in: Proceedings of the Harvard Celtic Colloquium 33 (2013), p. 41f. m. Anm. 15). Die Darstellung der Michaelserscheinung in *Félire Óengusso* (Oengus the Culdee) weist auf die Rolle des Erzengels als Gegner des Antichrist, worauf auch „Blitz und Donner wie beim Jüngsten Gericht“ in AU 772 anspielen.

<sup>951</sup> Gregor von Tours, ein Zeitgenosse Gregors des Großen, hat dessen Sermon auch in seinen *Historiae* festgehalten. Vgl. Gregorii Hist. X, 1, Ausg. Rudolf Buchner, Bd. 2, 1972, S. 324/326: Unusquisque ergo nostrum ad paenitentiae lamenta confugiat, dum flere ante percussione[m] vacat. [...] *Levemus corda nostra cum manibus ad Deum*. Ad Deum quippe corda cum manibus levare est orationis nostrae studium cum merito bonae operationis erigere. [...] Nullus autem de iniquitatum suarum inmanitate desperet; veteranos namque Ninivitarum culpas triduana paenitentia abstersit, et conversus latro vitae praemia etiam in ipsa sententia suae mortis emeruit. [...] Proinde, fratres karissimi, contrito corde et correctis operibus, ab ipso feriae quartae diluculo septiformis laetaniae iuxta distributionem inferius designatam devota ad lacrimas mente veniamus, ut districtus iudex, cum culpas nostras nos punire considerat, ipse a sententia propositae damnationis parcat. Zitathinweis (Auswahl geändert): Alexandra Bergholm, What was the assembly of the hand-clapping of St. Michaels in AU772?, in: Proceedings of the Harvard Celtic Colloquium 33 (2013), p. 43 m. Anm. 16. Zur Zuschreibung des Sermons auf Gregor den Großen siehe ebenda, p. 44.

<sup>952</sup> „In the Irish context, the act of fasting as a form of both penitential and petitionary behaviour would, of course, have been so well-established that its intent could be deemed readily explainable even if no immediate borrowing from the Old Testament or the discussed legendary materials is assumed“ (Alexandra Bergholm (What was the assembly of the hand-clapping of St. Michaels in AU772?, in: Proceedings of the Harvard Celtic Colloquium 33 (2013), p. 45).

<sup>953</sup> Apg. 1, 4: „... als er mit ihnen zusammen war, befahl er ihnen, Jerusalem nicht zu verlassen, sondern zu warten auf die Verheißung des Vaters, die ihr, so sprach er, von mir gehört habt.“ Die Apostel „aber beteten ihn an und kehrten zurück nach Jerusalem mit großer Freude und waren allezeit im Tempel und priesen Gott“ (Lk. 24, 52f.).

<sup>954</sup> Alexandra Bergholm, What was the assembly of the hand-clapping of St. Michaels in AU772?, in: Proceedings of the Harvard Celtic Colloquium 33 (2013), p. 48. Bergholm (wie oben, p. 48f., Anm. 25) weist hier auf ein Edikt König Ethelreds im Jahre 1009, in dem die Bewohner Britanniens angesichts der Bedrohung durch die Dänen aufgefordert wurden, sich in einem dreitägigen Bußfasten vor „Michaelmas“ zum Erzengel zu bekennen und ihn um Hilfe zu bitten; alle sollten barfuß und ohne Schmuck zur Kirche gehen und am Glaubensbekenntnis teilnehmen. Vgl. Dorothy Whitelock (ed.), *English Historical Documents*, vol. 1, London 1979, p. 409f.



Lebenswelt als „primordiale Sphäre“ (aus topozentrischer menschlicher Sicht) der hagiographischen Dramaturgie zog, womit ein Widerspruch zwischen deutendem intentionalen Redevollzug in der *illocutio* (wie sie in Geschichtswerken überliefert ist) und ursprünglicher Inhaltsvermittlung (*locutio*) umgangen wurde.

Außer dem „Michaelsgewitter“ melden die Ulster-Annalen auch 783 ein Gewitter, das einzige „klassische“ Sommergewitter der frühen Aufzeichnungen: *Ignis horribilis tota nocte Sabbati & tonitruum h-i .iiii. non. Augusti & uentus magnus & ualidissimus destruxit monasterium Cluana Bronaigh*.<sup>955</sup> In jener Augustnacht 783 gab es in Irland verbreitete Gewitter. Hauptbeobachtungsort war wohl Clon Brónaigh (Clonbroney), vielleicht auch Iona, Clonmacnoise und Lindisfarne; *tota nocte*, eine in Augenzeugenberichten geläufige „Erlebnisinformation“, ist nicht wörtlich zu nehmen, sondern meint eher eine „gewittrige Nacht“, beginnend mit abendlichen Gewittern, die um Mitternacht in „gewittrigen Regen“ übergangen; auch das wiederholte Auftreten von Gewittern in der Nacht könnte gemeint sein, wobei der Sturm auf abendliche Sommergewitter deutet. Die in irischen Werken häufige Pars-pro-toto-Formel *ignis horribilis* weist erneut auf die Beobachtung eines Tallaght-Mönches. *Ventus magnus & ualidissimus* deutet auf eine Windhose oder einen Downburst, der die Abtei Clonbroney zerstörte; solche lokalen Unwetter gelten wegen der Zerstörungsgewalt und der partiellen Unerklärlichkeit bis heute als denkwürdig. In der frühen irischen Annalenmeldung *Ignis horribilis tota nocte Sabbati & tonitruum* ist zudem unmißverständlich ein geheimnisvoller Bezug zur bedrohlichen Chronologie des Jahres 783 angedeutet, der auch Endzeitstimmungen bestärkt haben mag.<sup>956</sup>

### Herbst- und Winterunwetter

Neben Gewittern in der warmen Jahreszeit werden in einigen frühen Geschichtswerken auch herbstliche und winterliche Gewitter neben Starkregen, unzeitgemäßen Schneefällen, Winterstürmen und Flußhochwasser genannt, die erwartungsgemäß vor allem in Quellen aus Irland, Britannien und den nordwestlichen Teilen des Frankenreichs erscheinen. Ganz vereinzelt werden in frühen Quellen auch Meeresfluten genannt. Wintergewitter sind in frühen Quellen sporadisch vornehmlich in Geschichtswerken aus Nordwesteuropa

<sup>955</sup> Vgl. The Annals of Ulster ad a. 783, CELT G100001A, p. 238 folio & column H34ra: U783.4.

<sup>956</sup> Vgl. The Annals of Ulster ad a. 783, CELT G100001A, p. 238 folio & column H34ra: U783.1 *Occisio Domnail filii Flathniadh righ H. Foilghi i Cluain Conaire Mael Duibh i n-geislinniu. U783.2 Oengus m. Crunnmhail abbas [...] & Ailill h. Tipraiti, & Suairlech ancorita celibris Liss Moer, & Bathallach sapiens Senchuae, & Domnall m. Ceiternaighrex Nepotum in clericatu, & Reclaiten Fobhair sapiens, & Aaron sapiens, & Faelgus m. Tnutgaile sapiens Cluana Iraidh, & Fergus episcopus Doim Liacc, & Becc m. Cumuscaigh - omnes mortui sunt. U783.3 *Combustio Aird Machae & Maighi h-Eu Saxonum.* [U783.4 Unwettermeldung] U783.5 *Bellum Dumai Achadh inter Dal n-Araide inuicem in quo cecidit Focarta nepos Con Alta.* U783.6 *Bellum h-i Fernge Moer inter abbatem & equonimum [...].* U783.7 *Moinach nepos Moinaigh rex [...] Flaithniadh abbas Cluana Ferta, moriuntur. [...].**

verzeichnet; die Meldungen stammen ausnahmslos aus Regionen im Einflußbereich des maritimen Klimas, wo Winterstürme, Starkniederschläge und späte Wintereinbrüche häufiger auftreten. Wintergewitter können als typische Erscheinung des maritimen Winters gelten, da im Winterhalbjahr auf der Nordhalbkugel am Meer oft gute Bedingungen für starke Konvektion und die Bildung von Schauer- und Gewitterwolken gegeben sind: Wintergewitter treten an Kaltfronten und auf der Rückseite ausgeprägter Atlantiktiefs in hochreichend labil geschichteter Kaltluft auf, wobei der vertikale Temperaturgradient oft die Werte sommerlicher Gradienten erreicht, im Winter allerdings aufgrund von Höhenkaltluft, die zusammen mit dem relativ warmen Wasser von Atlantik, Irischer See und Nordsee große vertikale Temperaturdifferenzen und damit das Aufsteigen von Luftmassen bewirken.<sup>957</sup> Für die Menschen des Mittelalters gehörten Gewitter in der kalten Jahreszeit zu den

---

<sup>957</sup> Wintergewitter treten in Mitteleuropa abgesehen von küstennahen Gebieten und Staulagen von Gebirgen nur selten, meist nicht jedes Jahr auf, entweder als „Kaltfrontgewitter“ oder (häufiger) als „Luftmassengewitter“ (meist in Höhenkaltluft auf der Rückseite von Kaltfronten, wobei eine starke vertikale Temperaturabnahme infolge von Höhentrogen Hebung bewirkt und nicht wie im Sommer die starke Erwärmung bodennaher Luftschichten). Während Kaltfrontgewitter weder an Jahres- noch Tageszeiten gebunden sind, ist die Häufigkeit von Luftmassengewittern (Kalt- und Warmluftmassengewitter) im Sommerhalbjahr („Wärmegewitter“) am größten; über dem Festland ist die Gewitterhäufigkeit am frühen Nachmittag und Abend am höchsten, wenn die Sonneneinstrahlung durch die Erwärmung bodennaher Luftschichten für eine zusätzliche Labilisierung der Atmosphäre (vertikale Temperaturunterschiede) sorgt, während an der Küste und über dem Meer die Bedingungen für sommerliche Luftmassengewitter in den späteren Abend- und Nachtstunden, vor allem in der zweiten Nachthälfte am besten sind: So ist über der Deutschen Bucht oft das Phänomen zu beobachten, daß am späten Abend alternde Gewitterreste von Niedersachsen nach Nord/Nordost auf die offene Nordsee ziehen, wo sie sich nach Mitternacht wieder reorganisieren und gegen Morgen als starke Sommergewitter die nordfriesischen Inseln erreichen. Gewitter sind an bestimmte Ausgangsbedingungen gebunden, vor allem ein ausreichendes Feuchteangebot, ein günstiges Kondensationsniveau, vertikale Temperaturunterschiede („Labilität“) und spezifische Auslösefaktoren, die das Aufsteigen von Luftmassen in Gang setzen wie Kaltfronten, orographische Hindernisse, Konvergenzen oder (im Winter kaum von Bedeutung) die Sonneneinstrahlung. Nach heutigem Kenntnisstand ist zur Entstehung von Gewittern zwischen einem angemommenen Kondensationsniveau (Wolkenuntergrenze) in 1500m (850 hPa) und dem mittleren Wolkenstockwerk in 5500m Höhe (800 hPa) mindestens ein Temperaturgradient von 30 K nötig. Diese Bedingungen sind in Nordwesteuropa oft auch im Frühwinter gegeben, wenn hochreichende Polarluft über das noch relativ warme Meer zieht (+8 Grad über dem Meer, -35 Grad in 8 km Höhe), weshalb Herbst- und Wintergewitter häufig an Kaltfronten atlantischer Sturmtiefs und in der dahinter einströmenden labilen Höhenkaltluft auftreten. Aufgrund des geringeren Energieangebots in der winterlichen Atmosphäre sind Gewitter im Winterhalbjahr allerdings weniger intensiv als im Sommerhalbjahr; wenn Wintergewitter jedoch linienhaft angeordnet an Kaltfronten von Sturmtiefs auftreten, können sie mit Orkan und starken Graupel- und Schneeschauern einhergehen, in denen durch vertikalen Impulstransport starke Höhenwinde „heruntergemischt“ werden. Orographische Hebungsvorgänge an Gebirgen bedingen in manchen Regionen sogar die größte Gewitterhäufigkeit im Winterhalbjahr: So gehören Gewitter „an den Westküsten von Irland, im nördlichsten Schottland und an den norwegischen Küsten [...] zu den während jeden Winters sich mehrmals wiederholenden Erscheinungen“ (Dr. Ernst Erhard Schmid (Hrsg.), Grundriß der Meteorologie, Leipzig 1862, S. 264). Im Binnenland entstehen Gewitter in der warmen Jahreszeit vor allem abhängig vom Tagesgang der Sonne, die eine Labilisierung der Atmosphäre bewirkt und konvektive Niederschläge in den Nachmittags- und Abendstunden begünstigt. Auslöser und Verstärker von Gewittern sind hier Orographie, Wetterfronten, Luftmassengrenzen und besonders die diesen oft vorauslaufenden Konvergenzzonen - die meisten kontinentalen Gewitter und Unwetter im Sommerhalbjahr gehen auf präfrontale atmosphärische Hebungszonen zurück. **Lit.:** N. A. Hughes, Global cloud climatologies: a historical review, in: Journal of Applied Meteorology 23, 5 (1984), S. 724-751; Thomas Hofherr, Gewitterhäufigkeit, Starkniederschlags- und Starkwindereignisse in Deutschland, Dipl.-Arb. Univ. Karlsruhe 1999; Anna Wiczorek, Winter-Gewitter - wie entstehen sie? [http://www.wetterdienst.de/Deutschlandwetter/Thema\\_des\\_Tages/1266/wintergewitter-wie-entstehen-sie](http://www.wetterdienst.de/Deutschlandwetter/Thema_des_Tages/1266/wintergewitter-wie-entstehen-sie) 23.12.2015.

rätselhaftesten Wettererscheinungen, da sie unerwartet und „gegen die Natur“ der nach der antiken Qualitätenlehre als kalt und feucht charakterisierten Winteratmosphäre auftraten.<sup>958</sup> Zwar sind Wintergewitter in Mitteleuropa (mit Ausnahme von Sturmböen an Kaltfronten, vereinzelt Tromben und Blitzeinschlägen) weitaus weniger gefährlich als Sommergewitter, doch galten sie wegen ihres „unerklärlichen“ Auftretens und der oft spektakulären Begleiterscheinungen bereits im Frühmittelalter als annalenwürdig.<sup>959</sup> Auch in frühen

---

<sup>958</sup> Nach Hippokrates und Galen sind die vier Jahreszeiten durch spezifische „Qualitätenpaare“ Temperatur und Feuchtigkeit charakterisiert; dem Winter wurde das „Qualitätenpaar“ „kalt-feucht“ zugeordnet. Das Vorkommen von Gewittern in Italien in allen Jahreszeiten, auch im Winter, Frühjahr und Sommer, begründet Plinius in der „Naturgeschichte“ mit der „Beweglichkeit der Luft“ - seine Ausführungen beziehen sich auf Italien, wo Gewitter im Spätherbst und im Frühwinter oft in Unwettertiefs über dem Mittelmeer auftreten. Nach Plinius sind im Winter in vielen Gegenden Norditaliens und auch in kalten Ländern wie Skythien, ebenso im Hochsommer und allgemein in trocken-heißen Ländern wie Ägypten Blitze seltener, da unter trocken-heißen Bedingungen das gewitterträchtige Zusammenwirken von Feuchtigkeit und Hitze nicht gewährleistet ist. Dagegen sind nach Plinius in Mittelitalien Gewitter und Blitze „in gleicher Weise im Winter wie im Sommer“ möglich, „weil die Luft infolge des linden Winters und feuchten Sommers beweglich bleibt und sich gewissermaßen wie im Frühling und im Herbst verhält“. Im Winter seien Blitze allerdings selten, weil sich unter der dicken Wolkendecke kalte Ausdünstungen der Erde ansammeln und jegliche Hitze, selbst von Außen herangeführte Warmluft, sofort wieder ausgelöscht werde. Vgl. C. Plinius Sec., Nat. Hist. II, cap. LI, § 135-136, lat.-dt. Ausg. R. König/ G. Winkler, 1974, S. 114/115: *Hieme et aestate rara fulmina contrariis de causis. quoniam hieme aëre nubium crassiore corio spissatur, omnisque terrarum exhalatio rigens ac gelida quicquid accipit ignei vaporis exstinguit. quae ratio immunem Scythiam et circa rigentia a fulminum casu praestat, e diverso nimius ardor Aegyptum, siquidem calidi siccique halitus terrae raro admodum tenuisque et infirmas densantur in nubes. vere autem et autumnno crebriora fulmina, corruptis in utroque tempore aestatis hiemisque causis. qua ratione crebra in Italia, quia mobilior aer mitiore hieme et aestate nimbose semper quodammodo vernat et autumnat. in Italiae quoque partibus iis, quae a septentrione descendunt ad teporem, iuxta hieme et aestate fulgurat, quod non in alio situ evenit [...].* An Plinius schließen sich Isidor (*De natura rerum*) und auch Beda an. Vgl. Beda, *De natura rerum liber*, cap. XXX, MPL 90, col. 231A-232B: *Hyeme et aestate rara sunt fulmina, quia hyeme gelidus aer quicquid accipit ignei vaporis exstinguit. Aestate calidi vaporis raro tenuisque densantur in nubes, sine quibus non fulgurat. Quae ratio Scythiam Aegyptumque praemunit a fulmine: cui subjacet Italia, ubi mitiore hyeme et aestate nimbose semper quodammodo vernat vel autumnat.* Die Erklärung der Gewitterhäufigkeit mit der antiken Qualitätenlehre wurde im Hochmittelalter von Wilhelm von Conches in der *Philosophia mundi* weiter ausgearbeitet. Die naturphilosophischen Theorien sind in einigen hochmittelalterlichen Gewittermeldungen nachweisbar, unter anderem in einem Eintrag der *Annales Cameracenses* des Lambertus Waterlos (Ann. Cam. ad a. 1169, ed. Georg Heinrich Pertz, MGH Script. rer. Ger. (in Folio) 16, Hannover 1859, S. 553: *Hiems quippe gravis et aquosa, fulmina in sese contra aeris naturam continens. Nam in Decembrio mense plurima tonitrua cum coruscationibus audita sunt [...].*) Vgl. auch *Cronica s. Petri Erfordensis moderna* (Cronica s. Petri Erfordensis moderna ad a. 1239, ed. Oskar Holder-Egger, MGH Script. rer. Ger. in usum schol. sep. ed. 42: Monumenta Erphesfurtensia saec. XII. XIII. XIV., Hannover - Leipzig 1899, S. 235: *Anno Domini MCCXXXIX. adeo lenis extitit hyems, [...]. Hoc anno VI. Kal. Ianuarii validus erat ventus, et contra morem visa sunt fulmina et audita sunt tonitrua. [...].*) Quellenhinweise u. Zusammenfassung: Milène Wegmann, *Naturwahrnehmung im Mittelalter*, 2005, S. 114f. Die Berichte des 12. Jahrhunderts sind jedoch keineswegs die ersten mittelalterlichen Wintergewitter-Meldungen. Auch wenn in frühen irischen und karolingischen Gewittermeldungen naturkundliche Erklärungen fehlen, zeugt allein die Tatsache der Erwähnung (wie in den *Annales Xantenses*) von der Beschäftigung mit diesem Wetterphänomen, das aufgrund seiner „Unerklärlichkeit“ annalenwürdig war. Zudem bekamen „unspektakuläre“ Naturereignisse wie zahme Vögel, Dezemberdonner oder Bogenwolken in einem zurückgezogenen monastischen Leben, fernab der ablenkenden Vielfalt der Zivilisation, eher eine besondere mystische Bedeutung im Jahreslauf, die in der religiösen und theologischen Perspektive auch zu naturkundlichen Forschungen anregte, also (nach dem „Weltgebäude“ des Johannes Scottus Eriugena) die Zeugen motivierte, das Beobachtete als Teil einer höheren Wirklichkeit einzuordnen. Denn das Hauptinteresse der mittelalterlichen Wissenschaft als *habitus veredici* war die Erkundung des Verhältnisses zwischen Beschaffenheit (*natura*) und Träger. Bedas *De Natura rerum* beweist, daß die antiken Theorien (in Bezug auf Gewitter vor allem Aristoteles) schon im Frühmittelalter in Gelehrtenkreisen bekannt waren. Die Vorgaben der Annalen erklären in vielen Fällen das Fehlen naturkundlicher Ausführungen in frühen Gewittermeldungen.

<sup>959</sup> Besonders häufig sind Wintergewitter im 9. Jahrhundert z. B. in den Annalen von Xanten verzeichnet. Die „Xantener“ Gewittermeldungen sind Abbild des maritimen Winterklimas in Nordwestdeutschland und zeugen

mediterranen Quellen sind Gewitter in der kalten Jahreszeit verzeichnet, doch treten Herbst- und Wintergewitter im Mittelmeerraum häufig als Begleiterscheinung von Unwettertiefs auf; die mediterranen Wintergewitter sind wegen des größeren Energieangebots in der Atmosphäre eher mit den Sommerunwettern Mitteleuropas vergleichbar und werden daher bis heute vor allem als Extremereignisse festgehalten. In Nordwestmitteleuropa dagegen werden Wintergewitter in Wettervorhersagen und auch in speziellen Wetter- und „Sturmjäger“-Foren vor allem als „meteorologische Kuriositäten“ dokumentiert, wie schon im Mittelalter.

Insgesamt spiegeln bereits die spärlichen frühen Gewittermeldungen die verschiedenen Klimazonen in Europa wider: So bezieht sich in angelsächsischen und irischen Quellen die Mehrzahl der Gewitter-Einträge auf das Winterhalbjahr, wobei als typische Unwetter des nordwesteuropäischen Meeresklimas vor allem Winterstürme, Starkniederschläge, seltsame Gewittererscheinungen, ungewöhnlich heftige oder unzeitgemäße Wintereinbrüche und unheimliche Wolken- und Blitzformationen genannt werden - Wettererscheinungen, die aufgrund der Gefahren als Extremereignisse, wegen der ungewöhnlichen und unheimlichen Erscheinung aber auch als „Vorzeichen“ und „Symbole“ (besonders auch als geeignete Predigtthemen) dokumentiert wurden. Viele Unwettermeldungen in irischen und angelsächsischen Quellen scheinen zudem in Bezug zu Mordtaten, Kriegen, insbesondere zu den Wikingerüberfällen zu stehen. Schwere Sommergewitter, vor allem Hagelunwetter, sind in Quellen aus Nordwesteuropa (wie die Gewittermeldungen in den Annalen von Ulster zeigen) dagegen kaum verzeichnet. Geschichtsschreiber aus Italien, Hispanien und Byzanz melden dagegen häufiger Sommer- und Herbstunwetter, so Hydatius von Chaves, Paulus Diaconus, Gregor der Große und Gregor von Tours. Schwere Herbst- und Wintergewitter in Verbindung mit Hochwassern meldet Paulus Diaconus für Nord- und Mittelitalien im Herbst 589: Damals traten bei extremen Regenfällen mit Überschwemmungen in Venendig und Rom auch schwere Gewitter auf, „wie sie für gewöhnlich selbst in der Sommerzeit kaum auftreten.“<sup>960</sup> Paulus' Eintrag zeigt, daß es sich nicht um mitteleuropäische Wintergewitter handelte, sondern um „Sommergewitter“ in Verbindung mit einem herbstlichen Unwettertief

---

vom zunehmenden Interesse an Naturerscheinungen in karolingischer Zeit. Allerdings erweist sich beim genaueren Hinsehen auf die Schreiber der Xantener Annalen eine ganz andere Begründung des Wetterinteresses: Xanten am Rhein war besonders im Winter, wenn der Rhein Hochwasser führte, den vom Wasser her angreifenden Normannen ausgesetzt, weshalb sich der (später wohl im Kölner Exil weilende) Autor Gerward besonders für (hochwasserträchtige) Westwetterlagen interessierte, die im Nordwesten nicht selten auch mit winterlichen Front- und Kaltluftgewittern verbunden sind. Vgl. dazu Kap. IV, 5 (Annales Xantenses), S. 854ff.

<sup>960</sup> Paulus Diaconus, Hist. Lang. III, ad a. 589, ed. L. Bethmann u. G. Waitz, MGH Script. rer. Lang. et Ital. 1, 1878, S. 104 (eigene Übers. u. Hervorhebung): 23. *Eo tempore fuit aquae diluvium in finibus Veneciarum et Liguriaie seu ceteris regionibus Italiae, quale post Noe tempore creditur non fuisse. [...]. Urbis quoque eiusdem Veronensis muri ex parte aliqua eadem sunt inundatione subruti. Facta est autem haec inundatio sexto decimo Kalendas Novembris. Sed tantae coruscationes et tonitrua fuerunt, quantae fieri vix aestivo tempore solent.*

über dem Mittelmeer.<sup>961</sup> Bemerkenswert ist der Vergleich der Herbstgewitter mit den viel heftigeren Sommergewittern (*tantae coruscationes et tonitrua fuerunt, quanta fieri vix aestivo tempore solent*), der von langjährigen Beobachtungen und Erfahrungen zeugt, anhand der Paulus versuchte, die historischen Unwetter von 589 einzuordnen versuchte. „Vergleichsgrößen“ waren dabei vielleicht Häufigkeit und Stärke der Blitzentladungen, die Lautstärke des Donners und Dauer und Intensität des Niederschlags. Der Bezug zu Unwettertiefs, die infolge von ersten Kaltlufteinbrüchen über dem warmen Mittelmeer entstehen, dürfte im 6. Jahrhundert jedoch noch nicht bekannt gewesen sein.

Am häufigsten sind Winterunwetter „naturgemäß“ in nordwestfränkischen, angelsächsischen und irischen Quellen dokumentiert, wobei Meldungen zu Wintergewittern in fränkischen Quellen mit Ausnahme vereinzelter Einträge erst nach 800 erscheinen. Die beiden Hauptgründe sind der Zwang zur annalistischen Kürze und das Fehlen von Beobachtungs- und Schreiborten. Eine Ausnahme bildet ein Eintrag zu mehreren Himmelserscheinungen im Winter 786/787 in dem zu den *Annales Laureshamenses* zählenden *Fragmentum Annalium Chesnii*; darin werden neben „Zeichen“ am Himmel auch „ungeheure Donnerschläge und Blitze sechs Tage vor dem Weihnachtstag“ genannt, die „fast im ganzen Frankenreich gehört wurden“; bei den Winterunwettern sollen „viele Menschen“ umgekommen sein; sogar Vögel sollen von dem „Donnerwetter“ getötet worden sein; zudem „erschien ein Himmelsbogen in

---

<sup>961</sup> Während in der Meteorologie als „Sommergewitter“ starke, häufig mit gefährlichen Begleiterscheinungen einhergehende Gewitter in der warmen Jahreszeit bezeichnet werden, sind „Wintergewitter“, die bis heute vor allem wegen ihrer Seltenheit vermerkt werden, meist nur kurz und oft mit Sturm, Temperaturstürzen sowie Schnee- und Graupelschauern verbunden. Auch die „offizielle“ Unterscheidung zwischen „Sommergewittern“ und „Gewittern im Jahreskreis“ erfolgt damit auch subjektiv nach Erfahrung und Augenschein, vermischt also streng genommen meteorologische Einteilungskriterien für Gewitter (Entstehungsbedingung oder Struktur) mit subjektiven empirischen Einteilungen, mithin möglicherweise auch Akzidenz und Substanz, das heißt die Einteilung nach wahrnehmbaren und noetisch erfassbaren „Qualitäten“ (im Sinne akzidentieller Beschaffenheiten) und nicht direkt erfassbarer „Wesenszüge“ (wobei einem „Wintergewitter“ eine andere Wesenheit zugeschrieben wird als den auch von Meteorologen als „böse“ oder „giftig“ bezeichneten Sommergewittern. Naturwissenschaftliche Kriterien wie Wolkenhöhe, Struktur, Entstehungsbedingung, Intensität oder Gefahrenpotential gelten dagegen heute für „Unwetter“, aber auch hier allenfalls *per definitionem* im Sinne einer *convenientia* (von „unwetterartigem“ Glatteis, Schnee und Regen bis hin zu Stürmen und Gewittern), ohne eine absolute Größe im Sinne einer „Substanz“ zu sein (was jedoch die pejorative Wesensbezeichnung „Unwetter“ suggeriert). Der Begriff „Katastrophe“ als ein „den Ist-Zustand völlig und nachhaltig umwälzendes Extremereignis“ läßt sich dagegen schon eher anhand objektiver Kriterien (je nach Berichtsperspektive) definieren. In Bezug auf die im Winterhalbjahr auftretenden Gewitter kann in Mittel- und Nordeuropa jedoch zwischen „klassischen Wintergewittern“ (Schnee- und Gaupelgewittern bei winterlichen Wetterlagen, vor allem Kaltfrontgewitter und „Kaltluftgewitter“ in hochreichender Polarluft) und den in Mittel- Westeuropa ebenfalls möglichen winterlichen Frontgewittern bei milden Westwetterlagen unterschieden werden. Die „Wintergewitter“ am Mittelmeer haben dagegen aufgrund des höheren Energieangebotes in der Mittelmeeratmosphäre meist den Charakter von „Sommergewittern“, wie schon Plinius mit der Erklärung der ganzjährigen Gewitterhäufigkeit in Mittelitalien (gegenüber dem kühleren Norditalien und Skythien oder dem im Sommer zu trockenen Ägypten) mit Hilfe der antiken Qualitätenlehre erklärt hat. Nach Paulus Diaconus (der Plinius möglicherweise gelesen hatte) bestätigte sich diese Einschätzung im Spätherbst 589 in Italien.

den Wolken die ganze Nacht hindurch.“<sup>962</sup> Der ungewöhnlich ausführliche Eintrag, der auf die Vorzeichen- und Unwetterbeobachtungen des 9. und 10. Jahrhunderts vorausweist, versammelt mehrere im Jahre 786 beobachtete ungewöhnliche Himmelserscheinungen, die möglicherweise als apokalyptische Zeichenhäufung gesehen wurden. Bei den Gewittern handelte es sich wohl um eine Gewitterkaltfront mit Schnee-, Regen- und Graupelschauern und Orkan, worauf die zahlreichen Opfer und die im Unwetter getöteten Vögel deutet; die meisten Opfer forderte wahrscheinlich jedoch der Wintersturm, der mit der Kaltfront seinen Höhepunkt erreichte. Die Information, daß „ungeheure Blitze und Donner fast im gesamten Frankenreich gehört wurden“ (*tonitrua et fulgura immensa ... pene per totam Franciam auditum fuit*), weist auf monastische Augenzeugenberichte aus Nordfrankreich, Belgien und Westdeutschland, in denen Wintergewitter bei Westwetterlagen häufiger vorkommen.<sup>963</sup>

Das denkwürdigste Ereignis des Unwetters vom 19. Dezember 786 war der Blitzeinschlag in die Kirche in *Withlam emporium*<sup>964</sup>, der vielleicht als „erschreckendes Zeichen des mächtigen Donnerers“ gedeutet wurde. Die „Dramaturgie“ und die Formulierungen des Unwetterberichts weisen auf eine biblische Deutung, vor allem den im Mittelalter beliebten Jesaja, den Propheten der „achsenzeitlichen Wende“ (Karl Jaspers) vom impliziten zum expliziten Jahwe-Glauben an den absolut transzendenten „Geistgott“: Die Annalen schreiben, daß „ungeheuerere Donnerschläge und Blitze in weiten Teilen des Reichs erschienen.“<sup>965</sup> Auch heißt es, daß Vögel „von demselben Donnerwetter“ (nicht vom „Gewitter“) getötet wurden (*etiam aves coeli ab ipso tonitruo occisi sunt*). Wahrscheinlich wurden Vögel durch Hagel und Graupelschauer in Verbindung mit Sturm getötet. Mit *tonitrus* könnte neben der bis heute

---

<sup>962</sup> Die Gewittermeldung ist Teil eines für die frühe fränkische Annalistik ungewöhnlich ausführlichen Vorzeichenberichts, der wiederum Teil eines längeren Berichtabschnitts über die Italienreise Karls des Großen ist. Die Häufung bedrohlicher Naturerscheinungen erinnert an antike „Prodigienkataloge“, doch werden die Naturerscheinungen durch das „biblische“ *signum* „eindeutig“ in einen heilsgeschichtlichen Kontext gestellt. Fragmentum Annalium Chesnii ad a. 786, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 1, 1826, S. 33 (eigene Übers. u. Hervorhebung): *Inde proficiscens Carlus rex perrexit in Italiam. Multa etiam referuntur signa apparuisse eodem anno; signum enim crucis in vestimentis hominum apparuit, ac sanguinem de terra ac de coelo profluere; nec non et alia multa signa apparuerunt, unde pavor ingens ac timor in populo salubriter inruit, ita ut se multi corrigerent. Et sex dies ante natale Domini tonitrua et fulgura immensa apparuerunt, ita ut ecclesias concussit in Widuli, et pene per totam Franciam auditum fuit, et multi homines interfecti fuerunt; etiam aves coeli ab ipso tonitruo occisi sunt. Et arcus coeli in nubibus apparuit per noctem. Et postea vero mortalitas magna fuit, et Lullus archiepiscopus migravit de hac luce. Carolus perrexit ad Romam et inde usque Beneventum, [...].*

<sup>963</sup> Eine markante Gewitterlinie bildete sich auch am Abend des 3. Januar 2014, die von Benelux über die gesamte Nordwesthälfte Deutschlands zog. Im Bereich der Gewitter gab es vom Emsland bis nach Nordhessen Orkanböen bis 126km/h und Hagel bis zu 2cm Durchmesser, ein für Januar äußerst ungewöhnliches Ereignis.

<sup>964</sup> Nach Georg Heinrich Pertz (Hrsg., Fragmentum Annalium Chesnii ad a. 786, MGH Script. (in Folio) 1, 1826, S. 33, Anm. 1) könnte mit *Widuli* ein fränkischer Handelsplatz namens *Withlam emporium* gemeint sein. Möglich wäre infolge ungenauer Namensüberlieferung auch Verdun (*Virdunum, Virodunum*).

<sup>965</sup> Theophanes hebt in einer Gewittermeldung für 547 n. Chr. dagegen den Scheindruck hervor: „Donner und Blitz wurden gesehen“ (Chronographia A.C. 547, griech.-lat. Ausg. Johannes Classen, CSHB 43, vol. I, 1839, S. 355f.): [...] *eiusdem vero mensis decimo nono, tonitrua et fulgura plane horrenda visa, ventusque Libs terribilis adeo spiravit, ut crux iuxta Rusii affixa in terram deciderit.*

geläufigen Pars-pro-toto-Formel „Donnerwetter“ auch „Donnerschlag“ im Sinne von „Blitzschlag“ gemeint sein, womit die alttestamentliche Vorstellung des Gewitters als drohende Stimme und Zornesgericht Gottes angedeutet ist, die bis zum martialischen Bild der „Faust Gottes“ im Sinne von „Blitzschlag“ reicht.<sup>966</sup> Die Gewittermeldung von 786 erinnert an das Sprichwort „vom Donner gerührt sein“: Allgemein wurden die Bezeichnungen „Donnerschlag“ (*tonitrus*) und „Blitzschlag“ (*fulgur*)<sup>967</sup> in vormoderner Zeit häufig synonym verwendet<sup>968</sup>, wobei in mittelalterlichen Quellen neben dem „Himmelsfeuer“ ebenso häufig

<sup>966</sup> Vgl. *tonitrus*, -ūs, m., im Plural meist nach der o-Konjugation neutrum als *tonitrua*, -orum, ist vor allem in der Bedeutung „Donner(schlag)“ verbreitet (Langenscheidt WB Lat.-dt., 1963, S. 526). Der Schreiber des *Fragmentum Annalium Chesnii* verwendet jedoch - vielleicht in Unkenntnis - anstatt der korrekten Ablativform Singular von *tonitruus* in der u-Deklination *ab ipso tonitru* den nicht üblichen Ablativ-Singular *ab ipso tonitruo*.

<sup>967</sup> *Fulgur* („Blitz“, „Blitzen“) bzw. (*fulgurare* „blitzen“; *fulgurator* „der den Blitz deutende Priester“; vgl. Langenscheidt WB Lat.-dt., 1963, S. 231) ist die geläufige Bezeichnung für den sichtbaren Blitz sowie allgemein für den Blitzeinschlag (*fulgur quia tangit*) - im Gegensatz zum „neutralen“ *fulgor* (*quia incendit*) jedoch mit deutlichem religiösen Unterton, insofern in der Antike, vor allem bei den Etruskern, die in den gewitterreichen Südalpen und der Poebene lebten, Blitze nach ihrem Aussehen und der Himmelsrichtung gedeutet wurden. Dagegen bezeichnet *fulmen* in spätantiken und mittelalterlichen Quellen den sprengenden „Blitz(-schlag)“, den „Wetterstrahl“, „feurigen Hauch“ und „zerschmetternden Schlag“ (*quia findit*), der aus der Himmelsfeste kommt, aber auch mit der *divina* in Zusammenhang antiken *fulminatio* gebracht wurde. *Fulgur* steht dagegen häufig für den zündenden Blitzeinschlag. Alle drei Begriffe lassen sich auf eine spezifische Erscheinungs- und Wirkform der im Blitz sichtbaren *divinatio* hin ausziehen: So wie vom Blitz getroffene Bäume den Germanen heilig waren, waren für die Römer Überlebende von Blitzschlägen als Begnadete und „Gottessöhne“. Bis heute geht von alten „Wetterbäumen“ und „Blitzbäumen“ im Gebirge wie den „Kandelaberfichten“ im Allgäu, den Walliser Blizarven oder den uralten Blitztannen im Schweizer Jura (einem Unwetterhotspot in Mitteleuropa) eine besondere „Faszination“ aus, die uns gleichsam „behext“ (*fascinum*, thrakisches Lehnwort: Behexung). Zu *fulgur* vgl. Langenscheidt WB Lat.-dt., 1963, S.231; J. u. W. Grimm, „Donner“, DWB, Bd.2, Sp. 1237f. Sehr wahrscheinlich ist die fränkische Gewittermeldung auch von der missionstheoretischen Enzyklopädie *De universo* (*De rerum naturis*) des Hrabanus Maurus inspiriert (847), in der er die „tiefere Bedeutung“ von Naturereignissen als „Erscheinungen von etwas“ (nach dem Verhältnis von beschreibbaren und erkennbaren bzw. erklärbaren „Beschaffenheiten“ als impliziten Hinweisen auf die verborgenen „Träger“) anhand etymologischer Forschungen (Sprachetymologie, Klangähnlichkeit, mythische, philosophische und biblische Quellen), antiker Theorien und der „Augenscheinphysik und -meteorologie“ mit biblischen Aussagen und Bildern zu „harmonisieren“ versuchte, um die tiefere, mystische Bedeutung von Naturerscheinungen zu erkunden. Die über Isidores Etymologien hinausgehenden allegorische Ausdeutung von Alltagsdingen und Naturerscheinungen sollte als Handbuch für Predigt und Seelsorge in der Mission dienen; Hraban übersendete sein Werk daher Bischof Haimo von Halberstadt, Prediger und Missionar in einer noch „bücherarmen, heidnischen Gegend.

<sup>968</sup> In der Redensart „(wie) vom Donner gerührt sein“ erscheint der Donner(schlag) als Pars-pro-toto-Formel für das Gewitter wie auch für den Blitzeinschlag, die bis ins 19. Jahrhundert geläufig war und auch heute noch in Einzelidiomen wie „Donnerwetter“, „Herrgott Donnerkeil!“ oder „donnernde Stimme“ gebräuchlich ist, die das Unvermittelte der in das irdische Leben einbrechenden Himmelsgewalten verdeutlichen und diese implizit aber unmißverständlich als Numinosum ausweisen. Thomasin von Zerclaere nennt als „Sinnbilder“ der irdischen *unstaete* die „Gewitterschauer“ im Sommer sowie Frost und Schnee im Winter; dabei unterscheidet er „zwischen dem Donner, der nur tönt“ und dem Donnerschlag, dem in Verbindung mit dem Blitz, aber auch allein (!) tödliche Wirkung zugesprochen wird (Thomasin von Zerclaere, *Der welsche Gast*, Buch 2, v. 2154-2166, digitale Version v. Steven M. Wight n. d. Ausg. v. Heinrich Rückert, Quedlinburg - Leipzig 1852, [www.hs-augsburg.de](http://www.hs-augsburg.de) : *Der werlde unstaete ist harte vil:/ summers ist uns vor schüwer wê:/ winters vor ise und vor snê;/ hiute ist regen und morgen wint,/ die uns oft beidiu schade sint;/ der donerslac nâch liehtem blicke/ der bringet vinstre tôde dicke;/ ich sihe daz ez vil ofte snît/ hin gegen des summers zît,/ vil ofte ouch vil heiz ist,/ und kumt der vrost in kurzer vrist./ Uns koment wolken dick ze lône,/ swenn uns daz weter dunket schône.* Vgl. v. 13239ff. Nhd. Übers.: Eva Willms, Thomasin von Zerclaere. Ausgewählt, eingel., übers. u. m. Anm. versehen v. E. Willms, Berlin - New York 2004, Anm. S. 178. Die Bezeichnung „Donnerschlag“ für das Gewitter und den Blitzschlag beruht durchaus auf einer „lebensweltlichen Letztbegründung“, nämlich auf der Beobachtung des bei Naheinschlägen unmittelbar nach bzw. mit dem Blitz vernehmbaren Donners, der als heiser knisterndes Krachen oder bei direktem Einschlag als Knall hörbar ist (im Gegensatz zum Poltern weiter entfernter Blitzeinschläge oder dem gleichmäßigeren, langgezogenen Grollen von Wolkenblitzen). Daß der krachende Donner bei

(wenn nicht sogar häufiger) der Donner genannt wird, was auf die alttestamentliche Vorstellung des Donners als unheimlicher Kündler des zornigen Gott weist und die mittelalterlichen Schreiber als „gute Psychologen“ ausweist: Bezeichnenderweise nennen mittelalterliche Quellen den Donner häufig vor dem Blitz, so auch das *Fragmentum Chesnii* für 786: *tonitrua et fulgura immensa apparuerunt*. Das könnte auf die Aristotelische Gewittertheorie weisen, die über Isidor, Beda Venerabilis und Hrabanus Maurus im 9. Jahrhundert allbekannt war: Diese Theorie ging von der Gewitterentstehung durch dichte Erddünste aus, die durch Winde und Turbulenzen in der Wolke wie auch von den Sternen in die Wolken eindringende „Feuerfunken“ entzündet werden und mit dem Wind zum Erdboden ausbrechen konnten. Der Donner war also nicht Folge des Blitzes, sondern das Geräusch der *cum maximo fragore* ausbrechenden Gewitterwinde und konnte daher auch ohne Blitze

---

Naheinschlagen als stärkster Sinneseindruck die Menschen seit jeher am meisten beeindruckt und ängstigt, zeigt die besondere Gewichtung des Donners als zornige Stimme Gottes in der Bibel, denn wie keine andere Naturerscheinung nährt der näherkommende, bedrohlicher und „ernster“ werdende Donner die Angst vor einem Strafgericht und drängt mit einer nicht sichtbaren, und somit über das konkrete Gewitter hinausreichenden Dimension der Bedrohung, zu Sündenbekenntnis und Bekehrung. Dagegen nähren ferne *coruscationes* und *fulgura* mit ihrer unheimlichen „Schlangengestalt“, vor scherenschnittartig sich abzeichnenden alten Eichen oder Kiefern, die mit knorrigen Greifarmen ein unheimliches irdisches Komplementärelement zu den „Himmelsdämonen“ bilden und neben Ängsten eher ein unspezifisches „Erschauern“ und „Fantasien“ bewirken, jedoch ohne den „drohenden, ernsten“ Donner als Wirkung einer realen Bedrohung ferne Geister und Chimären bleiben, deren Relevanz und Bedrohung bald verblassen (eigene Kindheitserfahrung). In Verbindung mit dem Donner aber wird der Blitz zum *mysterium tremendum*, so *Theuerdank* 52, 25: *in dem do thet umbziehen/ ein schwarz gewülk den himelglanz/ bald kam daraus ein feurglanz/ mit einem starken donerschlag*. Zit. n. Jacob und Wilhelm Grimm, ‚Donnerschlag, m.‘, DWB, Bd. 2, Sp. 1250f. Vgl. Weish. 5, 23: *und wird dicker hagel fallen aus dem zorn der donnerschlege* (zit. n. Grimm, DWB, Bd. 2, Sp. 1250f.). Im älteren Sprachgebrauch ist auch die Redensart des „ersten Donners“ bekannt, die den Epiphanie-Charakter des Gewitters bestärkt, wie in Gustav Schwabs „Gewitter“ der Refrain „Hört ihr’s wie der Donner grollt?“ der Binnenstrophen 2 - 4 die bedrohliche „Gewitterstimmung“ „verdichtet“: Der näherkommenden „ernstere Donner“ unterbricht immer wieder die Gedanken und Pläne der Versammelten in der „dumpfen Stube“ (vielleicht eine Anspielung an die vormoderne Vorstellung, daß „verdichteter Dunst“ und Schweiß den Blitz anziehen) und gemahnen die Familie, die schon an die Sonntagsfreuden auf dem „grünen Anger“ denkt, eindringlich an die Verletzlichkeit der irdischen Existenz. Vgl. Gustav Schwab, *Das Gewitter*, Str. 2-4, v. 6; zit. n.: *Der Ewige Brunnen*. Gesammelt u. hrsg. v. Ludwig Reiners, München 2005, S. 651. Siehe dazu unten, Anhang D 4, S. 1176. Adalbert Stifter beschreibt in „Kalkstein“ eingehend und mytho-realistisch die unheimliche Stimmung vor einem schweren Sommergewitter über dem öden, fremden Landstrich des Steinkars an der Peripheriegrenze des „eigenen Weltkreises“. Der lange Erzählabschnitt ist vielleicht (aufgrund der lebensweltlichen Letztbegründung und der meteorologisch exakten Beschreibung des „modellhaften“ Gewitteraufzuges) eine der realistischsten Gewitterdarstellungen der deutschen Literatur: Eine „bleiern-graue“ Wolkendecke lastet an jenem Nachmittag über der Weite des „Steinkars“ (möglicherweise in Südostösterreich); für den örtlichen Pfarrer ist diese Bewölkung mehr als eine „Vorahnung“, was den landfremden Vermesser durchaus verwundert. Bald jedoch bestätigt ein erstes fernes Aufleuchten die „Wetterprognose“ des Pfarrers: „Es war der erste Blitz gewesen, der aber stumm war, und dem kein Donner folgte. [...] Nach einer Weile folgten mehrere Blitze [...]. Die Blitze waren schärfer und erleuchteten trotz des Kerzenlichts bei jedem Aufflammen die Winkel des Stübleins. Die Donner wurden ernster und dringender [...]“. Es folgt die Darstellung eines typischen sommerlichen Luftmassen- oder Präfrontalgewitters in Mitteleuropa aus topozentrischer Sicht, von der Entwicklung der sich immer eindrucksvoller am Horizont „aufbauenden“ Gewitterfront über die ersten Windstöße, den Höhepunkt des Unwetters mit mehreren bedrohlichen Naheinschlägen bis zum allmählichen Ermatten der Unwettermacht („die Hauptmacht war gebrochen“) und schließlich dem Abklingen des Gewitters bei schwächer werdendem „Landregen“, während von Zeit zu Zeit noch fernes Wetterleuchten um die Fenster des Schlafgemachs spielte. Vgl. Adalbert Stifter, *Kalkstein*, in: *Adalbert Stifters Ausgewählte Werke in sieben Bänden*. Hrsg. v. Rudolf Fürst, Vierter Bd., Leipzig o. J., S. 41-95, hier S. 50ff.



entstehen. Es bleibt jedoch der „Verdacht“, daß die Erstnennung wie auch die häufigere Erwähnung des Donners wegen der biblischen Präferenz unsichtbarer „Naturmysterien“ als „Erweise des wirklich anwesenden, absolut transzendenten Jahwe“ erfolgte (wohingegen etwa in irischen Gewittereinträgen der Blitz als Attribut des keltischen Taranis bzw. Torann „gesehen“ wurde). Während in der Bibel der Donner als Kündler des Gotteszorns präsenter ist als der Blitz und in Gewitterdarstellungen immer vor dem Blitz genannt wird (was zeigt, daß in der Bibel den Vorzeichen des Gerichts mehr Bedeutung zukommt als dem Zornesgericht selbst)<sup>969</sup>, scheint im „naturverbundenen“ konkreten Götterglauben der Etrusker, Germanen, Slawen und Kelten der Blitz als Symbol des Zeus, Donar, Taranis oder Perkun das prägende Gewitterelement gewesen zu sein. In diesem Falle war die „vorachsenzeitliche“, an den Augenschein gebundene dingliche Vorstellung näher an der physikalischen Realität als die moralische Einordnung der Bibel (wenngleich diese besser vor dem Donner als Aufruf zur rechtzeitigen Umkehr angesichts der nahen Gefahr warnte!). Die nichtchristliche, auf eine ambivalente Wahrnehmungweisende Verehrung von Wettergöttern mit dem Blitzbündel (für die Germanen zeigten Gewitter das Ende des Winters an, wenn Donar seinen Gewitterhammer den Riesen entrissen hatte und mit Regen die Erde auftauen ließ) ist dagegen in vielen irischen Gewittermeldungen angedeutet, in denen (im Gegensatz zum „biblischen“ *tonitrua et fulgura* des *Fragmentum Annalium Chesnii* 786) das „Himmelsfeuer“ häufig als Pars-pro-toto-Formel für das Gewitter auf Lugh und den Erzengel Michael übertragen wird. Der Hinweis des Annalisten, daß sich im Volk „ungeheure Angst (*pavor*) und Furcht (*timor*) heilsam (*salubriter*) verbreitet hätten, „so daß sich viele zum Guten wandelten“ (*unde pavor ingens ac timor in populo salubriter inruit, ita ut se multi corrigerent*), enthält mit *pavor - timor - salubriter - inruit - corrigerent* eine Reihung lebensweltlich verankerter „hagiographischer Signalwörter“, die auch für theologisch weniger gebildete Hörer die Wunderdramaturgie „letzbegründeten“ und so die moralische Deutung unterstützen.<sup>970</sup> Die

---

<sup>969</sup> Die Pars-pro-toto-Formel „Blitz und Donner“ für das Gewitter richtet sich nach dem meteorologischen Ursache-Wirkungs-Zusammenhang. Die in mittelalterlichen Gewittermeldungen verbreitete „falsche“ Reihenfolge „Donner und Blitze“ knüpft möglicherweise an biblische Gewitterdarstellungen an, die dem Donner als Kündler der Stimme Gottes mehr Gewicht verleihen als dem Blitz als vollziehenden Strafinstrument Gottes, denn in der Bibel wurde der Warnung vor dem Strafgericht wegen der noch möglichen Bekehrung (und dem damit verbundenen Disziplinierungspotential) größeres Gewicht zugemessen als dem Strafgericht, in dem die Schrecken keine Zeit mehr zum Nachdenken lassen. Zudem tritt fernes „Grollen“ (man beachte die ungewöhnlich deutliche pejorative Bezeichnung noch im heutigen Sprachgebrauch!) häufiger auf als Gewitter am Beobachtungsort (in Deutschland gibt es je nach geographischer Lage 20 bis 30 Gewittertage im Jahr, wobei „Ferngewitter“ in mehr als 2 km Entfernung nicht mitgezählt werden).

<sup>970</sup> Mit *pavor* („Zittern, Angst“, auch „Erwartung, Spannung“; Langenscheidt WB Lat.-dt., 1963, S. 380) und *timor* („Furcht, Besorgnis“, auch „Ehrfurcht“, „religiöse Scheu“ sowie „Aberglaube“ u. „Schrecken, drohende Lage“, vereinzelt auch „Gott der Furcht“ oder „böser Dämon“; Langenscheidt WB Lat.-dt., 1963, S. 534) bezeichnet der Annalist die sich wandelnden Ängste der Menschen in der Anfechtung, von der unbestimmten „Angst“ und „zitternden Erwartung“ (*pavor*) eines Strafgerichts bis hin zur „Furcht“ im Unwetter, das

unmittelbar auf den „moraltheologischen Kommentar“ folgende Gewittermeldung hebt die Dramaturgie der Ereignisse hervor, beginnend mit den „Himmelskreuzen“ als bedrohlichen Vorzeichen, Donner und partiellem Strafgericht (dem Blitzeinschlag in die Kirche) bis hin zum Erbarmen Gottes, das der nächtliche „Himmelsbogen“ anzeigte: *Et arcus coeli in nubibus apparuit per noctem*. Die Vorzeichenreihe und die Dezemberunwetter mit den Blitzschlägen und dem „Himmelsbogen“ bezeugten die Wahrheit biblischer Vorzeichen- und Unwetterberichte. Der nächtliche „Wolkenbogen“ (*arcus coeli in nubibus*) könnte in Verbindung mit dem Unwetter eine Böenwalze oder eine Bogenwolke meinen, die in der Abenddämmerung oder durch Wetterleuchten sichtbar wurde; die lange Dauer der Lichterscheinung „in den Wolken“ (*in nubibus apparuit per noctem*) spricht jedoch eher für einen halbkreisförmigen Mondhalo, der bei gleichmäßiger Cirrostratusbewölkung längere Zeit sichtbar war. Der Halo erschien wahrscheinlich unabhängig von den Wintergewittern, jedoch zeitnah; er steht möglicherweise in Zusammenhang mit einer ausgeprägten Westwetterlage im Dezember 786 und könnte beim Aufzug hoher Cirrostratus-Bewölkung an einer Warmfront erschienen sein. Der Halo „vervollständigte“ die „Vorzeichenreihe“ (*Multa etiam referuntur signa apparuisse eodem anno*) - diese Deutung legen die folgenden Meldungen zu Unglücks-

---

„dämonische Angst“ und auch „Ehrfurcht“ vor dem „Gott der Furcht“ auslöst. Mit *pavor* und *timor* ist zudem der Unterschied zwischen „dämonischer Heidenangst“ und „heilsamer Gottesfurcht“ angedeutet. Das Schwanken zwischen Hoffen und Bangen könnte auch auf die Reaktionen der noch von paganen Vorstellungen geprägten Hörer zwischen (heidnischen) „Dämonen“ und dem christlichen „Gott der Furcht“ andeuten. Psychologisch soll die Reihenfolge *pavor* - *timor* die im Verlauf des Gewitters durchlebte „Entwicklung“ von der unbestimmten Angst vor dem Gewitter (die Stunde der „Dämonen“) zur „vertrauenden Gottesfurcht“ im Unwetter nachzeichnen: Durch das in die irdische Lebenswelt „einbrechende“ Gewitter (*inruit*, auf das Subjekt *timor* bezogen, steht mit dem Gewitter in ursächlichem Zusammenhang und zeigt, daß eine große „Gefahr“ bei Gewittern auch die Ängste selbst sind), das als „biblische“ Zornesandrohung (im Donner) und (im Blitzschlag) als „Zornesgericht“ erlebt wurde, sahen sich die Zeugen nicht nur aufgefordert, ihre Sünden zu lassen, um den zornigen „Donnerer“ zu „versöhnen“, sondern wurden auch vom Irrglauben an Dämonen „geheilt“, denn (wie aus dem Eintrag hervorgeht) verstärkte das Gewitter nicht die magisch-abergläubische „Entlastungsrituale“ auslösende „grund-lose“ („abgrundtiefe“) Angst, sondern bewirkte im Erkennen der Epiphanie und in der Stärkung des Vertrauens die Wandlung der Angst (*pavor*) in „begründete“, in einer Erstursache gründende „Gottesfurcht“ (*timor*). Donner, Blitz und Unwetter „korrigierten“ somit im Dezember 786 nicht nur die Sünden, sondern vielleicht auch den „Aberglauben“ der Menschen (*error*; vgl. *corrigere*, „geraderichten“, „verbessern“, „wieder gutmachen [*errorem*]“ und „zurechtweisen“ (!); Langenscheidt WB Lat.-dt., 1963, S. 139). Aus den „Zitternden“ wurden in der Anfechtung „Helden der Standhaftigkeit“. Die Winterunwetter werden von dem Annalisten daher, auch wenn sie andernorts Opfer forderten und Schäden anrichteten, in Bezug auf die Bekehrung auch als „heilsam“ (*salubris*; Langenscheidt WB Lat.-dt., 1963, S. 466) bezeichnet - ein Hinweis auf die verspätete „achsenzeitliche“ Transformation des Gottesglaubens wie bei Jesaja. Eine bewußte Wortwahl vorausgesetzt, könnte diese Deutung im *Fragmentum Chesnii* durchaus beabsichtigt worden sein; die Meldung richtete sich an theologisch gebildete Erstrezipienten, die die „Vorzeichen- und Unwetterdramaturgie“ von 786 (vergleichbar mit den kombinierbaren Märchenmotiven) anlaßbezogen als neue Wundererzählungen „ausschreiben“ konnten, die glaubwürdig waren, da sie lebensweltlich „erstbegründbar“ waren. Die holzschnittartige „hagiographische Dramaturgie“ vieler Wetterwunder war damit gewissermaßen ein „kompaktes Speicherformat“ für neue, auf unterschiedliche Lebenssituationen hin ausziehbare Missionserzählungen.

und Todesfällen nahe, zumal bereits in der Antike Halos oft im Zusammenhang mit Herrscherwechseln, Morden, Kriegen und Unglücken genannt werden.<sup>971</sup>

Am häufigsten sind Winterunwetter in der Zeit vor 800 in irischen Quellen dokumentiert. Die Annalen von Ulster melden Herbst- und Winterunwetter für die Jahre 735, 746 und 804. Im Jahre 804 gab es in der Nacht zum St. Patricks-Tag (17. März) ein starkes Gewitter mit Sturm und eine Sturmflut im Westen Irlands. Wie Paulus Diaconus 589 hebt auch der irische Schreiber 804 die ungewöhnliche Intensität des „unzeitgemäßen“ Gewitters hervor, das wahrscheinlich in Verbindung mit einem Winterorkan auftrat: *Violent thunder, accompanied by wind and fire, on the night before St. Patrick's Day, which destroyed many persons, i. e. one thousand and ten in Corcu Baiscinn; and the sea divided the island of Fita into three parts, and covered the land of Fita with sand, that is as much land as would support 12 cows.*<sup>972</sup> *Tonitruum ualidum cum uento & igni in nocte* deutet auf eine markante Gewitterkaltfront eines Orkantiefs, das eine Sturmflut auslöste, bei der die *Insula Fitae* (Mutton Island in West Clare) in drei Teile zerrissen wurde. Wahrscheinlich erreichte der Wintersturm mit Durchzug der Kaltfront seinen Höhepunkt, wobei die Fluten infolge von Dünendurchbrüchen auch höhergelegene Gebiete erreichten.<sup>973</sup>

---

<sup>971</sup> Vgl. z. B. Orosius, Hist. VI, 20, 5 (Orose, Histoires, tome II, ed. M.-P. Arnaud-Lindet, 1991, S. 227f.): *Nam cum primum, C. Caesare auunculo suo interfecto, ex Apollonia rediens urbem ingrederetur, hora circiter tertia repente liquido ac puro sereno circulus ad speciem caelestis arcus orbem solis ambiit, quasi eum unum ac potissimum in hoc mundo solumque clarissimum in orbe monstraret, cuius tempore uenturus esset, qui ipsum solem solus mundumque totum et fecisset et regeret.*

<sup>972</sup> The Annals of Ulster ad a. 804, CELT G100001A, p. 258 folio & column H36va (engl. Übers.: CELT T100001A, p. 259): *U.804.11 Tonitruum ualidum cum uento & igni in nocte praecedenti feriam Patricii dissipante plurimos hominum, id est mille & .x. uiros i tir Corco Bascinn; mare diuisit Insolam Fitę in tres partes & illudh mare cum harena terram Fitę abscondit, id est med da boo deac di thir.* Die überwiegend in Altirisch gehaltene Parallelmeldung im *Chronicon Scotorum* stammt möglicherweise von den Ulster-Annalen, da noch „lateinische Reste“ (vor allem Zahlenangaben) an den ursprünglichen lateinischen Eintrag erinnern. Vgl. *Chronicon Scotorum* ad a. 804, CELT G100016, p. 102, MS folio 183va (272a): *CS.804 Torand romór et gaoth et temtidhe i ilo fele Pdraig coro marb daoine ro imda id est mille & decem uiros i itr Corca Baisginn.*

<sup>973</sup> Stärkere Gewitter entstehen in Nordwesteuropa Mitte März nur in hochreichender Kaltluft und der damit verbundenen advektiven Labilisierung der Atmosphäre (vertikale Temperaturdifferenz von mindestens 38-40K), vor allem an Kaltfronten und in der dahinter einfließenden Höhenkaltluft. Bei Winterstürmen werden die größten Windgeschwindigkeiten oft mit Durchzug der Kaltfront erreicht. Häufig durchbrechen bei der Kaltfrontpassage die über längere Zeit aufgestauten Meeresfluten die bereits angegriffenen Deiche und Dünenwälle, wenn mit der Kaltfront, einhergehend mit einer abrupten Winddrehung von Südwest auf Nordwest, starke Höhenwinde durch „vertikalen Impulstransport“ heruntergemischt werden. Viele Nordseesturmfluten begannen mit langanhaltendem Süd- bis Südweststurm und erreichten mit der Gewitterkaltfront ihren Höhepunkt. Helmold von Bosau beschreibt in der *Chronica Slavorum* „naturgetreu“ den Höhepunkt der „Julianenflut“ am 17. Februar 1164: „In jenen Tagen [...] erhob sich [...] im Monat Februar, nämlich am 17., ein großes Unwetter mit heftigem Sturmwind, leuchtenden Blitzen und krachendem Donner, [...] dazu entstand eine solche Überschwemmung des Meeres, wie man sie seit alten Zeiten nicht erlebt hatte; [...]“ (Helmold von Bosau, *Chronica Slavorum/ Chronik der Slawen*. Übers. v. J. M. Laurent u. W. Wattenbach, in: A. Heine (Hrsg.), *Historiker des Deutschen Altertums*, Stuttgart - Essen 1986, Kap. II,1, S. 97; zit. n. Dirk Meier, *Land unter! Die Geschichte der Flutkatastrophen*, Stuttgart 2005, S. 100f.). Auch die katastrophale „Weihnachtsflut“ von 1717 und die noch in der kollektiven Erinnerung Norddeutschlands präsente „Hamburgflut“ vom 16./17. Januar 1962 erreichten ihren Höhepunkt mit Gewitterkaltfronten. Bei der „Hamburgflut“ 1962 traten an der Kaltfront des Orkantiefs „Vincinette“ („die Siegreiche“) ungewöhnlich heftige Wintergewitter mit Hagel auf. Dabei drehte der Wind nach tagelangem Südweststurm auf Nordwest und erreichte Orkanstärke, so daß die hoch aufgelaufenen Wassermassen (die in der vorangegangenen Ebbe nicht abgeflossen waren) bei Flut und verstärkt durch eine Fernwelle aus dem Nordatlantik mit großer Gewalt in die Deutsche Bucht gedrückt wurden. Auf ein solches Szenario deutet der

Erneut wird hier der Donner vor den Blitzen genannt, vielleicht nach biblischem Vorbild; wahrscheinlicher ist jedoch, daß der Annalist den Verlauf des Nachtgewitters aus der Sicht der Augenzeugen „naturgetreu“ widergegeben hat: Während bei einem nächtlichen Sommergewitter Donner als Begleiterscheinung einer in dieser Jahreszeit normalen Wettererscheinung nur im Falle von Schäden oder einer besonderen Intensität des Unwetters genannt wird, mußte im frühmittelalterlichen Irland nächtlicher Donner, zumal in der „Patricksvigil“ zum 17. März, einem der höchsten Feiertage der irischen Mönche, als spektakuläres „Zeichen“ Gottes erlebt worden sein, ähnlich wie das „Michaelsgewitter“ am 29. September 772 oder der „in blutrote Farbe verwandelte Mond“ im Jahre 692.<sup>974</sup> Wahrscheinlich wurden in dieser Nacht viele Menschen durch Donner, Sturm und Regen geweckt und wurden wenig später Zeugen einer mit „gewaltigem Donner, Wind und Feuer“ einbrechenden Kaltfront (*Tonitruum ualidum cum uento & igni in nocte*); der Annalist, möglicherweise selbst Augenzeuge, zählt die Unwetterelemente in der „richtigen“ Reihenfolge der Sinneswahrnehmung auf, wobei der in dieser Jahreszeit nicht erwartete Donner der erste und prägende nächtliche Sinneseindruck war; die Mönche standen auf und schauten hinaus, wo sie Sturmregen, begleitet von Blitzen wahrnahmen („Feuer und Wind“). Die dramatische, „mystifizierende“ Pars-pro-toto-Formel „Feuer und Wind“ könnte an das Machtinstrument des zornigen Gott erinnern: Die „verwandten“ (benachbarten) Elemente Wind und Feuer sind in der Bibel wichtige Begleiterscheinungen von Epiphanien. Nach der mittelalterlichen Kosmologie, die trotz variierender Modelle in Bezug auf die Anzahl und Abfolge der supralunaren Sphären von einer festen Abfolge der sublunaren Elementsphären Erde, Wasser, Luft und Feuer ausging, waren „Wind und Feuer“ die beherrschenden (weil beweglichsten) Elemente der sublunaren Sphäre; sie bildeten die Grenze zwischen Erde und Himmel, wie auch das Paradies im Osten von einer Feuermauer und Gebirgen umgeben war, bewacht von Erzengeln mit Flammenschwertern. Vielleicht geht die Gewittermeldung auf eine Beobachtung von Tallaght-Mönchen zurück, die das Unwetter als Endzeitzeichen sahen.

---

Eintrag in den Annalen von Ulster hin, der von Gewittern, Sturm und der Teilung von Mutton Island durch eine Sturmflut am 17. März 804 berichtet. Nach Douglas V. Hoyt (A Chronology of Notable Weather Events, Ed. 8/4/2011) könnte am 17. März 804 in West Clare an einer Gewitterlinie auch eine Windhose aufgetreten sein. Der Passus *Tonitruum ualidum cum uento & igni in nocte praecedenti feriam Patricii [...] mare diuisit Insolam Fite* [...] deutet jedoch auf ein typisches Sturmflutszenario an der Gewitterkaltfront eines Orkantiefs.

<sup>974</sup> Das Zusammentreffen von seltenen Naturerscheinungen und Gedenktagen wichtiger Heiliger machte ein Naturereignis in besonderer Weise zum „denkwürdigen“ Ereignis. Daniel McCarthy and Aidan Breen (Astronomical Observations in the Irish Annals and their Motivation, in: *Peritia* 11 (1997), p. 21; Hinweis: Alexandra Bergholm, What was the assembly of the hand-clapping of St. Michaels in AU772?, in: *Proceedings of the Harvard Celtic Colloquium* 33 (2013), p. 50 m. Anm. 29) sprechen von „dual events“, wenn ein denkwürdiges Naturereignis mit einem wichtigen Ereignis im kirchlichen Jahreslauf zusammenfiel wie in AU 692.5 (*Luna in sanguineum colorem in natali Sancti Martini*), AU 772.4 (Gewitter am Michaelstag) oder AU 804.1 (Gewitter mit Sturm in der Nacht zu St. Patrick).

Die in frühen irischen Quellen häufige Erwähnung unheimlicher Himmelserscheinungen setzt sich in zwei „Drachensichtungen“ der Annalen von Ulster für 735 und 746 fort: Im Jahre 735 wurde ein „ungeheurer Drachen“ (*draco ingens*) gesehen, dem ein lauter Donner folgte. Nach der Beschreibung muß es sich um einen „schlangenförmigen“ Blitz gehandelt haben<sup>975</sup>, möglicherweise auch einen über den Himmel laufenden „Crawlerblitz“, eine in nördlichen Breiten eher seltene Erscheinung.<sup>976</sup> Nach der auf D. Justin Schove basierenden Untersuchung von Daniel Mc Carthy und Aidan Breen könnte die „Drachensichtung“ von 735 auch auf einer Nordlichterscheinung beruhen, da in diesem Jahr ein Sonnenfleckenmaximum erreicht wurde; der Donnerschlag wäre nach dieser Lesart eine weitere, unabhängige „Vorzeichenmeldung“, vielleicht ein großer Meteorid (oder Meteorit?), als Teil einer „heilsgeschichtlichen“ Zeichenhäufung.<sup>977</sup> Die Meldung *Draco ingens in fine autumni cum tonitruo magno post se uisus est* weist jedoch auf einen Gewitterblitz (zumal der Blitz in *cum tonitruo magno post se visus* unmißverständlich mit dem Donner in Verbindung gesetzt wird, wobei die Lautstärke des Donners ebenfalls auf einen markanten Blitz, vielleicht auch einen positiven Blitz, weist). Laut Jahreszeitangabe *in fine autumni* kann das Ereignis zur Gruppe der unerwarteten Gewitter in der kalten Jahreszeit zählen. Die „mythisch-unbestimmte“ Zeitangabe *in fine autumni*, die die Himmelserscheinung der historischen Chronologie (und damit dem irdischen Geschehen) enthebt, bezieht sich vielleicht auf das Herbstende, womit ein Bezug des „Drachenblitzes“ zum keltischen Samhain-Fest am 31. Oktober/1. November möglich ist.<sup>978</sup> Die Drachensichtung sollte vielleicht als „mythische Reminiszenz“ die

<sup>975</sup> The Annals of Ulster ad a. 735, CELT G100001A, p. 188 folio & column H29va: *U.735.6 Draco ingens in fine autumni cum tonitruo magno post se uisus est.*

<sup>976</sup> „Crawlerblitze“ (sinngemäß „Krabbler“; „Raupe, Kriechtier“, engl. „Anvil Crawlers“) treten manchmal vor Beginn, meist jedoch gegen Ende starker Gewitter als linienförmige, teils verzweigte, teilweise über den ganzen Himmel laufende Blitzenladungen im Bereich stratiformer Wolken in den ausgedehnten Eiswolkenschirmen größerer Gewittersysteme auf (CC = Cloud to Cloud lightning, nicht zu verwechseln mit Wolkenblitzen innerhalb einer Gewitterwolke). Bei „Crawlerblitzen“ ist die Fortsetzung der Blitzbahnen aufgrund der langsamen Ausbreitungsgeschwindigkeit mit bloßem Auge zu erkennen. Häufig laufen „Crawler“ durch den ausgebreiteten Amboß alternder Cumulonimbus-Systeme, deren aktives Zentrum bereits viele Kilometer vom Beobachtungsort entfernt ist, so daß die Blitze bei Beobachtern oft Verwunderung und Schrecken auslösen. Auch vor Ausbruch eines Gewitters können „Crawler“ auftreten, wenn sich über dem Beobachtungsort bereits der in Windrichtung verwehte Eiswolkenschirm eines großen Gewittersystems befindet. Teilweise gleichen „Crawlerblitze“ an ihren Enden verzweigten Fingern, in anderen Fällen bestehen sie nur aus einer oder wenigen über den Himmel laufenden Schnüren, die an „Himmelsschlangen“ oder „Drachen“ erinnern. „Crawler“ sind überwiegend Entladungen innerhalb der Wolken, doch trotz der oft weiten Entfernung zum aktiven Gewitterherd sind am Beobachtungsort Blitzeinschläge nicht ganz ausgeschlossen. Da „Crawler“ nur in großen Gewittersystemen auftreten, kommen sie nur im Sommerhalbjahr, bevorzugt in mittleren und äquatornahen Breiten vor; in Nordeuropa sind sie seltener zu beobachten. Vgl. „Lightning Types and Classifications“: <https://stormhighway.com/types.php>; [www.info-wetter-pohlheim.de/lexikon/fachlexika/fachlexika-de.htm](http://www.info-wetter-pohlheim.de/lexikon/fachlexika/fachlexika-de.htm)

<sup>977</sup> Daniel Mc Carthy & Aidan Breen, *Astronomical Observations in the Irish Annals, 1997*, p. 7. Vgl. dazu Derek Justin Schove, *The Sunspot Cycle, 649 B.C. to A.D. 2000*, in: *Journal of Geophysical Research* 60 (1955), p. 127-146, hier p. 134.

<sup>978</sup> Nach der keltischen Mythologie sind die Übergänge zwischen Diesseits und Jenseits besonders an den „Wendepunkten“ des Jahres, den „dünnen Zeiten“, fließend, wobei neben Mittsommer und der

christlich-eschatologische Vorzeichendeutung bestärken, oder sie ist lediglich ein auf wesentliche Elemente komprimiertes „Erlebnisbild“ der Augenzeugen, die keine „wirklichen“ Drachen sahen, sondern eine Erscheinung von etwas Geglaubtem, das irische und biblische Drachenmythen „wiedererweckte“. Die Wahrnehmung als „Drachen“ war möglicherweise auch durch das unzeitgemäße Auftreten des Blitzes „am Herbstende“ bedingt: Indem der Annalist anstatt von einem Blitz von einem Drachen schreibt, vermischt er (wie teilweise noch in heutigen Unwetterberichten) das Ereignis mit subjektiven Wahrnehmungen und Deutungen der Zeugen.<sup>979</sup> Wie in den Gewittermeldungen für 772 und 804 könnte die

---

Wintersonnenwende als Auftakt der „wildten Nächte“ zwischen Ende Dezember und Epiphania auch die Tag- und Nacht-Gleichen, besonders „Samhain“ (der Vorabend des 1. November), eine wichtige Rolle spielte. Die Aufhebung von Raum- und Zeitgrenzen galt besonders für bestimmte „Zwischenorte“ wie Seen, Moore, Hohlwege, Kreuzungen oder Haine, an denen man Feen, Geister und die Menschen aus der Anderswelt vorbeiziehen und tanzen sehen konnte. Das „kleine Volk“ zu betrachten war in den „Wendezeiten“ des Jahreskreises mit Gefahren verbunden; allerdings barg die Begegnung mit Andersweltwesen und Verstorbenen auch Chancen für diejenigen, die sich an die Verhaltensregeln der Geister und des „kleinen Volks“ hielten. Samhain galt im keltischen Jahreskreis als dunkler Gegenpol zum Frühlingsfest Beltane (dem keltischen Sonnengott Belenus gewidmet, der wohl auch auf dem Belchen im Schwarzwald, den drei Vogesenbelchen und dem schweizerischen Jura-Belchen verehrt wurde). Die mit Samhain anbrechende dunkle Jahreszeit dagegen war die Zeit der Toten, der Geister und Wiedergänger, die Zeit, in der mythische Schlachten stattfanden, Götter und Helden starben und Gefahren durch Winterstürme und Wolkendämonen vom Ozean her drohten, aber auch Verwandlungen möglich waren, weshalb man den Göttern Opfer brachte und mit speziellen Ritualen die Andersweltmächte zu besänftigen versuchte. Ein „Drachenblitz am Ende des Herbstes“ mußte im frühmittelalterlichen Irland von vielen als ernstes, vielleicht sogar apokalyptisches „Zeichen“ erlebt worden sein. Wahrscheinlich hielt der Annalist den „Spätherbstblitz“ auch für eine spätere Zusammenstellung der christlichen Heilsgeschichte fest, denn das in einem eindringlichen mythischen Erlebnisbild gespeicherte Naturereignis konnte als „Baustein“ dienen und zeigen, daß die Geschehnisse der Menschen und selbst die Mächte der „Anderswelt“ (denen auch die Mönche noch Respekt zollten) unter der Macht des christlichen Himmelsherrschers standen. Wenn *Draco* mit dem Epitheton *ingens* („ungeheuer, gewaltig, riesig“) verbunden wird, könnte nicht nur die sinnlich wahrnehmbare irdische Dimension der Himmelserscheinung gemeint sein, sondern mit der „Urbedeutung“ von *ingens* („wovon es kein Entstehen gibt“), eine genaue Wortwahl vorausgesetzt, auch der Charakter als Epiphanie, ein Aufblitzen eines „Blicks“ aus der oberen Himmelskugel (vgl. mhd. *blic* „Blick, Blitz“), bestärkt worden sein. Das wiederum könnte auf einen großen Meteoriten (oder sogar Meteoriten?) hindeuten. Die irischen Drachensichtungen sind damit nicht nur Zeugnisse für den dogmatisch noch widerspruchsfreien christlich-keltischen Synkretismus im frühmittelalterlichen Irland, sondern zeigen auch die Bemühungen einer „Rationalisierung“ der Erkenntniswege zu einer vielschichtigen, geheimnisvollen „Wirklichkeit im Ganzen“, wobei auch mythisch-christliche „Harmonisierungsversuche“ (wie im „Buch der Landnahmen“) keineswegs als „Geschichtsklitterung“ oder einfache „Synkretismen“ abgetan werden sollten, sondern den Beginn einer systematischen physischen, geistlichen und geistigen „Andersweltaneignung“ (mit ersten Spuren naturphilosophischer Erklärungen) nach dem Muster der „etymologischen Systematisierungsversuche“ Isidors von Sevilla, Bedas *Venerabilis* und Hrabanus Maurus markieren. Zum Samhain-Fest siehe: Helmut Birkhan, *Kelten. Versuch einer Gesamtdarstellung ihrer Kultur*, Wien 1997, S. 838ff.; Kevin Danaher, *Irish Folk Tradition and the Celtic Calendar*, in: *The Celtic Consciousness*, ed. by Robert O’Driscoll, New York 1981, p. 217-242; John G. Campbell, *The Gaelic Otherworld*, ed. by Ronald Black, 3. Ed. London 2005, p. 559-562.

<sup>979</sup> Die Vorstellung von Ungeheuern und feurigen Himmelsdrachen, sei es in „mythischen Vergleichen“ oder in „realen“ Sichtungen, ist besonders in Situationen mit übermächtigen Bedrohungen häufig, in denen die Angst Ungeheuer „an den Himmel malt“. Möglicherweise ist *Draco ingens* jedoch keine „abergläubische Ineinsetzung“ des Blitzes mit einem „realen Drachen“, sondern eine der annalistischen Vorgabe geschuldete Verkürzung eines bildhaften Vergleichs aus den ursprünglichen Augenzeugenberichten, die vom ersten Schreiber übernommen, im weiteren Verlauf der Überlieferung jedoch verkürzt wurden. Vielleicht sahen Mönche an einem Spätherbstabend auf dem Weg zum Gebet einen „drachenartigen Blitz“ am Horizont, der sie wegen der Ähnlichkeit mit biblischen Schilderungen an die „Zeichen“ oder die Drachen der Endzeit erinnerte, jedoch in ihrer Wahrnehmung keinen realen Drachen zeigte, sondern nur dessen „Drohbild“ am Himmel. Die Personifizierung von Naturerscheinungen als Drachen oder Ungeheuer ist bis heute geläufig, wobei „Drachen“ etwa in Berichten

Koinzidenz des Blitzes (der allein wegen seiner unheimlichen Erscheinung Zeichencharakter hatte) mit dem Samhain-Fest metaphysische Deutungen bestärkt haben. Ähnliches gilt für die Drachensichtung 746, die ebenfalls auf Gewitter zurückgeht.<sup>980</sup>

Das Bedrohungsgefühl, das seltene und unzeitgemäße Naturerscheinungen verbreiteten, ist auch in einem Eintrag der Angelsächsischen Chronik für das Jahr 793 spürbar: „Dieses Jahr kamen schauerliche Vorzeichen über das Land der Northumbrier und erschreckten das Volk gar jammervoll: Da waren Leuchterscheinungen wie ungeheure Tücher, die über den Himmel liefen, Wirbelstürme, und feurige Drachen flogen über das Firmament. Diesen bedrohlichen Zeichen folgte bald eine große Hungersnot: Und nicht lange danach, am sechsten Tag vor den Iden des Januar (8. Januar) im selben Jahr, brachte der erschütternde Einfall heidnischer Männer durch Raubzug und Gemetzel Verheerung über die Kirche Gottes in Holy-Island. Siga starb am achten Tag von den Kalenden des März (22. Februar).“<sup>981</sup> In kurzen, eindringlichen Worten beschreibt der Annalist die dramatischen historischen Ereignisse des Jahres 793, die mit dem Wikingerüberfall auf das Kloster Lindisfarne am 8. Juni 793 ihren Höhepunkt erreichten und eine Zeitenwende bedeuteten. Allein die Tatsache, daß die seltsamen Himmelserscheinungen - Nordlichter, Wolkenblitze, Wirbelstürme und fliegende „Feuerdrachen“ - in den noch

---

über Unwetter oder Waldbrände meist in „mythischen Vergleichen“ erscheinen. Auch heute wäre eine „emotionale“ Unwetterbeobachtung wie in den Ulster-Annalen für 735 denkbar (etwa: „feurige Schlangen führen über den Himmel“), ohne daß damit die körperliche Existenz solcher Feuerwesen artikuliert würde. Auch in Berichten über große Waldbrände werden bis heute mythisch-apokalyptische Bilder als einzige Möglichkeit einer Umschreibung des Unaussagbaren herangezogen, die von Betroffenen keineswegs als übertrieben gelten. „Die ganze Welt brennt“, kommentierte eine verzweifelte Dorfbewohnerin die Situation in Portugal im Waldbrandsommer 2003 vor der Kamera. Und in Berichten über die Katastrophen-Brände in Griechenland und Italien im Sommer 2021 war von „Zombie-Feuern“ die Rede. Peter Rosegger hat in seiner Waldbauern Erzählung „Als die hellen Nächte waren“ ein unheimliches spätabendliches Erlebnisbild aus der Sicht der Bewohner eines Waldtals in den Ostalpen angesichts eines sich nähernden Waldbrandes gezeichnet: „In tiefen Tälern war es noch ruhig, da hörte man nichts als das leise Flüstern der hohen Tannen, aber der nächtliche Himmel war rosig, und zuweilen flog hoch oben ein Feuerdrache dahin. Dann wieder kam eine zwitschernde Vogelschar, und die heimatlosen Tierchen schossen planlos umher, und die Rehe kamen erschreckt heran zu den Menschenwohnungen. »Wie diesen Tieren geht's uns allen!«, klagte ein Weib; »keine Menschenmöglichkeit, daß der Wald gerettet wird - alles brennt, alles brennt! O Christi Heiland, es ist das Jüngste Gericht!«“ (Peter Rosegger, *Als die hellen Nächte waren*, in: *Als ich noch der Waldbauernbub war*, Sonderausg. Rosenheim 2006, S. 380-387, hier S. 383). Die „Feuerdrachen“ erscheinen hier als naheliegende „realistische“ Assoziationen, die der auktoriale Erzähler als mythische Erlebnisbilder wiedergibt, ohne den impliziten Vergleich eigens zu bezeichnen; dagegen zeugt die Aussage „O Christi Heiland, es ist das Jüngste Gericht!“ von einer durchaus realen Einschätzung der Betroffenen, die den Untergang „ihrer“ Welt mit eigenen Augen sehen, womit ihnen die Vorstellung von Ungeheuern und dem Weltende ebenfalls als real erscheint: Die Feuerfunken am Nachthimmel waren für die Waldleute reale „Feuerdrachen“, Vorboten einer drohenden realen (regionalen) Apokalypse.

<sup>980</sup> The Annals of Ulster ad a. 746, CELT G100001A, p. 200 folio & column H30vb: *U746.2 Dracones in caelo uissi sunt.*

<sup>981</sup> The Saxon Chronicle ad a. 793-794, Ausg. J. H. Ingram, 1823, p. 80; eigene dt. Wiedergabe; Quellen-Hinweis bei Wilhelm G. Busse, „Das Ende der Welt ist nah...“, in: Barbara Haupt (Hrsg.), *Endzeitvorstellungen*, 2001, S. 183 m. Anm. 9): *A.D. 793. This year came dreadful fore-warnings over the land of the Northumbrians, terrifying the people most woefully: these were immense sheets of light rushing through the air, and whirlwinds, and fiery dragons flying across the firmament. These tremendous tokens were soon followed by a great famine: and not long after, on the sixth day before the ides of January in the same year, the harrowing inroads of heathen men made lamentable havoc in the church of God in Holy-island, by rapine and slaughter. Siga died on the eighth day before the calends of March.* Der Eintrag für 794 „bestätigt“ den Vorzeichencharakter der bedrohlichen Naturerscheinungen: *A.D. 794. This year died Pope Adrian; and also Offa, King of Mercia, on the fourth day before the ides of August, after he had reigned forty winters. Ethelred, king of the Northumbrians, was slain by his own people, on the thirteenth day before the calends of May; in consequence of which, Bishops Ceolwulf and Eadbald retired from the land. Everth took to the government of Mercia, and died the same year [...].*

lückenhaften frühen Aufzeichnungen vermerkt sind, zeigt die Bedeutung von Himmelsbeobachtungen in dieser Zeit. Vielleicht wurden 793 „Crawlerblitze“ beobachtet, oder es handelte sich um Wetterleuchten, das entfernte Cumulonimbuswolken aufleuchten ließ. Möglicherweise waren an dem Januarabend auch Asteroiden zu sehen. Zusammen mit den Nordlichtern, die hier dramatisch-bildhaft, aber durchaus naturgetreu als „ungeheure, über den Himmel laufende Leintücher“ beschrieben werden, ergibt sich ein bedrohliches „Endzeit-Szenario“, das durch die episch-biblische Formulierung „es kamen schauerliche Vorzeichen über das Land der Northumbrier“ und die unbestimmte Datierung der möglicherweise unabhängigen Himmelsphänomene verstärkt wird; die fehlenden Zeitangaben könnten eine Verbindung zu den „dreadful forewarnings“ suggerieren (*these were immense sheets of light rushing through the air, and whirlwinds, and fiery dragons flying across the firmament*), wobei nicht ausgeschlossen ist, daß sich alle Himmelserscheinungen auf das Nordlicht beziehen.<sup>982</sup>

Insgesamt fällt in den Annalen von Ulster und in der Angelsächsischen Chronik die vergleichsweise häufige Erwähnung von Drachen, Schlangen und Seeungeheuern auf, die sich in die lange Reihe von Drachendarstellungen in irischen und angelsächsischen Heiligenviten, Geschichtswerken, Gedichten und epischen Werken einreihen, in denen Drachen und Ungeheuer oft in Verbindung mit bedrohlichen Naturerscheinungen - Gewittern, Stürmen, Nordlichtern und dem Meer oder als deren Personifizierung erscheinen. In einigen anglo-irischen Quellen sind auch Visionen zu Unwettern und Dämonen überliefert, während Lichterscheinungen und personale Visionen in ganz Europa verbreitet sind. Die Unterschiede zwischen insularen und kontinentalen Visionen zeigen damit auch den Einfluß von Klima, Landschaft und Kunst auf die Wahrnehmung - in Nordwesteuropa förderten raue Witterung und einsame Landstriche phantastische Vorstellungen, die durch eine zurückgezogene monastische Lebensweise verstärkt wurden. Die einsamen, oft aber an wichtigen Wegkreuzungen liegenden irischen Klöster (Clonmacnois) waren so schon durch ihre Lage prädestiniert für die Beobachtung seltener Erscheinungen, die wiederum die Beschäftigung mit den biblischen Mythen recht ähnlichen irischen Mythen anregten. Bei der angelsächsischen „Drachensichtung“ von 793 handelt es sich um eine in vielen Kulturen geläufige archetypische Personifizierung bedrohlicher Naturerscheinungen als wilde Tiere, Ungeheuer und Monster, die den Menschen Schaden zufügen und insbesondere als „harvest blasters“ auftreten, die die Ernte rauben wollen.<sup>983</sup>

<sup>982</sup> Vgl. zu diesem Eintrag Wilhelm G. Busse, „Das Ende der Welt ist nah...“, in: Barbara Haupt (Hrsg.), Endzeitvorstellungen, 2001, S. 183 m. Anm. 9.

<sup>983</sup> „Mr. Jno. Fenton, in an able article on "Easter" in the *Antiquary* for April, 1882, says - "To us in western lands the equinox is the beginning of spring and the new life of the year; but in the east it is the beginning of summer, when the early harvest is also ripe, when the sun is parching the grass and drying up the wells, when, as



Allen biblischen und außerbiblischen Ungeheuern gemeinsam ist die tierartige oder übernatürliche Gestalt (menschliche „Monsterwesen“ zählen dagegen nicht zu den „Ungeheuern“) und der übernatürlich-gespenstische Charakter, die Ungeheuer, Drachen und Schlangen zu bedrohlichen Vorzeichen des Urchaos und der Hölle machen.<sup>984</sup> In der Bibel und in vorchristlichen Mythen erscheinen Drachen, Schlangen und Ungeheuer, insbesondere Meeres-Ungeheuer, Basilisken und der die Erde umringende Leviathan („der Kranzartige“, in dem das erschreckende „Urmeer“ als Sinnbild des gottfernen Chaos bedrohliche Gestalt annimmt) als Personifikationen des Bösen und Sinnbilder der unkontrollierbaren Mächte der Dunkelheit, des „Urchaos“ und der Sünde.<sup>985</sup> Auch die in mittelalterlichen Quellen genannten

---

Egyptian folk-lore has it, a serpent wanders over the earth, infecting the atmosphere with its poisonous breath." These mythical huge worms, serpents, dragons, wild boars, and other monsters, "harvest blasters", are still very common in the North of England. The famous "Lambton worm," of huge dimensions and poisonous breath, when coiled round a hill, was pacified with copious draughts of milk, and his blood freely when he was pierced by the spear-heads attached the armour of the returned Crusader. The Linton worm curled itself round a hill, and by its poisonous breath destroyed the neighbouring animal and vegetable life. The Paollard worm is described as "a venomous serpent with did much harm to man and beast," while that at Stockburn is designated as the "worm, dragon, or fiery flying serpent, which destroyed man, woman, and child." [...] Mr. Barret, a saddler, of Manchester, with antiquarian taste, in an illuminated MS., now in the Chetham Library, refers to an old tradition concerning a dragon whose den was amongst the red sandstone rocks in the neighbourhood of Lymm, about five miles from Warrington. Geoffrey of Monmouth, in Merlin's prophecy especially, often refers to these mythical monsters; and the Anglo-Saxon Chronicle is equally expressly in attributing disaster to their influences. In the latter work we read: "A.D. 793. This year a dire forewarnings came over the land of the Northumbrians, and miserably terrified the people; these were excessive whirlwinds and lightnings; and fiery dragons were seen flying in the air. A great famine soon followed these tokens." [...] A German writer would illustrate a thunderstorm destroying a crop of corn by a picture of a dragon devouring the produce of the field with his flaming tongue and iron teeth." [...] That this tradition at Winwick respecting a "monster in former ages, which prowled over the neighbourhood, inflicting injury on man and beast," is a legitimate descendant from our Aryan ancestors' personification of natural phenomena, seems very apparent, and aptly illustrates what Sir G. W. Dasent terms the "toughness of tradition," especially when interwoven with the marvellous or supernatural. Mr. Walter K. Kelly, in his "Curiosities of Indo-European Tradition and Folk-Lore," says - "These phenomena were noted and designated with a watchfulness and a wealth of imagery which made them the principal groundwork of all the Indo-European mythologies and superstitions. The thunder was the bellowing and mighty beast or the rolling of a wagon. The lightning was a sinous serpent, or a spear shot straight athwart the sky, or a fish darting in zigzags through the waters of heaven. The stormy winds were howling dogs or wolves; the ravages of the whirlwind that tore up the earth *were the work of a wild boar*." Mr. Fiske, in his "Myths and Mythmakers," says that these mythical monsters "not only steal the daylight, but they parch the earth and wither the fruits, and they slay vegetation during the winter months." These traditionary "Harvest Blasters," as they are sometimes styled, have a wide range, and are not confined even to the various branches of the Aryan race" (Charles Hardwick, *Ancient Battle-Fields. On some Ancient Battle-Fields in Lancashire and their Historical, Legendary, and Aesthetic Associations*, Manchester - London 1882, p. 106 m. Anm. 26 u. 108f. m. Anm. 27).

<sup>984</sup> Siehe dazu Jacqueline Borsje, *From Chaos to Enemy*, Turnhout 1996, p. 13.

<sup>985</sup> Der kosmische Mythos von der die Erde umschlingenden Wasserschlange ist in allen Teilen der Welt verbreitet, unter anderem bei den Kuki-Luschai-Stämmen in Bengalen, den Phöniziern, den Germanen (nach der Edda soll Allvater die von Loki mit der Riesin Angrboda gezeugte Riesenschlange Jörmungandr aus Angst vor Unheil ins Meer geworfen haben, wo sie immer größer wurde; als große Midgard-Schlange hält sie den „Bannring“ der Flut zum Meer zurück, bis das Ende der Welt kommt) oder den Griechen (nach dem antiken Mythos soll die Riesenschlange Kampe die Titanen in ihrem unterirdischen Verließ gefangengehalten haben, bis sie von Zeus getötet wurde, da er nach der Prophezeiung Gaias die Riesen im Titanenkampf an seiner Seite brauchte). Auch in der Bibel trägt das die Erde umschlingende Meerungeheuer den Namen „der Kranzartige“ (Livjathan oder Leviathan). Vgl. Hiob 26, 12-13; 38, 8-11. Siehe dazu Heinrich Bertsch, *Weltanschauung, Volkssage und Volksbrauch*, in ihrem Zusammenhang untersucht, Dortmund 1910, Kap. II, Erde und Wasserdrache § 1. Die Ringschlange, S. 45ff. Von den biblischen Ungeheuern steht neben allerlei aus den Tiefen des Meeres aufsteigenden Ungeheuern vor allem der „Leviathan“ in Verbindung mit den entfesselten

Drachenerscheinungen (Gewitterblitze, unheimliche Wolkenformationen und drachenartige Tiere) sind durch ihre Affinität zu den Mächten des Chaos und der Dunkelheit charakterisiert. Oft werden *draco* und *serpens* synonym verwendet; *draco* ist in biblischen und außerbiblischen Quellen daher oft mit *serpens* identisch (Spr. 16,10), so vielleicht auch in den Einträgen zu den „Schlangenblitzen“ in den Annalen von Ulster.<sup>986</sup> Als Sinnbilder des Bösen und der vorgeschöpflichen Finsternis sind Drachen und Schlangen in der Bibel oft Vorzeichen der Endzeitungeheuer: „The dragon or snake can be a representative of the powers of Chaos in the Bible as well. God creates order by restraining and restricting the power of the dragon [...]. This combat is executed on a cosmological stage. There is also a political layer in the biblical imagery: the dragon can be used as a metaphor

---

Unwettergewalten, die man im Heiligen Land von Westen vom Meer her erwartete, so in der „Zweiten Rede des Herrn aus dem Wettersturm“ in Hiob 40-41, in der Gottes Macht im Unwetter und in den Ungeheuern des Behemot und des Leviathan beschworen wird. Über den Leviathan heißt es in Hiob 41, 10-14: „Sein Niesen läßt Licht aufleuchten; seine Augen sind wie Wimpern der Morgenröte. Aus seinem Rachen fahren Fackeln, und feurige Funken schießen heraus. Aus seinen Nüstern fährt Rauch wie von einem siedenden Kessel und Binsenfeuer. Sein Odem ist wie lichte Lohe, und aus seinem Rachen schlagen Flammen. Auf seinem Nacken wohnt die Stärke, und vor ihm her tanzt die Angst.“ Nach Jes. 27, 1 wird jedoch Gott den „Leviathan, die gewundene Schlange, [...] den Drachen im Meer töten.“ Für die Mönche in Irland und Britannien waren die Gefahren des Wetters und des Ozeans allgegenwärtig; zudem waren sie interessierte „Mythographen“, die die Tradition ihrer druidischen Vorfahren aufschrieben. So verwundert es nicht, daß in frühen Quellen aus Irland und Britannien häufiger als in kontinentalen Quellen mythische und biblische Ungeheurvorstellungen erscheinen. In der Missionszeit in Mitteleuropa waren Drachensichtungen ein geeignetes Mittel der christlichen Überformung mythischer Drachen- und Ungeheurvorstellungen in Anknüpfung an pagane Natur-Erlebnisbilder.<sup>986</sup> Die in der Vulgata und in mittelalterlichen Quellen geläufige Bezeichnung *draco* („Schlange, Drache“, im Mittellat. auch „Höllenschlange“, „Teufel“; vgl. Ps. 90, 13 u. Offb. 20, 2: *et apprehenderet draconem, serpentem antiquum*; Langenscheidt WB Lat.-dt., 1963, S. 180; lat. Zitat: Bernd-Ulrich Hergemöller, *Promptuarium ecclesiasticum medii aevi*, 2011, S. 119) bezieht sich in der Bibel häufig auf das althebr. *jackal* („Schlange“, „Untier“). „Prototyp“ des biblischen Meerdrachens ist der Leviathan, der in Jes. 27, 1 auch *serpens* („Schlange“, „Drache“, mlat. auch „Teufel“; Langenscheidt WB Lat.-dt., 1963, S. 479) und *cetus* („walfischartiges Tier“, „Thunfisch“; Langenscheidt WB, wie oben, S. 93; auch „Meeresungeheuer“) genannt wird. Vgl. Jes. 27, 1: „Zu der Zeit wird der Herr heimsuchen mit seinem harten, großen und starken Schwert den Leviatan, die flüchtige Schlange, und den Leviatan, die gewundene Schlange, und wird den Drachen im Meer töten.“ Da Hieronymus *draco* in der Vulgata für unterschiedliche Arten von Untieren verwendet (in Hiob 30, 29; Ps 43, 20; Jes. 13, 21; 34, 13; 35, 7; 43, 20; Jer. 9, 11; 10, 22; 14, 6; 49, 33; 50, 39; 51, 37; Mal. 1, 3; Mi. 1, 8), ist *draco* auch in mittelalterlichen Geschichtswerken, die sich überwiegend an der Vulgata orientieren, oft nur im unmittelbaren Kontext zu deuten. Auch die Frage, ob mittelalterliche Schreiber die ungenaue Hieronymus-Übersetzung einiger Bibelstellen übernahmen oder in einigen Einträgen auch bewußt zwischen „Drachen“ (*draco*, *wurm*) und „Schlange“ (*serpens*) unterscheiden, ist oft nur im Kontext zu klären. Als Sinnbild des Bösen und der Anfechtung sind Schlangen und Drachen jedoch identisch, wie bereits Origines hervorgehoben hat. Die in den Annalen von Ulster 735 und 746 erwähnten *dracones in caelo* waren wahrscheinlich „schlangen- oder drachenförmige“ Blitze, in denen man eine „Kombination“ aus beiden Untieren - Schlange und Drachen - sah, was die biblische Deutung bestärkt haben mag: „Für die Kirchenväter ist der Drache ein Repräsentant des Teufels, eine giftige und schreckliche, feuerspeiende Riesenschlange, die im Wasser lebt. In die Luft erhebt sie sich nur selten“ (Gerd Heinz-Mohr, Art. ‚Drache‘, *Lexikon der Symbole*, 1991, S. 78). Siehe dazu (mit weiteren Bibelstellen): Jacqueline Borsje, *From Chaos to Enemy*, Turnhout 1996, p. 245f. **Zu biblischen Drachenvorstellungen:** Mary K. Wakeman, *God’s Battle with the Monster: A Study in Biblical Imagery*, Leiden 1973; Carola Kloos, *JHWH’s Combat with the Sea. A Canaanite Tradition in the Religion of Ancient Israel*, Amsterdam - Leiden 1986; John Day, *God’s Conflict with the Dragon and the Sea*, Cambridge 1985, bes. Kap. 4 (The eschatologization of the divine conflict with the dragon and the sea); Wolfgang Hübner, *Mythische Geographie*, in: Ders., *Geographie und verwandte Wissenschaften*, Stuttgart 2000 (Geschichte der Mathematik und der Naturwissenschaft in der Antike; Bd. 2); S. 19-32; Michael Bauks, „Chaos“ als Metapher für die Gefährdung der Weltordnung, in: Bernd Janowski u. Beate Ego (Hrsg.) in Zusammenarbeit m. Annette Krüger, *Das biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontexte*, in: FAT 32, Tübingen 2001, S. 431-464.

for an enemy ruler, both in the 'Old' and in the 'New Testament' [...].<sup>987</sup> Fast immer sind Schlangen, Untiere, Drachen und Basiliken in der Bibel und in außerkanonischen Schriften Bestandteil göttlicher Warnungen und Strafgerichte, etwa in der Bestrafung Babels.<sup>988</sup> Auch in paganen Religionen sind Schlangen und Ungeheuer in Bezug auf Wolken, Stürme, Unwetter und das Meer allpräsent; sie haben sich im Volksglauben Mitteleuropas bis in jüngere Zeit gehalten.<sup>989</sup> In einigen frühmittelalterlichen Texten wird jedoch zwischen Meeresungeheuern, Schlangen und Drachen an Land und fliegenden „Feuerdrachen“ unterschieden: Kleinere Drachen (meist sind Schlangen gemeint) werden in der Bibel und in patristischen Schriften oft als charakteristische Gefahren der Wüste beschrieben, wo „Feuerdrachen“, „Feuerschlangen“ und Skorpione den Wanderer anfechten.<sup>990</sup> Der Strafcharakter auch von kleineren Ungeheuern wird besonders im Bild der von Schlangen, Basiliken und wilden Tieren bevölkerten Ruinenstadt deutlich.<sup>991</sup> Während nach der Bibel die Wohnstätten der großen Ungeheuer (des Leviathan und Rahabs) die Tiefen des Meeres sind, erscheinen fliegende „Feuerdrachen“ nur in innerzeitlichen Strafgerichtsprophetien wie in der Strafandrohung gegen Philistea.<sup>992</sup> In den

<sup>987</sup> Jacqueline Borsje, *From Chaos to Enemy*, Turnhout 1996, p. 11.

<sup>988</sup> Z. B. in der Lebensbeschreibung der Propheten, im apokryphen Daniel-Anhang oder in der apokryphen Peter-Apokalypse. Vgl. Robert Henry Charles (ed.), *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English. With Introd. and Critical and Explanatory Notes to the several Books*, 2 vols., Oxford 1913, ND 1963. Siehe dazu Jacqueline Borsje, *From Chaos to Enemy*, Turnhout 1996, p. 246ff.

<sup>989</sup> Vgl. dazu z. B. Heinrich Bertsch, *Weltanschauung, Volkssage und Volksbrauch*, ..., Dortmund 1910.

<sup>990</sup> Als Sinnbild der trügerischen ägyptischen Pharaonen und der Gefahren der Wüste erscheinen neben Löwen, Ottern und Vipern auch Feuerdrachen (Jes. 30, 6). Feuerschlangen erscheinen dagegen in 5. Mose 8, 15: [...] und dich geleitet hat durch die große und furchtbare Wüste, wo feurige Schlangen und Skorpione und lauter Dürre und kein Wasser war, [...]. Siehe dazu Jacqueline Borsje, *From Chaos to Enemy*, Turnhout 1996, p. 245f., Anm. 583 u. 587; Karen Randolph Joines, *Serpent Symbolism in the Old Testament. A linguistic, archaeological and literary study*, Haddonfield 1974, S. 7f. Auch die schlangenartigen, giftigen Basiliken sind typische „Ungeheuer“ der Wüste, die bereits in der Septuaginta erscheinen und im Frühchristentum zum Sinnbild des Bösen werden (vgl. u. a. Ps. 90, 13; Ps. 91, 13; Jes. 59, 5). Plinius (Nat. Hist. VIII, 23, 78f.) und Isidor (Etym. XII, 4, 6-9) erwähnen ebenfalls Basiliken. Die Kirchenväter sahen im Basiliken das Sinnbild für Lüge, Falsch und Ungerechtigkeit, teilweise auch des Todes und des Teufels (Augustinus, *Enarrationes in Ps. 90*, serm. 2, 9, MPL 37, col. 1168; vgl. Isidor, *Quaestiones in Gen. 5, 8*, MPL 83, col. 221). Vgl. dazu (m. Quellenbelegen) Kathrin Liess, Art. ‚Basilisk‘, WiBiLex, <https://www.bibelwissenschaft.de/wibilex/das-bibellexikon/lexikon/sachwort/anzeigen/details/basilisk/ch/9e5f445d919214cd6a0116619af7b233/>

<sup>991</sup> Nach biblischen Texten verwüsten (im „cosmical combat“) zunächst großflächig übermächtige „Himmelsschlangen“ und Untiere sündige Städte, die dann von wilden Tieren, Schlangen, Skorpionen und Disteln eingenommen werden. Diese eindringlichen wie realistischen „Kriegs-Bilder“ der „totalen“ und „nachhaltigen“ Zerstörung (wie sie im 2. Weltkrieg in der genauen Berechnung einer auf die Bauweise der jeweiligen Städte ausgerichteten spezifischen Mischung von Luftminen, Sprengbomben, Flammstrahl- und Stabbrandbomben grausame Realität wurden) sollen den Menschen in seinem angeborenen (?) „Hang“ zum irdischen Bild der wohlgeordneten, kultivierten und fruchtbaren, gesicherten Landschaft des Friedens vor Gottvergessenheit warnen, indem sie ihn daran erinnern, daß er als abhängiges Geschöpf auf der Erde keine sichere Statt hat. So bleibt ihm (außer der Verzweiflung) nur, sich (auch als seßhafter Bauer und Mönch) auf die äußere wie innere *peregrinatio* zu begeben und sein Schicksal in die Hände des Herrn der Elemente zu legen.

<sup>992</sup> Fliegende Drachen sind in der Bibel nur in Jes. 14, 29 und Jes. 30, 6 belegt. Neben fliegenden Schlangen erscheinen feurige „Himmelsdrachen“ im AT meist als lokale innerweltliche Gefahren und Versuchungen in der Wüste und führen als Sinnbilder des Gerichts und der Zerstörung dem Menschen seine Sündhaftigkeit vor Augen wie in der Bestrafung von Philistea. Vgl. Jes. 14, 29: „Freue dich nicht, ganz Philisterland, daß der Stock, der dich schlug, zerbrochen ist! Denn aus der Wurzel der Schlange wird eine giftige Natter kommen, und ihre Frucht wird ein feuriger fliegender Drache sein.“ Möglicherweise gehen die biblischen Berichte über fliegende

apokalyptischen Visionen im 4. Buch Mose und bei Salomo erscheinen fliegende Feuerdrachen als Vorzeichen für Feindangriffe, doch so wie Unwetter zum milden Landregen abflauen, sind auch „böse Himmelszeichen“ nur Ausdruck der vorübergehenden Macht des Satans: „Am Himmel wird's schön durch seinen Wind, und seine Hand durchbohrt die flüchtige Schlange“ (Hiob 26,13). Diese Vorstellung ist auch in frühen Drachensichtungen angedeutet, in denen sich die Macht der Schlangen über die Welt legte und den Menschen das Fürchten lehrte, bis Gottes Macht ihnen Einhalt gebot.<sup>993</sup> Zu den „kosmischen“ Ungeheuern zählen Meeresdrachen und fliegende Riesenschlangen, die oft Vorzeichen des Urzeitdrachen Leviathan, der „alten Schlange“ (Offb. 12, 7 - 13, 8) sind. Mittelalterliche Quellen nennen Drachen häufig in Verbindung mit Unwettern, Stürmen und Sturmfluten, denn das Meer galt mit seinen Unwettern und Ungeheuern als Unheilsort, dessen Macht nur von Gott beherrscht wurde. Stürme, Wolkentürme und Wintergewitter wurden als „verlängerte Krakenarme“ des Leviathan wahrgenommen, die aus den Weiten des Ozeans am Horizont aufstiegen, um die scheinbar festen Grenzen zwischen Meer und Land zu überschreiten. Meeresfluten waren also ernste Zeichen der durch Sünden gestörten Weltordnung und mögliche Vorzeichen einer von Drachen und Meerungeheuern vollzogenen Strafe, die in der Endzeit über die ganze Welt verhängt wird.<sup>994</sup> Wenn bei einer Sturmflut dann über dem Meer wirklich „Drachen-Blitze“ auftraten, sah man sich einem „wahrhaftigen“ Endzeitszenario gegenüber.<sup>995</sup>

Die stärksten „Waffe“ von Schlangen, Ungeheuern und Drachen war jedoch nicht ihre vermutete Zerstörungskraft, sondern die bereits durch ihr Erscheinen ausgelöste Angst.<sup>996</sup> So

---

Feuerdrachen teilweise auf Wald- und Steppenbrände, etwa im Libanongebirge oder im teilweise dicht bewaldeten Karmelgebirge zurück. In Jes. 30,6 wird neben Löwen, Ottern, Vipern auch ein „fliegender Basilisk“ (*regulus volans*) als Gefahr und Sinnbild der trügerischen ägyptischen Wüste und der Pharaonenmacht erwähnt. Vgl. Jacqueline Borsje, *From Chaos to Enemy*, 1996, p. 245f. m. Anm. 584-587.

<sup>993</sup> Vgl. Hiob 26, 13f. (Vulgata): *Spiritus eius ornavit caelos et obstricante manu eius eductus est coluber tortuosus. Ecce: haec ex parte dicta sunt viarum eius, et cum vix parvam stillam sermonis eius audiverimus quis poterit tonitruum magnitudinis illius intueri?* Gottes Macht über die Schlangen wird bereits im 1. Zeichen Gottes gegen den zaudernden Mose in 2. Mose 1, 10 deutlich, als sich der Stab des Mose in Ägypten zur Schlange wandelte (als Zeichen der Macht des Teufels in Ägypten), doch noch in der Hand des Mose wieder zum Stab wurde. Vgl. dazu Jacqueline Borsje, *From Chaos to Enemy*, 1996, bes. Kap. 2.3.2.4.

<sup>994</sup> Vgl. Hiob 26, 9-13: „Er verhüllt seinen Thron und breitet seine Wolken davor. Er hat am Rande des Wassers eine Grenze gezogen, wo Licht und Finsternis sich scheiden. Die Säulen des Himmels zittern und entsetzen sich vor seinem Schelten. Durch seine Kraft hat er das Meer erregt, und durch seine Einsicht hat er Rahab (den Urzeitdrachen) zerschmetterte. Am Himmel wurde es schön durch seinen Wind und seine Hand durchbohrte die flüchtige Schlange.“ Vgl. auch Jes. 51, 9f.: „Wach auf, wach auf, zieh Macht an, du Arm des Herrn! Wach auf, wie vor alters zu Anbeginn der Welt! Warst du es nicht, der Rahab zerhauen und den Drachen durchbohrt hat? Warst du es nicht, der das Meer austrocknete, die Wasser der großen Tiefe, der den Grund des Meeres zum Wege machte, daß die Erlösten hindurchgingen?“

<sup>995</sup> Seit dem Hochmittelalter sind apokalyptische Sturmflutdarstellungen häufig, etwa in den Berichten zu den Nordseesturmfluten von 1164, 1634 und 1717, die mit Wintergewittern ein apokalyptisches Szenario boten.

<sup>996</sup> Die durch die „Strafandrohung“ im Unwetter oder bei „Drachenvorzeichen“ bewirkte moraltheologische Disziplinierung ist eine zentrale Intention der mittelalterlichen Historiographie: „The tendency to classify monsters in the realm of moral evil is present in the Bible, especially in eschatological and apocalyptic writings. Moral evil is an area associated with the Devil and sin: sin is moral evil and the Devil is the personification of

führt der Evangelist Johannes die Macht des Endzeitungeheuers, gegen das der Erzengel Michael kämpft, vor allem darauf zurück, daß die Menschen in der Anfechtung den am Himmel erscheinenden „roten Drachen“, der die Sünde in die Welt brachte, anbeten werden.<sup>997</sup> Der unter anderem durch Irenäus von Lyon tradierte Einfluß der Johanneischen Spiritualität auf die frühe keltische Kirche konnte sich in der irischen Mönchskirche in vielen Aspekten wohl auch wegen der „ozeanischen Erstbegründung“ besonders idealtypisch ausbilden. Der Anfechtungscharakter von Drachen ist in irischen Quellen häufig angedeutet, so in der mythischen Erzählung *Echtra Fergus mac Leiti* („The Adventure of Fergus mac Leite“)<sup>998</sup>, in einigen Episoden der *Vita Sancti Columbani* des Adomnán von Iona aus dem 6. Jahrhundert<sup>999</sup> oder im „Brief Jesu“ (*Epistil Ísu*) aus dem 9. Jahrhundert, in denen die Unterschiede zwischen Meeresungeheuern, Flugdrachen und Landungeheuern deutlich werden.<sup>1000</sup> Im „Brief über den Sonntag“ droht Gott dem Sonntagsruhebrecher, daß „Seeungeheuer“ und „Monsterpferde“, „große Unwetter“, „Blitze“, „Schwefelfeuer“ und „Hagelstürme mit schweren Hagelsteinen“ und „fliegende Schlangen“ erscheinen werden,

---

moral evil. Special attention must be paid to the dragon or snake, the monster pre-eminent in Christian literature [...]. The serpent introduced sin into the world in the second creation-story in the first book of the Bible, *Genesis* (Gn 3:1-5). In the last book, the *apocalypse of John*, the Devil is portrayed as a dragon, explained as the old snake (Apc 12:9; 20:2). He is the enemy and adversary of God and humankind. As ultimate symbol of evil he must be fought against“ (Jacqueline Borsje, *From Chaos to Enemy*, Turnhout 1996, p.11).

<sup>997</sup> Vgl. 1. Mose 3, 1-5; Offb. 12, 9; 20, 2 und 13, 3-8: „Und ich sah eines seiner Häupter, als wäre es tödlich verwundet, und seine tödliche Wunde wurde heil. Und die ganze Welt wunderte sich über das Tier, und sie beteten den Drachen an, weil er dem Tier die Macht gab, und beteten das Tier an und sprachen: Wer ist dem Tier gleich, und wer kann mit ihm kämpfen? [...] Und ihm wurde Macht gegeben, zu kämpfen mit den Heiligen und sie zu überwinden; und ihm wurde Macht gegeben über alle Stämme und Völker und Sprachen und Nationen. Und alle, die auf Erden wohnen, beten es an, deren Namen nicht vom Anfang der Welt an geschrieben stehen in dem Lebensbuch des Lammes, das geschlachtet ist.“ Johannes überträgt den „Drachenkampf“ am Himmel auf irdische Kriege und Ungerechtigkeiten, denen „Geduld und Glaube der Heiligen“ entgegenstehen (Offb. 13, 10).

<sup>998</sup> Ausg.: Ruairí Ó hUiginn, *Fergus, Russ and Rudraige: A brief Biography of Fergus Mac Róich*, in: *Emania* 11, S. 31-40; Daniel A. Binchy, *The Saga of Fergus Mac Léiti*, in: *Ériu* 16, S. 33-48. Siehe dazu Jacqueline Borsje, *From Chaos to Enemy*, Turnhout 1996, Kap. 1: *Echtra Fergus mac Leiti*, p. 17-91.

<sup>999</sup> Siehe dazu Jacqueline Borsje, *From Chaos to Enemy*, Turnhout 1996, Kap. 2: *Vita Sancti Columbae*, ‘The Life of Saint Columba, by Adomnán’, p. 93-175.

<sup>1000</sup> Nach Jacqueline Borsje können in frühen irischen Quellen „Untiere“ (u. a. „Seeungeheuer“ und die sog. *Brucha* (=beasts)), „Heuschreckenartige“ und „Ungeheuer in der Luft“ (fliegende, oft feuerspeiende Schlangen und Drachen, oft in Verbindung mit Unwettern) unterschieden werden. Die „Himmelsdrachen“ in den Annalen von Ulster 735 und 746 gehören zu den fliegenden „Unwetter- und Gewitterdrachen“. Während in der altirischen Erzählung *Echtra Fergus mac Leiti* vor allem Seeungeheuer erscheinen (J. Borsje, *From Chaos to Enemy*, Turnhout 1996, p. 27ff.), treten in Adomnán's *Vita Sancti Columbae* neben Seeungeheuern (nach J. Borsje gibt es dort drei Arten von Seeungeheuern: „the enormous sea monster, the river monster and the small ocean monster“) auch Land-Ungeheuer und Schlangen („the wild boar and the serpents“) in Erscheinung (ebenda, p. 113ff.). Im altirischen „Brief Jesu“ (*Epistil Ísu*) aus dem 9. Jh. lassen sich dagegen fünf Arten von Ungeheuern unterscheiden: „[...] there are two kinds of monster of the air (locusts and serpents), one of the earth (*brucha*) and two are present in Hell (fiery horses and huge horrible beasts)“, wobei die meisten dieser Ungeheuer nach biblischem Vorbild auch Strafcharakter haben (ebenda, S. 189). Allen Ungeheuern gemeinsam ist die Funktion, die Menschen für ihre Sünden, insbesondere schwere Sünden wie die Übertretung der Sonntagsruhe, Mord, Abtreibung oder Kindstötung, im Leben und nach dem Tod zu bestrafen sowie vor den Drachenerscheinungen der Endzeit zu warnen. Geeignetes „Medium“ dafür waren im Mittelalter besonders inner- wie außerzeitliche Gerichtsvisionen. In irischen Quellen ist in Verbindung mit Unwettern oft auch ein Bezug zum Erzengel Michael, dem Drachenkämpfer mit dem Flammenschwert, angedeutet, wie in dem „Michaelsgewitter“ 772.

und „heidnische Feinde werden dich ihren eigenen Göttern opfern.“<sup>1001</sup> Schließlich wird Feuerregen alles Leben vernichten.<sup>1002</sup> Drachen und Feuerschlangen gemahnen als innerzeitliche und eschatologische Vorzeichen den von Dämonen und Wettern bedrohten „Wanderer“ zum unbedingten Gottvertrauen (Offb. 11,15 - 13,18), denn „Furchtsamkeit ist die natürliche Folge des Mangels an Vertrauen und wahrer Liebe.“<sup>1003</sup> Jesu Appell an die Jünger „Ihr Schwachgläubigen, wie lange muß ich euch noch tragen“ kann wie die Zurechtweisung Petri auf dem See Genezareth daher als Deutungshorizont vieler mittelalterlicher Unwetter- und Drachensichtungen gelten<sup>1004</sup>, die die Gläubigen nicht ängstigen, sondern gerade ermutigen sollten, „Helden der Standhaftigkeit“ zu werden.

### Stürme, Visionen und Jenseitslandschaften

Winterstürme zählen in Nordwesteuropa zu den häufigsten winterlichen Unwettererscheinungen, weshalb sie in insularen Quellen häufiger verzeichnet sind als in frühen fränkischen Geschichtswerken. Auch viele frühe Heiligenlegenden erzählen über Seesturmwunder, zum Beispiel die *Vita Sancti Willibrordi* Alkuins von 785: Auf einer Missionsreise soll der heilige Willibrord in „Fosetesland“ (Helgoland) mehrere Tage wegen Sturms festgehalten worden sein; er nutzte die Gelegenheit, um die Einheimischen von der

<sup>1001</sup> *Epistil Ísu* - „*Cáin Domnaig*: I., The Epistle Concerning Sunday“, § 10, ed. and transl. by James George O’Keefe, in: *Ériu* - Journal of the School of Irish Language 2 (1905), p. 189-214, hier p. 196: „*Mani forcaid in domnach, / ol Fiadu, / ina críchaib córaib, / do bicfat anbhthine móra / 7 lóchait immdai tenntide 7 torann / 7 scrobtene dóidfes / na clanna 7 na cenéla / 7 casra troma ailchide / 7 nathraig lúamnig / 7 do bicfat genntil úamsi, / ol Día fessin, / .i. cenél na pagán / nbbérat i m-brataib / as bar tírib / 7 atobopérat / dia n’deeb fesne.*“ „If you do not observe Sunday,“/, says the Lord, / „in its proper boundaries, / to you will come great tempests, / many fiery lightnings, thunder, / sulphurous fire, which will burn / the families and nations, / heavy stony hail-storms, / flying serpents, / and heathens will come to you / from Me,“ says God Himself; / „namely, a nation of pagans, / who will take you into bondage / out of your lands / and who will sacrifice you / to their own Gods“ (zit. n. Jacqueline Borsje, *From Chaos to Enemy*, 1996, p. 187; vgl. dazu ebenda, p. 186ff.).

<sup>1002</sup> *Epistil Ísu*, „*Cáin Domnaig*. I.- The Epistle concerning Sunday“, § 13, ed. and transl. by J.G. O’Keefe, in: *Ériu* 2 (1905), p. 196.

<sup>1003</sup> Maximilian Joseph Herz, *Die Religion Jesu in Betrachtungen über die sonntäglichen Evangelien im Laufe des christlichen Kirchenjahres*, Stuttgart - Tübingen 1836, S. 175. „Anyone who trusts in God does not need to fear danger, Ps 90:13 says in the fourth example. One can tread on the asp (*aspis*) and the basilisk (*basiliscus*) or trample on the lion (*leo*) and the dragon (*draco*). This promise also occurs in the New Testament. One of the signs that Jesus describes which will accompany his followers is that they will take up serpents (*serpentes*) without receiving injury (Mc16:18). Another affirmation of this line of thought is the seventh example: Jesus gives his pupils the power to tread on serpents (*serpentes*), scorpions and all hostile power without receiving injury (Lc10:19)“ (Jacqueline Borsje, *From Chaos to Enemy*, Turnhout 1996, p. 147f.).

<sup>1004</sup> Die Anfechtung in Unwetter und Sturm beruht auf dem gesteigerten akuten Unsicherheitsgefühl, weshalb von den Betroffenen bei einem unmittelbar bevorstehenden Unwetter besondere Glaubensstärke gefordert wird - in einer Situation, in der der ewige Verneiner seine verlockenden Angebote „effizienter Kontingenzbewältigung“ durch magische Angstrituale (vergleichbar den Ritualen von Zwangserkrankten) macht. Dagegen stehen für Paulus Glauben und Logik - Röm. 8, 24: „Denn wir sind zwar gerettet, doch auf Hoffnung. Die Hoffnung aber, die man sieht, ist nicht Hoffnung; denn wie kann man auf das hoffen, was man sieht?“ Röm. 8, 35: „Wer will uns scheiden von der Liebe Christi? Trübsal oder Angst oder Verfolgung oder Schwert?“ Vgl. 1. Kor. 7, 7.

Nichtigkeit ihres „Fosete-Aberglaubens“ zu überzeugen.<sup>1005</sup> In Annalen werden Winterstürme dagegen als denkwürdige Extremereignisse erwähnt, besonders häufig in den Annalen von Ulster, unter anderem für die Jahre 564, 641, 685, 691, 749, 779, 786 und 816, weiterhin für 941, 1121, 1146 und 1233. Bei den Ereignissen handelte es sich wohl um außergewöhnliche Winterorkane mit entsprechenden Schäden, da „moderate“ Winterstürme in Nordwesteuropa sicherlich nicht eigens gemeldet wurden. Die Sturmereignisse werden meist nur kurz mit Datum, teils auch mit Angaben zu Schäden oder Opfern, genannt; in vielen Einträgen sind (ähnlich wie in modernen Unwetterberichten) Schadensmeldungen aus mehreren Orten zusammengefaßt, wobei vor allem ungewöhnliche Schadensbilder (teilweise auch verursacht durch Windhosen) und vereinzelt auch spätere Auswirkungen der Unwetter genannt werden. Die Einträge zu Stürmen können neben den sporadischen Berichten zu Witterungsanomalien als frühe Vorläufer der „wissenschaftlich“ orientierten Reihenbeobachtungen gelten.

Einer der frühesten Einträge zu einem Sturm in den Annalen von Ulster ist eine Meldung für 641, in der vom Kentern eines Bootes der Mönche von Iona erwähnt wird, wobei nicht sicher ist, ob ein Sturm oder gefährliche Meeresströmungen und hohe Dünung die Unglücksursache waren.<sup>1006</sup> Ein weiteres Schiffsunlück melden die Annalen von Ulster für das Jahr 756: Damals sollen - wahrscheinlich infolge eines Sturms - dreißig Schiffe des Stamms der gälischen Dealbhna<sup>1007</sup> auf dem Loch Ree (dem zweitgrößten See im Shannon) in Seenot geraten sein, wobei nur die Besatzung eines Bootes entkommen sein soll.<sup>1008</sup> Dieses und weitere Bootsunglücke können auch als Sinnbilder für die Gefährdung der Kirche (*navicula Petri*) im dunklen, von Heidentum und Unwettern bedrohten Nordwesten Europas stehen.<sup>1009</sup>

---

<sup>1005</sup> Vita S. Willibrordi archiepiscopi Traiectensis auct. Alcuino, 10, ed. Bruno Krusch u. Wilhelm Levison, MGH Script. rer. Mer. 7, Hannover 1920, S. 124f. (eigene Hervorhebung): *Et dum pius verbi Dei praedicator iter agebat, pervenit in confinio Fresonum et Daenorum ad quandam insulam, quae ad quodam deo suo Fositae ab accolis terrae Fositesland appellabatur, quia in ea eiusdem dei fana fuere constructa. Qui locus a paganis in tanta veneratione habebatur, ut nihil in ea vel animalium ibi pascentium vel aliarum quarumlibet rerum quisquam gentilium tangere audebat nec etiam a fonte, qui ibi ebulliebat, aquam haurire nisi tacens praesummebat. Quo cum vir Dei tempestate iactatus est, mansit ibidem aliquot dies, quousque, depositis tempestatibus, oportunitatem navigandi tempus adveniat. Sed parvi pendens stultam loci illius relegionem vel ferocissimum regis animum, qui violatores sacrorum illius atrocissima morte damnare solebat, igitur tres homines in eo fonte cum invocatione sanctae Trinitatis baptizavit, sed et animalia in ea terra pascentia in cibaria suis mactare praecepit.*

<sup>1006</sup> The Annals of Ulster ad a. 641, CELT G100001A, p.120 folio & column H23va: *U641.4. Naufragium scaphe familie Iae.* Die Bezeichnung der Mönchsgemeinschaft als *familia* mit dem Abt als *pater* ist im Mittelalter geläufig; sie weist auf die Autorität des Abtes und die monastische Gehorsamspflicht, unter anderem auch das Verbot, das Heimatkloster ohne Einverständnis des Abtes zu verlassen (*stabilitas*).

<sup>1007</sup> Der vor allem in Meath, Munster und Connacht ansässige Stamm der Dealbhna führte sich auf den Hochkönig Dál gCais zurück und kann in mehrere Untergruppen aufgeteilt werden, u. a. die Delbhna Tir Dha Locha und die Delbhna Feadha. Siehe dazu Geoffrey Keating, *History of Ireland*, vol. 8, Dublin 1908 (Irish texts society), p. 297ff.

<sup>1008</sup> The Annals of Ulster ad a. 756, CELT G100001A, p. 210 folio & column H31va: *U756.4 Naufragium Delbne in Stagno Ri erga ducem, i. Diumasach, {§H4} .i. .xxx. ethar & ni terna dib acht lucht aen-ethair. §*

<sup>1009</sup> *Scapha* („Kahn, Boot“; Langenscheidt WB Lat.-dt., 1963, S. 469) bezeichnet ein kleines, für Küstengewässer geeignetes Boot oder Begleitboot. Vgl. Henrico de Bukentop, *Dictionarium in quo voces omnes*

Die Einträge für 691 (*ventus magnus ... quosdam ui ex familia Iae mersit*)<sup>1010</sup> und 749 (*ventus maghnus. Dimersio familie Iae*)<sup>1011</sup> zeugen von den großen Entbehrungen und Gefahren, die das alltägliche Leben in den frühen Inselklöstern Iona, Dairinis, Inishbovin, Inishmor und Scatterry Island mit sich brachte. Auf einen Wintersturm (vielleicht auch ein Sommerunwetter) könnte auch die Sichtung seltsamer „Wolkenschiffe“ über Clonmacnoise im Jahre 749 zurückgehen: Wahrscheinlich beobachteten Mönche bedrohliche Wolkenformationen im Zusammenhang mit einem Sturmtief oder einer Gewitterfront.<sup>1012</sup> Auch 749 kamen also Unwettermeldungen aus mehreren Orten zusammen, hier aus Iona und Clonmacnoise. Die Tatsache, daß Stürme wie „der große Wind“ von 749 oder der Herbststurm von 779 (*uentus maximus*)<sup>1013</sup> in Annalen erwähnt werden, weist auf außergewöhnliche Stürme.

---

difficilioris significationis quae in Vulgata nostra Scripturae Latina Transiatione occurunt, dilucide explicantur, 2. Ed., Lovani 1706, S. 304: „Scapha est parva navicula, quae solet majori alligari, & ita protracta, eam sequi.“ In den Annalen von Ulster sind mit *scaphae* wahrscheinlich die leichten irischen Curraghs, mit Häuten bespannte und Fellen abgedichtete Boote, gemeint, die auch für rauhere Küstengewässer und die gefährlichen Meeresarme der Hebriden geeignet waren. Da die Annalen von Ulster mehrfach über Schiffbruch der Mönche von Iona berichten, könnte *scapha* nach Mt. 8, 23/ Mk. 4, 35/ Lk. 8, 22 als *navicella* bzw. *navicula Petri* auch die durch Meer, Stürme und Heidentum bedrohte Kirche versinnbildlichen, wobei die Naturgewalten zum Sinnbild für die Gefahren im heidnischen Nordwesten werden. Gebildete Leser fühlten sich vielleicht auch an die Überfahrt des Apostels Paulus nach Italien und den Seesturm vor Kreta in Apg. 27 erinnert: Nachdem die Reisenden die erste Etappe nach Kreta glücklich überstanden hatten, gerieten sie bei der Weiterfahrt in einen Sturm, der ihr Gottvertrauen auf die Probe stellte. Vgl. Apg. 27, 14-17: [...] *non post multum autem misit se contra ipsam ventus typhonicus qui vocatur euroaquilo cumque arrepta esset navis et non posset conari in ventum data nave flatibus ferebamur insulam autem quandam decurrentes quae vocatur Caudam potuimus vix obtinere scapham qua sublata adiutoriis utebantur accingentes navem timentes ne in Syrtim inciderent submisso vase sic ferebantur valide autem nobis tempestas iactatis sequenti die iactum fecerunt [...]. Die Metapher des „Schiffleins Petri“ für die Kirche erscheint auch in einem Brief Columbans von Luxeuil an Bonifatius zum Problem des Arianismus (Columbae sive Columbani abbatis Luxoviensis et Bobbiensis Epistolae 3: Epistolae Merowingi et Karolingi aevi (I), ed. Wilhelm Gundlach, MGH Epp. 3, Berlin 1892, S. 170): [...] *ideo eloquar nostris utpote magistris ac spiritualis navis gubernatoribus ac mysticis proretris dicens: Vigilate, quia mare procellosum est et flabris exasperatur feralibus, quis non a sola minax unda, quae etiam permota pontum semper cautis spumosis concavat vorticibus, [...]. Hinweis: Bernd-Ulrich Hergemöller, Promptuarium ecclesiae medii aevi, 2011, S. 195.**

<sup>1010</sup> Vgl. The Annals of Ulster ad a. 691, CELT G100001A, p. 152 folio & column H26ra: U691.5 Uentus magnus .x.ui. Kl. Octimbris quosdam ui ex familia Iae mersit.

<sup>1011</sup> The Annals of Ulster ad a. 749, CELT G100001A, p. 202 folio & column H31ra: U749.6 Mors Coirpri m. Murcadho Mide, & Becc Baili m. Echach, & Liber abbas Maighi Bile, & uentus maghnus. U749.7 Dimersio familie Iae.

<sup>1012</sup> Die Sturmmeldung für 749 erscheint in den Annalen von Ulster lediglich als beiläufige Notiz neben Todes- und Unglücksmeldungen; während das Bootsunglück vor Iona in unmittelbarem Zusammenhang mit dem Sturm steht, wurden die „Wolkenschiffe“ in Clonmacnoise am Shannon in Zentralirland beobachtet; sie könnten mit einem „turbulenten Unwetterhimmel“ in Zusammenhang stehen. Möglicherweise wurden auch „Linsenwolken“ (*Alto cumulus lenticularis*) bei einer „föhnigen Aufheiterung“ beobachtet; die oft an „Ufos“ erinnernden Linsenwolken erscheinen häufig bei starker Warmluftadvektion an der Vorderseite atlantischer Tiefs, bevorzugt im Lee von Bergen und Hügelketten, wo sie, scheinbar ortsfest, auf einer Seite neu entstehen und am anderen Ende wieder „abtrocknen“; aber auch über Ebenen sind diese „Föhnfische“ zu bisweilen sehen. Vgl. The Annals of Ulster ad a. 749, CELT G100001A, p. 202 folio & column H31ra (eigene Hervorhebung): [...] U749.5 *Bellum Airde Ciannachtae in quo cecidit Ailill [...]. U749.6 Mors Coirpri m. Murcadho Mide, & Becc Baili m. Echach, & Liber abbas Maighi Bile, & uentus maghnus. U749.7 Dimersio familie Iae. U749.9 Mors Conaill abbas Tome Grene. U749.10 Naues in aere uisae sunt cum suis uiris os cinn Cluana Mc. Nois.*

<sup>1013</sup> The Annals of Ulster ad a. 779, CELT G100001A, p. 232 folio & column H33vb: U779.8 Uentus maximus in fine autumnii.



Auch die Einträge für die Jahre 564<sup>1014</sup>, 685<sup>1015</sup> und 816<sup>1016</sup> beschränken sich auf die Erwähnung des Sturms, teilweise ohne Datum; möglicherweise hätten weitere Informationen das annalistische Format gesprengt oder aber sie sind verloren. Für 685 wird zudem ein „Erdbeben auf der Insel“, möglicherweise Islay („Insel“) oder Iona, gemeldet. Die Stürme von 685 und 749 sind Teil bedrohlicher „Vorzeichenreihen“ zeitnah zu dramatischen geschichtlichen Ereignissen.<sup>1017</sup> Die Naturereignisse könnten auch als Begleiterscheinungen und bedrohliche Abbilder der Geschichte verzeichnet worden sein. Weitere Angaben zu Schäden, Opfern oder Spätfolgen der Stürme erscheinen nur in der Meldung für 786: In diesem Jahr gab es einen extemen Wintersturm (*uentus maximus*), der möglicherweise von starken Regenfällen begleitet war, wie die Überschwemmung von Dairinis („Eicheninsel“, gemeint ist das Kloster Molana am Unterlauf des Blackwater) und auch die „schreckliche“ Wolkenerscheinung in Clonmacnoise nahelegen.<sup>1018</sup> In dem Eintrag *Uisio terribilis h-i Cluain M. Nois* fällt erneut die Sprachmischung Latein (für Naturerscheinungen) und Altirisch (für Ortsbezeichnungen) auf; da die Meldungen von mehreren Orten (Dairinis, Clonmacnoise, vielleicht auch Iona) stammen, ist von verbreiteten Sturmschäden auszugehen; wie in modernen Unwetterberichten werden in dem Annaleneintrag für 786 nur die schlimmsten Schäden genannt. Die *Uisio terribilis* in Clonmacnoise könnte (wenn es sich nicht um eine Alptraumvision handelte) auf eine unheimliche Wolke (einen markanten Böenkragen oder eine Quellwolke), möglicherweise auch einen Blitz oder eine Trombe zurückgehen. In Bezug auf eine seltene Wettererscheinung könnte *uisio* mit „Erscheinung“ übersetzt werden. Allerdings bezeichnet *uisio* neben dem Sehen auch metonymisch „das Gesehene“, „was sich den Augen oder der Phantasie darstellt.“<sup>1019</sup> In der Annalenmeldung aus Clonmacnoise könnte daher auch eine „erschreckende Vision“ eines Mönchs, entweder eine „Traumvision“ oder auch eine „geistige Vorstellung“ im Wachzustand (aufgrund eines realen Wetterphänomens) gemeint sein; in letzterem Fall wäre *uisio* eher als „Erscheinung“ widerzugeben. Bei allen Visionen (ob im Traum, im Wachzustand, bei vollem Bewußtsein, im Schlaf oder im

<sup>1014</sup> The Annals of Ulster ad a. 564, CELT G100001A, p. 82 folio & column H20va: *U641.1 Uentus magnus factus est.*

<sup>1015</sup> Vgl. The Annals of Ulster ad a. 685, CELT G100001A p. 148 folio & column H25vb: *U685.1 Uentus magnus. Terremotus in Insola.* Der Sturm ist auch im *Chronicon Scotorum* verzeichnet. *Chronicon Scotorum* ad a. 685, CELT G100016, p. 84, MS folio 179ra (264a): *CS685 Uentus magnus (et) terraemotus in Hiberniae insula.*

<sup>1016</sup> The Annals of Ulster ad a. 816, CELT G100001A, p. 272 folio & column H37vb: *U816.7 Uentus magnus in kalendis Nouembris.*

<sup>1017</sup> Vgl. The Annals of Ulster ad a. 685, CELT G100001A, p. 148 folio & column H25vb: *U685.2 Saxones Campum Bregh uastant & aeclesias plurimas in mense Iunii. U685.3 Mors Conchaile m. Guaire & mors Bresail filii Ferguso morbo.* Den Sachseneinfall meldet auch das *Chronicon Scotorum* ad a. 685, CELT G100016, p. 84, MS folio 179ra (264a).

<sup>1018</sup> The Annals of Ulster ad a. 786, CELT G100001A, p. 240 folio & column 34a: *U786.3 Uentus maximus in Ianuario. Inundatio i n-Dairinis. Uisio terribilis h-i Cluain M. Nois & poenitentia magna per totam Hiberniam.*

<sup>1019</sup> Siehe Karl Ernst Georges, *Ausführl. lat.-dt. HWB*, 8. Aufl. 1913, ND 1998, Bd. 2, Sp. 3518.

Unterbewußten, ob Askese durch herbeigeführt oder „zufällig“ erfahren) ist jedoch - ungeachtet der teilweise pauschalisierenden Visions-Definitionen - „wesentlich [...] immer das Sichtbarwerden (und/oder Hörbarwerden) religiöser Inhalte und oftmals auch der beim Visionär dadurch ausgelösten esoterischen Vorgänge. Dabei spielt die Imagination stets die Rolle eines Motors zur Veränderung, sei es als Heilserfahrung für den kämpfenden Asketen oder als Heilungsszenario für den kranken Gläubigen.“<sup>1020</sup> Die Imagination als zentraler Bestandteil der „Vision“ steht wahrscheinlich auch in der „schrecklichen Vision“ von 786 (*Uisio terribilis h-i Cluain M. Nois*) und in einer weiteren, auf einer Himmelsbeobachtung beruhenden „Erscheinung“ in Clonmacnois im Jahre 749, als „Wolkenschiffe mitsamt ihrer Besatzung gesehen wurden“<sup>1021</sup>, im Mittelpunkt; nach Augustinus' Dreiteilung handelte es sich in letzterem Falle um eine *visio corporalis* im Wachzustand<sup>1022</sup>, wobei die Beobachter vielleicht zunächst gar nicht von einer „Vision“ ausgingen, sondern sich des „Offenbarungserlebnisses“ erst im Nachhinein bewußt wurden oder ein solches vermuteten; während die *visio terribilis* in den Ulster-Annalen ein kurzer „historischer Merkeintrag“ bleibt (sie wurde möglicherweise in einer verlorenen Quelle ausführlich festgehalten), weisen die „Wolkenschiffe“ auf die zentrale Rolle der Imaginationsfähigkeit für das religiöse Visionserleben, wobei (wie viele Visionen zeigen) „der Bewußtseinszustand, in dem sich der Imaginationsvorgang abspielt, [...] nicht weiter erwähnenswert“ scheint.<sup>1023</sup>

Allgemein waren Visionen und Träume in frühmittelalterlichen Quellen, in Byzanz wie im Westen, weit verbreitet, vor allem in hagiographischen Werken aus dem Frankenreich, aus Irland und dem angelsächsischen Britannien (besonders Northumbrien). Spätantike Visionsberichte fanden mit den *Dialogi* Gregors des Großen Eingang in die abendländische Literatur, teils als eigenständige Gattung, hauptsächlich aber in Heiligenviten und die Mirakelliteratur.<sup>1024</sup> Als „älteste eigenständig überlieferte Vision des Frühmittelalters“<sup>1025</sup> gilt

<sup>1020</sup> Bettina Krönung, *Gottes Werk und Teufels Wirken: Traum, Vision, Imagination in der frühbyzantinischen monastischen Literatur*, Berlin - Boston 2014 (Millennium-Studien; Bd. 45), S. 48. Nach der Definition Peter Dinzels ist „von Vision [...] dann zu sprechen, wenn ein Mensch im Zustand der Ekstase oder des Schlafes den Eindruck empfängt, seine Seele werde durch das Walten übernatürlicher Mächte in einen anderen Raum versetzt, der bildhaft beschreibbar ist und wo ihm eine Offenbarung zuteil wird. Im Unterschied dazu gibt es bei der Audition und der Erscheinung keinen Raumwechsel, sondern eine Stimme oder Gestalt manifestiert sich in der gewohnten Lebensumwelt des Charismatikers, der meist im Zustand des normalen Alltagsbewußtseins verbleibt“ (Peter Dinzels, *Mittelalterliche Visionsliteratur. Eine Anthologie*, Darmstadt 1989, S. 19).

<sup>1021</sup> *The Annals of Ulster ad a. 749*, CELT G100001A, p. 202 folio & column H31ra: *U749.10 Naues in aere uisae sunt cum suis uiris os cinn Cluana Mc. Nois*. Vgl. dazu auch unten, S. 410ff.

<sup>1022</sup> Augustinus teilt Visionen in aufsteigender Ordnung in *visiones corporales*, *visiones spirituales* und *visiones intellectuales* ein (De Genesi ad litteram, lib. XII, 12.6-15, p. 386-401; Hinweis: Bettina Krönung, *Gottes Werk und Teufels Wirken: Traum, Vision, Imagination in der frühbyzantinischen monastischen Literatur*, 2014, S. 47 m. Anm. 193).

<sup>1023</sup> Bettina Krönung, *Gottes Werk und Teufels Wirken: Traum, Vision, Imagination in der frühbyzantinischen monastischen Literatur*, 2014, S. 48.

<sup>1024</sup> Siehe dazu Walter Berschin, *Biographie und Epochenstil im lateinischen Mittelalter*, Bd. 1: Von der Passio Perpetuae zu den Dialogi Gregors des Großen, Stuttgart 1986 (Quellen u. Untersuchungen zur lat. Philologie d.

die *Visio Baronti*.<sup>1026</sup> Bereits im Frühmittelalter wurden Visionen sehr ernst genommen, wie die ausführliche Würdigung in Heiligenviten und die Erwähnung in historiographischen Werken zeigt.<sup>1027</sup> Visionen galten jedoch nicht nur als historische „Denkwürdigkeiten“, sondern nach antiker Tradition und dem Vorbild biblischer Offenbarungen auch als konkrete Anweisungen Gottes: „Die Götter kommunizieren mit den Menschen nicht nur mit Zeichen, sondern offenbaren sich in Träumen und Visionen, inspirieren und erfüllen sie mit ihrem göttlichen Geist und offenbaren ihnen die Zukunft.“<sup>1028</sup> Der Glauben an Dämonen, Geister, Engel, den wirkenden Geist Gottes und Heiligenwunder förderte Visionen, gerade in Krisenzeiten, in denen man sich verstärkt den himmlischen Mächten zuwandte, um Hilfe gegen Dämonen, Anfechtungen und Nöte zu

---

Mittelalters; Bd. 8), S. 265ff. Weitere Lit.: Bernhard Vogel, Visionen und Mirakel, in: Mirakel im Mittelalter, hrsg. v. Martin Heinzmann u. a., 2002, S. 227-251, hier S. 245 m. Anm. 92-93).

<sup>1025</sup> Bernhard Vogel, Visionen und Mirakel, in: Mirakel im Mittelalter, hrsg. v. M. Heinzmann et al., 2002, S.245.

<sup>1026</sup> Die *Visio Baronti Monachi Longoretensis*, die sich am 25. März 678/679 im Kloster Longoretum bei Bourges ereignet haben: Barontus war ein Edelmann aus Berry, der mit seinem Sohn zunächst im Kloster Saint-Pierre de Longoret (Saint-Cyran-du-Jambot) lebte, wo sich adie Vision ereignete. Sie bestärkte den Entschluß des Barontus, Einsiedler bei Pistoia zu werden. In der Vision offenbarten sich Barontus zwei Dämonen, die ihn wegen seiner früheren Sünden (unter anderem wurde ihm vorgeworfen, drei Frauen gehabt zu haben) der Hölle zuführen wollten, doch soll ihm der Erzengel Raphael zu Hilfe gekommen sein und in den Himmel geführt haben. Die Vision schildert genau den „Flug“ in den Himmel, sie überfliegen die Wirkstätten und Wohnorte des Barontus, bis sie die erste Himmelstür der insgesamt vier Himmelsebenen erreichen. Dort gibt es eine „Gerichtsverhandlung“, in der der „Fall Barontus“ zwischen Dämonen und Engeln und Aposteln (u. a. Petrus) geführt wird. Schließlich wird unter der Aufsicht des „führenden Richters“ Petrus entschieden, daß Barontus' gute Taten seine Sünden und Verfehlungen aufwiegen; das Urteil lautet: Rückkehr zur Erde nach einem kurzen Aufenthalt in der Hölle; dort sieht Barontus, was die Seelen der unbeugsamen, verstockten Sünder erwartet. Die *Visio Baronti* ist eine frühe Vorform der hochmittelalterlichen Fegefeuer-Visionen; die genaue Schilderung des „Jenseitskosmos“ zwischen Himmel und Hölle ist charakteristisch für frühmittelalterliche Visionen; auch die von Beda „ausgeschriebene“ *Visio Drythelmi* eines Mönchs aus Melrose Abbey (um 700) bildet einen charakteristischen „Reisebericht“ durch eine an das schottische Hochland erinnernde unheimliche „Jenseitslandschaft“, mit einem Fernblick auf die „Vorgärten“ des Paradieses auf einer Hochebene. Beide Visionen, die *Visio Drythelmi* und die *Visio Baronti*, haben unverkennbar moraltheologischen Warncharakter und wurden als „mahnende *Exempla*“ für die Nachgeborenen festgehalten. Mit ihrer drastischen wie „naturrealistischen“ Gegenüberstellung von Himmel und Hölle, Paradies- und Straforten, Gut und Böse konkretisieren diese Visionen einen fast manichäischen Dualismus des frühen Augustinus und können damit wiederum auch als Vorläufer von Dantes „Göttlicher Komödie“ gelten. **Ausg.:** *Visio Baronti monachi Longoretensis*, ed. Wilhelm Levison, MGH Script. rer. Mer. 5, Hannover 1910, S. 377-394; vgl. Vita S. Barontii, éd. Société des Bollandistes, Acta Sanctorum, Martii, tom. III (1668), col. 567-574. **Lit.:** Carl Fritzsche, Die lateinischen Visionen des Mittelalters bis zur Mitte des 12. Jahrhunderts. Ein Beitrag zur Culturgeschichte, Inaugural-Diss. Halle 1885. Abgedr. in: Romanische Forschungen 2, 2 (1886), S. 247-279; Art. ‚Barontus‘, LThK, Bd. 2, Freiburg 1957ff.; Hilde De Waele, Die „Visio Baronti monachi Longoretensis“ (7e eeuw). Vertaling en commentaar van een verre voorloper van de „Divina Commedia“, Gent 1989; Marc van Uytfgange, La langue de la „Visio de Baronte“ (678/79). Un spécimen du latin protoroman dans une phase cruciale de la diachronie? In: Latin vulgaire - latin tardif. 4. Actes du IVe colloque international..., hrsg. v. Louis Callebaut, Hildesheim u. a. 1995, S. 577-609.

<sup>1027</sup> Die Erwähnungen von Visionen mit Jahr, Ort, Namen des Geistlichen und Art der Vision in Annalen und Chroniken könnten Geistlichen als Hinweise auf Visionsberichte in Heiligenviten und anderen Quellen gedient haben. Vgl. The Annals of Ulster ad a. 627, p. 112 folio & col. H22vb: *U 627.3 Uisio quam uidit Furseus religiosus episcopus*. Annalen dienten als Nachschlagewerke historischer Ereignisse, Persönlichkeiten und denkwürdiger Ereignisse, die das Heimatkloster dessen Einbindung in die (Heils-)Geschichte zeigten. Historische Extremereignisse und „bezeugte“ (Wetter-)Wunder konnten auch die Legitimation des Klosters („Gründungslegende“) in einer Heiligentradition oder Schenkung befestigen, wobei oft die Begründung oder Wiederbelebung eines Wallfahrts- oder Reliquienortes bzw. die Legitimation des Mutterklosters unterstrichen wurde. Die Erwähnung in einem Geschichtswerk kam dem juristischen Akt der Beglaubigung gleich.

<sup>1028</sup> Christa Agnes Tuczay, Kulturgeschichte der mittelalterlichen Wahrsagerei, Berlin - Boston 2012, S. 13.

erlangen. Daher gab es im Mittelalter wesentlich mehr Visionen als in aufgeklärter Zeit.<sup>1029</sup> Allen Erscheinungen, Visionen und Traumgesichten gemeinsam ist der mahnende Charakter, was deren Verbreitung und Annalenwürdigkeit erklärt. Mit der Auslegung und Verbreitung konnten Angst- und Jenseitsvisionen in Krisenzeiten schnell Teil des kollektiven „Jenseitsbewußtseins“ werden und ihre disziplinierende Wirkung entfalten. Der Kirche ging es angesichts paganer Glaubensvorstellungen jedoch vor allem um die „richtige Deutung“ von Visionen, Träumen und Gesichten, insbesondere auch um die Unterscheidung zwischen „falschen“ und „richtigen“ Visionen, wie die *Dialogi* Gregors des Großen zeigen.<sup>1030</sup>

Während merowingische Heiligenviten am häufigsten Träume, Traumgesichte und Jenseitsvisionen Sterbender und auch als „Prophetien“ und „Anweisungen“ gedeutete Visionen von Heiligen und Mönchen beschreiben<sup>1031</sup>, handeln die frühmittelalterlichen Visionen aus Irland und Britannien häufig von unheimlichen Naturerscheinungen, die oft mit Dämonen und Ungeheuern in Verbindung stehen; nicht selten wird von dunklen „Jenseitsabenteuern“ berichtet<sup>1032</sup>, in denen sich Eindrücke der Außenwelt mit Vorstellungen der inneren Fantasie- und Glaubenswelt vereinen, die von den Zeugen als „wirklich“ erlebt wurden.<sup>1033</sup> So könnte auch die in den Annalen von Ulster für das Jahr 786 verzeichnete *Visio*

<sup>1029</sup> Siehe dazu Peter Dinzelbacher, *Vision und Visionsliteratur im Mittelalter*, Stuttgart 1981, S. 45ff.

<sup>1030</sup> In der Bibel sind vor allem die Ostervisionen (die Erscheinung des Auferstandenen bei den Jüngern) prägend. Auch Matthäus (Mt. 2, 13) und Johannes berichten von Visionen, ebenso Paulus in seinem „Himmelfahrtserlebnis“ in 2. Kor. 12, 1-6. Entscheidend für die Ausbreitung des frühen Christusglaubens war die Lichterscheinung Christi, die Paulus (damals noch als „Saulus“) auf dem Weg nach Damaskus widerfuhr und ihn zum Missionar berief (Apg. 9, 3-29). Für das Mittelalter wegweisend wurde jedoch die Visions-Deutung in den *Dialogi* Gregors des Großen. Siehe dazu Hans Joachim Kamphausen, *Traum und Vision in der lateinischen Poesie der Karolingerzeit*, Bern 1975; Peter Dinzelbacher, *Vision und Visionsliteratur im Mittelalter*, Stuttgart 1981; Pierre Adnès, *Visions*, Dictionnaire de spiritualité, Bd. 16, Paris 1994, Sp. 961-980; Bart J. Koet (Hrsg.), *Dreams as Divine Communication in Christianity: From Hermas to Aquinas*, Leuven 2012.

<sup>1031</sup> Wie ernst Visionen und Träume im Frühmittelalter genommen wurden, zeigt sich u. a. in der wahrscheinlich von Heito verfaßten *Visio Wettii*. Dieser unterscheidet zwar nicht zwischen Visionen und Träumen, doch stellt er die Brisanz der in den Visionen erkennbaren Aufforderung zu guten Taten und Gebet heraus. Siehe dazu Jesse Keskiaho, *Dreams and Visions in the Early Middle Ages: The Reception and Use of Patristic Ideas, 400-900*, Cambridge 2015 (Cambridge studies in medieval life and thought: fourth series), S. 24ff. u. S. 66ff.

<sup>1032</sup> Als „Jenseitsabenteurer“ können auch viele Märchen und Fantasy-Romane des schottischen Missionars und Schriftstellers George MacDonald gelten, insbesondere der Roman „Lilith“, der von einem „Jenseitsabenteurer“ eines jungen Herrenhaus-Erben erzählt: Die Geschichte beginnt mit einer rätselhaften Erscheinung in der Bibliothek, die den Protagonisten durch einen Spiegel im Dachboden in eine unheimliche und faszinierende „Anderswelt“, die Welt der Toten und des „Kleinen Volks“, entführt, in der er sich bewähren muß. Vgl. George MacDonald, *Lilith*. Aus d. Engl. übers. v. Uwe Herms, 1. Aufl. d. Ausg. Stuttgart 1996 (Hobbit-Press).

<sup>1033</sup> Die Beispiele abenteuerlicher, düsterer Visionen aus Britannien und Irland, die im Gegensatz zu den merowingischen „Traumgesichten“ häufig reale Erlebnisse und Erscheinungen in Jenseitslandschaften erzählen (oft in Verbindung mit Unwettern), sind schon im quellenarmen Frühmittelalter recht zahlreich. Die Visionen zeugen von der lebhaften „keltischen“ Phantasie, die durch das rauhe Klima des Ozeans und unheimliche Naturerscheinungen geprägt war, die sich in den melancholischen „Stimmungen“ der Romantik (William Mac Phersons „Ossian“) und in jüngerer Zeit besonders in der „High-Fantasy“ wie J. R. R. Tolkiens *Mittelerde-Epen* oder C. S. Lewis' *Narnia-Trilogie* wieder findet. Das zentrale Merkmal der frühen insularen Visionen ist die Verbindung zu realen (Natur-)Erscheinungen sowie die dramatisch-anschauliche Beschreibung. Die große Zahl von Visionen aus England und Irland beruht nicht zuletzt auf der „keltischen“ Vorstellung vom Ineinandergreifen der drei „Welten“ Himmel, Erde und Anderswelt unter der wirkmächtigen Präsenz von Göttern, Menschen und Toten im Kosmos. Im Gegensatz zu den merowingischen Traumvisionen haben insulare

*terribilis* in Clonmacnoise auf einer realen (Wolken-)Erscheinung beruhen, die eventuell im Zusammenhang mit dem im selben Jahr genannten Sturm steht: Vielleicht sahen Mönche von Clonmacnoise eine Böenwalze oder den Wolkenrüssel einer Trombe, der einem „Dämon“ oder „Drachen“ glich. Isidor von Sevilla bemerkt in den *Etymologiae*, daß seit jeher als *portenta* gedeutete Monster- und andere Schreckenserscheinungen, auch wenn sie scheinbar „gegen die Natur entstanden“ (*contra naturam nata*), „auf der Grundlage natürlicher realer Erscheinungen erdichtet sind“, aber im Sinne einer die menschliche Fassungskraft übersteigenden Wirklichkeit im Ganzen durchaus realistische Erlebnisbilder eines „Über-Erkennbaren“ seien.<sup>1034</sup> Bei den Visionen handelt es sich also gleichsam um „materialisierte Angstvorstellungen“, angestoßen durch unheimliche Naturerscheinungen, Krankheiten oder Nahtoderlebnisse. So können nicht nur Dämonen und Geister, sondern auch mythische Ungeheuer wie Scylla und Charybdis, der Höllenhund Cerberus, die Gorgonen, Zentauren oder die Vorzeitungeheuer der irischen Mythologie „entweder euhemeristisch oder im Sinne der physikalischen Mythenexegese erklärt, also auf jeden Fall auf ihren natürlichen Ursprung reduziert werden.“<sup>1035</sup> So lebte die antike Vorstellung von den Unwetterdämonen der Gorgonen im deutschen

---

Visionen oft reale Anfechtungserlebnisse durch Dämonen, Drachen, Unwetter und andere unheimliche Erscheinungen des Kosmos zum Thema. Schon Augustinus und Gregor der Große, aber auch Beda und der unbekannte Mönch aus Whitby, der Verfasser des *Liber Gregorii*, betonen den wichtigen Stellenwert von Träumen und Visionen für die Lebenden, doch mahnen sie aufgrund des potentiell illusorischen und oft „magischen“ Charakters auch einen kritischen Umgang mit Visionen an. Eine charakteristische insulare Vision beschreibt der Hagiograph Felix, der in den 730er Jahren in East Anglia wirkte und in seinem Werk wiederholt verdeutlicht, „that the crescendo of demonic attacks he narrates, culminating in a flight to the mouth of the hell, were no dreams“ (Jesse Keskiäho, *Dreams and Visions in the Early Middle Ages*, 2015, S. 65 m. Anm. 175). Vgl. auch die Versuchung des heiligen Guthlac in Felix' *Vita Sancti Guthlaci*, cap. 29 (Felix's Life of Saint Guthlac. Text, Translation and Notes by Bertram Colgrave, Cambridge 1956, p. 94-98). Auch die *Visio Drythelmi* (um 695) beschreibt einen Angriff von Dämonen, ebenso die merowingische *Visio Baronti*.

<sup>1034</sup> Hilde Claussen, Nikolaus Staubach, Odysseus und Herkules in der karolingischen Kunst (Abb. 84-105), Teil II: Nikolaus Staubach, Herkules an der ‚Cathedra Petri‘, in: Hagen Keller u. a. (Hrsg.), *Iconologia sacra: Mythos, Bildkunst und Dichtung in der Religions- und Sozialgeschichte Alteuropas*. Festschrift f. Karl Hauck zum 75. Geburtstag, Berlin - New York 1994 (Arbeiten zur Frühmittelalterforschung; Bd. 23), S. 383-402, hier S. 396, Anm. 50 [Hinweis auf Isidor]. Vgl. Isidor, *Etymologiarum liber* 11, 3 (*De portentis*), 1f. (zit. n. LacusCurtius): *Portenta esse Varro ait quae contra naturam nata videntur; sed non sunt contra naturam, quia divina voluntate fiunt, cum voluntas Creatoris cuiusque conditae rei natura sit. Unde et ipsi gentiles Deum modo Naturam, modo Deum appellant. Portentum ergo fit non contra naturam, sed contra quam est nota natura. Portenta autem et ostenta, monstra atque prodigia ideo nuncupantur, quod portendere atque ostendere, monstrare ac praedicare aliqua futura videntur*. Vgl. Isidor, *Etym.* 11, 3, 28 u. 33: *Dicuntur autem et alia hominum fabulosa portenta, quae non sunt, sed ficta in causis rerum interpretantur. [...] Fingunt et monstra quaedam in rationabilium animantium, ut cerberum inferorum canem tria capita habentem, significantes per eum tres aetates per quas mors hominem devorat, id est infantiam, iuventutem et senectutem. [...]*.

<sup>1035</sup> Nikolaus Staubach, Herkules an der ‚Cathedra Petri‘, in: Hagen Keller u. a. (Hrsg.), *Iconologia sacra*, 1994, S. 396, Anm. 50. Ein Beispiel aus dem Hochmittelalter ist ein Unwetterbericht aus Portugal, nach dem einst einige Bauern von ihrer Feldarbeit wegliefen, weil sie vor einem Gewitter einen „wahrhaftigen Dämon über dem Meer“ auf sich zukommen sahen. Es handelte sich zweifelsohne um eine Wasserhose, deren Entstehungsmechanismen man im Mittelalter noch nicht kannte; gab es für eine gut ausgebildete Trombe Augenzeugen, verbreiteten sich die unglaublichen Nachrichten über die „Ungeheuersichtung“ (die den Glauben an Dämonen *physice* bestätigte) schnell in weiten Regionen. Vgl. *Chronica Albrici ad a. 1174*, ed. P. Scheffer-Boichorst, *MGH Script.* (in Folio) 23, 1874, S. 855: *In terra regia Portugalensis in Hispania facta est per menses duos anno isto nimia procellarum sevitia et magna sono terribili tonitrua, ita quod demon iuxta ipsam urbem in aere discurrens visibiliter apparuit domos evertens et villas destruens. [...]*.

Sprachraum noch bis in jüngere Zeit in der Vorstellung „böser Wolken- oder Gewitterköpfe“ weiter, die man in Quellwolken sah. Die Vision von Clonmacnoise 786 könnte jedoch auch auf eine „Endzeitvision“ oder „Gerichtsphantasie“ des sterbenden Abtes Snedriagail von Clonmacnoise aus dem Stamm der Cálraighe Aelmag zurückgehen, dessen Tod in den „Annalen der Vier Meister“ und den „Annalen von Clonmacnoise“ 786 (in anderen Quellen bereits 781) gemeldet wird.<sup>1036</sup> Da man im Mittelalter Sterbende rund um die Uhr „bewachte“ und begleitete, stehen sehr viele Visionen, Träume und Jenseitsphantasien in Verbindung mit Nahtoderfahrungen und dem erweiterten Bewußtsein Sterbender.

Viele Visionen beruhen auf astronomischen und meteorologischen Erscheinungen oder wurden von solchen angestoßen; das zeigen zwei Meldungen im *Chronicon Maxentii*<sup>1037</sup> und in der Chronik des Erfurter Petersklosters.<sup>1038</sup> Eine der unheimlichsten Visionen aus dem

<sup>1036</sup> Siehe dazu Annette Kehnel, *Clonmacnois - the Church and Lands of St. Ciarán. Change and Continuity in an Irish Monastic Foundation (6<sup>th</sup> to 16<sup>th</sup> Century)*, Münster 1997 (Vita regularis. Ordnungen und Deutungen religiösen Lebens im Mittelalter; Bd. 8) [zugl.: Dublin, Univ., Diss., 1995], S. 252, A30.

<sup>1037</sup> In der Weltchronik von Saint-Maxent werden 1123 neben historischen Ereignissen und Naturerscheinungen auch „zahlreiche Visionen“ genannt. S. Maxentii in *Pictonibus Chronicon quod vulgo dicitur Malleacense. Ad orbe condito ad annum Christi MXLI.*, ed. Philippe Labbé, Nova bibliotheca manuscriptorum librorum, seu Collectio, historias, chronica, vitas sanctorum, ac similia antiquitatis monumenta, ex MSS. Cod. eruta, 2e éd., Paris 1657, p. 190-221, hier p. 221: *Anno millesimo centesimo vigesimo tertio, Nonas Aprilis, visae sunt stellae cadere de caelo. Concilium Romae octavo Kalendas Aprilis. Bellum inter Ildefonsum & Comitem. [...]. Mense Octobri mare crevit apud nos insolito. Pridie Nonas Novembris obiit Girardus Monachus sancti Albini, [...]. Tempus carum nimis, ita ut frumentum venundaretur triginta & sex solidis, ideoque fuit mortalitas magna. In stellis signa visa sunt, & visiones multae. Tyrus civitas capta est in mense Augusti, fuitque aliud Clermundo Concilium, & aliud Belvago: alterum quoque Vienna. Vgl. dazu Jesse Keskiäho, *Dreams and Visions in the Early Middle Ages*, 2015, S. 67, Anm. 186. Zu Seelenreisen im Frühmittelalter vgl. Claude Carozzi, *Le voyage de l'âme dans l'au-delà d'après la littérature latine (Ve-XIIIe siècle)*, Rome 1994 (Collection de l'École française de Rome), p. 320, p. 369-387; Ders., *Weltuntergang und Seelenheil. Apokalyptische Visionen im Mittelalter*. Aus d. Frz. v. Eva Moldenhauer, Frankfurt am Main 1997 (Europäische Geschichte).*

<sup>1038</sup> Über eine *Visio terribilis* (eine unheimliche Sonnenfinsternis, eventuell auch ausgeprägte figürliche Haloerscheinungen) berichtet die Chronik des Erfurter St. Petersklosters aus dem Jahr 1270, wobei die Naturerscheinung ausführlich beschrieben und als *praesagium futurorum* in einen unmittelbaren Vorzeichen-Bezug zu Kriegszügen „gegen die Sarazenen und andere Barbaren“ wie auch zu den Schreckensereignissen des folgenden Jahres gestellt wird. Chronik des St. Petersklosters zu Erfurt ad a. 1270. Hrsg. v. Dr. Bruno Stübel, in: *Erfurter Denkmäler*. Hrsg. v. d. Thüring.-Sächs. Alterthumsvereine zu Halle, Halle 1870, S. 9-184, hier S. 99f.: *Hoc etiam anno, postquam rex Ludewicus in peregrinatione de terra sua egressus cum centum milibus cruce signatorum [...] ascendit mare, ut proficisceretur ad debellandos Saracenos et barbaras naciones, [...] servis suis Altissimus ostendere dignabatur in praesagium futurorum, secundum quod iudicant sapientes. Nam XIII. Kal. Augusti per nuncios in scriptis diligenter et celeriter fuit transmissa Parisios magistris ipsa visio terribilis, que talis: Erant Iohannes de Prisco et frater Waltherus de Hugo ordinis minorum de custodia Picardie, sed de conventu Valentini in custodia Cameracensi existentes in castro, quod dicitur Herpers. Hora quasi vespertina viderunt oculis corporalibus solem rutilantem absque nubibus claritatem suam in lunarem palledinem subito commutare. Quam palledinem tam mirandam quam horrendam, dum dicti fratres cum centum quiquaginta hominibus utriusque sexus, qui tam insolitam videre spectaculum convenerant, cum multa desolacione et terrore respicerent: ecce facta est subito intra solaris corporis extremitates scissio quedam, que in sole in modum sphere circulariter girabatur, et parumper post est ad integritatem pristinam reformatus, pallorem temens retinens ut prius. Cumque circa quartam partem hore de spacio temporis transisset, ecce, sol visus est scindi recte per medium ex transverso in partes per omnia coequales, et dum hec divisio appareret, visus est vir armatus in equo armato ab oriente et per medium solis gradens paullato incensu divertit ad occidentem. Cumque post modicum iste apparuisset, visus est alter ab occidente, et divertit ad orientem via omnino priori contraria, vir armatus in equo armato per medium solis ire visus est, et parum post cum hic similiter evanisset, duo equi armati absque sessoribus in sole sibi occurrentes transierunt. Qui cum evanisset, apparuit homo magne stature ad modum latronis in solis medio suspensus, qui adeo discrete videri poterat, quod funis cingens*

Frühmittelalter ist die Vision des um 700 lebenden Mönchs Drythelm aus Melrose in Northumbria<sup>1039</sup>, die Beda in der „Kirchengeschichte“ festgehalten hat: Die Vision berichtet von der Wanderung eines Mönchs mit einem Mitbruder durch ein dunkles, langes Tal, eine typische Landschaftsszenerie in Schottland und Northumberland. Zwischen heißen und vereisten Hängen werden die Mönche Zeugen des Kampfes zwischen Dämonen und Himmelsmächten, die mit Feuer, Eis und Dunkelheit bald ein wahres Jenseitsinferno entfesseln.<sup>1040</sup> Im Unterschied zu einfachen Wetter-Erscheinungen handelt es sich hier um

---

*collum eius et annexus superiori stipiti et manus post tergum ligate sati uotabiliter omnibus apparebant. Cumque iste apparere cessaret, sol integritate solita recuperata, pallorem in ruborem ad modum cruoris bene rubei commutavit et post paululum pro rubore sangwineo persicum colorem sumpsit et postremo illum colorem persicum pro colore crocco commutavit et hunc croceum colorem cum parum tenuisset, visus est sol paulatim ad claritatem propriam devenire.* Zu den dramatischen Ereignissen 1271 vgl. Chron. Sampetrinum, ed. Dr. B. Stübel, wie oben, S. 100f.: *Anno domine 1271 Fuldensis abbas Bertous nomine, strenuus utique et utilis rector populi sui, cultor et amator pacis, occisus est in Fulda in proprio oratorio infra missam in quadragesima. [...].*

<sup>1039</sup> Von Drythelm (Drithelm, Drythelm, um 700) weiß man vor allem aus Bedas „Kirchengeschichte“, in der er die *Visio Drythelmi* überliefert hat. Auch Alkuin (*De pontificibus et sanctis Ecclesiae Eboracensis*) und im 10. Jh. Ælfric of Eynsham nennen die Vision. Drythelm stammte wohl aus Cunningham (Ayrshire) in Northumbrien. Nach einer langen, schweren Krankheit verteilte er, ins Leben zurückgekehrt, seine Habe an seine Frau, seine Söhne und die Armen und trat ins Kloster Melrose ein, um ein Gott und den Armen gewidmetes Leben nach dem Ideal der monastischen *humilitas* zu führen. Die Vision Drythelms geht wohl auf eine „Nahtoderfahrung“ zurück, die in ihm den Entschluß eines frommen Lebens reifen ließ. Die Vision zeigt charakteristische Anderswelt-Vorstellungen der frühen irischen und britannischen Christen, womit die *Visio Drythelmi* ein Zeugnis für die Synthese von paganen und christlichen Glaubensvorstellungen ist. **Lit.:** David Hugh Farmer, ‚Drithelm‘, *The Oxford Dictionary of Saints*, Oxford 1992, p. 136f.; Bertram Colgrave, Judith McClure and Roger Collins (eds.), *Bede: The Ecclesiastical History of the English People, The Greater Chronicle, Bede’s Letter to Egbert*, Oxford 1994 (Oxford World Classics), p. 253; Michael Lapidge, *Visions*, in: Michael Lapidge, John Blair, Simon Keynes et al., *The Blackwell Encyclopedia of Anglo-Saxon England*, 2001, p. 462f., hier p. 462; Andrew Rabin, *Bede, Drythelm, an the Witness to the Other World: Testimony and Conversion in the Historia Ecclesiastica*, in: *Modern Philology* 106, No. 3 (Febr. 2009), p. 375-398.

<sup>1040</sup> Beda, *Hist. Eccl.* V, 12, MPL 95, col. 247B-252B (*Ut quidam in provincia Nordanhymbrorum a mortuis resurgens, multa et tremenda et desideranda quae viderat narraverit*), Zitat col. 247A-249C: [...] *Narrabat autem [Al., enim] hoc modo quod viderat: < Lucidus, inquiens, aspectu, et clarus erat indumento qui me ducebat. Incedebamus autem tacentes, ut videbatur mihi, contra ortum solis solstitialem; cumque ambularem, devenimus ad vallem multae latitudinis ac profunditatis, infinitae autem longitudinis; quae ad laevam nobis sita, unum latus flammis ferventibus nimium terribile, alterum furenti grandine ac frigore nivium [Al., nimium] omnia perflante atque verrente non minus intolerabile praeferebat. Utrumque autem erat animabus hominum plenum, quae vicissim hinc inde videbantur quasi tempestatis impetu jactari. Cum enim vim fervoris immensi tolerare non possent, prosiliebant miserae in medium frigoris infesti: et cum neque ibi quippiam requiei invenire valerent, resiliebant rursus urendae in medium flammarum inextinguibilium. Cumque hac infelici vicissitudine longe lateque, prout aspicere poteram, sine ulla quietis intercapedine innumerabilis spirituum deformium multitudo torqueretur, cogitare coepi quod hic fortasse esset infernus, de cuius tormentis intolerabilibus narrare saepius audivi. Respondit cogitationi meae ductor qui me praecedebat: Non hoc, inquiens, suspicaris; non enim hic infernus est ille quem putas. < At cum me hoc spectaculo tam horrendo perterritum paulatim in ulteriora producerent, vidi subito ante nos obscurari incipere loca, et tenebris omnia repleri. Quas cum intrarem, in tantum paulisper condensatae sunt, ut nihil praeter ipsas aspicerem, excepta dumtaxat specie et veste ejus qui me ducebat. Et cum progredieremur sola sub nocte per umbras, ecce subito apparent ante nos crebri flammarum tetrae globi, ascendentes quasi de puteo magno, rursusque decedentes in eundem. Quo cum perductus essem, repente ductor meus disparuit, ac me solum in medio tenebrarum et horridae [Al., horrendae] visionis reliquit. At cum iidem globi ignium sine intermissione modo alta peterent, modo ima baratri repeterent. cerno omnia quae ascendebant fastigia flammarum plena esse spiritibus hominum, qui instar favillarum cum fumo ascendentium nunc ad sublimiora projicerentur, nunc retractis ignium vaporibus relaberentur in profunda [Al., profundum]. [...] Ut autem sonitus idem clarior redditus ad me usque pervenit, considero turbam malignorum spirituum, quae quinque [Al., vero] exultans et cachinnas medias illas trahebat in tenebras: e quibus videlicet hominibus, ut dignoscere potui, quidam erat adtonsus ut clericus, quidam laicus, quaedam femina. Trahentes autem eos maligni spiritus descenderunt in medium [Al., medio] baratri illius ardentis; factumque est ut cum*

eine „Traumvision“ mit einer spezifischen Deutung: Während Engelserscheinungen Sterbender oft „konkrete Anweisungen“ an die *fratres* der Kongregation enthielten, waren „Unwettervisionen“ wie die von Clonmacnoise 786 und die *Visio Drythelmi* mit eschatologischen Deutungen verbunden, die zu Umkehr und Buße mahnten.

Während eine genauere Einordnung der in Geschichtswerken nur genannten Visionen oft nicht möglich ist<sup>1041</sup>, ist in der düsteren *Visio Drythelmi* eine konkrete moraltheologische Funktion als Warnung angedeutet; Beda beschrieb die „Andersweltvision“ des northumbrischen Mönchs Drythelm deshalb so ausführlich, weil er sie als besonders geeignetes *Exemplum* im Sinne einer Anleitung für ein gottgefälliges Leben für Geistliche und für Könige sah.<sup>1042</sup> Drythelm wie Beda waren als „Visionserzähler“ (Drythelm) und

---

*longius subeuntibus eis, fletum hominum, et risum daemoniorum clare discernere nequirem, sonum tamen adhuc promiscuum in auribus haberem. Interea ascenderunt quidam spirituum obscurorum de abyssu illa flammivoma, et adcurrentes circumdederunt me, [...], nec tamen me ullatenus contingere, tametsi terrere praesumebant. Qui cum undiqueversum hostibus et caecitate tenebrarum conclusus huc illucque oculos circumferrem, si forte alicunde quid auxilii quo salverer, adveniret, apparuit retro via [Al., viam] qua veneram quasi fulgor stellae meantis inter tenebras, qui paulatim crescens et [...] dispersi sunt et aufugerunt omnes qui me forcipibus rapere quaerebant spiritus infesti [...].*

<sup>1041</sup> Die meisten in historiographischen Werken genannten Visionen können als Kurzfassungen hagiographischer Wunder- und Visionserzählungen gelten, die in Annalen und Chroniken meist als „historische Merknutzen“ festgehalten wurden, die wiederum auf hagiographische Quellen verwiesen. Siehe dazu Jesse Keskiäho, *Dreams and Visions in the Early Middle Ages*, 2015, S. 26f.: „It must be noted that one cannot synthesize a coherent body of thought out of narrative episodes in diverse texts with different authors. In other words, hagiographical methods of authentication of dreams, indeed what an isolated story implies about the nature and handling of dreams, stay mute and mere potentials, especially when compared with explicit statements in theoretical texts. The latter are presented as categorical statements, while the former are for the most part not. The implicit meanings of such stories were also not stable, and could be challenged by critical views that they did not directly engage with. The narratives are also not the same as actual dreams: insofar as they are based on actual experiences, narratives have essentially already been interpreted. Nevertheless, hagiographical narratives did present models of dreams that were acceptable, even imitable, and it appears likely that the audiences of these texts were in fact influenced by such models.“

<sup>1042</sup> Nach Beda soll schon Drythelm den Bericht über sein „Anderswelterlebnis“ als „Warnung“ und „Anleitung“ für geistliche und weltliche Herrscher festgehalten haben - so übermittelte er seine Erzählung an König Aldfrith von Northumbria, Bischof Æthelwald von Lindisfarne und einen irischen Mönch mit Namen Haemgisil (vgl. Bertram Colgrave, Judith McClure and Roger Collins (eds.), *Beda: The Ecclesiastical History of the English People, The Greater Chronicle, Bede's Letter to Egbert*, Oxford 1994 (Oxford World Classics), p. 253-258). In seiner Vision sah Drythelm sein späteres Mönchsleben voraus, vor allem auch die Gefahren und Anfechtungen, die jedem Menschen nach dem Tod drohen. Der von Beda beschriebene „Höllenkampf“ in dem dunklen Hochlandtal, wie ihn Drythelm erlebte, kann als frühe „Fegefeuer-Vision“ gelten, die aber auch die zeitliche Begrenzung des „reinigenden Feuers“ zeigte und damit den „Sündern“ Hoffnung auf die Vergebung Gottes machen sollte (die „Entdeckung“ bzw. Benennung des Fegefeuers ist erst auf das 12. Jahrhundert anzusetzen; vgl. Jacques Le Goff, *Die Geburt des Fegefeuers*, Stuttgart 1984). Charakteristisch für die „Jenseitsvision“ Drythelms ist die „widernatürliche“ Gleichzeitigkeit von Feuer, Eis und Regensturm, von Dämonen und Himmelsgewalten: „Purgatory was a place of extreme heat and cold, Hell a place where the souls burned, Heaven a place of intense light, and Paradise a place of even greater light. Drythelm's experience in a valley suggests the temporariness of purgatory, for it was an intermediate stage, straddling Heaven and Hell. As a result, one modern historian has called him "a remote precursor of Dante".“ Siehe Art. ‚Drythelm‘, <https://en.m.wikipedia.org/wiki/Drythelm> (14.03.2018) m. Zitat v. David Hugh Farmer, ‚Drithelm‘, *The Oxford Dictionary of Saints*, 1992, p. 136f. Die *Visio Drythelmi* hat mit ihrer Gegenüberstellung von guten und schlechten Taten sowie von Strafen und Belohnungen im Leben nach dem Tod Ähnlichkeit mit der *Visio Baronti* von 678/679, der ersten ausführlichen Vision des Frühmittelalters. In Drythelms Vision sind möglicherweise auch vorchristliche Andersweltvorstellungen eingeflossen, die um 700 in Northumbrien und Dál Riata noch allpräsent waren und von den Mönchen als Teil der „religiösen Landschaft“ gesehen wurden. Die christliche



„Visionskompilatoren“ (Beda) Vorläufer der hochmittelalterlichen Visionskompilationen, in denen Visionen gesammelt wurden, oft vermehrt um eigene „Erlebnisse“, denn „schließlich sind es Visionen, die den Menschen aufgrund ihrer in ihnen enthaltenen Aspekte der Ermahnung und Erbauung wieder auf den rechten Weg bringen. [...] Der *aedificatio* des Lesers können Visionen dienen, da sie Gott den Menschen näherbringen und die Gnade Gottes für jeden Menschen visualisieren bzw. verbalisieren. Weiterhin ermahnen die Schilderungen der Strafen [...] den Leser oder Hörer zu einem gottesfürchtigen Leben.“<sup>1043</sup>

Während Visionen wie die *Visio Drythelmi* mit teilweise realistischen Naturdarstellungen über die religiöse Wahrnehmung und Deutung von Wetter, „Landschaften“, Geistern und Dämonen Auskunft geben können (Drythelms „eschatologischer Landschaft“ zeigt zum Beispiel, wie sehr man im Frühmittelalter die Welt mit ihren sonderbaren, wunderbaren und unheimlichen Erscheinungen von „Andeutungen“ und „verborgenen Zeichen“ eines Jenseitskosmos als „mythischer Anderswelt“ durchweht sah), enthalten die kurzen Annalen- und Chronikeinträge zu Stürmen und Unwettern kaum Informationen zu Ausmaß, Dauer und Schäden und noch weniger zu Wahrnehmung und Deutung der Unwetter. Allenfalls bekannte biblische und mythische Unwettervorstellungen, etwa die biblische Vorstellung vom Wind als „Hauch Gottes“ und als Zeichen von Gottes Walten, sind angedeutet: Im geheimnisvollen Wehen des Windes spürte man die Allmacht Gottes genauso wie in gewaltigen Stürmen, die in der Bibel oft Teil göttlicher Zornesgerichte sind wie in den Strafgerichten über Ninive und Babylon.<sup>1044</sup> Stürme auf dem Meer erinnerten an die Prüfung der Jünger im Seesturm auf dem

---

Vorstellung vom Leben nach dem Tod, mit dem Fegefeuer als „Durchgangsstation“, war für die Mission ein wichtiger Anknüpfungspunkt an pagane Andersweltvorstellungen, der eine konkrete moraltheologische Intention - im Sinne einer „Handlungsanweisung“ nicht nur für Mönche - bediente: „The idea of purgatory as a staging post in the afterlife, with recognizable features, descriptive energy, theological justification, and political use, burst on to the eschatological landscape in the eighth century“ (Isabel Moreira, *Heaven's Purge: Purgatory in Late Antiquity*, Oxford 2010, p. 5; Hinweis: Art. ‚Drythelm‘, <https://en.m.wikipedia.org/wiki/Drythelm>). Drythelms Anderswelt-Vision hat vor allem „Warncharakter“, ähnlich wie auch „zeichenhafte“ Naturerscheinungen und Unwetter, die wohl auch deshalb in frühen insularen Quellen häufig verzeichnet wurden; Beda behandelte das „Idealbeispiel“ Drythelms in seiner „Kirchengeschichte“ so ausführlich, um den Geistlichen und den Mächtigen ein „moralisches Lehrstück“ zu bieten: „[...] purgatory functioned within the Church as a reminder to people that simply identifying as a Christian would not be cause to receive automatic entrance into Heaven, rather one must dedicate his life to God's work. To this extent Bede utilized Drythelm as a role model, displaying how a previously elite layman could transform and lead a devout life within the confines of the Church.“ Zitat, Zusammenfassung u. Literatur: Art. ‚Drythelm‘, <https://en.m.wikipedia.org/wiki/Drythelm>. Vgl. Carl Fritzsche, *Die Lateinischen Visionen des Mittelalters bis zur Mitte des 12. Jahrhunderts*, in: *Romanische Forschungen*; Bd. 2 (1886), S. 247-279.

<sup>1043</sup> Christian Gebauer, *Visionskompilationen: eine bislang unbekanntes Textsorte des Hoch- und Spätmittelalters*, Berlin 2013 (Arbeiten zur historischen u. systematischen Theologie) [zugl.: Wuppertal, Univ., Diss., 2010], S. 91. Als Beispiel nennt Gebauer die hochmittelalterliche Kompilation des *Liber visionum* Otlohs von St. Emmeram.

<sup>1044</sup> Der Wind ist in der Bibel meist als „Atem Gottes“ (Jes. 40, 7) dargestellt und daher oft Zeichen der Anwesenheit des Heiligen Geistes (Joh. 3, 8). Im geheimnisvollen Wehen der Winde erkennt der Gläubige das Walten des Schöpfers (Pred. 11, 5; Ps. 135, 7; Spr. 30, 4). Die Winde dienen dem Schöpfer (Ps. 18, 11; 104, 4; 1.Kön. 9, 11; Hes. 8, 3), weshalb Jesus Vollmacht über den Wind hatte (Mk. 4, 41). In der Pfingstpredigt des Petrus (Apg. 2,14-21) kündigt den Heiligen Geist „ein Brausen vom Himmel wie von einem gewaltigen Wind“ und mit „Zungen zerteilt, wie von Feuer“, an. Die Erscheinungen, die in der Menge für Ratlosigkeit und Entsetzen (Apg. 2, 12) sorgten, bewirkten eine spontane „Massenbekehrung“ (Apg. 2,17-20). Als erschreckendes Gericht Gottes kann dagegen der Sturm erscheinen, z. B. in Jes. 41, 16; 64, 5. Wie der Wind die Spreu verweht,

See Genezareth, den „Prototyp“ des christlichen Seesturmwinders.<sup>1045</sup> In der apokalyptischen Daniel-Vision erscheinen die vier Winde als Epitheta der vier Weltgegenden, aus denen in der Endzeit die Engel die kosmischen Gewalten zum Gericht über die Welt loslassen werden.<sup>1046</sup> Da die frühen Geschichtsschreiber jedoch vornehmlich Ereignisse für die lokale und regionale *memoria* ihres Klosters festhielten, waren biblische und moraltheologische Deutungen nicht beabsichtigt. So beschränken sich viele Berichte auf kurze Ereignismeldungen aus Klöstern, Weilern und Dörfern, die von dem Unwetter betroffen waren. Extremereignisse waren auch „Epochenereignisse“, denn meist merkten sich die Menschen geschichtliche Ereignisse und den Verlauf der zeitgenössischen Geschichte nicht abstrakt nach Datum und Jahren, sondern rechneten oft nach denkwürdigen Naturerscheinungen („5 Jahre nach der Marcellusflut“).<sup>1047</sup>

---

verweht er auch die Werke der Hochmütigen (Ps. 1, 4; 83, 14; Jes. 17, 13). Der Wind ist auch ein Symbol der Vergänglichkeit (Hiob 7, 7; Ps. 78, 39), denn er führt dem Menschen eindringlich die eigene Nichtigkeit (Spr. 11, 29; Jes. 41, 29; Hos. 8, 7; 12, 2) vor Augen: Ps. 78, 39). Zweifel und falsche Lehren sind wie der Wind (Eph. 4, 14; Jak. 1, 6). Der Sturm aber ist eines der vielen deutlichen Zeichen von Gottes Zornesgericht, so in Nahum 1, 3 („Gottes Gericht über Ninive“): „Der Herr ist geduldig und von großer Kraft, vor dem niemand unschuldig ist. Er ist der Herr, dessen Weg in Wetter und Sturm ist; Wolken sind der Staub unter seinen Füßen.“ Vgl. Offb. 18, 21 („Der Untergang Babylons“): „Und ein starker Engel hob einen Stein auf, groß wie ein Mühlstein, warf ihn ins Meer und sprach: So wird in einem Sturm niedergeworfen die große Stadt Babylon und nicht mehr gefunden werden.“ Zusammenfassung u. Bibelstellen: Theodor Schlatter, ‚Wind‘, Calwer Bibellexikon, 5. Bearb. 1959, Sp. 1404; ‚Wind‘, Brunnen Bibel-Lexikon, hrsg. v. Joachim Drechsel et al., 3. Aufl. 2010, S. 432.

<sup>1045</sup> Vgl. Mt. 8, 23-27. Die wichtigste Botschaft des „Wetterwunders“ auf dem See Genezareth an die Gläubigen ist die Ermahnung Jesu an die Jünger, auf Gott zu vertrauen: „Ihr Kleingläubigen, was seid ihr so furchtsam? Und stand auf und bedrohte den Wind und das Meer. Da wurde es ganz stille“ (Mt. 8, 26). Die Überwindung der Furcht, vor allem der „dämonischen“ Angst, die einen im Unwetter erfaßt, und das feste Vertrauen auf Gottes Hilfe im Unwetter sind in hagiographischen Wunderberichten die „Voraussetzung“ für das Wunderwirken Gottes. So geht in vielen Wunderberichten die Bedrohung weniger nur von der Naturgewalt, sondern vor allem von der Anfechtung durch „dämonische“ Mächte in der Angst aus, deren Überwindung für die Protagonisten der „Prüfstein“ ihres Gottvertrauens wird. Folglich sind die in mittelalterlichen Heiligenviten und auch in einigen historiographischen Unwettermeldungen (allerdings meist in Kurzform) erzählten „Wunder“ nicht als „magische Wundertaten“ zauberkundiger Heiliger, sondern als „Interventionen Gottes“, d. h. gleichsam als „Reaktion Gottes“ auf die Gebete der Angefochtenen hin zu verstehen, wobei die Gebete des Heiligen als „Wundervermittler“ oft ausdrücklich als Erweis des unerschütterlichen Glaubens gelobt werden.

<sup>1046</sup> Im Danielbuch, das seit Anbeginn große Bedeutung für die Endzeitvorstellungen der Kirche hatte, sind vor allem der Traum des Nebukadnezar in Kap. 2 sowie die Daniel-Vision in Kap. 7 von großer Bedeutung; beide Kapitel malen, ausgehend von der „absteigenden“ Abfolge der Weltreiche, das Ende der „Welt“ aus, wenn das Reich Gottes Wirklichkeit wird (Dan. 7). Nach dem Traum Daniels (Dan. 7) sollen unmittelbar vor dem Gericht Gottes über die Welt „die vier Winde unter dem Himmel“ das Meer aufwühlen, worauf „vier große Tiere“ aus dem Meer aufsteigen, die alles zermalmen werden. Das Horn, das dem vierten Ungeheuer wächst, symbolisiert das vierte und letzte irdische Königreich, das „alle Länder fressen, zertreten und zermalmen“ wird (Dan. 7, 23).

<sup>1047</sup> Die Orientierung der vormodernen bäuerlichen Gesellschaft an lokalen und regionalen (Natur-)Ereignissen beschreibt noch Peter Rosegger in den „Schriften des Waldschulmeisters“ am Beispiel der von der übrigen Welt noch weitgehend abgeschlossenen steirischen „Winkelwälder“ um 1800, wo teilweise noch nicht einmal alle Familien Familiennamen hatten und viele Menschen auch das eigene Geburtsjahr „zumeist nur nach Geschehnissen und Zeitumständen“, z. B. nach denkwürdigen Unwettern oder Hungerwintern, angeben konnten: „Der ist geboren im Sommer, in welchem das große Wasser gewesen; die ist zur Welt gekommen in demselben Winter, als man Strohbrod hat essen müssen. Solche Ereignisse sind ragende Marksteine“ (Peter Rosegger, Die Schriften des Waldschulmeisters, Zweiter Teil. Neunundsiebzigste durchges. Aufl. Leipzig 1908, S. 144). Zum Zweck der Datierung und Einteilung der Geschichte verzeichneten schon mittelalterliche Schreiber „Vorzeichenerscheinungen“, extreme Naturereignisse und Notzeiten, denn sie waren als „ragende Marksteine“ der (Kloster-)Geschichte zugleich geeignet, bei den Hörern moraltheologische Intentionen zu „legitimieren“.

## Ein Winterunwetter auf der Nordsee

Ein ungewöhnlich ausführlicher Bericht über ein „Winterunwetter“ (*tempestas hiemis*) hat Beda in der *Historia ecclesiastica* für das Jahr 687 festgehalten. Beda berichtet hier über einen Wintersturm auf der Nordsee, möglicherweise verbunden mit Gewittern, von dem einige Mönche auf der Rückfahrt von der „Eremiteninsel“ Inner Farne, wo der heilige Æthelwald lebte, auf der offenen Nordsee überrascht wurden.<sup>1048</sup> Bedas Erzählung ist nach dem konventionellen Muster hagiographischer Seesturmepisoden gehalten und erinnert in einigen Motiven und Szenen auch an die Stillung des Sturms auf dem See Genezareth.<sup>1049</sup> Das „unglaubliche“ Ereignis, das Beda als „(Wetter-)Wunder“ (*miraculum*) bezeichnet und auf das *meritum* und die *virtus* des gottesfürchtigen Einsiedlers Æthelwald zurückführt, soll ihm ein Augenzeuge, der Presbyter und spätere Abt von Lindisfarne, Guthrid, erzählt haben, nach Beda ein „treuer Gottesdiener, der zu Recht der Abtei vorstand“ (*Guthrid venerabilis Christi famulus et presbyter, qui etiam postea fratribus ejusdem Ecclesiae Lindisfarnensis in qua educatus est, abbatis jure praefuit*). Die Glaubwürdigkeit Guthrids, auf dessen „Erlebniserzählung“ sich Beda maßgeblich bezieht, steht damit nach mittelalterlicher Vorstellung außer Frage.<sup>1050</sup> Guthrid soll ihm Folgendes erzählt haben: „Einmal kam ich mit zwei anderen Brüdern zur Insel Farne, denn mir

<sup>1048</sup> Die Insel Inner Farne ist die größte der Inner Farne-Inseln; sie liegt ca. 2,5km vor der Nordostküste Northumberlands und 7,5km südöstlich von Holy Island (Lindisfarne). Auf dem bis zu 19m hohen Felseneiland gibt es nur in einigen Senken mit Torf- und Humusansammlungen eine spärliche Vegetation. Die Inner-Farne-Inseln sind durch den Staple-Sound von den äußeren Farne-Inseln getrennt. Seit dem 7. Jh. war Inner Farne ein bevorzugter Rückzugsort für Eremiten, wahrscheinlich auch von Tallaght-Mönchen (Culdees), bevor irische Mönche von Holy Island kamen. Auch der Gründer von Lindisfarne, Aidan, hatte sich einst nach Farne zum Gebet und zur Meditation zurückgezogen (Beda, *Hist. Eccl.* III, 16), ebenso Abt Cuthbert von Lindisfarne, der von 676 bis 685 und 686 bis zu seinem Tod 687 als Eremit auf Farne lebte. Der von Beda genannte Æthelwald (Oidilwald, Æthelwald, Ethelwald) stand von 687 bis zu seinem Tod am 23. März 699 der Eremitengemeinschaft vor; ihm folgte Felgeld. Als „Filiale“ von Lindisfarne scheint die Eremiteninsel Inner Farne im 7., 8. und 9. Jahrhundert in Irland und Britannien recht bekannt gewesen zu sein. Aus dem Leben des Benediktinermönchs Æthelwald, der lange Zeit im Kloster Ripon lebte, ist wenig bekannt; sein Wunderwirken als Eremit auf Inner Farne hat Beda in der *Historia Ecclesiastica* und der *Vita S. Cuthberti* festgehalten. Æthelwald (nicht zu verwechseln mit St. Æthelwald von Lindisfarne, von 695 bis 721 Prior von Melrose und von 721 bis 740 Bischof von Lindisfarne), war Schüler des heiligen Cuthbert und selbst von der Sehnsucht nach Einsamkeit, Gebet und Meditation getrieben, weshalb er nach Inner Farne ging, wo ihn viele Menschen besuchten. Dafür mußten sie vom Festland aus einen gefährlichen, 2,5km breiten Meeresarm überqueren; von Lindisfarne aus sind es sogar 7,5km über die offene Nordsee. Æthelwald soll den Pilgern durch seine Gebete Geleitschutz auf dem Meer gegeben haben, weshalb er mit der Zeit auch als „Bändiger“ von Stürmen, Unwettern und Wellen bekannt wurde. Bedas „Wetterwunder“ in *Hist. Eccl.* V, 1 berichtet von einem durch Gebete gestillten Sturm; Anlaß für das Wunder war der Besuch von Abt Guthrid von Lindisfarne und zweier seiner Mönche auf Inner Farne. Zum heiligen Æthelwald siehe: David Hugh Farmer, *The Oxford Dictionary of Saints*, Oxford 1978; John Henry Newman, *History of St. Edelwald, Hermit at Farne A.D. 700*, in: Newman Reader. *Lives of the English Saints*. Edelwald (2007): <http://www.newmanreader.org/works/saints/edelwald.html>

<sup>1049</sup> Vgl. Mt. 8, 23-27 („Die Stillung des Sturms“; vgl. Mk. 4, 35-41; Lk. 8, 22-25) u. Mt. 14, 22-33 („Jesus und der sinkende Petrus auf dem See“; vgl. Mk. 6, 45-56; Joh. 6, 15-21).

<sup>1050</sup> Beda, *Hist. Eccl.* V, 1 ad a. 687 (*Ut Oidilwald successor Cudbercti in anachoretica vita, laborantibus in mari fratribus, tempestatem orando sedaverit*), MPL 95, col. 229A-B: [DCLXXXVII] *Sucessit autem viro Domini Cudbercto, in exercenda vita solitaria quam in insula Farne ante episcopatus sui tempora gerebat, vir venerabilis Oidilwald, [...]. Cujus ut meritum vel vita qualis fuerit, certius clarescat, unum ejus narro miraculum, quod mihi unus e fratribus propter quos et in quibus patratum est, ipse narravit: videlicet Gudfrid, venerabilis Christi famulus et presbyter, qui etiam postea fratribus ejusdem Ecclesiae Lindisfarnensis in qua educatus est, abbatis jure praefuit.*

verlangte danach, mit dem hochverehrten Pater Æthelwald zu sprechen: Als wir von der Unterredung mit ihm erfrischt um seinen Segen gebeten hatten und schon auf dem Heimweg waren, da endete, während wir bereits auf dem offenen Meer waren, das heitere Wetter, bei dem wir losgefahren waren, abrupt und es erhob sich ein derart heftiges Winterunwetter, daß wir nicht mehr zu hoffen wagten, mit Segel oder Ruder in irgendeine Richtung voranzukommen und wir nichts anderes mehr als den Tod erwarteten. Lange kämpften wir vergeblich mit allen Kräften mit dem Wind und dem unendlichen Meer; da schauten wir schließlich zurück, ob wir vielleicht in einer gemeinsamen Kraftanstrengung wieder zu der Insel, von der wir kamen, zurückfahren könnten, doch wir sahen uns von allen Richtungen gleichermaßen vom Unwetter umgeben und erkannten, daß uns keine Hoffnung auf Rettung mehr blieb. Als wir aber unseren Blick weiter in die Ferne richteten, sahen wir auf der Insel Farne, daß der von Gott geliebte Pater Æthelwald aus seiner Hütte gekommen war und unserem Weg nachschaute. Als er nämlich das Sturmgetöse und das Rollen des Ozeans gehört hatte, war er herausgegangen, um nachzusehen, ob uns etwas zugestoßen war: Als er erkannte, daß wir in aussichtsloser Lage kämpften, wandte er sich auf Knien zum Vater unseres Herrn Jesu Christi, um für unser Leben und Wohlergehen zu beten. Und in dem Moment, als er sein Gebet vollendet hatte, befriedete er das aufgewühlte Meer; und zwar so vollkommen, daß das Wüten des Unwetters gänzlich nachließ und uns sogar günstige Rückenwinde über die fast glatte Meeresfläche bis zum Land begleiteten. Doch gerade als wir an Land gingen und unser Boot aus den Wellen trugen, kam das Unwetter, das für uns - Gott sei Dank! - eine Weile geschwiegen hatte, zurück und ließ den ganzen Tag lang nicht in seiner Stärke nach. So war für alle eindeutig zu erkennen, daß die Phase der relativen Ruhe auf die Gebete des Gottesmannes hin vom Himmel geschickt worden war, damit wir entkommen konnten.“<sup>1051</sup>

Möglicherweise verließen Guthrid und die Mönche an jenem Wintertag 687 am Mittag oder frühen Nachmittag bei starkem Wind, jedoch noch heiterem Wetter Inner Farne mit einem hochseetauglichen *Curragh*, um während der Aufheiterung die Überfahrt zum 2,5 km entfernten Festland oder zum 7,5 km nordwestlich gelegenen Holy Island zu bewältigen. Während der Überfahrt überraschte sie eine schnell von Nordwesten heranziehende Wetterfront, möglicherweise eine Kaltfront (*ecce subito, positis medio in mari, interrupta est serenitas qua vehebamur*); da die Passage zwischen den Farne Islands und Holy Island an der Nordostspitze Northumberlands nach Nordwesten und Norden hin zur Nordsee offen ist,

<sup>1051</sup> Bede, Hist. Eccl. V, 1 ad a. 687, MPL 95 col. 229B-230A (eigene Übers.): *«Veni », inquit, « cum duobus fratribus aliis ad insulam Farne, loqui desiderans cum reverentissimo Patre Oidilualdo: cumque allocutione ejus refecti et benedictione petita domum rediremus, ecce subito, positis medio in mari, interrupta est serenitas qua vehebamur, et tanta ingruit tamque fera tempestatis hiems [Al., tempestas hiemis], ut neque velo neque remigio quicquam proficere, neque aliud quam mortem sperare valeremus. Cumque diu multum cum vento pelagoque frustra certantes tandem post terga respiceremus, si forte vel ipsam de qua egressi eramus, insulam aliquo conanime repetere possemus, invenimus nos undiqueversum pari tempestate praeclusos, nullamque spem nobis [Al. om. nobis] in nobis restare salutis. Ubi autem longius visum levavimus, vidimus in ipsa insula Farne, egressum de latibulis suis amantissimum Deo Patrem Oidilualdum iter nostrum inspicere. Audito etenim fragore procellarum ac ferventis Oceani, exierat videre quid nobis accideret: cumque nos in labore ac desperatione positos cerneret, flectebat genua sua ad Patrem Domini nostri Jesu Christi pro nostra vita et salute precaturus [Al., deprecaturus]. Et cum orationem compleret, simul tumida aequora placavit; adeo ut cessante per omnia saevitia tempestatis, secundi nos venti ad terram usque per plana maris terga comitarentur. Cumque evadentes ad terram, naviculam quoque nostram ab undis exportarem, mox eadem quae nostri gratia modicum siluerat, tempestas rediit, et toto illo die multum [Al. om. multum] fuere non cessavit, ut palam daretur intellegi, quia modica illa quae provenerat intercapedo quietis ad viri Dei preces nostrae evasionis gratia caelitus donata est [Al., esset]. » [...]*

waren die Mönche Sturm und hohem Wellengang schutzlos ausgesetzt. Nach Durchzug der Kaltfront ließ der Sturm für kurze Zeit nach, um bald (vielleicht mit neuen Schauern) wieder aufzuleben (*adeo ut cessante per omnia saevitia tempestatis [...] mox eadem quae nostri gratia modicum siluerat, tempestas rediit, et toto illo die multum fuere non cessavit*). Die Wetterbeobachtung Æthelwalds von Inner Farne aus (*Audito fragore procellarum ac ferventis Oceani*)<sup>1052</sup> und das in mittelalterlichen Quellen ansonsten nicht belegte *tempestas hiemis* könnte auch auf eine Gewitterfront deuten,<sup>1053</sup> wahrscheinlicher ist jedoch, daß Beda mit *tempestas hiemis* einen schnell mit einem regelrechten „Winterunwetter“ hereinbrechenden „Wintersturm“ mit Starkregen und hohen Wellen meinte, wobei *tempestas hiemis* auch ein „dramatisches“ Intensivum ist, das als höchste Steigerungsform irdischer Wettergewalten bereits symbolisch auf eine dämonische, totale Anfechtung des *Naviculum Petri* weist.<sup>1054</sup>

<sup>1052</sup> Während *procella* (auch *nimbi, procellae, turbines*) in den Bedeutungen „Sturm“, „Seesturm“, „Gewitter“, auch „Ansturm“, „Angriff“ und „Aufruhr“ vor allem zur Bezeichnung von (Winter-)Stürmen sowie Stürmen und Gewitterstürmen auf See verwendet wird, wobei auch die Erklärung der Unwetterentstehung durch den „Aufruhr der Elemente“ und der „Lüfte“ (*conturbatio elementorum* bzw. *aerarum*) nach der antiken Theorie der Unwetterentstehung durch aufsteigende Dünste mittels „Augenscheinphysik“ (die turbulente Quellwolken und auch Donner auf ein- und teilweise ausbrechende Winde bezog) angedeutet ist (Karl Ernst Georges, Ausführl. lat.-dt. HWB, 8. Aufl. 1913, ND 1998, Bd. 2, Sp. 1940; Langenscheidt WB Lat.-dt., 1963, S. 420), könnte *fragor* bzw. *fragor procellarum* in Bedas Bericht das „Sturmgetöse“, möglicherweise auch Donner (*fragor*, „Krachen, Lärm, Getöse“; Langenscheidt WB Lat.-dt., 1963, S. 228) oder allgemein das Rollen des Meeres bezeichnen. In antiken Quellen bezeichnet *fragor* sowohl das „Donnern des Meeres“ (Ovid) wie auch das „Krachen des Donners“ (Livius), wobei Gewitterdonner häufig auch mit *fragor caeli* (Vergil) oder *fragor caelestis* (Seneca) bezeichnet wird (K. E. Georges, wie oben, Bd. 1, Sp. 2833). Damit ist bei Beda ein Bezug zum Rollen des Meeres wahrscheinlicher, wenngleich nach der weit verbreiteten Aristotelischen Gewittertheorie der Donner nicht als Folge des Blitzes, sondern als Geräusch von gewaltsam aus den Wolken hervorbrechenden Winden galt, die auch das Feuer der Wolken (durch Reibung entzündete Dämpfe) als Blitz auf die Erde trugen.

<sup>1053</sup> Die in dieser Wortverbindung in mittelalterlichen Quellen seltene Bezeichnung *tempestas hiemis* könnte bei Beda ein „Winterunwetter“ bzw. einen „Wintersturm“ sowie allgemein die „stürmische, rauhe See im Winter“ (*tempestas maris*) und rauhe Witterung meinen (vgl. ahd. *michil ungiwitiri*). Nicht ausgeschlossen ist jedoch auch ein „Wintergewitter“ an einer Kaltfront. Das alte Verb „wintern“ (heute nur noch in dem Kompositum „einwintern“ i. S. v. „etwas für den Winter lagern“ oder auch der sich etablierenden Winterwitterung: „es wintert langsam ein“ geläufig) faßt meist die Wetterunbill des Winters (Sturm, Regen, Schnee, Sturm und Kälte) zusammen: *Qualis tempestas hiemis, talem feret aestas*. Vgl. Karl Friedrich Wilhelm Wander (Hrsg.), Dt. Sprichwörterlexikon, Bd. 5, Leipzig 1880, Sp. 275 („wintern“). Vgl. *tempestas*, „Zeitlage, -punkt, -abschnitt, -umstände“ sowie „Witterung, Wetter“; „Unwetter, Gewitter, Sturm“, auch „Ansturm“ u. personifiziert „Vernichter, Störer“; vgl. *tempestates* „Sturmgöttinnen“ (Langenscheidt WB Lat.-dt., 1963, S. 517; K.-E. Georges, Ausführl. lat.-dt. HWB, Bd. 2, 1918, ND 1998, Sp. 3047f.). Die häufige Verwendung von *tempestas hiemis* in Verbindung mit dem stürmischen winterlichen Meer (als reale u. symbolische Verwendung wechselweise ein Kippbild erzeugend) in mittelalterlichen Quellen weist in Bedas Bericht auf einen plötzlich, in einem „Winterunwetter“ hereinbrechenden „Wintersturm“ auf der offenen Nordsee.

<sup>1054</sup> In einigen Quellen erscheint *tempestas (hiemis)* auch im übertragenen Sinne als Sinnbild der Erschütterung der *ecclesia* durch die „Unwetter“ von Zwist, Fehden und Kriegen wie auch durch Heiden und Häresien. Häufig zeichnet *tempestas* symbolisch das Bild des in den Stürmen der Zeit ausgelieferten *Naviculum Petri*, u. a. in *Concilium Matisconense* ad a. 585 (ed. Societas ap. Font., rec. Friedrich Maassen, MGH Concilia 1: Concilia aevi Merovingici [511-695], Hannover 1893, S. 164f.; eigene Hervorhebung): [...] *ideoque petemus, ut, quae tractanda sunt, vobis praecipientibus celeriter pertractentur, ne nos seve hiemis procellosa tempestas a sidibus propriis longitudine sua, quantum longe est, arceat. Metropolitanis omnes dixerunt: Deo auxiliante commune deliberatione singula, quae necessaria sunt a nobis definientur. Hoc universae vestrae fraternitate suademus, ut ea, quae Spiritu sancto dictante per ora omnium nostrorum terminata fuerint, per omnes ecclesias innotescant, ut unusquisque, quid observare debeat, sine aliqua excusatione discat*. [...]. Die Trennung von Freunden durch die rauhe Nordsee thematisiert Venantius Fortunatus (Venanti Honori Clementiani Presbyteri Italici opera poetica, Carmen XXV, v. 3-14, rec. et emendavit Friedrich Leo, MGH Auct. ant. 4, 1, Berlin 1881, S. 75; eigene

Nähere Angaben zu dem Unwetter macht Beda nicht; es handelt sich um eine idealtypische hagiographische Seesturmdramaturgie, in der das Naturereignis im Ineinander hagiographischer Termini und realistischer Natur-Bilder als meteorologisches wie metaphysisches Ereignis dargestellt wird, in dem das Wunderwirken Gottes im Verlaufe einer sich zuspitzenden Ereignisdramaturgie anhand der Abfolge der Wetterereignisse und der Reaktionen der Protagonisten selbstredend und selbstevident als „Hierophanie“ deutlich wird. Beda gelingt die Darstellung des „magischen“ Ineinanders der spirituellen Wirklichkeitsebene und realer Wetterabläufe mit mehrdeutigen, oft ambivalenten Begriffen wie *petere* („erstreben, hinfahren, bitten, beten“) und *tempestas* („Unwetter, Sturm, Sturmgott“; zugleich „Zeit, Zeitlage, Frist“), die in semantischen Kippbildern die „wunderbare Verwandlung“ der (nach irdischen Maßstäben) aussichtslosen Lage vor-andeuten, bis hin zur Situation der höchsten Anfechtung, in der das Schweben zwischen Hoffen und Bangen, zwischen Rettung und Untergang, physisch und psychisch „realistisch“ widergegeben wird. Beda macht die doppelte Wirklichkeit der „Welt“ unmittelbar nachvollziehbar anhand einer doppelten Ereignis-Handlungs-Kausalität, die ausgehend von der physischen in die spirituelle Sphäre reicht und den Gesinnungswechsel der Protagonisten als eigentlichen „inneren“ Wendepunkt, der Voraussetzung der Wandlung der äußeren Ereignisse zum Guten, verstehbar macht. Wie in „Wetterwundern“ üblich (die oft auf realen Wetterereignissen beruhen) steht in Bedas Seesturmepisode der „Mechanismus“ des christlichen Wundergeschehens im Mittelpunkt: Beda beschreibt den Verlauf des Unwetters in einer charakteristischen „hagiographischen Dramaturgie“, die in geläufigen Bildern und Motiven das Wirken Gottes, „vermittelt“ durch die *virtus* und die *merita* des Gottesdieners (*famulus*) Æthelwald, nachvollziehbar macht (*Cujus ut meritum vel vita qualis fuerit, certius clarescat, unum ejus narro miraculum*), da es sich um eine real mögliche Ereignisfolge handelt. Im Mittelpunkt der Erzählung steht das wunderbare Wirken des Heiligen Geistes, vermittelt durch die Gebete Æthelwalds, der jedoch nicht als „zauberkundiger Wundertäter“ oder „druidischer Sturmbeschwörer“, sondern als gottesfürchtiger Diener und auch als ein mit der gefährlichen Meeresnatur und dem Wetter der Farne Islands vertrauter Beobachter zum vertrauenswürdigen Ansprechpartner in Wetternot wird: Nicht Wundertaten, sondern unbedingtes Gottvertrauen wie auch die Gabe, die „Zeichen“ in der Natur richtig zu deuten, die Natur auch *physice* zu lesen, qualifizieren Æthelwald zum *famulus Dei*, dessen „Tugendverdienste“ (*merita*) ihn aber auch schon a priori

---

Hervorhebung: [...] *nos maris Oceani tumidum circumfluit aequor,/ te quoque Parisius, care sodalis, habet;/ Sequana te retinet, nos unda Britannica cingit:/ divisos terris alligat unus amor./ non furor hic pelagi vultum mihi subtrahit illum/ nec boreas aufert nomen, amice, tuum./ pectore sub nostro tam saepe recurris amator,/ tempore sub hiemis quam solet unda maris./ ut quatitur pelagus quotiens proflaverit eurus,/ stat neque sic animus te sine, care, meus,/ blanda serenato tempestas pectore fervet/ atque te varia mobilitate trahit. [...].*

(„schicksalsgeleitet“) zum „Erwählten Gottes“ machen.<sup>1055</sup> Auf den Verdiensten und der Erwählung durch Gott beruht auch seine *virtus*<sup>1056</sup>, die das „Wetterwunder“ erst ermöglichte; dabei wurde ein „aktives“ Wunderwirken aufgrund der göttlichen *virtus* und irdischer *merita* meist nur „verdienten“ Heiligen zugestanden, wobei auch diese nur Mittler des göttlichen Willens blieben kraft der in der Seele „wirkenden“ *spiritualia miracula*, die nach Gregor dem Großen die Tugendverdienste des Lebens nicht *zeigen*, sondern *ausmachen* - geistiges Opfer und Festhalten am Glauben, nicht Handeln, Opfer und Gebete „qualifizieren“ einen Gottesmenschen (ohne daß dieser zum wundermächtigen „göttlichen Menschen“ wird).<sup>1057</sup>

<sup>1055</sup> Die Bezeichnung *famulus Dei* („Diener Gottes“, auch „Sklave“ oder „Höriger Gottes“, der bereit ist, Gottes Weisungen zu hören und bedingungslos zu folgen, um sein Leben in den Dienst Gottes zu stellen; Langenscheidt WB Lat.-dt., 1963, S. 215; Bernd-Ulrich Hergemöller, *Promptuarium ecclesiasticum medii aevi*, 2011, S. 132) hat Beda möglicherweise bewußt vor den mehrdeutigen hagiographischen Terminus *virtus* gestellt: Die irdische und himmlische Dienstfertigkeit des Eremiten und seine auf guten Taten, Gebeten und Naturkenntnis beruhenden *merita* (*meritum* „Lohn“, „Verdienst“, „Leistung“ für die Kirche, für Gott und die Gemeinschaft; Bernd-Ulrich Hergemöller, wie oben, 2011, S. 187) stehen im Mittelpunkt der Handlung; sie schließen druidischen „Zauberglauben“, also die Vorstellung der göttlichen Begabung mit der „Fähigkeit“ der Gottesschau und des „Wunderwirkens“ aus, bedienen gleichzeitig aber unterschwellig noch den „germanischen“ Schicksalsglauben, sowie besonders das in Irland verbreitete „monastische Leistungsethos“, bestehend aus monastischer Askese, Tarifbuße im Sinne einer heroischen, genau vorgeschriebenen Straf-Ableistung, Standhaftigkeit, Streifertigkeit (vgl. Ps. 90) und „druidischem Naturwissen“ - bis hin zur heroischen Unempfindlichkeit gegenüber der Bedrohung durch Natur- und Wetterunbill.

<sup>1056</sup> *Virtus* („Tatkraft“, „Verdienst“, „Wert“, auch „Vorzug“, „(christliche) Tugend“, „Sittlichkeit, Moral“ und „sittliche Stärke“, aber auch „Macht“, „Wunderkraft“, „Wunder“) meint in Bezug auf die Heiligen die in Gebet, irdischer Tugendübung und Gottesdienst „erworbene“, letztendlich jedoch von Gott geschenkte „Gnadenerkraft“ und „Wirkmacht“, aber auch die daraus erwachsende (für Außenstehende vermeintliche) „Wunderkraft“ eines Heiligen (vgl. *virtutes* „Wundertaten“); auch die sieben *virtutes cardinales* und die Dreiheit der *virtutes theologicae: fides, spes, caritas*) beruhen nach römischem Vorbild auf „Tugendverdiensten“. Vgl. Langenscheidt Wb. Lat.-dt., 1963, S. 560; Bernd-Ulrich Hergemöller, *Promptuarium ecclesiasticum medii aevi*, 2011, S. 303f. Zum Gebrauch von *virtus/virtutes* in der Vulgata und im *Psalter Gallicanum* vgl. Bonifatius Fischer, *Novae Concordantiae Bibliorum Sacrorum iuxta Vulgatam Versionem critice editum*, Bd. 5, 1977, Sp. 5625-5630. Zum „Tugendverdienst“ vgl. Arnold Angenendt, *Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart*, München 1994, S. 74-80 („Verdienste und Wunder“). Bedas Seesturmepisode zeigt, daß die sich in äußeren „Wundern“ offenbarenden *virtutes* eines Heiligen zwar Zeichen der in ihm wirkenden göttlichen *dynamis* sind, aber auch auf den „Tugendverdiensten“ eines jahrelang in Gebet, Askese, Liebesdienst und Naturbeobachtung „eingeübten“ „tugendhaften“ und gottgefälligen Lebens beruhen, mit dem der Heilige sich für Gottes Gnadenerweise und damit als prädestinierter „Wundervermittler“ qualifiziert hat. Seine Heiligkeit ist gegründet in der Beständigkeit seines Glaubens und Strebens (*perseverantia fidei, staete* und *triuwe*) und damit Vorbild für die enge Verbindung von Tugend (*virtus*) und Wundermacht (*dynamis*), die wohl an die römische Tugendvorstellung, vermittelt besonders durch die *Dialogi* Gregors des Großen, anknüpft. Vgl. Gregor I., XL Homiliarum in Euangelia lib. II, 29, 4, MPL 76, col. 1216: *Nam corporalia illa miracula ostendunt aliquando sanctitatem, non autem faciunt; haec vero spiritualia [scil. miracula], quae aguntur in mente, virtutem vitae non ostendunt, sed faciunt* (Quellenhinweis: Martin Heinzlmann, *Die Funktion des Wunders in der Historiographie*, in: *Mirakel im Mittelalter*, hrsg. v. M. Heinzlmann u. a., 2002, S. 32).

<sup>1057</sup> Während im AT *virtus* meist mit der *dynamis* („Wunderkraft“) Gottes gleichgesetzt wird, weisen im NT die *virtutes* auf das Wunderwirken Christi und die „Vollmachten“ der Apostel, die sich oft in Verbindung mit *prodigia* und *signa* offenbarten (die ihre „Vollmacht“ nach Gregor dem Großen aber nicht ausmachten!). Die römische Prodigieninterpretation verband dagegen weltliche *virtutes* und das auf der göttlichen *dynamis* beruhende Wunderwirken miteinander und bezog diese auf Menschen - eine Entwicklung, der sich die Kirchenväter und die frühmittelalterlichen Autoren nicht ganz verschließen konnten: „Für die kulturellen Auseinandersetzungen von Paganismus und Christentum im 4. Jahrhundert ist es bezeichnend, daß die *virtutes*-Belege in der Regel das traditionelle römische Verständnis von *virtus* implizieren: Demnach sind *virtutes* im Sinne von Wundertaten nicht allein Manifestationen der göttlichen *dynamis*/Macht, sondern sie lassen sich auch aus den durch asketische Lebensweise angeeigneten Tugenden der Heiligen ableiten („Tugendverdienste“), die ihrerseits auf traditionelle römische Tugendvorstellungen zurückgehen; diese Verbindung von Tugend und dem Mirakel, das die Präsenz

Um auch den Altgläubigen die christliche Wunderdeutung näherzubringen, wird in frühen Heiligenviten aus Irland, Dál Riata und Britannien häufig die „größere Macht“ der Heiligen über die Natur gegenüber „druidischen Zauberern“ herausgestellt: „Since Christian writers firmly believed in the magical powers of the Druids, aided, however, by the devil, they taught that Christian saints had miraculously overcome them with their own weapons. St. Patrick dispelled snowstorms and darkness raised by Druids, or destroyed Druids who had brought down fire from heaven. Similar deeds are attributed to St. Columba and others. The moral victory of the Cross was later regarded also as a magical victory. Hence also lives of Celtic saints are full of miracles which are simply a reproduction of Druidic magic-controlling the elements, carrying live coals without hurt, causing confusion by their curses, producing invisibility or shape-shifting, making the ice-cold waters of a river hot by standing in them at their devotions, or walking unscathed through the fiercest storm. They were soon regarded as more expert magicians than the Druids themselves. They may have laid claim to magical powers, or perhaps they used a natural shrewdness in such a way as to suggest magic. But all their power they ascribed to Christ. „Christ is my Druid“ – the true miracle-worker, said St. Columba.“<sup>1058</sup> In vielen Wunderepisoden, die von der „Stillung“ der Naturgewalten berichten, ist daher eine regelrechte „Wunderdramaturgie“ erkennbar, die das Wunder nicht als Besänftigung der „Andersweltmächte“ durch „richtig“ ausgeführte magische Beschwörungen, sondern als Interaktion zwischen Gott, Heiligen und Zeugen darstellt, so auch Bedas Seesturmepisode, in der „Jesus’ cosmic authority“ im Mittelpunkt steht.<sup>1059</sup> Am Beginn der Handlung steht der Wunsch der Mönche, sicher zurück zum Festland zu segeln. Als der Sturm losbricht, suchen die Mönche verzweifelt nach irdischen Rettungsmöglichkeiten. Æthelwald, von plötzlichen Sturmböen, hohem Seegang und vielleicht auch Donner aufgeschreckt, erkennt schnell, daß angesichts der Naturgewalten keine menschliche Anstrengung mehr, sondern allein „Jesus Christus unser Herr“ helfen kann. Æthelwald unterscheidet sich damit von den Mönchen nicht nur durch sein unerschütterliches Gottvertrauen, sondern auch durch

---

solcher Tugend anzeigt, charakterisiert in erster Linie die Dialoge Gregors des Großen“ (Martin Heinzelmann, Die Funktion des Wunders in der spätantiken und frühmittelalterlichen Historiographie, in: Ders. (Hrsg.), Mirakel im Mittelalter, 2002, S. 31f. m. Anm. 41-43 - Verweis auf Arnold Angenendt, Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart, München 1994, S. 74-80). Jacques Fontaine (Ed., Sulpice Sévère, Vie de saint Martin, 3 vols., Paris 1967-1969 (Sources chrétiennes 133-135), vol. 2, S. 497 u. S. 700f.) spricht in diesem Zusammenhang von einer „théologie des mérites“ (Zitat bei Martin Heinzelmann, wie oben, S. 32, Anm. 41), die auch in Bedas Seesturmepisode 687 gemeint ist. Allerdings besteht die „Tugendheiligkeit“ (die „Verdienstlichkeit“) des christlichen Heiligen nicht in dessen irdischen Taten und Leistungen, sondern in der Intention seines reinen Gebetes, ausgehend von der *compunctio cordis*, der Beschneidung des Herzens, wie Paulus gesagt hätte. Mit der schriftlichen Fixierung in Heiligenviten und Geschichtswerken wurde das durch Augenzeugen bezeugte Wunderwirken von Heiligen in Grabes-, Reliquien- und Wetterwundern „kanonisiert“; die Wunder galten als physische Erweise für das fortgesetzte Erlösungswerk Christi. Dagegen lag die pädagogische Absicht der Wundererzählungen Gregors von Tours, der auch eine systematische Unterscheidung zwischen christlichen Wundern und heidnischem Zauberglauben aufstellte, in der Darstellung des „richtigen“ Umgangs mit göttlichen Offenbarungen in der Natur.

<sup>1058</sup> Canon MacCulloch, zit. n.: Lewis Spence, The Mysteries of Britain, Philadelphia o. J., S. 64f.

<sup>1059</sup> Howard Clark Kee, Miracle in the Early Christian World. A Study in Sociohistorical Method, New Haven and London 1983, S. 163.



seine auf langjährige Beobachtung beruhenden Naturerfahrungen.<sup>1060</sup> Der Superlativ *reverentissimus* (*desiderans cum reverentissimo Patre Oidilualdo*) bezieht sich nicht nur auf den „kanonischen“ Heiligenstatus Æthelwalds, sondern auf seine Verehrung im Volk durch seine „doppelte Begabung“, seine Naturkenntnis (insbesondere der Wetterverhältnisse auf den Farne Islands) und sein unerschütterliches Gottvertrauen. Mit seiner Voraussicht und seinem gottesfürchtigen Verhalten erweist sich Æthelwald als würdiger „Nachfolger“ der Apostel.<sup>1061</sup> Die Aussichtslosigkeit der Lage läßt ihn nicht als „Kleingläubigen“ verzweifeln, sondern „mit wachem Geist“ (*mente sana*) die Notwendigkeit der Überwindung der lähmenden Angst durch unbedingtes Gottvertrauen erkennen.<sup>1062</sup> Mit seiner genauen Naturbeobachtung erfüllt

---

<sup>1060</sup> Der heilige Æthelwald ist damit vergleichbar mit Paulus, der als Gefangener auf dem Weg nach Rom die Besatzung des ägyptischen Getreideschiffes angesichts der fortgeschrittenen Jahreszeit nach der Fastenzeit (gemeint ist das Fasten am jüdischen Versöhnungstag Ende September/ Anfang Oktober), am Beginn der Unwettersaison am Mittelmeer, vor dem Auslaufen von Kreta Richtung Italien warnt. Vgl. Apg. 27, 9ff.: Da nun viel Zeit vergangen war und die Schifffahrt bereits gefährlich wurde, weil auch die Fastenzeit schon vorüber war, ermahnte sie Paulus und sprach zu ihnen: „Liebe Männer, ich sehe, daß diese Fahrt nur mit Leid und großem Schaden vor sich gehen wird, nicht allein für die Ladung und das Schiff, sondern auch für unser Leben.“ Der Hauptmann glaubte jedoch dem Steuermann und dem Schiffsherrn mehr, da sie schnell vorankommen wollten.

<sup>1061</sup> Im AT sind Wunder „auf die *dynamis* oder *virtus* von Gott selbst bezogen“ und werden im NT in den „*virtutes*, die Christus und seine Apostel wirken“, fortgesetzt. Meist sind „diese *virtutes* gleichzeitig - teilweise auch synonym - mit *prodigia* und *signa*“ verbunden (Martin Heinzelmann, Die Funktion des Wunders in der Historiographie, in: Mirakel im Mittelalter, hrsg. v. M. Heinzelmann, 2002, S. 31 m. Anm. 39-40).

<sup>1062</sup> Der Kampf zwischen der Glaubenshoffnung und der durch Naturgewalten (Jon. 1, 5; Apg. 27, 17; Mt. 8, 26), Schicksalsschläge (u. a. 2. Mose 14, 10; Jer. 1, 8; Joh. 7, 13; 19, 38; Mt. 10, 28; 25, 25; Apg. 16, 38) und den Tod (Ps. 55, 5; Hebr. 2, 15) begründeten menschlichen Furcht und der damit verbundenen lähmenden Angst der Schwachgläubigen (für die das Leben auch seelisch zur andauernden Gratwanderung wird) zieht sich durch die gesamte Heilige Schrift wie auch die mittelalterliche Hagiographie: Während die Angst (*pavor*) den Menschen für die Versuchungen des Teufels verführbar macht, lehrt die „Furcht“ (*timor*) als „Gottesfurcht“ und „Ehrfurcht vor Gott“ Beten (2. Sam. 22, 7; Ps. 22, 12; 118, 5; Jes. 26, 16) und führt zum Gehorsam gegenüber Gott (Jer. 32, 40) und zum heiligmäßigen Leben (2. Kor. 7, 1). Daher gilt die Gottesfurcht allgemein als „Geheimnis eines Gott wohlgefälligen Lebens“ (Spr. 8, 13). Doch es gibt auch eine „falsche“ Furcht: die lähmende, Gottes Macht indirekt leugnende Angst des Verzagten, das Eintrittstor für die Dämonen der Angst. So kann übermäßige Ängstlichkeit auch als Zeichen der Gottferne gelten (Apg. 24, 25), doch auch sie kann über die Buße zur Bekehrung führen (Apg. 16, 29ff.). Der Kampf zwischen der Gottesfurcht und der Ängstlichkeit, die die Seeleute schon beim Gedanken an den unendlichen Ozean überfällt und sich im Seesturm zu bestätigen scheint, hat in der Bibel den tieferen Sinn, daß der Mensch in Anfechtungssituationen, der Verzweiflung nahe (wenn er z. B. im Unwetter aller Handlungsmöglichkeiten beraubt ist), in seiner Furcht von Gott abzufallen droht und dabei jedoch gerade einsehen muß, daß alle Furcht und auch die Schrecken in der Natur (vgl. 1. Mose 7f.; Ps. 29) von Gott kommen: Im Unwetter erkennt der Seemann, daß das in ruhigen Zeiten angemahnte „Fürchte dich nicht!“ und die als „Notausrüstung“ gedachte Aufforderung „Wir sollen Gott fürchten und lieben“ (vgl. 1. Mose 15, 1; 26, 24; Ri. 6, 23; Lk. 1, 12f.) untrennbar zusammengehören. Siehe dazu Johannes Hermann, Art. ‚Furcht, fürchten‘, Calwer Bibellexikon, Sp. 341f. Das Vertrauen des Seemanns auf Gott und die Heiligen beim Aufbruch, das biblische „Fürchte dich nicht“, das ein Hoffen auf das Unsichtbare ist, wird im Seesturm „geprüft“, wenn sich der Seemann ganz auf Gott und die Wundermacht Christi verlassen muß (Mk. 5, 33; Mt. 9, 8). Doch Christi Aufforderung zum Widerstand gegen die lähmende Furcht (vgl. u. a. Mt. 14, 27; Mk. , 36; Joh. 14, 27; Offb. 1, 17) läßt dem Seemann selbst im Unwetter noch die Freiheit, Gott zu vertrauen, ihn um Rettung zu bitten: „Keine Menschenfurcht kann den lähmen, der Gott fürchtet Mt. 10, 26ff.; 5. Mose 1, 29; Ps. 118, 6; 1. Petr. 2, 14, auch wenn die eigene Unterlegenheit klar vor Augen steht Lk. 12, 32; Mt. 10, 31; Jes. 41, 14; 1. Kor. 2, 3. Darin erfüllt sich der von der Furcht befreite Glaubensweg des AT Hebr. 11, 23.27; Ps. 23, 4; Jes. 43, 1“ (Johannes Hermann, wie oben, Sp. 342). So besiegt im Seesturm die Gottesfurcht schließlich die den Menschen knechtenden „Dämonen der Angst“; die Gottesfurcht, angesichts des Unwetters durchaus begründet (vgl. u. a. Lk. 21, 26; Mt. 10, 28; 2. Kor. 5, 11; Apg. 5, 5; Offb. 14, 7), wird so „von der falschen, glaubenslosen Furcht befreit; dafür läßt die Liebe keinen Raum 1. Joh. 4, 18“ (ebenda). Zwar kann selbst der Glauben die Angst nicht völlig besiegen (Joh. 16, 33; Röm. 8, 22) - selbst Jesus wurde in Golgatha von der Todesangst übermannt (Lk.

Æthelwald auch die biblische Forderung nach einem andauernden „Wachen“, wie Columbanus in Bezug auf die Bedrohung der Kirche schreibt: „So wage ich als furchtsamer Seemann zu rufen: Wachtet, denn das Wasser tritt schon in das Schiff der Kirche ein, und das Schiff gerät in große Gefahr. Wir alle sind nämlich Schüler der Heiligen Petrus und Paulus und aller göttlichen Schüler, die eingegeben vom Heiligen Geist die kirchlichen Gesetze niederschreiben [...]“<sup>1063</sup>

Die Mönche auf dem Schiff dagegen suchen weiter nach „innerweltlichen“ Rettungsmöglichkeiten: Zwar sind sie mit dem Segen des Heiligen aufgebrochen (*allocutione ejus refecti et benedictione petita*), doch erst in der Prüfung durch den Wintersturm und das anschließende Wetterwunder werden sie zu wahren Gläubigen. Beda zeichnet daher in der „Wunderdramaturgie“ die stufenweise „Eskalation“ der Naturgewalten, verbunden mit dem allmählichen Verlust der menschlichen Kontrolle über die Situation, genau nach: Das plötzliche Unwetter überfällt die Reisenden bezeichnenderweise erst auf dem offenen Meer, außer Reichweite des rettenden Ufers (*ecce subito, positus medio in mari, interrupta est serenitas qua vehebamur*) - ein geläufiges Motiv hagiographischer Seesturmberichte, die das Ausgeliefertsein des Menschen gegenüber den Elementargewalten eindringlich vor Augen führt.<sup>1064</sup> Die folgende in Seesturmerzählungen fast obligatorische „Motivkette“ schneidet die

---

12, 50) -, doch bleibt der Glaube die stärkste und einzig wirksame Waffe gegen die Angst (Ps. 4, 2; 32, 7; 138, 7; Jes. 8, 23; 53, 8; 2. Kor. 12, 10). Von allen irdischen Waffen und Schutzvorkehrungen kann nur der Glaube vom übermächtigen Feind der Angst nie ganz überwunden werden (Röm. 8, 35). Die Angst aber kann „durch wahre Liebe zu Gott überwunden werden“ (1. Joh. 4, 18). Die Motivation für Glaube und Liebe aber bleibt, solange die Gnadenzeit des Lebens währt, die Hoffnung auf die andere, ewige Welt Gottes. Denn weil die Gottesfurcht eine vertrauende Furcht ist, die von Gottes Barmherzigkeit und Güte weiß (vgl. u. a. Ps. 33, 18; 130, 4; Jer. 5, 24; Lk. 1, 50), ist sie fast so etwas wie eine „fröhliche“, zuversichtliche Furcht des Mutigen (Ps. 119, 74; Sir. 1, 12), die Gott preist (Ps. 135, 20), wie auch die Bitten der aufbrechenden Seeleute in vielen Seesturm-Episoden verdeutlichen sollen, die sich auf dem weiten Meer, ganz Gott und den wilden Elementen anheimgegeben, nicht den Schrecken ausliefern, sondern die Taten Gottes und der Heiligen besingen sollen. Vgl. Phil. 4, 6: „Sorgt euch um nichts, sondern in allen Dingen laßt eure Bitten in Gebet und Flehen mit Danksagung vor Gott kundwerden!“ Phil. 4, 13: „Ich vermag alles durch den, der mich mächtig macht.“ 2. Thess. 3, 3: „Aber der Herr ist treu; der wird euch stärken und bewahren vor dem Bösen.“ Bezeichnenderweise steht in vielen Seesturmesepisoden die Zuversicht der in See stehenden Seeleute, meist bei günstigem Wind, am Anfang im Mittelpunkt; erst auf dem offenen Meer, außer Sichtweite der Küstenlinie, überfällt das Unwetter das Schiff.

<sup>1063</sup> Vgl. *Columbae sive Columbani epistolae*, ed. W. Gundlach, MGH Epp. 3, 1892, S. 170f. (eigene Hervorhebung): [...] *ideo libere eloquar nostris utpote magistris ac spiritualis navis gubernatoribus ac mysticis prorethis dicens: Vigilate, quia mare procellosum est et flabris exasperatur feralibus, quia non a sola minax unda, quae etiam permota pontum semper cautis spumosis concavat vorticibus, hyperbolice licet de longe turgescens extollitur et ante se carbasa sulcatis Orco molibus trudit, sed tempestas totius elementi, nimirum undique consurgentis et undique commoti, mysticae navis naufragium intentat; ideo audeo timidus nauta clamare: Vigilate, quia aqua iam intravit in ecclesiae navem, et navis periclitatur. Nos enim sanctorum Petri et Pauli et omnium discipulorum divinum canonem spiritu sancto scribentium discipuli sumus*, [...] (Quellenhinweis: Wilhelm Ganzenmüller, *Das Naturgefühl im Mittelalter*, 1974, S. 54 m. Anm. 5).

<sup>1064</sup> Das Ausgeliefertsein der Seeleute auf dem offenen Meer wird auch in einer Episode in Constantius' *Vita s. Germani* (cap. 13) hervorgehoben: Zunächst werden die Seeleute durch günstige Winde aufs offene Meer hinausgetragen, wo sie von Sturm und Dämonen überfallen werden (Constantius, *Vita S. Germani*, cap. 13, ed. Wilhelm Levison, MGH Script. rer. Mer. 7, Hannover 18, S. 259f.: *Itaque oceanum mare Christo duce et auctore conscenditur, qui famulos suos inter discrimina et tutos reddidit et probatos. Ac primum de sinu Gallico flabris lenibus navis in altum provecta deducitur, donec ad aequor medium perveniret, ubi, porrectis in longum visibus, nihil aliud quam caelum videretur et maria. Nec multum post occurrit in pelago relegionis inimica vis daemonum, qui tantos ac tales viros pertendere ad recipiendam populorum salutem lividis iniquitatibus*

Protagonisten von allen irdischen Rettungsmöglichkeiten ab: Als schließlich Ruder und Segel zerbrechen, wagen die Mönche „nichts als den Tod zu hoffen“ (*et tanta ingruit tamque fera tempestas hiems, ut neque velo neque remigio quicquam proficere, neque aliud quam mortem sperare valeremus*). Doch selbst jetzt suchen sie noch nach „innerweltlichen“ Rettungsmöglichkeiten (*Cumque diu multum cum vento pelagoque frustra certantes tandem post terga respiceremus, si forte vel ipsam de qua egressi eramus, insulam aliquo conanime repetere possemus*), bis sie erkennen, daß sie „von allen Seiten vom Unwetter umgeben sind“, ohne irdische Rettungsmöglichkeit (*invenimus nos undiqueversum pari tempestate praeclusos, nullamque spem nobis restare salutis*).

Verben des „aktiven“ Handelns *rediremus, proficere, valeremus, certantes* sowie *conanime repetere possemus*<sup>1065</sup> beschreiben den aussichtslosen „innerweltlichen“ Kampf der Mönche gegen die Naturgewalten, der auf irdische Rettungsmöglichkeiten ausgerichtet ist und daher in Hoffnungslosigkeit münden muß (*in labore ac desperatione positos [...] nullam spem nobis restare*). Bezeichnend ist, daß die Lage zuerst der heilige Æthelwald als Außenstehender von der Insel aus erkennt, während die Seeleute das Eingreifen Gottes erst mit dem Wundergeschehen wahrhaben. Damit soll gezeigt werden, daß nicht äußere Heiligenverehrung und Pilgerschaft den Glauben ausmachen, sondern wahrer Glauben ein „Vertrauensvorschuß“ des Menschen gegenüber Gott ist - in ruhigen Zeiten, ohne akute Gefahr. Auch bei Æthelwald macht nicht die äußere Wunderhandlung, sondern die *intentio mentis* die *virtus* als Vermittler von Gottes Wunderwirken aus. Beda wollte mit diesem „Anrufungswunder“ (das auch postmortale Anrufungen von Heiligen, unabhängig von deren Wirk- und Begräbnisorten, vorbereiten sollte) gegen „einfachreligiöse“ Gebetsformeln und Ritualgläubigkeit im Sinne magischer Beschwörungen vorgehen. Der verbissene Kampf und die Verzweiflung der Mönche auf dem Meer und ihr spätes Erkennen des Wirkens Gottes zeugen von deren „Kleingläubigkeit“.<sup>1066</sup> Neben den Verben des „aktiven“ Handelns erscheint eine zweite Reihe mit passiven Verbformen und Partizipien, die auf die „passive“ Rolle der Seeleute und deren Hilfs- und Heilsbedürftigkeit angesichts der Naturgewalten weisen soll, besonders die Partizipkonstruktion *positis medio in mari*, der „Grundlage“ des Wunders; mit

---

*inviderent*). Eine ähnliche Situation ergibt sich in einer Seesturmepisode in Venantius' Fortunatus *Vita s. Martini* III, 17-23 (Venance Fortunat, Œuvres, tom. IV: Fortunat, Vie de Saint Martin. Texte établi et traduit par Solange Quesnel, Paris 1996, S. 51f.): *Dum tamen alta peto, resonet mihi Gallus in aure/ gesta beata uiri, qua mitiget unda tumorem/ et sermone uiam reuelet sale fabula dulcis./ Deferor ecce freto fugiunt et litora uisum./ Remiget hic Gallus, Martinus uela gubernet,/ flamina Christus agat portum quibus unda reducat./ Nunc quoque gesta sacri, dum nauigio, nauta loquatur*. Vgl. auch Fortunat, *Vita s. Martini* IV, 402-425.

<sup>1065</sup> Mit *conanime repetere possemus* beschreibt Beda den letzten verzweifelten Willen der Mönche, aus eigener Kraft dem Unwetter zu entkommen; das Adverb *conanime* weist auf den irdischen „Mut“ und den „Willen“ (*animus*; vgl. Platons „Mutseele“ im „Wagenlenkergelehnis“), aber darüber hinaus auch auf die übergeordnete göttliche *anima*, die den Seeleuten schließlich Gott als letzte und einzige Rettungsmöglichkeit zeigt.

<sup>1066</sup> Vgl. Mt. 8, 26: Da sagte er zu ihnen: „Ihr Kleingläubigen, warum seid ihr so furchtsam?“ Und stand auf und bedrohte den Wind und das Meer. Da wurde es ganz stille.

*interrupta est serenitas qua vehebamur* wird die Ohnmacht des Menschen angesichts der entfesselten Naturgewalten (das Deponens *vehi* erscheint als passives Gegenstück zu *redire*) deutlich. Mit dem reflektiven *invenimus nos [...] tempestate praeclusos*, mit *quid nobis accideret* wie auch in *cumque nos in labore ac desperatione positos* wird die Wendung im Geiste (durch die Einsicht) deutlich. Über allem steht die Hoffnung des Glaubens: Die Mönche, die ihre Hoffnung anfangs nur auf irdische Rettungsmöglichkeiten richten, erkennen, daß menschliche Kraftanstrengungen im Wintersturm auf der offenen Nordsee vergebens sind (*neque aliud quam mortem sperare valeremus, frustra certantes, nullamque spem nobis restare*); noch immer irdischem Machbarkeitsglauben verhaftet, kann sie jedoch die Naturgewalt allein nicht lehren, daß alle Hoffnung auf dem allmächtigen Gott beruht; zu dieser Erkenntnis gelangen sie erst durch den betenden Æthelwald, den sie in der Ferne sehen. Ähnlich wie in dem Eintrag zu dem Kometen von 729<sup>1067</sup> zeichnet Beda in der Seesturmepisode den durch ein Naturereignis angestoßenen Prozeß der Gotteserkenntnis nach, beginnend mit der (erzwungenen) *contemplatio caeli*, was die Verben des „Sehens“ und „Erkennens“ zeigen: Als die Mönche sich vom Unwetter eingeschlossen „wieder finden“ (*invenimus nos undiqueversum pari tempestate praeclusos*), sind sie gezwungen, ihren Blick weiter, über das weltliche Geschehen hinaus, zum heiligen Æthelwald zu richten (*Ubi autem longius visum levavimus [...] vidimus [...] amantissimum Deo Patrem Oidilualdum iter nostrum inspicere [...] exierat videre quid nobis accideret*).<sup>1068</sup> Im Gegensatz zu den Mönchen zieht dieser aus seiner Naturbeobachtung den Schluß, daß keine irdische Rettungsmöglichkeit mehr besteht, und wendet sich im Gebet „zum Vater unseres Herrn Jesus Christus“ (*cumque nos in labore ac desperatione positos cerneret, flectebat genua sua ad Patrem Domini nostri Jesu Christi pro nostra vita et salute precaturus*), den Stillen der Stürme. Wie bei dem Kometen 729 lenkte auch im Jahre 687 die göttliche *Anima* den Blick der in irdischen Sorgen und Ängsten gefangenen Menschen zum

<sup>1067</sup> Vgl. Beda, Hist. eccl. IV, 13 ad a. 729, MPL 95, col. 282.

<sup>1068</sup> *Visum* („das Gesehene“) in den Bedeutungen „Erscheinung, Bild“; „Traumbild“, auch „Gesicht, Phantasiebild“ (Langenscheidt WB Lat.-dt., 1963, S. 561) kann neben dem Wahrnehmbaren auch „die durch Sinneneindrücke von Außen entstandene Vorstellung, die Phantasie, das Gebilde der Phantasie“ meinen (Karl Ernst Georges, Ausführl. lat.-dt. HWB, 8. Aufl. 1913, ND 1998, Bd. 2, Sp. 3519). In Bedas Seesturmerzählung weist *visum* (vgl. *visio*) auf den mit dem äußeren Sinneseindruck beginnenden Erkenntnisprozeß der Mönche, die „das Gesehene“ mit eigenen Vorstellungen, Phantasien und Ängsten verbinden und deuten: Der „weiter gerichtete Blick“ (*longior visum levavimus*) zur Insel Farne lenkt deren Denken - über die Vermittlergestalt Æthelwalds - unwillkürlich auf die Macht Gottes, derer sie sich erst durch den „äußeren Anstoß“ des Unwetters bewußt werden, denn das Unwetter zwingt sie, ihren Blick auf den heiligen Æthelwald „in der Ferne“ zu richten (*visum* erlangt hier auch die Bedeutung „Vorstellung“), der den ängstlichen, „gottvergessenen“ Mönchen zum Vorbild für eine aus der Naturbeobachtung gewonnene Gotteserkenntnis, im Sinne weiser Voraussicht und Gottvertrauen, wird. Damit kann *visum* nach der Dreiteilung der „fruchtbaren Träume“ durch Macrobius zu den *visiones*, den „visionären Träumen“ zählen, in denen dem Träumenden etwas Zukünftiges vorausgedeutet und vermittelt wird; in Bedas Seesturmepisode umfaßt diese „Vision“ die kommende Rettung aus dem Wintersturm.

Himmel: Im Unwetter ist unbedingte Offenheit gegenüber Gottes Zeichen verlangt.<sup>1069</sup> Bedas Seesturmepisode kann damit als idealtypisches *exemplum* der durch ein Unwetter angestoßenen Gotteserkenntnis gelten, das den Heiden und auch den „Blinden“ und „Gottvergessenen“ die Augen öffnen sollte;<sup>1070</sup> auch wenn das wechselseitige Bedingtheit von Naturkenntnis und Gottsuche erst im Zeitalter der intensivierten Neuplatonismus-Rezeption in der hochmittelalterlichen Scholastik an Bedeutung gewann, ist in Bedas Erzählung die Naturerkenntnis handfeste und unhinterfragbare Grundlage des Glaubens.

Im nur vorübergehenden Abflauen des Sturms, das die glückliche Rückkehr ermöglicht (*mox eadem quae nostri gratia modicum siluerat, tempestas rediit, et toto illo die multum fuere non cessavit*), wird den „Zweiflern“ erst die Macht Gottes über den Kosmos, die Naturgewalten und das Meer deutlich (*ut palam daretur intelligi, quia modica illa quae provenerat intercapedo quietis ad viri Dei preces nostrae evasionis gratia caelitus donata est*). Wolken, Sturm und das Meer erscheinen in Bedas Wundererzählung nicht als inkarnierte feindliche Geister, Dämonen oder unheimliche, der Schöpfung feindliche Elemente<sup>1071</sup>, sondern sind nach den biblischen Seesturmerzählungen (Mk. 4, 35-41; Apg. 27-28) Ausdruck der unumschränkten, unbegreiflichen Macht Gottes über die Elemente, die als Eines alles umfassen und irdische Widersprüche und Gegensätze als Komplementärelemente zeigen, wie der Sturm das Meer aufwühlt und ein sanfter Wind es wieder glättet. Für Ambrosius ist das Meer Gegenbild wie auch Ausdruck des Evangeliums: Der Mensch ist auf dem Meer wie ein Fisch geborgen und verloren; das Meer ist das am meisten ambivalente Element, „aus dem der Märtyrer herkommt“; im unendlichen Meer zeigen sich die „Mysterien Christi“ am deutlichsten als Zeichen; über das Meer entkam das Volk Gottes; das Meer enthält „die Verheißungen der Kirche Christi“ und „die Fülle der göttlichen Barmherzigkeit, die über den Meeren begründet ist.“ Der Mensch soll sich vor den

<sup>1069</sup> „The characteristic activity of man’s ‘almost divine mind’ is to look towards its origin on high: ‘He who looks up to the true and living god who is in heaven, he who seeks his maker, the father of his soul, not merely with his mind and senses, but with his face and elevates eyes, directs his gaze above’.“ (Oliver Nicholson, *Caelum*, in: Papers on Patristic Studies held in Oxford 1999. Ed. by Maurice Frank Wiles u. Edward J. Yarnold, Leuven - Paris 2001 (Studia Patristica; vol. 34), p. 193 m. Anm. 107).

<sup>1070</sup> Gregorii Hist. IV, 34 ad a. 571 (*De Burdigalense monacho*), in: Kai Peter Hilchenbach (Ed.), Das vierte Buch der Historien von Gregor von Tours. Ed. m. sprachwiss.-textkrit. u. histor. Kommentar, Teil I, Bern - Berlin - Frankfurt a. M. u. a. 2009, S. 141f.

<sup>1071</sup> In der Bibel werden die „Elemente der Welt“ auch „Geißeln“ der Menschen genannt, die vor der Errettung als „Unmündige [...] geknechtet unter die Elemente der Welt“ sind (Gal. 4, 3). Daher soll sich der Mensch nicht ganz den Elementen hingeben und sich an sie binden, denn mit ihnen ist er in Christus gestorben. Vgl. Kol. 2, 8 u. 20; Hebr. 5, 12. Am Tag des Jüngsten Gerichts werden alle Elemente der Welt, auch die Naturgewalten, im Feuer zerschmelzen. Vgl. 2. Petr. 3, 10: „Es wird aber des Herrn Tag kommen wie ein Dieb; dann werden die Himmel zergehen mit großem Krachen; die Elemente aber werden vor Hitze schmelzen, und die Erde und die Werke, die darauf sind, werden ihr Urteil finden“ (Art. ‚Elemente‘ u. ‚Elemente der Welt‘, Bibel-Lexikon, Red. Andreas Hardt u. Dietrich Runkel, [https://bibelkommentare.de/?page=dict&article\\_id=1399](https://bibelkommentare.de/?page=dict&article_id=1399)). Die Stillung des Sturms durch Jesus auf dem See Genezareth zeigte, daß die Elemente, auch wenn sie in der Schöpfungsordnung oft wie feindliche Dämonen auftreten, unter Gottes Befehl stehen und dessen Willen ausführen. Der Mensch steht unter dem Siegel der Elemente, die Gott nach Ambrosius’ „Hexaameron“ jedoch zum Nutzen für den Menschen geschaffen hat.

Fluten des irdischen Meeres hüten und sich an das „Meer des Evangeliums“ halten: „Wenn ein Unwetter herrscht, suche das offene und tiefe Meer auf; ist heiteres Wetter, spiele am Flutsaum; wenn ein Sturmunwetter ist, hüte dich vor der Felsenküste, damit Dich nicht der wilde Schlund des Meeres angreift.“<sup>1072</sup>

Im Wintersturm auf der Nordsee wird der heilige Æthelwald mit seinem unerschütterlichen Gottvertrauen zum „Kapitän“ für die Mönche, der sie zurück zur Wahrheit des Evangeliums führt (wie in Apg. 27 Paulus auf dem ägyptischen Getreideschiff der eigentliche Steuermann ist): Æthelwalds (Natur-)Erkenntnis verführt ihn nicht zu eigenmächtigem Handeln<sup>1073</sup>, sondern zur Erkenntnis der menschlichen Ohnmacht im Unwetter und zu der Einsicht, daß der Mensch in seinem „diesseitigen Bewußtsein“ nur Stückwerk erkennt und daher oft nicht achtet auf das, was er sieht, weiß und vermag, ja nicht einmal seine mit der Kindheit abgelegte Klugheit ihn mehr leitet (1. Kor. 13ff.), so daß er sein Stückwerk für die „ganze Wahrheit“ hält, die aber nicht die „Wahrheit vom Ganzen“ ist. Doch Glauben, Liebe und Hoffnung bleiben ihm, wie auch dem Seemann auf dem Meer, der als sichere Segel seine Hoffnung setzen darf, wissend, daß er nicht auf „Sicht“, sondern auf Hoffnung gerettet ist.<sup>1074</sup>

So wurde auch im Wintersturm 689 der Blick der Seeleute „weiter“ zur Eremiteninsel Inner Farne gelenkt. Bezeichnenderweise erscheint Æthelwald den Seeleuten hier „gleichsam“ (*simul*) als „Wundertäter“ und Stillter des Sturms (*Et cum orationem compleret, simul tumida aequora placavit*), doch weist *placavit* implizit auch auf die „Versöhnung des Vaters mit dem Sohne“ durch die Menschwerdung Christi, die den von den Menschen gebrochenen Bund mit Gott wiederherstellt. Damit wird die äußere Ereignisdramaturgie und die vermeintliche „Sturmbeschwörung“ zur „Geistwirkung“ Gottes, die im wetterkundigen Heiligen als *vas spiritualis* ihre sichtbare Wirkung auf der Erde entfaltet: Indem sich Æthelwald im Gebet ergeben „zum Vater unseres Herrn Jesus Christus wendet“, erreicht er, daß das Meer

<sup>1072</sup> Ambrosius, Hexaemeron, lib. V, cap. 7, 17, MPL 14, col. 226C - 227A (eigene Übers.): *17. Nec te moveat quod pro mari Evangelium posui. Evangelium est, in quo Christus ambulavit: Evangelium est, in quo, licet titubaverit Petrus quando negavit (95), tamen, per dexteram Christi fidei munimentum, stationis invenit gratiam: Evangelium est, de quo martyr ascendit: Evangelium est mare, in quo piscantur apostoli, in quo mittitur rete, quod simile est regno coelorum: Evangelium est mare, in quo Christi figurantur mysteria: Evangelium est mare, in quo Hebraeus evasit, Aegyptius interemptus est: Evangelium est mare, quia sponsa Christi Ecclesia est, et divinae gratiae plenitudo, quae supra maria fundata est, sicut dixit propheta: ‚Ipse super maria fundavit eam‘ (Psal. XXIII, 2). Exsili super undas, o homo, quia piscis es: non te opprimant saeculi istius fluctus: si tempestas est, pete altum et profundum: si serenitas, lude in fluctibus: si procella, cave a scopuloso littore; ne te in rupem furens aestus illidat. Scriptum est enim: ‚Estote astuti sicut serpentes‘ (Matth. X, 16).*

<sup>1073</sup> Vgl. Jes. 5, 21: „Weh denen, die weise sind in ihren eigenen Augen und halten sich selbst für klug!“ Jes. 42, 5ff.: „So spricht Gott, der Herr, der die Himmel schafft und ausbreitet, der die Erde macht und ihr Gewächs, der dem Volk auf ihr den Odem gibt und den Geist denen, die auf ihr gehen: Ich, der Herr, habe dich gerufen in Gerechtigkeit und halte dich bei der Hand und behüte dich und mache dich zum Bund für das Volk, zum Licht der Heiden, daß du die Augen der Blinden öffnen sollst und die Gefangenen aus dem Gefängnis führen und, die da sitzen in der Finsternis, aus dem Kerker.“ Vgl. 1. Kor. 13, 9: „Denn unser Wissen ist Stückwerk, und unser prophetisches Reden ist Stückwerk.“

<sup>1074</sup> Vgl. Röm. 8, 24f.: „Denn wir sind zwar gerettet, doch auf Hoffnung. Die Hoffnung aber, die man sieht, ist nicht Hoffnung; denn wie kann man auf das hoffen, was man sieht? Wenn wir aber auf das hoffen, was wir nicht sehen, so warten wir darauf in Geduld.“

„besänftigt“ wird (*placavit*).<sup>1075</sup> Mit der „hagiographischen Formel“ *flectebat genua sua ad Patrem Domini nostri Jesu Christi pro nostra vita et salute precaturus* werden die Gebete Æthelwalds zum „Gottesdienst“ am stürmischen Meer, in dem der Heilige durch seine dem Menschen angemessene *humilitas* das segensreiche Eingreifen Gottes erwirken kann (*adeo ut cessante per omnia saevitia tempestatis, secundi nos venti ad terram usque per plana maris terga comitentur*). Nicht Zauberkraft oder „fromme Berühmtheit“ Æthelwalds, sondern genaue Wetterkenntnis, im Sturm bewiesene Voraussicht und ehrliche Gottesfurcht lassen ihn für die Schiffbrüchigen zu einem vor irdischer Unbill gefeiten Felsen Christi und seine Insel zum heiligen *locus amoenus* werden, wie die Gegenüberstellung des heiteren Wetters bei der Abfahrt und des Unwetters auf dem offenen Meer zeigt (*interrupta est serenitas qua vehebamur, et tanta ingruit tamque fera tempestas hiemis*);<sup>1076</sup> das Naturereignis machte das Heilswirken Gottes wie in der Bibel beschrieben unmittelbar *physice* und *spiritualiter* nachvollziehbar.

<sup>1075</sup> *Placare*, „ebnen, glätten; besänftigen, beruhigen; versöhnen [patrem filio]“; Langenscheidt WB Lat.-dt., 1963, S. 399.

<sup>1076</sup> Das Motiv des von Wetterunbill und irdischer Anfechtung ausgenommenen „lieblichen“ Wirkungs- oder Wohnortes eines Heiligen, der als paradisischer *locus amoenus* vor Regen, Sturm, Gewitter und Frost verschont bleibt, mitten im Winter grünt oder bei sommerlicher Dürre unter schattenspendende Bäumen klare Quellen birgt (häufig der Ort eines Oratoriums, Klosters oder auch der Martyriums- oder Grabesort eines Heiligen, aber auch das von Regenschauern „umlagerte“ Erntefeld oder das Nachtlager eines „Wandermönchs“, in karolingischen Viten häufig auch der von drohendem Regensturm verschonte Translationszug), gehört zu den häufigsten Wundermotiven in frühmittelalterlichen Heiligenviten, das in zahlreichen Varianten in frühen irischen und fränkischen wie auch in karolingischen und nachkarolingischen Viten und Translationsberichten die Präsenz des Heiligen inmitten der sündigen Welt illustriert. Isidor von Sevilla definiert *loca amoena* in den „Etymologien“ in Anlehnung an Varro und Verrius Flaccus als von wirtschaftlicher Nutzung ausgenommene Orte, die allein der Liebe und dem Lustwandeln dienen (Isidorus Hispalensis Episcopus, *Etymologiarum sive Originum libri XX*, lib. XIV, cap. 8, rec. brevisque adnotatione critica instruxit William Martin Lindsay, Oxford 1911, p. 33: *Amoena loca Varro dicta ait eo quod solum amorem praestant et ad se amanda adliciunt. Verrius Flaccus, quod sine munere sint nec quicquam his officia, quasi amunia, hoc est sine fructu, unde nullus fructus exsolvitur. Inde etiam nihil praestantes immunes vocantur*). Allerdings ist Isidors Herleitung von *amoenus* aus *moenus/munus* („Pflicht, Aufgabe, Amt“) unsicher; die Herleitung aus *amare* war dagegen bereits in der Antike geläufig. Auch Hrabanus Maurus schließt sich in *De universo* dieser Definition an. Die Liste der Beispiele mittelalterlicher *loca amoena* ist lang. Besonders häufig wird das Bild des „schönen Ortes“ in der mittelalterlichen Hagiographie gezeichnet, wobei der hagiographische *locus amoenus* häufig in Kontrast zur unwirtlichen, von Wetterunbill, Ödnis und Feindgefahr geprägten Umgebung steht, um den Gegensatz zwischen dem heiligmäßigen Leben des Protagonisten und der lasterhaften Welt zu zeigen. Der Ire Muirchú moccu Machthéni berichtet in der *Patrick's-Vita* über eine Sturmnacht, die der heilige Patrick mit einem Gefährten in freier Natur verbrachte; aufgrund der Gebete und der Heiligung der Nachtzeit durch Patrick sollen der Ort des Lagers jedoch von Regen und Sturm verschont geblieben sein (Muirchú, *Vita S. Patricii II*, 3, 1, in: *The Patrician Texts in the Book of Armagh*. Ed. with Introduction, Translation and Commentary by Ludwig Bieler. With a Contribution by Fergus Kelly, Dublin 1979 (Script. Lat. Hiberniae; vol. X), S. 114: *(1) Consuetudo autem illi erat ut a vespera dominicae noctis usque ad mane secundae feriae Patricius non ambularet inde in quadam dominica die honore sacri temporis in campo pernoctans grauis pluvia cum tempestate accederat, sed cum grauis pluvia in tota patria populata est in loco ubi sanctus episcopus pernoctabat siccitas erat sicut in conca et in uellere Gedeon accederat*). Über die *amoenitas* eines Martyriumsortes berichtet Arbeo von Freising in der *Vita Sancti Haimhrammi*: Der Ort bei Aschheim, an dem der heilige Emmeram ermordet wurde, soll „das ganze Jahr über in Frühlingsschmuck und Lieblichkeit geblieben sein“ (*in vernalis decore et amoenitate totum permansit annum*), obwohl „das Angesicht des Landes die ganze Winterzeit ihr Angesicht mit ungeheurem Schnee verhüllt wurde“ (*faciem suam immense effusione nivium veletur per totum hiemalem tempus*). Die Absicht von Arbeos Wunderbericht ist unverkennbar: Er wollte die Etablierung eines neuen Gedenkortes legitimieren, eine in karolingischer Zeit charakteristische Intention, da heilige Orte auch „Legitimationsorte“ kirchlicher und weltlicher (Territorial-)Herrschaft waren. Das wird besonders in Arbeos Klage über die Vernachlässigung des Gedenkortes deutlich, der durch das „Naturwunder“

Die „unvollständige“ Anrede des trinitarischen Gott durch Æthelwald *ad Patrem Domini nostri Jesu Christi* ist an den unsichtbaren Heiligen Geist und die Anwesenheit der drei Personen Vater, Sohn und Heiliger im Seesturm gerichtet, womit sich Beda an der Wunderdefinition des Paulus orientiert:<sup>1077</sup> So wie Paulus' Worte die Feuerzungen des

---

berühmt wurde: *Sed huius loci miraculum, ut mihi videtur, silentio tradendum non est. Erat namque incultus per spatia annorum innumera et quasi oblivione traditus, quod talem ex se Deo propinasset animam. Sed cunctis incolis per girum praeclaruit in signum, quia, ut mos est Germaniae, ut faciem suam immense nivium effusione veletur per totum gemalem tempus, ita ut in cubitis altitudine decrescat, sed eo loco minime permansit [...].* Als Resumee schreibt Arbeo: „So geschah es, daß sich der Ort gleichsam auf eine Vergünstigung berief, daß er dem Toben des Regens und der Stürme und der Macht der Elemente nicht unterliegen müsse; war er doch durch die Anwesenheit der englischen Geister beim Auszug der Seele eines solchen Märtyrers Gottes geweiht worden“ (*Sicque factum est, quasi ut locus excusationem inferret, ut imbrium atque procellarum turbine et elimentorum ditione subicere non debuisset, qui angelorum spirituum suae praesentiae in tanti Dei martyris anime egressionis fuisset consecratus*). Lat. u. dt. Zitat aus: Arbeo, *Vita et passio Sancti Haimhrammi Martyris*. Lat.-dt. Ed. v. Bernhard Bischoff, München 1953, 2. Aufl. Regensburg 1993 (Tusculum-Bücherei, Bd. 12), S. 44f. Über ein „Wetterwunder“ an einem Heiligengedenkort berichtet auch Wandalbert von Prüm in den *Miracula S. Goaris*. Das Wunder ist Teil eines langen Translationsberichtes, der den Übergang von den Lebzeiten- zu den postmortalen Wundern des heiligen Goar markiert und dessen postmortales Fortwirken belegt: Nach Wandalbert soll es während des Baus der Basilika in St. Goar trotz häufiger und heftiger Regenfälle in der Umgebung in St. Goar weitgehend trocken geblieben sein - eventuell beruht das (sicherlich stilisierte) „Wetterwunder“ von St. Goar auf einem lokalen Lee-Effekt im Mittelrheintal (Wandalbert, *Vita et Miracula Sancti Goaris*, cap. I. Ed. u. Komm. v. Heinz Erich Stiene, Frankfurt am Main - Bern 1981 (Lat. Sprache u. Lit. d. Mittelalters; Bd. 11) [Europäische Hochschulschriften, Reihe 1, Dt. Sprache u. Literatur; Bd. 399], S. 42f., hier S. 43: [...] *donec aedificata est basilica omnis, nichil aquae penitus ex imbris tametsi copiosissimis in omne loci spatium sit delapsum; sed, cum forte pluviae fierent, ad medium Rheni spatium et cacumen montis per circuitum pluvia decidens reliquum, quod intererat, intactum penitus relinquebat. [...]*). Zum Motiv des *locus amoenus* in der mittelalterlichen Literatur: Josef Billen, *Baum, Anger, Wald und Garten in der mitteldeutschen Heldenepik*, Univ., Diss. Münster (Westf.) 1965, S. 40f.; Dagmar Thoss, *Studien zum locus amoenus im Mittelalter*, Wien - Stuttgart 1972 (Wiener romanist. Arbeiten; Bd. 10); Ernst Robert Curtius, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, 9. Aufl. Bern - München 1977, Kap. 10 („Die Ideallandschaft“); Karin Schlapbach, Art. ‚*Locus amoenus*‘, in: *RAC* 23 (2010), Sp. 231-244; Irina Brüning, *Idyll, Inspiration und Widersacherin. Die Rolle der Natur im Werk italienischer Lyrikerinnen des 16. Jahrhunderts*, Hamburg 2014, S. 56.

<sup>1077</sup> *Ventus* ist in Bedas Sturmwunder wohl mit *spiritus* gleichzusetzen. Zu *spiritus/ventus* siehe oben, Anm. 882. Vgl. 1. Mose 1, 2: „Und die Erde ward wüst und leer, und es war finster auf der Tiefe; und der Geist Gottes schwebte auf dem Wasser.“ Der Sturm zeigt sich als *vis daemonum*, die Gott jedoch bereits im Schöpfungsakt bändigte (1. Mose 1, 9). In der Folge gebot Jesus den Naturgewalten, indem er Gottvater anrief. In einer dritten Stufe „erwirkten“ die Apostel in der Nachfolge Christi, so Paulus an Pfingsten, durch die Anrufung des Geistes Gottes für alle „sichtbare“ Wetter- und Heilungswunder. Auch in Bedas Seesturmepisode stehen das sichtbare Wirken von Gebeten nach dem Vorbild des Sturmwinders auf dem See Genezareth und die „Beschwörung“ der Macht Gottes im Vordergrund: Der heilige Æthelwald tritt damit in die Nachfolge der Apostel, ohne selbst Wundertäter zu sein: Jesus allein bietet auch den Naturgewalten auf der Nordsee Einhalt, indem er die Winde und Unwetterwolken „bedroht“ (Mk. 4, 35-41). Das auf die Gebete Æthelwalds hin offenbarte „Wetterwunder“ in Northumberland 687 stellte einmal mehr die kosmische Macht Jesu unter Beweis und entlarvte die „Kleingläubigkeit“ der Menschen auf dem stürmischen Meer: „The story of his [Jesus] calming the windstorm and the raging sea (Mk. 4, 35-41) is to be interpreted against the ancient Semitic tradition that the sea is the source of power hostile to God, as it is evident both in the biblical creation stories, where putting the waters in their places is central to God's control of the creation (Gn. 1, 9) and in the Canaanite mythology, where the evil god is named Yam (= sea). The interchangeability of “wind” and “spirit” in both Hebrew (Gn. 1, 2) and Greek makes it possible for the tradition to depict Jesus as exercising power in the realm of the spirits even as he is commanding the wind. Further, he is here described as addressing the hostile wind with the „rebuken“ of power which manifests his cosmic authority, as in the exorcismus where he commands the demon“ (Howard Clark Kee, *Miracle in the Early Christian World*, 1983, S. 163). Wie das Wunder auf dem See Genezareth bewies die Erhörung der Gebete Æthelwalds im Wintersturm 687 die Herrschaft Gottes über die guten und die bösen Geister: Indem Æthelwald mit der Anrufung *ad Patrem Domini nostri Jesu Christi* das Abflauen des Unwetters auf der Nordsee erwirkt, knüpft er an die Paulinische Wunder-Tradition an, nach der Wunder „Zeichen des wirkenden Geistes“ sind, der die Gläubigen erhört: „Of central importance for Paul is that through him Christ has wrought signs and wonders (Röm. 15, 19). Or, as he describes the working of miracles in Galatians 3, 5, God



Heiligen Geistes vom Himmel riefen und die Bekehrung der Zeugen bewirkte, zeigte das „Wetterwunder“ von 687 die heilsgeschichtliche Abfolge des verheißungsvollen Wirkens Gottes im Sturm, der Erfüllung in Christus, der dem Sturm gebietet, und dem Fortwirken des Heiligen Geistes, der über das Meer weht bis zum Anbruch des Gottesreichs; das Wasser wird so zum „Brückenelement“ zwischen den Geistelementen Luft und Feuer und dem körperlichen Element der Erde.<sup>1078</sup> vielleicht wollte Beda auch auf den Osterfeststreit zwischen der römischen und der irischen Kirche anspielen: So zeigte das „Wetterwunder“, erwirkt durch die *merita* und die *virtus* des Einsiedlers Æthelwald, des späteren Bischofs von Lindisfarne, die gottgewollte episkopale Autorität gegenüber den mächtigen irischen Äbten. Der Erzähler, der Augenzeuge Guthrid, der spätere Abt von Lindisfarne, ordnet sich in der „Binnenerzählung“ selbst der römischen Hierarchie Papst - Bischof - Abt - Gläubige unter und zählt sich zu den unvollkommenen „Kleingläubigen“; das Wetterwunder wird damit zur Bestätigung der bischöflichen *auctoritas* Æthelwalds. Vor allem aber war das Wunder ein *exemplum*, das den Glauben der einfachen Hörer stärken konnte.

### **„Carmen Aldhelmo datum“: Ein Unwetterbericht aus dem 7. Jahrhundert**

Eine aufschlußreiche Quelle für die Erkundung der frühmittelalterlichen Naturwahrnehmung sind Erzählungen von Reisen (*peregrinationes*) der Mönche, die jedoch meist nur fragmentarisch und in stilisierter Form in Heiligenviten erhalten sind. Eine Ausnahme bildet das auf einem unmittelbaren Naturerlebnis beruhende *Carmen Rhythmicum* (*Carmen Al* =

---

effects them through the Spirit. Furthermore, they are essential signs of apostolic authority: through Paul's having performed them in all the churches, evidence is provided that he is a "true apostle" (2. Kor. 12, 12)" (Howard Clark Kee, wie oben, S. 171). Vgl. Concilia Constantinopolitana I, 381, in: DS 150: [...] *et in Spiritum Sanctum Dominum et vivificantem, qui ex Patre filioque procedit*. Hinweis: Bernd-Ulrich Hergemöller, *Promptuarium ecclesiasticum medii aevi*, 2011, S. 270.

<sup>1078</sup> Die an Christus gerichteten Bittgebete Æthelwalds zeigen auch den Unterschied zwischen dem christlichen „Wundermechanismus“ (d. h. die Reihenfolge Unwetter - Anfechtung - Erkennen der eigenen Hilflosigkeit und Aufgabe irdischer Hoffnung und Rettungsversuche - Gebete - Eingreifen Gottes), in dem der Heilige als Vermittler zwischen Welt und Gott auftritt, und dem magischen „Wunderwirken“ heidnischer Zauberer. Die auf der Anfechtung und der „Zerknirschung des Herzens“ (*compunctio cordis*) beruhenden Gebete des Heiligen sind mit der „Wunderkraft“ der Paulinischen Rede vergleichbar. Daher kann *virtus* in Bezug auf den heiligen Æthelwald auch mit „Wunderkraft“ (*dynamis*) übersetzt werden; die „vermeintliche“ Wunderkraft des Heiligen wird im Seesturm auf der Nordsee (im Gegensatz zum „Wortwirken“ des Paulus) auch für pagane Rezipienten *corporaliter sive visualiter* deutlich: „Paul acknowledges the importance of these extraordinary powers of speech and insight but deplors the fact that some who possess these charismatic gifts exploit them or display them meretriciously. Seizing upon the multiple meaning of the Greek word, *dynamis* (which in addition to its ordinary significance, "power", is also his common term for *miracle*), Paul sets out a paradox of power. The essence of divine power, he declares, is not to be seen in the manifestations of human wisdom or charismatic gifts, but in the death of Jesus (1. Kor. 1, 18-25). The fact that he had played down his charismatic endowments, and especially his ability to work miracles, had led his ancient detractors to question his apostolic authority and to glorify their own. Paul seems to have been reluctant - nearly embarrassed - to have been forced into the position of reminding the Corinthians that he had displayed these powers (2. Kor. 12, 11). He would prefer apocalyptic tradition - he regards them as the trials through which the righteous must pass as God prepares them for the final struggle against the powers of evil“ (Howard Clark Kee, *Miracle in the Early Christian World*, 1983, S. 172).

*Aldhelmo datum*), gewidmet wohl dem angelsächsischen Mönch Aldhelm von Malmesbury (Aldhelm von Sherborne) aus dem 7. Jahrhundert, zu dem der unbekannte Verfasser mit einigen Mönchen von Irland oder Cornwall über Devon nach Südostengland wanderte und von einem nächtlichen Unwetter überrascht wurde. Im Gegensatz zu den oft stereotyp wirkenden symbolisch-allegorischen Naturbeschreibungen vieler mittelalterlicher Heiligenviten, in denen oft idealtypische Landschafts-, Wetter- und Jahreszeitenbeschreibungen oder Wundererzählungen die Handlung umrahmen, wobei vor allem der Gegensatz zwischen Himmel und Erde, Hell und Dunkel sowie heiterem und schlechtem Wetter hervorgehoben werden, sind im *Carmen rhythmicum* in den symbolischen Naturbeschreibungen auch „innerweltliche“ Natur-, Landschafts- und Wetter-Bilder zu finden. Die meisten Dichtungen dieser Zeit sind allerdings, bedingt durch weltliche oder geistliche Intentionen (bei Preisgedichten auf Könige und Bischöfe oder den für die Mission verfaßten Bibeldichtungen und Predigten), durch eine an der Bibel und der Patristik orientierte symbolisch-allegorische Naturdarstellung geprägt, wie der altsächsische *Heliand*, in dem zwar neben der christlich-symbolischen Naturdarstellung auch Elemente der „heidnischen“ Lebens- und Jenseitswelt erscheinen, die allerdings zur Unterstützung der Mission ebenfalls idealisiert sind. Ansätze unmittelbaren Naturerlebens (stilisiert und in „mythischen Erlebnisbildern“) ist in Erzählungen über Seefahrten von Mönchen erkennbar, zum Beispiel in dem um 700 entstandenen Gedicht des Mönches Aethilwald über die Seereise dreier Mönche.<sup>1079</sup> Zur „Gattung“ der Erlebnis- und Reisedichtung, in der die im Frühmittelalter prägende geistliche Intention zugunsten realistischer Natur- und Landschafts-Erlebnisbilder bereits zurücktritt, gehört das berühmte Reisegedicht *De navigio suo* des Venantius Fortunatus aus dem 6. Jahrhundert.<sup>1080</sup>

Eines der wenigen Zeugnisse aus dem Frühmittelalter, in dem ein Dichter das persönliche Erlebnis eines Naturereignisses wiedergibt, ist das *Carmen Rhythmicum*, gewidmet dem angelsächsischen Benediktinermönch Aldhelm von Malmesbury (639/40-709).<sup>1081</sup> Aldhelm

<sup>1079</sup> Aethilwald, *Carmen de transmarini itineris peregratione ad Wihtfridum*, ed. Rudolf Ehwald, MGH Auct. ant. 15, Berlin 1919, S. 528-533.

<sup>1080</sup> **Ausg.:** Venantius Fortunatus, *De navigio suo*, in: Ders., *Opera Poetica* X, 9, MGH Auct. ant. IV, 1, ed. Friedrich Leo, Berlin 1881, S. 242-244. **Lit.:** Carl Hosius, *Die Moselgedichte des D. M. Ausonius und des Venantius Fortunatus*, o. O. 1926; Michael Roberts, *The Description of Landscape in the Poetry of Venantius Fortunatus: The Moselle Poems*, in: *Traditio* 49 (1994), S. 1-22.

<sup>1081</sup> Überliefert ist das Gedicht in voller Länge nur in der Handschrift „Wien, ÖNB Codex Vindobonensis 751“, fol. 40r-v. (ehem. Mainz, S. IX med), in der neben einigen Werken Aldhelms von Malmesbury auch die Bonifatiusbriefe sowie lateinische und althochdeutsche Zaubersprüche des 9. Jahrhunderts erhalten sind. Die in der Handschrift verzeichneten Werke Aldhelms gehen in großen Teilen auf eine Kopie der Schriftensammlung des Mainzer Erzbischofs Lul (754-86) zurück, der als Nachfolger des heiligen Bonifatius in Mainz und ehemaliger Schüler der Abtei Malmesbury in engem Kontakt mit der Diözese Sherborne stand und von dem Geistlichen Dealwin auf Anfrage einige Werke Aldhelms erhielt. Erzbischof Lul von Mainz bekam Aldhelms Werke von Bischof Dealwin aus Malmesbury als Antwort auf den an Dealwin gerichteten Brief von 745/46 zugesandt. Vgl. *Sancti Bonifatii et Lullii Epistolae LXXI*, ed. M. Tangl, MGH *Epistolae selectae* I, Berlin 1916,

(auch Ealdhelm, Ældhelm, Adelemus, Althelmus, Adelme) stammte aus der adligen Familie des Königs von Wessex und erlangte seine umfassende Bildung in Whiltshire von dem Iren Maildubh; seit 675 war Aldhelm Abt von Malmesbury in Wessex und seit 705/06 Bischof der Diözese Sherborne (706-709/10).<sup>1082</sup> Seine ungewöhnliche theologische und literarische Bildung zeigt sich in der großen Zahl lateinischer Prosawerke und Gedichte, ein Ausnahmefall im 7. Jahrhundert.<sup>1083</sup> Mit dem Anspruch, die in England um 700 in Vergessenheit geratene lateinische Dichtung, insbesondere die dem Altenglischen verwandte Kunst des „accentual-syllabic meters“, des „meters English speakers know best“, bekannt zu machen, trug Aldhelm maßgeblich dazu bei, daß die Abtei Malmesbury neben Canterbury zu einem führenden geistigen Zentrum in Britannien wurde: „Aldhelm was the first Englishman who cultivated classical learning with any success, and the first of whom any literary remains are preserved.“<sup>1084</sup>

Von einer umfassender Bildung zeugt besonders das um 700 verfaßte *Carmen Rhythmicum* deutlich, in dem der Dichter (möglicherweise auch ein Schüler Aldhelms!) in bildhafter und kunstvoller Sprache mit zahlreichen Wortspielen, Alliterationen sowie biblischen und mythologischen Querverweisen über ein Unwetter mit Sturm, Regen, Hagel und Hochwasser berichtet, das er auf einer Reise von Cornwall oder Irland in die Diözese Sherborne in Wessex

---

S. 144. Zur Datierung des Briefes siehe M. Tangl, wie oben, S. 220, Anm. 3. Vgl. dazu Michael Lapidge, Introduction to the CARMEN RYTHMICUM, in: Ders. u. a., Aldhelm, 1985, S. 171f. m. Anm. 2 u. 3 (S. 259f.). Siehe dazu Franz Unterkircher, Sancti Bonifacii Epistolae. Codex Vindobonensis 751. Codices Selecti Phototypice Impressi XXIV, Graz 1971). Bis heute gilt als Standard-Ausg. Aldhelm, *Carmen Rhythmicum*, ed. Rudolf Ehwald, *Aldhelmi Opera Omnia*, MGH Auct. ant. 15, Berlin 1919, S. 523-528. Lat. Text siehe unten, Anhang D 1, S. 1671-1674. Lat.-engl. Ausg.: Aldhelmi *Carmen Rhythmicum*, ed. et trans. Michael Lapidge & James L. Rosier, Aldhelm. The Poetic Works, Cambridge 1985; Aldhelmi *Carmen Rhythmicum*, ed. David R. Howlett, 1995, documents.irevues.inist.fr/bitstream/handle/2042/4873/03.PDF%20TEXTE.pdf

<sup>1082</sup> Zu Aldhelm von Malmesbury: Ernst Graf, ‚Aldhelmus‘, Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft I, 1, Stuttgart 1893, Sp. 1356f.; William B. Wildman, *The Life of St Ealdhelm*, London 1905; Art. ‚Latin Writings in England to the Time of Alfred, § 5: Aldhelm and his school‘, *The Cambridge History of English and American Literature*, vol. 1 (1907), col. 29-59, <https://www.bartleby.com/211/0505.html>; R. S. Cook, Sources for the Biography of Aldhelm, in: *Transactions of the Connecticut Academy of Arts and Sciences XXVIII* (1927), S. 273-93; Franz Brunhölzl, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters*, 1. Bd.: Von Cassiodor bis zum Ausklang der karolingischen Erneuerung, München 1975, S. 200-206; Friedrich Wilhelm Bautz, Aldhelm (ags. Ealdhelm), in: *BBKL* 1, Hamm 1975, Sp. 97-98; Michael Winterbottom, Aldhelm’s Prose Style and its Origins, in: *Anglo-Saxon England VI* (1977), S. 39-76; Michael Lapidge, Michael Herren, Aldhelm: the prose works, Cambridge 1979; Andy Orchard, *The Poetic Art of Aldhelm*, Cambridge 1994, S. 1-18; David R. Howlett, Aldhelm and Irish learning, *Bulletin de Cange* 52 (1994), S. 50-75; Barbara Yorke, *Wessex in the Early Middle Ages*, London 1995 (*Studies in the Early History of Britain*); Michael Lapidge, ‚Aldhelm‘, M. Lapidge, J. L. Rosier (Ed.), *The Blackwell Encyclopedia of Anglo-Saxon England*, Wiley-Blackwell, Oxford u. a. 2001, S. 25-27; Art. ‚St. Aldhelm‘, *The Catholic Encyclopedia*, [http://www.heiligenlexikon.de/CatholicEncyclopedia/Aldhelm\\_von\\_Sherborne](http://www.heiligenlexikon.de/CatholicEncyclopedia/Aldhelm_von_Sherborne) (30.12.2012); Friedrich Wilhelm Bautz, ‚Aldhelm (ags. Ealdhelm)‘, *BBKL* 1, Hamm 1975, Sp. 97-98.

<sup>1083</sup> Die altenglischen Werke Aldhelms, u. a. Lieder, die zur Harfe gesungen wurden, sind verloren. Bekannte Prosawerke Aldhelms sind *De laude virginitatis* sowie Briefe (u. a. *Epistula ad Acircium*). Zu den bekanntesten Dichtungen Aldhelms gehören u. a. das *Carmen de virginitate*, eventuell das *Carmen rhythmicum*, einige *Carmina ecclesiastica* und die *Enigmata*. **Ausg.:** Aldhelmi Opera omnia, ed. R. Ehwald, MGH Auct. ant. 15, Berlin 1919. **Engl. Übers.:** Michael Lapidge, James L. Rosier, Aldhelm: The Poetic Works. Transl. by Michael Lapidge and James L. Rosier. With an Appendix by Neil Wright, Cambridge 1985.

<sup>1084</sup> William Stubbs, Art. ‚Aldhelm‘, in: *Dictionary of Christian Biographies*, zit. n.: ‚St. Aldhelm‘, *The Catholic Encyclopedia*, [http://www.heiligenlexikon.de/CatholicEncyclopedia/Aldhelm\\_von\\_Sherborne](http://www.heiligenlexikon.de/CatholicEncyclopedia/Aldhelm_von_Sherborne) (30.12.2012)

selbst erlebt hat. Das Gedicht könnte, wie von der älteren Forschung (Ludwig Traube und Rudolf Ehwald) angenommen, Abt Aldhelm von Malmesbury gewidmet sein<sup>1085</sup>, wobei auch Aldhelm selbst als Autor möglich ist, wie die Subskription der Wiener Handschrift *finit carmen Aldhelmi* andeutet. Aldhelm hätte das Gedicht dann auf die „drängenden Bitten“ eines gewissen Helmgils (Helmgisl) (*Tuis pulsatus precibus... Ymnista carmen cecini*) hin verfaßt und diesem gewidmet.<sup>1086</sup> Der im Frühmittelalter in Südengland häufig bezeugte, in Aldhelms Gedicht jedoch nicht eindeutig zuzuordnende Namen Helmgisl<sup>1087</sup> ergibt sich nach Henry Bradley aus dem Wortspiel in den ersten beiden Zeilen des Gedichts (*...casses catholice/ Atque obses Athletice*):<sup>1088</sup> Aldhelm spricht den Adressaten nach der paulinischen Waffenmetaphorik als „Schutzschild des katholischen Glaubens“ (*casses catholice*) im heidnischen England an.<sup>1089</sup> Ob die Parallelen im *Carmen Rhythmicum* mit anderen Werken Aldhelms für dessen Autorschaft sprechen (und für die Authentizität der in der Wiener Handschrift überlieferten Version), wird neuerdings bezweifelt.<sup>1090</sup> Das Gedicht könnte auch ein Schüler verfaßt haben, der es seinem Lehrer Aldhelm widmete (*Carmen Al*), wie schon Rudolf Ehwald hervorgehoben hat; vielleicht wollte er seinem Lehrer zeigen, wie viel ihm an dessen Bemühungen der Schaffung einer angelsächsischen Literaturtradition, insbesondere der Etablierung des gereimten rhythmischen Achtsilbers, gelegen war.

Nach den einleitenden Versen beginnt der „Erlebnisbericht“ über das Unwetter, das der Verfasser wohl in Devon an der südwestenglischen Küste erlebt hat. Das Gedicht besteht neben der kurzen Einleitung (v. 1-7) aus zwei Teilen: Im ersten Teil, dem eigentlichen objektiven „Unwetterbericht“ (v. 8-114), berichtet der Autor über den Verlauf des Unwetters und die einzelnen Wettererscheinungen; im zweiten Abschnitt (v. 115-200) wechselt die Erzählperspektive: Anstelle des „auktorialen“ Berichtes in der dritten Person erzählt der Autor

<sup>1085</sup> So betitelt Rudolf Ehwald (Ed., Aldhelm, *Opera omnia*, MGH Auct. ant. 15, 1919) das Gedicht mit *CARMEN (CLERICI CUIUSDAM IGNOTI) AL(DHELMO DATUM)*. Auch Ludwig Traube (Karolingische Dichtungen, Berlin 1888, S. 130-135) vertrat diese Theorie.

<sup>1086</sup> Aldhelm, *Carmen Rhythmicum* v. 1-7, ed. R. Ehwald, MGH Auct. ant. 15, 1919, S. 524. Vgl. dazu Michael Lapidge, Aldhelm. The Prose Works, S. 16ff.; Henry Bradley, On some Poems ascribed to Aldhelm, in: English Historical Review XV (1900), S. 291f.; Rudolf Ehwald, MGH Auct. ant. 1919, S. 520ff.; Whitney French Bolton, A History of Anglo-Latin Literature, vol. I: 597-740, Princeton 1967, S. 100 u. 188f. Zusammenfassung: Michael Lapidge, Introduction to the CARMEN RHYTHMICUM, in: Ders. u. a., Aldhelm, 1985, S. 16f. u. S. 171ff. (Literaturbelege ebenda, Anm. 4, S. 260).

<sup>1087</sup> Nach Michael Lapidge (Aldhelm, The Prose Works, 1985, S. 186, Anm. 23) handelt es sich um Hæmgils, den Abt von Glastonbury (678 - ca. 704).

<sup>1088</sup> Vgl. Henry Bradley, On Some Poems Ascribed to Aldhelm, in: English Historical Review XV (1900), S. 291f.

<sup>1089</sup> Aldhelm, *Carmen Rhythmicum* v. 1f., ed. R. Ehwald, MGH Auct. ant. 15, 1919, S. 524 (eigene Übers.). Vgl. dazu Michael Lapidge, Introduction to the CARMEN RHYTHMICUM, in: Ders. u. a., Aldhelm, 1985, S. 172f.

<sup>1090</sup> „The cumulative effect of all these parallels, however, is to dispel any doubts as to Aldhelm's authorship of the *Carmen rhythmicum*, and to confirm the truth of the subscription in the Vienna manuscript“ (Andy Orchard, The Poetic Art of Aldhelm, 1994, S. 28). Belegstellen ebenda, S. 27f. Einen unbekanntem Verfasser nimmt dagegen Kurt Smolak an (*Dum tremet mundi machina*: Reflektiertes Naturerleben im Frühmittelalter, in: Peter Dilg (Hrsg.), Natur im Mittelalter, 2003, S. 153-162).

nun als Augenzeuge und Betroffener in der Ich-Form, der die Zerstörungen an der Kirche und die durchlittenen Ängste beklagt<sup>1091</sup>, die jedoch in ein Dankgebet an Christus und die Erinnerung der Leser an die *evangelica/ Trini Tonantis famina* münden, der die *trina machina mundi* aus Erde, Himmel und Meer schuf (die von der Genesiserzählung abweichende Reihenfolge entspricht der topozentrischen Sicht des Zeugen). Trotz der Zerstörungen an der Kirche überwiegen bei Aldhelm Zufriedenheit und Dankbarkeit, daß bei dem Unwetter niemand zu Schaden gekommen ist. Bereits im ersten Abschnitt gibt der Dichter in der Ich-Form eine bildhaft-dramatische Beschreibung des Unwetters, das ihn auf seiner Wanderung über die unwirtlichen Höhen Cornwalls und Devons überraschte (v. 8-114): „Als ich aufgebrochen war/ durch das karge Cornwall/ bis zum unwirtlichen Devon/, das blühender Pflanzen/ und fruchtbaren Getreides entbehrt,/ werden die ungeheuren Elemente/ und die chaotischen Massen/ unter den himmlischen Gewölben/ des hohen Himmelszeltes zum Zusammenstoß gebracht,/ während das Getriebe der Welt erzittert/ unter der Alleinherrschaft der Winde./ Und plötzlich, zu nächtlicher Stunde,/ erhob sich ein winterlicher Sturm,/ und ein Unwetter erschütterte das Land/ und die Verwüstung ängstigte sehr;/ als der Vertrag gebrochen war,/ wehten die Winde ungezügelt im Aether,/ und nachdem das Zügel losgerissen war,/ wüteten sie in der Welt./ Als sie sich dann ihrer Freiheit bemächtigt hatten/ und aus ihrer Sklaverei losgerissen waren,/ führen sich die verdichteten Lüfte sofort/ in Kriegsformation zusammen,/ die Winde, deren zwölf Namen/ die gelehrten Bücher aufführen./ Deren Archont, der finster blickend/ Wolkendunst aufwirbelte/ in wildem Wehen/ kam von dem Punkt der Weltachse,/ wo die brennenden Laternen Titans/ hinabgleiten;/ und weil die Winde nicht wüteten/ für einen ruhmlosen Sieg,/ erzitterte die Erde in Unordnung,/ und entwurzelte Eichen/ stürzten mit ihren Kronen hernieder/ gleichsam mit den Wurzeln ausgerissen./ Und die Regentropfen flossen nicht fein herab,/ sondern durchnäßten/ den ganzen Erdkreis/ in durchdringenden Regenschauern./ Als die Flüsse angefüllt waren/ mit übermäßigen Regenfluten,/ griff der Sturm die Erde/ mit blanken Hagelkörnern an,/ die in Massen vom Himmel/ aus den schwarzen Wolken strömten./ Und die Gipfel des Himmels waren nicht frei/ von nachtschwarzen Wolkennebeln,/ deren schöne Flächen/ wie Eis schimmerten,/ bis sie von dräuendem Sturmgewölk/ und drohenden Wolkenmassen verdeckt wurden./ Denn im Sturm werden,/ nachdem die Ordnung der Elemente zerstört ist,/ die Angesichter der Schwester des Phoebus/ und die klaren Gestirne verschattet;/ und der flammende Anführer der Tage,/ Lucifer, schien nicht,/ wie er es sehr oft gewohnt ist,/ wenn er als goldener Stern aufgeht,/ nun aber war er verfinstert/ wie von schwarzem Ruß./ Die Wagen des großen Bären/ mit ihrer schönen Anordnung/ sind nicht sichtbar von der Region des Nordsterns/ der sorgsam seinen Lauf einhält,/ und ebenso verborgen/ ist das schöne Band der Plejaden/ mit ihren sieben Sternen,/ den Abkömmlingen des Atlantis:/ Diese steigen zusammen durch den Himmel/ ausgehend vom Aufgang der Sonne./ Damals aber erstarrte die leuchtende Waage der Libra/ mit ihrem fein abgestimmten Gleichgewicht;/ der Kreis des Zodiacus/

<sup>1091</sup> Die Lokalisierung der von Aldhelm genannten Kirche ist aufgrund der vagen geographischen Angaben nicht mehr möglich: Wahrscheinlich lag die Kirche nahe am Meer (vgl. 103-114 - Aldhelm beschreibt hier den auf ein Küstengebirge treffenden Sturm), vielleicht in einer Niederung an einem Flußästuar, dessen Arme infolge des starken Regens Hochwasser führten (vgl. v. 49f.). Nach Michael Lapidge könnte es sich um Whitchurch am Fluß Char oder um Exminster am Exe handeln; an der Küste von Devon sind Kirchen vor 700 noch nicht bezeugt; möglicherweise gehörte die von Aldhelm genannte Kirche auch zu einem Kloster, wobei nur die Abtei Exeter im westlichen Wessex in Frage kommt. Vgl. Aldhelm, *Carmen Rhythmicum* v. 8-114, eigene Übers., teilw. auf d. Grundlage d. engl. Übers. v. M. Lapidge, Aldhelm, 1985, S. 177f.

von dem wir gelernt haben,/ daß er früher Mazaroth genannt wurde,/ wird verdunkelt mit der übrigen Schar/ der zwölf Sterne,/ die über den Olymp erstrahlen;/ und auch der rötliche Stern des Sirius/ leuchtete nicht wie gewohnt,/ weil die pechschwarzen Wolkenmäntel/ die Himmel verbergen./ Dennoch flackern Blitze/ weit über die Gipfel des Himmels,/ wenn die herabhängenden Himmelsfesten/ gelbliche Flammen schräg hervorspeien,/ deren Natur kommt/ von den sich zusammenballenden Wolken her,/ und auch die Wellenkämme des Meeres/ drängen sich an den Küsten zusammen,/ wo das Wüten und die Gewalt/ der Winde hereinbrechen./ Über die weiten Wege des Meeres/ hatten die salzigen Wogen weiße Kronen,/ während der wogende Wirbel/ in winterlichen Fluten aufschäumte;/ und der Ozean schlug mit seinen Wogenbergen/ und seinen wilden Flut-Tiden/ gegen die Vorgebirge/ den Sieg schon in der Hinterhand./ Auf diese Weise schwoll die See/ durch die schaurigen Böen der Winde an/ und wurde mit dem Sturm/ an die felsigen Gestade getrieben.“<sup>1092</sup>

Im diesem ersten Teil berichtet der Autor bemerkenswert genau, geradezu realistisch über die einzelnen Wettererscheinungen während eines Winterunwetters. Dabei werden bereits einige Wesenszüge der frühmittelalterlichen Natur- und Wetterdarstellung deutlich, insbesondere die in der frühmittelalterlichen Literatur verbreitete Verbindung von spätantiken, heidnischen und christlichen Wissensbeständen und Motiven: So rezipiert Aldhelm die spätantike und frühmittelalterliche Kosmologie und verbindet die zunächst auf „innerweltliche“ Zusammenhänge beschränkte Naturbeschreibung mit antiken mythischen und (jedoch nur vereinzelt) auch biblischen Bildern und Motiven. Zur Erklärung des Unwetters greift Aldhelm auf das in Isidors *De natura rerum* und in den *Etymologiae* gesammelte naturphilosophische Wissen zurück, womit das Gedicht den Wissensstand kurz vor der „Erweiterung“ des kosmologischen Wissens durch Beda Venerabilis repräsentiert; unter anderem sind bei Aldhelm die spätantike Elementelehre und die Einteilung des Himmels in drei sublunare Elementar-Zonen angedeutet: In Vers 13-16 spricht er von „ungeheuren Elementen/ und chaotischen Massen“, die „unter den himmlischen Gewölben/ des hohen Himmelszeltes zum Zusammenstoß gebracht“ werden (*Elementa inormia/ Atque facta informia/ Quassantur sub aethera/ Convexi celi camara*); wie Isidor in den *Etymologiae* unterscheidet Aldhelm zwischen den (bereits geformten) Elementen (*elementa*) und den „ungeformten Massen“ (*facta informia*) - letztere stehen für die „Urmaterie“ im Urzustand des Chaos, in den die Welt angesichts der entfesselten Elemente in dem Winterunwetter und dem „Zusammenstoß“ zwischen den Elementen mit den „ungeformten Massen“ (nach Isidor die *prima materia*) zurückzufallen droht.<sup>1093</sup> Für Aldhelm war das Unwetter Ergebnis der „entfesselten“

<sup>1092</sup> Aldhelmi Carmen rhythmicum, v. 8-114, ed. R. Ehwald, MGH Auct. ant. 15, 1919, S. 524-526 (eigene Übers.); lat. Text siehe unten, Anhang D 1, S. 1171-1174 dieser Arbeit.

<sup>1093</sup> Vgl. Isidor, *Etymologiae* 13, 3 (*De elementis*). Ed., trad. e comm. a Cura di Giovanni Gasparotto, 2004, S. 18: *Ἰλην Graeci rerum quandam primam materiam dicunt, nullo prorsus modo formatam sed omnium corporalium formarum capacem, ex qua uisibilia haec elementa formata sunt; unde et ex eius deriuatione uocabulum acceperunt. Hanc ὕλην Latini materiam appellauerunt, ideo quia omne informe, unde aliquid faciendum est, semper materia nuncupatur. Proinde et eam poetae siluam nominauerunt, nec incongrue, quia*

Elemente; das Übermaß von Wind, Regen und Hagel schienen das Gleichgewicht der Elemente zu stören, so daß der Rückfall in den „Urzustand“ des Chaos drohte: *Cum fracto venti federe/ Bacharentur in aethere/ Et rupto retinaculo/ Desevirent in saeculo* (V.23-26). Die Formulierung zeigt eine - naheliegende - Ähnlichkeit mit heutigen Unwetterberichten, in denen oft vom „Weltuntergang“ die Rede ist. Aldhelm bezieht sich auf die antike Vorstellung vom Gleichgewicht der Elemente, nach dem das Wesen der Dinge und Lebewesen auf dem Gleichgewicht bestimmter Elemente (*foedera pacis*) beruht, das in einem immerwährenden dynamischen Ausgleichsprozeß von Zeugung, Geburt, Wachstum und Abnehmen steht. Aldhelm hat das antike Wissen in seinen kosmologischen *Enigmata* („Rätsel“ bzw. „Mysterien“), sein im Mittelalter meist rezipiertes Werk, anhand von 100 Beispielen aus der Natur dargelegt:<sup>1094</sup> „The universe depicted in Aldhelm’s *Enigmata* is characterized by subtle correspondences and relationships, and is in the continual process of gestation and growth. In one sense, everything in the universe would seem to share - to some degree at least - in these vital processes.“<sup>1095</sup> Das geheimnisvolle Gleichgewicht des Kosmos, das durch die *Natura* aufrecht erhalten wird<sup>1096</sup>, zeigt sich nach Aldhelm auch im Kleinen, in den „Mysterien“ (*enigmata*) der Natur, in Lebewesen, Dingen und Wetterphänomenen, deren Wesen bzw. Lebensweise in besonderem Maße durch das Gleichgewicht der widerstreitenden, ambivalenten Elemente geprägt ist - besonders Dinge, die aus gegensätzlichen Elementen bestehen oder diesen ausgesetzt sind wie der Kessel, in dessen Existenz alle vier Elemente präsent sind<sup>1097</sup>, wobei vor allem die

---

*materiae siluarum sunt*. Im folgenden Abschnitt (13, 3, 2) bezieht sich Isodor auf die Elementelehre und erklärt den Anteil der einzelnen Elemente in den Dingen (Etym. 13, 3, 3), wie später Aldhelm auch in den *Enigmata*.

<sup>1094</sup> Ausg.: Aldhelm, *De Metris et Enigmatibus ac Pedum Regulis [= Enigmata]*, ed. R. Ehwald, MGH Auct. Ant. 15, 1919, S. 100. *Enigmata* („Rätsel“, „Mysterien“) waren ein in der Antike beliebtes Mittel, wissenschaftliche Erkenntnisse der Kosmologie breiteren Leserkreisen anhand von typischen Beispielen aus dem „Alltag“ zu erklären; die Tradition der „Rätselliteratur“ wurde unter anderem von Ovid, aber auch von kosmologisch interessierten Kirchenvätern wie Ambrosius, Lactantius und besonders Symphorius fortgesetzt. Für die Theologen und Mönche des Frühmittelalters scheinen die „Enigmata“ (z. B. die „Berner Rätsel“ und Aldhelm) so etwas wie eine „magische Tür“ zur (Wieder-)Entdeckung der Kosmologie gewesen zu sein.

<sup>1095</sup> Michael Lapidge, Introduction to the ENIGMATA, in: M. Lapidge and J. L. Rosier, Aldhelm, 1985, S. 61-69, hier S. 65.

<sup>1096</sup> Vgl. Aldhelm, *Enigmata IV. NATVRA*. (ed. R. Ehwald, MGH Auct. Ant. 15, 1913, S. 100): *Crede mihi, res nulla manet sine me moderante/ Et frontem faciemque meam lux nulla videbit./ Quis nesciat dicione mea convexa rotari/ Alta poli solisque iubar lunaeque meatus?* Zur Idee der den Kosmos ausgleichenden *Natura* und eines „kosmischen Bundes“ (*foedera pacis*) vgl. Peter Vossen, Ueber die Elementen-Syzygien, in: *Liber Floridus*, ed. Bernhard Bischoff u. Simon Brechter, St. Ottilien 1950, S. 33-46; Michael Lapidge, A Stoic Metaphor in Late Latin Poetry: The Binding of the Cosmos, in: *Latomus* XXXIX, S. 817-37 u. André Pellicer, *Natura: Étude sémantique et historique du mot latin*, Paris 1966, S. 292-311. Vgl. dazu auch M. Lapidge, Introduction to the ENIGMATA, in: Aldhelm, 1985, S. 63ff. bes. m. Anm. 22, S. 244f.

<sup>1097</sup> Das Beispiel des zwischen Feuer und Wasser die „Gefahren der beiden gegensätzlichen Elemente“ überdauernden Kessels zeigt ebenso das fragile Gleichgewicht aller irdischen Existenz wie die Waage zwischen Regen und Trockenheit und der ausgleichende Einfluß der Jahreszeiten im Jahreslauf. Aldhelm, *Enigmata II. LEBES CAVLDRON* (ed. R. Ehwald, MGH Auct. ant. 15, 1919, S. 99): „Ich hänge, häßlich, rund, groß, aus geschlagenem Metall, berühre weder den Himmel noch die weite Erde, erhitzt vom Feuer und benetzt mit Wasser. Trotzdem überdauere ich diese beiden gegensätzlichen Elemente mit ihren unterschiedlichen Gefahren, so lange ich mit flüssigem Wasser gefüllt bin und von den grimmigen Flammen berührt werde.“

Gegensätze Feuer und Wasser dessen Wesen ausmachen, weshalb Aldhelm den Kessel in *Enigmata* LIV auch als *COCVMA DVPLEX* bezeichnet.<sup>1098</sup> Auch flüchtige und wandelbare Phänomene wie Wolken<sup>1099</sup>, Wind<sup>1100</sup>, Wasser<sup>1101</sup> und Salz<sup>1102</sup> oder amphibische Lebewesen wie der Salamander<sup>1103</sup> und sein „Gegenpart“, der *Luligo*<sup>1104</sup>, illustrieren das bewundernswerte wie fragile elementare Gleichgewicht des Kosmos im Kleinen. Die ausgewählten „kosmischen Mysterien“ zeigen eindrucksvoll die Ambivalenz der Welt, die jedoch nur aus begrenzter menschlicher (anfechtbarer) Sicht gegensätzlich und „feindlich“, aus der Sicht Gottes aber konstitutionell für das Gleichgewicht und den Fortbestand des Kosmos sind: „[...] his theme will be the entirety of creation, visible and invisible, and his intention will be ‘to reveal the hidden mysteries of things’ (prol. 7-8: *pandere rerum enigmata clandestina*). [...] Rather than write a didactic treatise on cosmology (in the manner, say, of Isidore’s *De Natura Rerum*), Aldhelm had the brilliant idea of casting his cosmology in the form of *enigmata* so that the reader would be led to consider the fabric of nature strand by strand (as it were) and so gain a fresh perception of the ‘hidden mysteries of things’. The brilliance of his innovation was immediately recognized by his contemporaries, and the form of his work was avidly imitated.“<sup>1105</sup>

Die Absicht, den Hörern in Naturscheinungen die Evidenz biblisch-heilsgeschichtlicher Zusammenhänge zu zeigen, liegt fast allen mittelalterlichen Unwetterberichten zugrunde, auch dem wohl an Aldhelm adressierten Unwetterbericht aus Devon. Da der Verfasser das Unwetter nicht nur deuten, sondern auch deren natürliche Ursachen - etwa mit der antiken Lehre vom Gleichgewicht der Elemente - erklären will (das *Carmen Rhythmicum* ist damit ein frühes Beispiel für die Gleichzeitigkeit mythischer, religiöser, lebensweltlicher wie

<sup>1098</sup> Aldhelm, *Enigmata* LIV, ed. R. Ehwald, MGH Auct. Ant. 15, 1919, S. 121: *Credere quis poterit tantis spectacula causis! Temperet et fatis rerum contraria fata?! Ecce larem, laticem quoque gesto in viscere ventris, Nec tamen undantes vincunt incendia limphae! Ignibus aut atris siccantur flumina fontis, Foedera sed pacis sunt flammis inter et undas! Malleus in primo memet formabat et incus.* Engl. Übers. u. Vergleich m. Eusebius’ von Caesarea *Enigmata*: Julia M. H. Smith, Writing in Britain and Ireland, c. 400 to c. 800, The Cambridge History of Early Medieval English Literature, chapter 1. Ed. by Clare A. Lees, Cambridge 2013, p. 107, Anm. 90.

<sup>1099</sup> Aldhelm, *Enigmata* III. *NVBES*. (ed. R. Ehwald, MGH Auct. Ant. 15, 1919, S. 100): *Versicolor fugiens caelum terramque relinquo, Non tellure locus mihi, non in parte polorum est: Exilium nullus modo tam crudele veretur: Sed madidis mundum faciam frondescere guttis.*

<sup>1100</sup> Aldhelm, *Enigmata* II. *VENTVS*. (ed. R. Ehwald, MGH Auct. Ant. 15, 1919, S. 99f.): *Cernere me nulli possunt nec prendere palmis, Argutum vocis crepitum cito pando per orbem. Viribus horrisonis valeo confringere quercus; Nam superos ego pulso polos et rura peragro.*

<sup>1101</sup> Aldhelm, *Enigmata* XXIX. *AQVA*. (ed. R. Ehwald, MGH Auct. Ant. 15, 1919, S. 109): *Quis non obstupeat nostri spectacula fati, Dum virtute fero silvarum robora mille, Ast acus exilis mox tanta gestamina rumpit? Nam volucres caeli nantesque per aequora pisces! Olim sumpserunt ex me primordia vitae! Tertia pars mundi mihi constat iure tenenda.*

<sup>1102</sup> Aldhelm, *Enigmata* XIX. *SALIS*. (ed. R. Ehwald, MGH Auct. Ant. 15, 1919, S. 105f.): *Dudum limpha fui squamoso pisce redundans, Sed natura novo fati discrimine cessit, Torrida dum calidos patior tormenta per ignes: Nam cineri facies nivibusque simillima nitet.* Vgl. auch *Enigmata* XXX. *ELEMENTVM*, wie oben, S. 110.

<sup>1103</sup> Aldhelm, *Enigmata* XV. *SALAMANDRA*. (ed. R. Ehwald, MGH Auct. Ant. 15, 1919, S. 104): *Ignibus in mediis vivens non sentio flammis, Sed detrimenta rogi penitus ludibria faxo. Nec crepitante foco nec scintillante favilla Ardeo, sed flammae flagranti torre torpescunt.*

<sup>1104</sup> Aldhelm, *Enigmata* XVI. *LVLIGO*. (ed. R. Ehwald, MGH Auct. Ant. 15, 1919, S. 104): *Nunc cernenda placent nostrae spectacula vitae: Cum grege piscoso scrutor maris aequora squamis, Cum volucrum turna quoque scando per aethera pennis! Et tamen aethereo non possum vivere flatu.*

<sup>1105</sup> Zitate: Michael Lapidge, Introduction to the ENIGMATA, in: Aldhelm, transl. by M. Lapidge and James L. Rosier, 1985, S. 63 u. S. 65f.



naturphilosophischer Naturwahrnehmung), ist das Gedicht stufenweise aufgebaut: Die natürliche Voraussetzung für das Unwetter sei der Bruch des „Bundes“ durch den Wind (V. 23 - 26) (*rupto retinaculo*) und, daraus resultierend, das „Übermaß“ der „Elemente“ Wind und Wasser. Die symbolische Anspielung auf das menschliche Fehlverhalten gegenüber Gott ist unübersehbar: „Nachdem sie [die Elemente; eigene Anm.] sich ihrer Freiheit bemächtigt und sie ihre Knechtschaft abgeschüttelt haben“ (v. 28f.: *Tum libertate potita/ Et servitute sopita*), können die Winde „ohne Widerstand durch den Äther wehen“ (v. 23-26: *Cum fracto venti federel/ Bacharentur in aethere/ Et rupto retinaculo/ Desevirent in saeculo*) und übermäßiger Regen die Flüsse überfließen lassen (v. 45-48: *Neque guttae graciliter/ Manabant, sed minaciter/ Mundi rotam rorantibus/ Umectabant cum imbris*); bald fällt starker Hagel (v. 51-54: *Turbo terram teretibus/ Grassabatur grandinibus./ Quae catervatim caelitus/ Crebrantur nigris nubibus*) und die Sterne werden verdunkelt - ein untrügliches Zeichen für die Störung der kosmischen Ordnung (v. 61-64: *Nam tenebrescunt turbine/ Disrupto rerum ordine/ Germanae Phoebi numinal/ Atque praeclara lumina*). Wahrscheinlich führte man das Ausmaß des Unwetters auch auf die winterliche „Schwäche“ der Erde zurück, die nach antiker Vorstellung das Ungleichgewicht der Elemente verschärfen konnte.<sup>1106</sup>

Neben dem kosmologischen Erklärungshintergrund vor allem in der ersten Hälfte des *Carmen Rhythmicum* fällt in dem Unwetterbericht besonders die bildhaft-dramatische und variantenreiche, aber realitätsnahe Darstellung der einzelnen Unwetterelemente auf, die ein geradezu apokalyptisches Szenario ergeben, das als „Warnung“ vor Gottvergessenheit dienen konnte, da die entfesselten Elemente den Wanderer die Bedrohung der Welt und ihre Abhängigkeit vom Schöpfer spürbar machten. Der Autor leitet den „Erlebnisbericht“ mit der „Klage“ über die Unwirtlichkeit der Heide- und Moorlandschaft Cornwalls und Devons ein, die jeglicher *amoenitas* mit Blumen und Getreidefeldern entbehrt (v. 9-12). Die dunkle, rauhe Landschaft ist ein idealtypisches Gegenbild eines *Locus amoenus* und damit der „passende Hintergrund“ nicht nur für das Unwetter, sondern auch für die Anfechtung der Mönche auf ihrer Wanderung (*peregrinatio*) durch die „Wüste“, wie sie die frühen irischen Wandermönche und Einsiedler in den rauen Landschaften der atlantischen Heide, auf sturmumtosten Inseln und Klippen und auf felsigen Höhen fanden. Das rauhe Land und das Winterunwetter zeigen die Ambivalenz der Welt, auf deren Darstellung es Aldhelm auch in seinen *Enigmata* ankam (was allerdings kein notwendiges Argument für dessen Autorschaft im *Carmen rhythmicum* ist). Das gefährlichste Element des Winterunwetters war der Sturm -

<sup>1106</sup> So führt Aldhelm in den *Enigmata* die Wachstumszyklen der Erde auf deren schwankende Kräfte zurück; die Schwäche der Erde im Winter galt als besonderer „Angriffspunkt“ für Unwetter, besonders im Nordwesten. Vgl. Aldhelm, *Enigmata I. TERRA*. (ed. R. Ehwald, MGH Auct. Ant. 15, 1919, S. 99): *Altrix cunctorum, quos mundus gestat, in orbe/ Nuncupor (et merito, quia numquam pignora tantum/ Improba sic lacerant maternas dente papillas)/ Prole virens aestate, tabescens tempore brumae*.

der Autor schreibt von der „Alleinherrschaft des Sturmes“ (v. 18: *ventorum monarchia*): Der Sturm, eine Folge des „Ungleichgewichts“ der Elemente (vgl. v. 13-16), erschüttert die Welt in ihren Grundfesten und droht sogar, die *machina mundi* aus dem Gleichgewicht zu bringen (v. 17f.: *Dum tremet mundi machinal/ Sub ventorum monarchia*).<sup>1107</sup> Dementsprechend gegenwärtig ist in dem Gedicht der Wind, den Aldhelm variantenreich mit *ventus* (v. 18, 23, 102), *flatus* (v. 39, 179, 200), *ventorum flatus* (v. 112), *spiramina* (v. 29, 179), *turbo* (v. 51, 61, 138) und *tempestatas* (v. 137) bezeichnet. Während *ventus* und *flatus* allgemeine Begriffe für „Wind“ und „Sturm“ sind, könnte *turbo* („Wirbel, Wirbelsturm, Sturm, Kreisel“)<sup>1108</sup> auf eine Trombe (Tornado) deuten, doch wird *turbo* in mittelalterlichen Unwetterberichten auch zur Bezeichnung von Gewitterstürmen, Orkanen sowie allgemein für Regenschauer verwendet. Möglicherweise handelte es sich um ein nächtliches Kaltfrontgewitter; rätselhaft erscheint diesbezüglich der Hinweis auf die „Feierlichkeiten des Heiligen Paul“ am 29. Juni (v. 181-184: *natalicia/ Pauli sancti sollemnia/ tuerentur trementia/ Timidorum precordia*). Die Zerstörungen an der Kirche (vielleicht durch einen kurzlebigen Tornado), Hagel (wahrscheinlich starke Graupelschauer mit Hagel; ab 0,5cm Korndurchmesser spricht man von Hagel; bemerkenswert ist der Hinweis auf „glasige Hagelkörner“, *teretibus grandinibus*, die auf „Frostgraupel“ bei Temperaturen über null Grad Celsius deuten), die schwarzen Wolkenmassen und gleißendweiße Eiswolkenschirme (*Cumulonimbus calvus* und *incus*) und die Blitze geben in mythisch-realistischer Darstellung den turbulenten Himmel an einer Gewitterkaltfront treffend wider. Die belaubten Ginsterbüsche (v. 171f.) deuten ebenfalls auf den Sommer. Allerdings ist von einem „winterlichen Sturm“ (v. 20: *brumali turbine*) und „winterlichen Fluten“ (v. 105f.: *Cum bulliret brumalibus/ Undosus vortex fluctibus*) die Rede. Die Kaltfront zog wohl im Vorfeld eines starken Islandtiefs von Nordwesten heran, wobei auch im Winter markante Gewitter mit Starkregen und kleinem Hagel auftreten können.<sup>1109</sup>

---

<sup>1107</sup> Zur Vorstellung des Kosmos als *machina mundi* als von Gott fest zusammengefügt Ganzes (*machina* hatte im Mittelalter noch eine statische Grundbedeutung, etwa „Festgefügt“, „Belagerungsgerüst“, und noch nicht die „dynamische“ Bedeutung einer begrenzte Arbeitsaufträge ausführenden „Maschine“) wurde dem Frühmittelalter besonders (jedoch nicht allein) durch Platons *Timaios* in der Chalkidius-Übersetzung und –kommentierung vermittelt. Siehe dazu (mit Bezug auf das *Carmen Aldhelmo datum*) Kurt Smolak, *Dum tremet mundi machina*, in: Peter Dilg (Hrsg.), *Natur im Mittelalter*, 2003, S. 153-162.

<sup>1108</sup> Vgl. Langenscheidt Handwörterbuch Latein, S. 537.

<sup>1109</sup> Stärkere Graupelgewitter treten in Nordwesteuropa im Winterhalbjahr vor allem an Kaltfronten atlantischer Orkantiefs auf; da solchen Unwetterlagen oft mehrwöchige „Westwetterlagen“ mit Sturm und Regen vorausgehen, kann der Boden aufgeweicht sein, wodurch die Gefahr durch Hochwasser und Windwurf besonders groß ist, gerade während der Kaltfrontpassage, wenn in starken Schauern und Gewittern durch vertikalen Impulstransport starke Höhenwinde „heruntergemischt“ werden, wobei infolge sprunghafter Winddrehung von Südwest auf Nordwest auch im Flachland kurzfristig Orkanböen und, begünstigt durch die Windscherung (verschiedene Windrichtungen in unterschiedlichen Höhen), auch Tromben auftreten können. Auf ein solches Szenario deuten die von Aldhelm genannten Zerstörungen an der Holzkirche hin.

Der Sturm wird von Aldhelm als unheimlicher Angriff dämonischer Mächte vom Meer und aus der Luft dargestellt: Die Dramatik steigert der Autor vor allem durch die Personifikation der Unwetterelemente, besonders der Winde, die in dem Gedicht als Handelnde auftreten. Damit „erweitert“ er die im ersten Teil des Gedichts vorherrschende wissenschaftlich-kosmologische Unwetterbeschreibung um bekannte mythische Bilder und Figuren und bereitet zugleich die spirituelle Deutung des Unwetters vor. Man spürt regelrecht die Freude des gelehrten Dichters (vielleicht auch ein Schüler Aldhelms, der seinem verehrten Lehrer sein Können zeigen wollte) an der dramatischen Beschreibung der widerstreitenden Elemente, die er mit Gestalten aus der antiken Mythologie zum Leben erweckt wie in dem die heroische Vorzeit evozierenden Bild des Kampfes zweier Heere am Firmament, eines Unwetter-Heeres unter der Führung des dunklen Archonten und der Heerscharen der Sonne, des „blonden“ Titan Phoebus. Die Winde erscheinen als Dämonen, die, „nachdem das Zügel losgerissen ist, in der Welt wüten“ (v. 25f.: *Et rupto retinaculo/ Desevirent in saeculo*), wie es die Johannesoffenbarung beschreibt. In der Darstellung der Winde bietet der Dichter eine Mischung aus kosmologischen Erklärungen und antiken mythischen Personifikationen, womit er zwei zentrale Aspekte der mittelalterlichen Naturwahrnehmung andeutet: Durch die kosmologischen Erklärungen wird das „Unheimliche“ nicht relativiert, sondern das Interesse des faszinierten („behexten“; vgl. *mysterium fascinans*) Zeugen bestärkt; damit wird die plausible „innerweltliche“ Erklärung zur Grundlage der religiösen Deutung, die im 7. Jahrhundert häufig mit antiken, keltischen und germanischen Mythologemen vermittelt wurde, wobei hier jedoch die Freude des Dichters an der literarischen Gestaltung antiker Bilder größer war als die moralisch-didaktische Absicht: Erst wehen die Winde frei durch den Äther<sup>1110</sup>, nachdem der „Bund“ gebrochen ist; bald formieren sie sich „verdichtend“ wie ein

<sup>1110</sup> Nach der antiken Kosmologie ist *aether* die obere Hemisphäre, die „feurige Luftregion“ bzw. die „obere, feinere Luft, der Äther“, die Region des „Elementarfeuers“ und in der Dichtung „der alles umschließende Himmelsraum“, das Firmament, wie in Aldhelms Gedicht. Der „Äther“ galt als Sitz der Götter oder als oberste Himmelsregion als Übergangszone zur Welt der Götter. Vgl. ‚aether‘, K.-E. Georges, Ausführl. lat.-dt. HWB, Bd. 1, Neusatz d. 8. Aufl. v. 1913, Berlin 2014, Sp. 96f., Zitate Sp. 95. Mit *aether* (vgl. v. 23ff.: *Cum fracto venti federe/ Bacharentur in aethere/ Et rupto retinaculo* u. v. 79: *Haec conscendunt per ethera*) bezieht sich Aldhelm wohl auf Isidors Einteilung der Hemisphären in *aer* (die unterste Hemisphäre, die Sphäre des Wetters) und *aether* (die göttliche Hemisphäre), womit der Sturm eindeutig als Eingreifen höherer Mächte in das Weltgeschehen und die Ordnung der Elemente deutbar macht. Auch Beda übernahm diese Erklärung, die im Mittelalter in Gelehrtenkreisen allgemein bekannt war. Die Einteilung der Welt in vier Teile (zwei Teile des Himmels: *aer* und *aether*, und zwei der Erde: *aqua*, *humus*) beruht auf der antiken Elementelehre, wobei *mundus* nach Hrabanus Maurus die Zusammenfügung der vier Elemente bedeutet. Nach Augustinus nennt der Schöpfungsbericht in Genesis von den vier Elementen die Luft nicht, weil sie teilweise schon (im Bereich des *aether*) der Hemisphäre angehört. Vgl. Hans-Werner Goetz, Gott und die Welt. Religiöse Vorstellungen des frühen und hohen Mittelalters, Teil II, Bd. 2: II. Die materielle Schöpfung: Kosmos und Welt III. Die Welt als Heilsgeschehen, Berlin 2012 (Orbis mediaevalis), S. 65. Vgl. z. B. Prudentius von Troyes, *De praedestinatione contra Ioannem Scotum cognomento Erigenam* 16, MPL 115, col. 1294BC; zit. n.: Hans-Werner Goetz, wie oben, S. 65, Anm. 294: *Sed ut plures etiam introducat, adiungit mundum dividi in duas partes: coelum et terram; et coelum bifariam in aethera et aer, terram vero in aquam et humum; e quibus summum esse aethera, secundum*

Heer aus mythischer Vorzeit.<sup>1111</sup> „Nachdem sie sich ihrer Freiheit bemächtigt und ihrer Knechtschaft entledigt haben/, führen sich die verdichteten Lüfte sofort/ in Kriegsformation zusammen,/ die Winde, deren zwölf Namen/ die gelehrten Bücher aufführen./ Deren Archont, der finster blickend/ Wolkendunst aufwirbelte/ in wildem Wehen/ kam von dem Punkt der Weltachse,/ wo die brennenden Laternen Titans/ hinabgleiten;/ und weil die Winde nicht wüteten/ für einen ruhmlosen Sieg,/ erzitterte die Erde in Unordnung,/ und entwurzelte Eichen/ stürzten mit ihren Kronen hernieder/ gleichsam mit den Wurzeln ausgerissen.“<sup>1112</sup>

Die Erklärung der Winde als „verdichtete Lüfte“ (*spissa...spiramina*) wie auch die 12 Namen der Winde hatte der Dichter nach eigenen Angaben „aus gelehrten Büchern“ (v. 31f.: *Quibus bis sena nomina/ Indiderunt volumina*), wobei er sich wahrscheinlich auf Isidors Ausführungen in *Etymologiae* XIII, 11 über die Kardinalwinde anhand von Vitruvs 24teiliger Windrose bezieht.<sup>1113</sup> Das ausgeprägte Naturinteresse des Schreibers wie auch seine genaue Beobachtungsgabe, die ihm in der neueren Forschung schon die Bezeichnung „naturalist“ eintrugen<sup>1114</sup>, sind auch im „Exeter Book“, einer der möglichen Vorlagen, nachweisbar.<sup>1115</sup>

Doch die Gewalten des Sturmunwetters ließen sich nicht allein mit kosmologischen Erklärungen - „verdichteter Luft“ und dem Zusammenspiel der Windrichtungen - beschreiben und erklären: Hier bedurfte es nach damaliger Vorstellung eines koordinierten Zusammenspiels aller Winde, um ein solches Unwetter hervorzubringen. Die mythologischen Personifikationen der Winde spiegeln vielleicht auch die unmittelbare Naturerfahrung des Autors wider: Die Winde wehen auf Befehl eines „finster blickenden Archonten“ (v. 33ff.), der dunkle Wolken aufwirbelnd aus dem „dunklen“ Westen kommt, „wo die brennenden Laternen Titans/ hinabgleiten“ (v. 37f.). Die dramatische Darstellung erinnert an antike und keltische Erzählungen von Riesen, Ungeheuern und Dämonen, die der Götterwelt als

---

*aera, tertiam aquam, infimam terram; quas omnes partes quatuor animarum esse plenas; in aethere et aere immortalium, in aqua et terra mortalium.*

<sup>1111</sup> Ähnlich, nur in „epischer Breite“, bietet Jeremias Gotthelf eine mytho-realistische Darstellung der Entwicklung eines gefährlichen Gewitterkomplexes am 13. August 1837 an den Bergzügen Honegg, Hohgant und Gäntrisch, die so genau ist, daß anhand seiner Beschreibung die ungefähren Ablußmengen von Röthenbach, Emme und ihren Nebenflüssen bei der „Wassernot im Emmental 1837“ rekonstruiert werden konnten. Vgl. Jeremias Gotthelf, Die Wassernot im Emmental 1837 am 13. August 1837, in: Ders., Die Wassernot im Emmental/ Wie Joggeli eine Frau suchte. Ausgewählte Erzählungen I, in: J. Gotthelf, Ausgewählte Werke in zwölf Bänden. Hrsg. v. Walter Muschg, 9. Bd. Zürich 1978 (deutebe Klassiker 20569), S. 1-85.

<sup>1112</sup> Aldhelm, *Carmen Rhythmicum* v. 30-38, ed. R. Ehwald, MGH Auct. Ant. 15, 1813, S. 525; eigene Übers.: *Duelli ducunt agmina,/ Quibus bis sena nomina/ Indiderunt volumina./ Horum Archon, atrociter/ Fumam verrens, ferociter/ Furibundus cum flamine/ Veniebat a cardine,/ Unde Titanis torrida/ Labuntur luminaria; [...]. u. v. 61-70: Nam tenebrescunt turbine/ Disrupto rerum ordine/ Germanae Phoebi numina/ Atque praeclara lumina;/ Neque flagrabat flammiger/ Ductor dierum Lucifer./ Sicut solet sepissime/ Auratum sidus surgere./ Sed caecatus caligine/ Velud furva fuligine.*

<sup>1113</sup> Vgl. Isidor, *Etymologiae* XIII, 11 (Hinweis Michael Lapidge, Ed., Aldhelm, 1985: The Carmen Rhythmicum, Anm. 4, S. 262).

<sup>1114</sup> Vgl. Corinne Dale, *The Natural World in the Exeter Book Riddles*, Cambridge 2017, S. 3ff.

<sup>1115</sup> Das „Exeter Book“ (*Codex Exoniensis*) ist in einer Handschrift des 10. Jahrhunderts (Exeter, St. Peters Cathedral, MS 3501) erhalten, die auch altenglische Gedichte aus der Zeit Aldhelms enthält. Es sind die frühesten bekannten altenglischen Zeugnisse. Zahlreiche Rätsel dürften auch Aldhelms *Enigmata* angeregt haben. Ausg.: *The exeter book riddles. Transl. and introd. by Kevin Crossley-Holland*, London 2008. Bibl.: Bernard James Muir, *The Exeter book. A bibliography*, Exeter 1992 (*Exeter medieval English texts and studies*).

feindliche Gegenmächte gegenüberstanden: „Ihre Existenz muß als bildhafter Ausdruck des Chaotischen verstanden werden, das den geordneten Kosmos von Göttern und Menschen bedroht, obwohl es ihn nach gewissen Traditionen hervorgebracht hat.“<sup>1116</sup> So stehen bei Aldhelm der finstere Anführer (Archon) der Winde und seine Krieger<sup>1117</sup> dem strahlenden, Licht und Ordnung in die Welt tragenden Titan, dem Träger der Sonne, gegenüber: Dort, wo zuvor der mächtige Titan (der strahlende Phoebus) untergegangen ist<sup>1118</sup>, erscheint vor dem Hintergrund unheimlicher Wolkenformationen über dem Ozean der finstere Anführer der Winde auf einem Streitwagen mit einer mächtigen Kriegerschar am Horizont. Die Welt scheint den dämonischen Kriegern schutzlos ausgeliefert - hier ist die charakteristische irisch-britannische Naturwahrnehmung des Frühmittelalter angedeutet, die vom Gegensatz zwischen lieblichen und fruchtbaren, durch Bäume und Berge geschützten Siedlungen und dem an die Gestade brandenden Ozean mit seinen sturmgetriebenen Wolkengebilden geprägt ist. Die Personifikation der Winde als „Kriegerschar“ wird in v. 101f. fortgeführt (*inruptio/ Ventorum ac correptio*). Die in den mythischen Personifikationen angedeutete Herkunft der Winde von einer „höheren Sphäre“ zeigt sich insbesondere in der Bezeichnung *spiramina* (v. 29, 179), mit der das eigentliche Wesen der Winde (wenngleich zunächst als Gott entgegengesetzte Macht) als „himmlischer

<sup>1116</sup> Helmut Birkhan, *Kelten*, 1997, S. 731. Wie in vielen vorchristlichen Religionen waren besonders auch in der keltischen Religion finstere Riesen, Dämonen und Ungeheuer bedrohliche „Gegenkräfte“ der Götter, die in der christlich-irischen Tradition dann als Nachkommen des verfluchten Noe-Sohnes Ham „umgedeutet“ wurden. Siehe dazu: Helmut Birkhan, *Kelten*, 1997, S. 731-750; Patrick Weston Joyce, *A Social History of Ancient Ireland*, 2 vols., 2. Aufl. London 1913, vol. I, S. 272.

<sup>1117</sup> Archon (Archont) bezeichnet in Griechenland einen Amtsträger und Anführer. In der griechischen Mythologie war Medon (Archon) der Sohn des Königs von Attika, Kodros. Medon wurde der erste Archon von Athen. Möglicherweise ist der „Anführer“ des Unwetters mit der hereinbrechenden Finsternis eine Anspielung auf den Teufel als „Fürst der Finsternis“, womit das Unwetter auch als „Versuchung“ des Wanderers und als „Strafe“ gedeutet werden kann, denn physische Finsternis galt in der Bibel als Sinnbild der geistigen Finsternis (2. Mose 10, 21). Auch als Warnung vor dem Weltende war Finsternis gefürchtet (Offb. 16, 10). Zur Finsternis beim Tode Jesu vgl. Mt. 27, 45. Siehe dazu Gerd Heinz-Mohr, *Lexikon der Symbole*, 1991, S. 114.

<sup>1118</sup> In diesen Versen ist die unheilvolle Symbolik des „dunklen“ Westens (*occidens*, der die Sonne untergehen läßt) und des Westwinds als Unwetterverbote angedeutet. Der antike Phoebus als Personifikation der Sonne und des römischen Sonnengottes *Sol invictus* war im Frühmittelalter in der Dichtung wie auch in Heiligenlegenden und Geschichtswerken äußerst beliebt. Titan ist der Sohn des Caelus und der Tellus und der ältere Bruder des Saturn. In der Dichtung ist Titan mit der Sonne identisch, weil auch der Vater der Sonne, Hyperion, dem Geschlecht der Titanen entstammte. Phoebus („der Leuchtende, Reine, Glänzende“, eigentlich ein Prädikat des Apollon) wird vor allem in der Dichtung für die Sonne gebraucht. Vgl. Johann Gottlieb Christian Ernesti, *Versuch einer allgemeinen lateinischen Synonymik in einem Handwörterbuche der synonymischen Wörter d. class.-lat. Sprache. Aus d. Frz. ... f. d. Dt. bearb. v. I. G. C. Ernesti, Dritter Theil*, Wien 1814, Nr. 2262. *Sol*, Titan, Phoebus, Hyperion, S. 241f. Zu Phoebus vgl. unten, Anm. 1340 u. 1341 sowie Anm. 1172, 1174 („Christus als Wagenlenker“) u. 1173 („Streitwagen“). Im *Carmen Aldhelmo* werden die antiken Gestalten jedoch nicht nur aus missionarischen Gründen genannt: Da im „Vormittelalter“ in weiten Regionen Mittel- und Nordwesteuropas die Gestalten der keltischen und die römischen und keltischen Mythologie noch bekannter waren als die biblischen Gestalten, verwendeten Hagiographen zur Darstellung von Heiligen und Naturerscheinungen (mit denen die frühen Heiligen eng verbunden waren) oft Gestalten der mythischen Vorzeit, deren Bedeutung sie selbst kannten. Auch das Interesse an Mythen war insbesondere bei den Mönchen in Irland und Britannien, die weniger von der provinzialrömischen „Ordnung“ sozialisiert waren, sehr ausgeprägt. Aldhelm von Sherbone wie auch der in Malmesbury lehrende Ire Maedubh sind idealtypische Beispiele für das irische Mytheninteresse.

Hauch“ und „Hauch des Heiligen Geistes“ angedeutet ist, so auch in v. 197-200: *Doxa Deo ingenito/ Atque gnato progenito/ Simul cum sancto superna/ Flatu regenti saecula!*).<sup>1119</sup>

Die Gewalt des Unwetters ergibt sich vor allem aus dem Zusammenspiel der typischen Unwetterelemente Dunkelheit, Sturm, Regenvorhängen (v. 45-48: *Neque guttae graciliter/ Manabant, sed minaciter/ Mundi rotam rorantibus/ Umectabant cum imbris*) und dichtem Hagel aus schwarzen Wolken, den der Sturm einem „Angriff“ gleich herantreibt (v. 51-54: *Turbo terram teretibus/ Grassabatur grandinibus,/ Quae catervatim caelitus/ Crebrantur nigris nubibus*). Die „dichte“ Beschreibung in wenigen Worten gibt die Simultanwahrnehmung unmittelbar aufeinanderfolgender oder gleichzeitig einsetzender Wetterelemente, deren Zusammenspiel das Unwetter zum himmlischen „Zornesausbruch“ macht, treffend wider, ist also nicht nur gelehrt-antikisierender „Epochenstil“.<sup>1120</sup> Die Wortwahl in *guttae graciliter ...umectabant cum imbris* weist auf ein unmittelbares Unwettererlebnis - man kann die scharfen Graupelkörner und den Regen, die der Sturm waagrecht heranpeitscht, fast spüren. Vielleicht sollen die Hörer auch an eigene Unwettererfahrungen erinnert werden (an die viele Hagiographen bewußt anknüpfen). Daher könnte das Gedicht - über die Vermittlung gebildeter Erstrezipienten - auch an Hörer aus der Landbevölkerung gerichtet sein. Bemerkenswert ist die genaue, „mytho-realistische“ Beschreibung des turbulenten Gewitterhimmels in einfließender Höhenkaltluft: „Und die Gipfel des Himmels waren nicht frei/ von nachtschwarzen Wolkennebeln,/ deren schöne Flächen/ wie Eis schimmerten,/ bis sie von dräuendem Sturmgewölk/ und drohenden Wolkenmassen verdeckt wurden./ Denn im Sturm werden,/ nachdem die Ordnung der Elemente zerstört ist,/ die Angesichter der Schwester des Phoebus/ und die klaren Gestirne verschattet;/ und der flammende Anführer der Tage,/ Lucifer, schien nicht,/ wie er es sehr oft gewohnt ist,/ wenn er als goldener Stern aufgeht,/ nun aber war er verfinstert/ wie von schwarzem Ruß.“<sup>1121</sup> Der Dichter bietet hier eine naturgetraue, anschauliche Beschreibung hochreichender Cumulonimbus-Wolken mit hellen, vereisten Gipfeln („Gewitteramboß“; *Cumulonimbus capillatus incus*) mit vorauslaufenden dunklen Böenwolken kurz vor Ausbruch des Unwetters, in der die Gewitterwolke in ihrer ganzen vertikalen Ausdehnung noch sichtbar ist, bevor sich die Böenfront vor die hohen Eiswolken schiebt, wobei die gleißend-weißen Eisgipfel vor dem dunklen Sturmgewölk oft besonders dramatische Kontraste ergeben, die selbst in der Nacht erkennbar sind: *Neque caelorum culmina/ Carent nocturna nebula,/ Quorum pulchra planities/ Perlucebat ut glacies,/ Donec nimbo ac nubibus/ Torve teguntur trucibus* (v. 55-60).

<sup>1119</sup> Zu *spirare* als Ausdruck der Macht Gottes vgl. oben, Anm. 882 dieser Arbeit.

<sup>1120</sup> Vgl. zu diesem Begriff Walter Berschin, *Biographie und Epochenstil im lateinischen Mittelalter*, Stuttgart 1986. Hagel wird in der Bibel als Tat Gottes (Hiob 38, 22f.; Jos. 10, 11) und als Gericht gedeutet (2. Mose 9, 22ff.; Hagg. 2, 17; Offb. 16, 21). Daher ist der Hagel auch ein Zeichen der Erscheinung Gottes (Ps. 18, 13; Jes. 30, 30). Siehe dazu Theodor Schlatter, „Hagel“, in: *Calwer Bibellexikon*, 1959, Sp. 455.

<sup>1121</sup> Aldhelm, *Carmen Rhythmicum* v. 55-70, ed. R. Ehwald, *MGH Auct. Ant.* 15, S. 525 (eigene Übers.).

Das Unwetter zeigte in gesteigerter Form die „Ambivalenz“ der Welt: *caelorum culmina...Quorum pulchra planities/ Perlucebat ut glacies [...] nocturna nebula*. Ein schaurig-schönes „Naturschauspiel“, das (nach Rudolf Otto) erst durch seine Ambivalenz zur Epiphanie wird. Hier wird deutlich, daß es sich um ein einen für das Frühmittelalter ungewöhnlichen „Erlebnisbericht“ handelt, in dem nicht nur äußere Ereignisse und die moraltheologische Deutung des Unwetters, sondern auch die Schönheit und Dramatik eines turbulenten Gewitterhimmels über dem kargen Devon als spezifische „Landschafts- und Wetterstimmung“ aus der Sicht des Zeugen in „Wetter-Bildern“ vergegenwärtigt werden.<sup>1122</sup>

Das Unwetter könnte sich kurz vor Tagesanbruch ereignet haben (der Dichter erwähnt die Zeit des vierten Hahnenschreis); nach der Beschreibung der Wolken mußte bereits die Dämmerung eingesetzt haben, als der Mond und die aufgehende Sonne rasch von den nach Osten ziehenden Unwetterwolken verdunkelt wurden. Neben der ausführlichen Naturbeschreibung zitiert der Schreiber weitere kosmologische Erklärungen und mythologische Figuren: Erst „nach der Zerstörung der Ordnung der Elemente“ (v. 62: *Disrupto rerum ordine*) können die Unwetterelemente in dem Ausmaß die Oberhand gewinnen, daß „das strahlende Angesicht der Schwester des Phoebus“ (der Mond), die Sterne (v. 63f.: *Germanae Phoebi numina/ Atque praeclara lumina*) und der morgendliche „Luzifer, der flammende Anführer der Tage“ (v. 65f.: *Neque flagrabat flammiger/ Ductor dierum Lucifer*), verdunkelt werden. *Germanae Phoebi* (die „Schwester des Phoebus“) und *Lucifer* sind im Frühmittelalter geläufige antike Bezeichnungen für den Mond und die hell leuchtende Venus, den „Abend- oder Morgenstern“. *Lucifer* war vor allem der „Bringer des Lichts“; seine negative Bedeutung als „gefallener Stern“ geht auf die Patristik, vor allem auf Origines zurück; im *Carmen Aldhelmo* könnte *Lucifer* in Anspielung auf den Sturz des babylonischen Königs in Jes. 14, 12 auf die Vergänglichkeit irdischer Macht und irdischen Glanzes deuten, was exemplarisch in der Verdunklung des „Morgensterns“ und später in der Beschädigung der Kirche durch den Sturm deutlich wurde.<sup>1123</sup> Ob der Dichter mit *Lucifer* auf den Satan anspielen wollte, kann jedoch bezweifelt werden, denn es geht in dem „Unwetterlied“ eher um die Schwäche des Morgensterns, des *Ductor dierum Lucifer* (v. 66), gegenüber dem

<sup>1122</sup> Das *Carmen Rhythmicum* kann damit vielleicht als früher „Vorläufer“ der im 14. Jahrhundert einsetzenden Tradition der unmittelbaren, auch dramatischen „Landschafts- und Naturbeschreibung“ gelten.

<sup>1123</sup> Die fast ausschließlich negative Deutung Luzifers als Teufel in Jes. 14, 12 geht auf Origines (*De principio*) zurück; Tertullian, Cyprian und Ambrosius führten diese Deutung in ihren Werken weiter aus. Seither kann Luzifer auch für Satan als „gefallenen Engel“ stehen (Lk. 10, 18; Offb. 9, 1; 12, 9). In dem Gedicht erscheint Luzifer als „Anführer des Tages“ (v. 66-70: *Ductor dierum Lucifer,/ Sicut solet sepissime/ Auratum sidus surgere,/ Sed caecatus caligine/ Velud furva fuligine*), der sich von der „Dunkelheit“ der Welt täuschen läßt. Diese Beschreibung weist eindeutig auf den biblischen Hintergrund der Luzifer-Geschichte. Die Verbindung Luzifers als „Fackelträger“ mit Prometheus könnte in v. 37f. (*Unde Titanis torrida/ Labuntur luminaria;*) angedeutet sein. Siehe dazu unten, Anm. 1340 („Phoebus“).

übermächtigen Archonten der Finsternis und seiner Kampfformationen (v. 30-35). Wahrscheinlich erscheinen die mythologischen Bezeichnungen hier ohne spezifische moraltheologische Deutungsabsicht - allein, um bei den mit spätantiken Bildern vertrauten Rezipienten Gefallen zu finden und vielleicht auch, um literarische Bildung zu zeigen.<sup>1124</sup> Mehr als auf mythologische Bezüge kommt es dem Dichter jedoch auf die Hervorhebung des im Frühmittelalter geläufigen metaphorischen Hell-Dunkel-Gegensatzes an. Das zeigen neben der Wolkenbeschreibung auch V. 71-92: Die Wagen des großen Bären/ mit ihrer schönen Anordnung/ sind nicht klar sichtbar von der Region des Nordsterns/ der sorgsam seinen Lauf einhält,/ und ebenso verborgen/ ist das schöne Band der Plejaden/ mit ihren sieben Sternen,/ den Abkömmlingen des Atlantis:/ Diese steigen zusammen durch den Himmel/ ausgehend vom Aufgang der Sonne./ Damals aber erstarrte die leuchtende Waage der Libra/ mit ihrem fein abgestimmten Gleichgewicht;/ der Kreis des Zodiacus,/ von dem wir gelernt haben,/ daß er früher Mazaroth genannt wurde,/ wird verdunkelt mit der übrigen Schar/ der zwölf Sterne,/ die über den Olymp erstrahlen;/ und auch der rötliche Stern des Sirius/ leuchtete nicht wie gewohnt,/ weil die pechschwarzen Wolkenmäntel/ die Himmel verbergen.<sup>1125</sup> In diesem Abschnitt geht es um die „dunkle“ Region des „Nordsterns“, in der auch das „dunkle“ (heidnische) Britannien liegt; von dort sind nach frühmittelalterlicher Vorstellung die schönen Himmelsgestirne durch die Nähe zum Norden bereits verdunkelt; damit verbunden ist die besondere Bedeutung der Gestirne - als sichere Zeichen der Harmonie und Wohlordnung des Kosmos (des „Schmucks der Götter“), des fragilen Gleichgewichts der Welt (symbolisiert im Sternbild Waage und der Himmelsbahn des großen Bären). Die Sterne sind damit auch Symbole für die schwachen Lichter der Glaubens im dunklen, heidnischen Britannien. Durch das Unwetter seien die Himmel und alle Gestirne „durch die pechschwarzen Wolkenmäntel“ völlig verborgen worden (v. 91f.: *Quia nubis nigerrimal Abscondunt polos pallia*); die „pechschwarzen Wolkenmäntel“ kehrten die Bedeutung des Mantels als Schutz vor Kälte und Wind (vor allem des blauen Schutzmantels Marias)<sup>1126</sup> mit bedrohlichen, die Sterne verdunkelnden Schatten um und führten den Zeugen die Ohnmacht und das Ausgeliefertsein in der Welt vor Augen. Der Superlativ *nigerrima* ist eine doppelte „Verabsolutierung“ der Finsternis, deren „Schwärze“ bereits das Absolute der undifferenzierten Finsternis des anfänglichen Urchaos symbolisiert.<sup>1127</sup> Die sich vor die Sterne und das heranbrechende Tageslicht schiebenden Wolkenmassen könnten auf die Bedrohung durch das Heidentum im erst oberflächlich missionierten Britannien und damit auf den vorübergehenden, in eine dunkle Wolke gehüllten Zorn Gottes über die Sünden der

<sup>1124</sup> Vgl. dazu Michael Lapidge (Ed.), Aldhelm, 1985, S. 57f.

<sup>1125</sup> Aldhelm, *Carmen Rhythmicum*, v. 71-92, ed. R. Ehwald, MGH Auct. Ant. 15, 1919, S. 526 (eigene Übers.).

<sup>1126</sup> Vgl. dazu Gerd Heinz-Mohr, Lexikon der Symbole, 1991, S. 107f. u. S. 213f.

<sup>1127</sup> Als Farbe der Trauer ist Schwarz (im Gegensatz zu der auf die messianische Erwartung gerichteten Trauerfarbe Weiß) das Symbol für die „Trauer ohne Hoffnung, der Fall ins Nichts ohne Wiederkehr“, der angesichts des extremen Unwetters zu drohen scheint. Gerd Heinz-Mohr, Lexikon der Symbole, 1991, S. 108.



Menschen weisen.<sup>1128</sup> Die Dramatik der plötzlich einbrechenden Dunkelheit, verursacht durch das von einem finsternen Archonten „angeführte“ Unwetter, das die schwachen Lichter der Nacht und das erste Morgenlicht verdunkelt, zieht sich durch das gesamte Gedicht: Das Unwetter kommt zu vorgerückter Stunde nach Mitternacht, als schon die ersten Vorboten des Morgenlichts, die Venus und der Hahnenschrei, sich ankündigen. Den Zeugen blieb so die Hoffnung auf die Rückkehr des Lichts und das Vorübergehen des göttlichen Zorns.<sup>1129</sup>

Auffallend ist in dem Gedicht der durchgehende metrische und stilistische Aufbau: Das Gedicht besteht aus 100 regulären oktosyllabischen Endreimpaaren ohne festgelegtes Metrum, die zusätzlich durch Alliterationen (ein Merkmal der angelsächsischen Oktosyllablen) und sich teilweise überlagernde, ineinandergreifende klangliche und semantische Wortspiele verknüpft sind.<sup>1130</sup> Die Reihungen von Alliterationen, Reimen und Wortspielen vor allem aus den Wortfeldern „Unwetter“, „Winde“, „Dunkelheit“ und „wüten“ sollen das „entfesselte“, nicht mehr aufzuhaltende Wüten der Elemente verdeutlichen; die einprägsamen Wortspielen machen das Unwettergeschehen und die bedrohliche „Weltuntergangsstimmung“ bildlich und akustisch „nachvollziehbar“, zum Beispiel in dem „Stabreim“ in v. 34f. (*Fumam verrens, ferociter/ Furibundus cum flamine*), in dem „Rauch“ bzw. „Wolkendunst“ mit „wildem Wehen“ verbunden ist (ein Gegenbild zur hellen Geisterscheinung im Pfingstwunder in Apg. 2,2f.), oder in v. 39f. (*Cumque flatus victoriae/ Non furerent ingloriae*) - hier wird der „Siegeswillen“ der personifizierten „wütenden Winde“ mit ihrem allpräsenten Wehen durch ähnlich klingende Wörter „verstärkt“. Einen charakteristischen Abschnitt, in dem die Elementargewalten durch das Ineinandergreifen sprachlicher Figuren besonders deutlich wird, bilden v. 41-60: Hier werden die zentralen Unwetterelemente Sturm, Hagel und Starkregen durch die Aneinanderreihung von ähnlich klingenden, etymologisch oder semantisch verwandten Wörtern (v. 42, 44, 47, 48, 49, 51, 52,

<sup>1128</sup> Vgl. KlgI. 3, 42-44: „Wir, wir haben gesündigt und sind ungehorsam gewesen, darum hast du nicht vergeben. Du hast dich in Zorn gehüllt und uns verfolgt und ohne Erbarmen getötet. Du hast dich mit einer Wolke verdeckt, daß kein Gebet hindurch konnte.“

<sup>1129</sup> Zur biblischen und paganen Deutung von Gewittererscheinungen siehe oben, Kap. II. 3. („Unwetter, Stürme und Feuerdrachen“), S. 288ff. Bezeichnend für die „keltische“ Gewitterwahrnehmung ist die besondere Beachtung des Blitzes - auch im *Carmen rhythmicum*: Während in der Bibel dem drohenden Donner als zorniger Stimme Jahwes oft größeres Gewicht beigemessen wird, galt in vielen paganen Religionen, besonders bei den Römern und den Kelten, aber auch bei Germanen und Slawen, der Blitz als sichtbares Machtinstrument des obersten Himmelsgottes. Die frühen Missionare taten daher gut daran, die Taranis- und Donar-Heiligtümer auf Bergen in Michaelsratorien umzuwidmen, da dem Erzengel Gottes eine besondere Affinität zum „Himmelsfeuer“ nachgesagt wurde; der „magische“ Michaelskult ermöglichte die Fortführung des keltisch-germanischen Immanenzglaubens an exponierten Bergheiligtümern. Zur Darstellung des Gewitters als „Himmelsfeuer“ in frühen irischen Quellen vgl. oben, Anm. 905 u. 906 dieser Arbeit.

<sup>1130</sup> Von Aldhelm sind zwei oktosyllabische Gedichte erhalten (Aldhelm, *Opera omnia*, ed. R. Ehwald, MGH Auct. ant. 15, 1919, S. 235 u. 512). Zu der durch Aldhelm geprägten angelsächsischen Oktosyllabel vgl. Andy Orchard, *The Poetic Art of Aldhelm*, Cambridge 1994, Kap. 2: „Aldhelm and the Anglo-Latin octosyllable“, S. 19-72, bes. S. 19ff. u. S. 26ff.; Michael Lapidge, *Aldhelm. Poetic Works*, S. 173-176 u. 259-262; Ders., *Aldhelm's Latin Poetry and Old English Verse*, S. 218.

54, 55, 56, 59), Alliterationen innerhalb des Verses (v. 41, 44, 45, 46, 47, 49, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 59, 60) wie auch versübergreifend (v. 53f., 54f., 55f., 57f.) sowie durchgehende Reimpaare miteinander verknüpft. Damit ergeben sich „Wortreihen“ wie *imbribus - pluvia - flumina* (v. 48ff.) oder eine akustische Imitation des Hagels, dessen Niederprasseln man in v. 51-54. zu hören meint (*Turbo terram teretibus/ Grassabatur grandinibus/ Quae catervatim caelitus/ Crebrantur nigris nubibus*). Ineinandergreifende klangliche, etymologische und semantische Wortspiele, Alliterationen, Reime und Oktosyllablen verleihen dem Unwetter eine fast „naturrealistische“ Stringenz und Intensität; damit wird die Dramatik der sich überschlagenden Ereignisse vom Beginn des Unwetters bis zu seinem Abflauen geradezu nacherlebbar: „Here we see in almost every verse the same kind of insistent alliteration, punning, patterned syntax and rhyme that we have already found in Aldhelm’s prose and metrical verse, coupled with a pronounced and repeated rhythm which, as we shall see, Aldhelm had inherited and made his own.“<sup>1131</sup>

Ebenfalls durch Wortspiele hervorgehoben wird die Hell-Dunkel-Metaphorik, hervorgerufen durch die hereinbrechende Dunkelheit wie in v. 60-64 (*Torve teguntur trucibus./ Nam tenebrescunt turbine/...Germanae Phoebi numina/ Atque praeclara lumina*) oder v. 69f. (*Sed caecatus caligine/ Velud furva fuligine*). In dem unheimlichen Bild der aus „pechschwarzen Wolkenmänteln“ über „die Gipfel des Himmels“ zuckenden Blitze (v. 91-94: *Quia nubis nigerrima/ Abscondunt polos pallia./ Attamen flagrant fulmina/ Late per caeli culmina*), die aus den „herabhängenden Himmelfesten ausgespien werden“ (v. 95f.: *Quando pallentem pendula/ Flammam vomunt fastigia*), erscheint der alte „Kampf“ zwischen Licht und Schatten: „Pechschwarze Wolkenmäntel“ verdecken die schwachen Lichter der Nacht und das anbrechende Tageslicht; unheimliche Blitze zucken aus den Wolken, deren Ursache der Schreiber nach der von Isidor übermittelten antiken Theorie in den „zusammenstoßenden“ Wolkenmassen sah (v. 97f.: *Quorum natura nubibus/ Proccedit conlidentibus*), die der meteorologischen Erklärung des Blitzes durch die mit der Reibung von Wolken- und Niederschlagsteilchen eintretenden Spannungsverteilung in turbulenten Gewitterwolken anhand richtiger Beobachtungsfolgerung schon recht nahe kommt.<sup>1132</sup> Die Blitze rücken das Unwetter in besonderer Weise in die Nähe

<sup>1131</sup> Andy Orchard, *The poetic art of Aldhelm*, Cambridge 1994, S. 18.

<sup>1132</sup> Zur Entstehung des Blitzes vgl. Plinius, *Historia Naturalis* II, 49-55 sowie bes. II, 102-153. In *Hist. Nat.* II, 112-113 führt Plinius Donner und Blitz - durchaus schon auf wichtige Bestandteile der meteorologischen Erklärung weisend - auf das Zusammenwirken der von der Erde aus aufsteigenden Dünste und der Hitze der Gestirne zurück; beim Aufschlag der Hitze entstehe in den Wolken Dampf und „wirbelnder Qualm“ und daraus „Gewittersturm“. Donner erklärt Plinius (nun doch spekulativ, weil sich der unsichtbare Donner der Beobachtung entzieht!) als angestauten Wind oder Dunst in der Wolke, und wenn dieser „glühende Dunst“ hervorbreche, erscheine ein Blitz. „Donnerschläge“ sieht Plinius als Zeichen „herabprallenden Feuers“, das in den „aufgerissenen Wolken einen feurigen Schein“ erzeuge. Vgl. dazu Christian Rohr, *Von Plinius zu Isidor und Beda Venerabilis*, in: *Exzerpieren - Kompilieren - Tradieren*, hrsg. v. Stephan Dusil et al., 2016, S. 53f.

einer Theophanie.<sup>1133</sup> Sie können zusammen mit den pechschwarzen Wolken den Zorn Gottes anzeigen.<sup>1134</sup> Zu dem apokalyptischen Unwetterszenario paßt auch die bildhafte, überaus bedrohliche Vorstellung der „herabhängenden Himmelfesten“, die fahle Blitze als „gelbliche Flammen hervorspeien“ (v. 95f.: *Quando pallentem pendula/ Flammam vomunt fastigia*). Eine eindringliche wie realistische Beschreibung der nach Gewitterregen und Hagelschauern von der Wolkenbasis herabhängender Wolkenfetzen (*Cumulus fractus*), die der Autor wohl selbst beobachtete und in dem Gedicht mit der antiken, auch bei Galliern und Kelten verbreiteten apokalyptischen Vorstellung vom drohenden Einsturz des Himmels verknüpft.<sup>1135</sup> Spätestens an dieser Stelle bekommt das Unwetter als unheimliches „Schauspiel“ am Himmel dämonische Züge, das, beginnend mit dem Aufzug eines apokalyptischen Kriegsheers, angeführt von einem finsternen Archonten auf einem schwarzen Roß (des apokalyptischen Reiters?) und begleitet von schwefelgelben Blitzen, den Einsturz der Himmelfeste anzukündigen scheint, bevor Hagel die Erde schlägt; verstärkt wird dieses Untergangsszenario durch den brodelnden Ozean und das Verlöschen aller Gestirne - eine umfassende, alle „festen“ Bereiche der Welt (Himmel, Meer und Erde) betreffende Bedrohung der vergänglichen *trina machina mundi*. Das „Erlebnisbild“ gibt allerdings nur die topozentrisch eingeeengte Sicht des Inbegriffenen wider, denn ernsthaft ins Wanken gebracht werden kann die „Weltfeste“ (wie man damals wußte) nur durch den um alle Zusammenhänge wissenden „Konstrukteur“, den Schöpfergott.

Neben dem Unwetter fürchtete der Wanderer besonders *Oceanus*, der hohe, schaubekrönte Wellenberge gegen das Land trieb und die Welt in ihren Grundfesten erschütterte: „[...] und auch die Wellenkämme des Meeres/ drängen sich an den Küsten zusammen,/ wo das Wüten und die Gewalt/ der Winde hereinbrechen./ Über die weiten Wege des Meeres/ hatten die salzigen Wogen weiße Kronen,/ während der wogende Wirbel/ in den winterlichen Fluten aufschäumte;/ und der Ozean schlug mit seinen Wogenbergen/ und seinen wilden Tiden/ gegen die Vorgebirge/ den Sieg schon in der Hinterhand:/ Auf diese Weise schwoll die See/ durch die schaurigen Böen der Winde an/ und wurde mit dem Sturm/ an die felsigen Gestade getrieben.“<sup>1136</sup> Das Bild des wütenden Meeres vervollständigt die apokalyptische Szenerie: Wie

<sup>1133</sup> In der Bibel werden Theophanien u. a. in Dan. 10, 6 und Hiob 36, 32 von Blitzen begleitet; als Feuer Gottes erscheint der Blitz in Hiob 1, 16. Rauch, Blitz und Donner begleiten Jahwes Erscheinung vor dem Volk Israel auf dem Sinai; das Unwetter verdeutlicht den Anwesenden unmißverständlich den Ernst und die Autorität der verkündeten Gebote. Vgl. 2. Mose 19, 16-25 u. 2. Mose 20, 1-21.

<sup>1134</sup> Vgl. 5. Mose 32, 41; Hiob 20, 25. Siehe dazu Gerd Heinz-Mohr, *Lexikon der Symbole*, 1991, S. 56.

<sup>1135</sup> Die Furcht vor dem Einsturz des Himmels war in der Antike, besonders bei den Kelten (auch in Gallien), weit verbreitet; spezifisch „keltisch“ könnte die Vorstellung der „Himmelfesten“ (im Plural) sein. Vgl. dazu Bernhard Maier, *Lexikon der keltischen Religion und Kultur*, 1994, S. 57 u. S. 70f.

<sup>1136</sup> Aldhelm, *Carmen Rhythmicum* v. 98-109, ed. R. Ehwald, MGH Auct. ant. 15, 1919, S. 527; eigene Übers., teilw. anhand d. engl. Übers. v. M. Lapidge (Ed.), Aldhelm, 1985, S. 177f. Lat. Text siehe Anhang D 1, S. 1171-1174.

das Unwetter personifiziert der Dichter auch den Ozean<sup>1137</sup>, der die salzigen Fluten über das weite Meer herantreibt (v. 103f.: *Per pelagi itinerat Salsa spumabant equora*)<sup>1138</sup> und

<sup>1137</sup> Im antiken Mythos ist Okeanos, die göttliche Personifikation des Weltmeeres, der Ursprung der Götter (Homer, *Ilias* 14, 201), der Meere und aller Gewässer, Quellen und Brunnen (*Ilias* 21, 195-197) wie auch der Vater aller Wassernymphen (*Oceanus*‘, Langenscheidt WB Lat.-dt., 1963, S. 362). Mit Zeus’ Einverständnis hatten die Götter dem Titan und Meeresgott Okeanos, dem Sohn der Gaia und des Uranos, mit seiner Gemahlin Thetys die uneingeschränkte Macht über den Weltenstrom, die Erde (*tellus*) und alle Gewässer mitsamt der in diesen wohnenden Nymphen und Gottheiten zugestanden, da sie sich nicht am Aufstand der Titanen gegen die Götter beteiligt hatten. Allmächtiger Herrscher über die Welt, die Meere, Flüsse und Quellen blieb jedoch Zeus. In der Antike vermutete man im Ozean Ungeheuer wie die Gorgonen (Hesiod, *Theogonie* 274f.), die Hesperiden (*Theogonie* 292ff.) und Geryoneus (*Theogonie* 287ff.). Auch die Quellen des Okeanos vermutete man im Westmeer (*Theogonie* 282). Den Okeanos stellte man sich als großen, weltumspannenden Strom vor (Homer, *Ilias* 18, 607), bestehend aus zehn Strömen, von denen neun die Welt umflossen; die zehnte Quelle floß als Unterweltsfluß Styx im Erdinnern, trat jedoch hier und da aus Felsenquellen an die Oberfläche hervor. Die kosmogonischen Mythen um Okeanos, Thetis, die Götter und Odysseus’ Meerfahrten boten christlichen Schreibern zahlreiche Anknüpfungsmöglichkeiten; aufgrund der Ähnlichkeit mit keltischen und germanischen Mythen und der Allgegenwart des Weltmeeres im Nordwesten bedienten sich im Missionszeitalter besonders die Iren dieser Mythen. Im Mittelalter war der Ozean als abgründiges und gefährliches weltumspannendes Weltmeer gefürchtet, zumal er mit der damaligen Segeltechnik nicht befahren werden konnte; einzige Ausnahmen waren der im 1. nachchristlichen Jahrhundert wiederentdeckte Seeweg vom Arabischen Meer nach Indien mit Hilfe des Sommer- und Wintermonsuns und die küstennahen Seerouten zwischen Spanien, der Bretagne, den Britischen Inseln und Island, die bereits die Römer und auch einige irische Mönche mit hochseetüchtigen *Curraghs* (mit gegerbten Tierhäuten bespannte Boote; mit einem soll auch der heilige Brendan von Clonfert den Atlantik befahren haben), wenig später die Wikinger mit schnellen Kriegsschiffen und schwerfälligen Lastschiffen bewältigten. Seneca beschreibt in den *Quaestiones naturales* ausführlich die Gefahren der Biscaya-Seeroute von Nordspanien nach England und Irland. So kam bis zum Jahr 1000 „der Gedanke an eine Überquerung des Atlantiks [...] gar nicht auf“ (Heinz Warnecke, Zur Phänomenologie und zum Verlauf antiker Überseewege, in: Zu Wasser und zu Land. Verkehrswege in der antiken Welt. Hrsg. v. Eckhard Olshausen u. Holger Sonnabend, Stuttgarter Kolloquium zur histor. Geographie des Altertums 7 (1999), Stuttgart 2002 (Geographica Historica; Bd.17), S. 93-104, hier S. 93). Der Ozean blieb im Mittelalter eng mit der antiken Vorstellung von dem die Erdscheibe kreisförmig umschlingenden Weltenstrom Okeanos verbunden, den man sich als nahezu unendliches Weltmeer (*pelagus*) dachte - diesen „Schlüsselbegriff“ benutzt auch Paulus Diaconus in seinem berühmten „Gezeitenkapitel“ seiner „Langobardengeschichte“; seine Ausführungen zeigen, daß im Frühmittelalter besonders die bedrohliche Vorstellung bodenloser Abgründe das Bild vom Atlantik prägte: In den Meeresstrudeln sah man die Wasser des Ozeans hervorbrechen und wieder zurückfließen, weshalb man den Okeanos auch als „in sich zurückfließend“ vorstellte (Homer, *Ilias* 18, 99; *Odyssee* 20, 65), als *Ouroboros*. So wie Odysseus die Gefahren des Okeanos, die Meeresstrudel, Sirenen und den Styx bestehen mußte, sahen die Kirchenväter (z. B. Maximus von Turin) die Gläubigen in einem kleinen Schiff dem stürmischen, abgründigen Ozean ausgesetzt, und wie damals Odysseus konnten selbst die standhaften Gläubigen nur durch das Anbinden an den Mastbaum des Kreuzes den verführerischen Sirenengesängen der „Welt“ entgehen. So war der *Oceanus* im Mittelalter mit seinen Abgründen und lebensfeindlichen Weiten *das* Sinnbild für die Mächte des Bösen in der Welt, das viele Wege der Verführung kennt. Schon die Vorstellung, an den westlichen Gestaden des Okeanos zu leben, war für viele „kontinentale“ Schreiber Anlaß des Schauderns. Schon Homer dichtete im 14. Gesang der *Ilias* („Täuschung des Zeus“; v. 200-207): „Denn ich geh’ an die Grenzen der nahrungssprossenden Erde./ Daß ich den Vater Okeanos schau“, und Thetis die Mutter/ [...]. Diese geh’ ich zu schau, und den heftigen Zwist zu vergleichen./ Denn schon lange Zeit vermeiden sie einer des andern/ Hochzeitbett und Umarmung, getrennt durch bittere Feindschaft“ (Homer, *Ilias*, v. 200ff., übers. v. Johannes Heinrich Voß, bearb. v. Ernst Gottwein, <http://www.gottwein.de/Grie/hom/il14de.php>). In Gestalt des *maris umbilicum* erscheint der Okeanos in frühmittelalterlichen Quellen möglicherweise auch als „heidnischer Gegenspieler“ des *umbilicus terrae*, den man im Grab Adams und dem darüber errichteten Kreuz Christi auf dem Hügel Golgatha verortete (vgl. Bernd-Ulrich Hergemöller, *Promptuarium ecclesiae mediae aevi*, 2011, S. 292). Zur Vorstellung des Okeanos in Antike und Mittelalter siehe u. a.: Hans Herter, Art. ‚Okeanos 1‘, in: *Paulys Realencyclopädie d. klass. Altertumswiss.* (RE) XVII, 2, Stuttgart 1937, Sp. 2308-2361; François Lasserre, Art. ‚Okeanos‘, in: *Der Kleine Pauly* (KIP) 4, Stuttgart 1972, Sp. 267-270; Gerd Heinz-Mohr, Art. ‚Odysseus‘, *Lexikon d. Symbole*, 1991, S. 241; James S. Romm, *The edges of the earth in ancient thought. Geography, exploration, and fiction*, Princeton 1992; Herbert A. Cahn, ‚Okeanos‘, *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, Bd. VII, Zürich - München 1994, S. 31ff.; Michael Grant, John Hazel, ‚Okeanos‘, *Lexikon der antiken Mythen und Gestalten*, 2003, S. 309.

brüllend schaubekrönte Wellenberge gegen die Vorgebirge der Küste peitscht (v. 105-109: *Cum bulliret brumalibus/ Undosus vortex fluctibus;/ Oceanus cum molibus/ Atque diris dodrantibus/ Pulsabat promontoria*); wie die Winde und Wolken des finsternen Archon tritt *Okeanos* als Dämon auf, um den Sieg davonzutragen (v. 110: *Suffragante victoria*). Die Dämonisierung der Naturgewalten ist in irischen Quellen, gerade in der Hagiographie, weit verbreitet; sie steht für das Naturerleben der frühen Siedler und Mönche am Rande des unendlichen Ozeans.

Die Ohnmacht des Menschen angesichts der entfesselten Naturgewalten wird in den Sturmschäden manifest, die im zweiten Teil der „Unwetterballade“ (v. 115-200) thematisiert werden, der im Gegensatz zum „Erlebnisbericht“ im ersten Teil (v. 8-114)<sup>1139</sup> nicht durchgehend „auktorial“ in der dritten Person, sondern auch aus der (nun realen topozentrischen) Perspektive der inbegriffenen Augenzeugen in der Ich- und der Wir-Form gehalten ist. Dem „Perspektivwechsel“ entsprechend ändert sich im zweiten Teil des Gedichts das Genus Verbi vom Aktiv zum Passiv - Menschen, Häuser und Bäume sind den Elementargewalten in dieser Welt schutzlos ausgesetzt; den Zeugen bleibt nichts anderes, als sich dem barmherzigen Gott und der Güte Christi anzuvertrauen: „Was soll ich sagen/ über die ungeheuren Werke des Höchsten,/ deren Zahl niemand aufzählen kann/ mit einer Rechenmaschine?/ In der Tat erscheinen in diesem Wunder/ viele Werke deutlich:/ Die klare Güte Christi/ wurde durch die jüngsten Ereignisse sichtbar!“<sup>1140</sup> Aldhelm bezeichnet das Unwetter als „Wunder“ (*miraculum*); damit weist er auf die begrenzten menschlichen Fähigkeiten, auch in Bezug auf die „wissenschaftliche“ Naturerkenntnis, die er im ersten Teil des Gedichts angedeutet hat: Die Zusammenhänge des Kosmos und die Ursachen großer Unwetter kann der Mensch letztendlich nicht erschließen (v. 117f.: *Quae nullus nequit numero/ Computare in calculo?*). Die „Rechenmaschine“, spielt sie auf die mathematische Darstellung abstrakter Körperformen und -verhältnisse an, die Platon als größtmögliche Annäherung an die „Ideen“ und (als höchste unerreichbare Stufe) „das Eine“ (Plotin) bezeichnete? Die Werke Gottes sind unbegreiflich, „ungeheuer“, „keiner natürlichen Ursache entsprungen“ (*ingentia opera*). Sie bleiben „Rätsel“, nicht *contra naturam*, sondern *supra naturam*. Auch das Unwetter entzieht sich jeder kosmologischen und physikalischen Erklärung und ist daher nur als „Wunder“ zu

<sup>1138</sup> Zur „Wendung“ *per pelagi itinera* (*pelagus*, „weites Meer, Meeresfläche, Meereswüste“, entspricht im Altenglischen *brimrad* oder *streamrad*; Gifts of Men 54) vgl. Michael Lapidge, Michael Herren, Aldhelm: the prose works, 1979, S. 201, Anm. 29.

<sup>1139</sup> Aldhelm, *Carmen Rhythmicum*, v. 115-200, ed. R. Ehwald, MGH Auct. Ant. 15, 1919, S. 127f.; lat. Text Anhang D1, S. 1171-1174.

<sup>1140</sup> Aldhelm, *Carmen Rhythmicum*, v. 115-120, ed. R. Ehwald, MGH Auct. Ant. 15, 1919, S. 126: *Quid dicam de ingentibus/ Altithroni operibus,/ Quae nullus nequit numero/ Computare in calculo?/ En, multa in miraculo/ Nunc apparent propatulo: [...]*.

deutbar. Die „Güte Christi, die sich in dem Ereignis deutlich gezeigt hat“<sup>1141</sup>, führt Aldhelm jedoch als „Beweis“ für den verlässlichen Beistand Gottes an.

Im Folgenden geht Aldhelm zunächst zur Schilderung der verheerenden Auswirkungen des Sturms über. Im ersten Teil hat er die ungewöhnliche Stärke des Sturms hervorgehoben, der sogar riesige Eichen entwurzelte.<sup>1142</sup> Die vom Sturm gefälltten Eichen, schon in der Antike Symbole der Ausdauer und Standhaftigkeit, zeigen die Zerbrechlichkeit und Vergänglichkeit alles Irdischen. Auch das Dach der Kirche konnte dem Angriff des Sturms nicht standhalten; der Fokus des Dichters ist jetzt auf die moraltheologische Deutung gerichtet; anscheinend erlebte er das eigentliche Unwetter mit seinen Mitbrüdern in der Kirche in Malmesbury und nicht auf freiem Feld: „Als der vierte Hahnenschrei/ gleichsam zur vierten Vigil/ die Schlafenden aufweckte/ mit tönenden Rufen,/ feiern wir in zwei Reihen stehend/ die Matutin mit dem Wechselgesang/ und der Psalmodie des Gottesdienstes:/ da wankten plötzlich/ während einer Böe/ die Säulen der Kirche bis ins Fundament;/ das ganze Gebälk/ mitsamt seiner mächtigen Balken/ und alle Teile des Kirchenschiffes/ erzitterten im Angriff des Sturmes./ In diesen schweren Wettern/ und Stürmen von Schrecken/ erzittern unsere Herzen,/ während unsere Augen/ so viele Prodigien sahen:/ als wir plötzlich das Tageslicht erblickten:/ Die Verbindungen der Dachbalken/ und die Gewölbe waren gelöst/ in schrecklichem Lärm./ Schließlich verließ die Kongregation/ in schnellem Lauf/ die beschädigte Vorhalle/ und strebte zur Pforte der Basilika/ während das Verderben alles verwüstete:/ Die Gefahren aber wurden vertrieben/ durch den Beistand der Gottesmutter!/ Einige, die dem Unglück entkommen wollten,/ flohen mit zwei Sprüngen/ über die abschüssigen und glatten Flanken/ des nahen Hügels,/ denn sie fürchteten zu sehr,/daß die Kirche in dem Getöse zerstört würde.“<sup>1143</sup>

In diesem Abschnitt bringt Aldhelm das für mittelalterliche Unwetterberichte charakteristische „Motiv“ eines Unwetters während der Frühmesse (Matutin), was einmal mehr zeigt, daß das monastische Officium und die geforderte Wohnortstreue (*stabilitas*)

<sup>1141</sup> Aldhelm, *Carmen Rhythmicum*, v. 121f., ed. R. Ehwald, MGH Auct. Ant. 15, 1919, S. 127: *Clara Christi clementia! Per haec facta recentia!*

<sup>1142</sup> Aldhelm, *Carmen Rhythmicum*, v. 41-44, ed. R. Ehwald, MGH Auct. Ant. 15, 1913, S. 126: *Tremebat tellus turbida! Atque eruta robora! Cadebant cum verticibus! Simul ruptis radicibus.* In Antike und Mittelalter waren Eichen ein Symbol der Unsterblichkeit, da ihr Holz als unverweslich galt. Aus der Bibel sind die für die Holzgewinnung wichtigen Eichenwälder von Basan im Ostjordanland bekannt (vgl. Jes. 2, 13; Sach. 11, 2; Hes. 27, 6). Die Verehrung von Eichen ist bereits in biblischer Zeit belegt (es handelt sich um die am Mittelmeer heimischen, teilweise immergrünen Arten Steineiche, Kermeseiche, Knoppereiche und lusitanische Eiche): Als heilig galt die Klageeiche in Bethlehem (1. Mose 35, 8) und die Eiche bei Sichem (1. Mose 35, 4; Jos. 24, 26), wahrscheinlich auch die Haine Mamre (1. Mose 18, 1) und More (1. Mose 12, 6). Bibelstellen: Dr. Theodor Schlatter, ‚Eiche‘, in: Calwer Bibellexikon, 5. Aufl. 1959, Sp. 233. Im frühmittelalterlichen Europa gab es noch große zusammenhängende Bestände von Stieleichen (*Quercus robur*); Eichenhaine dienten Griechen, Kelten wie auch Germanen als heidnische Kultstätten. Auch bei den Slawen sind heilige Haine anzunehmen. Vgl. dazu Jean Vendryes, *La religion des Celtes*, Paris 1948 („Mana“. Les Religions de l'Europe ancienne III), S. 237ff., hier S. 280f.; Helmut Birkhan, *Kelten*, 1997, S. 780. Ob das *Carmen rhythmicum* auch keltische Mythen um die Druidenhaine (*druí* „Eichenkundiger“) relativieren sollte, ist fraglich. Denn hier könnte auch die ehrliche Bestürzung über die Verwüstung schöner, alter Eichen durch den Wintersturm artikuliert sein. Gerade bei frühen irischen Geistlichen ist eine Verwurzelung in vorchristlichen Glaubensvorstellungen belegt, etwa bei Brigida von Kildare und Columba von Iona; auch bei Aldhelm ist ein ausgeprägtes Interesse, ja eine regelrechte Freude an Mythen und Literatur festzustellen, bestärkt durch seinen Lehrer, den Iren Maeldubh in Malmesbury.

<sup>1143</sup> Aldhelm, *Carmen Rhythmicum* v. 122-156, ed. R. Ehwald, MGH Auct. Ant. 15, 1913, S. 127 (eigene Übers.). Lat. Text siehe unten, Anhang D1, S. 1171-1174.

Wetterbeobachtungen und daraus wachsende Naturerfahrung förderten. Das Unwetter wird von Aldhelm als Kampf zwischen der von Westen einbrechenden Dunkelheit des Unwetters (Südwesten bis Nordwesten als Hauptwindrichtungen bei Unwetterlagen in Nordwesteuropa und die negative Symbolik dieser Himmelsrichtungen „stimmen“ hier überein) und dem von Osten heraufdämmernden Morgenlicht und dessen Vorboten, der Venus (Luzifer) und dem Hahn, dargestellt; ähnlich (jedoch ohne antiken Schmuck) beschreibt im 12. Jahrhundert Anselm von Gembloux einen morgendlichen Gewittersturm in Lüttich 1117 als regelrechten Kampf zwischen dem „dunklen Sturm“ und dem hervorbrechenden Morgenlicht.<sup>1144</sup> In dem Aldhelms „Unwetterepos“ wird dagegen das äußere Unwettergeschehen nicht nur beschrieben, sondern es wird etwa der Angriff der Böen auf die Kirche, der die Verbindungen der Dachbalken löste (v. 140ff.)<sup>1145</sup> auf die Symbolebene übertragen; mit einer bildgewaltigen Symbolsprache gibt der Dichter auch die Gefühle und Wahrnehmungen der Betroffenen wider: Das Unwetter vermag zwar den Mond, die Sterne und insbesondere Luzifer, den Morgenstern, zu verdunkeln, doch gegen das unaufhaltsam hervorbrechende Morgenlicht ist es machtlos. Ebenso wenig vermag die Zerstörung an dem „weltlichen“ Kirchengebäude die Hoffnung der Gläubigen zunichte zu machen, im Gegenteil - der Autor verbindet hier virtuos die Beschreibung des äußeren Geschehens mit den Empfindungen der Betenden, schwankend zwischen Angst und Hoffnung (bis heute ist in Unwetterberichten die Vermischung objektiver Ereignisbeschreibung und subjektiven Empfindungen und Reaktionen im „zweiten Teil“, der über die Wirkungen des Extremereignisses berichtet, üblich). Realistisch schildert der Dichter, wie das Kirchendach nach einigen besonders starken Böen innerhalb kurzer Zeit beschädigt wird und die Mönche plötzlich das Tageslicht sahen: „In diesen schweren Wettern/ und Stürmen von Schrecken/ erzittern unsere Herzen,/ während unsere Augen/ so viele Schreckensprodigien sahen / als wir plötzlich das Tageslicht erblickten:/ Die Verbindungen der Dachbalken/ und die Gewölbe waren gelöst/ in schrecklichem Lärm.“<sup>1146</sup> Der Dichter zeichnet hier eine „klassische“ Anfechtungssituation, in welcher der Glaube auch bei einigen Mönchen schwach gewesen sein mag; mit Angst und Zweifel aber waren den Zweifeln und den dunklen Mächten des großen Widersachers Tür und Tor geöffnet. Die Unwetternacht kann damit als Metapher für die von Ängsten und Zweifeln

<sup>1144</sup> Zum Unwetterbericht Anselms von Gembloux für 1117 siehe unten, Kap. VII. 2, S. 1086ff. m. Anm. 3064.

<sup>1145</sup> Ob es sich bei der Kirche in Devon um eine der frühen nordwesteuropäischen Holzkirchen oder eine Steinkirche handelte, ist unbekannt. „Basilika“ und „Gewölbe“ weisen auf einen frühen Steinbau, zumal die Abtei Malmesbury prominent war. Über frühe Holzkirchen der frühen angelsächsischen Periode weiß man von Beda Venerabilis, der in der *Historia ecclesiastica gentis Anglorum* III, 25 über eine Holzkirche des Klosters Lindisfarne schreibt. Zur frühen angelsächsischen Kirchenbaukunst vgl. C. A. Hewett, *Anglo-Saxon Carpentry*, in: *Anglo-Saxon England VIII* (1978), S. 205-229, bes. S. 206-216; Hinweis Michael Lapidge (Ed.), Aldhelm, 1985, S. 263, Anm. 12.

<sup>1146</sup> Aldhelm, *Carmen Rhythmicum*, v. 138-142, ed. R. Ehwald, MGH Auct. Ant. 15, 1919, S. 127 (eigene Übers.): *His tantis tempestatibus/ Ac terrorum turbinibus/ Nostra pavent precordia./ Tot monstrorum prodigial/ Quando cernebant lumina:/ Tectorum laquearia/ Horrisonis fragoribus/ Concuti ac creporibus.*

bedrängte, oft nur schwache Hoffnung der Menschen auf das Licht der Auferstehung gelesen werden. Dementsprechend werden Dunkelheit und „finstere Wolkenschatten“ von Aldhelm idealtypisch nach biblischer „Vorlagen“ dargestellt: Die Schatten der schwarzen Wetterwolken dienen Dämonen und bösen Geistern als „Deckmantel“ und „Schlupfwinkel“ und sind vielleicht auch selbst als Dämonen, zumindest aber als Erscheinungen derselben vorstellbar.<sup>1147</sup> Die Dunkelheit verstärkte „lähmende Angst“ und „Zweifel“, die gefährlichsten Gegner des Glaubens, die dem Aberglauben in die Herzen Einlaß verschaffen und die Betroffenen blind für das Licht des Glaubens machen (v. 161), so wie die Unwetterwolken das Morgenlicht verdunkelten, als „Abbild des Todes“ (v. 162: *Quasi mortis imagine*), die fast die Hoffnung auf die Auferstehung Christi zunichte machten; als Augenzeuge kann der Dichter die Elemente zu Recht als unheimliche, nie erlebte *monstrorum prodigia* bezeichnen. Doch die Nacht ist bereits vorangeschritten; es ist die Zeit der vierten Vigil, der Matutin,<sup>1148</sup> als die Mönche durch den vierten Hahnenschrei geweckt werden; das Unwetter muß sich in der Zeit zwischen dem (vierten) Hahnenschrei (*gallicinium*; die Mitte zwischen Mitternacht und Sonnenaufgang) und dem ersten Morgenlicht (*conticinium*), zwischen 3 und 5 Uhr ereignet haben.<sup>1149</sup> Bei Aldhelm ist die im Altertum verbreitete Bedeutung des Hahns als Kündler des heraufdämmernden Morgenlichts und zuverlässiger Wächter angedeutet.<sup>1150</sup> Als

<sup>1147</sup> Zur Symbolik von Dunkelheit und Schatten (*tenebrae*) im Frühmittelalter vgl. oben, Anm. 614 u. 615.

<sup>1148</sup> Die Matutin (*hora matutina*, „frühe Morgenstunde“) ist Teil der sieben (mit der Prim acht) monastischen Horen, die nach der Benediktregel als feste Gebetszeiten die Tagesabschnitte von Mönche und Gläubigen einteilten: Matutin, (Prim), Laudes, Terz, Sext, Non, Vesper und Komplet. Als „Nachtgebetsstunde“ (Vigil, Nachtofficium) ist die Matutin das erste und wichtigste Gebet des Tages; sie wird zwischen der Mitternachtsmesse (Vigilia) und dem Morgengebet (Laudes, früher noch Prim) im dritten Viertel der Nacht gefeiert; als Vigil geht sie auf die Nachtwache der frühen Christen zurück, die bei der Morgenröte das Licht Christi erwarteten als Symbol der Auferstehungshoffnung und der Vertreibung der nächtlichen Schatten, Glaubenszweifel, Anfechtungen und Bedrängnis. Sie bestand aus dem Eröffnungsgebet „Herr öffne meine Lippen, damit mein Mund Dein Lob verkünde“, auf das als „Einladung zum Gebet“ (Invitatorium) der Wechsel von Psalmen und Antiphon folgte. Danach wurde ein Hymnus gesungen, gefolgt von zwei bzw. (sonn- und feiertags) drei Nokturnen (bestehend jeweils aus mehreren Psalmen und einer Lesung aus der Bibel und patristischen Texten). Ein Tagesgebet schloß die Matutin ab. Zum monastischen Officium vgl. Gustav Bilfinger, *Die mittelalterlichen Hören und die modernen Stunden. Ein Beitrag zur Kulturgeschichte*, Stuttgart 1892.

<sup>1149</sup> Zur Einteilung des Tages im Mittelalter siehe Karl Friedrich Ginzler, *Handbuch der mathematischen und technischen Chronologie*, Leipzig 1906-1914, <http://www.nabkal.de/tag.html>

<sup>1150</sup> Der Hahn spielte bei vielen antiken Völkern eine bedeutende Rolle, vor allem als Kündler der Sonne lange vor deren Aufgang, womit er auch als Sonnensymbol und Feuergott, etwa bei Syrern, Ägyptern und Griechen, galt: Hier erscheint der Hahn als Begleiter Apollons als Symbol der Wachsamkeit und des Sonnenaufgangs (der Pallas Athene). Ebenso war der Hahn das Zeichen der Kampfbereitschaft des Kriegsgottes Ares; auch Hermes, Äskulap, Demeter und Persephone war der Hahn heilig. Die Funktion als Wächter hatte der Hahn besonders auch im römischen Kult der Feld- und Hausgötter (Penates) und in der nordischen Mythologie. Im Frühmittelalter konnte die Hahnensymbolik der Bibel, vor allem im Neuen Testament, mit der verbreiteten paganen Symbolik leicht „harmonisiert“ werden: So erinnert der dreimalige Hahnenschrei Petrus an sein Versagen (Verleugnung des Petrus; vgl. Mt. 26, 30ff.; Mt. 26, 74f.; Mk. 14, 26ff.). Seine Beliebtheit gewann der Hahn jedoch erst in nachbiblischen Schriften, etwa bei Prudentius, der den Hahn als Kündler der Morgenröte als Symbol Christi und insbesondere der Auferstehung sah. Mit der Henne, deren Muttertreue für die Treue der Gottesmutter stand (Mt. 23, 37; vielleicht ist diese Symbolik auch im *Carmen rhythmicum* mit dem Bezug auf Maria angedeutet), ist der Hahn trotz möglicher negativer Konnotationen eines der zentralen christlichen Symbole im Mittelalter. Interessant ist in diesem Zusammenhang das in einigen frühchristlichen Fresken



Künder der Hilfe des Himmels mahnt er, den Glauben auch und gerade in der Anfechtung zu bewahren, denn der Glauben ist die einzige Waffe, die von der Angst nicht besiegt werden kann. Auch bei dem Unwetter erwies sich die himmlische Hilfe als verlässlich: Die Gottesmutter Maria, im mittelalterlichen Irland und England als *Stella maris* verehrt, erzeugte sich den Mönchen als festes Bollwerk gegen die Elemente (v. 149f.: *Hic pelluntur pericula/ Per Matris adminicula!*). Möglicherweise bezog sich Aldhelm in der Darstellung des Kampfes zwischen Unwetterwolken und dem Morgenlicht zur Zeit der Matutin, als Luzifer von schwarzen Wolken verdeckt wurde, auf Ambrosius' berühmten Hymnus *Aeterne Rerum Conditor*, den „Hymnus beim Hahnenschrei“, der im Mittelalter (heute noch bei den Kartäusern) in der Sonntagsvigil zur Matutin zwischen Mitternacht und Morgendämmerung (Laudes) gesungen wurde; die „Hymne zum Hahnenschrei“ besingt hervorbrechende Morgenlicht, das Dunkelheit, Zweifel und Anfechtungen vertreibt und die Mönche auffordert, sich zum Lob der Schöpfung und des Schöpfers aus den Betten zu erheben. Der ambrosianische Hymnus bekam für die Mönche in der Unwetternacht eine besondere Bedeutung, denn er erinnerte sie beim Hahnenschrei an den verlässlichen Morgenstern Maria, die die Wogen des Meeres glättet, die Wetterwolken vertreibt und das Himmelsgewölbe von der Finsternis befreit, so daß auch die bösen Geister und die Glaubenszweifel fliehen.<sup>1151</sup>

In Bezug auf Ambrosius kann das Unwetter als „Mahnung zur Wachsamkeit“ verstanden werden; möglicherweise spielt der Dichter auch metaphorisch auf die Bedrohung des Glaubens und der Kirche durch heidnische und häretische Glaubensrichtungen in Britannien um 700 an. Der Hahnenschrei und der Morgenstern verkündeten jedoch, daß die Kirche in

---

auftauchende Motiv des mit der Schildkröte (*tartuga*), einem Symbol der Unterwelt (*tartaros*), kämpfenden Hahnes als Künder vom Licht Christi. Die Verbreitung des Hahnes als Wächtersymbol und Sinnbild des Erweckens zu einem höheren Leben im Dienste Christi auf Kirchtürmen setzte sich in Italien, Frankreich und Deutschland erst im 9. Jahrhundert durch. Neben den positiven Bedeutungen konnte der Hahn wegen seiner Rolle im Hühnerhof auch als Zeichen der Wollust und der Verführbarkeit bzw. der irdischen Verderbtheit schlechthin dienen; teilweise erscheinen regelrechte „Hahnendämonen“, die junge Männer mit sexuellen Versuchungen quälen. Auch der Brauch der Hahnenkämpfe gereichte dem Hahn zu einer negativen Bedeutung - als Symbol für Zank, Streit und Kriegslust. Zusammenstellung: Gerd Heinz-Mohr, *Lexikon der Symbole*, 1991, S. 132f. Vgl. dazu Dr. Theodor Schlatter, ‚Hahn und Henne‘, *Calwer Bibellexikon*, 1959, Sp. 456; ‚Hahn‘, *Brunnen Bibel-Lexikon*, hrsg. v. Joachim Drechsel et al., 2010, S. 158.

<sup>1151</sup> Ambrosius, *Aeterne Rerum Conditor*. Lat. Text u. dt. Übers.: <http://josbrunonis.blogspot.de/2012/02/hymnus-beim-hahnenschrei.html> (9. Jan. 2013): „Ewiger Schöpfer der Welt,/ der du die Nacht wie den Tag beherrschest/ [...]. Ein nächtliches Licht den Wanderern, das einen/ Teil der Nacht von dem andern scheidet,/ der Verkündiger des Tages läßt schon seinen Ruf erschallen/ und lockt hervor die Strahlen der Sonne./ Durch ihn erwacht der Morgenstern und befreit/ das Himmelsgewölbe von der Finsternis,/ durch ihn verläßt die ganze Schar der bösen/ Geister den Weg der Nachstellung./ Durch ihn sammelt der Schiffer neue Kräfte/ und glätten sich des Meeres Wogen:/ auf seinen Ruf sühnt der Fels der Kirche/ seine Schuld./ Erheben wir uns deshalb eilig,/ der Hahn weckt die Daliegenden/ und schilt die Schläfrigen,/ der Hahn klagt die Nachlässigen an./ Mit dem Hahnenschrei kehrt die Hoffnung zurück./ Besserung wird den Kranken zuteil/ [...] O Jesu, gib Obacht auf die Strauchelnden/ und bessere uns durch deinen Blick;/ blickst du uns an, dann fallen die Sünden weg,/ und durch Weinen wird die Schuld getilgt./ Oh Licht, scheine du in die Herzen und/ verjage den Schlaf der Seele:/ dich soll zuerst unsere Stimme preisen,/ und was wir gelobt, wollen wir dir auch halten./ Ruhm sei Gott dem Vater/ und seinem einzigen Sohne,/ samt dem heiligen Geist, dem Tröster,/ jetzt und in alle Ewigkeit. Amen.“

den Stürmen der Zeit (wie die Kirche im nächtlichen Sturm in Devon) als Fels in der Brandung Bestand haben wird, denn das wiedererstehende Licht Christi am Morgen wird die Sünden tilgen (*Hoc excitatus Lucifer/...ipsa petra Ecclesiae/ canente, culpam diluit*); zwar verdunkeln *tetrae tenebrae* der Unwetterwolken (v. 157) den Morgenstern und das anbrechende Morgenlicht, doch die Gläubigen können sich auf Gott, der „einen Teil der Nacht von dem andern scheidet“ (v. 5f.: *Nocturna lux viantibus/ a nocte noctem segregans*), verlassen - der Dichter spielt hier auf die mittelalterliche Unterscheidung zwischen der „tiefen“ (hoffnungslosen) Vor-Mitternacht und der vorgerückten Nacht mit ihrer schon schwindenden Dunkelheit im letzten Viertel der Nacht an, die mit der Matutin beginnt. Zu dieser Zeit erscheint das Unwetter wie eine Prüfung für die Mönche: Kurz vor dem Angriff des Sturms auf die Kirche - die ersten Boten des Sonnenaufgangs, die Venus und der Hahnenschrei, sind kaum wahrnehmbar - werden die Mönche nach den Worten des Markusevangeliums zur Wachsamkeit und zum Gottesdienst gerufen.<sup>1152</sup> Der Hahn tritt hier vielleicht nicht nur als Kündler des Morgenrots, sondern auch als Warner vor Unwettergefahr und Vor-Bote des Jüngsten Gerichts in Erscheinung. Der Hahnenschrei ist für die Mönche eine „Erinnerung“ an die eigene Heilsbedürftigkeit und die Notwendigkeit, sich zu Christus zu bekennen:<sup>1153</sup> „[...] der Hahn weckt die Daliegenden/ und schilt die Schläfrigen, der Hahn klagt die Nachlässigen an./ [...] Mit dem Hahnenschrei kehrt die Hoffnung zurück,/ [...] den Gefallenen kehrt der Glaube wieder./ O Jesu, gib Obacht auf die Strauchelnden/ und bessere uns durch deinen Blick;/ blickst du uns an, dann fallen die Sünden weg,/ und durch Weinen wird die Schuld getilgt.“<sup>1154</sup>

Wie in Petrus' Erinnerung an Jesu Worte, daß er ihn noch vor dem Hahnenschrei drei Mal verleugnen werde, worüber er zu weinen beginnt (Mt. 26, 74f.), ist in dem Gedicht das Zittern der Mönche Zeichen ehrlicher Reue (*compunctio cordis*): „Als plötzlich/ während einer Böe/ die Säulen der Kirche bis ins Fundament;/ und das ganze Gebälk/ mitsamt seiner mächtigen Balken/ und alle Teile des Kirchenschiffes/ im Angriff des Sturmes erzitterten“ (v. 131-136), verfallen die Mönche in Angst und Schrecken, während „die Verbindungen der Dachbalken/ und die Gewölbe erschüttert werden/ in schrecklichem Lärm“ (v. 137-144). Es war, als würde die Weltordnung schwanken; wie zur Bestätigung der antiken Makrokosmos-Mikrokosmos-Analogie

<sup>1152</sup> Mk. 13, 28-37 („Mahnung zur Wachsamkeit“), v. 31-37: „Himmel und Erde werden vergehen; meine Worte aber werden nicht vergehen. Von dem Tage aber und der Stunde weiß niemand, auch die Engel im Himmel nicht, auch der Sohn nicht, sondern allein der Vater. Seht euch vor, wachet! Denn ihr wißt nicht, wann die Zeit da ist. Wie bei einem Menschen, der über Land zog und verließ sein Haus und gab seinen Knechten Vollmacht, einem jeden seine Arbeit, und gebot dem Türhüter, er solle wachen: so wacht nun; denn ihr wißt nicht, wann der Herr des Hauses kommt, ob am Abend oder zu Mitternacht oder um den Hahnenschrei oder am Morgen, damit er euch nicht schlafend finde, wenn er plötzlich kommt. Was ich aber euch sage, das sage ich allen: Wachet!“

<sup>1153</sup> Vgl. Mt. 26, 74f.: „Da fing er an, sich zu verfluchen und zu schwören: Ich kenne den Menschen nicht. Und alsbald krähte der Hahn. Da dachte Petrus an das Wort, das Jesus zu ihm gesagt hatte: Ehe der Hahn kräht, wirst du mich dreimal verleugnen. Und er ging hinaus und weinte bitterlich.“

<sup>1154</sup> Ambrosius, *Aeterne Rerum Conditor* v. 18-21 u. v. 24-28, dt. Übers.: <http://josbrunonis.blogspot.de/2012/02/hymnus-beim-hahnenschrei.html> (9. Jan. 2013).

erzitterten im Sturm die „Säulen der Kirche“ (v. 131f.: *fulcra flamine/ Nutabant a fundamine*); sogar die Verbindungsstricke der Balken gelöst, die hier die trügerische Sicherheit der „Welt“ und allen Menschenwerks symbolisieren. Die Mönche sehen sich in eine harte Prüfung gestellt: In den Schrecken der Sturmnacht „erzittern unsere Herzen“ (v. 139f.: *Ac terrorum turbinibus/ Nostra pavent precordia*). Mit den „Schlüsselbegriffen“ *terror* und *cor* deutet der Dichter die Vorstellung von der jeder ehrlichen Reue und Bekenntnis vorausgehenden *Compunctio cordis* („Zerknirschung des Herzens“) an. In Vers 141 ist bezeichnenderweise von *lumina* anstatt von *oculi* die Rede; damit wertet der Autor die Augen als Sinnesorgane auf, denn sie fangen als „Fenster der Seele“ das göttliche Licht als *lumen naturale* in den Herzen ein. Die „monströsen, ungeheuerlichen Prodigien“ (v. 140: *Tot monstrorum prodigia*) erscheinen als Dämonen der „Welt“; sie verweisen zugleich als Präfigurationen der Endzeitungeheuer auf die Drohung des Jüngsten Gerichts, dem auch die irdische *ecclesia* ausgesetzt sein wird. *Monstrorum prodigia* könnte wie *pernicies* auf eine eschatologische Deutung des Unwetters als Vorzeichen des Weltendes deuten, was hier vielleicht auch den von frühen Schreibern gemiedenen oder nur bewußt eingesetzten „heidnischen“ Begriff *prodigium* („Unglücks- oder Endzeitvorzeichen“) rechtfertigt.<sup>1155</sup> *Pernicies* („Verderben“; v. 148) weist auf das ungewöhnliche Ausmaß und die Zerstörungskraft des Unwetters, in dem die Säulen der Kirche und damit auch die Grundfesten der „Welt“ erzitterten. Während menschliche Werke, auch Kirchen, den Anfechtungen und Gefahren der „Welt“ ausgesetzt sind, sehnen sich die Gläubigen und die „Geistkirche Christi“ „mit unruhigem Kurs“ als „Schifflein Petri“ im Sturm treibend, doch unter der Führung Christi, nach dem sicheren Hafen (v. 145-148: *Tum tandem cursu catervae/ Confracta linquens limina/ Portum petit basilicae/ Populante pernicie*).<sup>1156</sup> Die mehrfache Hervorhebung des Sturmgetöses (v. 143: *Horrisonis fragoribus*) durch Aldhelm weist auf ein unmittelbares Unwettererlebnis, das die antike Erklärung des Donners als Geräusch des aus den Wolken brechenden Sturms für die Zeugen einmal mehr „bestätigte“.

Der Sturm zeigte den Mönchen die Hinfälligkeit aller menschlichen Werke und Schutzvorkehrungen und damit die unbedingte Notwendigkeit, sich dem Schutz Gottes und der Gottesmutter anzuvertrauen: „In diesem Verderben können die Gefahren nur durch die

<sup>1155</sup> *Prodigium* („Vorhergesagtes, Wunderzeichen, Ungeheuer, Ungeheuerlichkeit“; Langenscheidt Wb. Lat.-dt., S. 421) und *portentum* („Wunderzeichen“, auch „Mißgeburt, Ungeheuer, Ausgeburt“ oder „Wundermärchen“; vgl. *portendere* „ankündigen, prophezeien, sich zeigen, bevorstehen“; Langenscheidt Wb. Lat.-dt., 1963, S. 405) bezeichnen in frühmittelalterlichen Quellen vor allem ungewöhnliche, rätselhafte, oft unheimliche und abenteuerliche Naturphänomene, deren Zeichencharakter sich bereits aus der äußeren Erscheinung ergab. Augustinus interpretierte als *prodigia* vor allem ungeheuerliche, „böartige“ und Unglück verheißende „Wunderbegebenheiten“ (im modernen Sinne von „Ungeheuerlichkeiten“), die er als lehrreiche *Exempla* für diejenigen sammelte, die nicht an das Wunder der Schöpfung glaubten. Vgl. Augustinus, *De civitate Dei* XXII, 8. Bei Aldhelm kann *monstrorum prodigia* mit „monströse Prodigien“ übersetzt werden. Zur Verwendung von *prodigium* in mittelalterlichen Quellen siehe oben, Anm. 541 dieser Arbeit.

<sup>1156</sup> Zur Metapher der Kirche als *naviculum Petri* in stürmischer See (nach ) vgl. oben, Anm. 1054.

Intervention der Gottesmutter vertrieben werden“ (v. 148ff.: *Populante pernicie:/ Hic pelluntur pericula/ Per Matris adminicula!*). Nicht jedoch durch Flucht, sondern durch Aushalten der Anfechtung. Mit *pericula* meint der Dichter nicht nur die äußeren Gefahren des Sturms, sondern auch Anfechtung, Zweifel und Ängste, die viele vielleicht schon verzweifeln ließen. Ob die Furcht der vor dem Unwetter fliehenden Mönche auf Zweifel an Gottes Hilfe deuten<sup>1157</sup>, ist jedoch fraglich, denn die Mönche verlassen sich trotz ihrer Furcht auf die „Hilfsmittel der Gottesmutter“, die alle Gefahren vertreibt - hier ist das Motiv des Schutzmantels Marias angedeutet, die mehr Macht hat als die schwarzen Wetterwolken, die auf Befehl des dunklen „Archon“ „die Himmelsfesten hinter dunklen Mänteln verhüllen“ (v. 91f.: *nubis nigerrimal/ Abscondunt polos pallia*) und alle Hoffnungslichter verdunkeln. Der Sturm wird damit zur unmittelbaren Konfrontation zwischen dem Fürsten der Finsternis und Maria, die den Seeleuten in der Not als leuchtender Morgenstern (*Stella Maris*) beisteht.<sup>1158</sup>

Die Hilfe kommt von Maria und Christus, die den alttestamentlichen Tun-Ergehens-Zusammenhang von Sünde und Strafgericht endgültig durchbrochen haben, wie Aldhelm als

<sup>1157</sup> Hier ist die „mittelalterliche“ Unterscheidung zwischen Furcht und lähmender Angst angedeutet. Möglicherweise will der Autor jedoch in v. 155f. an: *Metuebant magnopere/ Casam contritam crepore* auch die (für Gläubige) „zu große Furcht“ kritisieren, die auf die Glaubenszweifel der Mönche schließen läßt. Das vom Sturm bedrohte Kirchenschiff kann metaphorisch für den Zustand der von Heiden, Häresien und Glaubenszweifeln bedrohten Kirche wie auch die durch vielerlei Gefahren bedrohte Gesellschaft in Britannien stehen. So ist das Gedicht ein weiteres Zeugnis der Angst als „das vorherrschende „religiöse“ Gefühl der mittelalterlichen Christenheit“ (Franz Slump, *Gottes Zorn - Marias Schutz. Pestbilder und verwandte Darstellungen als ikonographischer Ausdruck spätmittelalterlicher Frömmigkeit und als theologisches Problem: überarb. elektron. Fassung einer Lizentiatsarbeit von 2000 an der Philosophisch-Theologischen Hochschule in Münster*, Kap. 3.1.6. m. Anm. 275, [www.slump.de/15.htm](http://www.slump.de/15.htm)).

<sup>1158</sup> Das in vormoderner Zeit beliebte Motiv der Muttergottes mit dem Schutzmantel geht auf die alttestamentliche Vorstellung des Mantels als Bett des kleinen Mannes wie auch als Zeichen der Herrscher- und Priesterwürde zurück. Im NT ist das Mantelmotiv vor allem in Bezug auf die Verspottung und Erniedrigung Jesu (Mt. 27, 29) bekannt. Die Verehrung der Schutzmantelmadonna selbst geht auf die orthodoxe Kirche zurück. Nach Jacobus de Voragine (*Die Legenda Aurea des Jacobus de Voragine*. Aus d. Lat. übers. v. Richard Benz, 8. Aufl. Heidelberg 1975, S. 602f.) wurde am Tag der Himmelfahrt Marias das Grab leer aufgefunden, nur ihre Gewänder lagen dort. Ephraim der Syrer (*Sermo de sanctae Dei Genitricis Virginis Mariae laudibus*) prägte wahrscheinlich das im Mittelalter beliebte Gebet *Sub tuum praesidium confugimus, o sancta Dei genitrix; sub alis pietatis atque misericordiae tuae protege et custodi nos*. Die erste Erwähnung des Mantel Marias als Schutzmantel im Mittelalter ist in der durch Gregor von Tours verbreiteten Legende vom Judenknaben überliefert, den der Mantel Marias vor dem Feuer rettete, das sein zorniger Vater angezündet hatte. Gregor von Tours, *Gloria in martyrum*, lib. I, cap. 10, MPL 71, col. 714 (Hinweis: Franz Slump, *Gottes Zorn - Marias Schutz*, 2000, Kap. 3: *Der Schutzmantel der Madonna in der orthodoxen Christenheit*, m. Anm. 175, [www.slump.de/15.htm](http://www.slump.de/15.htm) ). Zwar war die bildliche Darstellung der Schutzmantelmaria erst im Spätmittelalter verbreitet (auch aufgrund der Pest und zahlreicher Krisen), doch schon in dem Aldhelms Unwettergedicht tritt Maria zusammen mit dem Apostel Paulus und Christus als mächtige und gütige „Interzessorin“ auf, die vor dem zornigen „Donnernden“ die Interessen der Menschen vertritt. Maria scheint hier sogar als „Gegengewicht des zürnenden Gott“ aufzutreten, zu der sich die Angefochtenen schutzsuchend flüchten können, sie um Fürsprache vor dem zornigen Himmelsherrscher bittend. Gerade in Zeiten der Anfechtung und der Angst boten die Gottesmutter Maria, Jesus, die Apostel und die Heiligen ein „Tribunal der Barmherzigkeit, das einen guten Ausgang sicherte“ (Franz Slump, wie oben, Kap. 3.1.). Die im Spätmittelalter populäre Vorstellung der Maria mit dem Schutzmantel ist so schon um 700 nachweisbar: Sie galt als die wirkmächtigste „Gegenspielerin des zürnenden Gott [...]“. Seinem Vernichtungswillen setzt sie als Defensatrix einen sicheren Schutzwall und seiner Allmacht - meistens zusammen mit ihrem Sohn - als Mediatrix die alles überwindende Fürbitte entgegen“ (Franz Slump, wie oben, Kap. 3.2). Zusammenstellung u. Quellenhinweise: Franz Slump, wie oben, Kap. 3. 2. 6. „Der Schutzmantel der Madonna in der orthodoxen Christenheit“, bes. Anm. 172, [www.slump.de/15.htm](http://www.slump.de/15.htm)

„Lehre“ aus dem Sturm, beginnend mit dem adversativen oder konsekutiven *Ergo*, hervorhebt (v. 193-196): *Ergo Christo in commune/ Adempti a discrimine/ Grates dicamus dulciter/ Manenti immortaliter!* Christus erscheint hier - im Gegensatz zur erschreckenden Allmacht des „Donnernden“ (des gerechten, erschreckenden Gott des AT wie auch der heidnischen Götterwelt), der die Elementargewalten aus ihren Fesseln entließ, als „Arzt“, der die Wunden und Ängste der Menschen heilt.<sup>1159</sup> Die Darstellung erinnert an die „doppelte“ Fürbitte Mariens und Christi vor Gott als Vater in spätmittelalterlichen Pestbildern; diese Form der Fürbitte in Notzeiten „geht gedanklich auf die bernhardinische Theologie des 12. Jahrhunderts, bildlich auf das ‚Speculum humanae salvationis‘ zurück.“<sup>1160</sup> Die Fürbitte im *Carmen rhythmicum* kann als frühe Ausformung der „doppelten“ Intezession Jesu und Mariens vor Gottvater gelten. Auch die Apostel und die Heiligen hatten als Nachfolger Jesu eine besondere Fürbittegewalt vor dem „Donnernden“, dem „Herrn der Elemente“ - diese Vorstellung erscheint besonders in frühen irischen und angelsächsischen Heiligenleben. So dankt Aldhelm auch Paulus, dessen Fest man kurz vor dem Unwetter begangen hatte und der hier zum Vermittler zwischen Menschen und zornigem Himmelsherrscher wird.<sup>1161</sup>

Am Morgen aber sehen die Mönche erst die Folgen des Unwetters (und welchen Beistand sie tatsächlich hatten): „Als aber die finsternen Wolkenschatten/ vorbeigezogen waren und die Schleier/ mit ihren Schlupfwinkeln Lücken bekamen/ durch den strahlenden Aufgang der Sonne,/ und als auch die tiefe Dunkelheit,/ ein Abbild des Todes gebrochen war,/ da sah ich von der Kirche/ die Balkenteile überall zerstreut./ Und ich sagte: ‘Siehe, die schrecklichen Spektakel der Nacht/ erscheinen nun deutlich vor uns!/ Siehe, die Dächer der Kirche,/ wo überaus lautere/ und süße Wonnen empfangen wurden,/ stürzten zu den Fundamenten herab!/ Siehe, die Blättergewänder/ der dichtbelaubten Ginsterbüsche/ sind durch die Böen der Winde/ von den Wänden geschlagen!/ Schaut! Die Dacheindeckungen/ sind auf die Straße gebreitet;/ Siehe, das Flechtwerk ist vom Strohdach gestürzt/ das nun ohne Schutz ist!/ Die wütenden Windstöße/ machten es zu ihrem Spielball./

---

<sup>1159</sup> Die Vorstellung von Christus als Arzt und „Prototyp“ des „Wunderheilers“, dem viele Heilige „nachzuleben“ versuchten, wurde dem Mittelalter nach den Evangelien, die von den Wundertaten Jesu, seiner bedingungsloser Liebe gegenüber den Schwachen und Ausgestoßenen schrieben, vor allem von den Kirchenvätern überliefert; das Ideal erscheint insbesondere in frühmittelalterlichen Heiligenviten, doch konnte das Ideal des in Christus liebenden Gott - aufgrund der zahlreichen Krisenzeiten und auch der sich Bahn brechenden moraltheologischen Linie im Anschluß an die Erstmission - den alttestamentlichen, oft rigiden, aber wirksamen Tun-Ergehens-Zusammenhang nicht verdrängen. Nicht erst die Krisen der Frühen Neuzeit machten die Vorstellung von den Heimsuchungen Gottes anhand lebensweltlicher Realitäten allpräsent, schon „das Frühmittelalter hielt am Bild des heilenden Arztes Christus nicht fest“ (Thilo Esser, Pest, Heilsangst und Frömmigkeit. Studien zur religiösen Bewältigung der Pest am Ausgang des Mittelalters, Altenberge 1999 (Münsteraner Theologische Abhandl.; Bd. 58), S. 16f.).

<sup>1160</sup> Gerhard Bott, zit. n.: Franz Slump, Gottes Zorn - Marias Schutz, 2000, Kap. 3.1. Merkmale der Pestbilder - ihre Herkunft und Charakterisierung, m. Anm. 275, [www.slump.de/15.htm](http://www.slump.de/15.htm)

<sup>1161</sup> Die unfassbare Ferne des transzendenten, zürnenden und liebenden Gott versuchten die Apostel und die Heiligen in der Nachfolge Jesu zu überwinden. Paulus charakterisiert die geheimnisvolle Nähe des „unbekannten Gott“ zu den Menschen in Apg. 17, 27f., einer Schlüsselstelle für die Mission: „Keinem von uns ist er fern, denn in ihm leben wir, bewegen wir uns und sind wir.“ Zitat u. Hinweis: Franz Slump, Gottes Zorn - Marias Schutz (2000), Kap. 3.1. Merkmale der Pestbilder - ihre Herkunft und Charakterisierung, [www.slump.de/15.htm](http://www.slump.de/15.htm)

Und wenn nicht die Festlichkeiten/ zu Ehren des heiligen Paulus/ die zitternden Herzen/ der Geängstigten geschützt hätten,/ wären wir vielleicht vom Blitz getroffen worden,/ als das Dach zerschmettert wurde,/ so wie die evangelischen Worte/ des Dreifaltigen Donnerers offenbarten,/ daß die Ruinen des Turmes/ auf schreckliche Weise/ ungefähr 18 Menschen/ in einem ungeheuren Gemetzel erschlagen haben./

So laßt uns gemeinsam,/ die wir vor Unglück bewahrt wurden,/ in süßem Gesang Christus Dank sagen,/ der unsterblich bleibt!/ Ruhm sei dem nicht geschaffenen Gott/ und seinem eingeborenen Sohn/ zusammen mit dem Heiligen Geist,/ der mit seinem Hauch alle Zeiten regiert!<sup>1162</sup>

Trotz des Heilsversprechens Christi, Mariens und der Heiligen bleibt das Gedicht nicht ohne Klage - der Dichter erweist sich auch der das Gotteslob verkündenden Schönheit irdischer Werke verhaftet. Seine Betroffenheit artikuliert der Dichter auch mit dem Wechsel in die erste Person: „Als aber die finsternen Wolkenschatten/ vorbeigezogen waren, [...] da sah ich von der Kirche/ die Balkenteile überall zerstreut./ Und ich sagte: ‘Siehe, die schrecklichen Spektakel der Nacht/ erscheinen nun deutlich vor uns!’“ (v. 157 - 166). Mit *noctis horrida spectacula* (v. 165f.) bezeichnet er das Unwetter rückblickend als „erschreckendes nächtliches Wetterschauspiel“, das jedoch (wie das abwertende *spectaculum* zeigen soll) keine autonome Macht ist, sondern ein Werk Gottes bleibt.<sup>1163</sup> In den Ausrufen *En, inquam* (v. 165, 171), *Ecce* (v. 167, 177) *Heu!* (v. 175) artikulieren das ohnmächtige Staunen und die Furcht angesichts der Naturgewalten und bereiten die moraltheologische Deutung vor, indem sie an die biblischen Erzählungen über göttliche Strafgerichte im Markus- und Matthäusevangelium und besonders in der Johannesoffenbarung erinnern, in denen die Menschen passive Zuschauer und Dulder bleiben, womit diese Erzählungen paradigmatische Mahnungen vor Gottvergessenheit und weltlicher Selbstbezogenheit sind; Aldhelms Unwettergedicht steht damit trotz paganer mythischer Anleihen in der Tradition der biblischen *Exempla*; durch den Bezug zur Lebenswelt blieb es für die Hörer aber „letztbegründbar“ und damit glaubwürdig.

Am Schluß wendet sich der Dichter in eindringlicher Weise an die Rezipienten und stellt die Zerstörungen indirekt als „Folge“ menschlicher Gottvergessenheit dar, die sich bereits in einem diesseitsorientierten Lebenswandel manifestieren kann. Aldhelm legt daher in der Beschreibung der Zerstörungen besonderen Wert auf die Hervorhebung der Übermacht der Naturgewalten, denen menschliche Werke nicht standhalten können: Selbst die schweren Dachbalken der Kirche sind auf dem Boden zerstreut; das Kirchendach wird zum Spielball der Elemente. Das Motiv der Zerstreung von Gebäudeteilen auf dem Boden (v. 131ff: *En,*

<sup>1162</sup> Aldhelm, *Carmen Rhythmicum* v. 157-200, ed. R. Ehwald, MGH Auct. ant. 15, 1919, S. 128; eigene Übers., teilw. auf d. Grundlage d. engl. Übers. v. M. Lapidge (Ed.), Alhelm, 1985, S. 178f. Lat. Text Anh. D1, S. 1171 ff.

<sup>1163</sup> Das abwertende *spectaculum*, vor allem in den Bedeutungen „Schauplatz, Anblick, Schauspiel“ (Langenscheidt Wb. Lat., 1963, S. 490) soll hier möglicherweise der paganen Verehrung der Unwetterelemente ihrer selbst willen oder als autonome Geisterscheinungen entgegenwirken. Was die Menschen sehen und erleben sind nur implizite irdische Manifestationen (verschleierte, dunkle Explikationen) des in der Schöpfung implizit enthaltenen göttlichen Willens, aber nicht das Werk autonomer Unholde, Dämonen oder Gottheiten.

*statim fulcra flamine/ Nutabant a fundamine:/ Tigna tota cum trabibus/ Tremibunda ingentibus...*) ist fester Bestandteil mittelalterlicher Unwetterberichte; die „Zerstreuung“ der Dachteile zeigt den Mönchen die Hinfälligkeit menschlicher Werke gegenüber den „ungeheuren Werken des Höchsten“ (v. 115f.: *Quid dicam de ingentibus/ Altithroni operibus*). Das Unwetter hat „exemplarisch“ gezeigt, daß man sich nicht auf den Schutz menschlicher Bauwerke verlassen kann; und auch in der Natur hat das Unwetter schwere Verwüstungen angerichtet: Riesige Eichen wurden entwurzelt und im Kloster wurde der Ginster an den Hauswänden vom Sturm umgeworfen. Auch hier hebt Aldhelm besonders die Zerstörung des von Menschen angepflanzten, auch schmückenden Schutzes hervor: „Die Blättergewänder/ der dichtbelaubten Ginsterbüsche/ sind durch die Böen der Winde/ von den Wänden geschlagen worden!“ (v. 170-174: *En, gestarum aprica/ Frondosarum velamina/ Pelluntur parietibus/ Flaborum arietibus!*) Die Schönheit der Eichen und des Ginsters bilden einen Kontrast in der kargen, unwirtlichen Landschaft von Cornwall oder Devon; die Ginsterbüsche erinnern an einen *Locus amoenus*, doch durch das Unwetter wird aus dem umfriedeten Klostergarten in kurzer Zeit ein Ort der Verwüstung; das Erlebnis ist damit eine eindringliche Warnung: Einen sicheren Ort und ewige Schönheit gibt es nur bei Gott, der Wind, Regen und Hagel über die Erde schickt und wieder abflauen läßt, aber die Gläubigen nicht vergißt. So wurde die Kirche während des Sturms (möglicherweise handelte es sich um einen „Downburst“ oder eine Trombe) vor dem Blitz bewahrt - ein Zeichen, daß die ehrlichen Gebete das Zornesgericht möglicherweise mildern konnten. Der in V. 190 *Trinus Tonans* bezeichnete unheimliche „Donnerer“, der an den antiken Jupiter mit dem Blitzbündel oder den keltischen Donnergott Taranis und den germanischen Thor erinnert, wird hier zum übermächtigen, barmherzigen Himmelsvater, dessen unergründbares Wesen als erschreckendes Mysterium wenn nicht Angst, so doch Ehrfurcht fordert.<sup>1164</sup>

---

<sup>1164</sup> Der drohende Blitz, der alles in einem Augenblick erleuchtet und auch zerstören kann (Mt. 24, 27), ist Ausdruck der unumschränkten Macht des Himmelsherrschers, wobei auch der Aspekt des Zornesgerichts angedeutet ist, das urplötzlich auf die Menschen herabkommt. Der Blitz ist in vielen Religionen ein Zeichen einer Epiphanie. Sowohl der römische Jupiter wie auch der germanische Thor und der keltische Taranis (in Irland Torann) hatten den Blitz als Attribut der höchsten Herrschergewalt über den Himmel. Der christliche Gott wird ebenfalls mit dem Himmelsfeuer in Verbindung gebracht, das Seine Erscheinung begleitet (2. Mose 19, 16; Dan. 10, 6; Hiob 36, 32; Hiob 37, 3-4; 11-13; Jer. 10, 12-13; Ps. 97, 4; 144, 6); der Blitz ist das Feuer Gottes (Hiob 1, 16). Die Angst der Mönche vor Blitzschlag weist bei Aldhelm auf die „Uranst“ vor dem plötzlich vom Himmel kommenden Zornesgericht, denn der Blitz ist Werkzeug von Gottes Gericht (5. Mose 32, 41; Hiob 20, 25; Ps. 11, 6; 140, 11). Die Vorstellung vom göttlichen Zornesgericht, das mit Blitz und Donner verbunden ist, zeigt die Nähe der biblischen zur antiken Vorstellung vom blitzeschleudernden Zeus. Auch in der Vorstellung vom Jüngsten Gericht spielt der Blitz als Zeichen der Allmacht Gottes eine zentrale Rolle, hier vor allem als Attribut des richtenden Christus bei seiner Wiederkunft oder des Erzengels Michael (Mt. 24, 27; Mt. 28, 3; Offb. Joh. 4, 5). Allerdings galt der Blitz in Antike und Mittelalter nicht nur als „Gottesstrafe“, sondern auch als Zeichen des Krieges; in Verbindung mit der Waffenmetaphorik, die Aldhelm in dem Bild des von einem finster blickenden Archonten angeführten „Sturmheeres“ verwendet, soll den Hörern jedoch die Barmherzigkeit des christlichen Himmelsherrschers klar werden, der auch im Zorn keine Freude am Leid seiner Geschöpfe hat und den Blitz zurückhält. Vgl. dazu Egon Pfeiffer, ‚Blitz‘, in: Calwer Bibellexikon, 1959, Sp. 163; Donat de

Die unerklärliche Transzendenz und Ambivalenz des „Donnernden“ konnte gerade den „Heiden“ nur über Fürsprecher wie Maria, Christus, die Apostel und die Heiligen, die am menschlichen Leben teilhaben, vermittelt werden. Wahrscheinlich aus diesem Grund führt Aldhelm das „Wunder“ der Rettung im Sturm auf die gebührende Verehrung des Apostels Paulus am 29. Juni zurück (v. 181ff.).<sup>1165</sup> Denn in dem Gedicht geht es nicht nur um eine ästhetische literarische Darstellung der äußeren Gefahren im Unwetter, sondern auch um die Anfechtung und Angst der Zeugen, die, als das Gewitter über ihnen war und Naheinschläge das Gemäuer erzittern ließen, durch den Beistand des Apostels vor Verzweiflung und auch Glaubenszweifeln bewahrt wurden (v. 181-186: *Et nisi natalicia/ Pauli sancti sollemnia/ Tuerentur tremencia/ Timidorum precordia,/ Forsan quassato culmine/ Quateremur et fulmine*). Der Dichter bezieht sich hier auf „die evangelischen Worte des Dreieinigen Donnerers, nach denen einst die Ruinen des Turmes von Siloa 18 Menschen in einem ungeheuren Gemetzel erschlagen“ haben (v. 189-192: *Propalant evangelica/ Trini Tonantis famina/ Turris fregisse fragmina/ Cum inmensa maceria*). In dem umarmenden Reim *evangelica - famina - fragmina - maceria*) werden die biblischen

---

Chapeaurouge, Einführung in die Geschichte der christlichen Symbole, Darmstadt 1984, S. 118f.; Gerd Heinz-Mohr, Lexikon der Symbole, 1991, S. 56; Brunnen Bibel-Lexikon, hrsg. v. Joachim Drechsel et al., 2010, S. 72.

<sup>1165</sup> Der Gedenktag der Apostel Petrus und Paulus am 29. Juni geht nicht auf deren Todestag (*dies natalis*), sondern auf die Überführung der Reliquien in die Sebastians-Katakomben an der Via Appia zurück; seit dem Jahre 354 sind Feierlichkeiten zur Reliquienüberführung der beiden Apostel belegt. Als Hochfest wurde der 29. Juni im 6. Jahrhundert von der orthodoxen Kirche übernommen (hier wird als Hauptfest der 28. Dezember begangen). Siehe dazu Frank Kolb, Rom. Die Geschichte der Stadt in der Antike, München 1995, S. 641. Der Dichter erwähnt Paulus wahrscheinlich aufgrund der besonders in Apg. 17 verdeutlichten Überzeugungskraft des Paulus in seinen Verweisen auf den „unbekannten Gott“, an den er die Athener auf dem Areopag erinnert. Auch der Bezug zu Petrus in seiner Schutzmachtfunktion als „Apostelfürst“ und Felsen, auf den die Kirche Christi gründet, die sich als Gemeinschaft der Heiligen und Gläubigen von der weltlichen *Ecclesia* unterscheidet, ist im *Carmen rhythmicum* wohl angedeutet. Die Schutzmacht der Apostel und Mariens wurde den Mönchen in der Unwetternacht auf drastische Weise deutlich. Das Morgenlicht erinnert die Mönche, als sie die Gewalt des zornigen Himmelsherrschers, des „Donnerers“, am eigenen Leib erfahren, an die christliche Vergebungs- und Auferstehungshoffnung als zentrales Merkmal der Verkündung des Paulus, der die Auferstehung Christi den Heiden verkündete. Im „Vormittelalter“ um 700, als keltische und germanische Wettergötter noch mit den christlichen Heiligen konkurrierten, mußte das Vorbild der Heidenmission des Paulus als philosophische Überzeugungs- und Verkündungsmission (wie einst in Kleinasien und Griechenland) zusammen mit der „einfachreligiösen“, lebensweltlich „geerdeten“ Erklärungsmission des Petrus mit dem Himmelsschlüssel eine eminent wichtige Rolle einnehmen. Vor allem der unfaßbare ambivalente, sich im Zorn in dunkle Wetterwolken verhüllende christliche Gott konnte den „Heiden“ nur über faßbare „Mediatoren“ mit menschlichen Eigenschaften nähergebracht werden. Petrus, Paulus und Maria mit dem Schutzmantel wie auch die Heiligen waren daher im mittelalterlichen Christentum wirkmächtige Vermittler zwischen der Welt und dem verborgenen Gott. Die Missionare mußten den Menschen zeigen, daß Gott nicht aus „Laune“ und Vernichtungswillen gegen die Menschen zürnt, sondern der Zorn im Bruch des Bundes durch die Menschen begründet sei. Daß Gott nicht gerne zürnt, ja, sein Zornesgericht aus tiefstem Herzen bereut, hat am eindringlichsten der Prophet Hosea dargelegt (Hos. 11, 4ff.). Auch Paulus hebt immer wieder Gottes Treue zu dem von ihm versprochenen ewigen Bund hervor, sogar gegenüber denen, die nicht an ihn glauben. Paulus selbst, der einstige Christusverfolger, hatte als Saulus Gottes Gnade und Barmherzigkeit erfahren und konnte darüber „mit Vollmacht“ berichten. Nach Paulus basieren die Rechtfertigung des Menschen und die Aussöhnung mit Gott allein auf der Gnade und Barmherzigkeit Gottvaters. Allein durch den Glauben an den Auferstandenen, nicht durch die Befolgung von Gesetzen und die „richtige“ (magische) Ausführung von Gebetsritualen, wird der Mensch erlöst. Anstatt nur der Thora gilt für den Christen das Gesetz Christi. Vgl. Gal. 5; Röm. 13. **Lit.:** Jürgen Becker, Der Apostel der Völker, Tübingen 1989; Eckhard J. Schnabel, Der Brief des Paulus an die Römer, Kapitel 6-16, Wuppertal 2016, S. 500f.; Art. ‚Paulus von Tarsus‘, [https://de.m.wikipedia.org/wiki/Paulus\\_von\\_Tarsus](https://de.m.wikipedia.org/wiki/Paulus_von_Tarsus) (20.07.2018)



Erzählungen (*evangelica...famina*) von der Allgewalt des *Trinus Tonans* mit dem aktuellen Unwetter verknüpft - die Mönche konnten sich am Morgen selbst von der Hinfälligkeit menschlicher Werke überzeugen (*fragmina... cum immensa maceria*). Mit *Trinus Tonans* wird nicht nur die Verwandtschaft, sondern die wesenhafte Identität des zornigen alttestamentlichen Gott mit dem keltischen Taranis/Torann und insbesondere der auch in Gallien nachgewiesenen Göttertriade Taranis - Esus - Teutates bestärkt; damit zeigt der Dichter wie eins Paulus auf dem Areopag in Athen, daß die *pagani* letztendlich den unbekanntem Gott (Apg. 17), den zornig-barmherzigen Gott der Dreifaltigkeit verehren! So steht in dem Gedicht die Ambivalenz des unnahbaren, in seiner kosmischen Macht über die *trina machina mundi* überaus unheimlichen, doch barmherzigen Himmelsherrschers im Mittelpunkt, wie es Mönche und Bauern im Laufe des Wetterjahres oft selbst erlebten. Das Gewitter bewirkte, daß die Zeugen „in Furcht gerieten und Gott im Himmel die Ehre gaben“ (Apg.11, 13). Mit seiner erschreckenden Erscheinung (die sogar heidnische Gewittergottheiten in den Schatten stellt), erscheint der christliche Himmelsherrscher eben gerade nicht als Rachegott, sondern als barmherziger Vater, der in der Unwetternacht erneut sein Versprechen einlöste, kein endgültiges Strafgericht über die Menschen zu schicken, wofür Christus, Maria und der Apostel Paulus als Bürgen standen. Deren „Intervention“ machte das segensreiche Handeln Gottes an der Welt konkret nachvollziehbar, wenn auch nicht in allen Einzelheiten, Dunkelheiten und Abgründen rational erklärbar.<sup>1166</sup>

So schließt das „Unwetterlied“ mit dem gebetsartigen Aufruf zum Dank an Christus (v. 193-200), der im Gegensatz zu den Mächtigen der Welt ewig herrschen wird; mit dem Hinweis auf die Dreieinigkeit in den Schlußversen stellt der Dichter nochmals eine unmittelbare Verbindung zwischen dem Wirken Gottes und dem Unwetter her: Der Schöpfer und sein Sohn wie auch der Heilige Geist leiten die Menschen sicher durch alle Unwegsamkeiten; sie müssen weder Sturm noch Wasser noch das Himmelsfeuer fürchten. Die „wütenden Windstöße“, die das Dachgebälk der Kirche zum „Spielball“ machen (v. 179f.: *Flatus saevi spiramina/ Haec fecerunt ludibria*), sind ebenso Ausdruck der Macht Gottes wie das „unsichtbare“ Wirken des Heiligen Geistes in der Welt, „der mit seinem Hauch die Zeiten regiert“ (v. 199f.: *Simul cum sancto superna/ Flatu regent saecula!*). Damit überträgt der Autor die „innerweltliche“ Unwettererklärung im ersten Teil des Gedichts, die „Herrschaft“

---

<sup>1166</sup> Obwohl der Schöpfergott in seiner Ambivalenz und Transzendenz ein Mysterium bleibt, als ein „unbekannter Gott“ (vgl. Apg. 17, 22ff.), kann man in der Natur immer wieder erfahren, daß „Gottes Zuwendung zum Menschen [...] in Formen (geschieht), die der Mensch verstehen kann: ‚daß er sich entschließt, sich erhebt, kommt, spricht, handelt, ergrimmt, straft, versöhnt wird, bereut, vergibt.‘“ Franz Slump, *Gottes Zorn - Marias Schutz*, 2000 ([www.slump.de/15.htm](http://www.slump.de/15.htm)), Kap. 3 m. Anm. 121 - Zitat Romano Guardini, *Religiöse Erfahrung und Glaube*, Ostfildern 1975, S. 297.

der Winde (v. 18: *ventorum monarchia*), auf Gott als Urgrund aller Dinge (*conditor rerum*), dessen Wirken im Wetter und in den Winden in besonderer Weise spürbar ist, nicht erst in der Wirkung, sondern schon in der äußeren Erscheinung etwa der Wolken. Das Durchbrechen des „kosmischen Bundes“ durch die entfesselten Elemente ist Spiegel- wie Sinnbild des von den Menschen gebrochenen Bundes und muß daher als göttliche Warnung gedeutet werden (wenn noch heute vom „Losbrechen“ des Unwetters die Rede ist, wurde eine an die meteorologische Erklärung gebundene und in der Naturbeobachtung „erstbegründete“ Reminiszenz an ältere Gewittervorstellungen in die Moderne geführt, was den „religiösen“ Charakter „existentieller“ Naturerlebnisse nach der Grundbedeutung von *religio* als „genaue, sorgfältige Beachtung“ zeigt). Das Dankgebet stellt die Barmherzigkeit Gottes und die Möglichkeit zur Umkehr auf der Grundlage der „Zerknirschung des Herzens“ (*compunctio cordis*) in den Vordergrund, wie Vers 183f. andeuten. Das Unwetter hat gezeigt, daß die ehrlichen Gebete der Notleidenden erhört werden und der „finstere Archon“ und seine Dämonen keine endgültige Macht über die Welt haben, weil der Herr der Elemente, der „Hochthronende“ (*altithronus* ist wie „Allvater“ auch im *Heliand* eine geläufige Bezeichnung) den Sieg davontragen wird. So hat der Unwetterbericht dreifache Funktion: Er bietet einen unmittelbaren Erlebnisbericht, natürliche Ursachenforschung und eine lebensweltlich „erstbegründete“ mythisch-theologische Deutung eines lokalen Unwetters *in saeculo*, das als Modell der Endzeitunwetter in der Johannesoffenbarung den Aufruf zur Wachsamkeit „aktualisierte“. Damit repräsentiert das *Carmen Rhythmicum* in idealtypischer Weise vier zentrale Aspekte der mittelalterlichen Naturwahrnehmung, die eine „ganzheitliche“ Naturwahrnehmung ausmachten: eine lebensweltlich begründete mythorealistische Naturdarstellung der „Gesamtwirklichkeit“ und daran anschließend die moraltheologische Deutung, auch zur Fortschreibung der Memoria-Geschichtsschreibung, und nicht zuletzt naturkundliche Erklärungsversuche. Das *Carmen rhythmicum* ist zuerst jedoch Ausdruck der elementaren Erfahrung der „gedoppelten Welt“, wie sie Aldhelm auch in dem „Rätsel“ des „gedoppelten Kessels“ (*cocuma gemina*) beschreibt - in geschickter Anknüpfung an pagane Symbole der „ganzen Welt“ wie den nährenden Zauberkessel des inselkeltischen Dagda aus dem Westen oder den germanischen Gundestrup-Kessel. Im Mittelpunkt solcher Erklärungen stand die Vermittlung der christlichen Vorstellung des verborgenen, absolut transzendenten, in seiner Ambivalenz unerklärlichen „barmherzigen Donnerers“, an den sich die Notleidenden mit ehrlichen, auf Reue beruhenden Gebeten und mit der Fürsprache Christi, Mariens, der Apostel und der Heiligen als fürbittegewaltigen *advocati* richten können. So ist das Gedicht ein Zeugnis der „behutsamen Missionierung“, die pagane Vorstellungen nicht marginalisierte oder verurteilte,

aber auch keine auf oberflächliche Synkretismen abzielende „Harmonisierung“, sondern eine Transformation paganer in christliche Naturwahrnehmungen anhand von Beobachtungen, gefaßt in eindringliche mythopoetische „Erlebnisbilder“, beabsichtigte, wobei die Angst vor den Elementen die Sehnsucht nach den Mächten des Heiligen bestärkte.

### **Ungewöhnliche Wolken**

Neben Sommer- und Winterunwettern haben frühe Geschichtsschreiber auch schon ungewöhnliche Wolken verzeichnet, etwa Gregor von Tours und die Schreiber der Annalen von Ulster. Vor allem bedrohliche, als „Zeichen“ deutbare Wolken, oft Begleiterscheinungen von Unwettern wie Böenwalzen, Castellanus- und Mammatus-Wolken, aber auch seltene Wolkenformationen bei besonderen Wetterlagen (u. a. Leewellenwolken oder „Mornig Glories“) werden genannt, wobei meist nur die Wahrnehmungen von Augenzeugen notiert wurden, ohne die Wolken spezifisch zu benennen noch genauer zu beschreiben; noch seltener sind Bezüge zu bestimmten Wetterlagen oder Wetterereignissen. Ein typisches Beispiel für eine frühe „Augenscheinmeldung“ enthalten die Annalen von Ulster für das Jahr 674: „Eine dünne, sich bewegende Wolke in der Form eines Regenbogens erschien am Freitag vor Ostern (Karfreitag) zur Zeit der vierten Vigil; sie erstreckte sich von Ost nach West über den heiteren Himmel. Der Mond wurde in Blut verwandelt.“<sup>1167</sup> Die „Bogenwolke“ war für die Augenzeugen sicher eine äußerst spektakuläre Erscheinung, was bereits die ungewöhnliche Länge der „Annalenmeldung“ zeigt - eine vergleichbare genaue Wolkenbeobachtung ist in frühen abendländischen Geschichtswerken vor dem Jahr 800 nicht überliefert. Um welches meteorologische oder astronomische Phänomen es sich handelte, ist anhand der Meldung nicht mit Sicherheit zu klären.<sup>1168</sup>

<sup>1167</sup> The Annals of Ulster ad a. 674, CELT G100001A, p. 142 folio & column H25ra (eigene Übers.): *U674.4 Nubes tenuis & tremula ad speciem celestis arcus .iiii. uigilia noctis. ui. feria ante Pascha ab oriente in occidentem per serenum coelum apparuit. Luna in sanguinem uersa est.* Die seltsame Wolke wird in einer weitgehend identischen Meldung auch im *Chronicon Scotorum* erwähnt: *Chronicon Scotorum ad a. 674, CELT G100016, p. 80 MS folio 178rb(262b): CS 674 Nubes tenuis et tremula ad speciem coelestis arcus .iiii. uigilia noctis. u. feria ante Pascha ab oriente in occidentem per serenum celum apparuit. Luna in sanguinem uersa est.*

<sup>1168</sup> „The description of the cloud is quite remarkable for the number of its descriptive and contextual details, suggesting thereby that it was unprecedented in the observers experience. Notwithstanding these details it is not easy to derive a satisfactory identification; the description itself, the time of the night and the fact that Schöve (1955, p. 134) reports that 671 was a year of auroral minimum, all preclude the possibility that it was an auroral phenomenon. The description of it as passing from east to west in the shape of an arc perhaps suggests a long linear cloud feature with billows (*tremulus*) passing within 45° of the zenith and having a bowed appearance as a consequence of perspective. Noctilucent clouds display these characteristics occasionally, but they are a phenomenon of summer, so the Easter date precludes them. Recently long linear clouds in clear air have been reported, but their origin is uncertain, see Saunders (1990); the passage of a meteorite through clear air holding supercooled water vapour is one possibility. Flechner was skeptical about the lunar eclipse, but we note a predilection in these annals for double or multiple signs or portents, cf. 447, 664, 691, 735, 763 and lunar/solar eclipses pairs at 753, 865, 878 and 1023, so we see no reason to doubt the eclipse. From such a deep position in the umbra on 10. Nov. 672, the moon could very well appear red“ (Daniel Mc Carthy and Aidan Breen, *Astronomical Observations in the Irish Annals and their Motivation*. Paper vom 21. Okt. 1997, Dep. of Computer Science, Trinity College Dublin, in: *Peritia* 11, 1997, p. 1-43:

Möglicherweise beobachteten Mönche am Karfreitagmorgen 674 zur Zeit der 4. Vigil<sup>1169</sup> einen Halo, vielleicht auch einen Sonnenbogen (Zirkumsolarbogen) oder auch, wie *nubes tenuis & tremula ad speciem celestis arcus iiii. uigilia noctis* nahelegt, einen Nebelbogen, der frühmorgens an einer flachen Nebelbank erschien.<sup>1170</sup> Nicht auszuschließen ist auch eine von einer Schauer- und Gewitterlinie abgelöste „Böenwalze“, die mit zunehmender Entfernung von der Ursprungswolke oft eine Bogenform annimmt. Nach der Formulierung des Annaleneintrags könnte es sich auch um eine „Roll Cloud“ gehandelt haben, ein äußerst seltenes Wetterphänomen, das in einigen Regionen wie am Golf von Carpentaria in Nordaustralien in bestimmten Jahreszeiten regelmäßig zur gleichen Tageszeit erscheint; in Australien wird die Wolkenrolle wegen ihres regelmäßigen Auftretens am Morgen „Morning Glory“ genannt. Ein „Roll Cloud“ ist an mehrere meteorologische Bedingungen geknüpft, u. a. eine Konvergenz, eine Inversion und ein Sättigung der Luft, die meist kurz nach Sonnenaufgang erreicht wird. Vereinzelt können sich „Wolkenrollen“ auch aus Böenwalzen im Abwindbereich von Schauer- und Gewitterlinien entwickeln und verselbständigen. In Mitteleuropa sind ausgeprägte Roll Clouds sehr selten.<sup>1171</sup> Für eine „Morning Glory“ in

---

<http://citeseerx.ist.psu.edu/viewdoc/download?doi=10.1.1.22.8795&rep=rep1&type=pdf> ). Vgl. dazu: D. Justin Schove, The Sunspot Cycle, 649 B.C. to A.D. 2000, in: Journal of Geophysical Research 60 (1955), p. 127-146, hier p. 134; Russell W. Saunders, An unusual Linear Cloud feature over the Western Mediterranean, in: Weather 45, no. 7 (July 1990), p. 246-250.

<sup>1169</sup> Die Benediktsregel sah zur Erfüllung des monastischen Offiziums als nächtliche Gebetszeiten ursprünglich nur die „Matutin“ (Frühmette, auch 1. Vigil genannt) und das Morgengebet bei Sonnenaufgang („Laudes“) vor. Die nächtliche (frühmorgendliche) Matutin zur achten Nachtstunde (etwa 2Uhr) sollte als erste Vigil („Nachtwache“) den biblischen Auftrag des „Betens ohne Unterlaß“ (1. Thess. 5, 17) erfüllen; meist folgten jedoch in der Nacht noch zwei, vor Sonn- und hohen Feiertagen auch drei Gebetsstunden („Nocturnen“) bis zu den „Laudes“, die den Tag eröffneten. Wahrscheinlich meint der Schreiber der Ulster-Annalen mit der 4. Vigil die Zeit der dritten Nokturn (mit der Matutin die vierte Nokturn) vor den Laudes, oder es handelte sich um die Laudes; auf jeden Fall muß zu der Gebetsstunde am Karfreitag 674 schon Tageslicht („bürgerliche Dämmerung“) geherrscht haben, so daß die Mönche die Wolke sehen konnten.

<sup>1170</sup> Mit *nubes tenuis & tremula ad speciem celestis arcus iiii. uigilia noctis* könnte das seltene Phänomen eines Nebelbogens beschrieben sein, der „zur Zeit der vierten Vigil“ erschien (vor Feiertagen wurde meist eine vierte Vigil eingeschoben, die oft mit der Matutin zusammenfiel). Ein Nebelbogen ist eine Sonderform des Regenbogens; er entsteht durch Reflexion, Brechung und Beugung des Sonnenlichts an feinen Nebeltröpfchen flacher Nebelbänke und ist nur dann sichtbar, wenn der Beobachter zwischen Sonne und Nebelbank (nicht jedoch im Nebel) steht. Eine weitere Voraussetzung für das Erscheinen des weißlich schimmernden Nebelbogens ist eine Tröpfchengröße im Nebel von mindestens 5 Mikrometer. Bedingt durch die geringe Tröpfchengröße im Nebel wird das Sonnenlicht beim Nebelbogen (im Gegensatz zum Regenbogen, der an Regenschauern, Gischt oder künstlichen Fontänen entsteht) nicht in die einzelnen Farbspektren aufgeteilt, sondern erscheint weiß, da sich im Nebelbogen die einzelnen Spektren überlagern. Meist bildet der Nebelbogen einen Halbkreisbogen von ca. 42Grad; je nach Beobachterstandpunkt (z. B. auf Bergen oder im Flugzeug) können jedoch auch 360Grad-Kreisbögen sichtbar sein. Siehe dazu [www.spektrum.de/lexikon/nebelbogen](http://www.spektrum.de/lexikon/nebelbogen)

<sup>1171</sup> Die Entstehung der von wenigen bis mehrere hundert Kilometer langen „Wolkenrollen“ („Roll Cloud“, „Morning Glory“) ist bis heute nicht ganz geklärt. Regelmäßig tritt die „Morning Glory“ am Golf von Carpentaria im Norden von Queensland auf, teilweise sogar in zwei oder drei Reihen; vereinzelt treten Wolkenrollen auch in Mitteleuropa auf, wie am Morgen des 17. 09. 2009 in Teilen Bayerns, wo sie für großes Aufsehen sorgte. Eine „Roll Cloud“ ist nur wenige hundert Meter hoch und breit, mit ihrer walzenförmigen, scharf abgegrenzten Erscheinung und der deutlich sichtbaren Längsdrehung jedoch durchaus eine spektakuläre Erscheinung. Meteorologisch gesehen sind „Morning Glories“ ein Grenzschichtphänomen, das an eine ausgeprägte („deckelnde“) Inversion oberhalb der Wolke gebunden ist. Die Wolke entsteht in etwa 2000m Höhe,

Irland im Jahre 674 sprechen die Helligkeit, die Bogenform und die Ausdehnung der über den gesamten Himmel von Ost nach West gespannten Wolke (*Nubes tenuis & tremula ad speciem celestis arcus*), ebenso das Auftreten am frühen Morgen bei klarem Himmel (*iiii. uigilia noctis. ui. feria ante Pascha ab oriente occidentem per serenum coelum apparuit*). Die für diese Zeit ungewöhnlich genaue Beschreibung der Wolke läßt auf einen Augenzeugenbericht schließen: Einmal mehr ermöglichte 674 das monastische Officium die Beobachtung einer seltenen Naturerscheinung. Für die Mönche eines einsamen irischen Klosters, die der *stabilitas* verpflichtet ein einförmiges Leben zwischen Gebet, Gotteslob und Landarbeit verbrachten und spezifische Wetterphänomene in der Umgebung ihres Heimatklosters genau kannten, mußte eine „Morning Glory“ oder ein „Nebelbogen“ am Karfreitagmorgen, neben Ostern der wichtigste Feiertag im Jahreslauf, ein überaus denkwürdiges, zeichenhaftes Ereignis sein, das in den Klosterannalen ausführlich festgehalten und auch von späteren Kompilatoren als überlieferungswürdig gesehen wurde. Der von Ost nach West über den Himmel gespannte Wolkenbogen am Karfreitagmorgen war vielleicht ein Zeichen der von Osten kommenden christlichen Heilsbotschaft, die im 7. Jahrhundert auch den dunklen Nordwesten erreichte; der „Himmelsbogen“ konnte so auch als Versöhnungszeichen des barmherzigen Gott gegenüber der sündigen, kriegerischen Welt gedeutet worden sein.

Möglicherweise sahen einige Beobachter auch das mythische Himmelsgespann des Phoebus; im Frühmittelalter erscheint häufig das Bild Christi als Lenker des Sonnenwagens. Auf das weit im Westen, am Rande des abgründigen Ozean gelegene Irland trifft das Bild des Sonnenwagens Christi in besonderer Weise zu, denn es veranschaulicht eindrucksvoll die Reichweite und Macht der christlichen Heilsbotschaft, die alle Distanzen überwindet.<sup>1172</sup> Das

---

wenn eine Konvergenz (Zusammenströmen von Luftströmungen aus zwei entgegengesetzten Richtungen) zunächst die Bildung einer Wolkenlinie über einer am Morgen abgekühlten Landmasse auslöst. Am Golf von Carpentaria bewirkt in der Nacht das Absinken der sich abkühlenden Luftmassen über dem Festland, daß diese entgegen der westlichen Hauptwindrichtung zum Golf hin abfließen, womit eine Konvergenz und eine Windscherung (Aufeinandertreffen verschiedener Windrichtungen) entstehen. Wenn gleichzeitig über dem Golf eine Inversionsschicht (eine Zunahme der Temperatur ab einer gewissen Höhe, hier ab ca. 3000m) besteht, kann bei Erreichen des Taupunkts gegen Morgen die infolge der Temperaturabnahme unter die Inversion geschobene Luftmasse über dem Golf von Carpentaria nur bis ca. 3000 m Höhe aufsteigen, während darüber entgegengesetzte Winde das weitere Wolkenwachstum unterbinden und auf der anderen Seite als Abwinde bewirken, daß sich die Wolke andauernd wieder auflöst. So entsteht eine scheinbar rotierende „Wolkenrolle“, die mit der Hauptwindrichtung (hier im Westwind nach Osten) zu wandern beginnt und durch lokale Unterschiede der Windgeschwindigkeit oft Bogenform annimmt. Beim Eintreffen der Wolke über dem Beobachtungsort frischt der Wind ähnlich wie bei „Böenwalzen“ in Schauer- und Gewitternähe kurzzeitig auf. Eine andere Möglichkeit für die Entstehung von „Wolkenrollen“ sind durch Gewitter verursachte Abwinde, die sich unter die mit Feuchtigkeit angereicherte Warmluft vor der Gewitterzone schieben, wobei ebenfalls Konvergenzzonen zwischen den ostwärts ziehenden Gewittern und gegenläufigen östlichen Bodenwinden entstehen. Vereinzelt verselbständigen sich Böenwalzen auch. Siehe dazu A. Menhofer/ R. K. Smith/ R. J. Reeder/ D. R. Christie, „Morning Glory“ Disturbances and the Environment in which they Propagate, in: *Journal of the Atmospheric Sciences*, vol. 54, No. 13, pp. 1712-1725. Vgl. dazu auch <http://www.pro-physik.de/>

<sup>1172</sup> Die Vorstellung von Christus als Lenker des Sonnenwagens ist eines von vielen Beispielen der „behutsamen Missionierung“ von Seiten der irischen Mönche, die keltisch-germanische und antike Mythen wie den Mythos

Motiv des himmlischen Streitwagens war auch in der irischen Mythologie verwurzelt,<sup>1173</sup> daran knüpften die irischen Missionsmönche bewußt an.<sup>1174</sup> Die Übernahme mythischer Naturvorstellungen war im Zeitalter der Erstmission ein probates Mittel, um die Landbevölkerung zu überzeugen. Die spektakuläre „Morning Glory“ am Karfreitagmorgen des Jahres 674 war ein untrügliches Zeichen der Allmacht Gottes über die Elemente, ein

---

des griechischen Sonnengott Helios mit dem Sonnenwagen, der im spätantiken Sol-invictus-Kult weiterlebte, umdeuteten, um der von der Natur abhängigen Bevölkerung den christlichen „Mythos“ zu vermitteln. Die Idee der Transformation paganer Glaubensvorstellungen in christliche Naturbilder geht auf die Kirchenväter und insbesondere auf Kaiser Konstantin d. Gr. zurück, der sich in Anknüpfung an den Helios- und Sol-Invictus-Kult in einer Helios-Konstantin-Statue als Lenker eines Viergespanns darstellen ließ. Diese wurde bei der Eröffnung von Wagenrennen in Rom zusammen mit Götterbildern in die Arena gefahren. Konstantin stellte sich damit in die Nachfolge der römischen Herrscher, nun unter christlichem Zeichen. Siehe dazu Rudolf Leeb, Konstantin und Christus: Die Verchristlichung der imperialen Repräsentation unter Konstantin dem Großen als Spiegel seiner Kirchenpolitik und seines Selbstverständnisses als christlicher Kaiser, Berlin - New York 1992 (Arbeiten zur Kirchengeschichte; Bd. 58), S. 19ff. Bereits im Frühchristentum war das in der Antike äußerst populäre Motiv des Wagenlenkers auf Christus übertragen worden: So deutete Ambrosius das Wagenlenkergleichnis von Platons *Phaidos* (254c-e) aus, wobei er vor allem das Verhältnis der widerstreitenden Kräfte des Viergespanns, bestehend aus „guten“ und „bösen“ Pferden, und Christus als Wagenlenker (*rector*), hervorhob: „Der Widerstreit der guten und bösen Pferde ist vor und nach der Taufe derselbe. Die Pferde dürfen nicht als Allegorie auf Substanzen interpretiert werden. Die (eine!) Substanz ist vielmehr der Wagenlenker (*rector*). Sein Zustand ist entscheidend für die Frage, ob das Gespann sicher ins Unheil fährt oder der Wagenlenker wenigstens hoffen kann, das Heil zu erlangen, nämlich dann, wenn er getauft ist und sich bekehrt hat, also in Christus lebt“ (Josef Lössl, *Intellectus Gratiae. Die erkenntnistheoretische & hermeneutische Dimension der Gnadenlehre Augustins von Hippo*, Leiden - New York - Köln 1997, S. 343 m. Anm. 169).

<sup>1173</sup> In den Gedichten der irischen Vorzeit erscheinen die Helden oft auf einem Streitwagen, z. B. in der Erzählung „Der Tod Cú Chulainns“ (*Aided Chon Culainn*): Der Riese Cú Chulainn fährt auf einem Zweigespann, geführt vom Wagenlenker Loeg mac Riagabra und den Pferden Liath Macha und Dub Sainglenn. Zwar sind in Irland Streitwagen bislang nicht nachgewiesen; neuere Funde von Llyn Cerrig Bach in Anglesey belegen jedoch den Gebrauch von Streitwagen in Wales. Möglicherweise war der Streitwagen nach der Besiedlung der Britischen Inseln in Erinnerung an die kontinentalen Vorfahren noch lange in Mythen lebendig. Vgl. dazu Helmut Birkhan, *Kelten. Versuch einer Gesamtdarstellung ihrer Kultur*, Wien 1999, S. 338f. u. S. 952.

<sup>1174</sup> So übertrug der Ire Columbanus, der Gründer des Klosters Bobbio, in einem Brief an Bonifatius die antike Vorstellung vom Wagenlenker Phoebus auf Christus, den er als Überbringer der Heilsbotschaft darstellte: Wie die Sonne über den Himmel die ganze Welt erstrahlen läßt, bringt Christus das Licht des Glaubens „über den ganzen Erdkreis bis hin zur Schwelle der jenseitigen Welt im Land des Sonnenuntergangs;“ damit meint Columban seine Heimat Irland: „[...] erst zu der Zeit, als Gottes Sohn in die Welt gekommen ist und mit den zwei feurigen Rossen des göttlichen Geistes, den Aposteln Petrus und Paulus, über das Meer der Heiden fahrend, viele Wasser in Aufruhr brachte und sein Meergespann vervielfältigte durch die Tausende ungezählter Völker, erst da kam der höchste Lenker dieses Wagens, Christus, über die Wasserstraße, über der Delphine Rücken, über das schwellende Meer auch zu uns“ (Columbani Epistula Bonifatio no. 5, in: *Columbae sive Columbani abbatis Luxoviensis et Bobbiensis Epistolae*, ed. Wilhelm Gundlach, MGH Epp. (in Quart.) 3: Epp. Merovingici et Karolini aevi (I), Berlin 1892, S. 174; dt. Übers. Wilhelm Ganzenmüller, *Das Naturgefühl im Mittelalter*, 1974, S. 54f.): [...] *ex eo tamen tempore, quo Deus et Dei filius, esse dignatus est, ac in duobus illis ferventissimis Dei spiritus equis, Petro videlicet et Paulo apostolis, quorum cara pignora vos felices fecerunt, per mare gentium equitans turbavit aquas multas et innumerabilium populorum millibus multiplicavit quadrigas: supremus ipse auriga currus illius, qui est Christus, pater verus, agitator Israel, trans euriporum rheuma, trans delfinum dorsa, trans turgescentem dodrantem ad nos usque pervenit*. Vgl. dazu Wilhelm Ganzenmüller (wie oben), S. 56f. Im 11. Jahrhundert nahm der Benediktiner Williram von Ebersberg das Bild der mit der Quadriga Christi in die Welt gekommenen frohen Botschaft der vier Evangelien auf: Wie der Sturm das Meer wühlt das Viergespann Christi die *anima* der *Synagoge* auf. Vgl. Williram von Ebersberg, *Expositio in Cantica Canticorum* 6, 11, 108 (*Vox Synagogae*); zit. n.: Williram von Ebersberg, *Expositio in Cantica Canticorum* und das ›Commentarium in Cantica Canticorum‹ Haimos von Auxerre. Hrsg. u. übers. v. Henrike Lähnemann u. Michael Rupp, Berlin - New York 2004, S. 204f.: *Nescia sum subditis/ adeo perterrita miris,/ Aminadab rapidae/ me turbavere quadrigae./ Nescia donorum/ sponso donante datorum/ sponsa decora tibi,/ nova cum spectacula vidi/ obstupui plane,/ nam cum lex atque prophetae/ caelitus existant/ quis rem non horreat istam/ nunc evangelicas/ adeo fervere quadrigas,/ Aminadab verus/ quibus emicat undique vectus/ qui semet populi/ donavit sponte saluti?*

Mysterium, vergleichbar mit den in frühen irischen Heiligenviten geschilderten Naturwundern, in denen die „größere Macht“ Gottes und der Heiligen über die Elemente offenbar wurde. Möglicherweise sah man die Wolke auch als „Bestätigung“ der Rechtmäßigkeit des katholischen (oder des altirischen?) Osterfesttermins:<sup>1175</sup> Kurz zuvor, im Jahre 664, war auf der Synode von Whitby der alexandrinische Meton-Zyklus als verbindlich festgelegt worden, während sich die *Hibernenses* weiterhin nach dem römischen Zyklus richteten.<sup>1176</sup>

<sup>1175</sup> Da genauere Datumsangaben in dem Bericht der Annalen von Ulster über die Bogenwolke am Karfreitag 674 fehlen, ist eine „Parteinahme“ des Schreibers für die Iren oder (eher unwahrscheinlich) für die römische Kirche (nach dem damals geltenden Julianischen Kalender fiel der Karfreitag 674 auf den 31. März; vgl. Kalender-Computus, [www.computus.de/bach/bach71.html](http://www.computus.de/bach/bach71.html)) nicht mehr nachweisbar.

<sup>1176</sup> Der frühmittelalterliche „Osterfeststreit“ (6.-9.Jh.) zwischen der römisch-katholischen Kirche und der nach der Regel des heiligen Columba von Iona ausgerichteten irischen „Mönchskirche“ beruhte auf unterschiedlichen Osterfestberechnungen, die sich aus der Differenz zwischen Sonnen- und Mondjahr ergaben, mit unterschiedlichen Jahresdaten in frühen Solarkalendern und dem Lunisolarkalender. Der heutige Osterzyklus (*cyculus paschalis, annus magnus, circulus magnus paschae*) beträgt  $19 \times 28 = 532$  Jahre; er beruht auf der Kombination der 28 Julianischen Sonnenjahre (nach 28 Jahren fallen die Wochentage wieder auf dieselben Monatsdaten) und dem 19jährigen Mondzyklus (nach denen die Mondphasen wieder an denselben Monatsdaten auftreten). Im Frühchristentum ging es zunächst um die Grundsatzfrage, ob das Osterfest am Kreuzigungs- oder Auferstehungstag gefeiert werden sollte. Das „Apostelkonzil“ im Jahre 48 bestimmte den Auferstehungstag als Osterfest (die „Quartodezimaner“ in den orientalischen Gemeinden feierten das Osterfest am Kreuzigungstag, dem 14. Nisan). Das Problem bei der Berechnung der Osterzyklen (der Wiederkehr identischer Wochentage und Mondphasen) blieb jedoch ungelöst: Nach Hippolyt (um 220 n. Chr.) betrug ein Zyklus 16 Jahre, der später in *De pascha computus* verbessert wurde. Das Konzil von Nicäa 325 bestimmte, daß Ostern am Sonntag nach dem 14. Nisan und nach dem Passahfest gefeiert werden sollte, wobei der 14. Nisan der erste Frühlingsvollmond nach dem Frühlingsäquinoktium (20. oder 21. März) war. Da der Frühlingsvollmond an keinen Wochentag gebunden und durch Kalenderunterschiede die Berechnung des 14. Nisan strittig war, blieben die Differenzen beim Ostertermin bestehen. Erschwerend kam hinzu, daß die astronomischen Kalenderfixpunkte (Winter- und Sommersonnenwende sowie Frühlings- und Herbstäquinoktium) von den kirchlichen Fixpunkten um vier bis fünf Tage abwichen - diese wurden immer an den „8. Kalenden“ begangen (VIII. Kalendas Ianuarii = 25. Dez.; VIII. Kal. Iulii = 24. Juni usw.). So sind die kirchlichen Wendepunkte des Jahres nicht durch die astronomischen Sonnenwendtage, sondern durch biblische Ereignisse definiert: Zum Beispiel feierten die Christen den Jahresanfang nicht am 21./22. Dezember oder am 1. Januar, sondern an Christi Geburt am 25. Dezember, später auch am 1. Advent als Beginn des neuen Kirchenjahres. Der „Mittsommertag“ ist nach der katholischen Kirche der „Johannistag“ (24. Juni), während Herbstanfang am Tag von Johannis Empfängnis am 24. September und der Frühlingsanfang am Verkündigungstag am 25. März (anstatt am Frühlingsäquinoktium am 20./21. März) ist. Der in Rom gültige Julianische Solar- und der Alexandrinische Lunisolarkalender mußten aufgrund der unterschiedlichen Mondphasenberechnung und der zusätzlichen Abweichungen der kirchlichen von den astronomischen Fixpunkten in Einklang gebracht werden: Nach dem Alexandrinischen Lunisolarkalender entsprechen 19 Sonnenjahre 235 Mondmonaten (12 Gemeinjahre mit je 12 und 7 Schaltjahre mit je 13 Monaten); danach fallen die Mondphasen alle 19 Jahre auf das gleiche Datum. Die Differenz zwischen Sonnen- und Mondjahr beträgt 11Tage (metonischer Zyklus). Es bedurfte damit lediglich einer Tafel mit 19 fixen Daten, um den 14. Nisan zu berechnen. Der einfache und genauere metonische Zyklus setzte sich gegen den noch in Rom verbreiteten 84jährigen Zyklus (84 Jahre = 1039 Mondmonate; er beruhte auf  $3 \times 28$  - erst  $6 \times 14$ , dann  $7 \times 12$  - Jahren. Vgl. dazu Bruno Krusch, Studien zur christlich-mittelalterlichen Chronologie. Der 84jährige Ostercyclus und seine Quellen, Leipzig 1880). Eine einheitliche Berechnung gab es in Europa erst unter Karl dem Großen im 9. Jahrhundert, als zudem auch die Iren den Alexandrinischen Metonzyklus annahmen. Frühe Verfechter des Meton-Zyklus waren Eusebius von Caesarea, der Anfang des 4. Jahrhunderts einen Osterzyklus aus mehreren Zyklen (beginnend im Jahre 285) herausgab; im Abendland hatte Victorinus von Aquitanien 532 einen Osterzyklus bekannt gemacht, der mit dem Zyklus des Byzantiners Dinoysius Exiguus verwandt ist; dieser berechnete im Jahre 525 auf seinen Ostertafeln die Ostertermine von 532 bis 1063, die Papst Johannes I. in Rom festschrieb. Bis zur Kalenderreform Gregors XIII. 1582 berechnete der Patriarch von Alexandria den Osterfesttermin in den „Osterbriefen“. Nach 1582 benutzten die kirchlichen Ostertafeln zur Berechnung des Frühlingsvollmonds den Zyklus der Epakten („hinzugefügte Tage“), nach denen jedes Jahr am 1. Januar das „Alter des Mondes“, d. h. die Zahl der seit dem letzten Neumond vergangenen Tage, hinzugefügt wird; weiterhin wurde die Wiederkehr der Sonntagsbuchstaben für die Osterrechnung einbezogen. In Britannien setzte Beda Venerabilis den Metonzyklus Mitte des 8. Jahrhunderts als verbindlich für die römische Kirche fest, Irland und

Eine äußerst seltsame Himmelserscheinung verzeichnen die Annalen von Ulster für 749: In diesem Jahr wurden „Schiffe mitsamt der Besatzung in der Luft über Clonmacnoise gesehen.“<sup>1177</sup> Vielleicht handelte es sich um eine Vision; möglicherweise zeugt der Eintrag auch von der lebhaften „keltischen Phantasie“ und nicht zuletzt dem Bedrohungsgefühl, dem Mönche, Bauern und Pächter in ihrem von Sturm, Regen, Kälte, Geistern und Dämonen bedrohten Leben, geduckt hinter Hügelketten und Baumreihen vor der Unbill des Ozeans, oft ausgesetzt waren. Auch für die Mönche war die tägliche Naturbeobachtung überlebensnotwendig, da sie für die Versorgung des Klosters meist selbst zuständig waren. Bedrohliche Unwetter- oder Föhnwolken, die an alte Mythen von „Wolkenschiffen“ erinnerten, mußten für die mit den Naturmächten vertrauten Mönche „eindeutige“ Zeichen Gottes sein. Um welche Art von Wolken es sich bei den „Wolkenschiffen“ in Clonmacnoise handelte, geht aus der Annalenmeldung nicht hervor. Möglicherweise besteht ein Zusammenhang mit dem im selben Jahr erwähnten Sturm, der wohl auch den Untergang eines Bootes vor Iona verursachte: In Clonmacnoise könnten unheimliche Quell- und

---

Wales folgten um 770 unter Bischof Elbod von Bangor. Allerdings hielt sich der römische 84-Jahre-Zyklus in Gallien, Irland, Schottland und in Teilen der angelsächsischen Heptarchie noch bis ins 9. Jahrhundert. Zudem beschränkte sich der Osterfeststreit zwischen dem 6. und 8. Jahrhundert nicht nur auf äußerliche Unterschiede wie den Kalender oder die Tonsur, sondern auch auf inhaltliche Fragen, vor allem die Unterschiede zwischen römischer und der iroschottischer Kirchenverfassung (*Hibernenses*): Die irischen Mönche lebten nicht nach der Benediktsregel, sondern nach der Regel des Columba von Iona, die u. a. den Zölibat nicht vorsah. Im Gegensatz zur römischen Diözesanverfassung stand bei den *Hibernenses* der Abt über dem Bischof; die Machtbasis der irischen Mönchskirche waren also die Klöster. Auch auf der Synode von Whitby 664 konnten die Differenzen nicht ausgeräumt werden, doch trat mit Northumbrien unter König Oswiu das mächtigste Reich der angelsächsischen Heptarchie zum römischen Ritus über (wohl auch in Hinblick auf bessere Bündnismöglichkeiten mit den Franken). Strenge Anhänger der Iroschotten wie Abt Colman von Lindisfarne (605-675) zogen sich darauf von ihren Ämtern zurück und gingen nach Schottland oder Irland. Das Konzil von Autun legte für das Festland den katholischen Ritus fest, doch eine ganz Europa betreffende Einigung wurde erst auf der Synode von Cashel 1172 erzielt. Der Osterstreit spielt auch in der gegen Ende des 7. Jahrhunderts von Muirchú moccu Machthéni von Armagh im Auftrag des Bischof von Ségéne Aed de Sleaty (661-680) verfaßten Patricksvita eine wichtige Rolle: Muirchú ging es um die Wiedervereinigung der römisch geprägten südirischen mit der „hiberno-christlichen“ Kirche im Norden Irlands (*Hibernenses*), wobei im Norden der Osterzyklus des Dionysius Exiguus, die römische Tonsur und die Diözesanverfassung sowie die Verbindlichkeit der Benediktsregel für die *Hibernenses* und im Gegenzug im Süden die Anerkennung des heiligen Patrick durchgesetzt werden sollte. Die Differenz zwischen beiden irischen Kirchen, die auf der Synode von Birr 697 überwunden wurde, ist neben der Missionierung eines der Hauptthemen irischer Werke des 7. Jahrhunderts und beeinflusste auch die Annalen von Ulster. Vielleicht wurde auch die denkwürdige „Morning Glory“ am Karfreitag 674 als Zeichen der Rechtmäßigkeit des irischen oder auch des römisch-katholischen Osterfesttermins gesehen. **Lit.:** Hans Grottefend, ‚Ostercyclus‘, in: *Zeitrechnung des deutschen Mittelalters und der Neuzeit*, erster Bd.: *Glossar und Tafeln*, Hannover 1891: [bilder.manuscripta-mediaevalia.de/gaeste/grottefend/g\\_o.htm](http://bilder.manuscripta-mediaevalia.de/gaeste/grottefend/g_o.htm); Dr. Joseph Bach, *Die Osterfest-Berechnung in alter u. neuer Zeit*, in: *Wiss. Beitr. zu Jahresberichte d. bischöfl. Gymnasiums zu Straßburg*, Straßburg 1907; Robert R. Newton, *Medieval Chronicles and the Rotation of the Earth*, 1972, p. 15-41; Arnold Angenendt, *Das Frühmittelalter. Die abendländische Christenheit von 400 bis 900*, Stuttgart 2001, S. 226f.; Olive M. Cullen, *A question of time or a question of theology: A study of the Easter controversy in the Insular Church*, *Scriptum submitted to the Faculty of Theology ... for the Degree of PhD in Theology*, Maynooth 2007; Nikolaus A. Bär, *Das Datum des Osterfestes*: <http://www.nabkal.de/osterfest>

<sup>1177</sup> The Annals of Ulster ad a. 749, CELT G100001A, p. 202 folio & column H31ra (eigene Hervorhebung): *U749.6 Mors Coirpri m. Murcadho Mide, & Becc Baili m. Echach, & Liber abbas Maighi Bile, & uentus maghnus. U749.7 Dimersio familie Iae. U749.9 Mors Conaill abbatis Tome Grene. U749.10 Naues in aere uisae sunt cum suis uiris os cinn Cluana Mc. Nois.*



Amboßwolken, markante Wolkenbänke (häufig erscheinen vor Gewittern langgezogene Wolkenbänke mit „Türmchen“ und „Zinnen“, *Alto cumulus-castellanus*) oder auch eine „Böenwalze“ beobachtet worden sein. Auch „Linsenwolken“ (*Alto cumulus lenticularis*), die sich durch Leewellen-Kondensation bei Föhn (vor allem auf der Vorderseite und im Warmsektor atlantischer Tiefs) über Bergen, teilweise auch über Hügelländern und Ebenen bilden, könnten der Meldung zugrundeliegen; die heute gern als „Ufo-Wolken“ oder „Föhnfische“ bezeichneten Lenticulariswolken können bei guter Ausprägung durchaus „Wolkenschiffen“ ähneln; allerdings wirken Föhnwolken, meist „Schönwetterwolken“ bei heiterem Himmel, kaum bedrohlich. Eher bedrohlichen Schiffen mit Besatzung ähneln dagegen Castellanuswolken (*Alto cumulus castellanus*), die als langgezogene Wolkenbänke mit zinnenförmigen Quellungen oft einige Stunden vor Gewittern erscheinen.

Die Meldung zu den „Luftschiffen“, die erste diesbezügliche Meldung aus dem Mittelalter, knüpft an die in der Antike verbreiteten Luftschiff-Vorstellungen an, die man insbesondere bei gefährlichen Unwettern fürchtete, weshalb diese nicht selten magische Abwehrrituale auslösten: Anscheinend glaubten schon in der Antike viele Menschen an die Existenz von „Unwetter-Schiffen“, die an bestimmten Orten der Erde andocken können, um aus einem fernen Land Schätze zu bringen oder - in Absprache mit „Wetterzaubern“ dorthin zu entführen.<sup>1178</sup> Nach Michele Ferrari war die Vorstellung von der Verlegung der Ernte durch überirdische Mächte in der Antike weit verbreitet, wie das römische Zwölftafelgesetz<sup>1179</sup> oder

---

<sup>1178</sup> Wolkenschiffe sind ein altes, variantenreiches Mythen- und Märchenmotiv, das in der Märchenforschung große Beachtung fand und heute bezeichnenderweise nur noch in der Fantasyliteratur weiterlebt. Im 9. Jahrhundert beschäftigte sich Agobard von Lyon in einer Abwehrschrift gegen abergläubische Zaubervorstellungen mit Wetterzauber - auch am Beispiel einer Luftschiff-Sichtung. Vgl. Agobardi De grandine et tonitruis, cap. 2, MPL 104, col. 148B (dt. Übers.: Ulrich Nonn, Quellen zur Alltagsgeschichte im Mittelalter, 2003, S. 57): *II. Plerosque autem vidimus et audivimus tanta dementia obrutos, tanta stultitia alienatos, ut credant et dicant quamdam esse regionem, quae dicatur Magonia, ex qua naves veniant in nubibus, in quibus fruges, quae grandinibus decidunt, et tempestatibus pereunt, vehantur in eadem regionem, ipsis videlicet nautis aereis dantibus pretia Tempestariis, et accipientibus frumenta vel caeteras fruges.* Zur mittelalterlichen Vorstellung von Wolkenschiffen vgl. Stith Thompson, Motif-index of folk-literature. A classification of narrative elements in folktales, ballads, myths, fables, mediaeval romances, exempla, fabliaux, jest-books and local legends. Revised and enlarged edition, 6. Bde., London 1975, D 1118 (magic airships), F 30 (inhabitant of upper world visits earth), D 1520.2 (magic transport by cloud), D 2121 (magic journey in cloud), D 2135 (magic air journey) u. F 1021 (extraordinary flights through air); Louis Gougaud, L'aéronef dans les légendes du moyen-âge, in: Revue celtique 41 (1924), S. 354-358; Katharine M. Briggs, A dictionary of British folk-tales in the english language incorporating the F. J. Norton collection, Part B: Folk legends, Bd. 2, London 1971, S. 488f.; Michael Meurger, Zur Diskussion des Begriffs 'modern legend' am Beispiel der 'airships' von 1896-1897, in: Fabula 26 (1985), S. 254-273; Michele C. Ferrari, *Aura levatitia*: Naturbeherrschung und Naturexegese im Frühmittelalter, in: Peter Dilg (Hrsg.), Natur im Mittelalter, Berlin 2003, S. 163-177.

<sup>1179</sup> In den fragmentarisch erhaltenen „Zwölftafelgesetzen“ wird z. B. Feldzauber genannt: „Wer Feldfrüchte weggezaubert hat [Lücke] und nicht eine fremde Saat [durch Zauberei] an Dich herübergezogen hast“ [sic] (Das Zwölftafelgesetz. Texte, Übersetzungen u. Erläuterungen v. Rudolf Düll, 2. Aufl. München 1953, S. 50; zit. n.: Michele C. Ferrari, *Aura levatitia*, in: Peter Dilg (Hrsg.), Natur im Mittelalter, 2003, S. 168 m. Anm. 28).

der „Kräuterzauber“ der Kirke in Vergils *Aeneis* zeigen.<sup>1180</sup> Die Vorstellung des „magischen“ Ernte-Raubs wurde dem Mittelalter durch Augustinus' *De civitate Dei* überliefert.<sup>1181</sup> Diese Art des Zauberglaubens ist Ausdruck der berechtigten Angst vor dem Verlust der Ernte durch Naturgewalten, wobei einige Wetterzaubervorstellungen auch Wunschcharakter haben, was noch in vielen Märchen deutlich wird.<sup>1182</sup> Die Verbindung der Luftschiffe mit Unwettern und „Schadenszauber“ liegt auch in der Wolkenschiff-Sichtung von Clonmacnoise 749 nahe: So glaubte man im 9. Jahrhundert an die Möglichkeit der willentlichen Auslösung von Schadensunwettern durch „Wetterzauberer“ (*tempestarii*), die im Handel mit den Luftschiff-Matrosen die Luft anheben würden; diese Vorstellung kommt der natürlichen Erklärung der Gewitterentstehung durch aufsteigende Luftmassen nahe - wahrscheinlich entstanden die mythisch-abergläubischen Vorstellungen unheimlicher „Wolkenschiffe“ bei der Beobachtung schnell aufsteigender Quellwolkentürme vor Gewittern.<sup>1183</sup> Der irische Annalist beschränkt sich mit *visae sunt* jedoch (wohl auch wegen des Gebots der annalistischen Kürze) auf die Erwähnung der (eventuell auch visionären) Wolkenerscheinung, ohne jedoch deren wirkliche Existenz grundsätzlich in Frage zu stellen oder umgekehrt durch weitere Ausdeutungen zu konkretisieren; wahrscheinlich wollte er aber unglaubliche „Fantasy-Bilder“ vermeiden. Vielleicht ist die Wolkensichtung 749 aber auch nur ein anschaulich-bildlicher Vergleich, der die Ähnlichkeit beobachteter Wolken mit Schiffen hervorheben wollte. Insgesamt bestärkt

<sup>1180</sup> Nach Vergils *Aeneis* soll der Kräuterzauber der Kirke wilde Tiere - Löwen und Wölfe - gefügig gemacht haben. Das Motiv der „Zähmung“ der Wildnis, insbesondere wilder Tiere (Wölfe, Bären und Eber), erscheint häufig in frühen irischen Heiligenlegenden. Vgl. Vergil, *Aeneis*, 7. Buch, v. 1-24. Lat.-dt. Ausg. In Zusammenarb. m. Maria Götte hrsg. u. übers. v. Johannes Götte. M. e. Nachw. v. Bernhard Kytzler, 8. Aufl. Zürich 1994, S. 272f.: [...] *saetigerique sues atque in praesepibus ursi/ saevire ac formae magnorum ululare luporum,/ quos hominum ex facie dea saeva potentibus herbis/ induerat Circe in voltus ac terga ferarum./ quae ne monstra pii paterentur talia Troes/ delati in portus neu litora dira subirent,/ Neptunus ventis inplevit vela secundis/ atque fugam dedit et praeter vada fervida vexit.* Auf antike Zauber-Vorstellungen geht auch Isidor von Sevilla in den „Etymologien“ ein (Isidori Etymologiarum sive Originum lib. VIII, cap. 9); dabei nennt er in Bezug auf Verwandlungskünste ausschließlich Männer als „Zauberer“.

<sup>1181</sup> Augustinus, *De civitate Dei* VIII, 19: *Omnia miracula magorum doctrinis fiunt et operibus daemonum.* Hinweis u. Zitat: Michele C. Ferrari, *Aura levatitia*, in: Peter Dilg (Hrsg.), *Natur im Mittelalter*, 2003, S. 169.

<sup>1182</sup> Vgl. die frühmittelalterliche Vorstellung von aus „Engelland“, dem Land der Seligen und der Quelle allen Lebens kommenden, mit Getreide beladenen Wolkenschiffen. Vgl. Viktor Stegemann, Art. ‚Wolke‘, in: HWB d. dt. Aberglaubens, hrsg. v. H. Bächtold-Stäubli u. E. Hoffmann-Krayer, Berlin - Bd. 9: Waage - Zwerge, Leipzig 1941, Sp. 807 m. Anm. 22; Wilhelm Mannhardt, *Germanische Mythen*, Berlin 1858, S. 464ff.

<sup>1183</sup> Agobard von Lyon berichtet in seinem Traktat gegen „Hagelzauber“ im 9. Jahrhundert, daß die Menschen beim Anblick bedrohlicher Gewitterwolken, in denen sie unheimliche „Wolkenschiffe aus Magonia“ vermuteten, vor allem aber bei Blitzen (Naheinschlägen) „*Aura levatitia*“ *est*“ rufen würden, um „Wetterzauberer“ zu beschwichtigen; ein typisches Beispiel des verzweifelten Versuchs, in der Situation größter Anfechtung angesichts übermächtiger, unkontrollierbarer Naturgewalten durch magische „Entlastungsrituale“ einen Rest an Sicherheit und Kontrolle zu behalten. Vgl. Agobardi *De grandine et tonitruis*, cap. 1, MPL 104, col. 147A u. 147B: *Dicunt enim, mox ut audierint tonitrua, et viderint fulgura, Aura levatitia est. Interrogati vero quid sit aura levatitia, alii cum verecundia, parum remordente conscientia, alii autem confidenter, ut imperitorum moris esse solet, confirmant incantationibus hominum, qui dicuntur Tempestarii, esse levatam, et ideo dici levatitiam auram* („Die *tempestarii* seien verantwortlich für das Unwetter, so der Volksmund, indem sie die Luft sich ‚anheben‘ (*levare*) ließen; nach einem Blitz und einem Donner würden deswegen alle *Aura levatitia est* ausrufen, was wir als eine sonst nicht belegte apotropäische Formel anzusehen haben“ (Übers. Michele C. Ferrari, *Aura levatitia*, in: Peter Dilg (Hrsg.), *Natur im Mittelalter*, 2003, S. 167f. m. Anm. 24).

jedoch gerade die Unbestimmtheit der Wolkenmeldung die diffuse bedrohliche Stimmung, zumal die Möglichkeit einer wirklichen Erscheinung nicht ausgeschlossen wird; dasselbe gilt für die mögliche Bedeutung als unheimliche Präfiguration. Die Annalenmeldung weist damit auch auf eine eschatologische Zeitstimmung im frühmittelalterlichen Irland und Britannien, wo man sich durch Unwetter, den Ozean, Ungeheuer, Seeräuber und Fehden bedroht sah.

## II. 4. Hochwasser, Gezeitenwellen und Sturmfluten in frühen Geschichtswerken

Frühe Einträge zu Flußhochwassern, Gewitterfluten und Meeresfluten sind ebenfalls vornehmlich in Geschichtswerken aus Irland, Britannien, dem Frankenreich (besonders in den *Historiae* Gregors von Tours) und dem Mittelmeerraum (Byzanz, Norditalien und Hispanien) überliefert. Während Überschwemmungen in Nordwest- und Mitteleuropa häufig durch großflächige Überregnung bei ausgeprägten, anhaltenden Westwetterlagen im Winterhalbjahr auftreten, sind Hochwasser im kontinental geprägten östlichen Mitteleuropa, vor allem in den Alpen und auf dem Balkan, nicht nur bei (winterlichen) Westwetterlagen, sondern auch infolge von „Genuatiefs“ (5b-Wetterlagen) möglich, wenn von Südosten feuchtwarme Mittelmeerluft auf bodennahe kalte Luftmassen aufgleitet, wobei langanhaltende Niederschläge ausgelöst werden. Auch stationäre Luftmassengrenzen, in den Sommermonaten oft mit starken Gewittern verbunden, können Überschwemmungen hervorrufen. Gewitterfluten und Muren sind ebenfalls ein typisches Phänomen des kontinentalen und des pannonischen Klimas Mittel- und Südosteuropas, während über dem Mittelmeer im Herbst und Frühwinter durch Kaltluftereinbrüche oft langlebige Unwettertiefs entstehen. Insgesamt spiegeln sich bereits in den Flutmeldungen vor 800 die Klimazonen Mitteleuropas wider.<sup>1184</sup> So sind Einträge zu Meeresfluten und Dauereegen vornehmlich in nordwesteuropäischen Quellen verzeichnet, während in mittel- und südeuropäischen Quellen dafür häufiger Sturzfluten und Muren nach Sommer- und Herbstunwettern genannt werden. Meeresfluten sind im Frühmittelalter nur vereinzelt überliefert; in viele Quellen wird jedoch die Urangst vor dem

---

<sup>1184</sup> Die Häufigkeit von Unwettern und den Anteil bestimmter „Unwetterarten“ in mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Quellen hat Rüdiger Glaser in der „Klimageschichte Mitteleuropas“ (Rüdiger Glaser, Klimageschichte Mitteleuropas. 1000 Jahre Wetter, Klima, Katastrophen, Darmstadt 2001, S. 183 ff.) am Beispiel der Unwettermeldungen für Nürnberg zwischen 1000 und 1500 bestimmen können: In den Meldungen nehmen Gewitter mit 46% den höchsten Anteil ein, gefolgt von Hochwassern (37%) und Stürmen (17%). Während Schwergewitter in Mitteleuropa vor allem von April bis September auftreten, sind größere Hochwasser je nach geographischer Lage sowohl im Winter durch großflächige Überregnung bei anhaltenden Westwetterlagen (bevorzugt in Südwest-, West- und Nordwesteuropa), im kontinentalen Südosten eher in den Sommermonaten bei „5b-Wetterlagen“ (Genuatief mit großflächiger Überregnung in Norditalien, Südosteuropa, Südostdeutschland, Polen, Tschechien und Österreich) sowie fast überall auch lokal und regional durch Gewitter möglich. Schadenträchtige Stürme sind dagegen mit Ausnahme lokaler sommerlicher Starkwindereignisse und Tornados weitgehend auf das Winterhalbjahr beschränkt, wobei schwere Winterstürme vor allem in West- und Nordwesteuropa, bei Föhn auch im Alpenraum, auftreten.

Ozean deutlich wie in Bedas Länderbeschreibung der Britischen Inseln oder in Paulus' Diaconus Ausführungen über die (am Mittelmeer unbekannt) Gezeiten der Nordsee und am Ärmelkanal. Paulus' „Gezeitenkapitel“ *De duobus umbicillis oceani maris, qui sunt ex utraque parte Britanniae* in der „Langobardengeschichte“ ist ein eindrucksvolles Zeugnis für die Ambivalenz schon der frühen Naturwahrnehmung, insofern es das auf den ersten Blick negative Bild vom dunklen Nordwesten, der Heimat der Heiden, Dämonen und Ungeheuer, um den Aspekt des *Mysterium fascinans* erweitert.<sup>1185</sup> Sommerfluten sind dagegen vornehmlich aus Byzanz, Hispanien, Italien und dem südlichen Frankenreich, bei Theophanes, Hydatius, Paulus Diaconus und Gregor von Tours überliefert. Dagegen melden einige frühe insulare Quellen bereits regelmäßig winterliche Regenfälle, Stürme, Flußhochwasser und Meeresfluten. Eine breitere Berichterstattung zu Sommergewittern setzt in Mitteleuropa erst im 9. Jahrhundert ein, da die Regionen östlich der Linie Hamburg - Würzburg - München erst in karolingischer und ottonischer Zeit dichter besiedelt wurden; mit der größeren Siedlungsdichte wuchs die Gefahr von Schadensunwettern. Folglich erscheint das wertende *diluvium* erst im 9. Jahrhundert häufiger in Bezug auf schadenträchtige Fluten. Die Siedlungsexpansion förderte neben genauen Naturbeobachtungen auch die Angst vor der Natur, zumal viele Quellen über mehrere historische „Sintfluten“ berichteten.<sup>1186</sup>

<sup>1185</sup> Paulus Diaconus, *Hist. Lang.* I, 6, ed. L. Bethmann, G. Waitz, MGH Script. rer. Lang. et Ital. I, 1878, S. 50f.

<sup>1186</sup> So führt Isidor in den *Etymologiae* neben der biblischen Sintflut zwei weitere „Sintfluten“ an, die das Versprechen Gottes, keine weitere Sintflut mehr über die Menschheit zu schicken, in Frage stellten. Unter Bezug auf die Bibel und antike Autoren (Ovid, Horaz, Lukrez und Orosius) nennt Isidor drei historische „Sintfluten“ (Isidor, *Etym.* XIII, 22, 2-4, ed. G. Gasparotto, 2004, S. 166: *De diluuii*): 2. *Primum diluuium extitit sub Noe quando, hominum sceleribus offensus Omnipotens, toto orbe confecto, deletis cunctis, unum spatium fuit caeli ac pelagi.* [...] 3. *Secundum diluuium.* [...] 4. *Tertium diluuium in Thessalia Moysi uel Amphictyonis temporibus fuit, qui tertius post Cecropem regnauit. Cuius temporibus aquarum inluuies maiorem partem populorum Thessaliae absumpsit, paucis per refugia montium liberatis, maxime in monte Parnaso [...].* Zudem sah Isidor bei jedem durch Wasserstand, Ausmaß, Dauer und Auswirkungen ungewöhnlichen Hochwasser die Möglichkeit einer Vorzeichenbedeutung auf weitere Unglücksereignisse, möglicherweise auch auf eine neuerliche „Sintflut“ (Etym. XIII, 22, 5, wie oben, S. 168; eigene Hervorhebung): 5. *Sed et flumina, cum insolitis aucta imbribus ultra consuetudinem, uel diurnitatem uel magnitudinem, redundant multaque prosternunt, et ipsa diluuium dicuntur. Sciendum autem, flumina cum supra modum crescunt, non tantum ad praesens inferre damna sed etiam et aliqua significare futura.* Isidor bezieht sich auf die Beschreibung von Hochwassern bei Horaz (*Carmina* 3, 29, 40; 4, 14, 28), Ovid (*Amores* 1, 9, 12; *Metamorphoses* 1, 285; 15, 336), Seneca (*Naturales Quaestiones* 4, 2, 19), Plinius (*Panegyricus Plinii Secundi Traiano Augusto*, cap. 82, 5, in: *Panegyrici Latini*. Lobreden auf röm. Kaiser. Lat. u. dt. Eingel., übers. u. komm. v. Brigitte Müller-Rettig, Bd. 2: Von Konstantin bis Theodosius, Darmstadt 2012) und Amminianus Marcellinus (in: *Rerum Gestarum libri qui supersunt*, lib. XV, cap. 4, 11. Hrsg. v. Wolfgang Seyfarth, Leipzig 1978, *Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana*). Isidor hebt insbesondere die warnende „Vision“ Senecas einer „vierten Sintflut“ hervor, in der die im Mittelalter verbreitete Angst vor dem Zusammentreffen sintflutartiger Regenfälle und dem Hervorbrechen unterirdischer Quellen und Flüsse im Mittelpunkt steht (Seneca, *Naturales Quaestiones* 3, 27, 1ff.; zit. n. G. Gasparotto (Ed.), *Isidorus, Etym.* XIII, 2004, S. 169, Anm. 310): *Sed monet me locus ut quaeram, cum fatalis dies diluuii uenerit, quemadmodum magna pars terrarum undis obruatur; utrum Oceani uiribus fiat et externum in nos pelagus exsurgat, an crebri sine intermissione imbres et elisa aestate hiemis pertinax immensam uim aquarum ruptis nubibus deiciat, an flumina tellus largius fundat aperiatque fontes novos, an non sit una tanto malo causa sed omnis vario consentiat et simul imbres cadant, flumina increscant, maria sedibus suis excita procurrant et omnia uno agmine ad exitium humani generis incumbant.* [...] *Accedet umori. Nunc habet quo ambiat terras, non quo obruat; quicquid illi adieceris, necesse est in alienum locum exundet [...]. Tunc exilient sub montibus flumina*

## Flußhochwasser

Flußhochwasser sind aus der Zeit vor 800 mit wenigen Ausnahmen (bei Paulus Diaconus und Gregor von Tours) nur in sporadischen „Telegramm-Meldungen“ und Kurzberichten in burgundischen, fränkischen und irischen Annalen überliefert. Die „Fredegar-Chronik“ meldet 585 (587?) „eine sehr große Flußüberschwemmung in Burgund.“<sup>1187</sup> Es handelte sich wahrscheinlich um ein regionales Hochwasser in Burgund und den angrenzenden Regionen infolge langanhaltender Überregnung, da vor allem die großen Flüsse betroffen waren (*nimia inundatio fluminum in Burgundias*). Allerdings spricht „Fredegar“ 587 lediglich von einem größeren Hochwasser (*nimia inundatio*) und nicht von einer „sintflutartigen Überschwemmung“. Das zeigt, daß die geläufigen Begriffe *inundatio* und *diluvium* bereits im Frühmittelalter recht genau zur Unterscheidung zwischen „größeren Hochwassern“ und „katastrophalen Überschwemmungen“ dienen. Die Hochwasser von 587 deuten zusammen mit weiteren Hochwassermeldungen für 589, 590 und 591, die auch Gregor von Tours erwähnt, auf eine Phase starker Tiefdruckaktivität Ende der 580er-Jahre.<sup>1188</sup> Da das Hochwasser von 587 vor allem in Burgund, der Heimat des Schreibers, Schäden anrichtete, hielt er es als denkwürdiges historisches Ereignis fest. Mit *eorum terminum nimium transcenderint* könnte ein Hinweis auf erste Deiche, Mauern und eine das Flußbett einengende ufernahe Bebauung vorliegen, wobei *terminus* auch die Grenzen des gesamten Flußbereichs mit Neben- und Altarmen, Inseln, Auen und Niederungswiesen bezeichnen könnte. *Inundatio* bezeichnet ein größeres, durchaus gefährliches Flußhochwasser, das jedoch vor allem Flußniederungen, aber kaum Kultur- und Siedlungsland betraf und daher nicht als „Katastrophenereignis“ galt. Die Überschreitung der Flußbetten erinnerte jedoch an die Verletzlichkeit der von Gott gesetzten Grenzen zwischen Wasser und Land, auch in Bezug auf die Bändigung der biblischen Sintflut.<sup>1189</sup> Zusammen mit der unheimlichen „Feuerkugel“

---

*ipsoque impetu quatient; inde ora nacta manabunt. Solum omne aquas reddet; summi scaturient montes.*  
 Quellenhinweise: G. Gasparotto (wie oben), S. 168f., Anm. 310).

<sup>1187</sup> *Chronicarum quae dicuntur Fredegarii Scholastici, lib. IV ad a. 587, ed. B. Krusch, MGH Script. rer. Mer. 2, 1888, S. 125 (eigene Hervorhebung u. Übers.): 5. [...] Eiusdem regno (sui exercitus Gunthramni; eigene Anm.) Leudisclus. [...] Eo anno nimia inundatio fluminum in Burgundia fuit, ut eorum terminum nimium transcenderint. [...] Eo anno signum apparuit in caelum, globus igneos decedens in terram cum scintellis et rugeto. 6. Ipsaque anno Leudiclus rex Spaniae moritur, et obtenuit regnum Richarius, filius eius. Vgl. die Parallelmeldung Abbot von Fleury für 585 (*Sancti Abbonis abbatis Floriacensis excerptum de gestis Romanorum pontificum, cap. 65 ad a. 585, ed. Jacques-Paul Migne, MPL 139, col. 554*): *Pelagius [...] Cuius temporibus tantae pluviae fuerunt, ut omnes dicerent, quia aquae diluvii superundaverunt, et talis clades fuit, qualem a saeculo nullus meminit fuisse.**

<sup>1188</sup> Gregor von Tours verzeichnet zwischen 580 und 591 nahezu alle zwei Jahre Hochwasser in Frankreich (580, 583, 585, 587, 589, 590 und 591). Zusammenstellung: Curt Weikinn, *Quellentexte zur Witterungsgeschichte Mitteleuropas I*, 1958, S. 9-12; Dr. M. K. Elisabeth Gottschalk, *Stormvloed en rivieroverstromingen in Nederland I*, 1971, S. 2ff. Zu den Hochwassermeldungen Gregors von Tours vgl. Kap. III, 4, S. 645ff.

<sup>1189</sup> Vgl. z. B. 1. Mose 1, 5-10. Vgl. Ps. 74 („Klage vor dem entweihten Heiligtum“), bes. v. 12-17: „Gott ist ja mein König von alters her,/ der alle Hilfe tut, die auf Erden geschieht./ Du hast das Meer gespalten durch deine

(*Eo anno signum apparuit in caelum, globus igneos decedens*; wahrscheinlich handelte es sich um einen großen Asteroiden) war das Hochwasser 587 Teil einer „Prodigienhäufung“, wobei die „Feuerkugel“ neben einer „ferneren“ eschatologischen Deutung auch als historisches Vorzeichen auf den Tod des spanischen Königs Leudislaus gedeutet werden könnte.

Einen weiteren charakteristischen frühmittelalterlichen Hochwasserbericht enthält die Chronik des Marius von Avenches, der über ein Rhônehochwasser im Oktober 580 im Wallis berichtet.<sup>1190</sup> Mit einem Konsekutivsatz weist Marius auf die unmittelbaren Auswirkungen des Hochwassers auf Erntefelder und Siedlungen. Viele frühe Hochwassereinträge belassen es bei einfachen Ereignismeldungen wie die Hochwassermeldungen des *Liber Pontificalis* zwischen 607 und 615<sup>1191</sup> oder ein Eintrag in der „Langobardengeschichte“ des Paulus Diaconus zu einem Hochwasser in Italien 618.<sup>1192</sup> Kurzmeldungen zu Flußhochwassern im frühen 8. Jahrhundert enthalten auch einige fränkische Annalen; in dieser Zeit setzte im Frankenreich in Klöstern und Bischofsstädten erstmals eine breitere Beschäftigung mit Geschichtsschreibung ein. Die Hochwasser 711/712 melden mehrere Quellen aus Südwestdeutschland, Frankreich und der Schweiz.<sup>1193</sup> Auch für 784 sind Hochwasser

---

Kraft,/ zerschmettert die Köpfe der Drachen im Meer./ Du hast dem Leviathan die Köpfe zerschlagen/ und ihm zum Fraß gegeben dem wilden Getier./ Du hast Quellen und Bäche hervorbrechen lassen/ und ließest starke Ströme versiegen./ Dein ist der Tag und dein ist die Nacht;/ du hast Gestirn und Sonne die Bahn gegeben./ Du hast dem Land seine Grenze gesetzt;/ Sommer und Winter hast du gemacht.“

<sup>1190</sup> Marii episcopi Aventicensis chronica ad a. 580, ed. Th. Mommsen, MGH Auct. ant. 11, 1894, S. 239: *Eo anno Octobre ita in Vallensi territorio Rodanus exundavit, ut copias messium denegaret: et intra Italiam ita fluvii exundaverunt, ut damna agricolae paterentur.*

<sup>1191</sup> Liber Pontificalis 54, ed. Th. Mommsen, MGH Script. Gesta pontificum Romanorum 1, Hannover 1898, S. 128: *Huius temporis famae, pestilentiae et inundationes aquarum gravissimae fuerunt.*

<sup>1192</sup> Paulus Diaconus, Hist. Lang. IV, 45, ad a. 618, ed. L. Bethmann u. G. Waitz, MGH Script. rer. Lang. et Ital. 1, 1878, S. 135: *Eo tempore [...] magnaue tunc fuit inundatio aquarum.* Vgl. Chronicon Moissiacense ad a. 618, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 1, Hannover 1826, S. 289: *Aquae inundaverunt valde.*

<sup>1193</sup> Ann. Mosellani ad a. 711 (=712). Ed. Johann Martin Lappenberg, MGH Script. (in Folio) 16: *Annales aevi Suevici I*, ed. G. H. Pertz, Hannover 1859, S. 494: *Eodemque anno aquae inundaverunt valde et mors Hildeberti.* Die älteren Lorscher Annalen (aus denen die *Annales Mosellani* stammen) verzeichnen bereits zwischen 708-714 Naturereignisse wie das Hochwasser 711: Ann. Laureshamenses ad a. 708-714, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 1, 1826, S. 22/24: *708. Drocus mortuus. 709. Vernus durus et deficiens fructus; et Godefridus mortuus. 710. Pipinus migrat in Alemania. 711. Aquae inundaverunt valde et mors Hildeberti. 714. Mors Pippini.* **Weitere Hochwassermeldungen für 711/12:** Ann. Mettenses priores ad a. 711, rec. Bernhard Simson, MGH Script. rer. Ger. in us. schol. sep. ed. 10, Hannover u. Leipzig 1905, S. 18: *Eodemque anno aquae inundaverunt valde.* Ann. Althenses maiores, pars I auct. Wolfherio Hildesheimensi ad a. 711, ed. altera rec. Edmund L. B. von Oefele, MGH Script. in us. schol. sep. ed. 4, Hannover 1890, S. 1: *Nimia inundatio aquarum.* Ann. Weissenburg., pars prior, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 3, Hannover 1839, S. 110: *Aquae inundaverunt.* Ann. Sangallenses Maiores ad a. 712, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 1, 1826, S. 73: *Aquae inundaverunt valde.* Heremi Annales Einsiedlenses ad a. 711/12, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 3: *Annales, chronica et historiae aevi Saxonici*, Hannover 1839, S. 138: *Aquae multae, et mors Hiltiberti regis.* Ann. Flaviacenses ad a. 711, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 3, 1839, S. 150: *Inundatio aquarum.* Das Hochwasser erwähnen auch die im 10./11. Jh. verfaßten *Annales Quedlinburgenses*; die Meldung beruht auf den *Annales Althenses* und den *Annales Weissenburgenses* (Ann. Quedlinburg. ad a. 711, hrsg. v. Martina Giese, MGH Script. rer. Ger. in us. schol. sep. ed. 72, 2004, S. 418 m. Anm. 350): *Aquae inundaverunt valde.* Zusammenstellung: Curt Weikinn, Quellentexte zur Witterungsgeschichte Europas I, 1, 1958, S. 12f.

(allerdings ohne nähere Angaben zu Datum, Region, Dauer und Ausmaß) überliefert.<sup>1194</sup> Die in ihren ältesten Teilen von 703 bis 798 reichenden *Annales Mosellani*, die bis 785 mit den „Lorscher Annalen“ identisch sind<sup>1195</sup>, verzeichnen vornehmlich Ereignisse aus dem Raum Cambrai - Corbie - Péronne, ab 761 vor allem aus der Region Metz und dem oberen Moseltal bis Trier; daher ist anzunehmen, daß das Hochwasser 711/712 vor allem Seine, Maas, Rhein und Mosel betraf<sup>1196</sup>, während das Hochwasser 784 vor allem Marne und Mosel betraf. 784 ist wegen zahlreicher Parallelmeldungen ein Hochwasser am Unterlauf der großen Flüsse in Nordfrankreich und Westdeutschland (Seine, Marne, Rhein, Main, Weser und Elbe) infolge großflächiger Überregnung, eventuell verstärkt durch eine Schneeschmelze, anzunehmen. Sowohl 711/12 wie auch 784 melden die Annalen *inundationes (aquarum)*. Auch die *Vita Sancti Gregorii II.* nennt ein Tiberhochwasser in Rom 716 nur *inundatio multara*.<sup>1197</sup> Der Corveyer *Poeta Saxo* führt 784 „starken Dauerregen“ als Auslöser der Hochwasser (*iugis pluviae cursus vehementer inundans*) an.<sup>1198</sup> Auch die *Annales Laureshamenses*, die *Annales Laurissenses*, die *Annales regni Francorum* und die *Annales Einhardi* erwähnen das Hochwasser 784 als „beiläufige Notiz“ einer Reise Karls des Großen im Winter 783/84, den rauhe Witterung und hochwasserführende Flüsse zur Überwinterung in der Eresburg

<sup>1194</sup> Ann. Mosellani ad a. 784, ed. J. M. Lappenberg, MGH Script. (in Folio) 16, 1859, S. 497: *Iterum Carlus perrexit in Saxonia [...] nec non et inundatio aquarum pervalida fuit.* Vgl. Chronicon Moissiacense, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 1, 1826, S. 297; Annalista Saxo ad a. 784, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 6, Hannover 1859, S. 560: *Erat autem nimia aquarum inundatio.* Ann. Saxo ad a. 785 (wie oben, S. 561): *A. D. 785. Rex usque Adrine pervenit super fluvium Wizaram, ubi confluit Wachna, et propter nimiam inundationem aquarum inde reversus est Heresburch, ubi uxorem suam Fastradam cum filiis et filiabus venire iussit, et ibi tota hyeme resedit; ibi etiam pascha celebravit, [...].* Nach den *Annales Laurissenses* gab es im Herbst 784 und Anfang 785 Hochwasser in Norddeutschland. Vgl. dazu Max Jansen/ Ludwig von Schmitz-Kallenberg, *Historiographie und Quellen der deutschen Geschichte bis 1500*, 2. Aufl. Leipzig - Berlin 1914, S. 23f.; Kurt-Ulrich Jäschke, Art. ‚Annalen‘, *Lexikon des Mittelalters*, München 1980ff., Bd. 1, Sp. 657ff.

<sup>1195</sup> Nach Wilhelm Giesebrecht könnten die *Annales Mosellani* in der von Pippin dem Mittleren geförderten iroschottischen Mönchsgemeinschaft im Kloster Sankt Martin in Köln entstanden sein. Vgl. dazu Thomas Hodgkin, *Italy and Her Invaders*, Bd. VIII, Oxford 1985, S. 90; Rosamond McKitterick, *History and Memory in the Carolingian World*, Cambridge 2004. Literaturhinweise u. Zusammenfassung siehe: Art. ‚Annales mosellani‘, [https://de.m.wikipedia.org/wiki/Annales\\_mosellani](https://de.m.wikipedia.org/wiki/Annales_mosellani)

<sup>1196</sup> Nach Dr. M. K. Elisabeth Gottschalk (*Stormvloeden en rivieroverstromingen in Nederland I*, 1971, S. 10) sind die zahlreichen Hochwassermeldungen für 711/12 aus dem Moselgebiet ein Indiz für größere überregionale Hochwasser in Nordfrankreich, Belgien und den Niederlanden.

<sup>1197</sup> *Vita S. Gregorii II. Papae auct. Anastasii ad a. 716*, Acta Sanctorum, II, S. 702 (zit. n. Curt Weikinn, *Quellentexte zur Witterungsgeschichte Mitteleuropas I*, 1, 1958, S. 13): *Fluvius qui appellatur Tiberis, alveum suum egressus, sese per campestria dedit; intumit etiam inundatione aquarum multaram et per portam, quae Flaminia dicitur, ingressus est [...].*

<sup>1198</sup> *Poetae Saxonis Annales de gestis Caroli magni imperatoris ad a. 784*, ed. Paul von Winterfeld, MGH Poetae latini aevi Karolini IV, Berlin 1899, S. 22, v. 135ff.: *Ac primum Rheni trans(gressus) fluminis undam/ Vastabat pagos Westvalorum regionis,/ Venit et ad Wisuram, locus est ubi dictus Uculbi./ [...]; v. 152-160: Arva petens, iuxta fluvium consederat Ambram,/ Est ubi castellum quod Skidronburg vocitatur./ In castris ibidem votis sollempnibus actis/ Natalis Domini, processit ad hostia Warnae,/ Qua fluit in Wisuram. Nec iam fuit ulla facultas/ longius ad boream sicut cupiebat eundi./ Temporis obstabat simul asperitas hiemalis,/ Atque iugis pluviae cursus vehementer inundans; / Ob hoc in Eresburg residens se contulit urbem.*

zwangen.<sup>1199</sup> So ist 711/12 wie auch 783/84 von größeren Spätwinter- und Frühlingshochwassern auszugehen, die als hydrologische Ereignisse notiert wurden.<sup>1200</sup> Auch wenn die meisten Einträge für 712 und 784 auf die Lorscher Annalen zurückgehen, deutet die große Zahl von Meldungen aus Nord- und Ostfrankreich, der Nordschweiz und Westdeutschland auf ein überregionales Ereignis, das infolge der zunehmenden Siedlungsdichte auch an vielen Beobachtungsorten festgehalten wurde.

Neben Kurzmeldungen sind aus der Zeit vor 800 auch schon ausführliche Hochwasserberichte erhalten, vor allem in den *Historiae* Gregors von Tours und in der *Historia Langobardorum* des Paulus Diaconus. Dieser berichtet anhand älterer Quellen über ein Katastrophenhochwasser an Etsch und Tiber im Jahre 589: Damals gab es zunächst „in Venedig, Ligurien und in anderen Regionen Italiens so große Überschwemmungen wie seit Noah nicht. Es gab Muren, und ein großer Verlust von Ländereien und Häusern trat ein - Menschen und Tiere verloren ihre Behausungen. Zerstört wurden auch Straßen, Wege wurden unpassierbar, und der Fluß Etsch schwoll damals so an, daß das Wasser bei der Basilika des seligen Märtyrers Zenon, die außerhalb der Stadt Verona liegt, bis zu den oberen Fenstern reichte, und trotzdem soll das Wasser, wie der spätere Papst Gregor schrieb, in diese Kirche kaum eingedrungen sein. Auch die Mauern der Stadt Verona stürzten bei dieser Überschwemmung zum Teil ein. Die Überschwemmung aber ereignete sich am 17. Oktober. Es traten damals so starke Blitze und Donnerschläge auf wie sie selbst zur Sommerzeit kaum erscheinen. Zwei Monate danach aber ist die Stadt der Veroneser zum großen Teil durch einen Brand eingeäschert worden.“<sup>1201</sup> Im Folgenden berichtet Paulus über ein

<sup>1199</sup> Vgl. Ann. Laurissenses ad a. 784, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 1, 1826, S. 166: *Tunc deinde dominus Carolus rex iter peragens, Renum transiit ad Lippiham, et ingressus est Saxoniam circuiendo et vastando, usque quod pervenit ad Huculvi. Ibi consilio inito, eo quod nimium inundaciones fuissent, ut per Thuringiam de orientale parte introisset super Ostfalaos, [...].* Ad a. 785 (ebenda, S. 166): *Tunc dominus rex Carolus [...] usque ad Rimie pervenit super fluvium Wisora, ubi confluit Waharna. Et propter nimias inundaciones aquarum inde reversus est Aeresburgum: uxorem suam domnam Fastradanem reginam una cum filiis et filiabus suis ad se venire iussit. Ibi tota hieme resedens, et ibi pascha iam fatus excellentissimus rex celebravit.* Vgl. Annales qui dicuntur Einhardi ad a. 784, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 1, 1826, S. 167: *Cum primum oportunitas temporis advenit, cum exercitu [...] Rhenum traiecit, et vastatis Westfalaorum pagis, venit ad Wisuram. Cumque [...] castris super fluvium positus consedisset, vidit se in aquilones Saxoniae partes, sicut statuerat, propter nimias aquarum inundaciones, quae tum subito ex iugitate pluviarum acciderant, transire non posse. Idcirco per Thuringiam iter faciens, venit in campestria Saxoniae [...].* Wenig später brach Karl erneut gegen die Sachsen auf, doch zwangen ihn rauhes Wetter und Hochwasser an Weser und Werra erneut, bis zum Frühling in der Eresburg zu warten: *Cumque eum ulterius progredi tam hiemalis temporis asperitas quam aquarum inundatio prohiberet, Aeresburgum castrum in hiberna concessit.* Zusammenstellung: Curt Weikinn, Quellentexte zur Witterungsgeschichte Europas I, 1, 1958, S. 14f. Dr. M. K. Elisabeth Gottschalk (Stormvloeden en rivieroverstromingen in Nederland I, 1971, S. 11) vermutet anhand der Meldungen des Poeta Saxo für 784 Hochwasser durch Überregnung, wobei vor allem die Flüsse in Nordfrankreich und Westdeutschland bis hin zur Nordsee betroffen waren: „Het is zeer aannemelijk dat toen ook de nederlandse rivieren buiten de oevers traden.“

<sup>1200</sup> So erscheint in den *Annales Einhardi* 784 nur das neutral-deskriptive *accidere*. Annales qui dicuntur Einhardi ad a. 784, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 1, 1826, S. 167: *Cumque in eo loco qui Huculbi dicitur, castris super fluvium positus consedisset, vidit se in aquilones Saxoniae partes, sicut statuerat, propter nimias aquarum inundaciones, quae tum subito ex iugitate pluviarum acciderant, transire non posse. Idcirco iter in Thuringiam convertit, et filium suum Karolum suum Karolum cum parte exercitus in Westfalaorum finibus sedere iussit.*

<sup>1201</sup> Paulus Diaconus, Hist. Lang. III, ad a. 589, ed. L. Bethmann u. G. Waitz, MGH Script. rer. Lang. et Ital. 1, 1878, S. 104 (eigene Übers.): 23. *Eo tempore fuit aquae diluvium in finibus Veneciarum et Liguriae seu ceteris regionibus Italiae, quale post Noe tempore creditur non fuisse. Factae sunt lavinae possessionum seu villarum hominumque pariter et animantium magnus interitus. Destructa sunt itinera, dissipatae viae, tantum tuncque Atesis fluvius excrevit, ut circa basilicam beati Zenonis martyris, quae extra Veronensis urbis muros sita est,*



weiteres Hochwasser im Spätherbst 589, das in der Krisenzeit Ende des 6. Jahrhunderts in Italien besonders für Rom eine schwere Prüfung war, das damals wiederholt unter Hunger, Pestepidemien, Belagerungen durch die Langobarden und Uneinigkeiten des Klerus litt: So konnte Papst Pelagius II. während der Belagerung durch die Langobarden auch nicht mit der Unterstützung durch die norditalienischen Bischöfe rechnen. Ausgerechnet im Winter 589 wurde die in Armut und Elend versinkende Stadt von einer Katastrophenflut heimgesucht, die auch die Pestepidemie begünstigte.<sup>1202</sup> Es verwundert nicht, daß bei Paulus Diaconus das Hochwasser trotz der nüchtern-objektiven Darstellung durch „Anekdoten“ zu „unglaublichen“ Erscheinungen wie ein Endzeitszenario erscheint, bestärkt auch durch den Begriff *diluvium*: „In dieser Sintflutüberschwemmung schwoll der Tiberfluß bei Rom derart an, daß dessen Wassermassen über die Stadtmauern flossen und in der Stadt große Gebiete einnahmen. Damals schwamm durch das Bett des Flusses zusammen mit einer großen Zahl an Schlangen auch ein Drachen von erstaunlicher Größe durch die Stadt bis zum Meer. Der Überschwemmung folgte unmittelbar eine sehr schwere Epidemie, die man Drüsenpest nennt. Diese wütete unter dem Volk durch so schlimmes Dahinsiechen, daß von einer ungeschätzten großen Menge des Volks nur wenige übrigblieben. Als einen der ersten traf es Papst Pelagius, einen verehrungswürdigen Mann, den die Pest sehr schnell auslöschte. Nach dem Tod des Oberhirten breitete sie sich unter dem Volk aus. In einer Zeit so großer Anfechtung wurde der überaus fromme Gregorius [...] vom Generalkapitel einstimmig zum Papst gewählt. Dieser ordnete ein siebenfaches öffentliches Lobsing an, doch sogar während die Menschen zu Gott beteten, fielen innerhalb einer Stunde achtzig von ihnen plötzlich zu Boden und hauchten ihren Geist aus.“<sup>1203</sup>

Die „Jahrhunderthochwasser“ in Italien Mitte Oktober und Ende des Jahres 589, die auch im *Liber Pontificalis* erwähnt werden<sup>1204</sup>, stehen wahrscheinlich in Verbindung mit Unwettertiefs

---

*usque ad superiores fenestras aqua pertingeret, licet, sicut et beatus Gregorius post papa scripsit, in eadem basilicam aqua minime introierit. Urbis quoque eiusdem Veronensis muri ex parte aliqua eadem sunt inundatione subruti. Facta est autem haec inundatio sexto decimo Kalendas Novembris. Sed tantae coruscationes et tonitrua fuerunt, quantae fieri vix aestivo tempore solent. Post duos quoque menses eadem urbs Veronensium magna ex parte incendio concremata est.*

<sup>1202</sup> Das 6. Jahrhundert brachte für Italien und besonders für Rom Krisen, Kriege, Seuchen und Naturkatastrophen wie die Flut von 589: Damals sah sich Papst Pelagius II. (579-590) zudem den Langobarden gegenüber, doch Hilfe konnte die Stadt weder von den norditalienischen Bischöfen, von den Ostgoten noch von Byzanz erwarten. So mußte sich Pelagius mit den Langobarden arrangieren, die Naturgewalten aber waren ohne Erbarmen: „Der Winter 589/90 brachte außer der inzwischen zur schrecklichen Tradition gewordenen Hungersnot auch noch Hochwasser. Der Tiber trat über seine Ufer und überflutete große Teile des Stadtgebiets. Die Pest brach aus, an der im Februar 590 auch Papst Pelagius II. starb, einsam und verzweifelt“ (Klaus-Rüdiger Mai, Der Vatikan. Geschichte einer Weltmacht im Zwielficht, Bergisch-Gladbach 2008, S. 135).

<sup>1203</sup> Paulus Diaconus, Hist. Lang. III, ad a. 589, ed. L. Bethmann u. G. Waitz, MGH Script. rer. Lang. et Ital. 1, 1878, S. 104f. (eigene Übers.): 24. *In hac diluviū effusione in tantum apud urbem Romam fluvius Tiberis excrevit, ut aquae eius super muros urbis influerent et maximas in ea regiones occuparent. Tunc per alveum eiusdem fluminis cum multa serpentium multitudine draco etiam mirae magnitudinis per urbem transiens usque ad mare descendit. Subsecuta statim est hanc inundationem gravissima pestilentia, quam inguinarium appellant. Quae tanta strage populum devastavit, ut de inaestimabili multitudine vix pauci remanerent. Primumque Pelagium papam, virum venerabilem, percudit et sine mora extinxit. Deinde, pastore interempto, sese per populos extendit. In hac tanta tribulatione beatissimus Gregorius, qui tunc levita erat, a cunctis generaliter papa electus est. Qui dum septiformem laetaniam fieri ordinasset, intra unius horae spatium, dum hi Deum deprecarentur, octuaginta ex eis subito ad terra corruentes, spiritum exalarunt. [...].*

<sup>1204</sup> Vgl. Gesta pontificum Romanorum: Liber pontificalis, cap. 65. (PELAGIVS II.), ed. Theodor Mommsen, MGH Gestorum Pontificum Romanorum 1, Berlin 1898.

infolge spätherbstlicher Kaltlufteinbrüche über dem Golf von Genua und der Adria.<sup>1205</sup> Der Bericht des Paulus Diaconus über das bereits ein Jahrhundert zurückliegende Ereignis beruht unter anderem auf Isidors *Glossae*, den *Historiae* Gregors von Tours und den *Dialogi* Gregors des Großen.<sup>1206</sup> Als wegweisend für die mittelalterliche Naturwahrnehmung kann bei Paulus Diaconus das „bruchlose“ Nebeneinander von Ereignisbericht und moraltheologisch-heilsgeschichtlicher Deutung gelten, bestärkt durch die geradezu apokalyptische Häufung von Plagen und Katastrophen 589. Schon die Bezeichnungen *aquae diluvium* (23) und *diluvii effusione* (24) und der Vergleich *quale post Noe tempore creditur non fuisse* legen eine heilsgeschichtliche Deutung nahe: *Diluvium* gemahnt an die biblische Sintflut und auch an die Möglichkeit weiterer „Sintfluten“.<sup>1207</sup> Allerdings verwenden gerade frühmittelalterliche

---

ed. Th. Mommsen, MGH Script., Gesta pontificum Romanorum 1, 1898, S. 160: *Pelagius [...] sedit ann. X. mens. II dies X. hic ordinatur absque iussione principis, eo quod Langobardi obsederent civitatem Romanam et multa vastatio ab eis in Italia fieret. Eodem tempore tantae pluviae fuerunt, ut omnes dicerent, quia aquae diluvii superinundaverunt: et talis cladis fuit, qualis a seculo nullus meminit fuisse.*

<sup>1205</sup> Herbst und Frühwinter sind am Mittelmeer die Hauptsaison der Unwettertiefs; zwar sind unwetterartige Gewitter in Italien auch im Früh- und Hochsommer häufig, größere Unwettertiefs bilden sich jedoch vornehmlich im Herbst und im Frühwinter, wenn infolge von Kaltlufteinbrüchen über dem warmen Meer große vertikale Temperaturunterschiede entstehen, wobei sich über dem Meer sogar organisierte subtropische Gewittersysteme entwickeln können. Meist spalten sich die Tiefs von atlantischen Tiefausläufern, wenn diese das Mittelmeer erreichen, als sog. „Cut-Off-Tiefs“ (mit Kaltluft angefüllte Höhentiefs oder „Kaltlufttropfen“) ab, aus denen sich im Zusammenspiel von warmem Meer, Warmluftadvektion auf der Vorderseite, gefolgt von Kaltluft auf der Westseite sog. „Medicanes“ entwickeln können, subtropische Gewittertiefs mit spiralförmiger Struktur, die mehrere Tage Bestand haben und in Einzelfällen für kurze Zeit auch ein „Auge“ ausbilden können. Die Gewittertiefs haben damit Ähnlichkeit mit tropischen Hurrikanen und pazifischen Taifunen, doch aufgrund der geringen Ausdehnung des Mittelmeeres sind „Medicanes“ keine sich selbst erhaltenden oder verstärkenden Sturmsysteme, sondern bleiben von der Westwinddrift abhängig. So ist der Tiefdruckkern meist nur für kurze Zeit als „Auge“ ausgeprägt; da die Tiefs von Höhenkaltluft überlagert sind, wird ihre Weiterentwicklung zusätzlich unterbunden. Die höchsten Windgeschwindigkeiten treten in den Mittelmeertiefs auch nicht wie bei Hurrikanen in der Nähe des Auges, sondern im Bereich spiralförmig angeordneter Gewitterlinien auf. Die größte Gefahr bei „Medicanes“ geht daher von Gewittern mit Orkanböen und großen Regengängen aus (bis über 500 l/qm in wenigen Tagen). Die meisten Katastrophenhochwasser im Mittelmeerraum gehen auf solche Unwettertiefs zurück, sicher auch die Unwetterfluten in Nord- und Mittelitalien im Herbst und Frühwinter 589. Vgl. dazu Anna Wiczorek: *Medicanes - die Hurrikane des Mittelmeeres?*, <http://www.wetterdienst.de> - Thema des Tages, 1. Sept. 2015; Art. ‚Medicane‘, in: *dwd-Wetterlexikon*, <http://www.dwd.de/lexikon> (08.09.2015).

<sup>1206</sup> Vgl. dazu Ludwig Bethmann et Georg Waitz (Hrsg.), Paulus Diaconus, *Hist. Lang.* III, 23, Hannover 1859, S. 104, Anm. 5-7 u. S. 105, Anm. 1.

<sup>1207</sup> *Diluvium*, „Überschwemmung, Wasserflut“, mlat. auch (die) „Sintflut“ (K. E. Georges, ‚diluvium‘, *Ausführl. lat.-dt. HWB*, 8. Aufl. 1913, ND 1998, Bd. 1, Sp. 2169) erinnert in mittelalterlichen Quellen (neben dem allgemeineren *diluvies*, „Überschwemmung“, „Verderben“; Langenscheidt *WB Lat.*, 1963, S. 170) trotz des oft stereotypen Gebrauchs an die biblische Sintflut zur Zeit Noahs. In der Antike wurde *diluvium* auch bildlich für ein „wie eine Wasserflut alles vernichtendes Verderben“ (Vergil, *Aeneis* 7, 228; Hinweis: K. E. Georges, ‚diluvium‘, wie oben, Bd. 1, Sp. 2169) verwendet. In der Sintfluterzählung der Jahwistischen Überlieferung u. a. in 1. Mose 6, 5-8; 1. Mose 7, 1-4, 8-10a, 12, 16b, 17b u. 22f.; 1. Mose 8, 2b, 3a, 6-12, 13b, u. 22ff. steht die Reue Jahwes über die Erschaffung der Menschen und deren Bosheit im Vordergrund, weshalb Gott Noah befiehlt, die Arche zu besteigen (1. Mose 7, 1ff.), da ein Strafgericht über die Erde kommen soll. Doch war dieses Ereignis keine kosmische Katastrophe und auch nicht das Endgericht, sondern ein irdisches (innerzeitliches) Strafgericht, das Gott bald reute. So versprach Gott den Menschen, nicht noch einmal alles Leben auf der Erde zu vernichten (1. Mose 8, 21f.). Trotzdem sollte der Mensch fortan der Gnade Gottes, auf der seine Existenz beruht, bewußt sein. Daran erinnert Gott die Menschen von Zeit zu Zeit mit „partiellen Strafgerichten“. Auch die Verantwortlichkeit der Menschen für ihre Sünden, wie schon im Gilgamesch-Epos oder in der persönlichen Vergeltungslehre des Hesekeil angedeutet, wurde in der gnädigen Hinwegnahme der Flut (wie auch späterer „Strafgerichte“) deutlich. Die historiographische Verzeichnung von Extremereignissen im Mittelalter sollte so

Schreiber *diluvium* nur zur Bezeichnung extremer Hochwasser; auch Paulus Diaconus unterscheidet zwischen *diluvii effusio* 589 und der *inundatio* 716.<sup>1208</sup>

Die Bezeichnung der Tiberflut von 589 als „Sintflut“ scheint durchaus gerechtfertigt (auch der *Liber Pontificalis* schreibt von *diluvium*).<sup>1209</sup> Nach Paulus Diaconus soll das Wasser in Rom über die Stadtmauern gestiegen sein (*aquae eius super muros urbis influerent*) und große

---

auch dazu dienen, die Hörer an die biblische Abfolge von Prophezeiung und Präfiguration im Alten Testament und die Erfüllung im Neuen Testament zu erinnern - vor dem Hintergrund der andauernden Bedrohung durch lokale und regionale Extremereignisse: „Dem Menschen ist nicht individuelle Straffreiheit zugesichert. Es sind auch nicht die richtenden Taten Gottes an ganzen Völkern, Ländern und Erdteilen ausgeschlossen. Ausgeschlossen ist nur das Totalgericht, das nicht nur den Menschen, sondern Tiere, Pflanzen und Erdreich mitbetrifft. Damit in Verbindung wird der Bestand von Saat und Ernte zugesagt. Gnade und Geduld vereinen sich hier“ (D. Hans Bardtke, ‚Sintfluterzählung. 2. Jahwistische Erzählung‘, in: Calwer Bibellexikon, 5. Bearb. 1959, Sp. 1231-1235, hier Sp. 1234). Trotz der oft katastrophalen Ausmaße von Hochfluten waren die früh- und hochmittelalterlichen Annalisten und Chronisten darum bemüht, den Menschen ein „annehmbares“ Bild vom allmächtigen, barmherzigen Gott zu vermitteln: Im Mittelpunkt stand der Glaube, daß Gott den Menschen als Zeichen seines erneuerten Bundes nach dem Unwetter den Regenbogen in die Wolken gestellt hat (1. Mose 7, 11; vgl. Jes. 28, 17; Hes. 13, 11; 38, 22). In diesem Sinne sind auch mittelalterliche Unwetterberichte zu deuten. Zugleich aber erinnerte jedes Flutereignis an das Weltgericht und gemahnte zu Umkehr und Gottesfurcht; in der priesterschriftlichen Überlieferung (1. Mose 6, 9-22; 1. Mose 7, 6, 11, 13-16a, 17a u. 24; 1. Mose 8, 1, 2a, 3b, 4f., 7, 13a u. 15-19) ist die Sintflut ein kosmisches Ereignis, bei dem anhaltender Starkregen und hervorbrechende unterirdische Quellen den Untergang der Welt als möglich erscheinen lassen, da sogar die Berge, Sinnbilder des Unwandelbaren (Ps. 36, 7; Jes. 54, 10), überflutet werden. Doch obwohl die Sintflut mit dem Zusammenbruch der göttlichen Schöpfungsordnung verbunden war, zeigte das Ende der Flut „nach einem Jahr und elf Tagen“ (1. Mose 7, 11; 1. Mose 8, 4f. u. 13f.) Gottes Gnade und Vergebung, was auch für das Endgericht am Jüngsten Tag gilt, denn nach dem Untergang der Welt wird die Schöpfung in Gottes Herrlichkeit neu erstehen, wie es die Sintflutgeschichte vorweggenommen und die Sündenvergebung des Kreuzes allen Menschen offenbart hat: „Von der Sintflutgeschichte aus wird jenes Kreuz von Golgatha sichtbar im Ernst des Gerichts und in der Wirklichkeit der Gnade, die im AT Noah errettet und im NT allen Menschen gilt“ (D. H. Bardtke, wie oben, Sp. 1234f.). Das Nebeneinander von Zorn und Gnade in der Sintflutgeschichte in Bezug auf das Endgericht wird auch in den Evangelien hervorgehoben. Vgl. Mt. 5, 21-48: „Audistis, quia dictum est antiquis [...] Ego autem dico vobis [...]“ - mit diesen Worten erinnert Jesus seine Jünger an sein Wiederkommen, das in der Sintflutgeschichte vorgeprägt sei: „Denn wie sie waren in den Tagen vor der Sintflut - sie aßen, sie tranken, sie heirateten und ließen sich heiraten bis an den Tag, an dem Noah in die Arche einging; und sie beachteten es nicht, bis die Sintflut kam und raffte sie alle dahin -, so wird es auch sein beim Kommen des Menschensohns“ (Mt. 24, 38f.). Wie Jona, der auf der Flucht drei Tage im Bauche eines Fisches verbrachte, der ihn vor dem Ertrinken rettete und ihn schließlich an Land spie, damit er als Künder des Gerichts nach Ninive gehe, erscheint Jesus in Lk. 11, 30 als vom Tod Erretteter und Auferstandener und damit als Künder des Weltengerichts über diejenigen, die ihm nicht glauben. **Bibelstellen u. Zitate:** D. Hans Bardtke, Art. ‚Sintfluterzählung. 2. Jahwist. Erz. 3. Priesterschriftl. Erz.‘, Calwer Bibellexikon., 5. Bearb., 1959, Sp. 1231-1235. **Zur Sintfluterzählung:** Sebastian Grätz, Art. ‚Unwetter (AT)‘, in: WiBiLex 2007, www.wibilex.de/stichwort/unwetter/ (23.05.2010); Ders., Der strafende Wettergott. Erwägungen zur Tadiationsgeschichte des Adad-Fluchs im Alten Orient und im Alten Testament, Bodenheim 1998 (BBB114); Wilhelm Zwickel, Regen, Dürre, Hungersnöte. Die Erforschung des Klimas in Palästina in den letzten 10.000 Jahren, in: Welt und Umwelt der Bibel 46/4, S. 1-7.

<sup>1208</sup> Paulus beschränkt sich in dem Eintrag 716 auf wichtige Informationen. Die Angabe des „Wasserstands“ anhand älterer Gebäude und die Darstellung des Flutverlaufes von Sankt Peter bis zur Milvischen Brücke ist charakteristisch für vormoderne Flutberichte. Paulus Diaconus, Hist. Lang. VI, 36 ad a. 716, ed. L. Bethmann u. G. Waitz, MGH Script. rer. Lang. et Ital. 1, 1878, S. 177: *His diebus Tiberis fluvius inundavit, ut alveum suum egressus multa Romanae fecerit exitia civitati, ita ut in Via lata ad unam et semis staturam excresceret atque a porta sancti Petri usque ad pontem Molvium aquae se descentes coniungerent*. Ähnlich der Eintrag der *Vita S. Gregorii II.* des Anastasius (Acta Sanctorum II, S. 702; vgl. oben, Anm. 1197). Auch Beda erwähnt die Flut. Vgl. Bedae Chronica ad a. 716, ed. Th. Mommsen, MGH Auct. ant. 13, 2, 1898, S. 319f.: *Tiberis fluvius alveum suum egressus [...], mansit autem diebus VII, donec agentibus laetaniis crebras civibus octavo demum die revertit*.

<sup>1209</sup> Liber Pontificalis, cap. 65, ed. Th. Mommsen, MGH Gesta pontificum Romanorum 1, 1898, S. 160: *Eodem tempore tantae pluviae fuerunt, ut omnes dicerent, quia aquae diluvii superinundaverunt: et talis cladis fuit, qualis a seculo nullus meminit fuisse*.

Flächen überschwemmt haben (*maximas in ea regiones occuparent*). Mit dem in mittelalterlichen Hochwasserberichten häufigen „personalen Handlungsverb“ *occupare* („einnehmen, besetzen“) wird die „gewaltsame Inbesitznahme“ von Land durch die „böartigen“ Wassermassen bildlich nachvollziehbar.<sup>1210</sup> Im krisenhaften 6. Jahrhundert wurde die Flut sicher als Gottesstrafe erlebt. Bemerkenswert in Paulus' Bericht ist aber - trotz der Strafgerichtsdeutung - der „meteorologische Vergleich“ der Herbststunwetter mit den viel stärkeren Sommergewittern (*tantae coruscationes et tonitrua fuerunt, quantae fieri vix aestivo tempore solent*), was auf eine ungewöhnliche Intensität der Gewitter weist. Der Vergleich zeigt, daß schon frühe Schreiber unabhängig von stereotypen biblischen Vorgaben in erster Linie Naturbeobachtungen wiedergeben, also die Wahrheit der biblischen Vorlagen in realen Naturereignissen „suchten“. Vielleicht war Paulus Diaconus auch schon der Zusammenhang zwischen Hochwasser und der schnellen Ausbreitung der Pest bekannt, worauf *Subsecuta statim est hanc inundationem gravissima pestilentia, quam inguinariam appellant* hindeuten könnte. Vom Bemühen um eine genaue Darstellung der Ereignisse zeugt die Wasserstandsangabe anhand älterer, exponierter und bekannter Gebäude: Besonders Brücken, Kirchen, Paläste und Stadtmauern dienten als „Pegel“, da sie leicht erhöht, außer Reichweite „mittlerer“ Frühlings- oder Gewitterfluten, aber durchaus im Einzugsbereich größerer Hochwasser lagen. Bis heute halten in Flußstädten touristenwirksam an Stadtmauern, Kirchen, Rathäusern und Wohnhäusern angebrachte Hochwassermarken die kollektive Erinnerung an die nahe Gefahr wach, ebenso wie „Anekdoten“ zu „wundersamen“ Begebenheiten, die vom Eingreifen höherer Mächte in das Erdengeschehen zeugen.<sup>1211</sup>

<sup>1210</sup> *Occupare*, (1.a) „einnehmen, besetzen, in Besitz nehmen, an sich reißen“; b) „erlangen, gewinnen“; „erfassen, ergreifen“ [...] 3. „überfallen, angreifen“; Langenscheidt WB Lat., 1963, S. 362) ist in mittelalterlichen Sturmflut- und Hochwasserberichten sehr häufig und sollte wohl auch die Vorstellung gieriger Ungeheuer evozieren, wie in dem Eintrag der *Annales Colonienses Maximi* für 1126 (ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 17: *Annales aevi Suevici*, Hannover 1861, S. 763): *Apud Corbeiam Wisura, glacie quasi obice eam repellens, inundando totam urbis aream occupat, pavimentum ecclesiae preciosi martyris Viti more stagni contegit, set paulo post, opitulante eodem sancto, sine periculo ad solitum meatum redit. Preterea multis aliis in locis diversarum regionum magni terrores seu pericula ex nimia aquarum inundatione contigerunt*. Vgl. Balduini Ninovensensis Chronicon ad a. 1143, ed. O. Holder-Egger, MGH Script. (in Folio) 25: *Gesta saec. XIII.*, Hannover 1880, S. 532: *Inundatio maris maxima terrarum spacia occupavit, multis gravissima calamitatis causa fuit*.

<sup>1211</sup> Wie lange Naturereignisse durch denkwürdige Begebenheiten, wunderbare Rettungen und „Strafgerichte“ im „kollektiven Gedächtnis“ weiterleben, zeigen zahlreiche Ortssagen in Nordfriesland, die auf Sturmfluten zurückgehen. So soll der Ortsname Horsbüll (Gemeinde Emmesbüll-Horsbüll) auf die Rettung eines Pächters durch sein Pferd (Hors) in einer Sturmflut zurückgehen. Vgl. J. A. Petersen (Hrsg.), *Wanderungen durch die Herzogthümer Schleswig, Holstein und Lauenburg*, Bd. 3, Rendsburg 1839, S. 426ff. Auch Flußhochwasser sind oft von Legenden umwoben. Über eine wunderbare Rettung erzählt noch heute eine kleine Engelsskulptur am Rathaus in Eberbach am Neckar, die ein weißes Band mit der Aufschrift „Hochwasser Anno 1529“ trägt. Die einstige Hochwassermarke erzählt von der Rettung eines kleinen Jungen aus dem Neckar 1529 durch Eberbacher Bürger, den es gelang, eine von einer Katze im Gleichgewicht gehaltene Wiege mit einem Kind aus den reißenden Fluten an Land zu ziehen. Das Kind wurde von Eberbacher Bürgern aufgezogen und erhielt, da es in der Nähe des Neckartorturmes gerettet worden war, den Namen „Tormann“. Dieser Name war lange als beliebter Taufname in Kirchenbüchern der Stadt belegt. Die Eberbacher Hochwassermarke von 1529, die nach dem Abriß des Neckartorturmes am Rathaus (allerdings in falscher Höhe) angebracht wurde, zeigt die langanhaltende,

Auch zu den Katastrophenfluten in Italien 589 sind mehrere Anekdoten über erstaunliche und „wunderbare“ Begebenheiten überliefert: So soll nach Gregor dem Großen in Verona, obwohl die Wassermassen der Etsch an der Basilika Sankt Zenon bis zu den oberen Fenstern stiegen, kaum Wasser in die Kirche eingedrungen sein (*tantum tuncque Atesis fluvius excrevit, ut circa basilicam beati Zenonis martyris ... usque ad superiores fenestras aqua pertingeret, licet, sicut et beatus Gregorius post papa scripsit, in eadem basilicam aqua minime introierit*).<sup>1212</sup> Nach Paulus Diaconus sollen bei dem Tiberhochwasser in Rom 589 in den Fluten „Schlangen“ und ein „großes drachenartiges Ungeheuer“ gesehen worden seien. Paulus beruft sich auf den zeitgenössischen Bericht Gregors des Großen, der schon das Wunder von Sankt Zenon in Verona einige Wochen vor dem Tiberhochwasser als „Wunder gegen die Elemente“ (*miraculo e contrario evenit elemento*) einordnete. Gregor und Paulus geben (noch?) die abgewogene, „wissenschaftliche“ Weltsicht der Antike wider, nach der als Wunder alle Erscheinungen galten, die mit menschlicher Vernunft und Wissenschaft nicht erklärbar waren (*thaumasion*).<sup>1213</sup> Wie ungewöhnlich die Flut von 589 war, wird auch daran erkennbar, daß Gregor auf den Augenzeugenbericht eines *comes Pronulfus* aus San Zenon weist, den ihm der Tribun Johannes erzählt habe: Danach „schwoll bei der Stadt Verona die Etsch an und kam zur Kirche

---

identitätsstiftende Wirkung großer Schadensfluten in Flußstädten, denen in vormoderner Zeit im Kampf gegen Hochwasser außer bescheidenen technischen Mitteln nur der Glauben und das Gebet blieben. Das dankbare Andenken an wunderbare Rettungen ermutigte, „weiterzumachen“ und die Schäden zu beheben. Als Dank brachten die Überlebenden dem allmächtigen, strafenden und barmherzigen Gott als Zeichen der Demut oft fromme Gedenktafeln entgegen - in der Hoffnung, künftig von Unheil und „Strafen“ verschont zu bleiben. Siehe dazu Johann Georg Weiß, Geschichte der Stadt Eberbach, Eberbach 1900; Konrad Kitiratschky, Die Hochwassermarken im Großherzogtum Baden, in: Beiträge zur Hydrographie der Großherzogtums Baden. Hrsg. v. Zentralbureau f. Meteorologie u. Hydrographie, Heft 13, Karlsruhe 1911; Dieter Röckel, Der Neckar und seine Hochwasser am Beispiel von Eberbach, Eberbach 1995, S. 36f., Anm. 20.

<sup>1212</sup> Gregor der Große berichtet ausführlich über die Flut. Das Wunder von Sankt Zenon ist in Buch III, Kap. 19 der *Dialogi* überliefert: Gregorius I. Magnus, Dialogorum lib. III, MPL 77, cap. 19, col. 268C-269C - *De Ecclesia beati Zenonis martyris Veronae, in qua aquae ultra portam apertam inundantes minime intraverunt: Huic tam antiquo miraculo, diebus nostris res similis e contrario evenit elemento* (Hinweis: Ludwig Bethmann u. Georg Waitz (Hrsg.), Paulus Diaconus, Hist. Lang. III, 23, MGH Script. rer. Lang. et Ital. 1, 1878, S. 104, Anm. 6).

<sup>1213</sup> Das griechische *thaumasion* bezeichnet Wunder als außergewöhnliche, erstaunliche Ereignisse, die großes Erstaunen, oft auch Schrecken auslösen. Der antike und (früh-)mittelalterliche Wunderbegriff ist jedoch nicht zu verwechseln mit der heutigen Definition von „Wundern“ als „übernatürliche Erscheinungen“, denn diese „Definition“ basiert auf dem naturwissenschaftlichen Wissen der Naturgesetze, das in Antike und im Mittelalter noch kein abgegrenzter Forschungsbereich war. Die „Natur“ galt als scheinbar chaotische, unberechenbare Umwelt, die, durch die Götter bzw. den Schöpfungsakt vorläufig „gebändigt“, jederzeit (bei Unwettern) wieder ins Urchaos zurückfallen konnte. In der Bibel sind Wunder Zeichen des Heilswirkens Gottes in der gefallenen, vom Chaos bedrohten Welt. „Vorbilder“ der Heiligenwunder waren im Mittelalter vor allem die Wunder Christi und der Jünger, die mit „Vollmacht“ handelten wie Paulus. Vgl. Mk. 2, 10-12; Lk. 7, 16 u. 11, 20; Mt. 11, 5; Mk. 8, 29. Die hochmittelalterliche Naturphilosophie legte (wieder) offen, daß schon das antike Wissen um die kosmischen Zusammenhänge auch Räume unerklärbarer „Wunder“ enthielt, die auch mit dem Fortschritt der Naturphilosophie und ersten naturwissenschaftlichen Erkenntnissen im 12. und 13. Jahrhundert noch kaum verkleinert wurden. So bestätigten im Hochmittelalter sowohl der Mystiker Bernhard von Clairvaux wie auch der Naturforscher Albertus Magnus die Existenz der Wunder Gottes in unerklärlichen Naturerscheinungen (den „eigentlichen Wundern“) wie auch in alltäglichen (durchaus erklärbaren) Naturphänomenen. **Lit.:** Jürgen Beyer, Art. ‚Prodigien‘, in: Enzyklopädie des Märchens. HWB zur historischen u. vergleichenden Erzählforschung, Bd. 10, Berlin - New York 2002, Sp. 1378-1388; Klaus Herbers, Lenka Jiroušková, Bernhard Vogel (Hrsg.), Mirakelberichte des frühen und hohen Mittelalters. Unter Mitarb. v. Clemens Heydenreich u. a., Lat.-dt., Darmstadt 2005 (Freiherr-vom-Stein-Gedächtnisausgabe; Reihe A; Bd. 43).

des heiligen Bischofs Zenon. Obwohl deren Türen offen waren, trat das Wasser in die Kirche kaum ein. Das Wasser stieg eine Zeit lang bis zu den Kirchenfenstern, die am nächsten unter dem Dach waren; in dieser Höhe blieb es stehen und schloß die Tür, und da war das flüssige Element in die Festigkeit der Wand verwandelt. Im Kircheninnern waren viele Menschen, und weil sie fürchteten, vor Hunger und Durst zu ermatten, da sie die von den Wassermassen ganz eingeschlossene Kirche nicht verlassen konnten, gingen sie zur Tür und schöpften Wasser zum Trinken, das wie erwähnt bis zu den Fenstern gestiegen war; und trotzdem verteilte es sich nicht im Kirchenraum. Obwohl man dort Wasser schöpfen konnte, so konnte das Wasser doch nicht weiterfließen. Das Wasser stand vor der Tür, um allen das Verdienst des Märtyrers zu zeigen, daß das Wasser zur Hilfe da war, aber nicht dazu, um in den heiligen Ort einzudringen. Diese Begebenheit war dem zuvor genannten Feuerwunder nicht unähnlich, das die Gewänder der drei Jungen nicht anrührte, deren Fesseln jedoch verbrannte.“<sup>1214</sup>

Gregors Darstellung ist eine „klassische“ hagiographische Wunderepisode, die das „noch immer andauernde“ Wunderwirken des heiligen Zenon über die Elemente dokumentieren und somit „kanonisieren“ sollte. Durch die Geistpräsenz des Heiligen verloren die Naturgewalten im Umfeld von San Zenon in Verona ihre zerstörerische, „invasive“ (*invadere*) Macht.<sup>1215</sup> Wie von einem „Bannkreis“ umgeben blieb die Kirche von den Wassermassen verschont, während der Segensaspekt des Wassers den von Hochwasser und Durst Bedrängten zu Hilfe (*adjutorium*) kam. Die „Macht“ über die Elemente ist ein in frühmittelalterlichen Werken sehr

---

<sup>1214</sup> Gregorius, Dialogi III, 19, MPL 77, col. 268C-269C (eigene Übers.): *Praedictus etenim tribunus narravit, dicens: quia ante hoc fere quinquennium, quando apud hanc Romanam urbem alveum suum Tiberis egressus est tantum crescens, ut ejus unda super muros urbis influeret, atque inde in ea jam maximas regiones occuparet, apud Veronensem urbem fluvius Athesis excrescens, ad beati Zenonis martyris atque pontificis ecclesiam venit. Cujus ecclesiae dum essent januae apertae, aqua in eam minime intravit. Quae paulisper crescens, usque ad fenestras ecclesiae, quae erant tectis proximae, pervenit; sicque stans aqua ecclesiae januam clausit, acsi illud elementum liquidum in solliditatem parietis fuisset mutatum. Cumque essent multi inventi interius, sed et aquarum multitudine omni ecclesia circumdata, qua possent egredi non haberent, ibique se siti ac fame deficere formidarent, ad ecclesiae januam veniebant, ad bibendum hauriebant aquam, quae, ut praedixi, usque ad fenestras excreverat, et tamen intra ecclesiam nullo modo diffluebat. Hauriri itaque ut aqua poterat, sed diffluere ut aqua non poterat. Stans autem ante januam ad ostendendum cunctis meritum martyris ut aqua erat ad adjutorium, et quasi aqua non erat ad invadendum locum. Quod ego antiquo antedicti ignis miraculo vere praedixi non fuisse dissimile, qui trium puerorum et vestimenta non contigit, et vincula incendit.*

<sup>1215</sup> Das Wunder ereignete sich wahrscheinlich in einem im 4. Jahrhundert errichteten Vorgängerbau der heutigen Veroneser Basilika San Zeno Maggiore, die damals noch vor den Stadtmauern lag. Über den heiligen Zenon, der mauretanischer Herkunft war, sind kaum historische Fakten bekannt. Zeno soll, bevor er 362 Bischof von Verona wurde, als armer Fischer und Einsiedler an der Etsch gelebt haben. Rhetorisch gewandt und gebildet, machte er sich als Geistlicher im Kampf gegen das unter Kaiser Julius wiedererstarkende Heidentum wie auch gegen den Arianismus verdient; er soll zahlreiche Juden und Heiden durch seine Predigten bekehrt haben. Viele seiner Wunderheilungen und Wundertaten gehen jedoch auf spätere hagiographische Stilisierungen und Erfindungen zurück. Zenons ikonographische Attribute - eine Angelrute und ein Korb mit zwei Fischen, teilweise auch ein Buch - deuten auf dessen Naturerfahrungen mit dem Gebirgsfluß Etsch (Adige) hin, vor dessen Gefahren er die Gläubigen in St. Zenon 589 geschützt haben soll. Daher wurde Zeno seit Beginn der planmäßigen fränkischen Besiedlung im 8. Jahrhundert bevorzugt im Alpenraum aufgrund der dort häufigen Gewittersturzfluten als Schutzheiliger gegen Überschwemmungen und Gewitterfluten verehrt, u. a. in der Kapelle St. Zeno in Serfaus und in der auf eine Einsiedelei Bischof Arns von Salzburg 803 zurückgehenden Kirche St. Zeno in Bad Reichenhall. Das postmortale „Flutwunder“ des heiligen Zeno in Verona 589 verdeutlicht, daß hagiographische Wunder oft auf realen Naturereignissen beruhen: Damals drückte das Wasser möglicherweise die schwere Kirchentür von Außen zu, so daß kaum Wasser in die Kirche drang. **Lit.:** Andreas Biglmair, Zeno von Verona, Münster 1904; Herbert Vogel, Über die Anfänge des Zenokultes in Bayern, Beiträge zur altbayer. Kirchengeschichte 27 (1973), S. 177-203; Klaus-Gunther Wesseling, Art. ‚Zeno von Verona‘, in: BBKL14, Herzberg 1998, Sp. 427-430; Joachim Schäfer, Art. ‚Zeno von Verona‘, Ökumen. Heiligenlexikon, <https://www.heiligenlexikon.de/BiographienZ/Zeno.html> (14.09.2015).

häufiges Motiv, das der bäuerlichen Bevölkerung auch den praktischen Nutzen der „naturerfahrenen“ christlichen Heiligen sollte, wie Gregor im Anschluß in einem fiktiven Dialog dem „staunenden“ Mönch Petrus erklärt (der die „unwissenden“ Hörer repräsentiert): Das „Flutwunder“ war keine Wundertat eines „Zauberheiligen“, sondern geht auf Zenos „Verdienst“ (*meritum*) vor Gott zurück, der sich als Einsiedler auch mit dem wilden Alpenfluß der Etsch auskannte. Das Wunder war ein sichtbares *ostentum* des Eingreifens Gottes im Kampf der Gläubigen gegen den ewigen Versucher, der Unkenntnis und Angst für seine Ziele auszunutzen weiß. Doch „nicht ohne Kampfesmühe ist die Siegeskrone. Wo gibt es Sieger, wenn sie nicht gegen den Hinterhalt des alten Feindes kämpften?“<sup>1216</sup> Bezeichnenderweise stellt Gregor die Anfechtung in den Mittelpunkt seiner Erklärung: Im Standhalten gegen die Verlockung weltlicher Gefahrenabwehr zeigte sich der wahre Glaube Zenos; seine Wirkmacht beruhte auf der Kraft, dem *malignus spiritus* und den *antiqui hostis insidias* zu widerstehen: Ungeachtet natürlicher Erklärungen (das Wasser stieg bis zu den Fenstern, während die Mauern und die starke, nach Außen öffnende Kirchentür kaum Wasser durchließen, da der Wasserdruck die Türen schloß) war die Standhaftigkeit Zenos, der auf die Schutzmacht Christi gegen die „Dämonen der Angst“ vertraute, Voraussetzung für Gottes Wunderwirken. Auch Paulus Diaconus fügt seinem Bericht über das Tiberhochwasser 589 eine „Wunderanedote“ bei: „Durch das Flußbett schwamm auch ein Drache von erstaunlicher Größe begleitet von einer großen Menge Schlangen durch die Stadt zum Meer“ (*per alveum eiusdem fluminis cum multa serpentium multitudine draco etiam mirae magnitudinis per urbem transiens usque ad mare descendit*). Möglicherweise wurden im Tiber Aale („Schlangen“) oder größere Fische gesehen; nicht ausgeschlossen sind auch im Fluß treibende Tierkadaver oder Baumstämme. Mit den „Ungeheuern“ wurde der Tiber zu einem unheimlichen Eintrittstor für die Mächte der „Unterwelt“ in die „Ewige Stadt“. Die Ungeheuer symbolisieren die feindlichen, die Ordnung der Schöpfung bedrohenden Mächte der „Welt“, die im Schöpfungsakt nur vorläufig gebändigt jederzeit außer Kontrolle geraten können. Drachen, Ungeheuer und Schlangen zählen zu den „Archetypen“ religiöser Vorstellungen, „ewigen Bilder(n)“, die „anziehen, überzeugen, faszinieren und überwältigen.“<sup>1217</sup> Sie sind seit jeher vor allem mit dem Meer,

<sup>1216</sup> Gregorius, Dialogi III, 19, MPL 77, col. 269B-C (eigene Übers. u. Hervorhebung): *Petr. Mira sunt valde sanctorum facta quae narras, et praesenti infirmitati hominum vehementer stupenda. Sed quia tantos nuper in Italia fuisse audio admirandae virtutis viros, nosse velim si nullas eos contigit antiqui hostis insidias pertulisse, an ex insidiis profecisse.*

Gregor. *Sine labore certaminis non est palma victoriae. Unde ergo victores sunt, nisi quod contra antiqui hostis insidias decertaverunt?* *Malignus quippe spiritus cogitationi, locutioni, atque operi nostro semper insistit, si fortasse quid inveniat unde apud examen aeterni iudicis accusator existat. Vis etenim nosse quomodo ad decipiendum semper assistat?*

<sup>1217</sup> Carl Gustav Jung, Über die Archetypen des kollektiven Unbewußten, in: Helmut Bart u. a. (Hrsg.), Grundwerk C.G. Jung, Bd. 2: Archetyp und Unbewußtes, Olten - Freiburg i. Br. 1984, S. 77-113, hier S. 77 u. S.

mit Seen und Flüssen verbunden. Die zahlreichen Sichtungen unheimlicher Wasserkreaturen in frühen Geschichtswerken<sup>1218</sup> zeigen die Urangst vor unbekanntem Abgründen, die „mythische Wahrnehmungen“ förderten, da sie „apokalyptischen“ Charakter haben. Wie in den irischen Drachensichtungen liegt auch bei Paulus Diaconus ein Bezug zu biblischen Vorstellungen nahe. Waren die Tiberschlangen ein Angriff des Satan, „der alten Schlange“, und seines Gefolges? Indem sich Paulus auf die Dokumentation von Augenzeugenberichten beschränkt, zählt er sich zu den unwissenden *spectantes* und weist damit auf das Versagen rationaler Erklärungen angesichts solcher *Mysteria tremenda*. Die Papstwahl im Frühling 590 (*In hac tanta tribulatione beatissimus Gregorius ... a cunctis generaliter papa electus est*) war ebenso ein „Wink des Himmels“; sie zeigte die Unanfechtbarkeit der Kirche und wappnete die Gläubigen gegen die „Unterweltmächte“, wie sie sich im Tiber „wahrhaftig“ in Gestalt von „Drachen“ und „Schlangen“ gezeigt hatten. Die „siebenfache Bittprozession“ (*septiformem laetanium fieri ordinasset*)<sup>1219</sup> bewies, „wie wenig diese Macht durch Gewalt zerstört werden kann, wenn sie auf dem Glauben beruht. Es ist ganz einfach: Macht, die auf Gewalt beruht, wird durch Gewalt zerstört. Doch Macht, die sich aus der Kraft des Glaubens speist, endet an dem Tag, an dem der Glaube versiegt.“<sup>1220</sup> Das Ereignis zeigte, daß die Kirche ein unerschütterlicher Fels blieb, an denen sich viele Menschen gerade in der *compunctio cordis* hilfesuchend wandten.<sup>1221</sup>

81. Arnold Angenendt, *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*, Darmstadt 1997, S. 572-577, bes. S. 573; Ders., *Das Frühmittelalter. Die abendländische Christenheit von 400 bis 900*, Stuttgart 2001, S. 226f.

<sup>1218</sup> Über eine seltsame Erscheinung im Nildelta im Jahre 593 berichtet Theophanes: Nach dem Friedensschluß zwischen dem byzantinischen Kaiser Mauritius (582-602) und dem Perserprinzen Cosroes II. sollen römische Soldaten vor dem Überqueren des Nils dort seltsame Mischwesen aus Mensch und Tier gesehen haben (*Chronographia A.C. 593*, griech.-lat. Ausg. Johannes Classen, CSHB 43, I, 1839, S. 432f.): *Porro imperator obiectas Comentiolo accusatones non admisit: ac missos infecta penitus re dimisit: ex quo insidiarum in imperatorem deinceps structurarum series processit. caeterum ad Nilum Aegypti fluvium cum Menas praefectus una cum exercitu, ad locum, qui Delta vocatur, iter faceret, sole oriente, visa sunt in flumine animalia specie humana, viri et foemina. Vir erat bene compositus, pectore amplo, terribilis aspectu, fulvo crine, cui tamen inerant cani, et usque ad lumbos nudus naturam exhibebat spectandam, et nulla re tectus cunctorum oculis manifestus erat, caeteras vero corporis partes aqua obtegebat. Hunc praefectus adiuravit, ne prius e conspectu discederet, quam omnes se raro adeo exsaturassent spectaculo. mulier et mammas habebat, et faciem levem, prolisosque crines. ad horam itaque nonam universus exercitus animalia cum admiratione spectavit: hora vero nona fluvium subiere. Quod demum Menas imperatori scriptis enarravit.*

<sup>1219</sup> *Laetania*, auch *letania* und *litanía*, „Litanei“, „Bittprozession“ (6. Jh.), bezeichnet ein „rhythmisches, meist gesungenes Bitt- und Lobgebet im Hoch- und Spätmittelalter“, das nach Inhalt, Umfang und Anzahl der Wiederholungen (im Jahre 590 sogar als *laetania septiforma*) regional und je nach Anlaß sehr unterschiedlich sein konnte (Bernd-Ulrich Hergemöller, *Promptuarium Ecclesiae medii aevi*, 2011, S. 177). Zu den Bittprozessionen nach den Hochwassern 589/90 in Rom vgl. Ludovico Gatto, *Storia di Roma nel Medioevo: Politica, Religione, Società ...e 'il Sacco di Roma 1527'*, Roma 1999, S. 116f.

<sup>1220</sup> Klaus-Rüdiger Mai, *Der Vatikan*, 2008, S. 137.

<sup>1221</sup> Die wichtige Rolle der durch Anfechtung bewirkten „Zerknirschung des Herzens“ (*compunctio* bzw. *contritio cordis*) hebt auch Gregor von Tours in der ausführlichen Darstellung der Ereignisse in Rom 589/90 hervor, wobei er die Rede Papst Gregors des Großen in voller Länge wiedergibt. Vgl. *Gregorii Hist.* X, 1, Ausg. Rudolf Buchner, Bd. 2, 1972, S. 324/326: *ORATIO GREGORII PAPAE AD PLEBEM: Oportet, fratres karissimi, ut flagella Dei, quae metuere ventura debemus, saltem praesentia et experta timeamus. Conversionis nobis aditum dolor aperiat, et cordis nostri duritiam ipsa quam patimur poena dissolvat; ut enim profeta teste praedictum est, 'pervenit gladius usque ad animam'. [...]. Unusquisque ergo nostrum ad poenitentiae lamenta confugiat, dum flere ante percussione vacat. Revocemus ante oculos mentis, quicquid errando commisimus, et*



## Meeresstrudel, Tsunamis und Gezeitenwellen

Neben Flußhochwassern und Unwettern sind in frühen Geschichtswerken vereinzelt auch schon Meeresfluten, Gezeitenwellen und Meeresstrudel dokumentiert. Sturmfluten sind vor 800 mit Ausnahme einiger regionaler Meeresfluten in den Quellen allerdings nicht belegt - die erste in Augenzeugenberichten überlieferte große Nordseesturmflut ist die Flut von 838. Obwohl die Küsten des Atlantiks und der Nordsee im Frühmittelalter kaum besiedelt waren und die wenigen Bewohner an den friesischen Wattenküsten ihre Lebensweise weitgehend an die Gefahren des Meeres angepaßt hatten, beschäftigten sich schon im Frühmittelalter auch binnenländische Schreiber mit unheimlichen und unerklärlichen Phänomenen des Meeres, insbesondere mit Sturmfluten, Gezeiten und Strudeln. In den frühen Berichten wird besonders die Angst vor den Meeresabgründen deutlich, wobei das Meer wie in Plinius' Naturgeschichte oft als feindliche, die Schöpfungsordnung bedrohende Macht beschrieben wird, die jederzeit außer Kontrolle geraten und im Meerdrachen des „Leviathan“ bedrohliche Gestalt annehmen kann. Der Ozean galt als Wohnstätte gefährlicher Ungeheuer, den „Personifikationen“ des vorgeschöpflichen Chaos im „Urmeer“.<sup>1222</sup> So erscheint unter den fünfzehn Zeichen der

---

*quod nequiter egimus, flendo puniamus. 'Praeveniamus faciem eius in confessionem', et sicut profeta ammonet: 'Levemus corda nostra cum manibus ad Deum.' Ad Deum quippe corda cum manibus levare est orationis nostrae studium cum merito bonae operationis erigere. [...]. Nullus autem de iniquitatum suarum inmanitate desperet; veterinosas namque Ninivitarum culpas triduana paenitentia abstersit, et conversus latro vitae praemia etiam in ipsa sententia suae mortis emeruit. [...]. Proinde, fratres karissimi, contrito corde et correctis operibus, ab ipso feriae quartae diluculo septiformis laetaniae iuxta distributionem inferius designatam devota ad lacrimas mente veniamus, ut districtus iudex, cum culpas nostras nos punire considerat, ipse a sententia propositae damnationis parcat.* Zu den biblischen Vorbildern vgl. auch Gregorii Hist. X, 1, ed. B. Krusch u. W. Levison, MGH Script. rer. Mer. 1, 1, 1951, S. 479f. u. Alexandra Bergholm, What was the assembly of the hand-clapping of St. Michaels in AU772?, in: Proceedings of the Harvard Celtic Colloquium 33 (2013), p. 43 m. Anm. 16. Zur Zuschreibung der Bittprozession auf Papst Gregor den Großen siehe ebenda, p. 44f.

<sup>1222</sup> Vgl. Hiob 26, 10-12: „Er hat am Rande des Wassers eine Grenze gezogen, wo Licht und Finsternis sich scheiden. Die Säulen des Himmels zittern und entsetzen sich vor seinem Schelten. Durch seine Kraft hat er das Meer erregt, und durch seine Einsicht hat er Rahab zerschmettert. Am Himmel wurde es schön durch seinen Wind, und seine Hand durchbohrte die flüchtige Schlange.“ Vgl. Hiob 38, 8-11. Zu biblischen und frühmittelalterlichen Drachenvorstellungen siehe oben, Anm. 835. In der Bibel wird meist zwischen den „Binnenmeeren“ (Mittelmeer = „das große Meer“, vgl. Jos. 1, 4 u. Hes. 48, 28, auch als „Westmeer“ bezeichnet: 5. Mose 11, 24; Rotes Meer = „Schilfmeer“) und den ebenfalls als Meere bezeichneten Seen wie dem See Genezareth oder dem Toten Meer (dem „Salzmeer“: 1. Mose 14, 3) unterschieden. Das unheimliche Weltmeer, ebenso eine Schöpfung Gottes (Ps. 104, 24ff.; 146, 6), umgibt nach alttestamentlicher Vorstellung die Erdscheibe als „Ringmeer“, das sich auf Gottes Geheiß an einem Ort sammelte (1. Mose 1, 9) und sich unterirdisch fortsetzt; die Erde ist also auf dem Meer gegründet (Ps. 24, 2; 136, 6) und von einem Himmelozean umgeben: Nach dem Jakobssegens ist die Erde aus der Urflut entstanden, die unter und über und rings um die Erde lagert, weshalb der Segen Gottes auf der Erde aus dem Meer kommt. Das „Ehernen Meer“ (1. Kön. 7, 23ff.), ein Wasserbehälter aus Erz im Tempel Salomos, könnte eine Metapher für den Himmelozean gewesen sein. Schon in der Bibel ist das Meer jedoch vor allem Sinnbild des Urchaos und der Mächte des Unheils, die Jahwe im Schöpfungsprozeß vorläufig gebändigt hat und immer wieder bändigen muß; die Bibel hatte dafür das unheimliche Bild der Meerungeheuer, gegen die Jahwe kämpft und die er vorläufig beruhigt (Ps. 74, 13f.; Jes. 27, 1); Jahwes Grimm gegen das Meer (Ps. 77, 7; Hab. 3, 8) weist jedoch wie das Wunder auf dem See Genezareth (Mt. 14, 28-32) schon auf den endgültigen Sieg Christi über die dunklen Mächte des Meeres voraus. Nichtsdestotrotz galt das Meer in biblischer und nachbiblischer Zeit, besonders auch im Frühmittelalter, als unwirtlicher, schaudernerregender Ort der Gefahr und des Abgrundes (vgl. Hiob 38, 8; Ps. 64, 4; 65, 8; Jer. 51, 42; Sir. 43, 26). Dagegen stand die Hoffnung auf die bändigende Macht des Herrn (Ps. 146, 6; Neh. 9, 6; Apg. 14, 15),

Endzeit als drittes Zeichen ein Ungeheuer, das aus dem Meer aufsteigt; auffällig ist, daß die ersten vier Zeichen des Weltendes mit dem Meer in Verbindung stehen.<sup>1223</sup>

Die Angst vor dem Ozean wird auch in Bedas „Länderbeschreibung“ der Britischen Inseln am Beginn der „Kirchengeschichte des englischen Volkes“ deutlich: Beda lobt die lieblichen Landschaften, das milde Klima und die Fruchtbarkeit Britanniens und Irlands. Im „Rücken“ des „gelobten Landes“ drohe jedoch der „unendliche Ozean“, mit den Orkneyinseln als letzten Vorposten des Landes.<sup>1224</sup> Beda sieht die Britischen Inseln vor allem durch den Gegensatz zwischen mildem, fruchtbarem Binnenland und den rauhen, dem Meer ausgelieferten Küsten geprägt; dieser Gegensatz prägt viele irische Heiligenviten und selbst historiographische Werke. Vor den Gefahren des Meeres für die Schifffahrt warnt auch Columbanus in einem Brief an Bonifatius, in dem er das Motiv der Kirche als „mystisches Schiff“ erklärt, das den Elementen und wilden Bestien des „Welt-Meeres“ ausgesetzt sei.<sup>1225</sup> Besonders deutlich zeigt

---

der dem Meer sein Ziel gibt (Spr. 8, 29) und die zornigen Wogen glättet (Hiob 38, 8ff.). So wird das Meer besonders in frühen irischen und fränkischen Heiligenviten oft als Ort der Anfechtung, der Versuchung und - ermöglicht durch das Gottvertrauen des Heiligen - auch als Ort der Bewährung im Seesturm dargestellt. Die Ambivalenz des Meeres als Urgrund von Gottes Schöpfung und Abgrund irdischer Angst und Anfechtung wurde im Frühmittelalter - neben dem Bild des faszinierenden und erschreckenden Unwetters - zur sinnfälligen Metapher des gefährdeten, allein in Gott sicher gegründeten menschlichen Lebens: Nur Gott kann über das Meer schreiten (Hiob 9, 8) und die Wogen des Weltmeeres stillen (Ps. 65, 8); der Auszug Israels durch das Schilfmeer zeigte eindrucksvoll Gottes Macht über die Gewässer (Jes. 50, 2; vgl. Ps. 114; 2. Mose 14, f.), die jedoch erst mit dem Ende der Welt vollkommen sein wird (Offb. 21, 1). Christus hat die Bezwingung des Meeres jedoch schon vorweggenommen (Mt. 8, 26f.; Mk. 6, 48f.; Joh. 6, 19). Mit dem Ende der Welt wird das „Urmeer“ zum „gläsernen Meer“; dieses „neue Meer“ des Himmels soll, vermischt mit „Feuerglanz“ (Offb. 4, 6; 15, 2), zum neuen Firmament werden (vgl. Ps. 104, 3; 148, 4), an dem sich auch das Gericht abspielt (Offb. 15, 2). In Anlehnung an 2. Mose 15 wird dieses Meer die vollkommene Herrschaft Gottes widerspiegeln. **Zusammenfassung u. Bibelstellen:** Karl Steckel, ‚Meer‘, in: Calwer Bibellexikon, 5. Bearb. 1959, Sp. 863f. Bei den Kirchenvätern überwiegt jedoch der Unheilscharakter des Weltmeeres, womit vor allem der Gegensatz zum himmlischen Firmament der Endzeit verstärkt wurde. Der im Frühmittelalter zunehmend ins Blickfeld rückende Ozean im „dunklen“ Nordwesten wurde dabei zum Unheilsort schlechthin, den auch Reisende und Kaufleute mit Ausnahme der gottesfürchtigen Irenmönche und der abenteuerlustigen Wikinger (Normannen) weitgehend mieden. Ambrosius personifiziert den Atlantik sogar als Untier (*cetus*) - Ambrosius, *Hexaemeron* V, cap. XI, 32, MPL 14, col. 234D-235A: 32. *Veniamus ad Atlanticum mare. Quam ingentia illic et infinitae magnitudinis cete! Quae si quando supernatant fluctibus, ambulare insulas putes, montes altissimos summis ad coelum verticibus eminere. Quae non in acta (9), nec in litoribus, sed in Atlantici maris profundo feruntur videri, ut eorum conspectu nautae a navigandi in illis locis, praesumptione revocentur, nec secreta elementorum adire sine supremo terrore mortis usurpent.*

<sup>1223</sup> Vgl. Wilhelm G. Busse, „Das Ende der Welt ist nah...“, in: Barbara Haupt (Hrsg.), *Endzeitvorstellungen*, 2001, S. 186: „1. Das Meer erhebt sich über die Berge; 2. das Meer verschwindet wieder in der Tiefe der Erde; 3. Meeresungeheuer erscheinen; 4. Meer und Flüsse brennen.“

<sup>1224</sup> Beda, *Hist. Eccl. I*, 1, MPL 95, col. 25A: [...] *A tergo autem, unde Oceano infinito patet, Orcadas insulas habet. Es folgt eine Aufzählung der Vorzüge Britanniens, dessen mildes Klima eine reiche Fauna und Flora ermöglicht: Optima frugibus atque arboribus insula, et alendis apta pecoribus ac jumentis; vineas etiam quibusdam in locis germinans: sed et avium ferax terra marique generis diversi Fluviis quoque multum piscosis, ac fontibus praeclara copiosis, et quidem praecipue issicio abundat et anguilla. Capiuntur autem saepissime et vituli marini et delphines, necnon et ballenae: [...]. Sunt et cochleae satis superque abundantes, quibus tinctura coccinei coloris conficitur, cujus rubor pulcherrimus nullo umquam solis ardore, nulla valet pluviarum injuria pallescere.*

<sup>1225</sup> *Columbae sive Columbanus epistolae*, ed. W. Gundlach, MGH Epp. 3, 1892, S. 170f.: [...] *Ego enim ut amicus, ut discipulus, ut pedisequus vester, non ut alienus loquar; ideo libere eloquar nostris utpote magistris ac spiritualis navis gubernatoribus ac mysticis proretis dicens: Vigilate, quia mare procellosum est et flabris exasperatur feralibus, quia non a sola minax unda, quae etiam permota pontum semper cautis spumosis concavat vorticibus, hyperbolice licet de longe turgescens extollitur et ante se carbasa sulcatis Orco molibus*

sich die Angst des vormodernen Menschen vor dem Meer in einigen frühen Einträgen zu Flutwellen, Strudeln und den Gezeiten, in denen biblische Vorstellungen, pagane Mythen und Naturbeobachtungen (teils verbunden mit Erklärungsversuchen) ein spezifisch frühmittelalterliches, „schwebendes Stimmungsbild“ zwischen vorbewußtem mythisch-religiösen Naturerleben und erster wissenschaftlicher „Naturentäußerung“ deutlich wird, wobei das Grauen vor den Abgründen und den unendlichen Weiten des Ozeans einen unheimlichen Hintergrund bildet. Vor allem die Gezeiten zogen die Aufmerksamkeit der Schreiber auf sich. Besonders ausgeprägt sind die Gezeiten am Ärmelkanal, während am Mittelmeer eher Tsunamis drohen. Einer der frühesten Einträge zu einer „unerklärlichen“ Meereswelle hat der byzantinische Geschichtsschreiber Theophanes in den *Chronographia* verzeichnet: Er berichtet über ein großes Erdbeben im Jahre 543 und den von Augenzeugen beobachteten Rückzug des Wassers „etwa 1000 Schritte in Richtung offenes Meer“ in Thrakien.<sup>1226</sup> Es besteht kein Zweifel, daß Theophanes hier einen Tsunami beschreibt; vielleicht kannte er auch den damals teilweise schon bekannten Zusammenhang zwischen Erdbeben und Tsunamis.<sup>1227</sup> Ob es sich um den Tsunami handelte, der nach neueren

---

*trudit, sed tempestas totius elementi, nimirum undique consurgentis et undique commoti, mysticae navis naufragium intentat; ideo audeo timidus nauta clamare: Vigilate, quia aqua iam intravit in ecclesiae navem, et navis periclitatur. Nos enim sanctorum Petri et Pauli et omnium discipulorum divinum canonem spiritu sancto scribentium discipuli sumus, [...].* Hinweis: Wilhelm Ganzenmüller, *Das Naturgefühl im Mittelalter*, 1974, S. 54.  
<sup>1226</sup> Theophanes, *Chronographia* A.C.543, griech.-lat. Ausg. Johannes Classen, CSHB 43, vol. I, Bonn 1839, S. 352f. (eigene Hervorhebung): *Iulii vero mensis die nono, magnus et terribilis terrae motus factus est per omnem Palaestinae, Arabiae, Mesopotamiae, Syriae et Phoenices regionem: [...] ad Bostram vero civitatem magna pars promontorii mari adiacentia, cui nomen Lithoprosopus, avulsa in mare translata est: portumque effecit multis magnis navibus recipiendis idoneum: cum urbs illa prius portum habuisset. Imperator autem reparandis earum urbium ruinis magnam pecuniae vim misit. Recessit etiam mare in altum pelagi sinum ad mille passus: ex quo multae naves in profundum submersae: rursumque dei nutu in proprium alveum se recepit.*

<sup>1227</sup> In den letzten 11000 Jahren sind Tsunamis vor allem am östlichen Mittelmeer bezeugt. Etwa jeder 10. nennenswerte Tsunami weltweit ereignet sich am Mittelmeer, ca. 1 Mal pro Jahrhundert gibt es einen Riesentsunami. Tsunamis kommen aufgrund der hohen seismischen Aktivität entlang des Hellenischen Bogens vor allem im Östlichen Mittelmeer und in der Ägäis vor, aber auch in Süditalien und Sizilien, wie zuletzt 1908, als ein Tsunami die Küsten entlang der Straße von Messina verwüstete, wobei über 100000 Menschen starben. Der früheste in Geschichtsquellen belegte Mittelmeertsunami ereignete sich 479 v. Chr. bei Potidaia - Herodot schreibt, daß die Perser das zurückweichende Meer für einen Angriff auf die Stadt nutzen wollten, aber von einer Riesenwelle überrascht wurden. Über den Tsunami von 426 v. Chr. im Golf von Euböa berichtet Thukydides ausführlich, der auch den Zusammenhang anlässlich des Tsunamis von Euböa 426 v. Chr. zum ersten Mal korrekt beschrieb. Im Jahre 373 v. Chr. wurde Helike von einem Erdbeben und der nachfolgenden Tsunamiwelle völlig verwüstet. Strabon hebt die zeitliche Nähe von Erdbeben und Flutwelle hervor, doch aufgrund der völligen Zerstörung Helikes gab es keine verlässlichen Augenzeugenberichte. Aristoteles erklärt die Katastrophe mit gegeneinander wehenden Winden: Der Südwind habe die Flutwelle verursacht (nicht umgekehrt!), während an Land das Erdbeben einen Nordwind verursacht habe. Dagegen führt Herakleides den Zorn des Meeressgottes Poseidon als Ursache an, denn kurz vor der Katastrophe hätten die Bewohner der Stadt einer Delegation aus Ionien die Rückgabe einer Statue aus dem Poseidon-Tempel verweigert, die den Ioniern aufgrund ihrer Abstammung von den Archaiern gehört habe. Ein weiterer Riesentsunami traf am 21. Juli 365 n. Chr. die Küsten von Italien über Griechenland, Kreta, Nordafrika bis Kleinasien. Besonders betroffen war Alexandria. Ammianus Marcellinus berichtet als Zeitzeuge von dem dramatischen Geschehen, das er gleich einem Weltuntergang mit Blitz und Donner, Erdbeben, der Teilung des Meeres und dem heranrollenden Tsunami beschreibt. In seinem Bericht unterscheidet er eindeutig die drei Phasen der Katastrophe: Erdbeben, Rückzug des Meeres und Flutwelle. Nach Hieronymus habe das Erdbeben von 365 sogar die gesamte bewohnte Welt verheert.

Forschungen im Jahre 551 Olympia zerstörte<sup>1228</sup>, ist fraglich, da in anderen Quellen 543 ebenfalls ein Beben belegt ist.<sup>1229</sup> Eine ungenaue Datierung ist jedoch nicht ausgeschlossen, da Theophanes noch nach der alexandrinischen Weltära zählte.<sup>1230</sup> In Theophanes' Bericht wird vor allem die Angst von der Aufhebung der von Gott gesetzten Grenzen zwischen dem „Wasser unter der Feste“ und dem „Wasser über der Feste“ deutlich, womit die Meereswelle „eindeutig“ zur Epiphanie wurde (*rursumque dei nutu in proprium alveum se recepit*).<sup>1231</sup>

---

Eine weitere Erdbebenkatastrophe ist für 526 n. Chr. (Zerstörung Antiochias durch Feuer) belegt. Insgesamt waren Tsunamis aufgrund der verheerenden Auswirkungen (wegen der geringen Ausdehnung des Mittelmeeres gibt es dort zwischen Erdbeben bzw. Vulkanausbruch maximal 57 Minuten Vorwarnzeit; vgl. Art. ‚Die Geschichte der Tsunamis am Mittelmeer‘, [www.soussewetter.de/meteo/2017/07/die-geschichte-der-tsunamis-im-mittelmeer/](http://www.soussewetter.de/meteo/2017/07/die-geschichte-der-tsunamis-im-mittelmeer/) (22. Juli 2017) schon in der Antike Gegenstand naturphilosophischer Erörterungen, doch ist unklar, ob der seit Thukydides (5. Jh. v. Chr.) bekannte Zusammenhang von Seebeben und Tsunamiwellen, die sich im Flachwasser an den Küsten zu hohen Wellenbergen auftürmen, in breiteren Kreisen bekannt war: So schreibt auch Plinius in der „Naturgeschichte“ noch von einem das Erdbeben hervorrufenden Winddruck, der die Meereswellen an den Küsten verursache (Hist. Nat. II, 86, §200, lat.-dt. Ausg. R. König, G. Winkler, 1974k S. 170f.: *Fiunt simul cum terrae motu et inundationes maris, eodem videlicet spiritu infusi aut terrae sidentis sinu recepti*. **Lit.:** Erik Olshausen, Holger Sonnabend (Hrsg.), Naturkatastrophen in der antiken Welt. Stuttgarter Kolloquium zur historischen Geographie des Altertums 6 (1996) (Geographica Historica; Bd. 10); Gerhard Waldherr, Die Geburt der kosmischen Katastrophen. Das seismische Großereignis am 21. Juli 365 n. Chr., in: Orbis Terrarum 3 (1997), S. 169-201; Holger Sonnabend, Naturkatastrophen in der Antike, Stuttgart 1999; Art. ‚Die Geschichte der Tsunamis am Mittelmeer‘, [www.soussewetter.de/meteo/2017/07/die-geschichte-der-tsunamis-im-mittelmeer/](http://www.soussewetter.de/meteo/2017/07/die-geschichte-der-tsunamis-im-mittelmeer/) (22. Juli 2017); Katharina Belau, Naturkatastrophen in der Antike. Campania Felix - Blockseminar, Ludwig-Maximilians-Univ. München (07.09.2011) [www.fachdidaktik.klassphil.uni-muenchen.de/forschung/exkursionen/exkursion/referate/belau.pdf](http://www.fachdidaktik.klassphil.uni-muenchen.de/forschung/exkursionen/exkursion/referate/belau.pdf)

<sup>1228</sup> Archäologische Unterwasserforschungen und Sedimentuntersuchungen ergaben, daß das antike Olympia 551 wohl nicht durch ein Erdbeben, sondern durch einen Tsunami zerstört wurde: Obwohl der Ort 33m über dem Meer liegt und durch eine vorgelagerte Hügelkette vom Meer abgeschirmt ist, könnten sich mehrere Wellen im engen Alpheios-Tal aufgestaut haben, wobei Olympiav(das heute über 20km vom Meer entfernt) damals näher am Meer lag. Vgl. Art. ‚Tsunami zerstörte das antike Olympia‘, in: [scinexx.de](http://scinexx.de) Das Wissensmagazin, [www.scinexx.de/wissen-aktuell-13643-2011-07-01.html](http://www.scinexx.de/wissen-aktuell-13643-2011-07-01.html) (Johannes Gutenberg-Universität Mainz, 01.07.2011).

<sup>1229</sup> Calvisius schreibt für 543: *Terrae motus fuit per universum orbem terrarum, quo Cyzici urbs Incerum collapsa est et dimidis absorpta* (zit. n. Karl Ernst Adolf von Hoff, Geschichte der ... natürlichen Veränderungen der Erdoberfläche. Ein Versuch, IV. Theil: Chronik der Erdbeben und Vulcan-Ausbrüche, Gotha 1840, S. 191).

<sup>1230</sup> Theophanes datierte nicht nach der christlichen Ära, sondern nach der Erschaffung der Welt (*annus mundi*), die nach der alexandrinischen Weltära auf das Jahr 5493 v. Chr. datiert wurde. Mit seiner Zeitrechnung trat Theophanes in Opposition zu byzantinischen Kollegen, die nach der byzantinischen Weltära rechneten, wie auch zur offiziellen römisch-christlichen Zeitrechnung. Der Grund für die abweichende Zeitrechnung ist in der „Weltgeschichte“ des Georgios Synkellos zu suchen, der im 8. Jahrhundert von Alexandria nach Konstantinopel gekommen war; sein Werk war der Grundstock für Theophanes' *Chronographia*. Vgl. Wolfgang Brandes, Der frühe Islam in der byzantinischen Historiographie. Anm. zur Quellenproblematik der *Chronographia* des Theophanes, in: Jenseits der Grenzen. Hrsg. v. Alexander Goltz, Hartmut Leppin, Heinrich Schlange-Schöningh, Berlin - New York 2009 (Millennium-Studien; Bd. 25), S. 313-343. Zu Theophanes' Zeitrechnung siehe Ilse Rochow, Byzanz im 8. Jh. in der Sicht des Theophanes. Quellenkrit.-histor. Kommentar zu den Jahren 715-813, Berlin 1991 (BBA 57), S. 52ff.; Hinweis: Wolfram Brandes, Endzeiterwartung im Jahre 1009 a. D.? In: Thomas Pratsch (Hrsg.), Konflikt und Bewältigung. Die Zerstörung der Grabeskirche zu Jerusalem im Jahre 1009, Berlin - Boston 2011 (Millennium-Studien; Bd. 32), S. 301-320, hier S. 316 m. Anm. 63-64.

<sup>1231</sup> Mit *Dei nutu* („auf den Wink Gottes“) könnte Theophanes in dem Eintrag für 543 die wörtliche Bedeutung von *nutus* („Wink“; „Befehl, Verlangen“ sowie „Zustimmung“, wörtl. „das Sich-Neigen, die Neigung“, auch in Bezug auf die „Neigung der Erde“ und die Gravitation; Karl Ernst Georges, *nutus*‘, Ausführl. lat.-dt. HWB, 8. Aufl. 1913, ND 1998, Bd. 2, Sp. 1233) angedeutet haben. Im übertragenen Sinne weist die in hagiographischen und historiographischen Werken geläufige „Formel“ *Dei nutu* auf das sicht- und fühlbare akzidentielle Eingreifen Gottes in die Geschichte (etwa in „Wetterwundern“). Vgl. Cicero (*divinae providentiae nutu* sowie *servire nutibus dei, imperio ac nutibus dei*; Hinweis: K. E. Georges, wie oben, 2. Bd., Sp. 1233f.). Ammianus Marcellinus bezieht *Dei nutu* bereits auf den allmächtigen biblischen Gott: So habe Kaiser Konstantin Kaiser Julian als seinen von Gott bestimmten Nachfolger ausgerufen: [...] *nutu dei caelestis amictu principalis uelabo* (Ammianus Marcellinus 15, 8, 10; zit. n.: Paula J. Rose, A Commentary on Augustine's *De cura pro mortuis*

Als „Wunder“ galten auch die Gezeiten an der Nordsee, am Ärmelkanal und am Atlantik. Schon antike Autoren hatten sich eingehend mit dem unbekanntem nicht-mediterranen Naturphänomen beschäftigt. Gregor von Tours zählt die „Wechselbewegung des Ozeans“ (*oecani commutatio*) in *De cursu stellarum ratio* zu den „natürlichen Wunderzeichen“, wobei er sich darauf beschränkt, die Gezeiten und die Nutzung des amphibischen Wattenmeeres zum Fischen und Algensammeln zu beschreiben - nicht ohne den Hinweis, daß „Gott dieses erste Wunder dem Menschengeschlecht dargeboten hat, damit es durch die Bewunderung der Menschen als Wunder erkannt werde und diese zum Gottesdienst veranlasse.“<sup>1232</sup> Für Gregor waren Ebbe und Flut, das Wachsen und Gedeihen der Pflanzen und des Getreides, Vulkanismus (am Ätna) und die heißen Quellen von Gratianopolis (Saint-Barthélemy bei Grenoble) mit menschlicher Vernunft nicht erklärbar und daher Wunder Gottes, die zu Demut und Ehrfurcht aufriefen, denn sie „manifestieren gleichsam Gottes Allmacht und zeigen ihn als den Menschen und ihren Wunderwerken weit überlegen.“<sup>1233</sup> Gregors Ausführungen in *De cursu stellarum ratio* zeigen, daß im Frühmittelalter auch naturphilosophischen Schriften moraltheologische Intentionen zugrundelagen, die auch das diesseitige Naturinteresse in besonderer Weise anregten. Über die mögliche heilsgeschichtliche Bedeutung bestimmter Naturerscheinungen in Bezug auf die Geschichte war sich Gregor indes nicht immer sicher, weshalb er es oft bei der Dokumentation der oft selbst beobachteten kosmischen und meteorologischen Phänomene beließ, die er dann „naturtheologisch“ in die (Heils-)Geschichte einzuordnen versuchte. Ein ähnlich abgewogen-kritischer Umgang mit „Naturwundern“ ist bei Paulus Diaconus festzustellen, der teilweise sogar „zugibt“, daß er bei bestimmten Naturerscheinungen weder

---

*gerenda*. Rhetoric in Practice, Leiden - Boston 2013, S. 543). Nach Augustinus ist auch die Macht der Heiligen nicht durch eigenes Wunderwirken, sondern den „Gebrauch“ der Natur durch gute wie böse Engel bedingt (*per angelicas potestates*); ihre größere Macht über die vier Elemente können sie nur auf den Wink, die Erlaubnis oder den Befehl Gottes hin ausführen - Augustinus, Enarratio in Psalmum 77, cap. 28 (*Deus malorum angelorum et hominum potestatem definit*), S. Aurelii Augustini OPERA OMNIA, ed. lat., MPL 36, zit. n. Sant'Agostino, www.augustinus.it (Hinweis Paula J. Rose, wie oben, S. 543): [...] *Quod autem pertinet ad istam materiam corporalem visibilium elementorum, puto quod ea possunt uti Angeli et boni et mali, quantum cuique potestas est; quemadmodum et homines boni malique utuntur talibus, quantum possunt pro modulo infirmitatis humanae. Nam et terra utimur, et aqua, et aere, et igne, non solum in necessariis rebus sustentationis nostrae, verum etiam in multis superfluis et ludicris, et mirabiliter artificiosis operibus. Nam innumerabilia quae appellantur μηχανήματα, his elementis arte tractatis modificantur. Sed in haec Angelis longe amplior est potestas, et bonis, et malis, quamvis utique maior bonis; sed quantum dei nutu atque ordine iubetur aut sinitur, sicut et nobis. Neque enim in his omnia quae volumus possumus. In libro autem fidelissimo legimus diabolum potuisse etiam de coelo ignem immittere, ad sancti viri tantum pecorum numerum mirabili et horrendo impetu consumendum; quod diabolo tribuere nemo fidelium fortassis auderet, nisi sanctae Scripturae auctoritate legeretur.*

<sup>1232</sup> Gregorii Episcopi Turonensis *De cursu stellarum ratio* 10, ed. B. Krusch, MGH Script. rer. Mer. I, 2, Hannover 1885, Neuausg. 1959, S. 410 (eigene Teilübers.): *PRIMUM est ergo omnium maris oecani commutatio, in qua ita per dies singulos dilatatur, ut accedens ora litoris repleat rursusque recedens siccum praebeat iter; tunc populis per humum aridam gradientibus piscium sive diversorum leguminum multitudo copiosa collegitur. Hoc primum miraculum Deus humano generi praeeparavit, quod et admiratione praeclarum sit et congruum servituti.*

<sup>1233</sup> Christian Rohr, *Signa apparuerunt, quae aut regis obitum adnunciare solent aut regiones excidium*. Naturerscheinungen und ihre »Funktion« in der *Historia Francorum* Gregors von Tours, in: Dieter Groh, Michael Kempe, Franz Mauelshagen (Hrsg.), *Naturkatastrophen: Beiträge zu ihrer Deutung, Wahrnehmung und Darstellung in Text und Bild von der Antike bis ins 20. Jahrhundert*, Tübingen 2003, S. 65-78, hier S. 76.

„natürliche“ Erklärungen noch die Bedeutung kenne. Aufschlußreich in Hinblick auf die frühmittelalterliche Wahrnehmung des Ozeans sind Paulus' Ausführungen über die Gezeiten (*De duobus umbicilis oceani maris, qui sunt ex utraque parte Britanniae*) in Kapitel I, 6 der „Langobardengeschichte“: Paulus' „Gezeitenkapitel“ ist eines von vielen Zeugnissen für das im Mittelalter verbreitete negative Bild vom unheimlichen „heidnischen“ Nordwesten als einer dunklen und kalten, durch das Meer, durch Unwetter, Heiden und Dämonen bedrohten Gegend am Ende der Welt (*finis terrae*), nahe den Abgründen des Ozean. Das „Weltende“ verortete man in der Antike und im Frühmittelalter in Nordwestspanien und in der Bretagne (Finistère), im späteren Frühmittelalter auch in Irland und Britannien. Die Erscheinungen des Ozeans wie auch die daran grenzenden Landstriche waren zu Paulus' Lebzeiten noch weitgehend unbekannt: „Bis jetzt haben wir im Vorangegangenen noch nicht genug über die Küste im Westen geschrieben, die dem grenzenlosen Ozean offensteht, und extrem tief ist jener Abgrund der Wasser, den wir mit dem geläufigen Namen Nabel des Meeres nennen. Man sagt, daß er zwei Mal am Tag die Fluten verschluckt und wieder auswirft, und es ist belegt, daß die Fluten an allen Küsten dieser Gegend zwei Mal am Tag mit unglaublicher Geschwindigkeit herankommen und sich wieder zurückziehen.“<sup>1234</sup> Bereits in diesen Zeilen steht das Grauen vor der „grenzenlosen Weite des Ozeans“ (*sine fine oceanum pelagus*), unter dem ein „unendlich tiefer Abgrund“ ist (*profundissima aquarum illa vorago est*), im Mittelpunkt, bestärkt durch die Häufung von Begriffen zum Wortfeld „Abgrund“.<sup>1235</sup> In den Abgründen des Ozeans hausten nach antiker Vorstellung Urzeitwesen, Ungeheuer und der biblische „Leviathan“, der sich in der Endzeit aus dem Meer erheben wird. Die Ungeheuer waren auch für die Gezeiten verantwortlich und bedrohten nicht nur Schiffe, sondern auch das angrenzende Land. In Paulus' Gezeitenkapitel ist die Bedrohung durch das Meer, Unwetter und unheimliche Naturphänomene, die das Leben in der bretonischen *Armorica* prägte, die

<sup>1234</sup> Paulus Diaconus, Hist. Lang. I, 6, ed. L. Bethmann u. G. Waitz, MGH Script. rer. Lang. et Ital. 1, 1878, S. 50f. (eigene Übers.): 6. *Nec satis procul ab hoc de quo praemisimus litore, contra occidentalem partem, qua sine fine oceanum pelagus patet, profundissima aquarum illa vorago est, quam usitato nomine maris ‚umbilicum‘ vocamus. Quae bis in die fluctus absorbere et rursus evomere dicitur, sicut per universa illa litora accedentibus ac recedentibus fluctibus celeritate nimia fieri conprobatur.*

<sup>1235</sup> Das wertende *vorago* („Schlund, Abgrund“, auch „Schlucht“, vgl. auch *vorare*, „verschlingen, fressen“; „gierig in sich aufnehmen“; Langenscheidt WB Lat.-dt., 1963, S. 564) bezeichnet meist einen schaudernerregenden Schlund oder Abgrund, eine „fast bodenlose Tiefe, die alles verschlingt“ (Karl Ernst Georges, ‚vorago‘, Ausführl. lat.-dt. HWB, 8. Aufl. 1913, ND 1998, Bd. 2, Sp. 3553f.). Besonders häufig erscheint *vorago* in Bezug auf Meeresabgründe und Strudel (*cavernae et voragines* sowie *praealtae fluvii ac profundae voragines*; vgl. Livius: *summersus equus voraginibus*; K. E. Georges, ‚vorago‘, Bd. 2, Sp. 3553, u. K. E. Georges, ‚caverna‘, Bd. 1, Sp. 1050f.). Guido von Bazoches (vor 1146-1203), der Chronist des dritten Kreuzzuges, nennt in einem Reisebericht im 35. Brief die durch Meeresstrudel, Strömungen und Unwetter berüchtigte Meerenge zwischen Sizilien und Kalabrien als *vorago* (Guido von Bazoches, Ep. 35, p. 149, 10; zit. n.: Otto Zwierlein, *Lucubrationes philologicae*, Bd. 2: Antike und Mittelalter, Berlin - New York 2004 (Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte), S. 687): *Invenimus et venimus inde Siciliam, quam a continenti Calabrico propter difficultatem angusti transitus cohercentibus utrinque scopulis torrentis et procellosi pelagi separat impetus violentus. Precipitii quanto strictioris tanto districtioris maris istius periculosa Caribdis abyssus auget horrores, cuius vertiginosa vorago tam fluctus quam naves, seu quicquid arripit, absorbet et removet incessanter. Ibi quoque Scilla rapax esse protervis idcirco canibus succincta fingitur, eo quod ex crebra collisione maris ad rupes quidam latratus terribiles audiuntur. Sicilia vero promontoriis nubila penetrare non timet immensis. [...].*

wie ein Bollwerk „gegen den unendlichen Ozean offensteht“ (*litore, contra occidentalem partem, qua sine fine oceanum pelagus patet*), spürbar. Man hat fast den Eindruck, als habe Paulus schon bei Schreiben Schaudern empfunden und war froh darüber, im milden Italien zu leben. Wahrscheinlich hatte we nie an der bretonischen „Cote sauvage“ oder bei „Finistère“ gestanden und in die „Meeresabgründe“ geblickt; die Unmittelbarkeit und Lebendigkeit seiner Darstellung läßt auf ein großes persönliches Interesse an dem unbekanntem Naturphänomen schließen, von dem er vielleicht auch von irischen „Wandermönchen“ erfahren hatte.

Der „Nabel des Meeres“ (*maris umbilicum*), den man in den Meeresabgründen vermutete, weist auf den antiken Mythos des Okeanos als Ursprung aller Gewässer, Quellen und Brunnen.<sup>1236</sup> Paulus Diaconus verortete in den Strudeln vor der Bretagne den Ursprung der Gezeiten: Dort werden die Wassermassen zweimal am Tag in die Meeresabgründe eingesogen und wieder ausgeworfen (*bis in die fluctus absorbere et rursus evomere dicitur*); den Strudel am Atlantik vergleicht er mit der todbringenden „Charybdis“ in der Straße von Messina vor Sizilien, die nach der Sage zusammen mit dem kleineren sechsköpfigen Ungeheuer Scilla auf vorbeifahrende Schiffe lauert.<sup>1237</sup> Zu den bretonischen Strudeln greift Paulus auf Berichte von Seeleuten und Einheimischen (*adfirmantur, adfirmant*) zurück, nach denen in den gewaltigen Sog sogar „Schiffe, als wären sie durch die Luft fliegende Pfeile, angezogen wurden und manchmal in jenem erschreckenden Abgrund mit Allem untergingen. Oft waren die Schiffe schon am Untergehen, als sie durch plötzlich aufwallende Wogen wieder zurückgeworfen, mit der gleichen Geschwindigkeit wie sie hinuntergezogen worden waren wieder auftauchten. Es wird bestätigt, daß es auch zwischen der Insel Britannien und der Provinz Galicien einen solchen Abgrund gibt; an diesen grenzten auch die sequanischen und aquitanischen Küsten; diese werden zweimal am Tag so plötzlich von Flutwellen überschwemmt, daß derjenige, der sich vielleicht nur ein wenig von der Küste entfernt aufhält, kaum entkommen kann.“<sup>1238</sup>

<sup>1236</sup> In der Antike vermutete man den Ursprung des Meeres (*umbilicum maris*) und der Gewässer in den Abgründen des Weltmeeres. Im Frühmittelalter prägte besonders die bedrohliche Vorstellung bodenloser Abgründe das Bild vom (nun nahen) Atlantik: In den Meeresstrudeln sah man die Wassermassen des Ozeans hervorbrechen und auch wieder eingesogen werden, weshalb der Okeanos als „in sich zurückfließend“ galt (Homer, *Ilias* 18, 99; *Odyssee* 20, 65). Zum *Oceanus* siehe oben, Anm. 1137 dieser Arbeit.

<sup>1237</sup> Paulus Diaconus, *Hist. Lang.* I, 6, ed. L. Bethmann u. G. Waitz, MGH Script. rer. Lang. et Ital. 1, 1878, S. 50f. (eigene Teilübers.): *Huiusmodi vorago sive vertigo a poeta Vergilio Caribdis appellatur; quam ille in freto Siculo esse suo in carmine loquitur, hoc modo dicens: 'Dextrum Scilla latus, laevum inplacata Caribdis/ Obsidet, atque imo baratri ter gurgite vastos/ Sorbet in abruptum fluctus, rursusque sub auras/ Erigit alternos, et sidera verberat unda'.*

<sup>1238</sup> Paulus Diaconus, *Hist. Lang.* I,6, ed. L. Bethmann, G. Waitz, MGH Script. rer. Lang. et Ital. 1, 1878, S. 51, eigene Übers.: *Ab hac sane de qua diximus vertigine saepe naves raptim cursimque adtrahi adfirmantur tanta celeritate, ut sagittarum per aera lapsus imitari videantur; et nonnumquam in illo baratro horrendo nimis exitu pereunt. Saepe cum iamque mergendae sint, subitis undarum molibus retroactae, tanta rursus agilitate exinde elongantur, quanta prius adtractae sunt. Adfirmant esse et aliam huiusmodi voraginem inter Britanniam insulam Galliciamque provinciam; cui etiam rei adstipulantur Sequanicae Aquitaniaeque litora; quae bis in die tam subitis inundationibus opplentur, ut, qui [...] aliquantulum introrsus a litore repertus fuerit, evadere vix possit.*

Die Gefahren des „schrecklichen Schlunds“ (*in illo baratro horrendo*)<sup>1239</sup> veranlaßten Paulus Diaconus als wissenschaftlich interessierten „Geographen“, nach weiteren Abgründen zu suchen, wie den Meeresstrudel „zwischen Galicien und Britannien“ (*esse et aliam huiusmodi voraginem inter Brittanniam insulam Galliciamque provinciam*). Wahrscheinlich bezieht sich *Gallicamque provinciam* nicht auf die Provinz Galicien in Nordwestspanien, sondern auf die Ärmelkanalküste Galliens in der Bretagne und der Normandie, wo bei Saint-Malo mit fast zwölf Metern der größte Tidenhub Europas erreicht wird und starke Strudel auftreten. Auf Saint Malo deuten die plötzlich und schnell wiederkehrenden Fluten (*quae bis in die tam subitis inundationibus opplentur, ut, qui fortasse aliquantulum introrsus a litore repertus fuerit, evadere vix possit*).<sup>1240</sup> Neben der Bucht von Saint-Malo mit den Inseln Grand Bé und Petit Bé, die bei Ebbe zu Fuß erreichbar sind, könnte sich Paulus auch auf den Mont-Saint-Michel beziehen, dessen schmaler, heute fast verlandeter Wattrücken im Frühmittelalter noch den Gezeiten ausgesetzt war. Im Frühmittelalter zählte der extreme Tidenhub am Ärmelkanal wohl zu den „seltsamsten“ und unheimlichsten Erscheinungen Mitteleuropas, zumal die Küsten damals schon relativ dicht besiedelt waren, mit regem Handelsverkehr nach Britannien. Vielleicht lagen Paulus Diaconus Berichte seefahrender Mönche und Pilger zum Mont-Saint-Michel vor. Neben Gezeiten und Strudeln führt Paulus ein noch weit ungewöhnlicheres Meeresphänomen an: Durch die Gezeitenwellen würden sogar Flüsse am Unterlauf „in schnellem Lauf zurückfließen und das süße Flußwasser in bitteren Geschmack verwandelt werden.“<sup>1241</sup> Auch in der Darstellung eines weiteren Abgrunds vor der Küste Sequaniens an der Seinemündung beruft sich Paulus auf Augenzeugen als Garanten narrativer Glaubwürdigkeit: Bei diesem Strudel, den er wie alle Meeresstrudel nach der gefährlichen Charybdis benennt, sei das Gurgeln der Wassermassen besonders auf der Insel Alderney zu hören. „Ein sehr angesehener Gallier (*Audivi quendam nobilissimum Gallorum referentem*) berichtete, daß von diesem Strudel

<sup>1239</sup> Mit *barat(h)rum* („Abgrund, Schlund, „Schlucht“; „Unterwelt“, im Mittelalter auch „Hölle“; Langenscheidt WB Lat.-dt., 1963, S. 69) erscheint bei Paulus ein weiterer wertender Begriff, der das Schaudern vor den Meeresabgründen und Strudeln artikuliert. Wie *vorago* evoziert auch *barathrum* die Vorstellung eines „gähnenden“, alles verschlingenden Abgrundes; in der Antike wird *barathrum* auch scherzhaft oder sarkastisch auf den „unausfüllbaren, unersättlichen“ Magen übertragen, z. B. bei Plautus und Martial. Vergil (*Aeneis* 3, 420-423) nennt die Meerenge vor Sizilien *barathrum: dextrum Sycylla latus, laevum inplacata Charybdis/ obsidet, atque imo barathri ter gurgite vastos/ sorbet in abruptum fluctus rursusque sub auras/ erigit alternos et sidera vomat unda* (Hinweis: Karl Ernst Georges, Ausführl. lat.-dt. HWB, 8. Aufl. 1913, ND 1998, Bd. 1, Sp. 785).

<sup>1240</sup> Wahrscheinlich bezieht sich Paulus auf die Ärmelkanalküste, zumal von einem bestimmten Meeresstrudel die Rede ist, für dessen Verortung ein so langer Küstenabschnitt von Spanien bis Britannien kaum Sinn ergäbe. Vor allem aber der große Tidenhub und das Watt weisen auf den Ärmelkanal. Vgl. Paul the Deacon: *The History of the Lombards - The Maelstrom*, in: *Medieval Latin, 2nd Edition* by Karl Pomeroy Harrington. Rev. by Joseph Pucci. With a grammatical introduction by Alison Goddard Elliott, Chicago & London 1997, Part three (750-900. From late to medieval latin), S. 199-200, hier S. 200, Anm. 1.

<sup>1241</sup> Paulus Diaconus, *Hist. Lang.* I, 6, ed. L. Bethmann u. G. Waitz, MGH Script. rer. Lang. et Ital. 1 1878, S. 51 (eigene Übers.): *Videas earum regionum flumina fontem versus cursu velocissimo relabi ac per multorum milium spatia dulces fluminum limphas in amaritudinem verti.*



schon mehrere Schiffe verschlungen wurden, nachdem sie zuvor im Unwetter leckgeschlagen waren.“<sup>1242</sup> Es folgt der dramatische Bericht eines Seemannes, des bislang einzigen Überlebenden des todbringenden Meeresabgrundes; der Bericht erinnert an Odysseus' Erlebnis in der Straße von Messina: Nachdem Odysseus an der sechsköpfigen Scilla vorbeigesegelt war (die den Schiffen die Ruder entriß, um sie der gefährlichen Charybdis zuzutreiben), geriet er auf der Rückfahrt doch in den Strudel der Charybdis, da er viele seiner Männer durch den Zorn des Zeus verloren hatte, weil diese die Herde des Helios geschlachtet hatten. Während Odysseus sich an einem überhängenden Feigenbaum retten konnte, bis das Schiff aus der Tiefe auftauchte und er auf einer Planke an Land kam<sup>1243</sup>, konnte sich der Seemann vor der Normandie auf einem trockengefallenen Felsband retten: „Während bislang alle Seeleute in den Schiffen dort umgekommen waren, wurde ein einziger Seemann, als er durch die hin- und herflutenden Wassermassen schwamm, von der Gewalt der reißenden Wassermassen abgetrieben und gelangte bis an den Rand jenes gewaltigen Abgrundes. Als er schon den abgründigen, ohne Grenzen offenstehenden Schlund erblickte und in Todesangst erwartete, dort hinabgezogen zu werden, saß er plötzlich unverhofft auf einem über dem Abgrund hervorspringenden Felsen. Als das Wasser schon im Abgrund verschluckt und abgelaufen war, lagen dessen schmale Ränder frei. Während er dort zwischen den schmalen Felsbändern bleich vor Angst saß und ihm der nur wenig aufgeschobene Tod kaum verhüllt war, sah er plötzlich, wie hohe Wellenberge aus der Tiefe zurückfluteten und die untergegangenen Schiffe wieder auftauchten. Als eines von ihnen nahe bei ihm war, klammerte er sich mit größter Anstrengung daran, und in schneller Fahrt fuhr er zur Küste zurück und entkam den Todesgefahren als letzter überlebender Zeuge der ganz in der Nähe lauernden Gefahr.“<sup>1244</sup>

<sup>1242</sup> Paulus Diaconus, *Hist. Lang.* I, 6, ed. L. Bethmann u. G. Waitz, MGH Script. rer. Lang. et Ital. 1, 1878, S. 51, eigene Übers.: *Triginta ferme a Sequanico litore Evodia insula milibus distat. In qua, sicut ab illius incolis adseveratur, vergentium in eandem Caribdin aquarum garrulitas auditur. Audivi quendam nobilissimum Gallorum referentem, quod aliquantae naves prius tempestate convulsae, postmodum ab hac eadem Caribdi voratae sunt.*

<sup>1243</sup> Charybdis, die grausige Tochter der Gaia und des Poseidon, lauerte im Norden der Straße von Messina; sie sog drei Mal täglich das Wasser ein und spie es wieder aus. Charybdis kann als mythische Personifizierung und Erklärung der Meeresstrudel und der Gezeiten gelten. Allerdings gab es in der Antike bereits natürliche Erklärungen für die Strudel in der Straße von Messina, erstmals im 5. Jh. v. Chr. bei Thukydides: „Dieser Sund ist das Meer zwischen Rhegion und Messene, wo Sizilien vom Festland den kürzesten Abstand hat. Dies ist auch die sogenannte Charybdis, durch die Odysseus durchgefahren sein soll. Die Enge, wo die Wasser weiter Meere, des Tyrrenischen und des Sizilischen, aufeinanderstoßen und Strömungen bilden, galt im Grund als gefährlich“ (Thukydides, *Geschichte des Peloponnesischen Krieges* IV, 24. Übers. u. m. e. Einführung u. Erläuterungen vers. v. Georg Peter Landmann, Bd. 1, 3. Aufl. München 1981, S. 292). Das grauenerregende Bild eines unergründlichen Meeresabgrundes, der die Wassermassen ansaugt und nach einiger Zeit wieder freigibt, blieb jedoch im Mittelalter zur Erklärung von Meeresstrudeln und Gezeiten verbreitet und nährte die Angst vor dem Meer; erst mit den Kreuzzügen und dem Überseehandel wurden im Hochmittelalter küstennahe Meereswege häufiger genutzt, womit auch die Angst vor den Meer schwand. **Lit.:** Otto Waser, ‚Charybdis‘, in: *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Bd. III, 2, Stuttgart 1899, Sp. 2194f.; ‚Charybdis‘, Michael Grant und John Hazel, *Lexikon der antiken Mythen und Gestalten*, 17. Aufl. München 2003, S. 99.

<sup>1244</sup> Paulus Diaconus, *Hist. Lang.* I, 6, ed. L. Bethmann u. G. Waitz, MGH Script. rer. Lang. et Ital. 1, 1878, S. 51 (eigene Übers.): *Unus autem solummodo ex omnibus viris qui in navibus illis fuerant, morientibus ceteris, dum adhuc spirans fluctibus supernataret, vi aquarum labentium abductus, ad oram usque inmanissimi illius baratri pervenit. Qui cum iam profundissimum et sine fine patens chaos adspiceret, ipsoque pavore praemortuus se illuc ruiturum exspectaret, subito, quod sperare non poterat, saxo quodam superiectus insedit. Decursis siquidem iam omnibus quae sorbendae erant aquis, orae illius fuerant margines denudati; dumque ibi inter tot angustias anxius vix ob metum pallipitans resederet, dilatamque ad modicum mortem nihilominus operiret, conspicit ecce subito quasi magnos aquarum montes de profundo resilire navesque, quae absortae fuerant, primas emergere.*

Auch hier steht das Grauen vor dem „grenzenlosen Abgrunde“ (*sine fine patens chaos*), einem wahren „Höllenschlund“ (*pavore praemortuus se illuc ruiturum expectaret ... metuendae necis casus evasit, proprii postmodum periculi relator*), im Mittelpunkt. Der Bericht wird bei den Rezipienten schon beim Lesen oder Hören Grauen und Abscheu, aber auch Interesse geweckt haben, womit der Abgrund selbstredend zur „Anderswelterscheinung“ wird.<sup>1245</sup> Mit dem Wortspiel *angustias anxius* stellt Paulus das Grauen des Abgrunds eindringlich dar (*ibi inter tot angustias anxius vix ob metum pallipitans*), in dem er ein Tor zum „Urchaos von unendlicher Tiefe“ sieht (*profundissimum et sine fine patens chaos ... quasi magnos aquarum montes de profundo*).<sup>1246</sup> Doch „zwischen den Zeilen“ ist bei Paulus Diaconus auch die Faszination an gewaltigen, unfaßbaren Naturphänomenen erkennbar; allein die Tatsache, daß er viele Meeresstrudel in Europa vergleicht, zeigt sein besonderes Naturinteresse. Auch in der Adria (*mare nostrum* war im 7. Jahrhundert noch das Mittelmeer; erst mit der Siedlungsexpansion im 9. Jahrhundert wurde die Nordsee zum *mare nostrum*) vermutet Paulus größere Strudel, die aber weniger gefährlich seien als die Abgründe im Ozean und im Ärmelkanal als Ausläufer des unheimlichen Ozeans: „Es ist durchaus denkbar, daß es zwischen der Küste Venetiens und Istriens ebenfalls kleinere verborgene Abgründe dieser Art geben könnte, in denen die zurücklaufenden Fluten verschluckt und

---

*Cumque una ex illis ei contigua fieret, ad eam se nisu quo potuit adprehendit; nec mora, celeri volatu prope litus advectus, metuendae necis casus evasit, proprii postmodum periculi relator existens.*

<sup>1245</sup> Unheimliche Naturphänomene sind auch in modernen Reisebänden Garant breiten Leserinteresses. Ein Beispiel ist die Darstellung der Naturschächte in dem Fotoband „Cevennen“ von Cornelia Jeannin und Erich Spiegelhalter, in dem die mit Grauen vermischte Faszination im Mittelpunkt steht: Die Beschreibung der Naturschächte in den Grands Causses in den nördlichen Cevennen hat (ungeachtet der bekannten natürlichen Erklärung) durchaus Ähnlichkeit mit der Darstellung der Meeresstrudel bei Paulus Diaconus: „Lange Zeit unerforscht blieben die unheimlichen Naturschächte, von denen die Causses geradezu übersät sind. Schauernd steht man über diesen heimtückisch von Buschwerk umgebenen Abgründen, die wie Höllenschlünde geradewegs ins Erdinnere führen. Die Hirten der Hochplateaus hielten ihre Herden voller Angst von diesen Erdlöchern fern. Doch bei aller Wachsamkeit geschah es immer wieder, daß verirrte Tiere in die Tiefe stürzten. Wie man sagt, soll auch so mancher Fremde im Nebel oder in mondlosen Nächten auf mysteriöse Weise dort verschwunden sein. Wie ist es möglich, daß solche riesigen Schächte im Felsboden entstehen? Wieder einmal ist die zersetzende Kraft des Wassers die Ursache dafür“ (Cevennen. Verlassenes Land. Gesehen von Erich Spiegelhalter, beschrieben von Cornelia Jeannin, Freiburg im Breisgau 1984, S. 21).

<sup>1246</sup> *Chaos* (von griech. *chainein*, „gähnen“) in den Bedeutungen „Chaos, finsterer Weltraum“; „Unterwelt“, auch „formlose Urmasse“; „Schöpfung“ (Langenscheidt WB Lat.-dt., 1963, S. 94) bezeichnet den „Urzustand des noch ungeformten Weltstoffes“ (Rudolf Eisler, ‚Chaos‘, Wörterbuch der philosophischen Begriffe, Bd. 1, Berlin 1904, S. 178), der in Hesiods *Theogonie* am Anfang der Schöpfung und als Beginn derselben stand (Hesiod, *Theogonie* v. 116: *pantôn men prôtista chaos genet', autar epeita Gai' eurysternos*; zit. n. Rudolf Eisler, ‚Chaos‘, wie oben, S. 178). Das griechische *χάω chainō* („klaffen, gähnen“) weist auf die Urbedeutung von *Chaos* als „gähnender Schlund“ und „bodenloser Abgrund“; so heißt *chaos* auch eine Bergschlucht auf der Peloponnes und wurde damit zum Synonym für alle Abgründe der Erde und des Meeres, auch die *Ginnungagap* aus der germanischen Mythologie. Auch im Schöpfungsbericht (1. Mose 1, 1-5) weist die Beschreibung der Erde als „wüst und leer“ auf den Urzustand des „vorgeschöpflichen Chaos“. Bei Paulus Diaconus bezeichnet *chaos* in Bezug auf die Meeresstrudel einen „unendlich leere(n) Raum als Reich der Finsternis“, ein(en) Höllenschlund, der an die „Unterwelt“, aber auch an „die verworrene, gestaltlose Urmasse, aus der die Welt geformt wurde“, erinnert, worüber schon Ovid in *Metamorphosen* I, 7 schrieb. Siehe dazu Karl Ernst Georges, *Ausführl. lat.-dt. HWB*, 1913, ND 1998, Bd. 1, Sp. 1108. Paulus bezieht sich (auch aus Mangel an plausiblen Erklärungen angesichts des unglaublichen Naturphänomens) mit *chaos* auf das vorgeschöpfliche „Urchaos“, das man in der Antike in den entfesselten Naturgewalten, aber auch in Vulkanen, Meeresabgründen und tiefen Seen vermutete, die in vielen Kulturen als „Eingänge zur Unterwelt“ galten, weshalb diese auch im Mittelalter allgemein gemieden wurden.

wieder zurückgeworfen werden, um auf die Küste zuzulaufen.“<sup>1247</sup> Paulus’ „Gezeitenkapitel“ zeigt, daß er mythische Naturvorstellungen bereits überwunden hatte, die mit Scilla und Charybdis vor Sizilien und dem Okeanos jenseits der Säulen des Herkules nur zwei große Meeresabgründe kannten, die die Meere auf geheimnisvolle Weise mit dem Unterweltstrom verbanden.

Einer der gewaltigsten Abgründe, dem gewöhnlich kein Mensch mehr lebend entkommt, ist nach Paulus jedoch der (bereits genannte) Meeresabgrund in der Normandie. In diesen „Todesschlund“ habe bislang nur ein Seemann geblickt (*ipsoque pavore praemortuus se illuc ruiturum exspectaret*). Der Seemann konnte noch einmal dem Todesreich entkommen und ist damit als *praemortuus*<sup>1248</sup> seltener Zeuge einer für die meisten Menschen nicht erlebbaren Grenzerfahrung. Die Einzigartigkeit des Augenzeugenberichts unterstreicht Paulus mit der „Umrahmung“ *Unus autem solummodo ex omnibus viris qui in navibus illis fuerant, morientibus ceteris am* Beginn sowie *proprii postmodum periculi relator existens* am Schluß des Berichts. Das Motiv des „heldenhaften Zeugen“ ist bis heute Garant für Authentizität, Spannung und Unmittelbarkeit, ob in Berichten über Expeditionen in aktive Vulkanschlote, dramatische Fallschirmflüge durch Gewitter<sup>1249</sup> oder die Bekämpfung von Großbränden (z. B. die „Feuerritte“ des Red Adair). Allen Berichten gemeinsam ist das Erleben unglaublicher Naturgewalten, die mit ihrer Gleichzeitigkeit von *Mysterium tremendum* und *Mysterium fascinans* Züge des Numinosen tragen. In Paulus’ Diaconus „Gezeitenkapitel“ überwiegt zwar die Abscheu, doch übte der

<sup>1247</sup> Paulus Diaconus, Hist. Lang. I, 6, ed. L. Bethmann u. G. Waitz, MGH Script. rer. Lang. et Ital. 1, 1878, S. 51 (eigene Übers.): *Nostrum quoque, id est Adriaticum mare, quod licet minus, similiter tamen Venetiarum Histriaeque litora pervadit, credibile est, parvos huiusmodi occultosque habere meatus, quibus et recedentes aquae sorbeantur et rursus invasurae litora removantur.*

<sup>1248</sup> Das Partizip Futur Passiv *praemortuus* von *praemori* (eigentl. „vorzeitig (auch frühzeitig) sterben, absterben“; vgl. Langenscheidt Wb. Lat.-dt., 1963, S. 412) erscheint überwiegend in der nach-augusteischen Dichtung, etwa bei Ovid (*nostra tamen iacere velut praemortua membra*; vgl. Pons-Lexikon Lat.-dt., Pons online-Übersetzer, de.pons.com › Übersetzung › praemorior), als Tropos auch bei Plinius (im Sinne von „absterben“; vgl. Plinius 7, 50, 51, § 168: *praemoritur visus, auditus*; vgl. ‚praemortuus‘, A Latin Dictionary. Founded on Andrews’ ed. of Freund’s Latin Dictionary. Revised .... by Charlton T. Lewis and Charles Short, Oxford 1879). Bei Paulus Diaconus bezieht sich *praemortuus* jedoch nicht auf die in der Antike geläufige Wortbedeutung „vorzeitig sterben“ bzw. „absterben“, sondern auf die „Nahtoderfahrung“ des Seemannes, der in dem Meeresstrudel im Ärmelkanal „dem Tod schon ins Angesicht blickte.“ Bei Ovid und Sueton erscheint die Wendung *visus praemoritur* („das Gesicht stirbt ab“; vgl. *Prae-morior*, Lat.-dt. HWB nach Johann Gerhard Scheller u. Georg Heinrich Lünemann, neu bearb. v. Karl Ernst Georges, 2. Bd.: K-Z, 8. Aufl. Leipzig 1838, Sp. 807). In Anlehnung an Ovid (*praemortui iam est pudoris*, „sein Schamgefühl ist schon ganz erstorben“; Quellenhinweis siehe ‚*praemorior*‘, Ausführl. lat.-dt. HWB, Bd. 4 (M-Q), Neusatz d. 8. Aufl. v. 1913, hrsg. v. Karl-Maria Guth, Berlin 2014, Sp. 463) könnte *praemortuus* bei Paulus Diaconus auch die Bedeutung „sein irdisches Streben und Wollen ist abgestorben“ angedeutet sein; vielleicht sah sich der noch einmal davongekommene Seemann schon teilweise im Jenseits und hatte daher schon der Welt entsagt.

<sup>1249</sup> Ein Beispiel ist die Geschichte des Piloten William H. Rankin (1920-2009), einer der wenigen Überlebenden eines Fallschirmsturzes durch eine Gewitterwolke: Rankin mußte sich im August 1959 nach dem Ausfall der Triebwerke seines F8-Jägers in fast 14000m Höhe über einer Gewitterwolke mit dem Notfallschirm retten und geriet in ca. 13500m Höhe in den Eisamboß des Cumulonimbus, durch dessen extreme Auf- und Abwinde er nach eigenen Angaben 30 Minuten lang stürzte. Den Sturz durch die Eiszone einer Unwetterwolke und die mit Hagel vermischten extremen Aufwinde überlebten bislang nur wenige Menschen. Vgl. William H. Rankin, *The Man Who Rode the Thunder*, Pentice Hall/ Englewood Cliffs 1960; Art. ‚Heroes: The Nightmare Fall‘, *Time*, 17. Aug. 1959; Gavin Pretor-Pinney, *The Cloudspotter’s Guide*. The Cloud Appreciation Society o. J., bes. S. 320; Anthony Doerr, *From the sky, soil, and sea. Tales of Wonder* (16. Juli 2006).

Ozean mit seinen unerforschten Strudeln und Abgründen seit jeher eine schaurige Faszination aus, wie die intensive Beschäftigung mit dem Thema bereits in der Antike zeigt. Da Paulus keine Erklärungen für die Strudel bekannt waren, beschränkt er sich (wie Plinius) auf die Zusammenstellung des bisherigen Wissens. Das „Gezeitenkapitel“ steht damit für die tastende Erforschung der „Welt im Ganzen“ durch den Abgleich des bekannten Wissens mit Mythen, Legenden, historischen Zeugnissen, Augenzeugenberichten und Naturbeobachtungen.

### **Sturmfluten**

Neben Gezeiten, Tsunamis und Meeresstrudeln waren für die Küstenbewohner Nordwesteuropas vor allem Sturmfluten eine ständige Bedrohung. Aufgrund der noch dünnen Besiedlung der Küsten sind größere Sturmfluten in frühmittelalterlichen Geschichtswerken mit Ausnahme der Sturmflut von 838 nicht überliefert. Die nächsten großen Fluten folgten erst 1014 und 1042. Eine regionale Meeresflut könnte sich in Südostengland im Jahre 800 ereignet haben; sie ist nur von dem hochmittelalterlichen Chronisten Roger von Hovidene verzeichnet. Aus Irland sind jedoch vor 800 einige lokale Meeresfluten überliefert. Insgesamt deuten die Quellen aber auf eine vergleichsweise ruhige Phase im Frühmittelalter hin. Das Fehlen von Sturmflutmeldungen vor 838 könnte auch mit dem Fehlen größerer Siedlungen an den flachen Wattenküsten der südlichen Nordsee (West-, Ost- und Nordfriesland) vor dem Jahr 1000 zusammenhängen, ebenso mit einer naturräumlich angepaßten „defensiven“ Siedlungsweise: Die friesischen Stämme, die im Einflußbereich der Gezeiten siedelten, errichteten ihre Wohnstätten auf den sturmflutsicheren Geestrücken und Dünenkämmen; in den Marschen lagen die Höfe und Siedlungen auf künstlich erhöhten Schlickwarften über dem mittleren Hochwasser, doch waren sie bei Sturmfluten durchaus gefährdet und mußten häufig verlegt werden, da noch keine die Wattenküste fixierende Deichlinie existierte. Die Bewohner hatten sich der Dynamik des Gezeitenmeeres angepaßt: Ähnlich wie die Flußauen wurden auch die Marschen nur extensiv, für Wattenfischerei und Sommerweide, genutzt.<sup>1250</sup>

---

<sup>1250</sup> Die früheste Beschreibung des friesischen Wattenmeers ist in Plinius' *Naturalis Historia* (XVI, 1, 2-4) überliefert: Anlässlich einer Reise ins Gebiet der germanischen Chauken an die Nordsee 47 n. Chr. schreibt Plinius über die Wohnplätze der Friesen, die „ein elendes Leben“ führten, den widerstreitenden Elementen ausgesetzt. Doch schätzten sie ihre Freiheit mehr als eine Eingliederung ins Römische Reich. Plinius bezeichnet die Gezeitenlandschaft an der Nordsee als elenden, unberechenbaren und lebensfeindlichen Landstrich im ewigen Widerstreit der Elemente, vor abgründigen Gefahren: „[...] In gewaltiger Strömung ergießt sich dort der Ozean in Zwischenräumen zweimal bei Tage und bei Nacht auf ein ungeheures Gebiet, indem er den abwechselnden Streit der Elemente bedeckt, von dem man im Zweifel sein kann, ob er zum Lande gehört oder ein Teil des Meeres ist. Dort hat ein elendes Völkchen Hügel im Besitz, die wie Rednerbühnen von Menschenhand errichtet sind, entsprechend den Erfahrungen der höchsten Flutgrenze: auf die sind demgemäß ihre Hütten gesetzt. Ihre Bewohner gleichen Segelnden, wenn die Fluten das umliegende Land bedecken, aber Schiffbrüchigen, wenn sie wieder zurückgewichen sind, und sie machen bei ihren Hütten Jagd auf die mit dem Meer fliehenden Fische. Vieh zu halten, ist diesen Menschen nicht vergönnt, ja, nicht einmal mit den wilden Tieren zu kämpfen, da jeder Strauch weit und breit fehlt. Aus Seegras und Binsen flechten sie ihre Netze zum

Einträge zu Sturmfluten sind in frühen Geschichtswerken nur sporadisch überliefert. In einigen westeuropäischen Quellen sind jedoch schon vor 800 Hochfluten an der Nordsee, an der Irischen See und am Atlantik überliefert, vor allem in den Annalen von Ulster, die einige Meeresfluten im Zusammenhang mit Winterunwettern nennen, unter anderem für 691, 720, 749, 786 und 804. Die Einträge stammen wahrscheinlich von Klöstern an Flüssen, Meeresküsten oder auf vorgelagerten Inseln - prädestinierten Orten für Naturbeobachtungen. Wiederholt sind in insularen Annalen auch Schiffsunglücke verzeichnet. So sollen nach den Annalen von Ulster im Jahre 691 in einem Sturm vor Iona sechs Mönche ertrunken sein.<sup>1251</sup> Die Meldung stammt wahrscheinlich aus den verlorenen Annalen von Iona. Ein weiteres Schiffsunglück bei Sturm verzeichnen die Annalen von Ulster 749: Damals soll der ganze Konvent von Iona umgekommen sein.<sup>1252</sup> Die Mönche von Iona waren den Gefahren des Meeres besonders ausgesetzt, da sie häufig die Meeresarme zwischen den Inneren Hebriden und Schottland befahren mußten, die aufgrund von Stürmen, Seenebeln und Gezeitenströmen bis heute zu den gefährlichsten Wasserstraßen Europas gehören. Die Annalen von Inisfallen melden 777 ein Schiffsunglück bei Terryglass, bei dem mehr als hundert Männer von Connacht ertrunken sein sollen.<sup>1253</sup> Die Meldung beruht wohl auf einem Augenzeugenbericht aus dem im Jahre 549 von Columba von Terryglass gegründeten Kloster Terryglass am Nordostufer des Lough Derg, des zweitgrößten, bei Sturm sehr gefährlichen Sees im Shannon, an dem es wahrscheinlich auch pagane „Beschwichtigungsrituale“ gab. Das Shannon-Kloster war bereits im Frühmittelalter ein Zentrum der Gelehrsamkeit.<sup>1254</sup> Auf stürmische See könnte

---

Fischfang, und indem sie den mit den Händen gesammelten Schlamm mehr durch den Wind als durch die Sonne trocknen, machen sie mit Hilfe dieser Erdart ihre Speisen und ihre vom Nordwind erstarrten Eingeweide warm. Ihr Getränk besteht ausschließlich aus Regenwasser, das in Gruben vorn im Hause aufbewahrt wird. Und diese Menschen behaupten, falls sie heute vom römischen Volk besiegt werden sollten, sie würden dann Sklaven! Es steht wirklich so: Viele schont das Schicksal zu ihrer Strafe.“ Dt. Zitat: Dirk Meier, Land unter!, 2005, S. 56f. Vgl. C. Plinius Sec. d. Ä., *Historia Naturalis* - Naturkunde. Lat.-dt., hrsg. v. Roderich König et al., München 2004 (Sammlung Tusculum), lib. XVI (*Silvestrium arborum naturae*), cap. 1, 2f., S. 405f.

<sup>1251</sup> Vgl. The Annals of Ulster ad a. 691, CELT G100001A (2000), p. 152 folio & col. H26ra: *U691.5 Uentus magnus .x.ui. Kl. Octimbris quosdam ui ex familia Iae mersit*. Die unterschiedlichen Namen von Iona (*Iona insula, Hii, Hy, Eoa, Iae, Ie, I Cholaim Chille, Hi, Eu, Eo, Euea insula*, dazu mehrere volkssprachige Namen) gehen auf den Stamm *Ivo-* („yew-“) in Ogham-Inschriften zurück. Wahrscheinlich steht der Inselname mit dem Helden *Fer hÍ mac Eogabail* („son of the yew“), dem Ziehsohn des Meeresherrn Manannan, in Verbindung. Der gälische Name von Iona *Í Chaluim Chille* oder *Eilean Idhe* bezieht sich dagegen auf den heiligen Columba. Die Bezeichnung *Iona* beruht auf der fehlerhaften Übertragung von *Ivova* („yew place“) zu *Ioua*, woraus infolge einer Fehlübertragung der Insel-Minuskel *Iona* wurde. Vgl. dazu Thomas J. Faulkenbury, *Highland Cathedral. Celtic Christianity*, vol. 2 (o. J.), p. 24-36, bes. p. 25f.

<sup>1252</sup> Der Sturm 749 und der Tod der Mönche vor Iona erscheinen zwar nur als beiläufige Notiz, doch zusammen mit weiteren historischen Ereignissen ist die Bedeutung des Naturereignisses offenkundig. The Annals of Ulster ad a. 749, CELT100001A (2000), p. 203: *U749.6 Death of Coipre son of Murchad of Mide; and Béc Buile son of Eocha, and Uer, abbot of Mag Bile; and a great windstorm. U749.7 Drowning of the community of Í.*

<sup>1253</sup> The Annals of Inisfallen ad a. 777, CELT I100004, p. 114f.: *1777.4 (B)ádud Connacht oc Tir dá Glas plusquam centum.*

<sup>1254</sup> Der Gründer von Terryglass, Columba von Terryglas (St. Columba of Tir-da-glasi), ein Schüler Finians von Clonard, zählt zu den zwölf Aposteln Irlands. In der Abtei Terryglass entstand um 1160 das mittelirische „Buch

auch ein Eintrag der Angelsächsischen Chronik für 685 hindeuten; dort heißt es, daß „König Everth von der Nordsee getötet wurde und eine große Armee mit ihm, am 13. Tag vor den Kalenden des Juni“ [. Juni]. Er war König fünfzehn Winter lang; und sein Bruder Elfrith folgte ihm in der Regierung...“<sup>1255</sup> Der „historisch-kriegerische“ Duktus des Eintrags personifiziert die Nordsee als gefährliche Naturmacht, die sich dem mächtigen König Everth mit seiner Flotte als übermächtiger Feind entgegenstellt: *The same year Everth was slain by the north sea, and a large army with him, on the thirteenth day before the calends of June.* Mit der mythischen Personifizierung stellt der Schreiber die (für die Mission sehr wichtige!) Kontinuität zwischen mythischer Vorzeit und historischer Zeit her.

Die Vorstellung einer „geheimnisvollen“ Verbindung zwischen der menschlichen Geschichte und den Naturmächten wird daher besonders in einigen frühen irischen Annalenberichten zur mythischen Vorzeit deutlich, in denen auch rätselhafte Spingfluten an irischen Lochs und Flüssen belegt sind: In den „Lochs“ vermutete man unheimliche Mächte und geheime Zugänge zur Anderswelt und zum Reich des Meeresherrn Mannánnan Mac Lir. Diese versuchte man noch in christlicher Zeit mit Beschwörungsritualen, den „Sea-Wells“, zu besänftigen. Nach den magisch-animistischen Vorstellungen konnte ein See bei nicht oder „falsch“ vollzogenen Ritualen jedoch auch derart in Aufruhr gebracht werden, daß Dörfer, Felder und ganze Königreiche in den Wellen versanken.<sup>1256</sup> Der Aberglauben an den irischen

---

von Leinster“, eine Sammlung von Geschichtsdarstellungen, Epik und poetischen Werken. Als Autor wird heute Abt Áed Ua Crimthainn von Terryglass vermutet. Die Annalen von Inisfallen enthalten aus dem 8., 9. und frühen 11. Jh. auch Meldungen aus Terryglass. Vgl. dazu William Grattan-Flood, *The Twelve Apostles of Erin*, in: *The Catholic Encyclopedia*, vol. 1, New York 1907 (<http://newadvent.org/cathen/01632a.htm>); Columba Edmonds, *St. Columba of Terryglass*, *The Cath. Encyclopedia*, vol. 4, 1908 (<http://newadvent.org/cathen/04135a.htm>).

<sup>1255</sup> *The Saxon Chronicle* ad a. 685, Ausg. J. H. Ingram, 1823, p. 66: *A.D. 685. This year King Everth commanded Cuthbert to be consecrated a bishop; and Archbishop Theodore, on the first day of Easter, consecrated him at York Bishop of Hexham; for Trumbert had been deprived of that see. The same year Everth was slain by the north sea, and a large army with him, on the thirteenth day before the calends of June. He continued king fifteen winters; and his brother Elfrith succeeded him in the government. [...].*

<sup>1256</sup> In vormoderner Zeit waren viele Seen von Mythen „umrankt“; mit am häufigsten in allen Regionen Europas war die Angst vor der unermeßlichen Tiefe der Seen. Vgl. dazu Jakob Grimm, *Deutsche Mythologie*, I. Bd., 4. Aufl. 1875, ND 1968, Kap. XX. („Heilige Wasser, Heilige Seen, Heilige Bäche“), S. 496ff. Die Vorstellung, daß durch „unvollständig“ oder „falsch“ ausgeführte Besänftigungsrituale die als „Anderswelttore“ gefürchteten Seen Aufruhr gebracht werden konnten, kann als Ausdruck einer „vorbewußten“ kollektiven Naturbewältigung gelten: Während man den Gefahren der Natur heute mit auf Meßreihen und Wahrscheinlichkeitsrechnungen basierenden Schutzbauwerken begegnet, die 50- oder 100jährige Extremereignisse standhalten sollen, konnten die übermächtigen Naturgewalten und auch die damit verbundenen Ängste in vormoderner Zeit oft nur mit Gebeten oder mit magisch-religiösen Abwehr Ritualen „bewältigt“ werden. Die christlichen Missionare propagierten Heilige als vorbildliche „Helden der Standhaftigkeit“ - es gab noch keine technischen Artefakte, die den Naturgewalten physisch „standhalten“ konnten; so mußten die Gläubigen mental den „Dämonen“ der Natur und der Angst „standhalten“. An irischen Seen wie dem Lough Neagh waren vor allem die heimtückischen „Springfluten“ (air. *murbrucht Locha nEchachach*) gefürchtet, die durch unterseeische Erdbeben, Starkregenfälle oder Stürme ausgelöst werden können. Die unberechenbaren Flutwellen an den „Lochs“ förderten mythische Vorstellungen und abergläubische „Beschwichtigungsrituale“. Der Lough Neagh ist mit der mythischen Erzählung *Cath Maige Tuired* („Die Schlacht von Moytura“) verbunden. Im vor- und frühchristlichen Irland waren viele Seen mit mythischen Vorstellungen verbunden: In den unheimlichen, unermeßlichen Abgründen vermutete man die Wohnstätte von Gottheiten, Dämonen, Ungeheuern und Feen. Viele Seen galten als Zugänge zur Anderswelt, wovon bis heute keltische und irische Märchen zeugen. Die verborgenen Mächte der Seen wurden mit „Sea-Wells“ „besänftigt“, die fester Bestandteil des Jahreskreises

Seen war daher bevorzugtes Ziel der Wandermönche, die teilweise selbst noch mit dem Glauben ihrer „Vorväter“ verbunden waren. Die Beschäftigung mit Mythen floß auch in Berichte über Seefluten in Irland wie in die Prosa-Einführung des *Chronicon Scotorum* oder die frühen Aufzeichnungen von Inisfallen ein; sie können als Zeugnisse der in Irland versuchten „behutsamen Transformation“ paganer in christliche Natur-Bilder gelten, die oft jedoch synkretistische Glaubensformen zur Folge hatten.<sup>1257</sup> Die Aufzählung von Seefluten aus „mythischer Vorzeit“ stellte diese in die Kontinuität der Heilsgeschichte von der Erschaffung der Welt über die Sintflut, das Wirken Christi bis zur Ankunft des heiligen Patrick in Irland im Jahre 433. Ähnlich wie der modernen Geschichtswissenschaft markante historische Ereignisse und Entwicklungen „modellhaft“ zur Abgrenzung von historischen „Epochen“ dienen, teilten mittelalterliche Annalisten die vorchristliche Geschichte nach wichtigen biblischen Daten wie der Sintflut, dem Turmbau zu Babel und Christi Geburt sowie Naturereignissen ein - „chronologischen Fixpunkten“, nach denen die Jahre gezählt wurden

---

waren wie das „Spring Well“ („Ba mol Midard midlaige“) am Lough Neagh. Sie wurden bzw. werden teilweise bis heute in christlichen Formen weitergepflegt. So beging man bei Cranfield am Lough Neagh bis 1828 zu Ehren des heiligen Olcran, eines Zeitgenossen des heiligen Patrick, ein „Holy Well“, um böse Mächte, Feuer und Krankheiten und die unberechenbaren Gewalten des Sees zu bannen, indem man die Wunderkräfte des heiligen Olcran „erneuerte“. Auch nach dem kirchlichen Verbot 1828 fanden (und finden) am Lough Neagh am Sonntag vor und nach Mittsommer teils neukeltisch geprägte christliche Bitrituale statt, bei denen kranke Körperteile gebadet und Bäume mit Devotionalien behängt werden. Bereits im 7. Jahrhundert versuchten Mönche, die heidnischen Bräuche einzudämmen. Naturerscheinungen wie die plötzliche Rotfärbung des Lough Neagh im Jahre 681 weckten jedoch die Ängste vor den Mächten der Anderswelt immer wieder aufs Neue und förderten „Besänftigungsrituale“. Nach der von Bischof Tirechán im 7. Jahrhundert verfaßten *Memoria sancti Patricii* soll bereits der heilige Patrick systematisch gegen bestimmte „Wells“ vorgegangen sein, insbesondere gegen „the well of Findmag which from its curative properties bore the Name Slán Health. The druids [...] honoured it and sacrificed gifts to it as to a god (... *honorabant magi fontem et immolauerunt dona ad illum in modum diei* [lat. Zitat bei Whitley Stokes (ed.), *The Tripartite Life of St. Patrick*, vol. II, Leiden 1887, p. 323]. This well was the Rex Aquarum, the Lord of the Waters, who [...] is possibly to be identified with Manannán mac Lir, the Irish god of the sea. The mixture of adoration and propitiation of wells evidenced here and elsewhere has continued, despite Patrick's efforts, in a modified and disguised form up to the present day. A well was [...] a great source of danger and in the cases of Loch Rib (Lough Ree on the Shannon), Loch Riach (Loughrea, Co. Galway) and Loch nEchach (Lough Neagh) was the instrument by which Otherworld forces destroyed kingdoms turning them into lakes“ (John J. O'Meara, Bernd Naumann (Hrsg.), *Latin Scriptures and Letters. A.D. 400-900. Festschrift für Ludwig Bieler zum 70. Geburtstag*, Leiden 1976, S. 185). Zur Mythologie und den „See-Beschwörungen“ am Lough Neagh siehe u. a.: Dáithí Ó hÓgáin, *Myth, Legend and Romance: An encyclopaedia of the Irish folk tradition*, London 1991, p. 181; Patrick McKay and Kay Muir, *Lough Neagh Places: Their Names and Origins*, Belfast 2007; J. Dunne, *Irish lake marvels: mysteries, legends and lore*, Dublin 2009.

<sup>1257</sup> Die frühen irischen Berichte zu historischen Ereignissen und Naturereignissen (darunter auch Seefluten und Flußhochwasser) sind in der Sammlung *Ogygia* von Roderic O'Flaherty zusammengestellt. Vgl. *Ogygia, or, A Chronological Account of Irish Events. Collected from very ancient documents .... Written originally in Latin by Roderic O'Flaherty. Transl. by James Hely*, vol. II, Dublin 1793, Kap. XVII, p. 36f.: [...] *The following year Amergin fell in battle by Herimon's sword, at Bile-tene in Bregia, a sistrict to the south of Meath: which year being the third of the Scottish arrival, nine rivers began to out channels for themselves in the Queen's-country called Brosnach, nine in the King's, and three in the country Sligo, called Nunsinne. Three years after the following lakes began to overflow, Loch-kime, to day Loch-hacket above the Moy-freang, in the rectory of Muntir-morog-how, in the diocese of Tuam, and country of Galway; Loch-buadha, Loch-baa, Loch-rein, Loch-finnmoy, Loch-grene, Loch-riach in the barony of Moenmoy, [...]; Loc-da-coech, in Leinster; Loch-laigh, or the lake of the Calf, in Ulster. That we may be the more inclined to give credit to the irruptions of those lakes, Dionysius Halycarnassaeus, who flourished a little before the birth of Christ, in the reign of Augustus, has recorded, that the vestiges of the house of Attadius, king of the Latins, were to be seen in his time, in a transparent lake; who dies according to Scaliger's calculation, in the year of the world 3095.*

wie im *Chronicon Scotorum*<sup>1258</sup> oder in den älteren fragmentarischen Prosa-Aufzeichnungen der Annalen von Inisfallen, die ebenfalls See-Fluten und plötzliche Flußbettveränderungen verzeichnen.<sup>1259</sup> Die mythischen Seefluten „verifizierten“ nachträglich die biblischen Plagen und wurden daher wohl auch von den *pagani* akzeptiert, die in Tieren, Bäumen, Bergen und Gewässern verborgene Mächte und Gottheiten wirken sahen. Die Tatsache, daß die irischen Springfluten als „Epochenmarken“ Eingang in die mythisch-heilsgeschichtliche Chronologie fanden und so auch Teil des überregionalen kollektiven Gedächtnisses wurden, zeugt von der engen Verbindung der Landbevölkerung zu den Naturmächten.

Neben „mythischen“ Springfluten in irischen Seen und Seesturmerzählungen in Heiligenviten sind Berichte über „reale“ Flutereignisse in frühen Quellen selten. Eine der ersten Sturmfluten ist in den Annalen von Ulster und im *Chronicon Scotorum* verzeichnet: Beide Quellen melden eine „große Meeresflut im Monat Oktober“ (720), wahrscheinlich infolge eines Sturms, der möglicherweise zusammen mit einer Springtide für sehr hohe Wasserstände sorgte.<sup>1260</sup> Der „Regensommer“ 720 (*Estas pluuiialis*) deutet auf eine anhaltende Westlage im Sommer hin, die auch den ungewöhnlich frühen Herbststurm auslöste. Eine Lokalisierung der Flut an der Nordsee, der irischen See oder am Atlantik ist jedoch nicht mehr möglich. Die Kombination des altirischen *Murbrucht mar* („Meeresflut“) mit dem lateinischen *in mense Octimbris* ist in irischen Annalen nicht ungewöhnlich: Die Annalen von Ulster nennen Witterungsanomalien

<sup>1258</sup> *Chronicon Scotorum* ad a. 811, engl. Übers. CELT T100016, p. 7ff. (eigene Hervorhebung): There were seven lake eruptions through the land in the reign of Parrtholon, viz.: - Loch Mesca, and Loch De<et, Loch Laighline, Loch Rudhraidhe, Loch Echtra, and the sea inundation of Brena, and Loch Con. [...] The year after Slanga's death occurred the eruption of Loch Laighline, and his death; unde prius nominatur; (he was the fourth chieftain of Erinn; in digging his grave the lake burst forth); and the eruption of Loch Echtra, between Sliabh Modharn and Lsliabh Fuaid. Twenty years afterwards occurred the eruption of Loch Rudraidhe, in Uladh. In the same year after the sea inundation of Brena broke over the land, so that it is the seventh lake; for Parrtholon found in Erinn before him but three lakes and ten rivers, viz.: - Loch Luimnigh, Loch Fordremuin at Sliabh Mis, in Mumhan, and Finn Loch of Irrus Ui Fiachrach. The ten rivers, moreover, were, the Buas, between Dál Araidhe and Dál Riada, and the Ruirtech or River Liffe; and the Berbha of Laighen; and the Laoi in Mumhan; and the Samaoir, between Ui Fiachrach, and Cinel Conaill; the Modham, between Cinel Conaill and Cinel Eoghain; and the Finn and Banna in Uladh; the Muaidh and Sligeach in Connacht. Four years after the eruption of Brena, the death of Parrtholon took place. [...] The first plague that happened in Erinn after the Flood was the pestilence of Parrtholon's people. [...]. Air.-lat. Transkription n. MS. A siehe *Chronicum Scotorum*, ed. by William M. Hennessy, Dublin-London 1866, ND Cambridge 2012, p. 6: *Seen toe ma-omanna pi ip a pplairhitip pappcalom loc rnefcu, ocup loc* "Decer; loc Laighlme, Loc Tlu'opai'ohe, Loc Occpa, ocup mupcola bpena. [...].

<sup>1259</sup> The Annals of Inisfallen, Pre-Patrician Section, ed. Séan Mac Airt, Cork, and Marianne McDonald. First draft, revised and corrected. Proof corrections by Stephen Beechinor, Julianne Nyhan (2000), CELT T100004P, entry 47 (p. 47): *In this year the eruptio of Brosnach of Tir Éile over the land.* Entry 70 (p- 48): *At this time the eruption of Loch dá Chaech.* Entry 88 (p. 48): *In this year the eruption of Siúir and Echoair and Féil.* Entry 101 (p. 48): *The eruption of Daball and Calann over the land.* Entry 106 (p. 48): *The eruption of Loch Iairn and Loch Uair and Loch Cé and Loch Aillinne and Loch Febail and Loch Gabair nd Dubloch.* Entry 109 (p. 48): *The eruption of Loch Éirne over the Land.* Entry 120 (p. 48): *The eruption of Némannach in Mag Muirthemne.*

<sup>1260</sup> Vgl. The Annals of Ulster ad a. 720, CELTG100001A, p. 174 folio & column H28ra: *U720.3 Murbrucht mar in mense Octimbris.* Der *Chronicon Scotorum* erwähnt lediglich eine „Meeresflut“ (*muirbrucht*), was ein (schwaches) Indiz dafür sein könnte, daß die Annalen von Ulster den Eintrag der Urquelle wiedergeben. Vgl. *Chronicon Scotorum* ad a. 720, CELT G100016, p. 96, MS folio 181va (269a): *CS.720 Estas pluuiialis.* [...]. *Muirbrucht in mense Octimbris.*



fast durchgehend lateinisch, während seltene Naturereignisse vor allem nach 800 häufig in Altirisch verzeichnet sind. Möglicherweise fehlten den Schreibern (von denen einige auch als Augenzeugen schrieben) lateinische Begriffe für spezifisch nordwesteuropäische Wetter- und Meeresphänomene, insbesondere für „nordische“ Niederschlagsformen wie Graupel, Nassschnee, Nieselregen und Sturmregen wie auch für die „Lochs“ und unterschiedliche Arten von Fluten.<sup>1261</sup> In dem Annaleneintrag 720 bezeichnet *Murbrucht mar* in Unterscheidung zu binnenländischen Hochwassern infolge anhaltender Niederschläge (*inundatio, fluctus*) oder Gewittern (*fluctus*) eine plötzliche Meeres- oder Seeflut („Springflut“ oder „Sturmflut“), verursacht durch Stürme, Springtiden oder Gezeiten- und „Monsterwellen“ (Kreuzseen) - Ereignisse, für die es damals nur irische Bezeichnungen gab.<sup>1262</sup> Möglicherweise war *murbrucht (mar)* damals auch noch mit mythischen Vorstellungen vom Meer als Reich des Manannán mac Lir, als Zugang zur Anderswelt und Wohnstätte von Seeungeheuern und Drachen verbunden, weshalb der Schreiber (in missionarischer Absicht?) bewußt die „geheimnisvolle“ altirische Bezeichnung wählte. Auch in mythischen

---

<sup>1261</sup> Der gegenüber dem Lateinischen größere Graphem- und lexikalische Reichtum des Alt- und Mittelirischen zeigt sich besonders in der Benennung geographischer, landbaulicher und meteorologischer Phänomene und Zusammenhänge, die als spezifisch „nordwesteuropäisch“ gelten können, etwa Graupelschauer oder die zahlreichen Niederschlagsarten (Naß-, Papp- und Pulverschnee, körniger Schnee, Harsch, Schneegriesel, Schneeregen, Rauheis, Eiskörner, Frostgraupel, Reifgraupel, Hagel, Sturmregen, Nieselregen usw.). Bereits frühmittelalterliche Gelehrte preisen die Vielfalt des Irischen und führen zahlreiche Beweise der „Überlegenheit“ ihrer Muttersprache gegenüber dem Lateinischen an, so ein Kommentator der im 7. oder 8. Jahrhundert zusammengestellten „Fibel der Gelehrten“ (*Auraicept na n-Éces*), die auch Auszüge aus der *Ars minor* des Grammatikers Donatus anführt und als *Summa* des sprachwissenschaftlichen Denkens frühmittelalterlicher Gelehrter in Irland gelten kann. In dem teilweise enzyklopäisch ausgerichteten Werk wird deutlich, „daß das Irische umfassender als das Lateinische in Bedeutung, Wörtern und Buchstaben“ ist, was wahrscheinlich auch in vielen Einträgen der Annalen von Ulster der Hauptgrund für die Sprachmischung war, da den Schreibern möglicherweise spezifische lateinische Begriffe für „atlantische“ Naturphänomene fehlten. Inwiefern in einigen frühen angloirischen Berichten Latein auch bewußt als „Sakralsprache“ (etwa für Epiphanien wie Kometen oder Wetterwunder) verwendet wurde, ist anhand der kurzen Annalenmeldungen nicht zu beweisen. Vgl. dazu (m. Zitat): Erich Poppe, Wörter und Sprache im europäischen Vergleich: Perspektiven aus Irland und Wales, S. 7, <https://www.uni-marburg.de/fb10/forschung/europabilder/poppe.pdf> Vgl. weiterhin: Anders Ahlqvist, *The Early Irish Linguist: An Edition of the Canonical Part of the Auraicept na n-Éces*, Helsinki 1983 (Commentationes Humanarum Litterarum 73/1982); Deborah Hayden, *Some Notes on the Transmission of „Auraicept na n-Éces“*, in: *Proceedings of the Harvard Celtic Colloquium* 32 (2012), S. 134-169.

<sup>1262</sup> Im Alt- und Mittelirischen sind zahlreiche Bezeichnungen für unterschiedliche Arten von Gewässern, Hochwasser und Meeresfluten überliefert; für die unterschiedlichen festen und flüssigen Niederschlagsarten halten das (alt-)Irische und das Schottische von allen Sprachen sogar die meisten Begriffe bereit! In dem Eintrag zu der Meeresflut von 720 bezeichnet *murbrucht (mar)* („Springflut“, „Flutwelle“ oder „Fluteruption“) eine ungewöhnlich hohe, plötzliche Flut(-welle), wie sie vor allem infolge von Gezeitenwellen, Tsunamis, Kreuzseen und Stürmen am Meer und am Unterlauf größerer Flüsse, aber auch an größeren Seen („Lochs“) vorkommen kann. Möglicherweise ist in dem Eintrag 720 mit *murbrucht* eine „Monsterwelle („Kreuzsee“) oder eine unerklärliche Welle „aus dem Nichts“, zum Beispiel eine Fernwelle aus dem Atlantik oder ein Tsunami (ausgelöst durch einen unterseeischen Hangrutsch oder einen Meteoriteneinschlag), gemeint. Allgemein bezeichnet *murbrucht* eine plötzliche Flutwelle in Abgrenzung zu binnenländischen Hochwassern, wobei *murbrucht* wohl auch Flutwellen an den „Lochs“, die teilweise direkte Verbindungen zum Meer haben, bezeichnet. Möglicherweise spielt hier auch die mythische Vorstellung von Seen als Zugängen zur Anderswelt und unterirdischen Kanälen zum Meer eine Rolle, womit die Lochs unter der Herrschaft des Meeressgottes Manannan mac Lir standen. Vgl. *Electronic Dictionary of the Irish Language (eDIL)* s. v. *murbrucht n(muir)*: „*murbrucht n(muir)*, a sea-burst, a tidal wave, also used of eruptions of lakes [...]“

Erzählungen bilden die verborgenen Mächte der abgrundtiefen, heimtückischen „Andersweltseen“ wie des Lough Neagh oft eine zweite, unheimliche Realität: So soll in *Aided Echach meic Maireda* der Held Echach Mac Maireda und ein Teil seiner Familie in einer Springflut des Lough Neagh (*murbrucht Locha Echachach*) umgekommen sein, nachdem er und seine Frau am Abend vergessen hatten, die durch Oengus' Pferd hervorgerufene Quelle mit einem Stein zu verschließen.<sup>1263</sup>

In einigen Einträgen der Annalen von Ulster werden Winterstürme als Ursache von Hochwasser und Meeresfluten genannt, so in dem Eintrag zu einem „großen Sturm im Januar 786“, der eine Überschwemmung in Dairinis (Molana) zur Folge hatte; weiterhin melden die Annalen eine „schreckliche Vision in Clonmacnoise.“<sup>1264</sup> Der Eintrag beruht wahrscheinlich auf Augenzeugenberichten aus Molana und Clonmacnoise. Die Flut am nahe der Mündung des Blackwater in die Irische See gelegenen kleinen Inselklosters Dairinis (Molana)<sup>1265</sup> 786 könnte durch eine den Fluß aufstauende Gezeitenwelle aus der Irischen See verstärkt worden

---

<sup>1263</sup> Die Erzählung „Der Tod des Echach MacMaireda“ (*Aided Echach meic Maireda*) ist Teil des im Hochmittelalter (vor 1106) im Kloster Clonmacnoise von dem Mönch Mael Muire Mac Célechair und einem unbekanntem Schreiber und Redaktor in irischer Sprache zusammengestellten *Lebor na h-Uidhre* („Das Buch von der fahlbraunen Kuh“), dessen Titel auf eine Reliquie des Klostergründers Ciarán aus dem 6. Jahrhundert zurückgeht. In dem Manuskript (erhalten in der mittelalterlichen Handschrift RIA MS 23 E 25: Cat. No. 1229) sind historiographische, hagiographische und mythische Erzählungen, Gedichte und Geschichtswerke aus dem Frühmittelalter, teilweise auch mündliche Tradition aus dem 8. und 9. Jahrhundert, versammelt. Neben Mythen- und Sagen-Erzählungen aus dem irischen Ulster-Zyklus (u. a. Episoden aus dem Leben des Vorzeitriesen Finn Mac Cumhaill, den legendarischen Erzählungen „Die Zerstörung von Da Dergas Hostel“, „Das Lederstück von der Kuh des heiligen Ciarán von Clonmacnoise“ und „Der Tod von Echach Mac Maireda“ und der bislang ältesten bekannten Version von „Brandans Seefahrt“) sind in der Sammlung auch Geschichtswerke (u. a. eine altirische Redaktion von Nennius' *Historia Brittonum* - eine der wenigen Quellen, in denen Nennius als Autor des Werks genannt wird), hagiographische Texte (u. a. eine *Vita S. Columbae*) und Widmungsgedichte (z. B. auf Columba von Iona) enthalten. Über die Springflut am Lough Neagh heißt es in der Erzählung *Aided Echach meic Maireda: Ardomeat anfuth úar/ fri uafarrci dulgi fáil/ murbrucht Locha Echachach ain/ cenid mé in murgelt máir/ inso Dorairngert Curnan cétgall/ in seel sa dodeochad dún/ tip na ro boi mar tig/ is si non curfed dar mór [...]* (*Aided Echach meic Maireda*, in: *Lebor na h-Uidre*, v. 2915-3134, hier v. 3019-3026, ed. Richard Irvine Best and Osborne Bergin. Ed. compiled by Donnachadh Ó Corrain and Hildegard L. C. Tristram, in: CELT, <http://www.ucc.ie/celt>, Text G301900 (2006), p. 95-100, hier p. 97).

<sup>1264</sup> The Annals of Ulster ad a. 786, CELT G100001A, p. 240 & column 34a, eigene Übers.: *U786.3 Uentus maximus in Ianuario. Inundatio i n-Dairinis. Uisio terribilis h-i Cluain M. Nois & poenitentia magna per totam Hiberniam.*

<sup>1265</sup> Das Kloster Dairinis (ir. „Mainistir Mhaolanfaidh“, „Eicheninsel“, anglisiert „Molana“) wenige Kilometer vor der Mündung des Blackwater in die Bucht von Youghal an der irischen Südküste (Diözese Waterford und Lismore) wurde im 6. Jh. durch Máel Anfaid gegründet und gehörte mit seiner einzigartigen Klosterbibliothek im 8. Jahrhundert zu den führenden geistigen Zentren in Irland. Zusammen mit den Abteien Lismore und Daire Eidnech war Molana vielleicht eines der „Gründungsklöster“ der Tallaght-Reformbewegung. Das berühmteste frühmittelalterliche Werk von Molana, die *Collectio Canonum Hibernensis* des Rubin von Dairinis († 725), eine Sammlung aus Texten und Urkunden zum Kirchenrecht aus 200 Jahren, die später durch Cú Chuimne in Iona fortgeführt und ergänzt wurde, zeigt die geistigen Ambitionen der Tallaght-Mönche. Zum Kloster Molana und der Tallaght-Bewegung siehe: Patrick Power, *Ancient Ruined Churches of Co. Waterford*, in: *Journal of the Waterford and South-East of Ireland Archaeological Society* 4 (1898), S. 209-212; William H. Grattan Flood, *Molana Abbey, Co. Waterford*, in: *Journal of the Cork Historical and Archaeological Society* 22 (1916), H. 109, S. 1-7; Peter O'Dwyer, *Céli Dé: Spiritual reform in Ireland 750-900*, Dublin 1981 (<http://pilgrimagemedievalireland.ir>). Zur *Collectio Canonum* vgl. Rudolf Thurneysen, *Zur irischen Kanonensammlung*, in: *ZS f. Kelt. Phil.* 6 (1908), S. 1-5; Thomas M. Charles-Edwards, *Early Irish Law*, in: *Prehistoric and Early Ireland. A New History of Ireland*, Oxford 2005.

sein. Es muß sich um ein größeres Hochwasser gehandelt haben, denn in dem Inselkloster war man Hochwasser gewohnt, so daß nicht jedes „mittlere“ Hochwasser verzeichnet wurde.

Eine Sturmflut im Westen Irlands könnte sich nach den Annalen von Ulster im Jahre 804 ereignet haben: In der Nacht zu St. Patrick (17. März) gab es einen schweren Wintersturm, begleitet von heftigen Gewittern und einer Sturmflut: *Violent thunder, accompanied by wind and fire, on the night before St. Patrick's Day, which destroyed many persons, i. e. one thousand and ten in Corcu Baiscinn; and the sea divided the island of Fita into three parts, and covered the land of Fita with sand, that is as much land as would support 12 cows.*<sup>1266</sup> Die Meldung *Tonitruum ualidum cum uento & igni in nocte* deutet auf eine markante Kaltfront mit Gewittern, Orkan, Graupel und Starkregen, die an einigen Küstenabschnitten wohl eine Sturmflut auslöste. Der Bericht geht sicher auf Augenzeugenberichte zurück, da der Donner der prägende erste Sinneseindruck in der Nacht war, von dem die Menschen geweckt wurden; viele Mönche werden die „Patricksvigil“ mit Gebeten und Gottesdiensten durchwacht haben. Bei der Sturmflut soll die Insel Fita (Mutton Island in West Clare) in drei Teile zerrissen worden sein. Die großen Schäden an der Küste und die hohe Opferzahl (der Annalist spricht von 1010 „Vertriebenen“ im Gebiet der Corcu Baiscinn durch die Sturmflut<sup>1267</sup>) deuten auf einen extremen Orkan, der weite Küstenstriche

<sup>1266</sup> The Annals of Ulster ad a. 804, CELT G100001A, p. 258 folio & column H36va (engl. Übers.: CELT T100001A, p. 259): *U.804.11 Tonitruum ualidum cum uento & igni in nocte praecedenti feriam Patricii dissipante plurimos hominum, id est mille & .x. uiros i tir Corco Bascinn; mare diuisit Insolam Fitę in tres partes. & illudh mare cum harena terram Fitę abscondit, id est med da boo deac di thir.*

<sup>1267</sup> Die Corcu Baiscinn aus dem Stamm der Érainn (Éraind, Éraini) waren bis zum Frühmittelalter in West Clare in der Provinz Munster ansässig; sie führten sich unter anderem auf den legendären Hochkönig Conaire Mór (27 v. Chr. - 14 n. Chr.), einen der frühen Könige von Tara (Ard Rí na hÉireann), zurück. Die Corcu Baiscinn stammten in direkter Linie vom irischen Hochkönig Cairpre Baschaín ab. Die Hochkönige bildeten im Gegensatz zu vielen historiographischen Darstellungen (die dem irischen Königtum seit dem 7. und 8. Jahrhundert nicht den Status eines Sakralkönigtums verleihen, jedoch als durchgehende Herrscherlinie(n) beschreiben) mit Ausnahme der Wikingerkönige im 9. Jahrhundert keine genealogisch homogene Herrscherlinie, sondern entstammten unterschiedlichen ethnischen, genealogischen und politischen Gruppierungen, die auch im frühmittelalterlichen Munster die Könige in wechselnder Herrschaftsfolge aus regionalen Kleinkönigen und „Clanoberhäuptern“ stellten. Das Fehlen regionaler Herrschergenealogien förderte (wie in anderen europäischen Territorien) wohl auch (mit Ausnahme einiger Annalen, die mehr im Dienste der irisch-schottischen Mönchskirche standen) Darstellungen im Sinne der *Origo gentis*. Bislang ungeklärt ist, ob im Südwesten von Clare zeitweise ein Kleinkönigreich der Érainn bestand, das später Teil des Königreichs von Thomond unter den Dál gCais wurde, in dem die Corcu Baiscinn wahrscheinlich aufgingen. Den Angehörigen des zu den Dál gCais gehörigen MacMahon-Clans wurde später irreführend der Titel „Lords of Corcu Baiscinn“ verliehen; sie sind in dem Eintrag der Ulster-Annalen für 804 nicht gemeint. Der Kontext der Meldung zu dem „St. Patricks-Sturm“ schließt aus, daß sich der Annalist mit *uiros i tir Corco Bascinn* („Männer der Corcu Baiscinn“) auf die späteren „Lords of Corcu Baiscinn“ bezieht; wahrscheinlich meint er die Bevölkerung im Südwesten und Westen von Clare - anders wäre die (möglicherweise auch übertriebene oder durch die Überlieferung verfälschte) große Zahl der durch die Sturmflut vertriebenen oder getöteten „Männer der Corcu Baiscinn“ 804 kaum zu erklären; wahrscheinlich verloren viele Bauern durch die Sturmflut ihre Häuser und Land. So ist für den 17. März 804 von einer Überflutung und Übersandung weiter Küstenstriche und der vorgelagerten Inseln in West Clare auszugehen; bei der wahrscheinlich von Nordwesten heranziehenden Gewitterfront brachen hohe Wellen in die flachen Landstriche ein. **Lit.:** Eoin MacNeill, Early Irish Population Groups: their nomenclature, classification and chronology, in: Proceedings of the Royal Irish Academy (C) 29 (1911), p. 59-114; Thomas Francis O'Rahilly, Early Irish History and Mythology, Dublin 1946; Francis John Byrne, Irish Kings and High-Kings, 2<sup>nd</sup> rev. ed., Dublin 2001; Dáibhí Ó Cróinín, Ireland, 400-800, in: Ders. (ed.), A New History of Ireland 1:

und die vorgelagerten Inseln an der irischen Westküste traf, wobei viel Land durch Fluterosion und Sandanschwemmungen zerstört wurde. Wegen der hohen Opferzahl halten einige Forscher auch einen Tsunami für möglich.<sup>1268</sup> Gewitter und Sturm deuten jedoch eher auf eine Sturmflut, die wegen ihres Auftretens am Patrickstag ein denkwürdiges Ereignis war. Da in der Nacht zum 17. März in Irland vielerorts Gläubige zum Gottesdienst gingen und durchgänge Vigilien feierten, gab es viele Zeugen der nächtlichen Gewitterkaltfront, die damit möglicherweise sogar längere Zeit ins kollektive Gedächtnis einging.

Wie sehr rauhes Wetter und das Meer das Leben in Irland und Britannien prägten, zeigt ein Eintrag der Angelsächsischen Chronik für 794, als nur ein Jahr nach dem Überfall auf Lindisfarne erneut Raubzüge der Wikinger in Northumberland drohten; doch dieses Mal wurden sie nach der Plünderung der Abtei Monkwearmouth an der Mündung des Wear durch stürmisches Wetter überrascht: „[...] In derselben Zeit brachten die heidnischen Armeen Verwüstung über die Northumbrier, und sie plünderten das Kloster König Everths an der Mündung des Wear. Dort jedoch wurden einige ihrer Anführer erschlagen; auch wurden einige ihrer Schiffe von der Gewalt des Wetters in Stücke geschlagen und viele Männer der Schiffsmannschaft ertranken; und einige andere, die lebend ans Ufer kamen, wurden bald zur Mündung des Flusses abgetrieben.“<sup>1269</sup> Der „kriegerische“ Annaleneintrag berichtet

---

Prehistoric and Early Ireland, Oxford 2005, p. 182-234; Paul MacCotter, Medieval Ireland: Territorial, Political and Economic Divisions, Dublin 2008.

<sup>1268</sup> Auf Mutton Island (*Insola Fita*) 16km vor der Westküste West Clares, gegenüber der Kleinstadt Quilty, bestand seit dem 6. Jahrhundert ein steinernes Oratorium des heiligen Senan, von dem nur spärliche Reste überdauert haben. Möglicherweise wurde die flache Atlantikküste in der Umgebung von Quilty und Milltown Malbay (nahe der Liscannor Bay) im März 804 auch von einem Tsunami getroffen; daraufhin könnte neben der großflächigen Überschwemmung der flachen, sandigen Küsten von West Clare auch die Dreiteilung der Isle of Mutton deuten (Quelle: Irish History: The West Clare Disaster of 804. Irish History from the Annals, in: Cultural Heritage Ireland, unter: <http://www.culturalheritageireland.ie/> (17. Oktober 2015). Zwar sind stärkere Erdbeben ab Stärke 5 im Nordatlantik selten, doch sind vor der Westküste Irlands auch unterseeische Hangrutsche belegt (u. a. vor Barra Fan oder im Porcupine Basin); auch ein Tsunami durch einen Meteoreinschlag oder als Fernwelle von Amerika wäre denkbar. Eine weitere Gefahr geht in Westirland durch „Monsterwellen“ („rogue waves“) aus, die teilweise unabhängig von Stürmen durch die ungünstige Verkettung mehrerer Faktoren entstehen, u. a. das Relief des Meeresbodens, Dünung, Fernwellen und gegenläufige Wellen („Kreuzseen“), die dreifache Höhe der durchschnittlichen Wellenkämme erreichen können. Bei hohem Seegang wurden an einigen irischen Leuchtfeuern schon extreme Wellenhöhen von 30 Metern und mehr beobachtet. Möglicherweise trafen bei der Sturmflut in West Clare 804 ein Orkan und „Monsterwellen“, vielleicht auch eine Fernwelle, zusammen. Belegt sind „Monsterwellen“ und extreme Sturmflutwellen in Irland seit Inbetriebnahme bemannter Leuchtfeuer, u. a. auf Eagle Island vor der Mullet-Halbinsel (Mayo) 1837, 1861 und 1894. Auch in anderen Teilen Irlands richteten Sturm- und „Monsterwellen“ immer wieder große Schäden an, etwa 1839 („Night of the Big Wind“), 1877 (Zerstörungen an der Eisenbahnlinie Kingston-Bray), 1881 (Zerstörung des 30m über dem Meer gelegenen Leuchtfeuers Calf Rock vor Cork), 1941 (Schäden am Inisheer Lighthouse), 1979 (Katastrophe während der Fastnet Regatta durch einen kleinräumigen Sturm) und 1989 (Zerstörungen am Blacksod Point Lighthouse). **Lit.:** L. O’Brien, J. M. Dudley and F. Dias, Extreme wave events in Ireland: 14 680 BP-2012, in: Natural Hazards and Earth System Sciences 13 (2013), p. 625-648, [www.nat-hazards-earth-syst-sci.net/13/625/2013/](http://www.nat-hazards-earth-syst-sci.net/13/625/2013/)

<sup>1269</sup> The Saxon Chronicle ad a. 794, Ausg. J. H. Ingram, 1823, p. 80f.; eigene Übers.): *A.D. 794. This year died Pope Adrian; and also Offa, King of Mercia, on the fourth day before the ides of August, after he had reigned forty winters. Ethelred, king of the Northumbrians, was slain by his own people, on the thirteenth day before the calends of May; in consequence of which, the Bishops Ceolwulf and Eadbald retired from the land. Everth took to the government of Mercia, and died the same year. Eadbert, whose other name was Pryn, obtained the kingdom of Kent; and Alderman Ethelherd died on the calends of August. In the meantime, the heathen armies spread devastation among the Northumbrians, and plundered the monastery of King Everth at the mouth of the Wear. There, however, some of their leaders were slain; and some of their ships also were shattered to pieces by*

von der gewaltsamen Vertreibung der Feinde durch „friedfertige“ Mönche und die Zerschlagung ihrer Schiffe durch rauhes Wetter, die - wie in dem Eintrag der Angelsächsischen Chronik für 685<sup>1270</sup> - als unheimliche „Geistkämpfer“ auf Seiten der Christen kämpfen. Das Motiv der himmlischen Schlachtenhilfe ist in spätantiken Heiligenviten und Geschichtswerken weit verbreitet, sowohl in Byzanz<sup>1271</sup> wie auch im Westen, bei Eusebius<sup>1272</sup> und Orosius<sup>1273</sup>, etwa in der Darstellung der Niederlage Hannibals vor Rom durch ein Unwetter<sup>1274</sup> oder im „Regenwunder im Quadenland“.<sup>1275</sup>

---

*the violence of the weather; many of the crew were drowned; and some, who escaped alive to the shore, were soon dispatched at the mouth of the river.*

<sup>1270</sup> Vgl. The Saxon Chronicle ad a. 685, Ausg. J. H. Ingram, 1823, p. 66: *A.D. 685. [...] The same year Everth was slain by the north sea, and a large army with him, on the thirteenth day before the calends of June. [...]*

<sup>1271</sup> Über die wunderbare Befreiung von Geiseln durch ein Hagelgewitter in Albanien während des Feldzuges Kaiser Heraclios' gegen den Perserkönig Chosrohes berichtet Anastasius Bibliothecarius in der *Historia tripertita*. Vgl. Anastasii Bibliothecarii Historia tripertita ad a. 614, rec. Carl de Boor, Theophanis Chronographia, vol. II, Leipzig 1885, ND Hildesheim - New York 1980, S. 190f.: [...] *Chosrohes autem in his duabus regionibus de loco in locum peragrans latitabat, et Heraclius hunc persequens multas civitates devastavit et regiones. hieme vero accedente consilium faciebat, ubinam hiemaret cum populo; et quidam in Albania perhibebant, quidam vero contra ipsum properare Chosrohen. Ast imperator iussit populum tribus diebus divinum oraculum praestolantem caste ac puriter conversari, sique responso accepto in Albania hieme copiosam Persarum praedam, haud paucos incursus a Persicis cuneis pertulit. ipse vero divina cooperatione triumphum de omnibus tulit. praeterea, cum vehemens tempestas super eum cecidisset in via, et hunc gelu praeoccupasset in Albania, haberetque quinquaginta milia vinculatorum, compatiendi corde suo misertus vincla dissolvit diligentiam tribuit et requiem impertitus est ita, ut omnes cum lacrimis exorarent etiam Persidis eum fieri liberatorem, mundi exterminatorem trucidantem Chosrohen.* Bemerkenswert ist der Hinweis des Anastasius, daß das Hagelwetter das Mitleid des Kaisers gegenüber den gefesselten Geiseln erregt habe. Die Stelle erinnert an die Szene im *Willehalm* Wolframs von Eschenbach (v. 460, 27 - 467, 23), in der der Schreiber ein positives Gegenbild der überwiegend negativ dargestellten Sarazenen (etwa im frühmittelalterlichen *Chanson de Roland*) zeichnet: Nach der Schlacht soll Willehalm dem gefangenen König von Skandinavien, Matribleiz (der aufgrund seiner *tugent* nicht in Eisenketten, sondern nur durch sein Ehrenwort gebunden ist), den Auftrag gegeben haben, zusammen mit einigen Gefangenen auch die gefallenen Heidenkönige auf dem Schlachtfeld zu bergen; die Verwandten Gyburcs sollen sogar einbalsamiert worden sein. **Lit.:** John Greenfield, Lydia Miklautsch, *Der »Willehalm« Wolframs von Eschenbach. Eine Einführung*, Berlin - New York 1998 (De-Gruyter-Studienbuch), bes. S. 160ff.; Verena Barthel, *Empathie, Mitleid, Sympathie. Rezeptionslenkende Strukturen mittelalterlicher Texte in Bearbeitungen des Willehalm-Stoffs*, Berlin 2008, bes. S. 21ff.

<sup>1272</sup> Eusebius, der die menschliche Geschichte als Abfolge von Krisenzeiten und glücklichen Phasen sieht, wodurch er „formelhaft - etwa durch den autoritären Verweis auf das *auxilium Dei* oder die *providentia Dei* - seine eigene Erklärung oder Beurteilung historischer Vorgänge einfließen läßt“ (Heinrich Kraft (Hrsg.), *Eusebius von Caesarea, Kirchengeschichte. Übers. v. Philipp Haeuser u. neu durchges. v. Hans Armin Gärtner*, München 1967, S. 396ff., hier S. 398), deutet Extremereignisse und Naturanomalien (Unwetter, Kälte, ausbleibenden Winterregen und Notzeiten) als Gottesstrafen für Christenverfolgungen. So sollen nach *Historia ecclesiastica* IX, 8 („Die folgenden Ereignisse: Hunger, Pest und Kriege“) unter Kaiser Maximus Hungersnot infolge ausbleibender Winterregenfälle und schließlich eine Pestepidemie als Strafe für den „Übermut des Maximinus und für die Beschlüsse der Stadt gegen uns“ (die Christen) über das Land gekommen sein: „Die gewöhnlichen Regen und Wolkengüsse fielen zur Winterszeit nicht mehr in gewohnter Menge zur Erde. Unerwartete Hungersnot brach aus, dazu die Pest und als Beigabe noch eine andere Krankheit. Sie bestand in einem Geschwür, das von seinem feuerartigen Charakter den Namen hat und „Kohle“ genannt wird. [...]. Alle diese Unglücksfälle, die plötzlich und zu ein und derselben Zeit eintraten, waren eine Kundgebung gegen den verwegenen Übermut des Tyrannen wider die Gottheit. Hatte er doch keck geprahlt, daß wegen seines Eifers für den Götzendienst und unserer Bedrängung seine Tage weder Hungersnot, noch Pest, noch Krieg heimsuchten. [...]“ (Eusebius von Caesarea, *Historia Ecclesiastica* IX, 8, 1ff., in: Eusebius, *Ausgewählte Schriften*, Bd. II: *Kirchengeschichte*. Aus d. Griech. übers. v. Philipp Haeuser. M. e. Geleitwort v. Andreas Bigelmair, München 1932 (Bibliothek der Kirchenväter 2. Reihe, Bd. 1); Onlineausg. bearb. v. Uwe Holtmann, <https://www.unifr.ch> > bkv > kapitel 43). Zu Eusebius, *Hist. eccl.* IX, 8 vgl. Otto Seek, *Geschichte des Untergangs der antiken Welt I*, 4, Stuttgart 1921, S. 138.

<sup>1273</sup> Orosius deutet bedrohliche Naturerscheinungen und Extremereignisse vor allem aufgrund ihrer zeitlichen Nähe zu Geschichtsereignissen (Kriegsvorbereitungen, Schlachten, Christenverfolgungen) als Interventionen Gottes. So vermutet er in Blitzeinschlägen „Gottesstrafen“ gegen Heiden und Feinde der Christen. In *Historiae* VII, 27 stellt Orosius den zehn ägyptischen Plagen, die „Pompeius Trogus und Cornelius Tacitus nicht ausführlich genug“ behandelt hätten (Orosius, *Historiae* VII, 27, 1 - Orose, *Histoires*, tome III, Texte établi et traduit par M.-P. Arnaud-Lindet, 1991, S. 70: *In primo libello expositum a nobis Pompeium Trogum et Cornelium Tacitum commemorasse non plene quidem*, [...]), zehn Christenverfolgungen der jüngeren römischen Geschichte gegenüber („dort - hier“): Die für die Verfolgungen verantwortlichen römischen Kaiser seien durch bestimmte „Plagen“ und „Strafgerichte“ heimgesucht worden (Hist. VIII, 27, 3 - Orose, *Histoires*, tome III, wie oben, S. 70: *Vterque populus unius Dei est, una populi utriusque causa. Subdita fuit Israhelitarum synagoga Aegyptiis, subdita est Christianorum ecclesia Romanis; persecuta sunt Aegyptii, persecuti sunt et Romani; decem ibi contradictiones aduersum Moysen, decem hic edicta aduersus Christum; diuersae ibi plagae Aegyptiorum, diuersae hic calamitates Romanorum*). So deutet Orosius den durch einen Blitzschlag verursachten Brand des Pantheons neben anderen Unglücken als „Strafgericht“ für die dritte Christenverfolgung seit Nero unter Trajan (Hist. VII, 12, 3-5 - Orose, *Histoires*, tome III, wie oben, S. 43f.: *In persequendis sane Christianis errore deceptus, tertius a Nerone*, [...]) *Pantheum Romae fulmine concrematum*; [...]). Auch die Schandtaten des Lucius Antoninus Commodus seien durch Brände und einen Blitzeinschlag in die Bibliothek auf dem Forum „gesühnt“ worden - Orosius bezeichnet die Ereignisse als *flagitia* (Hist. VII, 16, 3 - Orose, *Histoires*, tome III, wie oben, S. 50: *Flagitia regis poena Urbis insequitur: nam fulmine Capitolium ictum ex quo facta inflammatio bibliothecam illam, maiorum cura studioque compositam, aedesque alias iuxta sitas rapaci turbine concremauit*. [...]). So wie die neunte ägyptische Plage mit Dunkelheit, Unwetter und Blitzeinschlägen einherging brachen Unwetter als „Strafgericht“ über Aurelian herein, wobei die Finsternis eher als Warnung gedeutet wurde: Dann soll „vor Aurelian, als er die Verfolgung beschließen wollte, bei schrecklichen Wirbelwinden ein schreckenerregender und gefährlicher Blitz unmittelbar zu seinen Füßen selbst“ eingeschlagen haben; in diesem Ereignis habe sich die Macht des rächenden Gottes, „wenn er nicht milde und geduldig wäre“, gezeigt (Hist. VII, 27, 12 - Orose, *Histoire*, tome III, wie oben, S. 73; eigene Hervorhebung: *Ibi nona turbatio diuturnas crassas ac paene tractabiles tenebras habuit, plus omnino periculi comminata quam fecit: hic itidem nona correptio fuit cum Aureliano persecutionem decernenti diris turbinibus terribile ac triste fulmen sub ipsis pedibus ruit ostendens quid, cum ultio talis exigeret, tantus possit ultor, nisi et clemens esset et patiens; quamquam intra sex abhinc menses tres succidui imperatores, hoc est Aurelianus, Tacitus et Florianus, diuersis causis interfecti sunt*). In *Historiae* VII, 23, 6 berichtet Orosius über einen Blitzschlag, der vor den Augen Aurelians „unter großem Zittern der Umstehenden“ einschlug, nachdem der Kaiser „als Neunter seit Nero befahl, eine Verfolgung gegen die Christen durchzuführen.“ Wenig später wurde der Kaiser getötet (Hist. VII, 23, 6 - Orose, *Histoires*, tome III, wie oben, S. 61f.: *Nouissime, cum persecutionem aduersus Christianos agi nonus a Nerone decerneret, fulmen ante eum magno pauore circumstantium ruit non multo post in itinere occisus est*). Nach *Historiae* VII, 39, 18 unterstützten Blitzeinschläge in Rom im Jahre 410 die Züchtigung der hochmütigen Bürger durch Alarich und vollendeten das Zerstörungswerk der Westgoten, indem sie die Häuser und Prachtbauten zerstörten, die von den Westgoten nicht niedergebrannt und verwüstet worden waren (Hist. VII, 39, 18 - Orose, *Histoires*, tome III, wie oben, S. 117: *Et ne quisquam forte dubitaret ad correptionem superbae lasciuiae et blasphemae ciuitatis hostibus fuisse permissum, eodem tempore clarissima Urbis loca fulminibus diruta sunt quae inflammari ab hostibus nequuerunt*). Daß es sich bei den durch Blitzschlag zerstörten Gebäuden um heidnische Kultbauten handelte, hebt Orosius in *Historiae* II, 19, 14f. eigens hervor (Orose, *Histoires*, tome I, wie oben, 1990, S. 127: [...]) *Plane quod re proditur et fatendum est: in hac clade praesenti plus Deum saeuisse, homines minus, cum, peragendo ipse quod illi non inpleuissent, cur eos miserit demonstrauit. Quippe cum supra humanas uires esset, incendere aeneas trabes et subruere magnarum moles structuralarum, ictu fluminum forum cum imaginibus uanis quae superstitione miserabili uel deum uel hominem mentiuntur, abiectum est; horumque omnium abominamentorum, quod inmissa per hostem flamma non adiit, missus e caelo ignis euertit*). Zusammenstellung: Hans-Werner Goetz, *Die Geschichtstheologie des Orosius*, Darmstadt 1980 (Impulse der Forschung; Bd. 32), S. 61-70. Zu Orosius' Geschichtsverständnis: Kurt Artur Schöndorf, *Die Geschichtstheologie des Orosius*, Diss. (masch.) München 1952, S. 52f.; Benoît M. Lacroix, *Orosius et ses idées*, Montréal - Paris 1965 (Université de Montréal. Publications de l'Institut d'études médiévales 18); Adolf Lippold, *Orosius, christlicher Apologet und römischer Bürger*, in: *Philologus* 113 (1969), S. 92-105; Dorothea Koch-Peters, *Ansichten des Orosius zur Geschichte seiner Zeit*, Frankfurt a. M. - Bern - New York 1984 (Studien zur klassischen Philologie; Bd. 9); Carl Andresen, *Einleitung*, in: *Paulus Orosius*, übers. u. erl. v. Adolf Lippold, Bd. I, *Die antike Weltgeschichte in christlicher Sicht*. Eingel. v. Carl Andresen, Bd. I: Buch I-IV, Zürich - München 1985, S. 5-57.

<sup>1274</sup> Der Hagel, in der Bibel die zerstörerische „Zuchtrute Gottes“, ist bei Orosius Ausdruck des göttlichen Zornesgerichts; Hagel soll sogar die „Bekehrung“ Hannibals bewirkt haben, der angesichts eines Hagelsturms die größere Macht Gottes anerkennen mußte. Den Zeitpunkt des Unwetters sieht Orosius als Beweis, daß der Hagel eine „spontane Intervention“ Gottes gegenüber den heidnischen Widersachern war, wie auch die Tatsache, daß die vorangehende Trockenheit allein auf die Bitten der Christen hin beendet werden konnte, was selbst die

Im Frühmittelalter war das Motiv der himmlischen Schlachtenhilfe in Heiligenviten und in Geschichtswerken gleichermaßen verbreitet,<sup>1276</sup> wie in dem Unwetterbericht des *Liber Historiae Francorum* für 534.<sup>1277</sup> Die Wundererzählung ist nach Gregors *Historiae* III, 28

---

Heiden bezeugt hätten, die sich darauf bekehrt hätten. Vgl. Orosii Hist. IV, 17, 9ff., ed. M.-P. Arnaud-Lindet, Orose, Histoires, tom. II, 1991, S. 54f.: [...] (9) *ac si istam diuinam tutelam per pluuiam de caelo uenisse manifestum est - etiam ab huiusmodi satis certo sciri nec negari posse existimo: (10) maxime nunc - quando ad documentum potentiae eius, cum siccitate turbante pluuiam poscere adsidue contingit, et alternis uicibus nunc gentiles nunc Christiani rogant nec unquam etiam ipsis testibus factum est, ut optati imbres superueniant nisi in die, quo rogari Christum et Christianis rogare permittitur - (11) procul dubio constat, urbem Romam per hunc eundem uerum Deum, qui est Christus Iesus, ordinantem secundum placitum ineffabilis iudicii sui, et tunc ad futurae fidei credulitatem seruatam fuisse et nunc pro parte sui incredula castigatam.*

<sup>1275</sup> Vgl. Orosii Hist. VII, 15, 6-11, ed. M.-P. Arnaud-Lindet, Orose, Histoires, III, 1991, S. 48f.

<sup>1276</sup> Im Mittelalter war das Motiv der „Schlachtenhilfe“ durch Unwetter als Zeichen des göttlichen Eingreifens in die Geschichte weit verbreitet, wobei „Wetterwunder“ oft auch durch Heilige vermittelt wurden. Vor allem in Krisen- und Kriegszeiten, aber auch in der Mission bediente man sich des antiken Motivs, z. B. in der Zeit der Wikinger- und Sarazenenfälle im 9. Jahrhundert, in der Zeit der Ungarneinfälle und besonders auch im Zeitalter der Kreuzzüge. Im konfessionellen Zeitalter uferete die Inbezugsetzung von Natur- und Geschichteereignissen teilweise in eine regelrechte „konfessionelle Polemik“ aus, wobei in der frühen Neuzeit die Vorstellung von Gottesstrafen gegen Anderskonfessionelle und Häretiker durch Unwetter und Sturmfluten bestärkt wurde, wenn diese Regionen einer Konfession trafen wie die „Burchardiflut“ an der Nordsee 1634, die die alte Insel Strand und die nordfriesischen Uthlande verheerte. Bereits im Hochmittelalter ist (bestärkt durch die Kreuzzüge) eine zunehmende Instrumentalisierung von Naturerscheinungen als „Himmelszeichen“ und Unterstützer der Christen festzustellen. Dagegen bleibt die generelle Indienststellung von Naturereignissen in der Geschichtsschreibung bis zum 10. Jahrhundert die Ausnahme. Ein Beispiel aus dem 9. Jahrhundert bietet die *Vita Leonis IV.* im *Liber Pontificalis*: Danach soll Papst Leo IV. vor der Schlacht gegen die Sarazenen bei Ostia 848/49 an die Krieger der Neapolitaner, Amalfitaner und Gaetaner die heilige Kommunion ausgeteilt haben, damit sie aus dem Kampf gegen die „Söhne Belials“ als *victores* hervorgingen. Unter Tränen soll Leo IV. Gott um die Fürsprache der Heiligen Petrus und Paulus gebeten haben. *Vita S. Leonis IV. (847-855)*, in: *Le Liber Pontificalis. Texte, introd. et comm. par l'abbé Louis Duchesne*, Paris 1955 (Bibliothèque des Ecoles Françaises d'Athènes et de Rome; vol. 2, 3), Bd. 2, S. 106-139, hier S. 118f. Nach Klaus Herbers (Leo IV. und das Papsttum in der Mitte des 9. Jahrhunderts. Möglichkeiten und Grenzen päpstlicher Herrschaft in der späten Karolingerzeit (Päpste und Papsttum; Bd. 27), Stuttgart 1996, S. 113) diene die Darstellung der Handlungen Leos IV. der „kirchlich-sakramentale(n) Legitimierung des bevorstehenden Kampfes.“ Vgl. Klaus Schreiner, Märtyrer Schlachtenhelfer Friedensstifter. Krieg und Frieden in spätmittelalterlicher und frühneuzeitlicher Heiligenverehrung, Wiesbaden 2000 (Otto-von-Freising-Vorlesungen d. Kath. Univ. Eichstätt), S. 56f.

<sup>1277</sup> Der 53. Kapitel umfassende *Liber Historiae Francorum* (früher *Gesta Francorum*) wurde um 727 anhand älterer und zeitgenössischer Quellen als Chronik möglicherweise von einer Autorin zusammengestellt. Nach Richard Gerberding (*The Rise of the Carolingians and the Liber Historiae Francorum*, Oxford 1987, p. 146) entstand das Werk in der königlichen Abtei Saint-Médard in Soissons, da unverkennbare Sympathien zu den neustrischen Merowingerherrschern und eine Distanz zu römischen Kreisen erkennbar sind. Als Hauptquellen dienten die ersten sechs Bücher von Gregors „Frankengeschichte“ (bis zum Jahr 584) sowie einige verlorene schriftliche und mündliche Quellen, eventuell auch epische Werke. Die ersten Kapitel des *Liber Historiae Francorum* bieten eine kurze Abhandlung der Zeit bis zu den späten Merowingern, während der Hauptteil auf zeitnahen und zeitgenössischen Aufzeichnungen zum 7. und 8. Jahrhundert fußt, mit Exkursen zu den Pippiniden in Austrasien, den Vorgängern der Karolinger. Der Schreiber der „Fredegar-Chronik“ kannte den *Liber Historiae Francorum* nicht, doch dessen Fortsetzer nahm diesen sogar als Hauptquelle. In den letzten 10 Kapiteln beansprucht der *Liber Historiae Francorum* unter den zeitnahen Quellen Alleinstellungsmerkmal. Hauptthema ist die Entwicklung der fränkischen Merowinger bis zu den Pippiniden im 8. Jahrhundert. Charakteristisch für die Geschichtsdarstellung des Werks ist die neue Kontextualisierung der Franken als Volks- und Herrschergeschlecht in eine genuin christliche gallo-romanische Tradition, während die Kontinuität mit dem Römischen Reich (*translatio imperii*) kaum betont wird. **Ausg.:** *Liber Historiae Francorum*, ed. Bruno Krusch, MGH Script. rer. Mer. 2: *Fredegarii et aliorum Chronica. Vitae Sanctorum*, Hannover 1888, S. 215-328. **Lit.:** Godefroid Kurth, *Étude critique sur le Liber Historiae Francorum*, in: *Études franques*, vol. 1, Paris 1919, p. 31-65; Richard Arthur Gerberding, *The Rise of the Carolingians and the Liber Historiae Francorum*, Oxford 1987 (Oxford Historical Monographs); Wilhelm Wattenbach, *Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter. Frühzeit und Karolinger*. Auf d. Grundlage d. 7., v. Wilhelm Wattenbach begonnenen u. v. Ernst Dümmler hrsg. Aufl., neu bearb. u. erg. v. Franz Huf. Hrsg. v. Alexander Heine, Kettwig 1991 (Historiker d. deutschen Altertums); Ian N. Wood, *Fredegar's Fables*, in: *Historiographie im frühen Mittelalter*. Hrsg. v. Anton Scharer u. Georg

gestaltet.<sup>1278</sup> Im Jahre 534 soll ein Gewitter das Lager Childeberts und Theudeberts während des Kriegszuges gegen ihren Bruder, den Merowingerkönig Chlothachar, verwüstet haben, während die Königstreuen im nahen Wald von Arelaunum<sup>1279</sup> von dem Unwetter kaum etwas mitbekamen, obwohl einige Angreifer sogar von Hagel erschlagen wurden (*cesi grandinibus validis, graviter verberantes*). Der Hagel wurde als eindeutiges Zeichen des Gotteszorns über den Angriff auf den rechtmäßigen König „verstanden“:<sup>1280</sup> Seit der Antike galten Gewitter und Hagel als Zeichen des furchterregenden und barmherzigen Gott<sup>1281</sup>, der „Hagel auf die

---

Scheibelreiter, Wien u. a. 1994, S. 356-366; Paul Fourace, Richard A. Gerberding (Hrsg.), *Late merovingian France. History and Hagiography 640-720*, Manchester u. a. 1996 (Manchester Medieval Sources Series); Janet Nelson, *Gender and genre in women historians of the early Middle Ages*, in: Dies., *The Frankish World 750-900*, London 1996, p. 183-197; Martina Hartmann, *Die Darstellung der Frauen im Liber Historiae Francorum* und die Verfasserfrage, in: *Concilium medii aevi* 7 (2004), S. 209-237; Philipp Dörler, *The Liber Historiae Francorum - a model for a new Frankish self-confidence*, in: *Network and Neighbours* 1, 1 (2013), S. 23-43.

<sup>1278</sup> Vgl. Gregorii Episcopi Turonensis Historiarum III, 28. Lat. Ausg. n. Bruno Krusch v. Rudolf Buchner, dt. Übers. v. Wilhelm Giesebrecht neubearb. v. Rudolf Buchner, 1. Bd: Buch 1-5, 4. Aufl. Darmstadt 1970, S. 180f.

<sup>1279</sup> Es handelt sich um den Forêt de la Brotonne an der Seine westlich von Rouen. Vgl. Gregorii Episcopi Turonensis Historiarum libri I-X. Lat. Ausg. n. Bruno Krusch v. Rudolf Buchner, dt. Übers. v. Wilhelm Giesebrecht neubearb. v. Rudolf Buchner, 1. Bd: Buch 1-5, 4. Aufl. Darmstadt 1970, S. 180f., Anm. 2.

<sup>1280</sup> *Liber Historiae Francorum ad a. 534*, ed. B. Krusch, MGH Script. rer. Mer. 2, 1888, S. 282f.: [...] *Cumque convenissent cum hostibus magnis contra Chlotharium, ut sequente die eum interficerent, in loco, quo erant congregati, orta est maxima tempestas, tenturia disrupta, cum inmixtis fulgoribus; cuncta subvertit, inrumpentibus imbribus cum tonitrui validis. Illis vero prostrati, in terra corruentes, cesi grandinibus validis, graviter verberantes, corruunt. Nullum eis tegumen remansit, nisi clypeos tantum, hoc maxime timentes, ne ab igne celeste cremarentur. Sed et equi eorum ita dispersi sunt, ut vix in vicinissimo stadio reperirentur; multum enim de his non sunt inventi. Tunc illi a lapidibus cesi et humo prostrati, penitentiam agentes, veniam praecabantur a Deo, quod ista contra sanguinem suum agere voluissent. Super Chlotharium vero neque una quidem gutta pluviae caecidit, neque ullatenus sonitus tonitruum est auditus, sed neque annilitus venti in illo loco senserunt. Illi quoque mittentes nuncios, pacem et concordiam petierunt. Qua data, ad propria sunt reversi.* Auch die „Fredegar-Chronik“ erwähnt das Wetterwunder gegen die Angreifer Childebert und Chramnus. Vgl. *Chronicarum quae dicuntur Fredegarii Scholastici*, lib. II, 52, ad a. , ed. B. Krusch, MGH Script. rer. Mer. 2, 1888, S. 107: 52. *Childebertus cum Chramno insidias Chlothario parat. Airibertus et Guntramnus iusso patris cum exercito contra Chramnum dirigit; sed divino noto temperatae cum gravi coruscatione exorta a prillio separantur. Chramnus ad Childebertum pertendit. Saxones factione Childeberti in Francia venientes, usque Diviciam civitatem predas egerunt. Chramnus cum Childebertum se fortiter constringit. Childebertus Remensem campam depopulatus est. Austrapius dux in basilica sancti Martini Chramnum metuens fugit.*

<sup>1281</sup> Großhagel tritt bei den eher seltenen Gewittern im Heiligen Land häufiger auf. Während Graupel und kleiner Hagel (etwa bei Herbst- und Wintergewittern in Mitteleuropa) in biblischen Erzählungen nicht erwähnt wird, werden zerstörerische Hagelstürme in der Bibel häufig als „Zuchtrute Gottes“ gedeutet. Überhaupt erscheint in der Bibel neben Blitz, Donner und Sturm gerade Hagel als Ausdruck der Allmacht des zornigen Gottes - als Warnung oder auch Bestrafung der sündigen Menschheit. Im AT wird Hagel meist als Plage und Gericht Gottes gedeutet und oft in Verbindung mit Feuer und Blitzschlag genannt, da Hagel ausschließlich in Gewitterwolken entsteht: Als siebte Plage schickte Gott Hagel über Ägypten (2. Mose 9, 13-35; Ps. 78, 47f; 105, 32), ebenso schlug Gott die Amalekiter mit „großen Steinen“ vom Himmel (Jos. 10, 11). Im Kampf König Gogs gegen Israel sandte Gott Wolkenbrüche, Hagel, Erdbeben und andere Strafen (Hesek. 38, 17-23; vgl. Hiob. 38, 22f.). Hagel wird jedoch auch zum Gotteslob aufgerufen, denn der Hagel gilt als Zeichen der Erscheinung Gottes. Vgl. Ps. 18, 12-15: „Er machte Finsternis ringsum zu seinem Zelt;/ in schwarzen, dicken Wolken war er verborgen. Aus dem Glanz vor ihm zogen seine Wolken dahin/ mit Hagel und Blitzen. Der Herr donnerte im Himmel,/ und der Höchste ließ seine Stimme erschallen mit Hagel und Blitzen. Er schoß seine Pfeile und streute sie aus,/ sandte Blitze in die Menge und jagte sie dahin.“ Vgl. Jes. 30, 30. Wie andere Naturgewalten erfüllen auch Gewitter und Hagelstürme Gottes Wort (Ps. 148, 8; Jes. 28, 2; Hag. 2, 17). Im NT kündigt Hagel zusammen mit Blitz und Donner und den Posaunen der sieben Engel vom Nahen des Jüngsten Gerichts. Vgl. Offb. 8, 6f.; Offb. 11, 19: „Und der Tempel Gottes im Himmel wurde aufgetan, und die Lade seines Bundes wurde in seinem Tempel sichtbar; und es geschahen Blitze und Stimmen und Donner und Erdbeben und ein großer Hagel.“ Vgl. Offb. 16, 18-21. In der christlichen Hagiographie und Historiographie „sind Hagel, Blitz und Donner Zeichen, die die Dramatik des Ereignisses und dabei die Allmacht Gottes an sich unterstreichen“ (Christian Rohr,



Erde regnen läßt“<sup>1282</sup>, nach dem Unwetter aber seinen bunten Bogen in die Wolken spannt.<sup>1283</sup> Aufschlußreich ist der Hinweis im *Liber Historiae Francorum*, daß die Feinde das „Himmelsfeuer“ am meisten fürchteten (*hoc maxime timentes, ne ab igne celeste cremarentur*); mit seinem faszinierenden wie erschreckenden Wesen haftet dem Blitz bis heute etwas „Unheimlich-Überirdisches“ an, das selbst nüchterne Zeitgenossen zum Staunen bringt; aber auch mittelalterliche Berichte lassen bereits die Faszination an schaurig-schönen

---

Extreme Naturereignisse im Ostalpenraum, 2007, S. 424). Aufgrund der Zerstörungskraft und des unerklärlichen „Wesens“ wurde Hagel neben Erdbeben und Feuer im Mittelalter fast immer als himmlisches Zornesgericht gedeutet (vgl. Jes. 28, 15, 18; 10, 26), wohingegen Sturm, Hochwasser und andere Extremereignisse besonders im frühen Mittelalter oft indirekt in geschichtlich-theologische Zusammenhänge gestellt werden. So erscheint der Begriff *flagellum* („Geißel, Peitsche“) in früh- und hochmittelalterlichen Quellen fast ausschließlich in Bezug auf Hagel und Epidemien. Die Angst des „vormodernen“ Menschen vor den unberechenbaren Naturgewalten, insbesondere vor Blitz, Donner und Hagel, zeigen besonders die Wunder- und Prodigienchriften der frühen Neuzeit, die „Wetter-Denkwürdigkeiten“ und „Wunder“ verbreiten wollten. Neben der biblischen Deutungstradition des Hagels als Strafe Gottes wurde Hagelschlag häufig auch „als böartige Äußerung irgendwelcher Sturm-, Wind- oder Wetterdämonen“ gedeutet, was früh „zu dem Versuch kultischer Einwirkung auf die Hageldämonen geführt“ hat: Man versuchte, die Dämonen abzuwehren, aber umgekehrt auch, „mit diesen Dämonen in Beziehung zu treten; indem sie sich ihnen anheimgeben, gewinnen sie deren Macht über das Wetter und vermögen nun selbst Wetter zu machen und Hagelschlag zu verursachen. In Deutschland haben sich bis zur Gegenwart mancherlei Überlieferungen über Hagelzauber erhalten“ (Victor Stegemann, ‚Hagel, Hagelzauber‘, HWDA, hrsg. v. H. Bächtold-Stäubli unter Mitw. v. Eduard Hoffmann-Krayer. M. e. Vorwort v. Christoph Daxelmüller, Bd. 3: Feen-Hexenschuß, Neuaufl. Berlin - New York 1987, Sp. 1304-1320, hier Sp. 1305). Bezeichnend ist, daß frühneuzeitliche Anklageschriften gegen „Wetterzauberer“ vor allem Blitz, Hagel und Sturm als Schadenszauber von Hexen und Dämonen anführen, nie jedoch Sturmfluten oder Hochwasser, die sich vorher ankündigen. Vgl. Wolfgang Behringer (Hrsg.), Hexen und Hexenprozesse in Deutschland, 4., überarb. u. aktualis. Aufl., München 2000 (dtv; 30781); Bruno Emil König, Geschichte der Hexenprozesse, Köln 2003. Zur Deutung von Hagel: Theodor Schlatter, Art. ‚Hagel‘, Calwer Bibellexikon., 5. Bearb., 1959, Sp. 455; Wolfgang Speyer, ‚Hagel‘, RAC 13 (1986), Sp. 314-328, bes. Sp. 316f.; Sebastian Grätz, Der strafende Wettergott. Erwägungen zur Tadtionsgeschichte des Adad-Fluchs im Alten Orient und im Alten Testament, Bodenheim 1998 (BBB 114); Ders., ‚Unwetter (AT)‘, www.wiblex.de/stichwort/unwetter/ (23.05.2010).

<sup>1282</sup> Vgl. in dieser direkten Deutung z. B. *Consularia Constantinopolitana ... cum additamento Hydatii ... ad a. 367* (ed. Theodor Mommsen, MGH Auct. ant. 9, 1, Berlin 1892, S. 241): *367. Lupicino et Iovino. His cons. In civitate Constantinopoli deus grandinem pluit in modum petrarum die IIII non. Iul.* *Chronicon Paschale ad a. 404. Ad exemplar Vaticanum rec.* Ludwig Dindorf, *Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae* (CSHB), consilio B. G. Niebuhr, vol. I, Bonn 1832, S. 569: *Eodem anno Deus grandinem pluit instar lapidis, magnitudine nucum, Constantinopoli, mense Hyperberetaco, die Veneris, sub horam VIII.*

<sup>1283</sup> Die Ambivalenz von Strafe und Barmherzigkeit und das Angewiesensein auf Gottes Hilfe ist in Sommergewittern besonders spürbar. Vgl. Ps. 85, 5-8 („Bitte um neuen Segen“). Jesaja sieht die Anfechtung durch Unwetter, Hagel und Wasserfluten als Mahnung. Vgl. Jes. 28, 16-19, bes. 19: „Denn allein die Anfechtung lehrt aufs Wort merken“ (Luther-Übers., Die Bibel, rev. Fassung 1984, Stuttgart 1985, AT S. 683). Die Anfechtung im Unwetter ermahnt zum Gottvertrauen, doch warnt das Gewitter auch davor, Gottes Handeln verstehen und erklären zu versuchen. Die aus menschlicher Sicht nicht erklärbare Abfolge von Verheißung, Gericht (Babylon), Wiederherstellung Israels, Scheidung von Schuldigen und Unschuldigen, Barmherzigkeit und stellvertretendem Leiden Jesu wird u. a. bei Jesaja ausführlich dargelegt (Jes. 45, 14 - 55, 13). Vgl. bes. auch Jes. 55, 6; 8-12 (Gottes wunderbarer Weg). Der Regenbogen, oft in besonders guter Ausprägung nach Sommergewittern, bezeugt den ewigen Bund Gottes mit den Menschen (1. Mose 9, 13-16): „Der Bogen in den Wolken, ein umgedrehter Kriegsbogen, wird zum Zeichen des Friedens und der Sehnsucht für den Menschen, der vor der Kluft steht zwischen Ewigem und Vergänglichem, zwischen Trauer und Hoffnung. [...] Meist entsteht er nach einem Gewitter. Im Regenbogen verbindet sich das Himmlische mit dem Irdischen. In diesem Zeichen will Gott sich dem Menschen verbinden. Gott bricht in mein Leben ein. Nach dem Erscheinen des „Bogens“ gibt es keine Katastrophe mehr. Die Sünde führt nicht in die Tragik, weil das Leben weitergeht. Gott gibt meinem Leben trotz allem eine Zukunft.“ Der Regenbogen ist eine „klare Zusage“ an die Menschen, „trotz aller Überflutungen, trotz aller Krisen?“ (Wolfgang Öxler, OSB, Brücke zwischen Himmel und Erde. Der Regenbogen als Bundeszeichen mit Gott: Symbol auch der menschlichen Versöhnung, Kath. Sonntagszeitung, 15.02.1018). Vgl. Ps. 36, 6: „Herr, deine Güte reicht, so weit der Himmel ist, und deine Wahrheit und deine Treue, so weit die Wolken ziehen.“

Naturgewalten erkennen. Während Landwirte, Förster, Gärtner und Hausbesitzer bei Unwettern Blitzschlag, Starkregen, Sturm und Hagel fürchten, lösen bei „Stadtbewohnern“ Blitze oft die größte Angst aus, wecken aber auch das Interesse des Fotografen. Die Bezeichnung des Blitzes als „Himmelsfeuer“ (*ignis caelestis*) im *Liber Historiae Francorum* weist auf die biblische Vorstellung vom Blitz als Strafinstrument Gottes, das man bei Gewittern auch als „Flammenschwert“ des Erzengels Michael über den Himmel laufen sah. Sehr beliebt ist im Frühmittelalter auch der symbolisch-allegorische Vergleich feindlicher Völker mit Unwettern und dem Meer, *den* Sinnbildern dämonischer wie realer Bedrohungen. So vergleicht der Annalist die Wikinger mit den Meereswogen: „Es geschah, daß die See eine Flut von Fremden über Erin ausspie, so daß man weder einen Hafen, noch einen Landungsplatz, noch eine Festung oder eine Burg hätte finden können, die nicht von den Angriffswellen von Wikingern und Seeräubern untergegangen wären.“<sup>1284</sup> Schon Jesaja vergleicht „das Ungestüm vieler Völker mit dem Brausen der Meere und das Rauschen von vielen Völkerschaften mit dem Rauschen gewaltiger Wasser“ (Jes. 17, 12). In der Offenbarung des Johannes wird dieses bedrohliche Bild aktualisiert: „Die Wasser [...] sind Völker und Völkerschaften und Nationen und Sprachen.“<sup>1285</sup> So ist das stürmische Meer, das seit der Urzeit den bedrohlichen Leviathan und andere Seeungeheuer beherbergt, auch ein Zeichen der zunehmenden Bedrängnis der Völker in der Endzeit (Lk. 21, 25f.). In dem „mythischen“ Eintrag der Ulster-Annalen 820 ist auch die „Scheu“ der Iren vor dem Meer deutlich, wie sie in vielen Heiligenviten und in „Brendans Seefahrt“ spürbar ist. Den Abgründen des Meeres steht das „Danklied für geistlichen und leiblichen Segen“ in Psalm 65 gegenüber.<sup>1286</sup> So enthält der Bericht auch den Aufruf an die Völker im „dunklen“ Nordwesten, sich dem mächtigen Himmesherrscher, dem Stiller der Meere, Unwetter und Völker, anzuvertrauen.<sup>1287</sup>

<sup>1284</sup> The Annals of Ulster ad a. 820, CELT G100001A, p. 276 folio & col. H38rb (dt. Übers.: Harald Hardrada, ‚Wikingzeit‘, <http://www.wikingzeit.wordpress.com/> 17.10. 2015).

<sup>1285</sup> Adolf Heller, ‚Meer‘, 200 biblische Symbole, 1950, S. 174. Das Meer und die wogenden Wassermassen stehen in der Bibel und in mittelalterlichen Texten häufig für „Nationen, Völkerschaften, Gesetzlosigkeit, Angst“ (ebenda, S. 174), wie das im Sturm wogende feindliche Meer, das 820 die Wikinger unterstützte. Das nach dem Sturm wieder stille Meer war wohl das eindrucksvollste Zeichen der Macht Gottes, wie sie Psalm 65 besingt.

<sup>1286</sup> Bei Sacharja wird die Hoffnung auf Gott als „rechten Helfer“ bestärkt, der „sein Volk zum Kampf“ rüstet und es „heimführt“; „wenn sie in Angst durchs Meer gehen, so wird er die Wellen im Meer schlagen, daß alle Tiefen des Wassers vertrocknen werden. Da soll dann zu Boden sinken die Pracht Assyriens, und das Zepter Ägyptens soll weichen. Ich will sie stärken in dem Herrn, daß sie wandeln sollen in seinem Namen, spricht der Herr“ (Sach. 10, 11f.). Die Vorstellung vom Meer, das die Feinde wie „Schmutz“ an Land speit, läßt an Jes. 57 („Das Geschick der Frommen und der Gottlosen“) denken, in dem „die Gesetzlosen als ein unruhiges, Schlamm und Kot aufwühlendes Meer“ bezeichnet werden (Zitat u. Bibelstellen: Adolf Heller, ‚Meer‘, 200 biblische Symbole, 1950, S. 174). Vgl. Jes. 57, 18-20 - die Verse versprechen „Friede denen in der Ferne und denen in der Nähe“, während die Gottlosen mit dem wilden Meer verglichen werden: „Ihre Wege habe ich gesehen, aber ich will sie heilen und sie leiten und ihnen wieder Trost geben; und denen, die da Leid tragen, will ich Frucht der Lippen schaffen. Friede, Friede denen in der Ferne und denen in der Nähe, spricht der Herr; ich will sie heilen. Aber die Gottlosen sind wie das ungestüme Meer, das nicht still sein kann und dessen Wellen Schlamm und Unrat auswerfen. Die Gottlosen haben keinen Frieden, spricht mein Gott.“

<sup>1287</sup> Vgl. Ps. 65, 6-14: „Erhöre uns nach der wunderbaren Gerechtigkeit, Gott, unser Heil,/ der du bist die Zuversicht aller auf Erden und fern am Meer, der du die Berge festsetzest in deiner Kraft/ und gerüstet bist mit

## II. 5. Witterungsanomalien, Starkniederschläge, Tier- und Pflanzenanomalien

Im Gegensatz zu „Vorzeichen“ und Extremereignissen, die bereits in frühen Quellen häufiger dokumentiert sind, fehlen Einträge zu Witterungs- und Jahreszeitenabweichungen oder Anomalien bei Tieren und Pflanzen mit wenigen Ausnahmen (den *Historiae* Gregors von Tours, der *Historia Langobardorum* des Paulus Diaconus oder einigen irischen Werken) fast gänzlich. Wahrscheinlich galten Geschichtswerke noch nicht als geeignetes Medium zur Dokumentation „alltäglicher“ Naturerscheinungen. Für die Bewohner abgelegener Klöster war die Beobachtung der Jahreszeiten, bestimmter Naturanomalien und auch alltäglicher Naturerscheinungen überlebenswichtig. Die Beobachtungen fanden auch in enzyklopädische Werke (Isidors *Etymologiae* und Bedas „Kirchengeschichte“) und „Länderkataloge“ Eingang, die neben geographisch-orographischen Gegebenheiten auch Fauna und Flora, Gewässer, Waldbedeckung und charakteristische Wettererscheinungen beschrieben wie der *Liber de mensura orbis terra* des Iren Dicuil, der auch unbekannte Inseln im Nordatlantik aufgrund der Berichte irischer Mönche beschrieb (*Numquam eas insulas in libris auctorum memoratas inuenimus*).<sup>1288</sup> Aus der topozentrischen Sicht der Mönche waren Naturanomalien Ausdruck

---

Macht; der du stillst das Brausen des Meeres./ das Brausen seiner Wellen und das Toben der Völker, daß sich entsetzen, die an den Enden wohnen, vor deinen Zeichen./ Du machst fröhlich, was da lebet im Osten wie im Westen. Du suchst das Land heim und bewässerst es und machst es sehr reich;/ Gottes Brunnlein hat Wasser die Fülle. Du lassest ihr Getreide gut geraten;/ denn so baust du das Land. Du tränkst seine Furchen und feuchtest seine Schollen;/ mit Regen machst du es weich und segnest sein Gewächs. Du krönst das Jahr mit deinem Gut./ und deine Fußstapfen triefen von Segen. Es triefen auch die Auen in der Steppe./ und die Hügel sind erfüllt mit Jubel. Die Anger sind voller Schafe, und die Auen stehen dick mit Korn./ daß man jauchzet und singet.“ Siehe dazu Adolf Heller, Art. ‚Meer‘, 200 biblische Symbole, 1950, S. 174f.

<sup>1288</sup> Der wohl an der Hofschule Karls des Großen wirkende Astronom und Geograph Dicuil Hibernicus verfaßte 825 mit dem *Liber de mensura orbis terrae* eine der ersten mittelalterlichen Geographien; sein Werk ist in großen Teilen eine Zusammenfassung der unter dem byzantinischen Kaiser Theodosius II. verfaßten *Mensuratio orbis* von 435. Allerdings enthält Dicuils Werk zahlreiche eigene Erweiterungen und Zusätze auf der Grundlage etwa von Plinius' *Naturalis Historia*, Orosius' *Historiae* und Isidors *Etymologiae* und *De natura rerum*. Von besonderem Interesse sind die Reiseberichte iroschottischer Mönche und Einsiedler wie der Bericht über die Reise des Mönchs Fidelis (ca. 762) zu dem damals noch offenen Kanal zwischen Nil und Rotem Meer. Klimahistorisch interessant für Britannien und Irland sind Dicuils Berichte über erste Siedlungsversuche irischer Mönche auf den Faröer und in Island, wo damals bescheidener Landbau möglich war. Über Island (*Thule*) und die einsamen Inseln nördlich von Irland und Schottland (Faröer, Orkney oder das Archipel St. Kilda) schreibt Dicuil in Buch VII, 6-15. Hier beschreibt er auch das „seltsame“, aus seiner Sicht wenig glaubwürdige Phänomen der Mitternachtssonne und der Polarnacht auf den nördlichen Inseln (VII, 11-13), wovon er durch irische Mönche erfuhr (VII, 14). Dieser Abschnitt zeigt, daß die Historiographen den Berichterstattern (vor allem wenn es sich um glaubwürdige Laien, Mönche und Geistliche, teilweise auch verlässliche Bauern des Klosters handelte) in ihren Erzählungen über „unerklärliche“, geradezu „unglaubliche“ Naturerscheinungen durchaus Glauben schenkten, zumindest aber die Möglichkeit der Wahrheit der Berichte nicht ausschlossen, wie man auch „Wunder“ nie ausschloß, selbst wenn es keine weiteren Zeugen gab. Vgl. Dicuili *Liber de mensura orbis terrae* VII, 6-15, ed. by James J. Tierney. With contributions by Ludwig Bieler, Dublin 1967, S. 73-77. Die Orkney- und Faröerinseln und das einsame Inselarchipel St. Kilda im Nordatlantik beschreiben wahrscheinlich Kapitel VII, 14-15 (Dicuili *Liber de mensura orbis terrae* VII, 14-15, wie oben, S. 74/76): 14. *Sunt aliae insulae multae in septentrionali Britanniae oceano quae a septentrionalibus Britanniae insulis duorum dierum ac noctium recta navigatione plenae uelis assiduo feliciter uento adiri quaerunt. Aliquis presbyter religiosus mihi retulit [...].* 15. *Illae insulae sunt aliae paruulae, fere cunctae simul angustis distantes fretis; in quibus in centum ferme annis heremitae ex nostris Scottia nauigantes habitauerunt. Sed sicut a principio mundi desertae semper fuerunt ita*

des gestörten *ordo*; solche „ganzheitlichen“ Naturdeutungen kamen wissenschaftlichen Erklärungen teilweise schon recht nahe, da sie auf der Suche nach der „tieferen kosmischen Wahrheit“ neben antiken Theorien und metaphysischen Konzepten sowie physischen Naturbeobachtungen auch religiöse Betrachtungen (*aisthesis*) einbezogen. Naturanomalien wurden jedoch in erster Linie mit dem Ziel einer regionalgeschichtlichen *Memoria* aufgezeichnet, die vor regionentypischen Naturgefahren warnte. Die Notizen zu Klima-, Tier- und Pflanzenanomalien zeigten Muster jahreszeitlicher Schwankungen und Anomalien, die Aussagen über Wiederkehrdauer, Intensität und Folgen von Wetteranomalien erlaubten.

### **Winteranomalien: Kälte, Eis und ungewöhnliche Schneefälle**

Zu den gefährlichsten (und daher am häufigsten genannten) Witterungsanomalien gehörten in vormoderner Zeit langanhaltende Frostperioden, starke oder unzeitgemäße Schneefälle sowie Spät- und Frühfröste. Auch Hitze und Sommertrockenheit sowie nasse, gewitterträchtige und stürmische Witterungsperioden wurden schon vor 800 festgehalten. Sowohl der Verlauf der Wachstums- und Erntezeit wie auch die in Mitteleuropa äußerst unberechenbare Winterwitterung waren für die agrarische Gesellschaft des Frühmittelalters von existenzieller Bedeutung, da schon geringe Abweichungen vom erwartbaren „durchschnittlichen“ Witterungsverlauf existentielle Not bedeuten konnten. Da ungewöhnlich milde, regnerische und stürmische Winter in der früh- und hochmittelalterlichen Warmzeit (ca. 500 bis 1200)<sup>1289</sup> wohl die Regel waren, wurden feucht-milde Witterungsphasen in frühen Quellen nur vereinzelt und bevorzugt von irischen und fränkischen Schreibern verzeichnet, die sich im Einflußbereich des maritimen Atlantikklimas intensiver mit maritimen Naturphänomenen beschäftigten. Zu kalte Winter wurden dagegen bereits in zahlreichen Werken dokumentiert, da sie in Subistenzwirtschaften schnell zu einer existentiellen Bedrohung werden konnten. Allgemein war der Winter in vormoderner Zeit eine verhaßte, von Krankheiten, Not, Dunkelheit und Existenzängsten geprägte Jahreszeit; wenn nach knappen Ernten kein Saatgut zurückgelegt werden konnte, bedeutete ein kalter Winter Hunger und Armut. Kalte und lange Winter sind vor 800 vornehmlich in Quellen aus Nordwest- und Westmitteleuropa verzeichnet; sie waren besonders in Irland und Britannien, wo es kaum winterfeste Ställe und Vorratshaltung gab, eine große Gefahr. Während die meisten in frühen Geschichtswerken verzeichneten harten Winter oft in mehreren zeitgenössischen Quellen verzeichnet sind, was

---

*nunc causa latronum Normannorum uacuae anchoritis plenae innumerabilibus ouibus ac diuersis generibus multis nimis marinarum auium. Numquam eas insulas in libris auctorum memoratas inuenimus.*

<sup>1289</sup> Vgl. Malcolm K. Hughes, Henry F. Diaz, Was There a “Medieval Warm Period”, and if so, where and when? In: *Climatic Change* 26 (1994), p. 109-142; Dies., The Medieval Warm Period, in: *Climatic Change* 26 (1994), p. 309-316.

auf europaweite Wintereinbrüche bei beständigen kontinentalen Kältehochs deutet, sind in einigen irischen Annalen auch unzeitgemäße Schnee-Einbrüche dokumentiert, die besonders die Abhängigkeit der frühmittelalterlichen Subsistenzwirtschaft von ausgewogenen, erwartbaren Witterungsverhältnissen zeigen. Doch selbst in der Warmphase um 800 scheint es in einigen Jahrzehnten Häufungen besonders kalter Winter gegeben zu haben: Wie bis heute wechseln in Nordwesteuropa Jahre mit besonders starker und Jahre mit schwächerer atlantischer Tiefdrucktätigkeit, wobei eine Schwächung der atlantischen Frontalzone oft trocken-heiße Sommer und kalte, schneereiche Winter, aber auch Unwettersommer und anhaltende winterliche Grenzwetterlagen bedeutet; diese sind bei meridionalen Strömungsmustern, gestützt durch „Blockadehochs“, sehr häufig. Die jüngsten Beispiele sind die Schneewinter in den 1970er- und 1980er Jahren, die Mildwinter mit katastrophalen Winterstürmen in den 1990er-Jahren oder die Häufung eingefahrener „Betonwetterlagen“ seit 2000, die unter anderem Frühjahrstrockenheit 2011 bis 2015, nasse Witterung im Spätwinter und Frühjahr 2016 und katastrophale Dürre und Unwetter 2018 bis 2021 verursachten.

Die in vormodernen Subsistenzwirtschaften am meisten gefürchteten Witterungsanomalien waren anhaltende Winterkälte und Sommertrockenheit; sie sind auch am häufigsten verzeichnet. In der Frühezeit wurden jedoch nur sehr außergewöhnliche Abweichungen vom langjährigen „Mittel“ festgehalten: Da im Frühmittelalter viele Menschen oft ein Leben lang an ihrem Heimatort blieben und daher die regionalen und lokalen charakteristischen Wetter- und Witterungsverläufe kannten, sind fast jährlich auftretende mittlere Abweichungen, vor allem jahreszeitliche Singularitäten wie die „Wolfskälte“, die „Eisheiligen“, die „Schafskälte“, die „Hundstage“ oder das „Weihnachtstauwetter“, in frühen Geschichtswerken noch nicht als typische Singularitäten benannt. Erst in karolingischer Zeit und besonders ab dem Hochmittelalter wurden vermehrt Witterungsanomalien sowie „alltägliche“ Natur- und Wettererscheinungen festgehalten, was aber nicht allein mit einem gestiegenen Naturinteresse, sondern auch mit Klimaschwankungen und der damit verbundenen Zunahme auffälliger Anomalien zusammenhängen könnte; zudem brachte die Siedlungsexpansion in bislang zu Recht gemiedene Regionen neue Naturgefahren mit sich: So dehnten sich im Hochmittelalter die Siedlungen zunehmend in hochwasser- und unwettergefährdete Bereiche, in Flußauen, Moor- und Feuchtgebiete, in sturmflutgefährdete Küstenstriche und in höhere Berglagen sowie in kontinental beeinflusste Regionen im Osten aus; die Wirtschaftsexpansion war zudem mit einer Anhäufung von Sachwerten verbunden, weshalb „Schadensereignisse“ zunahmen (eine ähnliche Entwicklung ist in Mitteleuropa aufgrund der Akkumulation

versicherter Sachwerte den letzten Jahrzehnten festzustellen). Zudem wurde bereits seit karolingischer Zeit das Netz von Beobachtungsorten dichter.

Diese Entwicklung zeigt bereits die historiographische Dokumentation kalter Winter zwischen Spätantike und Frühmittelalter: In dieser Zeit sind kalte Winter im Mittelmeerraum, im Frankenreich und auf den Britischen Inseln und Irland überliefert. So meldet Hydatius 468 einen „ungewöhnlich strengen“ (zu kalten) Jahresverlauf<sup>1290</sup>, wobei *durissimus extra solitum* auf für die Ernte ungünstige Witterung hindeutet.<sup>1291</sup> Der Eintrag zeigt, daß die Gefahren von Witterungsanomalien für die Subsistenzwirtschaft im Mittelpunkt der Naturbeobachtungen standen, wobei *extra solitum* auf die langjährige „Wettererfahrung“ eines ortskundigen Beobachters deutet (vielleicht sogar von Hydatius selbst). Zwei harte Winter verzeichnet auch Marcellinus für 401 und 443.<sup>1292</sup> Möglicherweise war die Vereisung des Pontischen Meeres im Jahr 401 ein „Jahrhundertereignis“. Die sechs Monate währende Schneedecke 443 traf viele Bauern in Italien wahrscheinlich völlig unvorbereitet: „Viele Menschen und tausende Tiere starben, weil sie von der strengen Kälte erschöpft waren“ (*multa hominum et animalium milia frigoris rigore confecta perierunt*). Wahrscheinlich fehlte es an Wintervorräten für Menschen und Tiere. Starke Schneefälle und eine geschlossene Schneedecke sind in den Bergen Italiens und Griechenlands nichts Ungewöhnliches, doch waren die Dauer und wohl auch die Ausbreitung der Schneedecke 443 in tieferen Lagen ungewöhnlich; Marcellinus’ Hinweis, daß die Schneemassen im Winter „kaum schmelzen konnten“ (*tanta nix cecidit, ut per sex menses vix liquesci potuerit*), weist auf Schneehöhen außerhalb langjähriger Wettererfahrungen. Wahrscheinlich konnte sich in Italien längere Zeit bis in mittlere Lagen eine Schneedecke halten, wie zuletzt im Winter 2016/2017 in Nord- und Mittelitalien.

Beständig kalte Winter, teils mit monatelanger Schneedecke, werden aus dem Vor- und Frühmittelalter auch aus Burgund, dem Frankenreich und von den Britischen Inseln gemeldet. In Nordwesteuropa herrschte im Frühmittelalter wahrscheinlich ein auch für empfindliche Kulturen günstiges Klima, was kalte „Kontinentalwinter“ und unzeitgemäße Kälteeinbrüche besonders gefährlich machten, besonders in wintermilden Gegenden wie Norditalien,

---

<sup>1290</sup> Hydatius, *Contin. Chron. Hieron. ad a. 468*, ed. Th. Mommsen, MGH Auct. Ant. 11, 1894, S. 35: 252. *Durissimus extra solitum hoc eodem tempore annus hiberni, veri, aestatis, autumnii in aeris et omnium fructuum permutatione diffunditur.*

<sup>1291</sup> Nach Hydatius war 468 ein „ungewöhnlich strenges“ Wetter- und Erntejahr. Ob mit *durissimus* (*durus*, „hart, rau“ sowie „beschwerlich, mühsam“, „mißlich“; Langenscheidt WB Lat.-dt., 1963, S. 183) anhaltend kühle bzw. im Winter auch kalte Witterung oder ein insgesamt für die Ernte ungünstiger Witterungsverlauf mit Nässe, Trockenheit, Unwettern, Stürmen sowie Spät- und Frühfrösten gemeint sind, geht aus der Meldung nicht hervor.

<sup>1292</sup> Marcellini Comitum Chronicon ad a. 401, ed. Theodor Mommsen, MGH Auct. ant. 11: *Chronica minora Saec. IV, V, VI, VII*, vol. 2, Hannover 1894, S. 67: *Maris Pontici superficies ita gelu frenata est, ut per triginta dies soluta tandem glacies instar montium per Propontidem superne portate decurreret.* Ad a. 443, ebenda, S. 81: *His consulibus tanta nix cecidit, ut per sex menses vix liquesci potuerit: multa hominum et animalium milia frigoris rigore confecta perierunt.*

Südwestfrankreich, Irland und in der Bretagne. Für Westeuropa ist bereits 463 ein kalter Winter belegt, dem auch ein zu kalter Sommer folgte mit Ernteaussfällen als Konsequenz, worüber „Fredegar“ (wohl anhand von Hydatius) berichtet.<sup>1293</sup> Inwiefern *hibernus hiemis* tautologisch einen „wahrhaftigen Winter“ oder einen insgesamt „rauen Winter“ (auch in Bezug auf Sturm) meint, geht aus dem Kurzeintrag nicht hervor. Für Westeuropa ergibt auch letztere Lesart Sinn - wahrscheinlich kannte man schon im 5. Jahrhundert das typische westeuropäische „Winter-Roulette“ zwischen Mildwinter, „Wechselwinter“ und „Eiswinter“.<sup>1294</sup> Unklar ist auch, was *fructuumque mutatione* meint - möglicherweise waren in diesem Jahr viele Früchte durch Schädlinge oder Fröste verkrüppelt. Die Mißernte im Herbst zeigt die Gefährdung der frühmittelalterlichen Subsistenzwirtschaft bereits durch eine Witterungsanomalie, was auch den klimahistorischen Annaleneintrag „legitimierte“.

Auch der burgundische Historiograph und Bischof Marius von Avenches und Paulus Diaconus melden mehrfach kalte Winter. Marius schreibt über den Winter 566 in Burgund: „Fünf oder mehr Monate war wegen der Menge des Schnees die Erde nicht zu sehen, und die Kälte selbst tötete viele Tiere.“<sup>1295</sup> Da Burgund im Übergangsbereich zwischen mediterranem, maritimem und kontinentalem Klima liegt, treten dort oft gefährliche Wetterextreme auf, neben subtropischen Sommerunwettern auch Starkschneefälle und kontinentale Frostwinter.<sup>1296</sup> In der frühmittelalterlichen Warmzeit war eine mehrmonatige geschlossene Schneedecke in Burgund wahrscheinlich äußerst selten, was den klimageschichtlichen Eintrag (als Ausnahme in Marius' Chronik) erklärt. Auch Paulus Diaconus erwähnt mehrfach harte Winter. Gemäß der südlichen Lage Italiens dominieren in seinen Wintermeldungen Einträge zu Starkschneefällen (verstärkt durch Staueffekte an den Alpen und am Appenin) wie 561 und zu strengen Frostperioden bei kontinentalen Hochdrucklagen wie 591 und 604. Paulus' Geschichtswerk beginnt bereits mit der Charakterisierung der „von der Wärme der Sonne weiter abgewandten und durch die Kälte des Schnees frostig-kalten nördlichen Länder“, aus denen noch

<sup>1293</sup> *Chronicarum quae dicuntur Fredegarii Scholastici*, lib. II, 56, ad a. 463, ed. B. Krusch, MGH Script. rer. Mer. 2, 1888, S. 77: [...] *Durissimus extra solet hoc eodem an. hibernus hiemis et aestatem, autumnii fructuumque mutatione defundetur.* [...].

<sup>1294</sup> *Hibernus* („winterlich“, „stürmisch“, auch „heftig“ und „winterlich“; Langenscheidt Wb. Lat.-dt., 1963, S. 248) läßt gerade in Bezug auf die wechselhaften „Atlantik-Winter“ (vgl. *Hibernia* - Irland) mehrere „Lesarten“ zu.

<sup>1295</sup> *Marii episcopi Aventicensis Chronica* ad a. 566, ed. Th. Mommsen, MGH Auct. ant. 11, 1894, S. 238 (eigene Übers.): 3. *Eo anno hiems valentissimus fuit, ut quinque aut eo amplius mensibus propter nivis magnitudinem terra videri non posset, ipsaque asperitas multa animalia necavit.*

<sup>1296</sup> Die Unwägbarkeiten des burgundischen Übergangsklimas und die Armut der Böden prägten die beliebte Weinregion Burgund weit bis ins 20. Jahrhundert, wie sogar noch jüngere Reisebände andeuten. Vgl. Raymond Dumay, *Sehen in Farben. Burgund*. Dt. Übers.: Waldemar Sonntag. Fotos v. Jacques Verroust et al., Bonn 1965, Frankreich Nr. 10, S. 49: „Ist das Land denn schöner als ein anderes? Mir, einem Sohn dieses Landes, sind die Landschaften des Périgord, der Provence oder des Elsaß lieber. Ist es angenehmer zu bewohnen? Hier herrscht im Winter Kälte, im Sommer Hitze, und die Unwetter sind großartig. Ist es reicher? Sicher nicht. Wir sind längst nicht so fruchtbar wie die Beauce und haben keine so schönen Wiesen wie die Normandie. In allen Gegenden von Burgund hat man bis zum Beginn des zweiten Weltkrieges gehungert, wie zum Beispiel mein Großvater [...]“

immer Germanenstämme nach Süden zogen; der Eintrag zeigt Paulus' geographisches und geschichtliches Interesse wie auch die Tatsache, daß man nach antiker „Tradition“ aus dem Norden, der Heimat der heidnischen Barbaren, nichts Gutes erwartete.<sup>1297</sup> Die seltenen, aber heftigen Wintereinbrüche in Italien empfand Paulus daher wie „Überfälle“ feindlicher Naturgewalten, die Menschen, Tieren und Feldkulturen großen Schaden zufügten; es ist eine ähnliche Personifizierung „böser Naturgewalten“ wie in den irischen Meldungen zu den Wikingern, die die stürmischen Wogen nach Erin spülten. 561 soll nach Paulus in der Poebene „so viel Schnee gefallen sein soll wie sonst nur in den Bergen der Alpen.“<sup>1298</sup> Auch hier steht der Vergleich aktueller Naturereignisse mit langjährigen Erfahrungen im Mittelpunkt: So vergleicht Paulus den großen Schnee von 561 mit den Schneefällen in den Alpen (*tanta nix in planitie cecidit, quanta in summis Alpibus cadere*), so wie er die Herbststunwetter 589 mit Sommergewittern vergleicht. Das dem Winter 561 folgende fruchtbare Jahr scheint Paulus mit dem Schneewinter in kausalen Bezug zu stellen (*sequenti vero aestate tanta fertilitas extitit, quanta nulla aetas adseveratur meminisse*), was zeigt, daß ihm der Zusammenhang zwischen schneereichen Wintern (verbunden mit einer Dezimierung von Schädlingen, einer schützenden, wässernden Schneedecke und der „Frostgare“ der Böden) und fruchtbaren Jahren bereits bekannt war. Die Wintermeldung 561 zeugt von einer „nüchtern-bäuerlichen“ Weltsicht, beruhend auf genauen Naturbeobachtungen und geographischen Lokalkenntnissen. Im Jahre 591 gab es in Norditalien einen der gefürchteten Frostwinter.<sup>1299</sup> Ein Eintrag in den Annalen von Inisfallen (deren frühe Einträge vor 900 wahrscheinlich weitgehend eine Kopie verlorenen Annalen von Clonmacnoise sind) zu einem „großen Schnee“ im Jahre 590<sup>1300</sup> deutet auf eine europaweite Kältewelle. Auch 604 herrschte in Norditalien strenge Winterkälte, mit Schäden an Weinbergen und Obstkulturen. Bemerkenswert ist, daß Paulus zwischen direkten Schäden durch Muren und indirekten „Brandschäden“ durch Frost

---

<sup>1297</sup> Vgl. Paulus Diaconus, *Hist. Lang.* I, 1, ed. L. Bethmann et G. Waitz, MGH Script. rer. Lang. et Ital. 1, 1878, S. 47f. (eigene Teilübers.): *1. Septemtrionalis plaga quanto magis ab aestu solis remota est et nivali frigore gelida, tanta salubrior corporibus hominum et propagandis est gentibus coaptata; sicut econtra omnis meridiana regio, quo solis est fervori vicinior, eo semper morbis habundat et educandis minus est apta mortalibus. Unde fit, ut tantae populorum multitudines arcto sub axe oriantur, ut non inmerito universa illa regio Tanai tenus usque ad occiduum, licet in propriis loca in ea singula nuncupentur nominibus, generali tamen vocabulo Germania vocitetur; quamvis et duas ultra Rhenum provincias Romani, cum ea loca occupassent, superiorem inferiorem Germaniam dixerint. [...].*

<sup>1298</sup> Paulus Diaconus, *Hist. Lang.* III, 10 ad a. 561, ed. L. Bethmann et G. Waitz, MGH Script. rer. Lang. et Ital. 1, 1878, S. 78: 10. [...] *Hoc anno superiori hieme tanta nix in planitie cecidit, quanta in summis Alpibus cadere solet; sequenti vero aestate tanta fertilitas extitit, quanta nulla aetas adseveratur meminisse.*

<sup>1299</sup> Paulus Diaconus, *Hist. Lang.* IV ad a. 591, ed. L. Bethmann et G. Waitz, MGH Script. rer. Lang. et Ital. 1, 1878, S. 117: 4. [...] *Fuit autem tunc hiems frigida nimis, qualem vix aliquis prius recolebat fuisse. In regione quoque Brionum sanguis de nubibus fluxit, et inter Reni fluvii aquas rivulus eruonis emanavit.*

<sup>1300</sup> The Annals of Inisfallen ad a. 590, CELT I100004, p. 78: 1590.1 *Nix magna.*



unterscheidet.<sup>1301</sup> Mit der „emotionalen“ Formulierung *mortuae sunt vites pene in omnibus locis*<sup>1302</sup> (anstatt nur *vites perierunt*) bringt Paulus den unwiderbringlichen Verlust eines alten Ziergehölzes, Weinstocks oder Obstbaumes zum Ausdruck, denn Gehölze benötigen viele Jahre der Pflege, der Abwehr von Schädlingen und eine kontinuierliche „Erziehung“, bis sie Erträge bringen.<sup>1303</sup> Bis heute werden die Verben „sterben“ und „absterben“ oder das Adjektiv „tot“ zur Bezeichnung des Verlustes von Bäumen und Wäldern („Waldsterben“) verwendet, während für ein- oder mehrjährige Pflanzen das nüchternere „eingehen“ (*perire*) gebräuchlich ist. Die gravierenden Folgen des Frostwinters 604 zeigten sich in einer Hungersnot, womit der Winter eine historische Dimension bekam und einmal mehr auch die passive Rolle des Menschen in der (Heils-)Geschichte verdeutlichte, wie *Debuit etenim tunc mundus fame sitimque pati* [...] *animos hominum spiritalis alimoniae penuria sitisque aviditas invasit* betont; die biblische Formulierung *tunc mundus fame sitimque pati* zeigt neben der moralischen Intention aber auch Paulus' emotionale Anteilnahme an den dramatischen Ereignissen in seiner Heimat.

Aus dem 8. Jahrhundert sind ebenfalls nur einzelne Kältewinter überliefert, etwa im Jahr 709, wobei auch das Frühjahr 710 (nach einer Quelle sogar das ganze Jahr) ungünstig war, was eine Mißernte zur Folge hatte. Die Meldungen der *Annales Alamannici* für 709/10 zeigen erneut, daß die Belange des Landbaus der Hauptgrund klimageschichtlicher Einträge war.<sup>1304</sup> Besonders in den 760er Jahren fällt eine Serie von kalten, langanhaltenden Wintern auf, die selbst am Mittelmeer, am Schwarzen Meer und auf den Britischen Inseln gravierende Folgen hatten. Nach einigen milden Jahrzehnten waren die Bauern wahrscheinlich nicht auf einen kalten Winter vorbereitet, wobei die wintermilden Mittelmeerländer und Westeuropa mit

<sup>1301</sup> Paulus Diaconus, Hist. Lang. IV ad a. 604, ed. L. Bethmann et G. Waitz, MGH Script. rer. Lang. et Ital. 1, 1878, S. 126: 29. [...] *Fuit autem tunc hiems frigida nimis, et mortuae sunt vites pene in omnibus locis. Messes [...] partim vastatae sunt a muribus, partim percussae uredine evanuerunt. Debuit etenim tunc mundus fame sitimque pati, quando recedente tanto doctore animos hominum spiritalis alimoniae penuria sitisque aviditas invasit.*

<sup>1302</sup> Paulus weist hier auf die „elementare Verwandtschaft“ zwischen Feuer und Frost (*partim percussae uredine evanuerunt*), da Frostschäden an Pflanzen oft „Brandschäden“ gleichen („Frostbrand“). Auch *ardere* erscheint in Witterungseinträgen des Mittelalters nicht nur in Bezug auf Dürre, Feuer und „brennnde Hitze“, sondern auch zur Bezeichnung von Frostschäden. Gestützt wurde diese „Naturbeobachtung“ durch die antike Elemente- und Qualitätenlehre, nach der die Elementarerscheinungen Feuer, Wind und Frost wegen ihrer Grundqualität „trocken“ als verwandt galten: Nach Platons *Timaios* sind die Elemente in einem Kreis angeordnet, wobei jedem Element neben der „Primäreigenschaft“ noch eine weitere Qualität zukommt die die Verwandtschaft mit den benachbarten Elementen zeigt. So hat Feuer die „Grundqualitäten“ warm und trocken, während Luft trocken und kalt ist. Vgl. Danielle Buschinger, André Crepin (Hrsg.), *Les quatre éléments dans la culture médiévale*, Göppingen 1983 (GAG; Bd. 386); Gernot Böhme, Hartmut Böhme, *Feuer, Wasser, Erde, Luft. Eine Kulturgeschichte der Elemente*, München 1996, Neuausg. 2004 (Beck'sche Reihe 1565).

<sup>1303</sup> Von den langlebigen Birnbäumen sagt z. B. der Volksmund in der Normandie, sie würden hundert Jahre wachsen, hundert Jahre tragen und hundert Jahre sterben.

<sup>1304</sup> Ann. Alamannici ad a. 708 (=709), ed. Georg Heinrich Pertz, MGH Script. (in Folio) 1, 1826, S. 22: *Hiemps dura*. Ad a. 709 (=710): *annus durus et deficiens fructus*. Vgl. zu 709/10 Ann. Laureshamenses ad a. 709, ed. G. H. Pertz, MGH Script. 1 (in Folio), 1826, S. 22: *vernus durus et deficiens fructus*. Ann. Augienses pars I ad a. 709, MGH Script. 1, S. 67: *Hiemps durus*. Ann. Sangallenses Breves ad a. 708, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 1, 1826, S. 67: *hiems durus*. Ann. Sangallens. Maiores ad a. 709/10, MGH Script. 1, S. 73: *709. Hiems dura. 710. Annus durus et defectus fructus*.

ihren empfindlichen Kulturen besonders betroffen waren, zumal der Winter 760/61 Auftakt einer ganzen Serie strenger Winter in Europa war, wie zahlreiche, teils unabhängige Paralleleinträge zwischen 761 und 766 belegen. Zwar sind aufgrund ungenauer Datierungen und variierender Jahresanfänge in byzantinischen, mitteleuropäischen und insularen Quellen sowie interpretatorischer Unsicherheiten, ob es sich nur um Wintereinbrüche oder durchgehend kalte Winter handelte, Mehrfachmeldungen möglich, doch weisen die Quellen insgesamt in den 760er Jahren als eine ungewöhnlich kalte Dekade aus.

Besonders kalt war der Winter 763/64: Ein byzantinischer Schreiber meldet sogar eine Eisdecke auf dem Schwarzen Meer. Selbst in Südfrankreich, am Mittelmeer und am Schwarzen Meer scheint es beständig kalt gewesen zu sein, weshalb im Folgejahr eine Hungersnot ausbrach. Das *Chronicon Moissiacense* schreibt (allerdings schon für den Winter 762/63, möglicherweise eine Fehldatierung), daß „großes Eis Gallien, Illyrien und Thrakien niederdrückte und viele Oliven- und Feigenbäume trocknete, durch das Eis geschwächt, ein; aber auch die Saaten des Getreides vertrockneten; und im nachfolgenden Jahr drückte der Hunger die genannten Regionen schwerer als sonst nieder, so daß viele Menschen wegen des Mangels an Brot starben.“<sup>1305</sup> Auch die *Annales Mosellani*<sup>1306</sup> und die *Annales Laureshamenses*<sup>1307</sup> melden 764 einen harten Winter, wie zahlreiche zeitgenössische und zeitnahe fränkische Annalen.<sup>1308</sup> Auch spätere Geschichtswerke wie die „Quedlinburger Annalen“ aus dem 11. Jahrhundert erwähnen den Extremwinter.<sup>1309</sup> Die *Annales Sangallenses breves* melden für 763/64 den „zweiten großen Winter“ (*II. hiems grandis*), entweder „in Folge“ oder auch als zweiten kalten Winter im 8. Jahrhundert nach dem Eiswinter 709/710. Die Meldung aus Sankt Gallen ist ein deutliches Indiz für die frühmittelalterliche Warmphase, in der längere winterliche Kälteperioden als

<sup>1305</sup> Chron. Moissiacense ad a. 762/63, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 1, 1826, S. 294 (eigene Übers.): *Anno 762 gelu magnum Gallias, Illyricum et Thraciam deprimit, et multae arbores olivarum et ficulnearum decoctae gelu aruerunt; sed et germen messium aruit; et supervenienti anno praedictas regiones gravius depressit fames, ita ut multi homines penuria panis perirent.*

<sup>1306</sup> Ann. Mosellani ad a. 764, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 16, 1859, S. 496: *hibernus grandis et durus.*

<sup>1307</sup> Ann. Lauresham. ad a. 764, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 1, 1826, S. 28: *hibernus grandis et durus.*

<sup>1308</sup> Vgl. Ann. Fuld. antiquissimi ad a. 763, MGH Script. rer. Ger. in us. schol. ex MGH rec., 7 Hannover 1891, S. 137: DCCLXIII. *hic hiemps dura.* Ann. Fuld., pars I auct. Einhardi ad a. 764, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 1, 1826, S. 348: *Hoc anno contigit hiems valida et praeter solitum prolixa.* Ann. Alamannici ad a. 764, MGH Script. (in Folio) 1, S. 28: *Hiemps grandis et dura.* Ann. Iuvavenses minores ad a. 763, MGH Script. (in Folio) 1, 1826, S. 88: *Hiems fortissimus.* Ann. Juvavenses maiores suppl. ad a. 763, MGH Script. 1, S. 122: *Hiemps magna.* Ann. S. Emmerami Ratisponensis maiores ad a. 763, MGH Script. (in Folio) 1, 1826, S. 92: *Hiemps magnus erat.* Ann. Weissemburg. ad a. 763, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 3, 1839, S. 111: *Hiemps valida.* Ann. Heremi Einsiedlensis ad a. 763, ed. G. H. Pertz (in Folio) 3, 1839, S. 139: *Hiemps grandis et dura.* Ann. Maximiniani ad a. 764, ed. G. H. Waitz, MGH Script. (in Folio) 13, Hannover 1881, S. 21: *Hiemps magnus erat.*

<sup>1309</sup> Ann. Quedlinburg. ad a. 764, hrsg. v. Martina Giese, MGH Script. rer. Ger. in usum schol. sep. ed. 72, 2004, S. 425: *Hiems grandis.* Die Quedlinburger Einträge zu den Wintern 709/10 und 763/64 sind aus den verlorenen *Annales Hersfeldenses*, die teils noch aus den *Annales Althenses* rekonstruierbar sind (Ann. Althenses maiores ad a. 763, MGH Script. rer. Ger. in us. schol. ex MGH rec. 3, Hannover 1890, S. 3: *Conventus Pipini magnus Carisiaci. Hiems dura.* Vgl. Martina Giese (Hrsg.), Ann. Quedlinburg. ad a. 709, 2004, S. 417, Anm. 348.

„annalenwürdig“ Ereignisse selbst in den lückenhaften frühen Aufzeichnungen einiger fränkischer Annalen (die ansonsten nur politische Ereignisse notieren) erscheinen.<sup>1310</sup>

Die Annalen von St. Amand heben besonders die lange Dauer der Kälte in „jenem überaus widrigen Eiswinter, der am 14. Dezember begann und bis 16. März andauerte“, hervor.<sup>1311</sup>

Die Beobachtung von Eis (*gelus*; „Eis, Frost“) in vielen Regionen weisen auf eine beständige „Kontinentalwetterlage“ in der Zeit des niedrigsten Sonnenstands zwischen Mitte Dezember und Mitte März, der Zeit der größtmöglichen „Kälteproduktion“. Daß es sich möglicherweise um einen „Jahrhundertwinter“ handelte, zeigen Wintermeldungen aus ganz Mitteleuropa wie auch die Konkretisierung als *der Winters tunc fuit ille gelus pessimus* in den Annalen von St. Amand. Auf einen „Eiswinter“ 763/64 mit gefährlichem „Kahlfrost“ deuten auch fehlende Schnee-Meldungen und Einträge zu „sehr schädlichem Eis“ (*gelus pessimus*) (allerdings wurde Schnee im Mittelalter nur bei ungewöhnlichen Schneehöhen, langer Schneedecke oder unzeitigem Auftreten dokumentiert). Die *Annales Einhardi* schreiben für 763, daß „ein so starker und harter Winter wurde (*facta est*), daß dieser in Bezug auf die große Kälte mit keinem Winter der vorangegangenen Jahre verglichen werden konnte.“<sup>1312</sup> Passivformen wie *facta est* und *facta sunt* sind in mittelalterlichen Wetternotizen geläufig; sie weisen auf das Wirken Gottes in der Natur; Unwetter und Witterungsanomalien zeigten eindringlich, daß der Mensch in der Heilsgeschichte nur Empfänger und nicht eigenmächtig Handelnder ist.<sup>1313</sup>

Die Außergewöhnlichkeit des Winters 763/64 bestärkt der Bericht des byzantinischen Geschichtsschreibers Michael Glycas aus dem 12. Jahrhundert, der über Ausdehnung, Stärke und das Anwachsen der Eisdecke durch Schneefälle berichtet; bei einsetzendem Tauwetter trieben Eisschollen bis nach Konstantinopel und zum Hellespont, wobei auch eingefrorene Tiere gesehen wurden<sup>1314</sup> - ein in dieser Gegend nahezu unglaubliches Ereignis, wie es auch

<sup>1310</sup> Ann. Sangallenses breves ad a. 708, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 1, 1826, S. 67: *hiems durus*. Ad a. 764, wie oben, S. 67: *II. Hiems grandis*.

<sup>1311</sup> Ann. S. Amandi ad a. 764, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 1, 1826, S. 10 (eigene Übers.): *Tunc fuit ille gelus pessimus, et coepit 19. Cal. Januarii* (14. Dez.), *et permansit usque in 17. Cal. Aprilis* (16. März). Besonders aus Alamannien ist 763/64 Winterkälte überliefert. Vgl. Ann. Sangallenses Baluzii ad a. 764, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 1, 1826, S. 63: *19. Kalend. Jan. sic incipit gelus, et finit in 17. Kalend. April.*

<sup>1312</sup> Ann. Regni Francorum inde ab a. 741 usque ad a. 829 qui dicuntur Ann. Laurissenses Maiores et Einhardi - Ann. Regni Franc. qui dicuntur Einhardi ad a. 763, post Ed. G. H. Pertz rec. Friedrich Kurze, MGH Script. rer. Ger. in us. schol. sep. ed. 6, 1826, S. 23: *Facta est autem eo tempore tam valida atque aspera hiems, ut inmanitate frigoris nullae praeteritorum annorum hiemi videretur posse conferri.*

<sup>1313</sup> Vgl. 1. Mose 1, 3: „...dixitque Deus fiat lux et facta est lux.“ (*fiat* von *feri*, der Passivform von *facere*).

<sup>1314</sup> Michaelis Glycae Annales ad a. 763/64, griech.-lat. Ausg. rec. Immanuel Bekker, CSHB, vol. 17, Bonn 1836, S. 526f.: [...] *quapropter eo regnante diri quidam morbi ex ira divina passim grassati sunt, adeoque pestis ineffabiles hominum copias sustulit, nequaquam illa minor quae Iustiniani temporibus exstitit: [...]. Praeterea se terriculamenta quaedam horrenda mortalibus offerebant, cum de potestate scilicet egressi et extra se rapti putarent in homines se terribili vultu praeditos incidere. tunc et ingens acerbumque adeo frigus exstitit, ut a ponti parte septentrionali prae frigore glacieque pelagus ad centum a littore miliaria lapidesceret, cuius glaciei crassities triginta cubitos aequabat. cumque larga deinceps nix supra glaciem hanc delapsa fuisset, ad alios viginti cubitos ea crassities excrevit. tandem Februario mense glacies diversa in fragmina divulsa usque ad*

aus den Jahren 401, 469 und 608 in zeitnahen Werken überliefert ist (wengleich nicht so ausführlich wie bei dem hochmittelalterlichen Chronisten Michael Glycas).<sup>1315</sup> Auffällig ist der nüchtern-deskriptive Stil, mit dem der Chronist Beobachtungen und „Messungen“ (nach Art des „naturphilosophischen“ 12. Jahrhunderts!) wiedergibt. Möglicherweise förderte bei Michael Glycas die Dauer des über Wochen hinweg beobachtbaren Naturphänomens des „wachsenden“ Meereises die „exakte“ Darstellung: Während dramatische Himmelserscheinungen oder Unwetter aufgrund ihres plötzlich-akzidentiellen Charakters meist nur anhand alltäglicher Vergleichsgegenstände beschrieben werden (z. B. golfballgroßer Hagel), ist Meer- und Flußeis ein mit Beobachtungen „nachvollziehbares“ und anhand der Tragfähigkeit auch „meßbares“ Phänomen, weshalb moraltheologische Deutungen bei dem (wenngleich sehr spektakulären) Naturereignis bereits im Frühmittelalter eher selten sind, zumal, wenn von dem Eis keine Gefahren ausgingen. Hagel dagegen ist zwar (anhand von Alltagsgegenständen) ebenfalls meßbar, doch überlagern bei dem plötzlichen, bedrohlichen wie faszinierenden (und damit per se „numinosen“) Wetterphänomen das Erleben der rätselhaften Ambivalenz und die Erinnerung an biblische und pagane Gerichtsvorstellungen wohl die „rationale Urteilskraft“ häufig. Der „Eiswinter“ 763/64 (von Michael Glycas im 12. Jahrhundert ausführlich beschrieben) war dagegen „nur“ eine „innerweltliche“ Witterungsanomalie. Neben dem „Jahrhundertwinter“ sind im 8. Jahrhundert nur noch zwei weitere kalte Winter belegt: 766 unter anderem in den Weißenburger Annalen (wobei *Hiems grandis* lediglich einen zu kalten, nicht jedoch einen extremen Winter meint)<sup>1316</sup> und 789 in

---

*urbem ipsam et Abydum delata est. in iis fragminibus erat videre complures gelu adstrictas bestias. Quodsi quis ab arce Chrysopolim usque proficisci pedes volebat, omnino id facere nulla impeditus re poterat. Atque haec fragmina in urbis muros impacta vehementer eos succusserunt. eodem Copronymo imperante modius hordei 12 aureis vaeniit. cumque terra dehisceret in Mesopotamia, mulus exiit, mulus exiit, humanaque voce secutores hostium incursus denuntiavit.* In dem Bericht fällt die Häufung bedrohlicher Ereignisse auf, die er nach „hochmittelalterlicher Manier“ wahrscheinlich selbst anhand älterer Annalen „ausschrieb“. Die Eismeldungen (Eisstoß, gefrorene Tierkadaver und tragendes Meereises) ähneln modernen Berichten; so waren in Deutschland im Januar 2017 Kuriosa-Meldungen verbreitet, wie der Fund eines im Donaeis eingeschlossenen Fuchses.

<sup>1315</sup> Marcellini V. C. comitis Chronicon ad a. 401, ed. Th. Mommsen, MGH Script. auct. ant. 11, 1894, S. 67: *Maris Pontici superficies ita gelu frenata est, ut per triginta dies soluta tandem glacies instar montium per Propontidem superne portata decurreret.* Chronicon Paschale I ad a. 401. Ad exemplar Vaticanum rec. Ludwig Dindorf, CSHB II, 1832, S. 568: *Eodem anno, mare instar crystalli ad XX. dies concretum est.* Cassiodor meldet in der *Getica* 469 eine Eisdecke auf der Donau, die das Heer des Gotenkönigs Thiudimir unerwartet überschreiten und so die Schwaben überraschen konnte. Iordanis *Getica*, rec. Th. Mommsen, MGH Auct. ant. 5, 1, 1882, S. 130: *Post certum vero tempus instanti hiemali frigore amnemque Danubii solite congelato - nam istiusmodi fluvius ille congelascit, ut in silicis modum pedestrem vehat exercitum plaustraque et traculas vel quidquid vehiculi fuerit, nec cumbarum indigeat lintres - sic ergo cum gelatum Thiodimer Gothorum rex cernens pedestrem ducit exercitum emensoque Danubio Suavis improvisus a tergo apparuit.* Hinweise: Curt Weikinn, Quellentexte zur Witterungsgeschichte Europas I, 1, 1958, S. 6f. Auch im Winter 608/09 gab es auf dem Schwarzen Meer Eis. Vgl. Anastasii Bibliothecarii *Historia Tripartita*, rec. Carl de Boor, CSHB, vol. II, Bonn 1839, ND Hildesheim - New York 1980, S. 183: *Hoc vero anno hiems enormis efficitur ita ut maris mollicies in glaciei duritiam verteretur.*

<sup>1316</sup> Ann. Weissenburg. ad a. 766, ed. G. H. Waitz, MGH Script. (in Folio) 1, 1826, S. 111: *Hiems grandis.*

der zweiten Fortsetzung der Annalen von Saint Amand, wobei sich der Chronist mit *et ille gelus fuit pessimus alius* wahrscheinlich auf den „Jahrhundertwinter“ 764 bezieht.<sup>1317</sup>

Recht zahlreich sind Wintermeldungen aus dem 7. und 8. Jahrhundert in insularen Quellen, wobei nicht nur Frostperioden, sondern auch extreme und unzeitgemäße Schneefälle im Frühjahr genannt werden - typische maritime Wetterphänomene. Die Angelsächsische Chronik meldet 761 einen harten Winter, der auch in kontinentalen Quellen erscheint. Weitere Angaben zum Witterungsverlauf fehlen jedoch.<sup>1318</sup> Da die Chronik den Winter von 761 mit bestimmtem Artikel (engl. *the severe winter*) nennen, könnte sich die Meldung als Fehldatierung (als Abschreibefehler) auch auf den „Jahrhundertwinter“ von 763/64 beziehen, der in kontinentale Quellen allgemein als *ille gelus pessimus* einging. In Northumbrien sind anhaltende Kälteperioden aufgrund der im Winterhalbjahr meist starken Tiefdrucktätigkeit auf dem Nordatlantik selten bzw. nur in Verbindung mit ausgedehnten Hochdrucklagen möglich, die auch auf den Britischen Inseln strenges Frostwetter (bei einem Grönlandhoch) oder bei Randlagen auch Schneewinter bewirken können. Auch irische Annalen verzeichnen für einige Jahrzehnte des 8. und 9. Jahrhunderts bereits regelmäßig Winteranomalien, vor allem die Annalen von Ulster, deren Aufzeichnungen zu Frost- und Schneewintern und anderen Witterungsanomalien als frühe Vorläufer der regelmäßigen Wetteraufzeichnungen gelten können. Auffällig in den Einträgen der Annalen von Ulster und anderen Annalen um 800 ist der Wechsel von Latein zu Altirisch, wobei Vorzeichen- und Unwettermeldungen fast durchweg lateinisch, geschichtliche Ereignisse dagegen vorwiegend in Altirisch gehalten sind; Einträge zu Witterungs- und Jahreszeitenanomalien und Tierseuchen erscheinen ebenfalls lateinisch, erst ab dem 9. Jahrhundert durchgehend in Altirisch, während Wettermeldungen im 9. Jahrhundert weiterhin lateinisch sind. Da Latein in den Klöstern allgemein „die Sprache der Annalen, mit Ausnahme irischer Namen und einzelner Wörter“, war, könnte der Wechsel ins Altirische „vor allem für geschichtliche Ereignisse“ die Erweiterung des historiographischen Berichthorizontes und die Einbindung von irischsprachigen Schreibern in der Historiographie anzeigen.<sup>1319</sup> Vielleicht fehlten den Schreibern auch die lateinischen Fachbegriffe für „insulare“ Wetterphänomene, weshalb sie, zumal es in klimahistorischen Meldungen vor allem um die Dokumentation von Naturgefahren ging, die geläufige Volkssprache zum besseren Verständnis wählten.

<sup>1317</sup> *Annalium S. Amandi Continuatio ad a. 764*, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 1, 1826, S. 10: *tunc fuit ille gelus pessimus, et coepit 19. Cal. Ianuarii, et permansit usqua in 17. Cal. Aprilis*. *Annalium S. Amandi Continuatio altera ad a. 789*, ebenda, S. 12: [...] *et ille gelus fuit pessimus alius*.

<sup>1318</sup> *The Saxon Chronicle ad a. 761*, Ausg. J.H. Ingram, 1823, p. 73: *A.D. 761. This year was the severe winter*.

<sup>1319</sup> Michael Richter, *Irland im Mittelalter*, 2003, S. 89.

Insgesamt bilden in frühen irischen Quellen anhaltende Kälteperioden erwartungsgemäß die Ausnahme. Einer der seltenen Eiswinter ist im *Chronicon Scotorum* für das Jahr 700 verzeichnet, als „strenger Frost“ Eis auf Seen und Flüssen bedingte; sogar das Meer zwischen Irland und Schottland fror (teilweise?) zu, so daß man zu Fuß von Irland nach Schottland gehen konnte.<sup>1320</sup> Wahrscheinlich bezieht sich die Meldung zu dem Meereis zwischen Irland und Schottland (*correi an muír edir Éirinn & Albain*) nicht auf den North Channel zwischen Irland und Südwestschottland, sondern auf die Meerengen und Buchten zwischen den Äußeren und Inneren Hebriden, die damals zum irischen Königreich Dál Riada gehörten. Die Information, daß man von Irland nach Schottland über das Meereis gehen konnte, ist also möglicherweise auf das Inselkönigreich Dálriada und Westschottland zu beziehen. Vielleicht stammt die Meldung vom Hebridenkloster Iona oder einem Kloster im Nordosten Irlands. Aus der topozentrischen Perspektive eines vom Eis eingeschlossenen Inselklosters konnte durchaus der Eindruck einer Vereisung des gesamten North Channel entstehen. Eventuell wurde der einstige Bericht auch im Laufe der Überlieferung verkürzt, wobei die Vorstellung des zugefrorenen North Channel entweder eine „historiographische Übertreibung“ ist oder auf späteren „Fehlinterpretationen“ beruht. Hunger und Krankheiten in den folgenden drei Jahren in Irland, wo sogar Kannibalismus vorgekommen sein soll, läßt jedoch für die Jahreswende 700/701 auf einen für Irland extrem langen, kalten Winter schließen.<sup>1321</sup>

<sup>1320</sup> *Chronicon Scotorum* ad a. 700, CELT G100016, p. 88, MS folio 180rb (266b): *CS700 Sicc mor in hoc anno corresiot locha & aibhni Érenn correi an muír edir Éirinn & Albain go mbídh imait high e turra forsinn licc ega.*

<sup>1321</sup> *Chronicon Scotorum* ad a. 700, CELT G100016, p. 88, MS folio 180rb (266b): *Fames et pestilentia .iii. annis in Hibernia facta est, ut homo hominem comederunt.* Kannibalismus war im Mittelalter zwar selten, ist aber doch immer wieder überliefert. Fritz Curschmann (Hungersnöte im Mittelalter, 1900, ND 1970, S. 59f.) sieht in seiner Sammlung von Quellen vom 8. bis zum 14. Jahrhundert einen Zusammenhang mit der „Kulturentwicklung“ der europäischen Völker: So sei Kannibalismus in Westeuropa nur bis zum 11. Jahrhundert bezeugt - die letzten Einträge dieser Art in Westeuropa sind die Einträge von Rudolfus Glaber für die Jahre 1005 und 1032. Die Meldung Bernolds über Menschenfresserei in Italien 1085 sieht Curschmann kritisch, denn Bernold sei „schon kaum mehr als ein vollgültiger Zeuge anzusehen“ (F. Curschmann, wie oben, S. 59 m. Anm. 3). Im Hoch- und Spätmittelalter beschränken sich Kannibalismus-Meldungen mit Ausnahme eines Eintrags in *Sigeberti Gemblacensis Continuatio Praemonstratensis* für 1146/47 (ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 6: *Chronica et annales aevi Salici*, Hannover 1844, S. 453) ausschließlich auf Quellen aus Mittel-Osteuropa. Otto von Freising und sein Nachfolger Rahewin sahen Kannibalismus als „besonderes Zeichen der Barbarei bei den slavischen Bewohnern der Ostseeküste an“ (F. Curschmann, wie oben, S. 59f.). Rahewini *Gesta Friderici Imperatoris III*, 1, ad a. 1157, ed. Georg Waitz, Bernhard von Simson, MGH Script. rer. Ger. 46, Hannover - Leipzig 1912, S. 167: *Aiunt enim, eius maris, quod illius terrae litus alluit, tales esse provinciarum habitatores, qui famis tempore semet devorent, et cum perpetuis rigeant algoribus ideoque nullam possint agriculturam in quibusdam locis exercere, venationibus et mortibus dediti sunt. Omnes autem pyriticam exercent et insulas oceani, Hyberniam et Brittanniam, Datiam quoque inquietant, licet in alio littore reperiantur.* Kannibalismus melden auch die *Annales Stadenses* für 1233 (Livland) und Cosmas von Prag 1280-1282 (Böhmen). Weitere Quellen: F. Curschmann (wie oben), S. 60, Anm. 2. Die Meldung des *Chronicon Scotorum* zu Kannibalismus in Irland im Winter 700/701 könnte Curschmanns These der von West nach Ost fortschreitenden Entwicklung der Zivilisation untermauern. Allerdings sind neben dem unscharfen Begriff „Kulturentwicklung“ neben der Etablierung der staatlichen Gewalt (die Hungerrevolten und Gewalt in „rechtsfreien“ Räumen ab dem Hochmittelalter zunehmend kontrollieren konnte) auch der technische Fortschritt zu nennen, der die schlimmsten Auswirkungen von Hunger und Not abmildern konnte. Kannibalismus blieb wohl selbst in schweren Hungerjahren auf Einzelfälle beschränkt, die jedoch dann die Berichterstattung beherrschten. Bei großer

Kalte Winter gab es nach den Annalen von Ulster auch 818 und 822: Im Winter 818 soll es vom Erscheinungsfest (6. Januar) bis zur Fastenzeit „ungewöhnlich festes Eis und viel Schnee“ gegeben haben; viele irische Flüsse wie der Boyne und Seen wie der Loch Earne hatten eine feste Eisdecke, über die sogar die Steine zum Bau einer Kapelle transportiert wurden.<sup>1322</sup> Der Zusatz *aliaque incognita per gelu & grandinem in hoc anno facta* in der überlieferten Kompilation bezieht sich auf weitere ungewöhnliche Naturerscheinungen des Jahres, insbesondere auch Einzelbegebenheiten aus dem Eiswinter wie zugefrorene Zisternen oder Bautransporte und Herdentrieb über zugefrorene Gewässer. Der Eintrag zeigt, daß Eiswinter auch Erleichterungen brachten (wie bis heute in Sibirien, wo zugefrorene Flüsse als Straßen benutzt werden und neuerdings auftauender Permafrostboden große Probleme für Hausfundamente mit sich bringt). Die von dem irischen Annalisten erwähnten Graupelschauer deuten auf einen „Wechselwinter“ mit Frostperioden und naßkalten Episoden, wobei die Niederschläge jedoch vorwiegend als Schnee und Graupel niedergingen, da sich die milde Westströmung nicht nachhaltig durchsetzen konnte. Vielleicht bezieht sich *incognita per gelu & grandinem in hoc anno facta* auch auf das ganze Jahr, in dem es (auch aufgrund der kühleren Meere) Schnee- und Graupelschauer (*grando*) und Spätfröste bis in den April oder Mai hinein gab; eventuell bezieht sich *grando* auch auf Schäden durch Schneelast und Eisgang.<sup>1323</sup> Zudem könnte sich *grando* auch auf Sommergewitter beziehen, die im atlantischen Irland selten sind, im Falle der Fortsetzung der bereits im Winter dominierenden

---

Hungersnot kam es häufiger vor, daß Hungernde Fleisch von verendeten Tieren aßen. Möglicherweise wurde von korrupten Händlern vereinzelt auch gekochtes Menschenfleisch als Tierfleisch auf Märkten verkauft, woraus durch einfache Verkürzungen schnell Horrormeldungen über allgemeinen Kannibalismus wurden. Wie die Meldungen zu Heuschreckeneinfällen können die mittelalterlichen Einträge zu Kannibalismus in den meisten Fällen als übertrieben gelten; häufig wuchs aus Einzelfällen durch die „Sammlung“ weiterer Einzelfälle die Vorstellung eines verbreiteten Kannibalismus. Eventuell spielte im Hochmittelalter auch schon eine latente Ablehnung der Slawen eine Rolle, die im 19. Jahrhundert oft „fortgeschrieben“ wurde. Doch schon die mittelalterliche Problematik zeigt einmal mehr, daß Kurzeinträge in Annalen und Chroniken nicht selten eine Verallgemeinerung und damit eine „Dramatisierung“ bewirkten, was im Zuge der heilsgeschichtlichen Intention durchaus beabsichtigt war, auch in Unwetter- und Vorzeichenberichten.

<sup>1322</sup> The Annals of Ulster ad a. 818, p. 217 folio & column H37vb, CELT G100001A: *U818.2 Aig anaiccenta & snechta mār {folio & column H38ra} ro batar o Notlaic Stelle co h-Init. Imtecht Boinde cosaib tirmaibh & ala n-aile n-aband; fon oin-cumai ind loche. Ete & fianlaighi iar Loch Echoch. Oiss allti do thofunn. Solaich daurthige iarme o chete iar Lochaibh Eirne a tirib Connacht h-i Tir h-Ua Craumtain; aliaque incognita per gelu & grandinem in hoc anno facta.* Engl. Übers.: CELT T100001A, p. 274: *U818.2 There was abnormal ice and much snow from the Epiphany to Shrovetide. The Bóinn and other rivers were crossed dry-footed; lakes likewise. Herds and hunting-parties were on Loch nEchach, and wild deer were hunted. The materials for an oratory were afterwards brought by a large company from the lands of Connacht over Upper and Lower Loch Éirne into Tir Ua Crimthainn; and other unusual things were done in the frost and hail.*

<sup>1323</sup> Der Passus *incognita per gelu & grandinem in hoc anno facta* könnte übersetzt werden mit: [...] „und viele andere bis dahin unbekannte (unglaubliche) Ereignisse ereigneten sich in diesem Jahr (Winter?) durch Eis und auch durch Hagel.“ *Incognita* („bislang Unbekanntes“, „Unglaubliches“) sollte vielleicht auch den ungewöhnlich langen Annaleneintrag zu dem denkwürdigen Eiswinter rechtfertigen; wahrscheinlich lagen dem ursprünglichen Schreiber noch unzählige weitere Kuriosa und Denkwürdigkeiten aus vielen Teilen Irlands vor, die er aufgrund des annalistischen Kürze nicht alle erwähnen konnte. Der Wechsel vom Altirischen ins Lateinische könnte auf Zusätze aus anderen Klöstern deuten, die spätere Kompilatoren nur verkürzt übernahmen.

Hochdrucklage jedoch gerade bei einer Hochdruckrandlage im Übergangsbereich zwischen Kontinentalhoch und Atlantiktiefs häufiger gewesen sein könnten. Im Winter 822 bildete sich sogar Eis auf Meeresbuchten, Seen und Flüssen; das Eis trug Vieh und Lastkarren - im warmen Frühmittelalter ein sehr seltenes, annalenwürdiges Ereignis.<sup>1324</sup>

Wie gefährlich vor allem unzeitgemäße Schnee-Einbrüche im Frühmittelalter in den kaum auf längere Frostperioden vorbereiteten Ländern im wintermilden Nordwesten waren, zeigt die große Zahl diesbezüglicher Einträge aus Irland: Auch wenn längere Schnee- und Frostperioden in Irland sehr selten sind, können wegen der kalten Meere im Frühjahr vor allem in der Mitte und im Nordosten Irlands (im Frühmittelalter das Kerngebiet der irischen Siedlung) heftige Schneefälle bis in die Niederungen für eine späte Schneedecke sorgen. Davon berichten schon frühe Aufzeichnungen der Ulster-Annalen, die 635, 670, 748, 760, 764, 780, 789 und 799 starke Schneefälle melden. Es handelt sich um annalentypische Kurzmeldungen, die durch die immer gleiche Wortwahl stereotyp wirken. Das zeigt, daß die Extremereignisse zur Warnung für die Nachgeborenen dokumentiert wurden, denn die Schneefälle betrafen alle gleichermaßen: Entweder gab es eine längere Schneebedeckung (auf die man in Irland kaum vorbereitet war) oder unerwartete Schneestürme gefährdeten im Frühling Saaten, Pflanzen und Weiden. In einigen Fällen kamen in Schneestürmen auch Menschen um wie 635, als „ein großer Schneefall in Mag Breg (Ebene von Brega) viele Menschen tötete.“<sup>1325</sup> Der Eintrag weist auf einen für die Britischen Inseln typischen Schneesturm, der auch tiefere Lagen betraf, vor allem die damals schon dichter besiedelten Ebenen in der Mitte und im Nordosten Irlands, wo man auf ein solches Ereignis kaum vorbereitet war. Die Angabe *nix ...multos occidit* könnte sich auf im Schneesturm verirrte oder in Schneewehen erfrorene „Wanderer“ beziehen; eventuell umfaßt die Meldung (auch infolge späterer Verkürzungen) auch getötete Haus- und Weidetiere. Darauf weist auch der Eintrag zu einem Schneesturm 799:<sup>1326</sup> *Nix magna in qua multi homines & pecora perierunt*; wahrscheinlich blieben Weidetiere, Fußgänger und Gespanne in Schneewehen stecken.

Andere Schnee-Einbrüche hatten dagegen keine unmittelbaren Folgen, zum Beispiel im Jahr 670. Wahrscheinlich besteht jedoch ein Zusammenhang zwischen dem Schnee (der vielleicht auf einen insgesamt harten Winter deutet) und der im selben Jahr folgenden Hungersnot

<sup>1324</sup> Die ähnliche Wortwahl wie 818 (*Aig inaicenta*) läßt auf denselben Schreiber schließen. Vgl. The Annals of Ulster ad a. 822, CELT G100001A, p. 276 folio & column H38rb: *U822.2 Aigh inaicenta: re-reset inna muire & inna locha & inna aibui co ructha graige & eti & fedman iarmaibh* (engl. Text: CELT T100001A: *Abnormal ice; the seas, lakes and rivers froze and herds of horses and cattle, and loads, were brought across them*).

<sup>1325</sup> The Annals of Ulster ad a. 635, CELT G100001A, p. 118 folio & column H23rb: *U.635.4 Nix magna occidit multos in Campo Bregh*.

<sup>1326</sup> The Annals of Ulster ad a. 799, CELT G100001A, p. 254 folio & column 35vb: *U.799.4 Nix magna in qua multi homines & pecora perierunt*.



(*oscolt mor*).<sup>1327</sup> Auch 760 folgte „einem großen Schneefall“ eine Hungersnot, zudem gab es ein Mastjahr der Eichen (*Mess mar*).<sup>1328</sup> Dieser Eintrag zeigt den bäuerlichen Hintergrund der frühen klimahistorischen und phänologischen Beobachtungen, die man für spätere Generationen notierte, um die Wiederkehrdauer von Witterungsanomalien und vielleicht auch erste Gesetzmäßigkeiten etwa bei Mastjahren wichtiger Futterpflanzen (Eichen und Haseln) zu erkennen. Auch für die Jahre 780 und 789 melden die Annalen von Ulster ungewöhnliche Schneefälle, wobei in diesen Jahren vor allem das unzeitgemäße Auftreten im April 780 bzw. am 29. April 789 der Grund für die Erwähnung war: In beiden Fällen handelte es sich jedoch nicht nur um denkwürdige „Kuriosa“, sondern um gefährliche Winterrückfälle in der Vegetationszeit, bei denen sich wahrscheinlich auch noch einmal in tieferen Lagen eine geschlossene Schneedecke ausbilden konnte.<sup>1329</sup> Auf eine Schneedecke in weiten Teilen Irlands im April 780 deutet eine Parallelmeldung in den Annalen von Inisfallen:<sup>1330</sup> Da die Einträge der Annalen von Inisfallen vor dem 10. Jahrhundert möglicherweise aus den verlorenen Annalen von Clonmacnoise am Shannon stammen (die Ende des 10. Jahrhunderts vielleicht in der Abtei Emly kopiert wurden<sup>1331</sup>), könnte der Wintereinbruch im April 780 selbst die milde Shannon-Niederung betroffen haben, zumal die Annalen von Inisfallen (die im 8. Jahrhundert wohl Teile der verlorenen Annalen von Clonmacnoise wiedergeben) ansonsten nicht über Wintereinbrüche berichten; es ist also fraglich, ob der Annalist von Clonmacnoise nur ein fernes Extremereignis im Nordosten Irlands in sein Annalenwerk aufnahm oder selbst Zeuge eines überaus gefährlichen Wintereinbruchs war.

Daß in irischen Annalen nur extreme und gefährliche Schneefälle und Winterepisoden festgehalten wurden, zeigt auch der Eintrag der Ulster-Annalen zu einem „Schnee von ungewöhnlicher Höhe“ im Winter 748 in weiten Teilen Irlands, infolge dessen das Vieh vielerorts kein Futter mehr fand und verendete.<sup>1332</sup> Die ungewöhnliche Schneehöhe (*nix insolite magnitudinis*) und große Viehverluste in ganz Irland (*ita ut pene pecora delata sunt totius Hibernie*)<sup>1333</sup> lassen auf eine langandauernde Schneedecke schließen. Es könnte sich um

<sup>1327</sup> The Annals of Ulster ad a. 670, CELT G100001A, p. 138 folio & column H24vb: *U.670.1 Nix magna facta est. Oscolt mor.*

<sup>1328</sup> The Annals of Ulster ad a. 760, CELT G100001A, p. 214 folio & column H31vb: *U. 760.1 Nix magna hi .iii. non. Februarii. U760.6 Fames & mess mar.*

<sup>1329</sup> Vgl. The Annals of Ulster ad a. 780, CELT G100001A, p. 234 folio & column H33vb: *U.780.8 Nix magna in Aprilio.* Ad a. 789 (wie oben), p. 244 folio & column H34vb: *U.789.7 Nix magna .iii. kl. Maii.*

<sup>1330</sup> The Annals of Inisfallen, ed. Séan Mac Airt. Funded by Univ. College, Cork, and Prof. Marianne McDonald, CELT (2002/2008), p. 116: *1780.2 Nix ultra modum.*

<sup>1331</sup> Vgl. Art. ‚annals‘, in: Sean J. Connolly (Hrsg.), The Oxford Companion to Irish History, Oxford u. a. 1998.

<sup>1332</sup> The Annals of Ulster ad a. 748, CELT G100001A, p. 202 folio & column H30vb: *U748.3 Nix insolite magnitudinis ita ut pene pecora delata sunt totius Hibernie, ut postea insolita siccitate mundus exarsit.*

<sup>1333</sup> Mit *pecora* (von *pecus pecoris* n.; Langenscheidt WB Lat.-dt., 1963, S. 380) ist wohl das gesamte Hausvieh gemeint: Haustiere, Kleinvieh (Ziegen, Schafe, Schweine, Geflügel) und Weidetiere, vielleicht auch Wildtiere.

ein 50- oder 100jähriges Ereignis gehandelt haben; nach Beda war in Irland eine länger als drei Tage währende Schneedecke die Ausnahme.<sup>1334</sup> Beda bezieht sich sicherlich auf die Ebenen im Nordosten und in der Mitte Irlands wie die in den Annalen von Ulster im Zusammenhang mit dem Schneesturm 635 genannte Ebene von Brega. Da der Schnee fast ganz Irland bedeckte, ist zu vermuten, daß von dem Wintereinbruch nur der wintermilde Südwesten und der Westen Irlands ausgenommen waren, wobei im Westen allerdings weite Teile (vor allem der felsige „Burren“ im County Clare) für Landwirtschaft ungeeignet sind. Dem Schneewinter 748 folgte zudem eine große Trockenheit: Der Hinweis, daß „danach die Welt durch eine ungewöhnliche Trockenheit ausbrannte“ (*ut postea insolita siccitate mundus exarsit*), deutet auf eine Sommertrockenheit in ganz Europa. Das „biblische“ *mundus exarsit*<sup>1335</sup> gibt dem klimahistorischen Eintrag einen „moraltheologischen Unterton“. Auch 764 melden die Annalen von Ulster eine drei Monate währende Schneedecke mit Teuerung und Hunger sowie eine Dürre.<sup>1336</sup> Längere „kontinentale“ Witterungsphasen mit großen Temperatur- und Niederschlagsschwankungen wurden im Frühmittelalter gerade in Irland schnell gefährlich, da man auf immerfeuchtes, gemäßigtes Klima eingestellt war.

---

<sup>1334</sup> Nach Beda herrschte in England und Irland im 8. und 9. Jahrhundert ein sehr mildes Klima; an manchen Orten war sogar Weinbau möglich: „Irland übertrifft Britannien weit durch seine Breite und seine gesunde und heitere Luft, so daß der Schnee dort selten länger als drei Tage liegen bleibt. Niemand trocknet dort des Winters wegen Heu oder baut Ställe für seine Zugtiere. Keine kriechenden Tiere findet man dort, keine Schlange vermag dort zu leben. [...] Die Insel ist reich an Milch und Honig, es fehlt nicht an Weinbergen, Fisch und Geflügel, ist berühmt durch ihre Hirsche und Rehe“ (Beda, *Hist. eccl.* I, 1, MPL 95, col. 26D-27B; dt. Zitat: Wilhelm Ganzenmüller, *Das Naturgefühl im Mittelalter*, 1974, S. 71: *Hibernia autem et latitudine sui status, et salubritate, ac serenitate aerum multum Britanniae praestat, ita ut raro ibi nix plusquam tridua remaneat: nemo propter hiemem aut foena secet aestate, aut stabula fabricet jumentis: nullum ibi reptile videri soleat, nullus vivere serpens valeat: nam saepe illo de Britania adlati serpentes, mox ut proximante terris navigio, odore aeris illius adtacti fuerunt, intereunt: quin potius omnia paene quae de eadem insula sunt contra venenum valent. Denique vidimus, quibusdam a serpente percussis, rasa folia codicum qui de Hibernia fuerant, et ipsam rasuram aquae immisam ac potui datam, talibus protinus totam vim veneni grassantis, totum inflati corporis absumsisse ac sedasse tumorem. Dives lactis ac mellis insula, nec vinearum expers, piscium volucrumque, sed et cervorum caprearumque venatu insignis). Zwar trägt Bedas geographische Beschreibung die charakteristischen idealisierten Züge des antiken Länderlobs, verbunden mit der Vorstellung vom biblischen Paradiesgarten, doch beruht seine Darstellung vor allem auf seinen eigenen, sehr genauen Natur- und Landschaftsbeobachtungen und den langjährigen Naturerfahrungen von Einheimischen. Bedas Länderbeschreibung kann daher wie auch die in den Annalen von Ulster verzeichneten Schneefälle als deutliches Indiz für eine „frühmittelalterliche Warmzeit“ gelten, die besonders in Nordwesteuropa, in England, Irland, Island und in Grönland ein günstiges wintermildes Klima zur Folge hatte. Die „Legende“ von der Vertreibung der Schlangen aus Irland durch den heiligen Patrick ist mit der Trennung Irlands vom Festland nach der letzten Eiszeit vor 180000 Jahren erklärbar, als Reptilien über Landbrücken in der Nordsee (Doggerbank) nach England zurückwanderten, während Irland infolge des schnellen Meeresspiegelanstiegs durch die tiefere Irische See bereits isoliert war. Auch die in jüngerer Zeit aus Terrarien und Zoos entflohenen Schlangen konnten in Irland bislang keinen nennenswerten Wildbestand bilden, da das immerfeuchte, kühle Klima Irlands ungünstig für die wärme- und trockenheitsliebenden Reptilien ist.*

<sup>1335</sup> Auch Paulus Diaconus verwendet die „biblische Formulierung“ mit *mundus* in einem Eintrag, etwa zu dem kalten Winter von 604, als auch „Frostbrand“ auftrat: *Hist. Lang.* IV ad a. 604, ed. L. Bethmann et G. Waitz, *MGH Script. rer. Lang. et Ital.* 1, 1878, S. 126 (eigene Hervorhebung): 29: [...] *Fuit autem tunc hiems frigida nimis [...]. Messes quoque partim vastatae sunt a muribus, partim percussae uredine evanuerunt. Debuit etenim tunc mundus fame sitimque pati, quando recedente tanto doctore animos hominum spiritualis alimoniae penuria sitisque aviditas invasit.*

<sup>1336</sup> *The Annals of Ulster* ad a. 764, CELT G100001A, p. 21: *U 764.1 Nix magna .iii.bus fere mensibus. U764.4 Int ascalt mor & fames.U764.7 Siccitas magna ultra modum.*

## Sommeranomalien: Hitze, Trockenheit, Heuschrecken und Regensterme

Neben strengen Wintern sind in einigen frühen Annalen auch heiße und trockene Sommer verzeichnet. Da Hitzesommer in der früh- und hochmittelalterlichen Warmzeit wahrscheinlich häufiger auftraten, muß es sich bei den in den Annalen von Ulster und den *Annales Mosellani* genannten Hitze- und Trockenperioden um extreme, gefährliche Ereignisse gehandelt haben. So verwundert es nicht, daß in vielen Geschichtswerken Einträge zu gefährlichen Witterungs- und Jahreszeitenanomalien oft gleichberechtigt neben historischen Ereignissen stehen; die nsporadischen frühen Aufzeichnungen zeigen, daß das Gedeihen der Feldfrüchte und des Viehs genauso wichtig waren wie Regierungswechsel, Todesfälle, Krieg und Frieden. Nach biblischem Vorbild wurde gerade Trockenheit oft als Plagen erlebt.<sup>1337</sup> Sommertrockenheit ist

---

<sup>1337</sup> Im AT ist Regen segensreiche Gabe Gottes, da der Winter- und Frühjahrsregen im sommertrockenen Palästina die Fruchtbarkeit der Erde garantiert. Folglich galten Trockenheit und Dürre als Verweigerung der Regengabe durch Gott: Im Gegensatz zu Ägypten mit der Nilbewässerung war Palästina schon immer stark vom Regen abhängig, der überwiegend zwischen November („Frühregen“) bis März („Spätregen“) fällt. Während die jährlichen, allerdings nur saisonal im Winter fallenden Regenmengen im Norden Palästinas mit 500-700mm den Jahressummen in den trockeneren Regionen Deutschlands entsprechen, sinken die Niederschläge im Süden Palästinas und in der Negev-Wüste bis auf 30 mm jährlich ab (Eliat: 32mm). Quelle: <http://www.mfa.gov.il> (10.12.2006). Vgl. 5. Mose 11, 10-17: „Denn das Land, in das du kommst, es einzunehmen, ist nicht wie Ägyptenland, von dem ihr ausgezogen seid, wo du deinen Samen säen und selbst tränken mußt wie einen Garten, sondern es hat Berge und Auen, die der Regen vom Himmel tränkt, - ein Land, auf das der Herr, dein Gott, achthat und die Augen des Herrn, deines Gottes, immerdar sehen vom Anfang des Jahres bis an sein Ende. Werdet ihr nun auf meine Gebote hören, die ich heute gebiete, daß ihr den Herrn, euren Gott liebet und ihm dienet von ganzem Herzen und von ganzer Seele, so will ich eurem Lande Regen geben zu seiner Zeit, Frühregen und Spätregen, daß du einsammelst dein Getreide, deinen Wein und dein Öl, und will deinem Vieh Gras geben auf deinem Felde, daß ihr esset und satt werdet. Hütet euch aber, daß sich euer Herz nicht betören lasse, daß ihr abfallet und dienet andern Göttern und betet sie an, und daß dann der Zorn des Herrn entbrenne über euch und schließe den Himmel zu, so daß kein Regen kommt und die Erde ihr Gewächs nicht gibt und ihr bald ausgetilgt werdet aus dem guten Lande, das euch der Herr gegeben hat.“ Vgl. 3. Mose 26, 19f., 5. Mose 28, 38ff. u. 5. Mose 28, 23f. Bei den Propheten erscheinen Trockenzeiten meist als Gerichtsankündigungen. Vgl. Jer. 14, 3-7: „Die Großen schicken ihre Leute nach Wasser, aber wenn sie zum Brunnen kommen, finden sie kein Wasser und bringen ihre Gefäße leer zurück. Sie sind traurig und betrübt und verhüllen ihre Häupter. Die Erde lechzt, weil es nicht regnet auf Erden. Darum sind die Ackerleute traurig und verhüllen ihre Häupter. Ja, auch die Hirschkühe, die auf dem Felde werfen, verlassen die Jungen, weil kein Gras wächst. Die Wildesel stehen auf den kahlen Höhen und schnappen nach Luft wie die Schakale; ihre Augen erlöschten, weil nichts Grünes wächst. Ach, Herr, wenn unsre Sünden uns verklagen, so hilf doch um deines Namens willen! Denn unser Ungehorsam ist groß, womit wir wider dich gesündigt haben.“ Vgl. Jes. 5, 6f: „Ich will ihn wüst liegen lassen, daß er nicht beschnitten noch gehackt werde, sondern Disteln und Dornen darauf wachsen, und will den Wolken gebieten, daß sie nicht darauf regnen.“ Vgl. Jer. 14, 1f.; Hos. 4, 3; Am. 4, 7; 1. Kön. 17, 1; 1. Kön. 18, 44f. Unwetter und Überschwemmungen galten dagegen als Strafgericht Gottes. Aufgrund des Wassermangels im Heiligen Land werden Regenunwetter und Überschwemmungen jedoch, von lokalen Extremereignissen abgesehen, in der Bibel selten eigens genannt. Wichtiger ist, daß Gott den Menschen als Zeichen seines erneuerten Bundes die Berge mit Donnerwolken tränkt und die Auen in frischem Quellwasser vom Libanongebirge fruchtbar macht, also sein Land an der Trockengrenze für Wälder und Landwirtschaft mit seinem Segen beschenkt und nach dem Unwetter den Regenbogen als Siegel seiner Barmherzigkeit in die Wolken spannt (1. Mose 7, 11; Jes. 28, 17; Hes. 13, 11; 38, 22). Der Hinweis in 5. Mose auf die Gefahr der weltlichen Götzenverehrung in einem fruchtbareren, vielfältigeren Land (gegenüber der ägyptischen Wüste) weist auf die Schwierigkeiten der frühen Mission in den vielfältigen, fruchtbaren „Wetter-Landschaften“ Mitteleuropas. **Lit.:** Viktor Stegemann, ‚Regenbogen‘, Calwer Bibellexikon, 5. Bearb., Stuttgart 1959, Sp. 1090f.; Sebastian Grätz, ‚Unwetter (AT)‘, WiBiLex 2007, [www.wibilex.de/stichwort/unwetter/](http://www.wibilex.de/stichwort/unwetter/) (23.05.2010). Vgl. dazu auch: Sebastian Grätz, Der strafende Wettergott. Erwägungen zur Tadtionsgeschichte des Adad-Fluchs im Alten Orient und im Alten Testament, Bodenheim 1998 (BBB 114); Wolfgang Zwickel, Regen, Dürre, Hungersnöte. Die Erforschung des Klimas in Palästina in den letzten 10.000 Jahren, in: Welt und Umwelt der Bibel 46/4 (2007), S. 1-7.

im Frühmittelalter besonders im Mittelmeerraum belegt, wo Dürre- und Hitzeperioden regelmäßig auftreten. So fühlte sich im 7. Jahrhundert Bischof Eugenius III. von Toledo angesichts der „Beschwerden der Sommerzeit“ in Spanien, „die sich allen als hart und sehr unangenehm erweist, [...] gezwungen, als Trauernder alle Stufen der Sommerzeit in Sapphischem Versmaß erklingen zu lassen.“<sup>1338</sup> In den folgenden fünf Strophen wird Eugenius' Gedicht zu einer regelrechten „Sommerklage“ über die Unbill des spanischen Hitze- und Gewittersommers; die Strophen erinnern an die „Winterlieder“ der Minnesänger.<sup>1339</sup> Bei Eugenius stehen die charakteristischen Gefahren des Mittelmeersommers im Mittelpunkt: Hitze, Dürre, Feuer, Gewitter, Unwetterregen und Hagel zerstören die Überreste der Ernte, die die Dürre verschont haben; das Leiden der Menschen wird durch Schlangen, Skorpione und Ungeziefer vermehrt. Das Klagegedicht endet mit einer Bitte an Gott im siebten Vers, die sommerlichen *monstra* von dem ausgedörrten Land hinwegzunehmen und den Menschen Ruhe und Schonung zu gewähren. Die zweite und dritte Strophe beschreiben „naturgetreu“ die charakteristischen Wettergefahren des Hitzesommers in der spanischen Meseta: Die zweite Strophe thematisiert die immer stärkere, das Land ausdörrende Sonnenglut, der bald unheilverkündende Blitze folgen: „Jetzt entflammt der Himmel gluttragend in der allzu großen Hitze des Phoebus,/ und trocknet die Flüsse aus;/ finster grollt er und erzittert,/ wenn er unheilverkündende Blitze schleudert.“<sup>1340</sup> In kurzen, dramatischen Versen „beklagt“ Eugenius hier fast in alttestamentlichem Duktus die Plagen des spanischen Sommers, vor allem die aufgeheizte, energiegeladene Atmosphäre, in der nach Hitze und Dürre unheilbringende Gewitter entstehen und am Himmelszelt, gluttragend und bronzefarben, unheil kündender Donner ertönt. In zwei kurzen Versen deutet Eugenius auch die langsame, über Wochen hinweg mit wachsender Sorge beobachtete Entwicklung einer sommerlichen Trockenheit, von den ersten „schönen“ Tagen über länger ausbleibenden Regen bis hin zur Anbahnung einer gefährlichen Dürre an: *nunc polus Phoebi nimio calore/ aestifer flagrat fluviosque siccatur* (v. 5f.). Die Personifikation der Sonne im strahlenden, gleißenden Phoebus (Apollon) ist im gesamten Mittelalter geläufig, wobei die Personifikation Phoebus in späteren Jahrhunderten eher reflexartig, ohne bewußten Rückbezug auf die antike

<sup>1338</sup> Eugenii Toletani episcopi carmen 101 (*DE INCOMMUNIS AESTIVI TEMPORIS*) v. 1-4, ed. Friedrich Vollmer, MGH Script. Auct. ant. 14, Berlin 1905, S. 269 (eigene Teilübers.): *Dura quae gignit et amara cunctis/ tempus aestivum, resonare cogor/ Sapphico tristis modulante versu,/ omnia passus.*

<sup>1339</sup> Z. B. die „Winterklage“ Oswalds von Wolkenstein (1377-1445) *Von trauren möcht ich werden taub* (Kl. 104), bes. v. 9-10 u. 15-20 (Beschreibung der Winterunbill auf Burg Hauenstein unterhalb der Santnerspitzen, nahe der Seiser-alm): *Kellt, reiff und grossen snee, / den bach verdackt mit eise / [...] Gras, blümen, grüner kle, / ganz seider ist verschwunden, / verflogen sein die vogelin, / der wald ist loub beschunden / der sunn verlos von seim geschrai / zu Hauenstain den glitz* (Oswald von Wolkenstein, *Von trauren möchte ich werden taub* (Kl. 104), in: Die Lieder Oswalds von Wolkenstein, hrsg. v. Karl Kurt Klein. 3. Aufl. bearb. v. Hans Moser, Norbert Richard Wolf u. Notburga Wolf, Tübingen 1987 (Altdeutsche Textbibliothek; Bd. 55); Online-Ausg. v. Dr. Bettina Hatheyer, [http://www.wolkenstein-gesellschaft.com/texte\\_oswald.php#K1104](http://www.wolkenstein-gesellschaft.com/texte_oswald.php#K1104)

<sup>1340</sup> Eugenii Toletani carmen 101, v. 5-8, ed. F. Vollmer, MGH Script. Auct. ant. 14, 1905, S. 269, eigene Übers.: *nunc polus Phoebi nimio calore/ aestifer flagrat fluviosque siccatur/ inonat tristis iaculansque vibrat/ fulmina dira.*

Mythologie, verwendet wird; bei Eugenius wird dagegen der unmittelbare Missionsbezug deutlich, der den „gleißenen Phoebus“ Ausdruck wirklichen „Naturerlebens“ macht - gerade auch, weil der christianisierte Phoebus eines der vielschichtigsten, die Ambivalenz des „unbekannten Gott“ (Apg. 17) am besten wiedergebenden Motive war.<sup>1341</sup> Im Frühmittelalter

<sup>1341</sup> „Phoebus“ (Phoibos), „der Strahlende“, „Hellglänzende“, auch „der Reine“ und „der Reiniger“, ist der bekannteste Beiname Apolls (besonders bei Homer). In der griechischen Mythologie war Apollon, Sohn des Zeus und der Leto, einer der höchsten griechischen Götter, der Gott der Musen, der Künste und der Weissagung, auch der Beschützer der Hirten und Herden, ab dem 5. vorchristlichen Jahrhundert auch der Gott der Sonne, weshalb er als Lichtbringer, Verkünder, Vernichter und Kämpfer gegen Unheil wie auch als Gott der Weissagung, der Künste, der Musik und der Heilkunst verehrt wurde. Als Sonnengott stand Phoebus für den Glanz der Sonne und das Licht des Feuers und kämpfte gegen die Nacht, die dunklen Träume und gegen die Erinyen, die Töchter der Nacht, wie auch gegen chthonische Kräfte. Apoll galt daher als *sauroktonos*, als Kämpfer gegen Echsen, Kriechtiere, Ratten und Mäuse. Seine Macht gegen „dämonische“ Tiere wie auch gegen die Mächte der Dunkelheit weisen jedoch auf Apolls ambivalentes Wesen, der selbst an der Dunkelheit teil hatte: „He is himself, from the very first time we see him, a god „of the Rat“ (Smintheus); it is precisely this nocturnal Apollo, master of epidemics, whom the priest invokes by this name at the beginning of the *Iliad* (1, 39). To later authors, Apollo Smintheus is both the god who saves people from a plague of rats, and the friend of the rats (or mice) that were placed, either alive or depicted in art, around his statue“ (Art. ‚Phoebus (Phoibos), Apollon, Sol‘, in: *Mythologies* 1, 1991, S. 437-441, hier S. 439). Auch als Bogenschütze wurde Apoll gleichermaßen verehrt und gefürchtet: Wie Zeus das Blitzbündel konnte er als Gott des Unheils, aber auch des Segens auftreten, da er gegen das Böse kämpfte: „[...] Apollo is a god „who strikes from afar“ (*hekēbolos*). To men and animals, he arrows bring illness and death. [...] Terrible is the sound which springs from his bow when he is angry with the Greeks and strikes them with his arrows [...]. But this same bow which inspires terror may also fend off evil: Apollo ist the *Hekaergos*, who sends away, and the *Alexikakos*, who turns away evil“ (Mythologies 1, 1991, S. 439). Den seit dem 5. vorchristlichen Jahrhundert geläufigen Beinamen „Phoibos“ erhielt Apollon, weil er von der Titanin Phoibe die Hoheit über das Orakel von Delphi erhalten hatte. Apollon mußte jedoch auch die dort wachende Schlange Python töten, die die eifersüchtige Ehefrau des Zeus, Hera, gegen Apollon ausgeschiedt hatte. Die Heilkunst, die Apollon zugeschrieben wurde, führte dessen Sohn Asklepios weiter. Apollon wurde auch die Macht zugeschrieben, Plagen über die Menschen zu schicken: So straft er in der *Ilias* die Griechen mit Plagen, weil diese die Tochter seines Priesters Chryses entführt hatten. Zweimal diente Apollon auch als Sklave bei Sterblichen, zunächst bei König Admetos von Pherai (Thessalien) und später bei Laomedon von Troja, dem er beim Errichten der Schutzmauer um die Stadt geholfen haben soll. Am Orakel von Delphi konnte Apollon auch den verzweifelten Herakles zur Buße wegen dessen Mord an dem Freund Iphitos bewegen. **Lit.:** Michael Grant u. John Hazel, ‚Apollon‘, Lexikon der antiken Mythen und Gestalten, 17. Aufl. München 2003, S. 57-60. Christliche Autoren benennen Phoebus gerne als Lichtbringer und Reiniger; seit der Spätantike ist Phoebus die geläufige Bezeichnung für einen strahlenden Triumphator, mit der Könige und später auch Christus und Heilige geehrt werden. So erscheint Phoebus in einer Episode von Fortunats Martins-Vita zusammen mit der Göttin der Morgenröte, Aurora, unmittelbar vor einem „reinigenden“ Unwetter, das einen heidnischen Tempel zerstörte und damit dem heiligen Martin half. Damit ergaben sich zahlreiche Ähnlichkeiten und Anknüpfungsmöglichkeiten zwischen Apollon und dem christlichen Gott, beginnend mit der (allerdings unsicheren) Namensetymologie: Nach Plotin könnte Apollon in der Bedeutung „nicht Viele“ (*a* = „nicht“; *pollón* = viel) auf die Gottheit „des Einen“ und des „transzendenten Prinzips“ weisen. Möglicherweise knüpfte daran auch die den Griechen geläufige Vorstellung vom „unbekannten Gott“ an, den der Apostel Paulus in seiner Rede im Areopag in den Mittelpunkt stellt (Apg. 17, 16-34). Vgl. dazu Hans Kramer, Platons ungeschriebene Lehre, in: Theo Kobusch, Burkhard Mojsisch (Hrsg.), Platon. Seine Dialoge in der Sicht neuer Forschungen, Darmstadt 1996, S. 249-275; Christian Schefer, Plotin, Basel 2001, S. 128f.; Jens Halfermann, Der Aufstieg zum Einen. Untersuchungen zu Platon und Plotin, 2. Aufl. Leipzig 2006, S. 258. Apolls Herkunft von Zeus und der Titanin Leto zeigt Parallelen mit der Geschichte Marias: Wie Maria mußte die Titanin Leto, als sie von Zeus schwanger war, einen sicheren Ort für die Geburt ihres Sohnes finden, um dem Zorn Heras und auch der ablehnenden Haltung der griechischen Städte zu entgehen, die nicht der Geburtsort zweier Götter sein wollten; so blieb für Leto nur die Insel Delos, „weil es »kein Land«, sondern eine schwimmende Insel war“, zu der auch die Schlange Python (die Leto am Gebären hindern sollte und als Bewacherin des delphischen Orakels später von Apoll getötet wurde) keinen Zugang hatte (Art. ‚Apollon‘, in: Michael Grant u. John Hazel, Lexikon d. antiken Mythen u. Gestalten, 2003, S. 57). Aufgrund seiner Macht als „Phoebus“, seiner Verbindung mit der Sonne und seiner Taten (vor allem der Überwindung und Tötung der Schlange Python, seiner Buße und der Erniedrigung im Dienst für Sterbliche) bot sich Apollon für die *Interpretatio Romana* und christliche Überformungen geradezu an. Seine Affinität zur Sonne, die Gaben der Heilkunst und der Weissagung und sein Dienst an den Menschen im Kampf gegen die

erscheint Phoebus teilweise auch in dem „synkretistischen“ Bild des über den Himmel fahrenden Lichtbringers Christus, oft in Verbindung mit weiteren mythischen Gottheiten<sup>1342</sup>, auch, um den *pagani* die Konversion zu erleichtern. Bei Eugenius von Toledo ist, zumal er die Tradition der Sapphischen Ode fortführt, eine bewußte antike Anleihe wahrscheinlich, die Gemeinsamkeiten christlicher und paganer Naturvorstellungen zeigen sollte und damit das Christentum als Träger der untergehenden römischen Zivilisation propagierte. Denn ähnlich wie Hydatius von Chaves hatte sich der Westgote Eugenius, seit 647 Erzbischof von Toledo, der Verteidigung des römisch-christlichen Glaubens verschrieben.<sup>1343</sup>

---

Nacht waren geeignete Anknüpfungspunkte für christliche Übertragungen, vor allem in dem in der Spätantike beliebten Motiv Christi auf dem Sonnenwagen. Zwar scheint in römischer Zeit der keltische Sonnengott Lugus als „Handwerker-gott“ eher dem römischen Merkur entsprochen haben, doch in den „keltischen“ Ländern Irland, Britannien und Westmitteleuropa, wo der Sonnengott Lugh (Lugus, „der Helle, der Scheinende“), der Sohn der Urmutter Danu, als „Meister aller Künste“, Kriegsherr, Harfner, Dichter und Magier verehrt wurde, lagen christliche Überformungen des keltischen Sonnengottes und des antiken Phoebus für eine verständliche Darstellung Christi als Lenker des Sonnenwagens auf der Hand. Zum Beispiel vereinigen viele frühmittelalterliche irische Hochkreuze (St. John's, St. Martin's und St. Oran's Cross auf Iona oder Kildalton Cross auf Islay) den Sonnenkreis des Sonnengottes der keltischen Druiden mit dem Kreuz Christi. Zum gallo-keltischen Appollo-Lugus-Kult vgl. Gerhard Bauchhenß, Apollo in Gallien, Germanien, Britannien, Noricum, in: *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae* 2 (1984), Sp. 446-464; Bernhard Maier, Is Lug to be identified with Mercury (Bell. Gall. VI, 17, 1)? New suggestions on an old problem, in: *Ériu* 47 (1996), p. 127-135; Jan de Vries, *Keltische Religion*, Stuttgart 1961, ND 2003 (Die Religionen der Menschheit; Bd. 18).

<sup>1342</sup> So erscheint der heilige Columban in Jonas' *Vita sancti Columbani* als „Lichtbringer Irlands“ und „blonder Titan“, der das Licht Christi bis zu den dunklen und gefährlichen Gestaden Irlands am Rande des Ozeans bringt (Jonas, *Vita S. Columbani* I, 2, ed. B. Krusch, MGH Script. rer. Ger. in us. schol. 37, 1905, S. 152f.: *Columbanus etenim qui et Columba, / Ortus Hibernia insula, extremo Oceano sita, / Expectatque Titanis occasum, dum vertitur orbis, / Lux et occiduas pontum descendit in umbras: / [...] Flavus super haec Titan descendit opago / Lumine Arcturi petitque partes girando: / Aquilonem sequens, orientis petit ad ortum, / Ut mundo redivivus lumen reddat amoenum, [...]*. Venantius Fortunatus läßt Phoebus und die Göttin der Morgenröte, Aurora, vor einem dramatischen Unwetter, das dem heiligen Martin bei der Zerstörung eines heidnischen Tempels hilft, am Morgenhimmel erscheinen. Vgl. Fortunat, *Vie de Saint Martin* IV, 218-232, in: Venance Fortunat, (Euvres, tom. IV: *Vie de Saint Martin. Texte établi et traduit par Solange Quesnel*, Paris 1996 (Collection des Universités de France), S. 81f. (eigene Hervorhebung): [...] *tum sacer antistes adsueta per arma recurrens, / peruigil insistens nocturnis excubat horis, / alloquiis domini taciturna silentia rumpens. / Sed cum mane recens auroram spargeret orbi / tenderet et croceum per nubila Phoebus amictum, / ecce repens oritur uariante fragore procella, / stridula sidereo uolitu et multa tumultu, / auxiliis fremebunda tuis, Martine, satagens / et tua castra mouens armata ferocibus austris. / Quae fanum ut tetigit rapidae uertiginis ictu / inpulit ac fabricam furibundo inpacta rotatu, / idola comminuit molemque in puluere soluit / altaque turrigeo ceciderunt moenia fastu. / O sacer antistes, dulce et memorabile nomen, / quis se non subdat tibi pro quo et nubila pugnant?* Seit Kaiser Konstantin war das Motiv des christlichen Wagenlenkers, der das Gespann trotz der widerstreitenden - guten und bösen - Pferde als *rector* sicher ins Ziel bringt, in Bezug auf christliche Kaiser sowie auch auf Christus selbst sehr beliebt. Vgl. dazu oben, Anm. 1172 u. 1174 sowie Hildegard König, Christus - Heniochos: Zur Verwendung eines traditionellen Motivs bei Origines, in: *Origines - vir ecclesiasticus*, Bonn 1995 (Hereditas; Bd. 9), S. 45-58.

<sup>1343</sup> Schon in jungen Jahren hatte sich der Gote Eugenius (Eugenius III., teilweise auch II. von Toledo, † 657) in dem Wunsch, Mönch zu werden, einer Karriere als westgotischer Bischof durch Flucht entzogen. Neben einer Liturgiereform und der Veröffentlichung von Gedichten wandte sich Eugenius wie schon Hydatius von Chaves immer wieder dezidiert gegen nichtkatholische Glaubensvorstellungen (insbesondere die westgotischen Arianer) in seiner Heimat Hispanien, was sich unter anderem in einer veränderten, an die römisch-katholische Lehre angepaßten Neuedition der Werke des Nordafrikaners Dracontius zeigte. **Lit.:** Friedrich Vollmer, Die Gedichtsammlung des Eugenius von Toledo, *Neues Archiv für ältere dt. Geschichtskunde* 26 (1901), S. 391-409; Art. ‚Eugenius II (the Younger)‘, *The Catholic Encyclopedia*, vol. 5, New York 1909; Max Manitius, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters*, Bd. 1, München 1911, ND 2005, S. 194ff.

Auch die Darstellung des Gewitters bei Eugenius von Toledo erinnert an antike Vorlagen: Beginnend mit *intonat tristis iaculansque vibrat* steht der grollende Gewitterhimmel in Vers 7 in Gegensatz zum vorangehenden *aestifer flagrat fluviosque siccatur* (v. 6; beide Aussagen sind auf *polus* in Vers 5 zu beziehen): Mit wenigen Worten zeichnet Eugenius hier das dramatische Bild eines drohenden Gewitterhimmels über der ausgedörrten, hitzeflirrenden (*flagrat*) spanischen Meseta, doch wie in den Versen 7 und 8 bereits angedeutet, künden die in der Sommerhitze entstandenen Gewitterwolken nicht von ersehntem Regen, sondern von Unwettern, Hagel und Verderben. Gleich einem Zornesgericht ertönt vom Donner das „feste Firmament“ gleichsam wie eine Bronzeglocke (*polus...intonat tristis*) - ein Bild des unentrinnbaren Ausgeliefertseins.<sup>1344</sup> Es ist der zornige, donnergrollende Himmelsherrscher, der als unmittelbares Vorzeichen eines Zornesgerichts den Donner vernehmen läßt, bevor er „unheilverkündende Blitze schleudert“ (*iaculansque ... fulmina dira*).<sup>1345</sup> Eugenius' Verse vermischen (wie auch viele moderne Unwetterberichte) die äußere Ereignisdarstellung mit der subjektiven Wahrnehmung der Zeugen, die im grollenden Donner und den Blitze schleudernden Unwetterwolken den zornigen Himmelsherrscher fürchten (*polus...intonat tristis iaculansque vibrat fulmina dira*). Mit *intonat* wird das „Klagegedicht“ zu einer durch die übermächtige Bedrohung ausgelösten „hilflosen“ Reaktion (v. 2: *resonare cogor*) der Sterblichen, denen nur das Bittgebet an Gott in der letzten Strophe bleibt. Mit *polus* (anstatt des nüchtern-deskriptiven *caelum*) evoziert Eugenius die bedrohliche Vorstellung von der „tönenden, donnernden Himmelsfeste“, wobei *intonat tristis* (v. 7) auf Vers 3 (*Sapphico tristis moldulante versu*) beziehbar ist; damit verbinden sich der unheilverkündende Gewitterhimmel und die bedrohliche Stimmung über dem ausgedörrten Land mit der menschlichen Angst zu einer umfassenden, auch für spätere Leser nachvollziehbaren mentalen Grenzerfahrung.

Schließlich „bricht der Regen feindlich auf die Trauben herein,/ denn er wütet in der Blüte um die Reben zu rauben,/ und auch die Hoffnung auf Früchte verwüstet/ der Hagel mit schneeigen Steinen.“<sup>1346</sup> In diesen Zeilen wird das Hagelunwetter unmißverständlich zum Ausdruck des zornigen Himmelsherrschers, wobei die entfesselten Naturelemente fast zu personal handelnden

<sup>1344</sup> Das Adjektiv *tristis* erscheint in Vers 7 (im Gegensatz zu Vers 3) nicht in der geläufigen Bedeutung „betrübt, traurig“, sondern in Bezug auf den Gewitterhimmel (*polus...intonat tristis*) in den Bedeutungen „unfreundlich, finster“; dem unmittelbaren Sinneseindruck entsprungen kann *tristis* hier auch wertend-personifizierend mit „zornig, schrecklich, gefährlich“ widergegeben werden. Vgl. Langenscheidt WB Lat.-dt., 1963, S. 534.

<sup>1345</sup> Mit *fulmina dira* („unheilverkündende Blitze“; vgl. *fulmen* „Blitz, Blitzschlag“ in Bezug auf das Numinose; vgl. Anm. 892 dieser Arbeit) wird endgültig deutlich, daß die bedrohliche „Gewitterwand“, die über dem dürrten Land steht, nicht den ersehnten Regen, sondern gefährliche Unwetter bringen wird. Das wertende, oft im religiösen Kontext verwendete *dirus* („unheilverkündend“, „grausig, gräßlich, schrecklich“; Langenscheidt WB Lat.-dt., 1963, S. 171) weist auf das Überwiegen des *Mysterium tremendum* bei mediterranen Sommerunwettern.

<sup>1346</sup> Eugenii Toletani carmen 101, v. 9-12, ed. F. Vollmer, MGH Script. Auct. Ant. 14, 1905, S. 269 (eigene Übers.): *ingruit imber inimicus uvis,/ flore nam saevit spoliare vites,/ spem quoque frugum populat nivosis/ grandio lapillis.*

„Feinden“ werden (v. 9f.: *ingruit imber inimicus uvis...nam saevit spoliare vites*); auch der „die Hoffnung auf Trauben raubende Hagel“ (v. 11f.: *spem quoque frugum populat ...grando*) erscheint nicht als gleichgültige Naturgewalt, sondern als „strafende“ Himmelsmacht: Die Elemente streiten für den zornigen Gott, um über die Anfechtung Reue und Bekehrung zu erreichen, wobei sich die Anfechtung in den folgenden drei Strophen noch steigert: „Jetzt trocknet der Durst die lechzenden Münder aus;/ durch Fieber werden die sterblichen Glieder geschwächt,/ saurer Schweiß läßt die nassen Körper stinken./ Jetzt bläht sich die Kröte auf und die den Wäldern freundlich gesinnte/ lebendige Junge gebärende kalte Schlange beißt,/ durch den Biß martert auch der Skorpion, und die Sterneidechse/ bereitet einem Krankheiten./ Nun wüten die Mücke und der Kiefernspanner/ und die Stechmücke und die klebrige Wanze,/ und des Nachts zu wachen ist der Floh gewohnt,/ er sticht die Körper.“<sup>1347</sup> In diesem „Artenkatalog“ zählt Eugenius die „unangenehmsten“ Tiere der nordspanischen Fauna, vor allem in den Fluß- und Sumpfniederungen, auf, die seine „Sommerklage“ stützen. Die „lebendgebärende Schlange“, die „Freundin der Wälder“ (v. 17f.: *et amica silvis vipera laedit gelidusque serpens*), und der „Kiefernspanner“ (v. 21: *piceaque blatta*) weisen auf die im Frühmittelalter noch ausgedehnten Wälder (Nord-)Spaniens, die möglicherweise nicht nur (wie heute oft „propagiert“ wird) aus Laubgehölzen (in Nordspanien vorwiegend Korkeichen und Hartlaubgehölzen), sondern auch schon aus ausgedehnten Pinien- und Kiefernwäldern bestanden, wobei *picea*, heute die botanische Sammelbezeichnung für die zur Kiefernfamilie (*pinaceae*) gehörenden Fichten (darunter auch *picea abies*, die gemeine Fichte), bei Eugenius im Mittelmeerraum vorkommende Kiefernarten umfaßt.<sup>1348</sup> Eine der schlimmsten „Plagen“ des spanischen Sommers ging von den Sumpfniederungen aus: Die „lebendgebärenden Schlangen“ (*vipera*) sind seit der Antike

<sup>1347</sup> Eugenii Toletani carmen 101, v. 13-24, ed. F. Vollmer, MGH Script. Auct. Ant. 14, 1905, S. 269f. (eigene Übers.): *nunc sitis ora lacerat anhela;/ febre tabescunt moribunda membra,/ corpora sudor madidans acora/ foetidat unda./ bufo nunc turgens et amica silvis/ vipera laedit gelidusque serpens,/ scorpius ictu cruciat paratque/ stellio pestem./ musca nunc saevit piceaque blatta/ et culex mordax olidusque cimex,/ suetus et nocte vigilare pulex/ corpora pungit.*

<sup>1348</sup> Mit *picea* (eigentl. „Fichte“; *picea abies*) werden in antiken und mittelalterlichen Quellen meist undifferenziert Nadelbäume bezeichnet. Botanisch bezeichnet *picea* Nadelbäume aus der Familie der „Kieferngewächse“ (*Pinaceae*), zu denen neben den zwei- und fünfnadeligen Kiefern (*Pinus*) auch Fichten, u. a. die gemeine Fichte (*Picea abies*) und die Serbische Fichte (*Picea omorika*), gehören. Allerdings ist die trockenheits- und feuerempfindliche Fichte ein typischer Gebirgsbaum Mittel- und Nordeuropas, der in Südeuropa dagegen auf feuchte Gebirgs- und Tallagen beschränkt bleibt und daher nicht landschaftsprägend ist. Oft bildet die Fichte auch die Waldgrenze und ist damit Zeiger der unteren Temperaturgrenze für Waldwuchs. In Südeuropa sind Nadelwälder dagegen Anzeiger trockener und felsiger Böden an der südlichen Waldgrenze und bestehen vorwiegend aus Kiefernarten (*Pinus*), die in vormoderner Zeit allgemein mit *picea* bezeichnet wurden. Unter den in Spanien verbreiteten zweinadeligen Kiefern sind vor allem die Waldkiefer (*Pinus sylvestris*), die Pinie (*Pinus pinea*), die Seekiefer (*Pinus pinaster*) sowie die Aleppo- (*Pinus halepensis*) und die Schwarzkiefer (*Pinus nigra* var.) verbreitet. Viele der heutigen Bestände sind jedoch angepflanzt (wie die Seekiefernwälder in Aquitanien). Mit *Picea blatta* meint Eugenius den Kiefernspanner, vielleicht auch den noch gefährlicheren Kiefernprozessionsspinner, der vor allem in nicht-autochthonen Kiefern-Monokulturen großen Schaden anrichten kann, wie in jüngerer Zeit in den großen Schwarz- und Seekiefernforsten in Südwesteuropa, etwa den ausgedehnten Seekiefernforsten, die Napoleon III. in den „Landes“ in Aquitanien anlegen ließ.



besonders mit Aberglauben behaftet.<sup>1349</sup> Auch in der Bibel haben Schlangen (im Gegensatz zu anderen eher „ambivalenten“ Tieren) durchweg negative Bedeutung, womit Eugenius erneut die Gelegenheit einer Synthese von paganen und christlichen „Naturvorstellungen“ sah.<sup>1350</sup>

Angesichts der zahlreichen Gefahren und Bedrängnisse wird der spanische Sommer wie in Mitteleuropa der Winter zur Prüfung für die Menschen. Vor diesem Hintergrund ist Eugenius' Bittgebet am Ende des Gedichts zu verstehen: „Nimm hinweg diese ganzen Gespenster, großer Gott, von dem Betenden,/ vertreibe die Mattigkeit, schenke Ruhe,/ damit ich in willkommenen Nächten/ angenehmen Schlaf trinken kann.“<sup>1351</sup> Wenn Eugenius die Unbilden des Sommers *monstra* („Gespenster“) nennt, bezieht er sich vor allem auf die „giftigen“ Gewitterwolken und Schlangen als der Schöpfungsordnung „feindlich gesinnte“ Elemente (v. 9: *ingruit imber inimicus uvis*), die jedoch bisweilen auch als „absichtlich gezeigte“ „Mahnungen“ und „Weisungen Gottes“

<sup>1349</sup> *Vipera* (von *vivo-pera*, aus *vivus* und *pario*, „lebendige Junge zur Welt bringend“; Langenscheidt WB Lat.-dt., 1963, S. 559).

<sup>1350</sup> In der Symbolik der Antike und des Mittelalters sind Schlangen und Drachen kaum zu unterscheiden. Allein in der Bibel gibt es (neben Drachen und Ungeheuern) 10 Bezeichnungen für Schlangen, Ottern und Vipern. Die Gefährlichkeit der Schlangen ergibt sich aus ihrer Unberechenbarkeit und dem Gift. Vgl. 1. Mose 3, 15; 49, 17; Am. 5, 19; 9, 31; Hiob 20, 16; Ps. 104, 4. Aufgrund ihrer verborgenen Lebensweise unter Steinen und in Erdhöhlen sind in der Bibel einige falsche Vorstellungen von Schlangen verbreitet, etwa daß sie Erde fressen (1. Mose 3, 14; Mich. 7, 17). Gefürchtet war besonders ihr Schleichen (Jer. 46, 22; Spr. 30, 19), weshalb sie als listig galt (1. Mose 3, 1; Sir. 25, 21; Mt. 10, 16), was sie zum Sinnbild für Betrüger machte (Ps. 58, 5; Jes. 59, 5; Röm. 3, 13). Schlangen galten als Symbole des Amphibischen, da sie, aus einem im Boden vergrabenen Ei schlüpfend, Unterwelt und Welt verbanden. Zudem war der Glaube an fliegende Schlangen und Meeresschlangen verbreitet, was deren gefährliche ubiquitäre „Macht“ (und damit generell die Unsicherheit des menschlichen Lebens auf der scheinbar fest gegründeten Erde) bestärkte. Umso mehr rühmte man daher das Fehlen von Schlangen in Irland, was man auf den heiligen Patrick zurückführte. Schon der heilige Hilarius von Poitiers soll auf der italienischen Insel Gallinaria den Einwohnern das Land zurückgegeben haben, nachdem er die Schlangen in die dortigen Sümpfe vertrieben hatte. Da die Schlange durch Abstreifen ihrer zu eng gewordenen Haut sich im Frühling zu erneuern vermag, wurde sie aber auch zum Sinnbild des sich selbst erneuernden Lebens. Neben dem Sündenfall im 1. Buch Mose (nach dem die Schlange zum Sinnbild der Verführung und der verführenden weiblichen Sexualität wurde) erscheinen Schlangen besonders auch in Endzeitprophetieen, u. a. in Offb. Joh. 12; 13; 16, 3 u. 20, 2. In der romanischen Kunst waren Schlangensymbole überaus beliebt; sie gingen im Frühmittelalter teilweise auch eine Synthese mit der keltischen Tier- und Pflanzenornamentik ein. Besondere Bedeutung gewann in der mittelalterlichen Schlangensymbolik, in der das Böse überwog und scheinbar genauso viel Macht hatte wie die Mächte Gottes, die Gegenüberstellung zum ebenso mächtigen Löwensymbol. Wenn beide (wie in der Gnostik) zu einem Mischwesen verschmolzen, wiesen sie gemeinsam auf die für den Menschen unfassbare Heilskraft des Gottesreichs voraus, das alle Gegensätze der Welt vereinen wird. Wie der Löwe kann auch die Schlange sowohl böse wie gut sein wie die eiserne Schlange in 4. Mose. 21, 9 und Joh. 3, 14, die auch als Symbol auf Bischofsstäben des Mittelalters erscheint. Der Stab des Mose, der zu einer Schlange wird, diente den Israeliten gegen die Ägypter (2. Mose 7, 8-12), wobei hier eine Vorausdeutung auf Christi Überwindung der Sünde vorliegt, die in der mittelalterlichen Schlangensymbolik von zentraler Bedeutung ist. Im Tempel in Jerusalem wurde eine Schlange verehrt (2. Kön. 18, 4), und die Seraphim stellte man sich als geflügelte Schlangen vor (Jes. 6, 2). Vor allem aber fürchtete man die Schlange als Teil des Gerichts (4. Mose 21, 6; Jer. 8, 17; Sir. 39, 36); Gott aber hat die größere Macht über die Schlangen und kann die Menschen vor ihnen schützen (Ps. 91, 13; Lk. 10, 19; Mk. 16, 18). Das Reich Gottes in der Endzeit wird selbst den Basilisken (Jes. 11, 8) und den Leviathan (vgl. u. a. Jes. 27, 2; Hiob 3, 8; Ps. 74, 13; 104, 26) „zähmen“ (Hiob 40, 25). Auch als kosmisches Ursymbol war die Schlange (z. B. die sich in den Schwanz beißende Schlange, der *Ouroboros*) weit verbreitet, vor allem als Symbol des ewigen Zeitenlaufs, des Jahreszeitenkreises und des sich immer wieder erneuernden Lebens. **Lit.:** Theodor Schlatter, ‚Schlange‘, Calwer Bibellexikon, 5. Bearb., 1959, Sp. 1176ff.; Art. ‚Schlange‘, Gerd Heinz-Mohr, Lexikon der Symbole, 1991, S. 276ff. Zur Unterscheidung von Schlangen, Drachen und Ungeheuern siehe oben, Anm. 835 dieser Arbeit.

<sup>1351</sup> Eugenii Toletani carmen 101, v. 25-28, ed. F. Vollmer, MGH Script. Auct. ant. 14, 1905, S. 270 (eigene Übers.): *tolle tot monstra, deus, inprecanti,/ pelle langorem, tribue quietem,/ ut queam gratas placido sopore/ carpere noctes.*

(*monstra*) erscheinen.<sup>1352</sup> Mit der „ergebenen Hinwendung zu Gott“ (*inprecantus*), einer Geste der „ehrlichen“ *humilitas*, will sich der Dichter als würdig für die Barmherzigkeit Gottes zeigen. Eugenius’ „Sommerklage“ ist ein typisches Beispiel für die Verschmelzung einer „realistischen“ Naturdarstellung mit den mythisch-religiösen Erlebnisbildern des Christentums am Übergang von der Spätantike zum Frühmittelalter.

Im Gegensatz zur mythopoetisch-religiösen „Natur-Inszenierung“ des Eugenius von Toledo beschränken sich historiographische Einträge zu Trockenheit und Sommeranomalien auf die kurze Erwähnung äußerer Ereignisse und deren Folgen. Die wenigen erhaltenen Einträge zu Sommeranomalien aus der Zeit vor 800 stammen aus den damals führenden „Kulturregionen“ Italien, Byzanz, der Francia sowie Irland und England. Paulus Diaconus berichtet über eine ungewöhnlich lange Trockenheit von Januar bis September 591, die eine Hungersnot zur Folge hatte; zudem sollen in diesem Jahr von Osten Heuschreckenschwärme eingefallen sein, ein typisches Phänomen langanhaltender trocken-heißer Hochdrucklagen.<sup>1353</sup> Gestützt wird

<sup>1352</sup> *Monstrum* (wörtl. „das Gezeigte“; „Wahr-, Wunderzeichen“; „Ungeheuer“, mittellat. auch „Gespenst“) ist hier wohl im Sinne von „Weisung“ und „Mahnung“ (Langenscheidt WB Lat.-dt., 1963, S. 338) zu verstehen.

<sup>1353</sup> Paulus Diaconus, *Hist. Lang. ad a. 591*, ed. L. Bethmann u. G. Waitz, MGH Script. rer. Lang. et Ital. 1, 1878, S. 116f.: 2. *Hoc anno fuit siccitas magna nimium gravis a mense Ianuario usque ad mensem Septembrium; et facta est penuria famis. Venit quoque et magna locustarum magnitudo in territorium Tridentinum, quae maiores erant quam ceterae locustae; et nimium dictum, herbas paludesque depastae sunt, segetes vero agrorum exiguae contigerant. Sequenti quoque anno pari nihilominus modo advenerant.* Der Zusammenhang von trocken-heißen Sommern und dem Auftreten von Heuschrecken ist seit der Antike belegt. Zuletzt traten in Mitteleuropa größere Heuschreckenschwärme im Hitzesommer 2015 am Schwarzen Meer und in Südosteuropa auf. Die genauen Zusammenhänge von Heuschreckeneinfällen sind bis heute nicht ganz geklärt. Neben günstigen „Ostwetterlagen“ scheinen auch spezifische Verhaltens- und Entwicklungszyklen das Auftreten größerer Heuschreckenschwärme in Mitteleuropa zu begünstigen: Von ihrem angestammten Brutgebiet am Schwarzen und am Kaspischen Meer können die Tiere bei Hochdruckwetterlagen mit Südostwind bis nach England und Frankreich gelangen. Bei Streß, Nahrungsmangel und fehlendem Lebensraum gehen einige Heuschreckenarten von der Solitär- in die Schwarmphase über, verbunden mit einer Farbveränderung und verändertem Verhalten. Auf der Suche nach Futterpflanzen sind in Europa in vormoderner Zeit vor allem Schäden an Feldfrüchten, Bäumen und Kräutern belegt, während z. B. Weinreben unbehelligt blieben. Nach Paulus Diaconus sollen die Heuschrecken 590/91 die Getreidesaaten verschont haben; wahrscheinlich bezieht sich Paulus auf die im Spätsommer keimende Wintersaat, die die Tiere, die ausgewachsene Blätter und Triebe bevorzugen, verschmähten. Spätsommerliche und herbstliche Heuschreckeneinfälle in Europa enden meist mit den ersten Kaltlufteinbrüchen, doch können Heuschreckenschwärme, wenn sie mehrere Jahre hintereinander auftreten, durchaus zu einer ernsten Gefahr werden. Konrad von Megenberg bezeichnet die Heuschrecken im „Buch der Natur“ (liber III: *Von den würmen in einer gemain*, cap. 16: *Von dem Haeschrecken*) als *würm* oder *häuschrecken*; *die würm wahsent von dem sudenwint, der ze latein/ auster haizt, und sterbent von dem nordenwint, der/ ze latein aquilo haizt.* [...] (Konrad von Megenberg, *Buch der Natur. Die erste Naturgeschichte in deutscher Sprache*, lib. III, cap. 16, v. 29ff. Hrsg. v. Franz Pfeiffer, Stuttgart 1861, entered by Koyka Stoyanova, Berlin 1997, Titus-Version by Jost Gippert, Frankfurt a. M. 1998-2003, www.titus.uni-frankfurt.de › mhd › konrm008). Insgesamt sind aus dem Mittelalter und der Frühen Neuzeit ca. 400 Heuschreckenplagen überliefert. Als Hilfe gegen die Heuschrecken rief man im Mittelalter u. a. die Heiligen Hermolaos, Hermokrates und Pantaleon an. Die prägende „Deutungsvorlage“ für Heuschreckenplagen, die als Gottesstrafe gedeutet wurden, war die achte biblische Plage in Ägypten (2. Mose 10, 12). In den oft übertriebenen mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Heuschreckenmeldungen überwiegt die Angst vor Hungersnöten, unabhängig von den tatsächlichen Schäden. Große, flächendeckende Schäden und Hungersnöte durch Heuschrecken sind aus dem Mittelalter nur ganz vereinzelt glaubhaft in den Quellen belegt, wie 873, als nach den Berichten zeitgenössischer Annalen zur Erntezeit riesige Heuschreckenschwärme u. a. bei Mainz die Ernten vernichteten. Die genaue Beschreibung der Heuschrecken nach Größe, Aussehen und Verhalten in dem Annaleneintrag 873 zeigt, welche einnehmende Wirkung dieses unerwartete, für die Zeugen unbekannte Naturphänomen ausübte. Vgl. *Ann. Fuldenses sive Annales Regni Francorum Orientalis Einhardo,*

diese Annahme durch drei der sehr seltenen Heuschreckenmeldungen aus Irland: So nennen die Annalen von Inisfallen für 591<sup>1354</sup>, die Annalen von Ulster und der *Chronicon Scotorum* (letzterer für 589, wahrscheinlich jedoch auf 591 zu beziehen) Hitze und Trockenheit.<sup>1355</sup> Während die irischen Annalisten die Trockenheit in bloßen Ereignismeldungen erwähnen, enthält der Bericht des Paulus Diaconus genauere Naturbeobachtungen: Die Heuschrecken, die 591 im Trentino einfielen, waren größer als gewöhnlich (*maiores erant quam ceterae locustae*); wahrscheinlich verglich Paulus die Tiere mit heimischen Grillen und „Heupferden“; zur Verwunderung der Menschen fraßen die Heuschrecken Kräuter, Wiesen und Sumpfwiesen kahl, verschonten aber die Saaten weitgehend (*herbas paludesque depastae sunt, segetes vero agrorum exigue contigerant*). Da in der Trockenzeit wahrscheinlich auch Sümpfe und Feuchtwiesen zum Sammeln von Viehfutter genutzt wurden, waren die Heuschrecken eine große Gefahr, zumal sie im folgenden Jahr erneut kamen (*Sequenti quoque anno pari nihilominus modo advenerant*). Über das Ausmaß der Schäden 591/92 macht Paulus jedoch keine Angaben. Viele mittelalterliche Berichte, die von den Himmel verdunkelnden Heuschreckenschwärmen und kahlgefressenen Landschaften schreiben,

---

Ruodolfo, Meginhardo ... cum continuationibus ... ad a. 873. Post Ed. G. H. Pertz rec. Friedrich Kurze MGH Script. in us. schol. ex MGH recusi 7, Hannover 1891, ND 1978, S. 79: *Eodem anno facta est fames valida per universam Italiam atque Germaniam, et multi inedia consumpti sunt. Tempore vero novarum frugum novi generis plaga et prima in gente Francorum visa Germanicum populum (peccatis exigentibus) non mediocriter afflixit. Nam vermes quasi locustae quatuor pennis volantes et sex pedes habentes ab oriente venerunt et universam superficiem terrae instar nivis operuerunt cuncta, quae in agris et in pratis erant viridia, devastantes. Erant autem ore lato et extenso intestino duosque habebant dentes lapide duriores, quibus tenacissimas arborum cortices corrodere valebant. Logitudo et (crassitudo) illarum quasi pollex viri; tantaque erant multitudinis, ut una hora diei centum iugera frugum prope urbem Mogontiam consumerent. Quando autem volabant, ita totum aerem per unius miliarii spatium velabant, ut splendor solis in terra positus vix appareret; quarum nonnullae in diversis locis occisae spicas integras cum granis et aristis in se habuisse repertae sunt. Quibusdam vero ad occidentem profectis supervenerunt aliae, et per duorum mensium curricula pene cotidie suo volatu horribile cernentibus praebuere spectaculum. In Italia in pago Brixienti tribus diebus et tribus noctibus sanguis de caelo pluisset narratur.* Vgl. Ann. Hildesheimenses ad a. 873, contulit cum Codice Parisiensi G. Waitz, MGH Script. rer. Ger. in us. schol. ex MGH recusi 8, Hannover 1878, S. 18: *Fames magna invaluit in Germania, et incredibilis multitudo locustarum venit.* Auch 941 (vgl. Epigramm auf Bischof Rumold von Münster, ad a. 941, III, S. 187), 1031 (Historia Franciae fragmentaria - Histoire de France X, col. 212D) und 1242 könnten Heuschrecken in Teilen Mitteleuropas nennenswerte Schäden angerichtet und Hungersnöte verschärft haben, doch die Hauptursachen von Hungersnöten blieben Fehlernten durch Witterungsanomalien, Unwetter, Krankheiten und Kriege (wie im Jahre 873, für das der Annalist aus Fulda bereits vor dem Heuschreckeneinfall eine Hungersnot nennt, oder auch 1242, als man einen Tartareneinfall abwehren mußte. Vgl. Ann. S. Rudberti Salisburgensis ad a. 1242, ed. Wilhelm Wattenbach, MGH Script. (in Folio) 9, Hannover 1851, S. 788: *Locuste magna corporis quantitate Austriam intrantes in tanta multitudine, quod vineta et pomeria plurima consumpserunt, insuper equos et animalia in campis pascentia corroserunt.* Continuatio San-Crucis II ad 1243, ed. W. Wattenbach (wie oben), S. 641: *Interea fames horribilis et inaudita invasit terram Ungarie, et plures perierunt fame quam antea a paganis. Canes edebant et catts et homines; hmana caro publice vendebatur in nudinis. Deinde lupi rapaces et infesti, nemini parcentes, prevaluerunt in terra, ita quod vix aliquis auderet de domo sua inermis procedere. Deinde locusta id quod seminatum erat corrosit.* Quellenhinweise: Fritz Curschmann, Hungersnöte im Mittelalter, 1900, ND 1970, S. 22 m. Anm. 4-8.

<sup>1354</sup> The Annals of Inisfallen ad a. 591, CELT I100004, p. 78: I591.1 *Tart mór in bliadain-sin.*

<sup>1355</sup> The Annals of Ulster ad a. 589, CELT G100001A, p. 94 folio & column H21rb: *U.589.3 Eodem tempore estas torrida & sicca contigit.* Chronicon Scotorum ad a. 589, CELT G100016, p. 40, MS folio 172ra (250a): *CS.589 Eodem anno estas torrida & sicca contigit.*

können als übertrieben gelten; sie geben oft jedoch lokale und regionale Schadensbilder wider, die aus der topozentrischen Sicht der Betroffenen durchaus „apokalyptische“ Ausmaße hatten und regional oft Armut und Hunger bedeuteten. Eine zentrale Rolle spielte bei der Einordnung der Heuschreckeneinfälle die biblische Heuschreckenplage über den Pharao.

Neben vereinzelt Heuschreckenmeldungen sind im 8. Jahrhundert Sommerhitze und Trockenheit vor allem in fränkischen und irischen Annalen überliefert. Die *Annales Mosellani* melden für 783 extreme Hitze, an der viele Menschen gestorben sein sollen.<sup>1356</sup> 797 muß in Mitteleuropa extreme Trockenheit geherrscht haben; nach den *Annales Flaviacenses* trockneten in diesem Jahr sogar Flüsse und das Meer aus.<sup>1357</sup> Nähere Angaben zu Ausdehnung, Schäden und Folgen der Trockenheit fehlen; was der Schreiber mit *siccata maris* meint, ist ebenfalls unklar; wahrscheinlich ist hier das noch nicht von winterfesten Deichen vom Land getrennte Wattenmeer gemeint, das infolge geringerer Fluthöhe bei Ostwind länger und in weiteren Bereichen als sonst trockenfiel. Auch 794 herrschte nach den *Annales Mosellani* „große Trockenheit“, „aber dennoch schenkte Gott freimütig und es gab ein Überfluß an guten Gaben.“<sup>1358</sup> Angesichts der Trockenheit erwartete man Mißernten und Hunger. Im Mittelpunkt der Meldung steht daher die wider Erwarten reiche Ernte, ein „Wunder Gottes“, das Gottes Barmherzigkeit „bewies“ und nach dem Vorbild Jesajas zum Gottvertrauen aufrief.<sup>1359</sup> Wie ernst die Lage in dem Dürrejahr dennoch war, zeigt die Frankfurter Synode gegen Preiswucher und das Zurückhalten von Getreidevorräten, die man „von Dämonen geraubt“ sah.<sup>1360</sup> Die Meldung erinnert an Agobards „Wolkenschiffe aus Magonia“.<sup>1361</sup>

<sup>1356</sup> Ann. Mosellani ad a. 783, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 16, 1859, S. 497: *Et fuit estus tam vehementer calidus, ita ut plurimi homines de ipso calore exspiraret.* Die Meldung erscheint auch in den *Annales Laureshamenses* (ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 1, 1826, S. 32).

<sup>1357</sup> Ann. Flaviacenses ad a. 797, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 3, 1859, S. 151: *Siccata fluminum idem maris.*

<sup>1358</sup> Ann. Mosellani ad a. 793 (=794), ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 16, 1859, S. 498 (eigene Übers.): *Fuit eo anno siccitas magna, sed tamen largiente Deo et abundantia bona.*

<sup>1359</sup> Vgl. Jes. 55, 6-13 (Gottes wunderbarer Weg), bes. v. 9-12: [...] so viel der Himmel höher ist als die Erde, so sind auch meine Wege höher als eure Wege, spricht der Herr. Denn gleichwie der Regen und Schnee vom Himmel fällt und nicht wieder dahin zurückkehrt, sondern feuchtet die Erde und macht sie fruchtbar und läßt wachsen, daß sie gibt Samen, zu säen, und Brot, zu essen, so soll das Wort, das aus meinem Munde geht, auch sein: Es wird nicht wieder leer zu mir zurückkommen, sondern wird tun, was mir gefällt, und ihm wird gelingen, wozu ich es sende. Denn ihr sollt in Frieden ausziehen und im Frieden geleitet werden. Berge und Hügel sollen vor euch her frohlocken mit Jauchzen und alle Bäume auf dem Felde in die Hände klatschen. Es sollen Zypressen statt Dornen wachsen und Myrten statt Nesseln. Und dem Herrn soll es zum Ruhm geschehen und zum ewigen Zeichen, das nicht vergehen wird.

<sup>1360</sup> Die Statuten der Frankfurter Synode 794 heben die Gottgefälligkeit und Frömmigkeit Karls des Großen hervor, der mit der Festlegung der Brotpreise den Willen Gottes durchgesetzt und erreicht habe, daß Gottes *beneficia* gerecht an die Untergebenen (*mancipii*) verteilt würden. Der König habe die Getreide- und Brotpreise im Jahr der Hungersnot festgelegt, „damit die von Dämonen geplünderten leeren Vorräte wieder sprudeln und die gehörten Stimmen der Vorwürfe schweigen.“ Vgl. Synodus Francofurtensis 794 mense Junio, ed. Alfred Boretius, MGH Capitularia Regum Francorum I (Legum Sectio II), Hannover 1883, Nr. 28, cap. 4, S. 74: *Statuit piissimus dominus noster rex, consentienti sancta synodo, ut nullus homo, sive ecclesiasticus sive laicus sit, ut nunquam carius vendat annonam, sive tempore abundantiae sive tempore caritatis, quam modium publicum et*

Die Vorstellung vom wunderbaren Eingreifen des barmherzigen Gott auf Seiten der Christen in Kriegs- und Notzeiten ist auch in einem Eintrag der „Fränkischen Reichsannalen“ zu einer Trockenheit 772 Thema, die Karl den Großen und das fränkische Heer unmittelbar betraf: Nach den Annalen soll der Kaiser mit seinem Heer kurz vor dem Sachsenfeldzug im Sommer 772 einige Tage bei der Irminsul verweilt haben; wahrscheinlich waren die fränkischen Soldaten von ihrem Lager in der nahen Eresburg zur Irminsul aufgebrochen, wo sie sich für den Angriff auf das zentrale sächsische „Weltheiligtum“ im Teutoburger Wald 772 vorbereitet hatten.<sup>1362</sup> Im Lager sahen sich Karl und seine Männer (die möglicherweise die sommerliche Trockenzeit für den Feldzug nutzen wollten) von Wassermangel und Hunger bedroht; „doch als eines Mittags das gesamte Heer ausruhte, brach völlig unverhofft durch das schenkende Erbarmen Gottes an einer Stelle eine unglaublich ergiebige Quelle hervor, von der niemand bislang gewußt hatte, so daß das ganze Heer genug Wasser hatte.“<sup>1363</sup> Das „Quellwunder“ an der Irminsul, über das mehrere zeitgenössische und zeitnahe Quellen berichten<sup>1364</sup>, erinnert an hagiographische

---

*noviter statutum, de modio sigalo de avena denario uno, modio ordii denarius duo, modio sigalo denarii tres, modio frumenti denarii quatuor. Si vero in pane vendere voluerit, duodecim panes de frumento, habentes singuli libras duas, pro denario dare debeat, sigalatius quindecim aequo pondere pro denario, ordeaceos viginti similiter pensantes, avenatios viginti quinque similiter pensantes. De vero annona publica domni regis [...] de avena modius II pro denario, ordeo den. I., sigalo den. II, frumento modius den. III. Et qui nostrum habet beneficium, diligentissime praevideat, quantum potest Deo donante, ut nullus ex mancipiis ad illum pertinentes beneficium famam moriatur; et quod superest illius familiae necessitatem, hoc libere vendat iure praescripto.*

Nr. 28, cap. 25, wie oben, S. 76: *Ut decimas et nonas sive census omnes generaliter donent qui debitores sunt ex beneficia et rebus ecclesiarum secundum prorum capitularum domni regis; et omnis homo ex sua proprietate legitimam decimam ad ecclesiam conferat. Experimento enim didicimus in anno quo illa valida famas inrepsit, ebullire vacuas anonas a daemonibus devoratae et voces exprobrationis auditas.*

<sup>1361</sup> Zum Lyoner Hagelabergglauben und die mysteriösen „Wolkenschiffe aus Magonia“ vgl. Kap. V, S. 883ff.

<sup>1362</sup> Die Irminsul (ahd. „allumfassende Säule“), genannt die „Erhabene Säule“ nach dem sächsischen Kriegsgott Irmin (Ermino, got. Airmana, evtl. Mars ähnlich), war die sächsische Entsprechung der nordgermanischen „Weltesche“ Yggdrasil. Sie bestand aus einem großen Baumstamm, der als germanischer Weltenbaum den Zusammenhalt zwischen Himmel und Erde symbolisierte. Der genaue Standort der Irminsul nahe der fränkischen Hauptfestung in Westfalen ist nicht bekannt. Mögliche Standorte der Yggdrasil sind die Externsteine, die nähere Umgebung oder ein markanter Bergrücken im Eggegebirge, wie der 436m hohe Dübelsnacken bei Altenbeken. Die Zerstörung der Irminsul durch die Franken 772 war ein wichtiger Schritt bei der Zurückdrängung der heidnischen Friesen und Sachsen, die sich noch lange weigerten, das Christentum anzunehmen. Vgl. Jakob Grimm, Dt. Mythologie, I. Bd., 4. Aufl. 1875, ND 1968, Kap. XV (‚Irmino, Irmin‘), S. 291-207; Johannes Bödger, Marsberg Eresburg und Irminsul, Marsberg 1990; Bernhard Maier, Matthias Springer, ‚Irminsul‘, RGA 15, 2. Aufl. 2000, S. 504ff.; Manfred Millhoff, Varusschlacht und Irminsul, Niebüll 2002.

<sup>1363</sup> Ann. regni Francorum ad a. 772, ed. G. H. Pertz, MGH Script. in us. schol. sep. ed. 6, MGH Script. rer. Ger. in us. schol. sep. ed. 6, 1895, S. 33f. (eigene Teilübers.): *Rex vero Karlus [...] ad Ermensul usque pervenit et ipsum fanum destruxit et aurum vel argentum, quod ibi repperit, abstulit. Et fuit siccitas magna, ita ut aqua deficeret in supradicto loco, ubi Ermensul stabat; et dum voluit ibi duos aut tres praedictus gloriosus rex stare dies fanum ipsum ad perdestruendum et aquam non haberent, tunc subito divina largiente gratia media die cuncto exercitu quiescente in quodam torrente omnibus hominibus ignorantibus aquae effusae sunt largissimae, ita ut cunctus exercitus sufficienter haberet. Tunc super Wisoram fluvium venit suprascriptus magnus rex et ibi cum Saxonibus placitum habuit [...].*

<sup>1364</sup> Ein mit den *Annales regni Francorum* fast identischer Bericht ist in den *Annales Tiliiani* für 772 verzeichnet. Vgl. Ann. Tiliiani ad a. 772, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 1, 1826, S. 220: *Domnus rex [...] perrexit partibus Saxoniae prima vice. [...] Eresburg castrum rex suscepit, et Ermensul usque pervenit, et ipsum fanum destruxit: et fuit ibi magna siccitas, ita ut aquae deficerent in supradicto loco. Largiente itaque Domino medio die, cuncto exercitu quiescente, in quodam torrente omnibus hominibus ignorantibus aquae largissimae effusae sunt. Rex reversus est in Franciam, et celebravit natale Domini et pascha in Haristalio.* Eine Kurzfassung bieten

Wunderepisoden. Wahrscheinlich handelte es sich um das damals unbekannte Phänomen einer intermittierenden Quelle, möglicherweise den „Bullerborn“ bei Obermarsberg. Die „Hungerbrunnen“ sind in Kalkformationen häufig; sie fließen nur, wenn der unterirdische Wasserstand aufgrund stärkerer Niederschläge das höher liegende Quellniveau des Brunnens erreicht.<sup>1365</sup> Auf eine Karstquelle deutet der Passus *in quodam torrente omnibus hominibus ignorantibus aquae effusae sunt largissimae*: Nach den Annalen war die Quelle völlig unbekannt; intermittierende Karstquellen waren jedoch bereits aus anderen Gegenden (etwa den Tälern der Kalkplateaus in Ostfrankreich) bekannt. Die zum richtigen Zeitpunkt „erwachte“ Quelle war (aufgrund fehlender Erklärungen) ein „Wunder“, wie der Annalist mit der in vielen Varianten verbreiteten „hagiographischen Formel“ *divina largiente gratia* anmerkt; damit knüpft er an die auch bei Gregor von Tours und Beda Venerabilis erkennbare „einfache Religiosität“ des Frühmittelalters an, nach der Naturerscheinungen unmittelbar auf menschliche Handlungen bezogen wurden:<sup>1366</sup> Die Quelle war ein „Zeichen Gottes“, das die Franken gegen die Heiden unterstützte. Die (noch nicht entäußerte) „Natur“ wird hier zum „Instrument Gottes“, das die „unverhofft reichlich schenkende Gnade Gottes“ (*subito divina largiente gratia*) bezeugte und damit das Vorgehen der Franken nachträglich legitimierte, woraus sie wiederum politische und militärische Kraft (für weitere Feldzüge?) zogen. Damit

---

die Ann. Fuldenses, pars I (Seligenst.) ad a. 772, ed. G. H. Pertz, rec. F. Kurze, MGH Script. rer. Ger. in us. schol. 7, 1891, S. 8: *Carlus Saxoniam bello adgressus Eresburgum castrum capit et idolum Saxonum, quod vocabatur Irminsul, destruit. Ubi cum exercitus prae siccitate siti deficeret, subito in quodam torrente media die divinitus aquae effusae sunt largissimae. Saxones iuxta Visurgim fluvium ad regem venientes datis obsidibus XII cum eo pacificantur. Die Annales Sithienses* (ad a. 772, ed. G. Waitz, MGH Script. rer. Ger. (in Folio) 13, 1881, S. 35), wohl eine Ableitung aus den *Annales Fuldenses*, erwähnen das Quellwunder nicht.

<sup>1365</sup> Vgl. Wilhelm Engelbert Giefers, Eresburg, Irminsäule, Bullerborn, 1878, bes. S. 143ff.; Gerhard Mildenerger, Fred Schwind, Jürgen Udolph, „Eresburg“, in: RGA, 2. Ausg., vol. 7 (1989), S. 475-482; Johannes Bödger, Marsberg, Eresburg und Irminsul, Marsberg 1990; Daniel Bérenger, Die eisenzeitliche Höhlenbefestigung von Obermarsberg, in: Archäologie in Ostwestfalen 6, Bielefeld 2002, S. 29-33.

<sup>1366</sup> Vgl. Franz J. Felten, Einführung, in: Ders. (Hrsg.), Bonifatius - Apostel der Deutschen, 2004, S. 14. Orosius schreibt in den *Historiae* über eine plötzlich sprudelnde Ölquelle, die er als Zeichen des Geistes Gottes sah (1. Sam. 16, 13; Jes. 11, 2), das die Geburt und das Friedensreich Christi vorankündete. Vgl. Orosii Hist. adv. pag. VI, 20, 6f., ed. M.-P. Arnaud-Lindet, Orose, Histoires, II, 1991, p. 227ff.: [...] *in diebus ipsis fons olei largissimus, sicut superius expressi, de taberna meritoria per totum diem fluxit. Quo signo quid evidentius quam in diebus Caesaris toto orbe regnantis futura Christi natiuitas declarata est? Christus enim lingua gentis eius, in qua et ex qua natus est, unctus interpretatur. Itaque cum eo tempore, quo Caesari perpetua tribunicia potestas decreta est, Romae fons olei per totum diem fluxit: [...] per omne Romani tempus imperii, Christum et ex eo Christianos, id est unctum atque ex eo unctos, de meritoria taberna, hoc est de hospita largaque Ecclesia, affluenter atque incessabiliter processuros [...] evidentissima his, qui prophetarum uoces non audiebant, signa in caelo et in terra prodigia prodiderunt.* Als heilendes, erfrischendes und besänftigendes Mittel symbolisiert Öl im jüdischen, christlichen und auch in paganen Kulturen als Symbol der Heiligung von Personen und Dingen. Die Salbung mit Öl soll den Menschen in die göttliche Sphäre eintreten lassen (Ps. 23, 5; 89, 29), verleiht ihm Autorität durch Gott (1. Sam. 24, 7 u. 11; 26, 9) und bestimmt ihn zum geheiligten Dienst (3. Mose 21, 10). Die Ölquelle prophezeit die Ankunft des Messias („des Gesalbten“) und dessen königliches, priesterliches und prophetisches Amt und steht auch für die Menschwerdung Christi, d. h. für die Verbindung der göttlichen und menschlichen Natur Christi; als Heilmittel symbolisiert das Öl die äußere und innere Befriedung des römischen Reichs durch Christus und Augustus (Gerd Heinz-Mohr, Lexikon der Symbole, 1991, S. 241f.);

belegen karolingische Quellen erstmals die Instrumentalisierung der „Natur“ - nicht nur lokal im Dienste „naturkundiger“ Wanderheiliger, sondern generell für irdische Machtinteressen. Auch aus Irland und Britannien sind schon vor 800 sommerliche Hitze und Trockenheit überliefert, etwa von den Annalen von Ulster für 589<sup>1367</sup>, 714, 719, 764 und 773. Die ungewöhnliche Sommertrockenheit von 589 könnte auch in den Annalen von Tigernach (hier jedoch bereits auf 587 datiert) überliefert sein, die von einem „dörrend-heißen und trockenen Sommer“ berichten.<sup>1368</sup> Die Trockenheit von 719<sup>1369</sup> betraf dagegen auch Britannien und Wales, da eine möglicherweise unabhängige Parallelmeldung in den *Annales Cambriae* (für 721) erhalten ist.<sup>1370</sup> 714 war eine „große Trockenheit“<sup>1371</sup> und 764 sogar eine „ungewöhnlich große Trockenheit“; *ultra modum* deutet entweder auf eine noch größere Trockenheit als in den Jahren 589 und 719 oder aber auf einen neuen Schreiber.<sup>1372</sup> In dem Eintrag für 773 werden auch die Folgen der „ungewöhnlichen Trockenheit und Sonnenhitze“ genannt: „Fast das gesamte Getreide fiel aus.“ Interessant ist der eventuell von einem anderen Beobachtungsort stammende altirische Notiz zu einer „überreichen Eichelmast“.<sup>1373</sup> Die Folge des trockenen und heißen Sommers, Ernteauffälle beim Getreide, lassen auf eine anhaltende, in Irland ungewöhnliche Trockenheit schließen. Inwieweit der Annalist einen Zusammenhang zwischen der Trockenheit und der Eichelmast sah, geht aus der Kurzmeldung nicht hervor. Auch aus Britannien sind vor 800 einzelne Jahre mit Trockenheit belegt, zum Beispiel bei Beda, der in der „Kirchengeschichte“ Sommertrockenheit für die Jahre 737 und 741 anführt, wobei es nur 737 auch Ernteauffälle („Unfruchtbarkeit“) gab. Beide Einträge zeigen den

<sup>1367</sup> The Annals of Ulster ad a. 589, CELT G100001A, p. 94 folio & column H21rb: *U.589.3 Eodem tempore estas torrida & sicca contigit.*

<sup>1368</sup> The Annals of Tigernach ad a. 587, CELT G100002, p. 149 folio 8a2 (eigene Übers.): *T587.3 Eodemque anno aestas torrida et sicca contigit.*

<sup>1369</sup> The Annals of Ulster ad a. 719, CELT G100001A, p. 174 folio & column H28ra: *U719.10 Estas sicca.*

<sup>1370</sup> Ann. Cambriae, Text A, ed. E. Phillimore, 1888, ad a. 721 (719?), (a 280): *Aestas torrida.* Vgl. Ann. Cambriae, Text B u. C ad a. 721 [b 749]: *Estas torrida* (zit. n. Erik Grigg, ‚Mole Rain‘ and other natural phenomena in the Welsh annals, in: Welsh History Review 244 (2009), p. 12). Der Eintrag könnte durch fehlerhafte Jahreszählung mit der Meldung der Ulster-Annalen 719 identisch sein, die jedoch nur einen „trockenen Sommer“ (*Estas sicca*) melden, während in den *Annales Cambriae* ein „heißer Dürresommer“ (*Aestas torrida*) genannt wird. Erik Grigg (‚Mole Rain‘, wie oben, p. 21) weist in diesem Zusammenhang auf außergewöhnlich hohe Temperaturen in den Jahren 722-24, die als besonders ungewöhnlich galten, da das 8. Jahrhundert im Vergleich zur frühmittelalterlichen Warmzeit etwas kälter gewesen zu sein scheint (allerdings ist immer noch ein recht hohes Temperaturmittel anzunehmen). Genau übersetzt könnte *torridus* auch auf eine für Wales und Britannien sehr ungewöhnliche, langanhaltende trocken-kühle („kontinentale“) Witterung hindeuten (vgl. *torridus*, „gedörrt, ausgetrocknet“; „vor Kälte zusammengeschrumpft“; „mager, saftlos“; „sengend“; Langenscheidt WB Lat.-dt., 1963, S. 527). Möglicherweise folgte 721 (719?) auf ein trocken-kaltes Frühjahr ein trocken-warmer oder heißer Sommer; die Meldung *Estas sicca* der Ulster-Annalen bestärkt die Vermutung, daß in diesem Jahr nicht Hitze, sondern Trockenheit das größte Problem war, was den Annaleneintrag „legitimierte“.

<sup>1371</sup> The Annals of Ulster ad a. 714, CELT G100001A, p. 170 folio & column H27vb: *U.714.6 Siccitas magna.*

<sup>1372</sup> The Annals of Ulster ad a. 764, CELT G100001A, p. 216 folio & column H32ra: *U.764.7 Siccitas magna ultra modum.*

<sup>1373</sup> The Annals of Ulster ad a. 773, CELT G100001A, p. 226 folio & column H33ra: *U773.4 Insolita siccitas & ardor solis ut pene panis omnis deperit. Deirness mor inna deadh.*

engen Bezug der frühen historiographischen „Wetter- und Witterungsaufzeichnungen“ zum Landbau.<sup>1374</sup> In Bedas Eintrag könnte auch eine Invektive gegen die in Nordbritannien, Irland und Dál Riada im 8. Jahrhundert noch verbreitete Kirchenverfassung der *Hibernenses* angedeutet sein: So fügt Beda der Meldung zu der Trockenheit, „die die Erde unfruchtbar machte“ (*nimia siccitas terram fecit infecundam*), die Notiz *et Ceoluulfus sua voluntate adtonsus, regnum Eadbercto reliquit* bei. Die „eigenwillige Tonsur“ Ceolwulfs bezieht sich wahrscheinlich auf die abweichende Tonsur der *Hibernenses*, die nicht nach der *Regula Benedicti*, sondern nach der Regel Columbas von Iona lebten und neben anderen Tonsurgepflogenheiten (so trugen viele irische Mönche längeres Haar mit frontaler Stirntonsur)<sup>1375</sup> und der Ablehnung des priesterlichen Zölibats auch eine abweichende Berechnung des Ostertermins beibehalten hatten, der nicht nach den Alexandrinischen Ostertafeln, sondern nach den alten römischen Tafeln berechnet wurde. Im frühmittelalterlichen „Osterstreit“ ging es jedoch vor allem um die Durchsetzung der auf der päpstlichen und bischöflichen Macht beruhenden römisch-katholischen Kirchenverfassung gegen die iroschottische Kirche, in der die Äbte weitreichende Machtbefugnisse hatten. In dieser Auseinandersetzung spielte Beda eine zentrale Rolle, da er im 8. Jahrhundert die Einführung der Alexandrinischen Ostertafeln des Dinoysius Exiguus von 525 (Meton-Zyklus) durchsetzte; um 770 bestimmte Bischof Elbod von Bangor den metonischen Osterzyklus als verbindlich für Irland und Wales. Vielleicht sah Beda in der Dürre und der „Vertreibung“ des northumbrischen Königs Ceolwulf im Jahre 773 einen „unheimlichen“ Zusammenhang mit dessen Festhalten an der irischen Tradition, die auch in Britannien - gegen die von den „feindlichen“ Angelsachsen verbreitete Bischofskirche - noch großen Zulauf hatte.

Neben Hitze und Trockenheit melden einige insulare Quellen auch kühle „Regensommer“, unter anderem für die Jahre 720, 759 und 801, jeweils in den identischen Kurzmeldungen *Estas pluuiialis*. Die Einträge deuten auf ungewöhnliche sommerliche Tiefdruckaktivität auf dem Nordatlantik<sup>1376</sup>, wie auch im Jahre 777: Nach den Annalen „fand der ganze Winter im

<sup>1374</sup> Vgl. Beda, Hist. Eccl. III, 23, MPL 95, col. 291f.: *Anno 737, nimia siccitas terram fecit infecundam, et Ceoluulfus sua voluntate adtonsus, regnum Eadbercto reliquit. [...] Anno 741, siccitas terram occupavit. Carolus rex Francorum obiit; [...]*.

<sup>1375</sup> Vgl. The Annals of Inisfallen ad a. 887, CELT I100004, p. 138: *AI887.2 Anealoen the pilgrim, came to Ireland, and the wearing of the hair long was abolished by him, and tonsures were accepted* (The Annals of Inisfallen ad a. 887, CELT I100004, p. 137: *Annal I887.2 Anealoen ailthir (d)o thichtain i n-Herind coro dichuirthi gruaca leiss & co n-arroeta corne*).

<sup>1376</sup> The Annals of Ulster ad a. 720, CELT G100001A, p. 174 folio & column H28ra: *U.720.1 Estas pluuiialis*. Ad a. 759, p. 212 folio & column H31vb: *U759.5 Estas pluuiialis*. Ad a. 801, p. 256 folio & column H36ra: *U.801.9 Estas pluuiialis*. Der „Regensommer“ 720 ist auch im *Chronicon Scotorum* verzeichnet (Chronicon Scotorum ad a. 720, CELT G100016, p. 96, MS folio 181va (269a): *CS.720 Estas pluuiialis*).



Sommer statt, das heißt es gab heftigen Regen und Sturm.“<sup>1377</sup> Die winterlich anmutenden Regensterme im Sommer 777 wurden selbst in Irland als ungewöhnlich empfunden, daher die frühe Annalenmeldung. Die tautologische Wendung *flechodh mor & gaeth mor* („starker Dauerregen & Sturmregen“) beschreibt treffend rauhes „Westwetter“ bei rasch aufeinanderfolgenden Atlantiktiefs.<sup>1378</sup> Der Vergleich des Regensommers mit dem gewöhnlich stürmischen Winterwetter Irlands deutet (wie bei Paulus Diaconus der Vergleich der Spätherbstgewitter 589 mit den Sommerunwettern am Mittelmeer) auf genaue, langjährige Naturbeobachtungen von Mönchen und Bauern; möglicherweise lagen dem Schreiber schon Wetter- und Witterungsaufzeichnungen (in Form monastischer „Randnotizen“ auf Holz- und Wachstafeln) vor, die aufgrund der lokalen Relevanz von zeitnahen Annalisten festgehalten, aber nur bei extremer Ausprägung auch von späteren Kompilatoren übernommen wurden.

Insgesamt zeigen die wenigen frühen Einträge zu Sommeranomalien aus Italien, dem Frankenreich, Irland und Northumbrien, daß auch „alltägliche“, auf den ersten Blick weniger spektakuläre Naturerscheinungen und Witterungsanomalien aufgrund der befürchteten oder realen Auswirkungen auf Landbau und Viehzucht, weniger aber wegen eines genuinen Naturinteresses oder moraltheologischer Intentionen, festgehalten wurden; das gilt selbst für Gregor von Tours, der als Besitzer eines kleinen Landguts an der Loire in den *Historiae* oft sehr ausführlich über Naturanomalien berichtet; das bei Gregor jedoch deutlich ausgeprägte Interesse an der Natur ist ebenfalls auf die intensive Beschäftigung mit dem Landbau und nicht allein auf dessen naturphilosophisches Naturinteresse zurückzuführen. Daß Einträge zu Witterungsanomalien in frühen Geschichtswerken nur sporadisch in Kurznotizen erscheinen, liegt wohl am Fehlen geeigneter Beobachtungs- und Schreiborte in vielen Regionen. Die große Dichte von Klöstern und Siedlungen in den Ebenen Irlands im Frühmittelalter erklärt die vergleichsweise häufige Verzeichnung von Wetter- und Witterungsanomalien in irischen Annalen vor 800. Zusammenhänge zwischen Geschichtsereignissen und Naturphänomenen (nach dem Vorbild von Plinius’ „Naturgeschichte“) waren jedoch nicht das Hauptmotiv klimahistorischer Notizen, die vor allem für den Landbau gedacht waren. Auch das könnte den Mangel an Einträgen zu „alltäglichen“ Naturerscheinungen in der frühen Historiographie erklären, denn als „geschichtsrelevant“ galten in Subsistenzwirtschaften vor allem gefährliche Abweichungen, Schadensereignisse und „Zeichenerscheinungen“.

<sup>1377</sup> The Annals of Ulster ad a. 777, CELT G10001A, p. 230 folio & column H33va (eigene Übers.): U777.4: *Ind ule gaim issind samradh, .i. flechodh mor & gaeth mor*.

<sup>1378</sup> Air. *flechodh* („Regenwetter“, „Dauerregen“) und *gaeth* („Wind und Regen“, auch „Sturmregen“; vgl. Electronic Dictionary of the Irish Language (eDIL) s. v. *flechud* u. *2gáeth*) jeweils in Verbindung mit air. *mor* („starker Regen“ = *gravis pluvia*) bezeichnet andauerndes, stürmisches Regenwetter, wie es selbst in Irland und Britannien normalerweise nur im Winterhalbjahr auftritt.

## Überfluß und Mangel: Ernteschwankungen

Insgesamt beziehen sich die klimahistorischen Einträge des Frühmittelalter fast ausschließlich auf den Landbau und die Ernährungssituation der Bevölkerung; aufgrund der Subsistenzwirtschaft drohten oft schon nach moderater Trockenheit oder „durchschnittlichen“ Frostwintern regional Armut, Hungernöte und Epidemien. Daher sind bereits in frühen Annalen häufig auch Teuerungen und Hungersnöte verzeichnet, ebenso wie vereinzelte Meldungen zu ungewöhnlich reichen Ernten.<sup>1379</sup> Aufgrund der annalistischen Kürze wurden nur extreme Wetterlagen, Jahreszeitenanomalien und markante Ernteschwankungen verzeichnet. Auch ohne konkrete Folgen galten extreme Anomalien und Notzeiten immer auch als „göttliche Warnungen“; eine unverhofft reiche Ernte nach einer Sommertrockenheit wie im Jahre 794 wurde sicherlich als „Erntewunder“, als Zeichen der göttlichen Barmherzigkeit empfunden. Den fast ausschließlichen Bezug mittelalterlicher Naturbeobachtungen auf den Landbau zeigen insbesondere die in viele Werke „eingestreuten“ Einträge zu Ernteaussfällen oder ungewöhnlich reichen Ernten. Vereinzelt sind auch Pflanzen- und Tieranomalien, etwa eine ungewöhnliche zweite Herbstblüte, „falsche Früchte“ im Herbst oder Frühjahr, seltsame Niederschläge von Pflanzenteilen oder rätselhaftes Verhalten von Wildtieren wie das Erscheinen von Wölfen in Siedlungen in strengen Wintern, dokumentiert. Gerade latent bedrohliche Pflanzen- und Tieranomalien wurden wegen ihrer Seltenheit und Unerklärlichkeit meist als „Wunder“ und oft auch als „Vorzeichen“ wahrgenommen.

Unregelmäßigkeiten bei Pflanzen und Tieren, vor allem bei Kulturpflanzen, Haus- und Nutztieren, sind in frühen fränkischen und insularen Quellen bereits häufiger überliefert; die Meldungen bilden den „Auftakt“ für die in karolingischer Zeit einsetzende breitere Beschäftigung auch mit „alltäglichen“ Naturerscheinungen. Einige Annalen verzeichnen bereits vor 800 ungewöhnliche Abweichungen bei der Ernte, etwa die *Annales Mosellani*, die für 709 ein rauhes Jahr mit Ernteeinbußen<sup>1380</sup> und für 722 ein reiches Erntejahr erwähnen.<sup>1381</sup> Die Meldungen zeigen, daß man bereits im 8. Jahrhundert von „mittleren Erwartungswerten“ in Abhängigkeit von einem erwartbaren „durchschnittlichen“ Wetterjahr ausging; diese Erfahrungswerte enthielten auch kleinere Schwankungen, doch selbst ungewöhnlich reiche oder schlechte Ernten wurden wahrscheinlich nur dann festgehalten, wenn sie nennenswerte Überschüsse zuließen oder aber ernste Versorgungsengpässe drohten, weil nicht genügend

<sup>1379</sup> Vgl. u. a. Ann. Laureshamenses ad a. 722, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 1, 1826, S. 24: *Magna fertilitas*. Vgl. auch Ann. Mosellani ad a. 722, wie oben, S. 494: *Magna fertilitas et pugna contra Aquilonium*. Vgl. auch Ann. Alamannici, Ann. Nazariani u. Ann. Altahenses ad a. 722.

<sup>1380</sup> Ann. Mosellani ad a. 709, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 16, 1859, S. 494: *durus et deficiens fructus*.

<sup>1381</sup> Ann. Mosellani ad a. 722, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 16, 1859, S. 494: *magna fertilitas et pugna contra Aquilonium*. Vgl. Ann. Petaviani ad a. 722, ed. G. Waitz, MGH Script. (in Folio) 1, 1826, S. 7: *fuit fertilitas magna, et bella contra aquilonem*.

Saatgut (etwa ein Drittel der Ernte) für das nächste Jahr zurückgelegt werden konnte. Besonders aber „verstörende“ Anomalien fanden breites Echo: So war 793 ein Hungerjahr, doch gab es „zur Frühjahrszeit in unfassbar großer Menge eine falsche Ernte auf den Feldern, in den Wäldern und den Sümpfen, die man sehen und anfassen konnte, die jedoch ausnahmslos ungenießbar war.“<sup>1382</sup> Der Eintrag der *Annales Mosellani* zeigt, wie genau man bereits im Frühmittelalter die Natur und der Fortgang der Pflanzenentwicklung beobachtete. Wie noch heute etwa nach Hagelunwettern die Zeugen große Hagelkörner sammeln und fotografieren, versuchten die Menschen nach einem extrem milden Winter im Frühjahr 793, die seltsamen, als „Zeichen“ (*ostensa sunt*) gedeuteten sauren Früchte durch Anfassen und Probieren zu „erfassen“ (*videre et tangere poterant, sed comedere nullus*). Auch Not und Hunger stießen „Naturbeobachtungen“ an, denn sie trieben die Menschen auf der Suche nach Eßbarem sogar in Wälder und Sümpfe. Vielleicht meint *falsa annona* die Reste herbstlicher Früchte („Fruchtmumien“?) und Kräuter, die den weitgehend frostfreien Winter überdauert hatten (im Westfrankenreich der frühmittelalterlichen Warmzeit durchaus nicht ungewöhnlich). Auch Frühjahrsfrüchte nach einer Herbstblüte sind nach milden Wintern öfter zu beobachten. Mit *falsa annona* ist auch eine moralische Deutung der „falschen Früchte“ angedeutet, die in dem Hungerjahr vielleicht sogar als „Trugfrüchte“ des Teufels gesehen wurden, mit denen die Menschen gelockt und gequält werden sollten. Schlechte oder verformte Früchte galten (wie auch „vewachsene“ Gehölze, Pflanzen, Tiere und sogar Menschen) als „Hexenfrüchte“; so galt noch im 18. und 19. Jahrhundert die „Süntelbuche“ als „Hexenholz“: Als seltene Varietät der europäischen Rotbuche (*Fagus sylvatica*) hat die Süntelbuche (*Fagus sylvatica Suntelensis*) bizarr verkrümmtes Astwerk, das oft nicht einmal zur Brennholzgewinnung taugt; die autochthonen Bestände im Süntel und im Teutoburger Wald wurden daher im vorletzten Jahrhundert als unbrauchbares „Hexenholz“ nahezu ausgerottet; Restbestände im Teutoburger Wald wie auch auf den Kalkplateaus bei Reims (Verzy) werden heute aufwendig gepflegt und erhalten, ebenso wie Einzelexemplare der „kuriosen“ Buchenvarietät, die heute aufgrund ihrer „mystischen Aura“ und Ästhetik weithin geschätzt wird. Für die Bauern des 19. Jahrhunderts waren die „nutzlosen“ Süntelbuchen genauso „Hexenholz“ wie für die prekäre Subsistenzgesellschaft des 7. Jahrhunderts die verkrüppelten Frühjahrsfrüchte

<sup>1382</sup> Ann. Mosellani ad a. 793, ed. J. M. Lappenberg, MGH Script. (in Folio) 16, 1859, S. 498 (eigene Hervorhebung u. Übers.): *Famis vero, quae anno priori caepit, in tantum excrevit, ut non solum alias immundicias, verum etiam, peccatis nostris exigentibus, ut homines homines, fratres ac matres filios comedere coegit. Ostensa autem eodem anno in ipso regno per diversa loca verno tempore falsa annona per campos et silvas atque paludes innumera multitudo, quam videre et tangere poterant, sed comedere nullus.* Vgl. Ann. S. Quintini Veromandensis ad a. 793, ed. J. M. Lappenberg, MGH Script. (in Folio) 16, 1859, S. 507: *Fames valida*; Ann. S. Germani minores ad a. 791 (=793), ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 4: *Annales, chronica et historiae aevi Carolini et Saxonici, Hannover 1841, S. 3: Fuit fames maxima in Frantia.*

Ausdruck einer bedrohlichen „Andersweltmacht“ war. Der Annalist sah die phänologische Anomalie als *ostentum*, in dem das Ausgeliefertsein gegenüber den dunklen Mächten der „Welt“ und das Angewiesensein auf die Gnade Gottes „deutlich gezeigt wurde“ (*ostendere*). Mit dem an Jeremia 14, 3-7 erinnernden „moraltheologischen Kommentar“, daß es sogar Kannibalismus aufgrund der ausufernden Sünden gab, erscheint eine im Frühmittelalter noch seltene direkte Deutung, die durch die Ungewöhnlichkeit des Phänomens bedingt war.

Daß Naturanomalien jedoch meist nicht als „Zeichen“ oder „Kuriosa“, sondern vorwiegend als „innerweltliche“, für den Landbau relevante Naturereignisse verzeichnet wurden, zeigen einige irische Annaleneinträge zu Schwankungen bei Nuß- und Eichelernte sowie Anomalien bei Kühen, den wichtigsten Nutztieren in Irland und Britannien. Beide Anomalien waren für die Bauern von existentieller Bedeutung und wurden daher wohl schon regelmäßig dokumentiert. Nach den Annalen von Tigernach gab es im Jahre 574 neben einer Lepra-Epidemie einen „unerhörten Überfluß an Nüssen“; *inaudita* deutet auf langjährige Naturbeobachtungen.<sup>1383</sup> Die Anomalie erscheint auch in den Annalen von Inisfallen (hier für 576)<sup>1384</sup> und in den Annalen von Ulster (ebenfalls 576).<sup>1385</sup> Wiederholt verzeichnen die Annalen von Ulster auch Mastjahre von Eicheln, unter anderem für 760, 769, 773 und 806, wobei in einigen Jahren eine besonders reiche Eichelmast („Vollmast“) den Zusammenhang mit warmen, trockenen Frühjahrsmonaten andeutet. Während die Annalen 806 lediglich eine Eichelmast erwähnen (*mess moer*)<sup>1386</sup>, gab es 769 auch Hunger<sup>1387</sup>, was auf Frühjahrs- und Sommertrockenheit hindeutet, die Mastjahre bei Rotbuche und Stieleiche (*Quercus robur*), wichtigen „Futterbaumarten“ der mittelalterlichen Waldweide, verstärken oder auslösen kann. Mastjahre treten bei allen europäischen Baumarten (mit Ausnahme einiger Pionierbaumarten wie Birke, Weide und Erle) in unregelmäßigen Abständen, bevorzugt in trockenen Jahren auf; bei der Eiche, dem wichtigsten „Mastbaum“ für die Schweinehaltung, treten in feuchten Regionen alle sechs bis zwölf Jahre Mastjahre auf.<sup>1388</sup> Eine „Vollmast“ der Eichen gab es

<sup>1383</sup> The Annals of Tigernach ad a. 574, CELT G100002, p. 149 folio 8a2: *T574.3 Scintilla leprae, et abundantia nucum inaudita*.

<sup>1384</sup> The Annals of Inisfallen ad a. 576, CELT I100004, p. 76: AI576.2 *Cnómes imda*. Engl. Übers. v. Séan Mac Airt, electronic ed. compiled by Beatrix Färber, CELT T100004 (2000/2004), AI576.2 A plentiful crop of nuts.

<sup>1385</sup> The Annals of Ulster ad a. 576, CELT G100001A, p. 88 folio & column H20vb: U576.2 *Scintilla lepre & habundantia nucum inaudita*.

<sup>1386</sup> The Annals of Ulster ad a. 806, CELT G100001A, p. 260 folio & column H36vb: U 806.6 *Mess moer*. Mit air. *mes(s)* ist eine Mast bei Baumfrüchten gemeint („Mastjahr“). Vgl. Electronic Dictionary of the Irish Language (eDIL) s.v. 2mes(2).

<sup>1387</sup> The Annals of Ulster ad a. 769, CELT G100001A, p. 222 folio & column H32vb: U. 769.6 *Terremotus & fames; & morbus lepre multos inuasit. Habundantia dairmesa*.

<sup>1388</sup> „Trockenstreß“ kann bei bestimmten Baumarten ein Mastjahr fördern oder auslösen. Allerdings sind die bei vielen Baumarten regelmäßig auftretenden Mastjahre witterungsunabhängig eine Anpassungsstrategie gegen Freßfeinde, die in normalen Jahren einen Großteil der Früchte und die im Folgejahr keimenden Sämlinge fressen und so eine an die Baumarten angepaßte stabile Population aufweisen. In Mastjahren kann die

möglicherweise auch im Herbst 773, nachdem durch Trockenheit und Hitze die Getreideernte ausgefallen war (*insolita siccitas & ardor solis, ut pene panis omnis deperit*).<sup>1389</sup>

Möglicherweise sah der Schreiber schon einen Zusammenhang zwischen Sommertrockenheit und der Eichelmast und wußte auch von den zyklisch auftretenden Mastjahren.

Auffällig ist, daß in frühen Annalen für die Eichelmast überwiegend irische „Fachbegriffe“ (*mess moer, deirness* und *deirmesa*), teilweise auch in Verbindung mit dem lateinischen (*h*)*abundantia*) wie in dem Eintrag für 769, erscheinen. Für 773 notiert der Annalist von Ulster nur *Deirness mor* („große Eichelmast“). Die oft im selben Jahr auftretenden Witterungsanomalien - 773 Trockenheit und Sommerhitze - sind dagegen durchgehend lateinisch benannt. Da der Eintrag für 773 wahrscheinlich auf zwei unterschiedlichen Quellen beruht, ist nicht mehr sicher feststellbar, ob die heute überlieferte Version die ursprünglichen Beobachtungen oder die Zusammenführung späterer Kompilatoren repräsentiert. Sicherlich fehlte den ursprünglichen Schreibern nicht nur die lateinischen Bezeichnungen für in Irland heimische Pflanzen wie die Stieleiche (*Quercus robur*), sondern sie wollten (wegen der Relevanz für den Landbau) mit lateinisch-irischen „Mischeinträgen“ wie *Habundantia dairmesa* für 769 auch breitere Leserkreise erreichen, weshalb gerade Meldungen mir nur lokalem und regionalem Belang in der Volkssprache festgehalten wurden. Möglicherweise vermied ein christlicher Schreiber auch bewußt das lateinische *glans* („Eichel“) wegen der Verbindung mit *iuglans* (eigentlich „Walnuß“, aus *Iovis glans*, „Nuß des Jupiter“), das nach

---

Wildtierpopulation (unter anderem bei Eichen, Buchen, Tannen und Fichten) das Überangebot an Baumfrüchten und -sämlingen nicht verzehren, so daß alle paar Jahre eine neue Generation von Sämlingen heranwachsen kann. Vor allem die Mastjahre der Rotbuche und der Stieleiche waren für die Schweinehaltung von zentraler Bedeutung. Während die Rotbuche (*Fagus sylvatica*) die feuchten Regionen in Nordwest- bis Ostmitteleuropa bevorzugt, reicht die Verbreitung der Stieleiche (*Quercus robur*) vom feuchten, wintermilden und sturmgefährdeten Nordwesteuropa über das gemäßigte Mitteleuropa bis ins kontinentale Osteuropa und in die pannonische Klimazone sowie die submediterrane Übergangzone, wo die Rotbuche wegen Trockenheit zurückbleibt. Unter natürlichen Bedingungen kommt die Stieleiche in Europa bestandsbildend vornehmlich in Gebieten bzw. an Standorten vor, die für die im Tiefland und in mittleren Lagen dominante Rotbuche (*Fagus sylvatica*) ungünstig sind, d. h. vor allem an steinig und trocken-heißen Standorten wie auch in den sturmgefährdeten Regionen Nordwesteuropas und der Britischen Inseln. Aufgrund der Sturmfestigkeit waren weite Teile Nordwesteuropas bis ins Hochmittelalter von ausgedehnten Eichenwäldern bedeckt (wie im „Eisenwald“ (*Isarnho*) in Schleswig-Holstein, der in der Vorzeit auch auf das Wattenmeer einnahm). Durch die Nutzung der Eichen- und Buchenwälder für die Schweinemast („Waldweide“, „Schmalzweide“, „Allmende“, engl. „commons“) wurde die Verbreitung der Eiche neben der ebenfalls für die Schweinemast geeigneten Buche schon früh gefördert, zumal die Waldweide unter Eichen und in Mischbeständen den schmackhaftesten Schinken ergab. Für die Schweinezucht bevorzugte man aber die Eiche, da diese eine stärkere Fleisch- und Fettkonsistenz fördert als die Bucheckernmast. So bestanden die mittelalterliche Waldallmende und die „Hutewälder“ vornehmlich aus Eichen und Eichen-Buchen-Mischbeständen. Eichen haben in unregelmäßigen Abständen, bei feuchtkühlen Klimabedingungen alle 6-12 Jahre, in trockenen Jahren häufiger, „Mastjahre“. Allgemein wird zwischen der „Vollmast“ des gesamten Bestandes, der „Halbmast“ und der „Sprengmast“ (nur einzelne Bäume) sowie der „Fehlmas“ (Ausfall) unterschieden. Eichen- und Buchenmastjahre bedeuteten bis ins 19. Jahrhundert hinein für Bauern mit Waldallmendrechten ein reiches Jahr. **Lit.:** Christian Küchli, Auf den Eichen wachsen die besten Schinken - Zehn intime Baumporträts, Aarau 2000; Karin Hasel, Ekkehard Schwartz, Forstgeschichte. Ein Grundriß für Studium und Praxis, 2., aktualisierte Aufl. Remagen 2002.

<sup>1389</sup> The Annals of Ulster ad a. 773, CELT G100001A, p. 226 folio & column H33ra: *U773.4 Insolita siccitas & ardor solis ut pene panis omnis deperit. Deirness mor inna deadh.*

der *Interpretatio Romana* die keltische Vorstellung von der Eiche als Sitz des Gewittergottes Taranis bestärkt hätte.<sup>1390</sup> Insgesamt wurden Wetter- und Pflanzenanomalien jedoch bis in die frühe Neuzeit überwiegend lateinisch verzeichnet, während volkssprachige Begriffe nur verwendet wurden, wenn lateinische „Fachbegriffe“ fehlten. Gerade Wettererscheinungen wie „Sturmregen“ oder Graupelschauern, die am Mittelmeer selten sind, wurden in frühen irischen Quellen daher auch in der Volkssprache festgehalten. Die „regelmäßigen“ Einträge zu Eichelmastjahren in den Annalen von Ulster zeigen vor allem aber die wichtige Bedeutung genauer Beobachtungen insbesondere der Witterung, der Nutztiere und der „Mastbaumarten“ Eiche und Buche.<sup>1391</sup> Die frühen Annalenmeldungen markieren damit den Beginn phänologischer Beobachtungen, motiviert von der überlebenswichtigen Suche nach Naturzusammenhängen. Die Einträge zu Eichelmastjahren in irischen Annalen sind auch ein Zeugnis der einst ausgedehnten Eichenwälder in Irland und Britannien.

### Tier- und Pflanzenanomalien

Im Gegensatz zur Dokumentation von Witterungsanomalien und Ernteschwankungen wurden seltene Anomalien bei Tieren und Pflanzen, die vor 800 nur in vereinzelt Telegramm-Notizen erscheinen, oft auch als bedrohliche „Vorzeichen“ wahrgenommen. Wie die Einträge in den *Historiae* Gregors von Tours zeigen, ist jedoch auch in diesen Meldungen der Bezug

<sup>1390</sup> Vgl. den Bezug zwischen *glans* („Eichel“) u. *iuglans* (eigentl. „welsche Nuß“, „Walnuß“); K.-E. Georges, Ausführl. lat.-dt. HWB, 8. Aufl. 1913, ND 1998, Bd. 2, Sp. 487; Langenscheidt Wb. Lat.-dt., 1963, S. 298.

<sup>1391</sup> Noch im 19. Jahrhundert wurde in vielen Teilen Mitteleuropas der Wert von Buchen- und Eichenwäldern nicht allein nach dem Holztrag, sondern vor allem nach dem Wert für die Schweinemast gemessen. Die Bedeutung der Eichenwälder zur Schweinemast war in zahlreichen Reichsgesetzen, grundherrlichen Weistümern und lokalen Richtlinien und Gebräuchen niedergelegt. Karl der Große z. B. verlangte von den Verwaltern der Königsgüter, daß sie ihm jedes Jahr vor dem 1. September Bericht über die bevorstehende Eichelmast in den Wäldern ablegten, vor allem, ob und in welchem Ausmaß die Schweinemast möglich sei. Vgl. Hofgüterordnung Karls des Großen (*Capitulare de villis. 800 vel ante?*), in: MGH Capitularia Regum Francorum I, 4: Karoli Magni Capitularia, Nr. 32, c. 25, ed. Alfred Boretius, Hannover 1883, S. 85: *De pastione autem Kal. Septemb. indicare faciant, si fuerit an non*. Bereits der Merowingerkönig Chlothar II. regelte im Jahre 614 in einem Edikt die Schweinemast. Vgl. *Chlotharii II. Edictum. 614. Oct. 18*, in: MGH Capp. Reg. Franc. I, 1: Capitularia Merovingica, ed. A. Boretius, 1883, S. 23, cap. 21: *Porcarii fescalis in silvas ecclesiarum aut privatorum absque voluntate possessoris in silvas eorum ingredi non praesumant. Cap. 23: Et quandoquidem passio non fuerit, unde porci debeant saginare, cellarinsis in publico non exegatur*. Vgl. Siegfried Epperlein, *Bäuerliches Leben im Mittelalter: Schriftquellen und Bildzeugnisse*, Köln-Weimar-Wien 2003, Kap. I, 12 („Schweinezucht und Schweinediebstahl“), S. 116-122, Quellenhinweis *Capitulare de villis* S. 122. In Irland ist die Schweinemast bis in den Ulster-Sagenkreis zurückzuverfolgen: Die Legende von der „Verwandlung der beiden Schweinehirten“ Friuch und Rucht (*De chophur in da muccida*), eine Vorgeschichte zur Ulster-Sage des „Rinderraubs von Cooley“ (*Táin Bó Cuailnge*), berichtet von einem Streit um die Nutzung der besten Eichen-Hutewälder zwischen Connacht und Munster, der sich zu einem regelrechten „Zauberwettkampf“ zwischen den Schweinehirten von Connacht und Munster ausgewachsen haben soll, in dem sich die beiden Hirten abwechselnd in Vögel, Meeresungeheuer, Drachen und Geister verwandelt haben sollen. Als Wasserwürmer wurden beide von den Kühen verschluckt, die daraufhin trüchtig wurden und die beiden stärksten Stiere Irlands, Donn Cuailnge und Findbennach, gebaren. Der Streit um die beiden sagenhaften Stiere zwischen Munster und Connacht wurde dann zum berühmten Krieg um den Rinderraub von Cooley. Siehe dazu Mícheál Ó Flaithearta, *ECHTRA NERAI, TÁIN BÓ REGAMNA UND IHR VERHÄLTNIS ZU TÁIN BÓ CUAILNGE*, in: *Deutsche, Kelten und Iren: 150 Jahre deutsche Keltologie*. Gearóid Mc Eoin zum 60. Geburtstag gewidmet. Hrsg. von Hildgard L. C. Tristram, Hamburg 1990, S. 155-176, hier S. 171ff.

zum Landbau unverkennbar. Auch die Annalen von Ulster berichten häufig über Anomalien bei Pflanzen und Tieren, wobei neben der Getreidernte und der Eichelmast bei den irischen Annalen auch Nutztiere, vor allem Kühe, im Fokus des Interesses stehen: Bis heute stützt sich die Landwirtschaft in Irland und Britannien aufgrund des feuchten Klimas auf die Weide- und Grünlandwirtschaft, weshalb im frühmittelalterlichen Irland, Dál Riáta, „Piktland“ und Nordbritannien Kühe und Stiere geläufiges Zahlungsmittel waren. Während die in unregelmäßigen Abständen verzeichneten Krankheiten, Tierseuchen und Ernteschwankungen wohl noch zu den erwartbaren Abweichungen“ zählten, sah man unzeitgemäße Blüten im Herbst oder in warmen Wintern, Mißgeburten (besonders bei wertvollen Nutztieren wie Kühen) und seltsames Verhalten von Wildtieren (in strengen Wintern kamen Wildschweine und Wölfe oft bis in die Siedlungen) als beunruhigende „Prodigien“, die ein gefährliches Ungleichgewicht in der Weltordnung und damit auch mögliches Fehlverhalten der Menschen und „himmlische Konsequenzen“ anzeigen konnten. Die frühen Meldungen zu Pflanzen- und Tieranomalien beschränken sich jedoch auf sehr seltene und ungewöhnliche Erscheinungen, die auch aufgrund der „Deutungstradition“ als bedrohlich empfunden wurden.

Über seltsame Naturerscheinungen berichtet schon Hydatius: So soll das Jahr 468 „sehr rau“ gewesen sein; in Galicien wurden mehrere seltsame Erscheinungen beobachtet, in denen man *signa* und *prodigia* bzw. *ostenta* vermutete: „Auch Zeichen und einige Prodigien wurden in Galaecien beobachtet. Aus dem Fluß Miño, ungefähr in fünf Meilen Entfernung von der Gemeinde Lais, wurden nach der Erzählung derjenigen, die sie fanden - Christen und fromme Menschen -, vier Fische neuer Gestalt und Gattung gefischt, die mit hebräischen und griechischen Buchstaben und auch mit lateinischen Jahreszahlen gezeichnet waren, und zwar mit 365 Zeichen, die den Jahreskreis enthielten. Wenige Monate später, nicht weit von der genannten Gemeinde, fiel eine Art Körner vom Himmel, in der Gestalt von Linsen, sehr bitter und tiefgrün, wie von einem Kraut; und viele andere Zeichen erschienen, deren Erwähnung hier zu lang wäre.“<sup>1392</sup> Dieser Bericht wenige Zeilen vor dem Ende von Hydatius' Chronik ist ein typischer mittelalterlicher „Vorzeichen-Bericht“, in dem besonders außergewöhnliche Naturerscheinungen ausführlich, aber ohne Erklärungen oder theologische Deutungen, allein anhand von Augenzeugenberichten beschrieben werden - nicht ohne den Hinweis auf weitere „Zeichen“ im selben Jahr, die eine apokalyptische Vorzeichenhäufung suggerieren. Hydatius' Bemerkung, daß „noch viele andere Zeichen erschienen seien, die zu erwähnen hier zu lang wäre“, deutet darauf hin, daß Naturerscheinungen in der Frühzeit, selbst wenn sie lokale oder

<sup>1392</sup> Hydatius, Contin. Chron. Hieron. ad a. 468, ed. Th. Mommsen, MGH Auct. ant. 11, 1894, S. 35 (dt. Übers.: Carmen C. de Hartmann, Philologische Studien zur Chronik des Hydatius von Chaves, 1994, S. 131): 253. *Signa etiam aliquanta et prodigia in locis Gallaeciae pervidentur. in flumine Minio de municipio Lais miliario ferme quinto capiuntur pisces IIII novi visu et specie, sicut retulere qui ceperant Christiani et religiosi, Hebraeis et Graecis litteris, Latinis autem aerarum numeris insigniti, ita CCCLXV anni circulum continentes parvo mensum intervallo. Haud procul de supra dicto municipio in speciem lenticulae viridissimorum, ut herba quaedam, forma granorum plena amaritudine defluxit e caelo; et multa alia ostenta, quae memorare prolixum est.*

regionale Bedeutung hatten, (wenn überhaupt) nur von besonders an der „Natur“ interessierten Schreibern in Kloster- und Lokalchroniken festgehalten wurden. Nur bei großen Schäden oder sehr seltenen, spektakulären Erscheinungen fanden diese Eingang in „offizielle“ Geschichtswerke wie die „Zeichenerscheinungen“ des Jahres 468, die Hydatius in einer „Sammlung“ überregionaler Beobachtungen zusammenfaßt. Möglicherweise spielten bei dem damals wohl schon sehr kranken Hydatius auch „persönliche“ Endzeitstimmungen eine Rolle, die auch die bedrohlichen Entwicklungen in Galicien gegen Ende des Römischen Reichs (495) widerspiegeln; in nicht wenige mittelalterliche Geschichtswerke floß auch die an persönliche Befindlichkeiten gebundene Weltsicht Schreiber mit ein.

Die sonderbaren Fische im Fluß Miño mit nach Monaten eingeteilten ehernen hebräischen Ziffern für jeden Tag des Jahres, „wohl das merkwürdigste Ereignis der ganzen Chronik“<sup>1393</sup>, könnten von den Zeitgenossen auch als „Hoffnungszeichen“ der fortschreitenden Christianisierung Hispaniens gedeutet worden sein. Vielleicht sah Hydatius die Fische, da sie die Zahl 365 trugen, auch „als Symbol für das baldige Ende seines Zeitalters“: Im 4. Jahrhundert war die Überzeugung verbreitet, daß das Christentum seit 365 Jahren existierte.<sup>1394</sup> Hydatius' Hinweis, daß derartige Fische im Miño noch nie gesehen wurden, könnte auf eine seltene Fischart hindeuten, in deren Schuppenmuster man vielleicht „Zahlen“ und „Buchstabenmuster“ erkannte. Nach Carmen de Hartmann könnte die Zahl 365 auch auf die magische Namensschöpfung „Abraxas“ hindeuten, „das magische Wort schlechthin in der Spätantike“<sup>1395</sup>, das bei den Gnostikern eine untergeordnete Gottheit bezeichnete und auch auf antiken Amuletten verbreitet war.<sup>1396</sup> Neben der Zahl 365 sieht Carmen de Hartmann in Hydatius' Bericht zwei weitere Indizien dafür, daß es sich nicht um Fische, sondern um Amulette (vielleicht einen antiken Schatz) gehandelt haben könnte, die Fischer vielleicht nach einem Unwetter im Miño fanden: So hielt man die nicht entschlüsselbaren Geheimschriften auf Amuletten oft für „hebräische“ Buchstaben, denn Hebräisch konnten auch die meisten Gelehrten der spätrömischen Provinzen kaum entziffern. Der *Passus anni circumum continentis* könnte „einen sogenannten *ouroboros* [...], eine den eigenen Schwanz beißende Schlange, die

<sup>1393</sup> Carmen C. de Hartmann, *Philologische Studien zur Chronik des Hydatius von Chaves*, 1994, S. 135.

<sup>1394</sup> Ebenda, S. 136 m. Anm. 439. Beda bezog die Lebensdauer Henochs, 365 Jahre (1. Mose 5, 23), symbolisch auf die Dauer der Welt, wie Carmen de Hartmann hervorhebt. Vgl. dazu Rudolf Suntrup, Heinz Meyer, *Lexikon der mittelalterlichen Zahlenbedeutungen*, München 1987 (Münstersche Mittelalter-Schriften; Bd. 56), S. 832.

<sup>1395</sup> Carmen C. de Hartmann, *Philologische Studien zur Chronik des Hydatius von Chaves*, 1994, S. 135.

<sup>1396</sup> Vgl. Zusammenfassung bei Carmen C. de Hartmann, *Philologische Studien zur Chronik des Hydatius von Chaves*, 1994, S. 135 m. Anm. 434-435. Zur Gnosis: Kurt Rudolph, *Die Gnosis. Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion*, 4., durchges. Aufl., Göttingen 2011 (Veröffentl. d. Instituts für Europäische Geschichte Mainz), S. 334ff.



mit der Funktion eines Rahmens auf Amuletten häufig vorkommt“, beschreiben.<sup>1397</sup> Nach Carmen de Hartmann haben vielleicht hispanische „Fischer Amulette aus dem Fluß geholt und mit viel Phantasie als Fische interpretiert.“<sup>1398</sup> Plausibel erscheint auch die umgekehrte Hypothese, daß Fischer nach einem Unwetter im hochwasserführenden Miño unbekannte Fische fingen, die nach Gestalt und Schuppenmuster an die Zeichen der damals verbreiteten Amulette erinnerten. In Bezug auf den von Carmen de Hartmann genannten *ouroboros* könnte es sich um Flußaale gehandelt haben. Eine solche Erscheinung mußte das Interesse eines ambitionierten, theologisch gebildeten und an Geographie interessierten Chronisten wie Hydatius wecken, weshalb er die Berichte über den „Sensationsfund“ ungeprüft übernahm. Wie die geheimnisvollen Fische waren auch die vom Himmel fallenden Körner, Triebe oder Blätter ein Ereignis, das die alltägliche Naturerfahrung der Augenzeugen „überstieg“ und zu weiteren „Nachforschungen“ bewegte, was bis heute bei ungewöhnlichen Naturereignissen wie Hagel zu beobachten ist: Sobald die Gefahr vorüber ist, gehen die Menschen vor die Tür, um nach Schäden zu sehen, vor allem aber, um die „unglaublichen“ Hagelkörner in die Hand zu nehmen, zu „wiegen“, zu messen und fotografisch festzuhalten; besonders Interessierte werden auf speziellen Wetterseiten und in Sturmjägerforen weitere Informationen zu dem Hagelunwetter „an ihrem Ort“ einholen. Nicht anders verhielten sich die Menschen im Jahre 468 in Galicien, als plötzlich Zweige und Blätter vom Himmel regneten: Sie lasen die Zweige auf und probierten sie. Der Vergleich mit bekannten Alltagsgegenständen (mit Linsen, Körnern oder möglicherweise den Blättern des Mastixbaumes) diente seit jeher Veranschaulichung wie auch zur „Bestätigung“ und „Verifizierung“ des „unglaublichen“ Ereignisses. Möglicherweise ist Hydatius’ Bericht über den rätselhaften „Pflanzenregen“ aber auch Ergebnis einer längeren „Überlieferungskette“, wobei etwa aus dem „unspektakulären“ Ereignis im Sturm verwehter Blätter die „Legende“ eines seltsamen „Blätter- und Körnerregens“ wurde. Natürliche Erklärungen deutet Hydatius (wie schon bei den Fischen) nicht an, zumal er selbst weder Augenzeuge war noch das Naturphänomen aus eigener Erfahrung kannte. Vielleicht warfen infolge von Trockenheit oder Schädlingsbefall einige Bäume frühzeitig Blätter und Früchte ab; der „Blätterregen“ könnte auch durch die Sturmfront eines Unwetters verursacht worden sein, wodurch Blätter und Zweige einige hundert Meter verfrachtet wurden.<sup>1399</sup> Da Hydatius die Erscheinungen weder erklären noch

---

<sup>1397</sup> Zitat u. Zusammenfassung: Carmen C. de Hartmann, *Philologische Studien zur Chronik des Hydatius von Chaves*, 1994, S. 135f. m. Anm. 436-437.

<sup>1398</sup> Ebenda, S. 136.

<sup>1399</sup> Nach der Übersetzung v. Carmen C. de Hartmann (*Philologische Studien zur Chronik des Hydatius von Chaves*, 1994, S. 131) fiel „eine Art Körner“ vom Himmel, „sehr bitter und sehr grün, wie irgendein Kraut, und in der Gestalt von Linsen.“ *Der Passus in speciem lenticulae viridissimorum, ut herba quaedam, forma*

deuten konnte, beschränkt er sich auf die Dokumentation der Zeugenberichte, die Vermutungen einer „göttlichen Zeichenhäufung“ bestärkten, wie die „biblische Formel“ *Signa etiam aliquanta et prodigia* zeigt. Insbesondere *signa aliquanta*<sup>1400</sup> bestärkte neben *prodigia* und dem Intensivum *per-videre* („mit den Augen genau erkennen“, „genau erforschen“, „einschauen, erkennen“)<sup>1401</sup> die Vermutung „biblischer“ Zeichen, als Grundvoraussetzung dafür, eine „magische“ Beeinflussung des Numinosen etwa durch Prodigienentsühnungen zugunsten des Aufrufs zum „heldenhaften“ Vertrauen auf den barmherzigen Gott zurückzudrängen.

Über ein äußerst seltsames „Niederschlagsereignis“ schreibt auch die „Fredegar-Chronik“ 363: Damals soll bei Arras<sup>1402</sup> „Wolle mit Regentropfen vermischt“ vom Himmel gefallen sein;<sup>1403</sup> *lana e caelo pluviae mixta refluxit* deutet auf eine reale Naturerscheinung, vielleicht auf die wolligen Pappelsamen, die sich im Frühling bei trockenem, windigen Wetter von den Samenständen lösen und sich in der Umgebung der Bäume teilweise wie Schnee an Weg- und Feldrändern ansammeln.<sup>1404</sup> Da die Zeugen keine Erklärung für den „Wollregen“ hatten, setzte möglicherweise schnell die Legendenbildung ein, die auch die frühmittelalterliche „Fredegar-Chronik“ übernahm. Welches Aufsehen unerklärliche Niederschläge im Mittelalter auslösen konnten, zeigt ein Eintrag in den Annalen von Ulster zu einem „Honigschauer“ über Othan Bee<sup>1405</sup> und „Blutregen“ in Foss Laigin (Leinster)<sup>1406</sup> im Jahre 718.<sup>1407</sup> Die Ereignisse

---

*granorum plena amaritudine defluxit e caelo* könnte wörtlich auch übersetzt werden mit: „[...] etwas regnete vom Himmel, wie irgendein Kraut, mit dem Aussehen kleiner, grüner Linsen und in der Form bitter schmeckender Körner.“ Es könnte sich um die linsenförmigen Blätter des Mastixstrauches gehandelt haben, eines Gehölzes der mediterranen Macchia. Die Blätter könnten von einer Böenwalze an einer Gewitterfront aufgewirbelt worden und in einem nahegelegenen Dorf niedergegangen sein. Wahrscheinlicher ist jedoch, daß sich die Meldung nicht auf das Niederschlagsereignis selbst bezieht, sondern nur die Beobachtung am Boden liegender Pflanzenteile und Früchte wiedergibt, die nach damaliger Meinung vom Himmel geregnet sein mußten.

<sup>1400</sup> Das zu *signa* attributive *aliquanta* („ziemlich viel, groß, bedeutend“; Langenscheidt WB Lat.-dt., 1963, S. 34) unterstreicht die heilsgeschichtliche Bedeutung der Naturerscheinungen, die Hydatius hier sicher annahm.

<sup>1401</sup> Siehe Langenscheidt WB Lat.-dt., 1963, S. 394.

<sup>1402</sup> *Atrebatae* (Arras) ist nach dem zu den *Belgae* zählenden gallo-germanischen Stamm der *Atrebates* benannt, die im Gallischen Krieg 58-51 v. Chr. zusammen mit den Nerviern und den Viromanduern Caesar unterlagen. Unter dem von Caesar eingesetzten König Commius siedelte sich ein Teil der *Atrebatae* in Südbritannien an. Vgl. dazu Pierre Wuilleumier, Art. ‚Atrebates‘, in: Der Kleine Pauly, Bd.1, Stuttgart 1964, Sp. 714.

<sup>1403</sup> Das Ereignis wird annalentypisch nur kurz neben anderen Ereignissen dieses Jahres erwähnt. *Chronicarum quae dicuntur Fredegarii Scholastici*, II, 45 ad a. 363, ed. B. Krusch, MGH Script. rer. Mer. 2, 1888, S. 68 (eigene Hervorhebung): [...] *Apud Atrabatas lana e caelo pluviae mixta refluxit. Hilarius episcopus Pectavinses Pectavis moritur. Atanaricus rex Gotorum, in christianis persecucione conmuta, plurimus interfecit et de propriis sedibus ad Romano solo expellit. Eusebius Vercellensis episcopus moritur. Valentinianus in Britannia, antequam tirannidem invaderit, oppraessus est. Saxones caesi Diosone in regione Francorum consedit.*

<sup>1404</sup> Mit *lana* („Wolle, Wollfaden“; „das Wollige an Früchten u. Pflanzen“; Langenscheidt Wb. Lat.-dt., 1963, S. 302f.) weist der Annalist eventuell auf die Herkunft des „Wollregens“ von Pflanzen; *refluxit* könnte sich auf die Beobachtung aufgewirbelter und bei Regen angeschwemmter wolliger Samen etwa der Schwarzpappel beziehen.

<sup>1405</sup> *Oithin Bicc* („Othan Bee“), „i. e. little Othan or Fothan, a subdivision of Fahan, bar. of Inishowen, co. Donegal“ (William M. Hennessy (Ed.), *Chronicum Scotorum*, 2012, Index, p. 404; vgl. dazu auch Cathal Coyle, *The little Book of Donegal. Illustr. by Alan Kee, Dublin 2016, chapter 4: „Donegal Places and Languages, Saints associated with County Donegal“ - Saint Mura, - fahan, ir. Fathain, District Inishowen*). Der in den Annalen erwähnte Ort liegt in der Nähe des durch den heiligen Mura (550-645) gegründeten Klosters Othan Mór auf Fahan (bei Buncrana) im Norden Donegals. Möglicherweise stammt die Meldung aus dem Kloster Othan Mór, denn auch im *Chronicum Scotorum* ist für 718 ein „Honigregen“ bei Othan Mór verzeichnet.

waren so ungewöhnlich, daß sie auch politische Handlungen beeinflussten, sei es in historischen oder eschatologischen Deutungen oder in öffentlichen Bittprozessionen (die in ihrem „Mechanismus“ an römische „Prodigienentsühnungen“ erinnerten), Namensgebungen und Jahreszählungen („zwanzig Jahre nach der Flut“). So soll ein gewisser Niall Frosach nach dem „Honigschauer“ (*melo*) von 718 benannt worden sein. Bei dem „Honigregen“, über den auch der *Chronicon Scotorum* berichtet<sup>1408</sup>, könnte es sich um „Honigtau“ durch Blattläuse gehandelt haben, der sich oft im Frühsommer bei Massenbefall unter Laubbäumen als „Honigfilm“ auf Straßen und Gegenständen bildet. Den Zeitgenossen war das Phänomen unbekannt; ob man jedoch von einem meteorologischen Ereignis ausging oder die Bezeichnung „Honigregen“ („Honigtau“) bereits als bildhafter Vergleich verstanden wurde, geht aus der Meldung nicht hervor. Wie bei Blutregen wurde auch bei dem Honigtau nicht das Niederschlagsereignis beobachtet, sondern nur der „Honigüberzug“ auf Gegenständen und Pflanzen, der vielleicht doch Anzeichen einer „verkehrten Weltordnung“ war. Das altirische *frois melo* („Honigschauer“; vgl. *fros meala*, „Honigregen“) weist mit *frois* („Schauer“)<sup>1409</sup> auf lokale Beobachtungen des Honigtaus unter von Läusen befallenen Bäumen.

Mit am häufigsten sind in frühen Geschichtsquellen für den Landbau relevante Anomalien bei Pflanzen und Nutztieren verzeichnet, wobei in Irland (wie in der gesamten *Celtica*) neben Einträgen zu Krankheiten, Mißgeburten und Anomalien bei Kühen und Stieren auch eine Häufung von Berichten über seltsames Verhalten oder Anomalien bei Wildtieren und Fischen auffällt, was eventuell den Bezug zur keltischen Mythologie zeigt. So melden die Annalen

---

<sup>1406</sup> Die Laigin (ir. Laighin) waren eine Bevölkerungsgruppe in Leinster in Südwestirland, die zwischen Shannon und Boyne siedelten. Eventuell handelte es sich um Invasoren oder Flüchtlinge aus Britannien oder Gallien, die im 6. Jahrhundert Irland erreichten. Als Ortsnamen kann sich Laigin auf zwei namensgleiche Orte in Munster und Connacht beziehen, was eine frühere Präsenz der Laigin in Munster und Connacht vermuten läßt. Nach dem Ulster-Sagenkreis soll der König von Connacht, Ailill mac Máta, dem Stamm der Laigin angehört haben. Siehe dazu Francis J. Byrne, *Irish Kings and High Kings*, Dublin 2001, p. 46 u. p. 130-164.

<sup>1407</sup> The Annals of Ulster ad a. 718, CELT G100001A, p. 172 folio & column 27va: *U 718.7 Pluit frois melo for Oithin Bicc. Pluit frois sanguinis super Fossam Laginarum. Inde vocatur Niall Frosach m. Fergaile, qui tunc natus est. U 718.8 Eclipsis lunae in plenilunio suo.* Engl. Übers.: CELT T100001A: *A shower of honey rained upon Othan Bee, a shower of blood upon the foss of Laigin. Hence Niall Frosach who was born at that time, is so named.* Über die seltsamen Niederschläge schreiben auch die „Annals of Ireland“ ad a. 718, CELT G100017, p. 58, MS p. 30: *FA 171 A D 718 K. Uiii. Fros meala pluit super fossam Laginorum. Pluit etiam fros craithneachta i n-Othain m-Bic. Tunc natus est Niall Conail mc. Feargail, inde Niale Frosach uocatus est.*

<sup>1408</sup> Der *Chronicon Scotorum* verzeichnet für 718 neben dem Honigregen in Othan Bee und dem „Blutregen“ am Foss Laighin einen weiteren „Honigregen“ (*fros fhola*) in Othan Mór (wahrscheinlich eine Beobachtung von Mönchen des dortigen Klosters). Vgl. *Chronicon Scotorum* ad a. 718, CELT G100016, p. 96, MS folio 181va (269a): *CS.718 Pluit fros meala for Othain m-Bic, fros argaid for Othain Mor, fros fhola super fossam Laginorum & inde uocatur Niall Frosach mac Fergaile qui tunc natus est.*

<sup>1409</sup> *Frois* ist wahrscheinlich eine verderbte Form von *fras* oder *fros* („a shower, primarily of rain, snow, etc.“). Weiterhin wird air. *fras*, *fros* auch für eine (lokale) Anhäufung bzw. einen Schwall von Wasser, auch Blut oder Tränen usw. verwendet. Siehe dazu (m. Zitat): *Electronic Dictionary of the Irish Language (eDil)* s. v. 1 *fras*, *fros*. Das air. *mil* („Honig“) entstand aus dem lateinischen *mel*. Siehe eDil s. v. *mil*.

von Ulster 759 in einem „Regensommer“ einen „Strom von Fischen“ am Ben Muilt.<sup>1410</sup> Wahrscheinlich ließen Regenfälle einen Fluß anschwellen, so daß dort bislang nicht beobachtete Fische erschienen; vielleicht gab es einen Lachszug, der infolge späterer kompilatorischer Verkürzungen zu einem „wunderbaren Fischzug“ vergleichbar mit dem Fischzug der Lukaserzählung (Lk. 5, 1-11) wurde. Einen seltsamen Fischfang melden die Annalen von Ulster 753; die zeitliche Nähe der beiden „Fischzüge“ könnte auf einen im Fischfang erfahrenen Berichtersteller weisen. Während der Annalist 759 jedoch von einem binnenländischen Ereignis berichtet, bezieht sich die Meldung von 753 auf einen Walfang: In diesem Jahr, in der Regierungszeit des Ulster-Hochkönigs Fiachna, soll an der Küste von Bairrche (Grafschaft Mourne) ein Wal mit drei goldenen Stoßzähnen gefangen worden sein von jeweils fünfzig Unzen (1 Unze ca. 1,5kg) Gewicht; einen der Zähne habe man auf den Altar der Kirche der Abtei Bangor gestellt.<sup>1411</sup> Möglicherweise handelte es sich um einen Narwal oder ein Walroß. Der Eintrag kann zur Gruppe der „Monstersichtungen“ gezählt werden. Das denkwürdige Ereignis wird sich schnell verbreitet haben; aufgrund der großen Aufmerksamkeit mußte ein solches „Wunder“ in einem regionalgeschichtlich ausgerichteten Werk erscheinen, zumal wenn wie 753 eine Anknüpfung an biblische Deutungen nahelag. Der in Nordwesteuropa im Frühmittelalter noch geläufige Brauch, Stoßzähne von erlegten Walen an heiligen Orten aufzustellen, geht auf ein vorchristliches „innerweltliches“ Heldenideal zurück, nach dem Fische und Wale als Ausweis der Tatkraft und des Mutes von Kapitänen galten und auch als Talismane gebraucht wurden. Die Aufstellung des Walzahns in der Kirche von Bangor könnte ein weiteres Beispiel für den in Irland weit verbreiteten christlich-heidnischen Synkretismus sein: Die Aufstellung des „Fischzahns“ auf dem Altar könnte in Bezug auf das Abendmahl die Symbolik des Fisches als „geistliches Nahrungsmittel“ (Lk. 24, 42) vermittelt haben: Als Wesen, das die Sintflut überlebt hatte und den Menschen zurück zum lebensspendenden Wasser in der Taufe Christi führen konnte, war der Fisch auch ein beliebtes Motiv auf romanischen Taufbecken, vereinzelt auch auf Altären: Da der Fisch vom Fluch der Sintflut verschont blieb, „soll der Christ, der durch das Wasser der Taufe neues Leben empfangen hat, sich von Juden und Heiden so unterscheiden, wie sich der Fisch von den übrigen

<sup>1410</sup> Vgl. The Annals of Ulster ad a. 759, CELT G100001A, p. 212 folio & column H31vb: *U759.5 Estas pluuiialis. U759.6 Benn Muilt effudit amnem cum piscibus.* Der Ben Muilt, ein bis heute nicht lokalisierter Hügel/Berg, „the point of molt“ (air. *molt*, „Hammel“; vgl. afrz. *moulton*, *ormuhon*, frz. *mouton*). Vgl. Annals of Ulster. (...) From AD. 431 to AD. 1540 (...), transl. and notes by William M. Hennessy, vol. I, Dublin 1887, p. 224.

<sup>1411</sup> The Annals of Ulster ad a. 753 (=752), CELT G100001A, p. 206 folio & column H31rb: *U753.13 Mil mor do-rala docum tiri i m-Bairchiu i nd-aimsir Fiachnai mc. Aedha Roin righ Uladh, & tri fiacla oir ina chinn & l unga in gach fiacail dibh; co rugad fiacail dibh co roibi for altoir Bennchuir an bliadain si, scilicet Anno Domini 752.* Engl. Übers. CELT T100001A, p. 217: *A whale was cast ashore in Bairrche in the time of Fiachna son of Aed Rón, king of the Ulaid. It had three gold teeth in its head, each containing fifty ounces, and one of them was placed on the altar of Bennchor this year, that is, in AD 752.*

Tieren unterscheidet. Daher das Symbol des F.(isches) und des Wassers auf vielen Taufbecken.“<sup>1412</sup> Der Walzahn auf dem Altar könnte auch auf Christi Zinsgroschen in Mt. 17, 24 weisen: So spielte die christliche Walfisch-Symbolik als Analogie zu der in Seefahrerkulturen verbreiteten Glücks- und Reichtumssymbolik von Fischen und Walen auch im frühmittelalterlichen Irland eine wichtige Rolle. Wahrscheinlich wollte man mit dem Walzahn auf dem Altar die Altgläubigen anhand eines „anschaulichen Beispiels“ von der Wahrheit christlicher „Naturbilder“ überzeugen - unter „behutsamem“ Einbezug der inselkeltischen Naturvorstellungen der Vorväter und Druiden. An exponierten Orten wie Kirchen und Hauseingängen aufgestellte Walzähne (wie noch in alten friesischen Inseldörfern) zeugten bis weit in die Neuzeit vom Stolz und Reichtum, aber auch vom Mut und der Leistung der Walfänger. Ein auf dem Altar aufgestellter Walzahn erinnerte die Kirchenbesucher vor allem an die christliche Fisch-Symbolik der Wiederauferstehung, die mit dem Eintauchen und Wiederauftauchen des Täuflings im Taufwasser ritualhaft vollzogen wird und so die auch bei den Kelten verbreitete Vorstellung von der Wiedergeburt aus dem Wasser integrierte.

Auch die Funktion des Fisches als Schutz- und Glücksmotiv (besonders Wale und Delphine gelten bis heute als Glücksbringer) könnte im irischen Bangor eine Rolle gespielt haben: So erscheint ein Riesenfisch im apokryphen Tobiasbuch als christliches Schutzengelmotiv: Tobias soll auf einer seiner Reisen zusammen mit dem Engel Raphael einen Wal gefangen haben und mit der Galle seinen erblindeten Vater geheilt haben.<sup>1413</sup> Vielleicht versprach man sich von dem goldenen Walzahn auf dem Altar Schutz vor den Gefahren des Ozeans, den man fortan nicht mehr bei Manannan mac Lir, sondern bei Jesus und Maria (*Stella maris*) suchte.<sup>1414</sup> Vor allem an die Geschichte des Propheten Jona konnte der Walzahn in der Kirche

---

<sup>1412</sup> Gerd Heinz-Mohr, ‚Fisch‘, Lexikon der Symbole, 1991, S. 114ff., hier S. 115.

<sup>1413</sup> Vgl. ebenda.

<sup>1414</sup> Der Wal (der in Antike und Mittelalter als „Walfisch“ zu den Fischen gezählt wurde) ist ein altes Symbol des Wassers und der Meeres und steht damit als Symbol für die Fruchtbarkeit und das Leben. Delphine und Wale gelten in vielen Kulturen bis heute als Talisman und Glücksbringer (Brasilien). Auch in der Bibel erscheint das (Wal-)Fisch-Symbol, allerdings sind Herkunft und Bedeutung der Symbolik oft unklar, z. B. in 1. Mose 1, 21. Im AT ist mehrfach von großen Wassertieren die Rede, jedoch auch in negativer Deutung wie im Kampf Jahwes mit dem großen Meerungeheuer Leviathan. Vgl. Ps. 74, 14; 104, 26; 148, 7; Sir. 43, 27. Auch in der Jonas-Erzählung ist (aus Unkenntnis der im fernen Atlantik lebenden Meeressäuger) von einem großen Fisch die Rede, nicht von einem Wal (Jona 2, 1; vgl. Mt. 12, 40). Neben der christlichen Fischsymbolik in dem Akrostychon IXΘΥΣ („Jesus Christus, Gottes Sohn, Heiland“) oder im wunderbaren Fischzug (Lk. 5, 1-10) bleibt die Symbolik des „Walfisches“ bis heute oft unscharf: In Irland waren neben Fischen auch Wale geläufige Taufsymbole; der Taufsymbolik lag die Vorstellung zugrunde, daß die Meerestiere Überlebende der Sintflut sind: „Der Christ, der durch das Wasser der Taufe neues Leben empfangen hat, soll sich von Juden und Heiden so unterscheiden, wie sich der F.(isch) von den übrigen Tieren unterscheidet“ (Gerd Heinz-Mohr, ‚Fisch‘, Lexikon der Symbole, 1991, S. 114ff., hier S. 115). Der Wal war zudem auch das „trostversprechende Gegenbild“ der in Irland gefürchteten „Drachen“ und „Meerungeheuer“, die im Leviathan und den Ungeheuern der inselkeltischen Mythologie verkörpert sind. Der Leviathan wird von Hieronymus in Jes. 27, 1 und in Spr. 16, 10 meist als *serpens* („Schlange“, „Drache“, mlat. auch „Teufel“; Langenscheidt WB Lat.-dt., 1963, S. 479), oft aber auch als *cetus* („walfischartiges Tier“, „Thunfisch“, wohl auch im Sinne von „Meeresungeheuer“) beschrieben. Vgl.

von Bangor erinnern.<sup>1415</sup> Das variantenreiche Motiv des „Walabenteuers“ findet sich in mehreren insularen Heiligenlegenden: Nach der *Navigatio Sancti Brendani* soll Brandan mit seinen Begleitern im Jahre 565 auf einer Felseninsel gerastet haben, die sich jedoch bald als riesiger Wal („Jasconius“) herausstellte (was Brandan durch eine Vision bereits wußte, seinen Gefährten aber verschwieg, um sie nicht zu beunruhigen); 573 trafen die Gefährten auf der Rückfahrt durch die nördlichen Meere den Wal wieder und ruhten auf seinem Rücken aus.<sup>1416</sup> Auch die Legende des heiligen Maclovius (Saint Maclou, Schutzpatron von Saint-Maclou/ Normandie und Saint Malo/ Bretagne), der einen Wal für eine Insel hielt und dort ein Oratorium gebaut haben soll, war im Frühmittelalter in Irland weit verbreitet.<sup>1417</sup> Inwiefern die Dreizahl der Walzähne eine Bedeutung hatte, ist unklar; möglich wäre ein Bezug auf die „Trinacria“ (AU 753: *tri fiacla oir ina chinn*), einem aus drei Fischen mit einem Kopf bestehenden Fabelwesen, das im Frühmittelalter auch als Dreifaltigkeitssymbol erscheint.<sup>1418</sup>

---

Langenscheidt WB Lat.-dt., 1963, S. 93. **Zusammenfassung u. Bibelstellen:** Theodor Schlatter, ‚Walfisch‘, Calwer Bibellexikon, 5. Bearb. 1959, Sp. 1382; Gerd Heinz-Mohr, ‚Fisch‘, Lexikon der Symbole, 1991, S. 114ff.

<sup>1415</sup> Vgl. Jona 1-2 (Jonas Flucht vor dem Herrn, die Not im Seesturm und der große Walfisch).

<sup>1416</sup> Sankt Brandans Meerfahrt. Ein lateinischer Text und seine drei deutschen Übersetzungen aus dem 15. Jahrhundert, hrsg. v. Karl A. Zaenker, Stuttgart 1987 (Stuttgarter Arbeiten zur Germanistik; Nr. 191), S. 40-44, Zitat S. 42/44: *Qui [Brandan] dixit illis: 'Filioli, nolite expauescere. Deus enim reuelabit mihi in hac nocte per uisionem sacramentum huius rei. Insula non est ubi fuimus sed piscis prior onium natancium in oceano. Querit semper suam caudam ut simul iungat capiti et non potest pre longitudine, Qui habet nomen iasconius.'*

<sup>1417</sup> Maclou (Machutus, Maclovius, Malo), geboren um 520 in Monmouth (Wales), soll durch den heiligen Brendan bekehrt und in der heiligen Schrift unterwiesen worden sein. Er empfing im walisischen llancarrven die Priesterweihe und soll daraufhin zusammen mit Brendan in die Bretagne gefahren sein, um dort zu missionieren. Nach einer Zeit mit einem Einsiedler soll er Bischof des gallorömischen Aleth vor Saint Malo geworden sein (Kirche St. Servan in St. Malo). Die Lebensgeschichte des heiligen Maclou wurde erst im 12. Jahrhundert von Siebert von Gembloux aufgeschrieben. **Ausg.:** Sieberti Gemblacensis Vita S. Maclovii, MPL 160, col. 729-746; **Auszüge:** Siebertus Gemblacensis, Vita S. Maclovii, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 8, Hannover 1848, S. 505f. **Lit.:** Franz Hölzl, ‚Maclovius‘, BBKL 5, Herzberg 1993, Sp. 541f.; William Grattan-Flood, ‚St. Machutus‘, The Catholic Encyclopedia, New York 1910/2017, <http://www.newadvent.org/09503a.htm>

<sup>1418</sup> Eines der bekanntesten Triskelion-Motive „im Dienste der Dreieinigkeit“ ist das Dreihasenfenster im Innenhof des Paderborner Domkreuzgangs. Besonders häufig erscheint das Trinacria-Symbol in romanischen Sakralbauten in Frankreich, u. a. im Schlußstein des Klosters Luxeuil, in Kirchenfenstern von Saint-Marcellin oder in der Kirche Saint-Antoine-l'Abbaye (Isère). Siehe Gerd Heinz-Mohr, Art. ‚Fisch‘, Lexikon der Symbole, 1991, S. 114ff. Auch auf Flaggen, etwa den Flaggen Siziliens (Sizilien als Stern mit drei Zacken), erscheint ein Trinacria-Symbol, hier mit dem Kopf der Medusa, die mit den Meeres- und Gewitterdämonen des Westmeeres (jenseits der Säulen des Herakles) verwandt sein soll. Die Flagge der Isle of Man zeigt ein kreisförmiges Trinacria-Symbol auf rotem Grund, jedoch ohne Kopf, dafür „bewacht“ von Rabe und Falke. Auch die Flaggen von Inguschetien, der Turk-Republik Kumkys (Rußland) und dem autonomen Verwaltungsbezirk Ust-Orda Buryat Okrug (Irkutsk Oblast) zeigen Triskelion-Motive, ebenso einige deutsche Stadtwappen, z. B. von Füssen und Döhlau (drei Beine) und Hasloch (Bayern), hier mit dem Dreihasenmotiv. Die Trinacria ist jedoch vor allem am Mittelmeer, in Frankreich und in Nordwesteuropa verbreitet; sie wird heute auch von neokeltischen und neopaganen Bewegungen verwendet. Insgesamt ist das Triskelion kein spezifisch „keltisches“, sondern ein vorkeltisches Motiv (gefunden u. a. im irischen Newgrange): Auf „keltischen“ und griechischen Trinkgefäßen, Vasen und Deckeln erscheint es meist als ineinander verschlungenes Triskelion-Ornament, das bereits im Neolithikum in Westeuropa verbreitet war. Vgl. dazu Anthony Murphy and Richard Moore, *Island of the Setting Sun. In Search of Ireland's Ancient Astronomers*, 2<sup>nd</sup> ed., Dublin 2008, p. 168f. In heutigen keltischen Rekonstruktionistenkreisen erscheint die Trinacria-Triskelion-Motivik als Universalsymbol zur Bezeichnung der kosmischen und theologischen Dreieinigkeit. So ist anzunehmen, daß die Trinacria im Frühmittelalter in Irland und Britannien auch in der Mission eingesetzt wurde, um die Verwandtschaft der christlichen Dreieinigkeit mit paganen kosmischen Dreieinheiten, etwa den keltischen Göttinnen- und Göttertriaden, hervorzuheben. In dem Eintrag der Ulster-Annalen zu dem Fund dreier Walzähne 753 (AU 753,13) ist auch ein Bezug zu älteren

Die meisten frühen Einträge zu Unregelmäßigkeiten in der Natur beziehen sich jedoch auf Fehlgeburten, Viehseuchen wie die Rinderpest und Fehlbildungen bei Kälbern; sie wurden besonders in Irland besonders aufmerksam registriert, da sie die Wirtschaftsgrundlage der keltischen Kleinkönigreiche bildeten.<sup>1419</sup> Folglich spielen Kühe in der keltischen Mythologie eine zentrale Rolle: Die Kuh wurde in der Göttin Damona als „lebens spendende Urmuttergöttin“ verehrt. In Mythen und Märchen sind weiße Milchkühe oder rothaarige Kühe häufig auch Begleiter von Feen in „Anderswelt-Seen“. Die Legende von der „fahlbraunen Kuh“ im altirischen *Lebor na hUidre*, die dem heiligen Ciarán (von Clonmacnoise) beim Auszug vom elterlichen Hof zu seinem Lehrer Finian von Clonard nachlief und ihn ernährte, weist auf die Verehrung der Kuh im frühmittelalterlichen Irland.<sup>1420</sup> Auch die christliche

---

Trinacria-Vorstellungen, in Anspielung an Manannán, dem Sohn des Meeresherrn Lir, möglich. Manannán, der den Göttergeschlechtern der Formorier und der Tuatha Dé Danann entstammte, war der Bewacher der Anderswelt und wurde auch *Scuabtuinne* („der die Wellen antreibt“) genannt. In den vier irischen Sagenzyklen erscheint Manannán häufig, vor allem in den *Immrama* (Seereisen) wie dem *Immram Brain maic Febail*. Nach dem „Buch von Fermoy“ soll Manannán als Nekromant die Fähigkeit des Unsichtbarmachens vor Feinden beherrscht haben, womit er zum Beschützer der Isle of Man wurde. Auch als Herr der Apfel-Insel Avalon und der Jugend wurde der Meeresherr verehrt. Vgl. Peter E. Busse, John T. Koch, ‚Manannán mac Lir‘, in: John T. Koch (Hrsg.), *Celtic Culture. A Historical Encyclopedia*, vol. 4, Santa Barbara - Oxford 2006, p. 1244f. Zum „keltischen“ Trinacria-Motiv: John Newton, M. R. C. S. E., *The Armorial Bearings of the Isle of Man: Their Origin, History, and Meaning*, *Proceedings of the Literary and Philosophical Society of Liverpool* no. XXXIX (1885), p. 205-226 (auch in: *Manx Note Book*, vol. II; Jan. 1886), [www.isle-of-man.com/manxnotebook/fulltext/newton/newton.htm](http://www.isle-of-man.com/manxnotebook/fulltext/newton/newton.htm); Peter Symes, *The Isle of Man and the Triskelion*, [www.pjsymes.com.au/articles/triskelion.htm](http://www.pjsymes.com.au/articles/triskelion.htm) (März 2003); Sabine Heinz, *Symbole der Kelten*, 2. Aufl. Darmstadt 2007 (Schirmer TB 97559).

<sup>1419</sup> Bei den Kelten waren Kühe und Stiere die Existenzgrundlage, was bis heute noch in einigen irischen Märchen erkennbar ist. In vielen Teilen Europas waren in vorchristlicher Zeit Stierkulte verbreitet, u. a. bei den um 100 v. Chr. nach Italien eingewanderten Italikern. So soll das lateinische *pecunia* („Geld“) von *pecus* („Vieh“, „Vermögen an Vieh“) stammen, das bei den Italikern geläufig war. In frühmittelalterlichen Epen und Geschichtswerken (besonders aus Irland) werden Kühe und Stiere oft als Zahlungsmittel genannt, u. a. in den Annalen von Ulster (*The Annals of Ulster* ad a. 1106, CELT G100001A, p. 434 folio & column H54ra: *U1006.4* [...] *Ingnadh Sliabh Cua cen choibden, / Gaill cen imram im Eidhneigh, / oenben do thecht tar Luachair, / bai cen buachail ic neimleith*). So waren auch Geldstrafen mit Kühen und Kälbern zu begleichen. Vgl. *Ancient Laws of Ireland*, vol. I, 48, 3: *Comm. Suic ba imorro in gach indligedh athgabala*; *Laws*, vol. V, 400, 20: *tri haige bruithi and, a dauim, no a boin, co na timthach di saill no charna* (*Ancient Laws of Ireland*, vols. I-V, ed. W. Neilson Hancock u. a., Dublin 1806ff., zit. n. *Electronic Dictionary of the Irish Language (eDIL)* s.v. bó or).

<sup>1420</sup> Zum *Lebor na hUidre* („Buch der fahlbraunen Kuh“) siehe oben, Anm. 323 dieser Arbeit. In der keltischen Mythologie spielen Kühe und Stiere eine wichtige Rolle. Als Urmutter wurde die Göttin Damona, ursprünglich eine Quellnymphe in Gestalt einer Hinde, als weiße Kuh verehrt: So verehrten die Kelten (ca. 1000 - 30 v. Chr.) eine Milch spendende weiße Kuh, die in Bezug zur „Urmuttergöttin“ Damona stand oder diese selbst darstellte: „Damona, die «grosse Kuh», war bei den Festlandkelten nicht nur die Göttin des Lebens, sondern auch der Heilkunst“ (Peter Jaeggi, *Die heilige Kuh. Eine kleine indische Kulturgeschichte*, Freiburg/Schweiz 2009, S. 107). Entsprechende Kulte sind auch bei den Festlandskelten der gallorömischen Provinzen belegt (u. a. in den Provinzen Gallia Lugdunensis, Gallia Belgica, Gallia Aquitania, Gallia Narbonensis und Germania Superior). Teilweise stand Damona als Partnerin des Heilgottes Bormo auch dem Apollokult nahe. Bei keltischen Opferzeremonien wurden Kühe als besonders wertvolle Gaben geopfert, worüber bereits Plinius d. Ä. berichtet. Stierschädel dienten den Kelten zudem als dämonenabwehrendes Zeichen an Toren; vielleicht wurden in dieser Funktion auch Walzähne an friesischen Hauseingängen oder auch in der Kirche von Bangor aufgestellt (vgl. *Annalen von Ulster* ad a. 753). Der Wert von Rindern ist auch Gegenstand mythischer Erzählungen, u. a. im „Rinderraub von Cooley“ (*Táin Bó Cuilnge*): Als sich der weiße Stier Finnbennach seiner Gebieterin Meabh, der Königin von Connacht, widersetzte und zu deren Ehemann Ailill lief, verlangte die Königin von diesem als Entschädigung den schwarzen Stier Donn Cuailnge, da sie nicht schlechter gestellt sein wollte als ihr Mann. Mac Roth, der Hüter der Herde mit dem schwarzen Stier, konnte zunächst zu einer Leihgabe an Connacht überredet

Ikonographie des Frühmittelalters knüpft vereinzelt an die Verehrung der Kuh der Kelten an, während in der Bibel über die Verehrung von Kühen und Stieren aufgrund des trockenen Klimas auf der Sinai-Halbinsel wenig zu finden ist.<sup>1421</sup>

In irischen Quellen erscheinen dagegen schon im Frühmittelalter häufig Meldungen zu Stieren und Kühen. Die Annalen von Ulster verzeichnen für die Jahre 777, 778 und 779 Viehseuchen: Die Seuche von 777 (möglicherweise die Rinderpest), die auch mit dem „Blutfluß“ und einer großen Sterblichkeit der Menschen einherging, könnte mit dem „winterlich anmutenden“ Regensommer dieses Jahres in Zusammenhang stehen.<sup>1422</sup> Die Rinderseuche hielt auch 778

---

werden, doch schließlich verweigerte er die Herausgabe des Tieres. Der dadurch provozierte „Rinderraub von Cooley“ verursachte einen Krieg, in den auch der Vorzeiritse Cú Chulainn eingriff. **Lit.:** Bernhard Maier, Lexikon der keltischen Religion und Kultur, Stuttgart 1994, S. 90f., S. 253 u. S. 298ff.; Helmut Birkhan, Kelten. Versuch einer Gesamtdarstellung ihrer Kultur, Wien 1997, bes. S. 711; Sylvia u. Peter F. Botheroyd, Lexikon d. keltischen Mythologie, Wien 2004, S. 81; Peter Jaeggi, Die heilige Kuh, Freiburg/ Schweiz 2009, S. 107ff.

<sup>1421</sup> Auf keltischen Einfluß weisen in romanischen Kirchen in Frankreich z. B. Stierfriese und Stiermasken. In vielen frühen irischen Heiligenlegenden erscheinen Stiere und Kühe, zum Beispiel in der *Vita S. Brigidae*. Kühe sind sogar die Attribute der irischen „Nationalheiligen“ Patrick und Brigida. Als Heiligenattribut erscheint ein Stier weiterhin bei Saturnin von Toulouse und Blandina von Lyon. Über glühende Stiere aus Erz berichten die Martyrien der Heiligen Eustachius, Hippolyt und Pelagia. Papst Silvester soll im 4. Jahrhundert einen mit magischer Kunst getöteten Stier wieder zum Leben erweckt haben. Vgl. dazu Gerd Heinz-Mohr, ‚Stier‘, Lexikon der Symbole, 1991, S. 300f. In der Bibel ist eine besondere Verehrung von Kühen und Stieren nicht belegt. Ochsen dienten als Arbeitstiere (vgl. die Anweisungen zur Sabbatruhe in 2. Mose, die auch für den Einsatz von Rindern und Eseln galt) und zur Ernährung (vgl. Lk. 15, 23). Aufgrund des hohen Wertes sollten die Tiere gut behandelt und durch besondere Futtergaben am Gewinn ihrer Arbeit beteiligt werden. Rote Kühe dagegen wurden als Opfertiere zur Sündentilgung ausgewählt; „einen entfernten Hauch von «Heiligkeit»“ deutet die Symbolik von Ochs und Esel im Stall von Bethlehem an (Peter Jaeggi, Die heilige Kuh, 2009, S. 109). Der Stier war bei den Israeliten jedoch ein Fruchtbarkeitssymbol (vgl. Anbetung des Stiers auf dem Sinai). Im Bild der sieben fetten und sieben mageren Kühe (1. Mose 37-41) erscheint die Kuh ebenfalls als Symbol der Fruchtbarkeit. Die Geschichte vom goldenen Kalb, das nach der Anweisung Aarons aus dem Schmuck der Frauen und Kinder gefertigt, von Mose jedoch später als Götzenbild zerstört wurde, weist auf die Verehrung von Stieren und Kühen als Symbole des Reichtums und der Dankbarkeit. Insgesamt erscheinen Kühe und Stiere in der Bibel jedoch im Vergleich zu anderen Tieren kaum als Träger einer spezifischen Symbolik. Dagegen liegen in frühen irischen Quellen Bezüge zur paganen Verehrung von Kühen und Stieren der Kelten nahe, denn in der Zeit der Missionierung mußten christliche Wunder in der Lebenswelt der von Naturgewalten und „Dämonen“ bedrohten Bauern angesiedelt sein, wollten sie Erfolg haben. Dazu gehörte auch bis zu einem gewissen Grade eine „Magisierung“ des Christentums hin zu mehr dinglichen Gottes- und Dämonenvorstellungen, wie sie einst Moses mit der Zerstörung des Goldenen Kalbs als Götzenbild bekämpft hatte. Die ambivalente Symbolik des Stiers in der Bibel, der neben Stärke und Reichtum (wie auch der Bock) auch Wollust, Gefräßigkeit und Gewalttat versinnbildlichte, ist ebenfalls in der irischen Mythologie verbreitet, wovon noch heute irische Märchen zeugen. Den irischen Missionaren mußte es angesichts der zentralen Rolle von Stieren und Kühen in der keltischen Stammeswelt auch darum gelten, diese in einem brutalen Zeitalter unabdingbaren Symbole der Macht, des Reichtums und der Sexualität in die christliche Aura der friedlichen „Helden der Standhaftigkeit“ zu überführen, unter Anknüpfung an die wichtige Rolle der Tiere für die Bauern. **Lit.:** Gerd Heinz-Mohr, Art ‚Kuh‘, Lexikon der Symbole, 1991, S. 187; Art. ‚Stier‘, ebenda, S. 300f.; Peter Jaeggi (wie oben), S. 108f.

<sup>1422</sup> The Annals of Ulster ad a. 777, CELT G100001A, p. 230 folio & column H33va (eigene Hervorhebung): *U777.4 Ind ule gaim issind samradh, .i. flechodh mor & gaeth mor. U777.9 Ind riuth fola: galrai imdai olchena pene mortalitas. In bo-ár már.* Das air. *Ind riuth fola* (engl. etwa „a great murrain of cows“) bezeichnet alle Arten von ansteckenden Seuchen bei Kühen und Schafen, vor allem Rinderpest, Maul-und-Klauen-Seuche, Anthrax und Streptokokken-Infektionen. Einige dieser Seuchen können unter bestimmten Voraussetzungen auch auf Menschen übertragen werden. Viele historische Tierseuchen vom Frühmittelalter bis in die Neuzeit stehen jedoch in unmittelbarem Zusammenhang mit ungünstiger, vor allem zu kalter und nasser Witterung. Oft hatten Tierseuchen Hungersnöte zur Folge, weil die Feldarbeit ohne Zugtiere nicht mehr möglich war und die Ernte auf den Feldern verfaulte oder aufgrund fehlender Arbeitskräfte nicht eingebracht werden konnte. So war die große Hungersnot von 1315-1317 in Nordeuropa wohl auch eine Folge vorangegangener Tierseuchen, die wiederum als erste Folge der spätmittelalterlichen Klimaverschlechterung gelten können. Siehe dazu William Jordan, The



und 779 an.<sup>1423</sup> Dem altirischen *Ind riuth fola* für 778 folgt der lateinische Zusatz *Boum mortalitas non desinit* für 779; das Lateinische faßte das Ereignis nochmals zusammen, während zur Bezeichnung der spezifischer Tierkrankheiten das Altirische bevorzugt wurde, um auch die „native speakers“ zu erreichen. Die Einträge zu Tierseuchen dienten als „innerweltliche“ Naturbeobachtungen der Information, vor dem Hintergrund der biblischen Plagen, insbesondere der fünften Ägyptischen Plage.<sup>1424</sup>

Neben Krankheiten und Viehseuchen melden die Annalen von Ulster vereinzelt auch Mehrlingsgeburten und Fehlbildungen bei Kühen, die meist als „nüchterne“ Informationen erscheinen. Mißbildungen und Mehrlingsgeburten waren jedoch auch als „böse Vorzeichen“ (*monstra*) gefürchtet. Für das Jahr 657 berichten die Annalen von Ulster von einer Kuh, die vier Kälber gebar.<sup>1425</sup> Die Formulierung *Orta est vacca* (anstatt *visa est*) gibt der Meldung etwas Unheimliches, vergleichbar mit dem biblischen „Es geschahen große Zeichen.“ Das sehr seltene, für den Besitzer glückliche Ereignis galt in Irland aufgrund der wirtschaftlichen Bedeutung der Kuh als annalenwürdig. In der irischen Mythologie wurden besonders weißen, roten und grauen Stieren und Kühen überirdische, unheimliche Kräfte zugeschrieben, wie noch irische Märchen zeigen.<sup>1426</sup> Von einer mißgebildeten Kuh berichten die Annalen von Tigernach 773; der unglaublichen Begebenheit stellt der Schreiber als Nicht-Augenzeuge (wie in solchen Fällen üblich) das „relativierende“ *uisa est* voran: „In Delginas Chualand ist eine Kuh gesehen worden, die drei Mal am Tag gemolken wurde, und viele Menschen aßen von ihrer Butter und ihrem Quark; ihre Gestalt war folgende: Sie hatte einen Kopf und einen Hals, doch von der Schulter an hatte sie zwei

---

Great Famine: Northern Europe in the Early Fourteenth Century, Princeton 1996; Gordon Scott, The Murrain Now Known as Rinderpest, [www.taa.org.uk](http://www.taa.org.uk) (28.07.2008); Michelle Ziegler, Epidemics, Epizootics, and Famine in Ireland, 500-800 AD. 49<sup>th</sup> Ann. Internat. Congress of Medieval Studies, May 2014, Kalamazoo (Minnesota).

<sup>1423</sup> The Annals of Ulster ad a. 778, CELT G100001A, p. 230 folio & column H33va: *U778.3 Ind riuth fola; in bo-ar már*. Ad a. 779, CELT G100001A, p. 232 folio & column H33vb: *Bouum mortalitas non desinit & mortalitas hominum de pennuria*.

<sup>1424</sup> Vgl. 2. Mose 9, 1-7, bes. v. 3: „Siehe, so wird die Hand des Herrn kommen über dein Vieh auf dem Felde, über die Pferde, Esel, Kamele, Rinder und Schafe, mit sehr schwerer Pest.“ Vgl. Ps. 91, 3. Biblische „Angst-Themen“ wurden besonders bei einer Häufung von Plagen und Vorzeichen wie in den 770er-Jahren evoziert.

<sup>1425</sup> The Annals of Ulster ad a. 657, CELT G100001A, p. 130 folio & column H24b: *U657.5 Orta est uacca i l-Lathrugh Briuin .iiii. uitulos peperit*.

<sup>1426</sup> In dem Märchen „Die Kuh, die den Pfeifer fraß“ (Irische Märchen, hrsg. u. übers. v. Frederik Hetmann, Frankfurt am Main 1971, S. 178f.) wird der irische Volksaberglauben, der beonderen Kühen unheimliche Kräfte zumaß, in typisch irischer Weise humoristisch durchleuchtet: An einem frostigen Wintertag sollen einmal ein Pfeifer und zwei Wanderarbeiter im Stall eines Bauern übernachtet haben. Der Bauer jedoch warnte sie eindringlich vor der grauen Kuh, von der sie sich lieber fernhalten sollten. Am nächsten Morgen sahen die zwei Wanderarbeiter, daß der Pfeifer verschwunden war; bei der grauen Kuh aber lagen zwei abgehackte Menschenfüße. So sahen sie und der Bauer sich in ihren bösen Ahnungen bestätigt, ohne jedoch zu wissen, daß der Pfeifer am Vortag einem am Wegrand liegenden Erfrorenen die Füße abgehackt hatte, um in den Besitz von dessen neuen Schuhen zu kommen. In der Nacht hatte er die Füße mit den Schuhen heimlich am Stallfeuer aufgetaut und die Füße zu den Kühen geworfen, bevor er sich am Morgen allein auf den Weg gemacht hatte.

Körper mit zwei Schwänzen und sechs Beinen.“<sup>1427</sup> Die Meldung ist in Altirisch auch in den „Annalen von Irland“ überliefert.<sup>1428</sup> Überzählige Gliedmaßen sind eine bei Kühen und Rindern bis heute recht häufige Fehlbildung. In vormoderner Zeit galten Mißbildungen als besonders unheimliche *monstra*, als Teufelswerk und bedrohliche Zeichen einer „verkehrten Welt“, worüber man unbedingt „informieren“ mußte.<sup>1429</sup> Ob der Annalist in der Fehlbildung auch eine konkrete „biblische“ Zeichenbedeutung sah, ist dem Eintrag nicht zu entnehmen. Auffällig ist aber der Hinweis, daß viele Menschen von der Kuh Milch, Quark und Käse aßen - hier deutet sich der allen unerklärlichen Naturerscheinungen innewohnende Doppelaspekt an, der Ängste verstärkte: Die „Monster-Kuh“ fiel durch ungewöhnliche, „nicht-irdische“ Fähigkeiten auf, doch blieb der Milchsegen vermischt mit dem „unguten Gefühl“, es mit einem unheimlichen „Anderswelttier“ zu tun zu haben, in dem sich der göttliche Segensaspekt der Kuh als Symbol der Urmutter und der Fruchtbarkeit ins Gegenteil verkehren könnte. Gegen die Ängste vor dem Ungewöhnlichen konnten letztendlich nur langjährige Beobachtungen und Erfahrungen helfen, die Fehlbildungen als Teil der „Natur“ auswiesen. Die frühen Annalen stehen am Anfang dieser „Widerlegung des Irrationalen“ durch die Natur.

### II. 3. Zusammenfassung

Insgesamt sind Einträge und längere Berichte zu ungewöhnlichen Naturerscheinungen in frühen abendländischen Geschichtswerken vor 800 zwar noch selten, doch bereits die Tatsache, daß viele Schreiber des 6., 7. und 8. Jahrhunderts in ihren noch lückenhaften Geschichtsaufzeichnungen oft an prominenter Stelle Meldungen zu besonderen Naturereignissen aufnahmen, zeigt, welche Bedeutung der Naturbeobachtung in Hinblick auf den Verlauf der Geschichte und auch den Landbau zugemessen wurde. Möglicherweise suchten einige spätere Kompilatoren (auf denen viele der heute überlieferten frühen Annalen

<sup>1427</sup> The Annals of Tigernach ad a. 733, CELT T100002A (eigene Übers.): *T733.7 Uacca uisa est in Delgrinas Chualand quae ter in die mulsa est, et butirum eius et galmarium multi comedae, cuius forma haec est: unum caput et unum collum, et post scapulam duo corpora cum .ii. caudis et sex pedibus habebat.*

<sup>1428</sup> Annals of Ireland ad a. 718, CELT G100017, p. 86, MS page 14: *FA 222 733 K. u. Isin bliadain si ad-cheas an bhó, & se cosa fúithe, & da chorp aice, & áoin cheann, & ro bligheachh fo thrí, i in Delginis Cualann.*

<sup>1429</sup> Einige Mißbildungen, z. B. doppelte Schnauzen oder Köpfe, drei Augen oder doppelte Beinpaare, treten bei Kühen vergleichsweise häufig auf. Bis heute sind solche Anomalien Gegenstand von „Sensationsmeldungen“; die Mißbildungen werden heute auch offiziell für Landwirte in einem Internetportal dokumentiert (<http://www.masterrind.com/service/formulare/missbildungen-kaelber/>), in dem Züchter Mißbildungen melden und genau beschreiben können. Das Internetportal bietet in einem Meldeformular unter „Mißbildungen“ auch eine Vergleichsübersicht mit Rubriken zu häufigen Fehlbildungen wie „Zwergwuchs“, „Eselshuf“ oder „Wasserkalb“. So wie die Internetportale für Landwirte, Züchter und Veterinäre, die einen Überblick zu Art, Häufigkeit, Verteilung und möglicherweise auch Ursachen und Präventionsmaßnahmen bei bestimmten Krankheiten und Mißbildungen von Zuchtieren geben sollen, waren die mittelalterlichen Annaleneinträge zu Witterungs-, Pflanzen- und Tieranomalien wohl weniger als reine „Sensationsmeldungen“ gedacht, sondern informierten Bauern und Landpächter über Art, Häufigkeit und mögliche Zusammenhänge zwischen Mißbildungen und äußeren Faktoren (etwa Witterungsanomalien oder falsches bzw. verdorbenes Futter).

vor 800 beruhen) auch gezielt nach historischen Vorzeichen- und Unwetterberichten, vor allem unsicheren Zeiten wie in den britannischen „Dark Ages“; auch das besondere Interesse an Natur und Landbau war bei vielen Schreibern ausschlaggebend für die Dokumentation auffälliger Naturerscheinungen. Besonders die angloirischen Historiographen um 800 übertrugen als Zeugen der Wikingerüberfälle auch die eigene, pessimistische Weltsicht auf ihre Werke; gerade „krisenerfahrene“ Schreiber suchten eventuell gezielt nach Zeichen in der Natur, um bestimmte Ereignisse und Abschnitte der Geschichte für die Nachwelt als „Warnungen“ und „Vorzeichen“ darzustellen. So waren bereits in der frühmittelalterlichen Geschichtsschreibung die Auswahl und Platzierung historischer Ereignisse ein wichtiges Element der bewußten „Komposition von Vergangenheit für Gegenwart und Zukunft.“<sup>1430</sup> Doch trotz der stets präsenten heilsgeschichtlich-moraltheologischen Intention werden bereits in frühen hispanischen, fränkischen und irischen Werken astronomische und meteorologische Erscheinungen „naturgetreu“ beschrieben. Insgesamt repräsentieren die Einträge in Annalen und Chroniken bereits deutlich die unterschiedlichen Klimazonen Mitteleuropas, zumal in der Frühzeit die führenden Herrschafts- und Kulturzentren in drei der vier europäischen Hauptklimazonen lagen: So sind das Mittelmeerklima und teilweise auch das pannonische Übergangsklima in Quellen aus Byzanz, Italien und Hispanien repräsentiert, während das maritime Klima Nordwesteuropas in Werken der merowingischen Francia (mit Burgund und Aquitanien) und insbesondere in Annalen aus Irland, Dál Riáta und Northumbrien vertreten ist; die Zonen des kontinentaleuropäischen Übergangsklimas bis zu den kontinental geprägten Ländern Mitteleuropas sind dagegen in frühen Quellen (mit Ausnahme einzelner fränkischer und byzantinischer Einträge) noch kaum repräsentiert, wie das weitgehende Fehlen von Einträgen zu „kontinentalen“ Extremereignissen wie Hagelgewittern, Sommerhochwassern, Dürre, Heuschrecken und langen Frostwintern zeigt. Während byzantinische, italienische und hispanische Geschichtswerke vornehmlich Sommergewitter, Überschwemmungen (Unwetterfluten) und vereinzelt auch Extremwinter verzeichnen (wie die *Historia Langobardorum* des Paulus Diaconus), sind in frühen fränkischen Quellen neben sporadischen Sommerunwettern (besonders aus der südlichen Francia) vor allem Wetterextreme und Anomalien der maritimen Klimazone wie Dauerregen, Sturm, zu nasse oder kalte Jahreszeiten, sporadische (und daher umso gefährliche) Frostwinter und unzeitgemäße Fröste und Schnee-Einbrüche im Frühjahr dokumentiert. In frühen irischen und britannischen Werken dominieren dagegen „maritime“ Wetter- und

---

<sup>1430</sup> Christian Körner, Rezension (S. 2) zu: Andreas Goltz, Hartmut Leppin, Helmut Schlange-Schöningh (Hrsg.), *Jenseits der Grenzen. Beiträge zur spätantiken und frühmittelalterlichen Geschichtsschreibung*, Berlin u. a. 2009, in: H-Soz-Kult, 03.05.2010, <http://www.hsozkult.de/publicationreview/id/rezbuecher-14278>

Witterungserscheinungen, während Einträge zu schweren Sommergewittern weitgehend fehlen. Viele nordwesteuropäische Gewitterberichte dokumentieren daher nicht Schadensunwetter (wie die Einträge der *Annales Cambriae* zu einem Blitzschlag im walisischen Degannwy 811 oder zu schweren Gewittern mit Blitzeinschlägen 815), sondern unerwartete oder in der kalten Jahreszeit unerwartet heftige Gewitter, die oft mit „maritimen“ Extremereignissen einhergingen wie die in den Annalen von Ulster erwähnte Gewitterkaltfront am Patrickstag 804, die mit einer Sturmflut an der Westküste Irlands verbunden war. Der Eintrag zeigt wie der Bericht über das denkwürdige „Michaelsgewitter“ am 29. September 772 in den Ulster-Annalen, daß gerade bei Gewittern neben der Gefahr auch der „Zeichencharakter“ wichtig war: Ein unerwartetes „Wintergewitter“, zumal am Patrickstag, mußte ein „Zeichen“ und „Wink Gottes“ sein und konnte sogar politische Entscheidungen beeinflussen; unheimliche „Koinzidenzen“ bestärkten das Interesse an der Natur, besonders in „Einödklöstern“ wie Iona, wo seltene Naturerscheinungen schneller zu „Erinnerungsmarken“ im Bauern- und Kirchenjahr wurden als in belebten Städten.

Die Verteilung der frühen Wetter- und Witterungseinträge zeigt jedoch, daß die monastischen Naturbeobachtungen vornehmlich durch die Belange des Landbaus motiviert waren; das gilt für Witterungsanomalien, „kuriose“ Einzelercheinungen wie für Unwetter, die von Mönchen als lokale und regionale „Denkwürdigkeiten“ für die Kloster-*Memoria* festgehalten wurden. Bei „Zeichen“ und „Wettern“ an wichtigen Feiertagen lag eine heilsgeschichtliche Deutung „selbstredend“ nahe. Das gilt insbesondere für Unwetter, bei denen Schäden oder Opfer zu beklagen waren, ebenso für Zeichenerscheinungen wie Halos, Kometen und seltsame Wolkenformationen, wobei oft auch die Faszination ein Grund für ausführliche Berichte war. Die Mehrzahl der Naturbeobachtungen erfolgte jedoch aufgrund der Belange des Landbaus. Bei einigen byzantinischen, fränkischen und angloirischen Schreibern ist ein besonderes Interesse an astronomischen und meteorologischen Erscheinungen feststellbar, wobei gerade in Irland neben dem antiken Wissen auch die rauhe Witterung und der unheimliche Ozean dieses Interesse förderten, das sich auch in der Affinität der oft noch von Druiden unterrichteten Mönche zu Vorzeitmythen und den „Geistmächten“ der Natur manifestierte. Wahrscheinlich sind die frühen Meldungen zu astronomischen und meteorologischen Erscheinungen nur ein kleiner Teil der ursprünglich zeitnah auf Holz- und Wachstafeln oder Pergamentresten festgehaltenen Beobachtungen, die in Irland den Beginn der regelmäßigen Aufzeichnungen von Naturerscheinungen markieren.<sup>1431</sup>

---

<sup>1431</sup> „In a number of seminal studies McCarthy and Breen have shown that not only did the Irish observe the heavens, but that they did so *systematically* in a way that cannot be paralleled anywhere else in the Europe of their day. [...] But these entries were only, in fact, the tip of the iceberg, a select few recorded for posterity. The

Insgesamt lassen sich unter den frühen historiographischen Einträgen zu Naturerscheinungen, was Darstellung und Deutung von Naturerscheinungen und die Motivation der Dokumentation betrifft, vier Gruppen unterscheiden: Einträge zu ungewöhnlichen, „zeichenhaften“ Naturerscheinungen, die oft als geschichtliche oder eschatologische „Zeichen“ wahrgenommen und meist indirekt in Bezug auf die (Heils-)geschichte gedeutet wurden, weiterhin Berichte über gefährliche, oft schadenträchtige Extremereignisse (mit entsprechenden biblischen Deutungen), drittens „innerweltliche“ Meldungen zu Naturanomalien, die für Siedlung, Landbau und Viehzucht relevant sein konnten (wobei neben Witterungs- und Jahreszeitenanomalien auch Ernteschwankungen, Mastjahre sowie Deformationen bei Pflanzen und Tieren dokumentiert wurden), und schließlich seltsame, die Aufmerksamkeit erregende „Kuriosa“, in denen das Unbekannte, die Sensation und oft auch die suggestive Wirkung „schaurig-schöner“ Naturschauspiele im Vordergrund stehen, ohne daß man konkrete Folgen oder die Bedeutung der Erscheinung kannte. Trotzdem sind in den frühen Quellen auch bei seltenen, „zeichenhaften“ Naturerscheinungen konkrete historische oder moraltheologische Deutungen (mit Ausnahme „eindeutiger“ Vorzeichen) noch bemerkenswert selten, was die These eines vorwiegend „innerweltlichen“ Naturinteresses der frühmittelalterlichen Schreiber - in der Tradition des rationalen Geistes der Antike!- bestärkt. Allerdings förderte der zunehmend regionale Bezug vieler Schreiber wie „Fredegar“ (im Gegensatz zum universalhistorischen Ansatz etwa Gregors von Tours) die Tendenz konkreter Inbezugsetzungen von Prodigien und Wundern zur eigenen Lebenswelt. Denn Naturerscheinungen wurden seit jeher vor allem als „kosmische Denkwürdigkeiten“ in lokal und regional ausgerichteten Klosterannalen verzeichnet, wobei wahrscheinlich die Annalenform weitere Ausführungen, Erklärungen und Deutungen unterband. Die „eindeutige“ biblische Deutung etwa von Sonnenfinsternissen oder Kometen als Unglücksvorzeichen und als historische Vorzeichen auf Kriege, Notzeiten oder den Tod von Herrschern erfolgte im Frühmittelalter anhand der „Leitlinien“ der Kirchenväter, wobei in der

---

Irish took the trouble to put them into their chronicles - the annals of Ireland - because they were thought to be omens of the end of the world. [...]. Yet, even if these entries were not written into Irish annals for scientific reasons, they do, anyway, betray scientific attitudes and scientific knowledge. First, look at the details given. For example, in the year 672 'a thin and tremulous cloud in the shape of a rainbow appeared at the fourth vigil of the night on the sixth feria preceding Easter, from east to west through a clear sky.' Precision in timing and observation were obviously valued. Then, second, many of the events described were actually not so dramatic: for example, low magnitude lunar and solar eclipses in 688 and 691. Breen and McCarthy believe that the lunar eclipses suppose people sitting up and watching the skies deliberately; otherwise it is unlikely that they would have been noticed at all. We only know about the Irish achievement in astronomy because, by great good fortune, a few observations did get sucked into these annals and so survived. But what else did the Irish study or discover that never have got written down in one of those few, great, bound manuscripts that have reached the modern age?" (Beach Combing, Dragons and Hairy Stars in Early Ireland, September 30, 2010, in: [www.strangehistory.net](http://www.strangehistory.net)). Siehe dazu Daniel McCarthy und Aidan Breen, *Astronomical Observations in the Irish Annals and their Motivation*, in: *Peritia* 11 (1997), p. 1-43.

Missionzeit auch pagane und „synkretistische“ Glaubensvorstellungen einbezogen wurden; viele irische Schreiber waren selbst „keltisch-christlichen Synkretismen“ verhaftet. Einige Gründerheilige wie Columba von Iona stammten aus Herrscherfamilien, in denen die Kriegskunst und druidisches Naturwissen selbstverständlicher Bestandteil der Ausbildung und der adlig-gentilen Identität war. Der Graben zwischen „naturmagisch-mythischem“ Gentilismus und transzendental orientiertem christlichen Universalismus konnte jedoch anhand der vielfältigen, teilweise jedoch eng „verwandten“ paganen und biblischen „Natur-Bilder“ überbrückt werden, ohne daß spezifisch christliche Deutungen in jedem „Vorzeichen- und Unwetter-Bericht“ eigens genannt werden mußten. So wurden genuin „christliche“ Deutungen im Zeitalter der Mission wohl nur bei „akuter“ Verwechslungsgefahr angefügt. Folglich konzentrieren sich Deutungen in der Frühzeit meist auf „christliche Weiterführungen“ und „Richtigstellungen“, nur vereinzelt auch Gegenüberstellungen, besonders in hagiographischen Wunderepisoden, in denen Heilige oft nach Art der Druiden oder sogar lokaler (Natur)-Gottheiten als respekteinflößende „Zeugen“ und „Helfer“ der „Herrn der Elemente“ auftreten. Mancherorts gab es regelrechte „Wunder-Wettkämpfe“ zwischen Druiden und christlichen Heiligen, wobei auch die Heiligen eine gewisse Macht, oder vielmehr „Fürbittegewalt“ über die Elementargewalten innehatten. So konnten sich im Frühmittelalter viele „Gottesmänner“ schnell und nachhaltig als „Schutzheilige“ etablieren, neben Simon Petrus, Maria, Christus und dem Erzengel Michael vor allem „Lokalheilige“, die aufgrund ihrer Naturkenntnis und ihres weisen, in Anfechtungssituationen „richtigen“ Handelns gegenüber den Elementargewalten zu „kompetenten Ansprechpartnern“ in der Not wurden, wie im Alpenraum der heilige Sebastian, den man gegen Unwetter und Hochwasser anrief. Der „Drachenkämpfer“ Michael mit dem Flammenschwert wurde besonders wegen seiner Affinität zum Gewitter verehrt, der eindrucksvollsten und am meisten gefürchteten Naturgewalt in Mitteleuropa; daher ersetzten an vielen Orten bald Michaels-Oratorien die Bergheiligtümer der „Gewittergötter“ Donar, Taranis, Torann oder auch des keltischen Lichtgottes Lugh. In Gallien gelang dem heiligen Martin von Tours nach der Legende die Fällung einer mächtigen, der Göttin Kybele geweihten „Feuerkiefer“, während im 9. Jahrhundert am Mittelrhein der heilige Goar Reisende und Pilger durch die gefährlichen Stromschnellen leitete und sie vor tückischen Nebelbänken warnte. In Irland geboten die Heiligen Patrick, Brigida und Columba wilden Tieren und atlantischen Wetterunbilden, die Bauern, Wanderer und Mönche bedrohten, und zeigten damit, daß sie mit ihrem „Wissen vom Himmel und der Welt“ den Druiden gleichkamen oder sogar überlegen waren. Trotzdem behielten Druiden, Barden und Rechtsgelehrte (Brehon) in der irischen „Mönchskirche“ ihre

wichtige Funktion als „Wahrsager“ und Berater, die Columba in *Druim Ceat 575* bestätigen ließ. Der irische „Synkretismus“ (als frühe Stufe der Transformation vom Immanenz- zum Transzendenzglauben) ging so weit, daß Columba Christus mit „mein Druide“ anredete.<sup>1432</sup>

Die „behutsame“ christliche Umdeutung von Naturgewalten und auch die Aneignung paganer Glaubensvorstellungen durch das Christentum spiegeln sich auch in frühen Berichten über Naturerscheinungen wider, deren wichtigste Aufgabe es war, trotz der „behutsamen“ Fortführung „heiliger“ Bilder und Vorstellungen der Kelten, die mit dem Transzendenzglauben unvereinbare magisch-animistischen Vorstellung der menschlichen Beeinflussungsmöglichkeit von Elementargewalten (etwa „bösen Wolken“), wie in der antiken „Prodigienentsühnung“, zurückzudrängen, was besonders Strukturuntersuchungen von frühen Wunderberichten zeigen können. Bestimmte, durch biblische und patristische *Exempla* vorgedeutete Naturerscheinungen wurden in Kurzform auch in Geschichtswerken dokumentiert, vor allem wenn sie zeitnah zu wichtigen geschichtlichen Ereignissen auftraten, womit die Naturerscheinungen „selbstredend“ den geheimnisvollen Zusammenhang von Menschheitsgeschichte und Heilsgeschichte offenbarten. Die Altgläubigen sollten in nahe liegenden wie bekannten Natur-Bildern christliche Tun-Ergehens-Zusammenhänge verinnerlichen. Auch scheinbar zusammenhanglos aufgereichte Meldungen zu Geschichts- und Naturereignissen konnten so als „Vorlagen“ für später anlaßbezogen auszuschreibende „Wundererzählungen dienen, die das Heilswirken des unsichtbaren Schöpfers und „Herrn der Elemente“ im bäuerlichen Alltag auch den *illiterati* näherbrachten. So konnte die in Augustinus' *De civitate Dei* und in den *Historiae* Gregor von Tours konsequent auf die gallofränkische Geschichte ausgedehnte Konzeption der vertikalen Heiligkeit, die Wunder allein auf Gott zurückführte, wobei nur „autorisierte“ Gottesmänner - Propheten, Apostel, Märtyrer, Gerechte und Bekenner - das göttliche Heilswirken „vermitteln“ konnten, mit der in wiederkehrenden biblisch-heilsgeschichtlichen Typologien erkennbaren horizontalen Heiligkeit verbunden und auf das eschatologische Ziel der Geschichte, die Wiederkunft Christi und der *ecclesia* der Gläubigen und Heiligen, hin ausgerichtet werden. Die nahezu allen Berichten zu „Naturwundern“ implizite moralische Forderung der physischen und spirituellen *aedificatio ecclesiae* richtete sich an alle Hörer, an *rustici* und *clerici*, Untertanen und

<sup>1432</sup> Vgl. *Chronicon Scotorum ad a. 561*, CELT G100016, p. 32ff., MS folio 170rb (246b) (eigene Hervorhebung): *Bellum Cuile Dreinne for Diarmaid mac Cerbáill. Fergus et Domnall da mac Meic Erca [...] & Aodh mac Eachach Tirm lorna ri Connacht uictores erant per orationem Coloim Cille dicentis [...]: 1. A Dhia/ Ciod nach dingba an cia/ Dus an ermais mis a lin,/ An tsluaigh do boiny breta din? 2. Sluagh do cing a ttim cell cairn/ Is ma cainfthe nosdusmairn./ Ase mo drú ní mera no/ Moc Dé is finne congená. 3. As alainn ferus a llnadh/ Gobar Baedain resin slúáigh; Fo-la Baodán fuil buichhe,/ Beraichh a heren fuirre.* Hintergrund des Annaleneintrags ist der sog. „Bücherkrieg“, ausgelöst durch Columbas heimliche Abschrift eines Psalters aus dem Kloster des heiligen Finnian in Drumm Finn (Movilla Abbey).

Mächtige. Damit waren hagiographische und historiographische Berichte über Naturereignisse immer auch geeignete „Vorlagen“ für Predigten.

Die Abfolge von geschichtlichen und Natur-Ereignissen verdeutlichte aber vor allem eines: die passive Rolle des Menschen in der von Gott und den Heiligen gelenkten Heilsgeschichte: Vorzeichen, Unwetter, Kriege, Notzeiten, Plagen und plötzliche Todesfälle führten eindringlich die Vergänglichkeit des Erdenlebens und damit das Angewiesensein der Schöpfung auf Gottes Gnade und Erbarmen vor Augen - diese Tatsache anhand vielfältiger Beispiele aus der (Alltags-)Geschichte glaubhaft zu zeigen war der wichtigste Schritt zur Überwindung des paganen Polytheismus und naturmagischen Immanenzglaubens, nach dem jeder Naturerscheinung und jedem Bereich des menschlichen Lebens eigene Gottheiten, Geister und Dämonen zugeordnet waren, an die sich die Menschen in Not und Anfechtung wenden konnten oder die sie zumindest mit magischen „Ritualen“ beschwichtigen mußten, wobei man neben physischen Gefahren auch „Angstdämonen“ zu kontrollieren versuchte. Das Christentum stellte dagegen an jeden Einzelnen die „heroische“ Forderung des unbedingten Gottvertrauens, das viele Zeugen eines Seesturms oder Berggewitters in „schwabender Lage“ (*in maxima discrimine*) zu „Helden der Standhaftigkeit“ machte: Der allmächtige „Donnernde“ zürnt den Menschen einen Augenblick, doch um wie viel größer sind Gottes Reue und Erbarmen angesichts der Not seiner Geschöpfe! Diesen Zusammenhang konnten vor allem im bäuerlichen Alltag angesiedelte „Wetterwunder“ vermitteln. Aber auch „Zeichen“ oder bedrohliche „Zeichenhäufungen“ bestärkten die „Ahnung“ eines „verborgenen“ Zusammenhangs zwischen „Himmelszeichen“ und zeitnahen Geschichtsereignissen. Vorzeichen, Unwetter und auch alltägliche Naturerscheinungen wurden so zu „selbstredenden“ Zeugnisse und Bildern der intakten oder durch Sünden gestörten kosmischen Ordnung die genauso wenig wie der transzendente und ambivalente, „unbekannte Gott“ (Apg. 17) gegenständlich abbildbar war und daher auch nicht durch Magie und Rituale befriedet werden konnte, sondern „lediglich“ die Aufforderung enthielt, sich im Vertrauen auf Gott im Glauben zu wappnen und zu „wachen“. Das Fehlen konkreter Deutungen bestärkte das Bedrohungsgefühl angesichts unheimlicher „Himmelszeichen“ und Unwetter, die damit zu Prüfungen für die „Helden der Standhaftigkeit“ wurden: Der zentrale Unterschied zwischen christlichem Gottes- und paganem Götterglauben sind die Unbestimmtheit und unmögliche irdische Selbstvergewisserung, sei es durch ritualhafte Opfer an „Gewittergötter“ oder Regenbeschwörungen; sie boten weder Sicherheit im Unwetter noch erwirkten sie segenspendenden Regen. Unwetter, Dürre und fruchtbringender Landregen wechseln wie die Wolken ziehen von Jahr zu Jahr; sie zeigen nur eines sicher: die



Abhängigkeit des Menschen vom unergründbaren Schöpferwillen. Selbst wenn eine Vorzeichendeutung aus der Chronologie „eindeutig“ hervorging, überließen die Schreiber die Deutung späteren Hörern - auch, um nicht die eigene Glaubwürdigkeit zu gefährden.

Die Darstellung von Naturerscheinungen als „Vorzeichen“ und „göttliche Warnungen“ richtete sich im Frühmittelalter jedoch nicht allein nach biblisch-patristischen Deutungsprämissen, die teilweise auch paganen Naturbildern und Entsühnungsritualen angepaßt wurden, sondern waren auch von der spezifischen Zeitstimmung und dem historischen Kontext abhängig; so verzichteten einige Schreiber auf direkte Deutungen, um die dokumentierten Ereignisse auch für spätere Anlässe und „Zeitstimmungen“ (gerade in der Mission) offenzuhalten: Geschichtswerke konnten damit auch als „Findbücher“ dienen, deren Wunderepisoden anlaßbezogen neu „ausgemalt“ werden konnten. Da die in Annalen, Chroniken und Heiligenwundern dargestellten Naturereignisse oft in der bäuerlichen Lebenswelt angesiedelt waren, boten Unwetterberichte und „Wetterwunder“ geeignete Anknüpfungspunkte zur Illustration christlicher Naturvorstellungen in mythischen „Erlebnisbildern“. Das zeigen einige Episoden früher Heiligenviten wie Adamnáns Columbavita, Sulpicius' Severus Germanusvita, Fortunats Martinsvita oder Gregors von Tours Martinswunder, die häufig von dramatischen Naturereignissen berichten. Auch in Geschichtswerken zeugen Kurzfassungen von Wundererzählungen von der „größeren Macht“ Gottes und der Heiligen über die Elemente und gaben den Hörern eine „Ahnung“ von der Macht und Unermeßlichkeit Gottes: Zeichen am Himmel, Unwetter und Seuchen, aber auch die wundersame Rettung des Getreides vor dem Regen erinnerten an die Unsicherheit alles Irdischen und zeigten immer wieder aufs Neue, daß sichere „innerweltliche“ Deutungen unmöglich waren, denn zwischen dem ewigen Gott und der vergänglichen Schöpfung steht das Geheimnis der Zeit. Gottes verborgene Ratschlüsse, „geschrieben“ in den wunderbaren Erscheinungen der Natur, durften, so die Botschaft der frühmittelalterlichen „Wetterwunder“, nicht verwechselt werden mit „irdischer“ Sicherheit wie sie pagane „Prodigienentsühnungen“ versprochen. Vielmehr erinnerten sie eindringlich an die immer wieder neu geschenkte Gnade Gottes, erkennbar besonders in den Wundern der „guten Natur“, die die Aufforderung einer angemessenen Verehrung des „unbekannten Gott“ bestärkten.

Insgesamt ergibt sich in der frühmittelalterlichen Hagiographie und Historiographie eine paradoxe Situation: Einerseits war die Vorstellung von der Aufteilung des Kosmos in menschliche und göttliche Bereiche und „Befugnisse“ mit der Kirchenväterliteratur weitgehend festgelegt, doch andererseits gab es jenen geheimnisvollen „Zwischenbereich“, den die Heiligen, vereinzelt auch fromme Laien und Bauern, mit unbedingtem Gottvertrauen

und der Gabe der Visions- und Wunderdeutung ausfüllten. Das Frühmittelalter kannte noch nicht das auf Wissensexpansion ausgelegte rein weltliche Erkenntnisstreben, beginnend mit der hochmittelalterlichen Naturphilosophie. Die scheinbar statische religiöse Weltsicht des Frühmittelalters, die jedoch nicht starr zwischen Heiligem und Profanem unterschied, sondern auch Zwischenräume, „dünne Zeiten und Orte“ wie beim keltischen Samhainfest, zuließ, war Abbild „kleiner“, abgeschlossener Lebenswelten in Siedlungen und Dörfern (von Städten ist kaum zu sprechen) mit weitgehend auf fruchtbare Ebenen und Flußtäler beschränkten Anbauflächen, verbunden durch wenig gesicherte Wege und Straßen, die durch weitgehend unberührte, gefährliche Landstriche führten und häufig Anlaß für Rettungs- oder Wetterwunder boten. In diesen durch Feinde, Räuber, Naturunbill und „Dämonen“ bedrohten Lebenswelten mußten die Missionare den Altgläubigen in Gallien, in Germanien wie in Irland, Dál Riada und Britannien zwar den Unterschied zwischen dem transzendenten Reich Gottes und der menschlichen Lebenswelt, zugleich aber ein Mindestmaß an „Sicherheit“ anhand real möglicher und damit glaubwürdiger *Exempla* vermitteln, weshalb gerade in den Ländern der *Celtica* der „Zwischenbereich“ zwischen numinoser und irdischer Sphäre im Fokus des Interesses stand, was eine intensive Beschäftigung mit der Natur anregte, in der sich überall und oft überraschend „Transzendenzmöglichkeiten“ zwischen Welt und „Anderswelt“ auftun konnten, was als Einbrechen höherer Mächte erlebt wurde. Andererseits ist bereits im Frühmittelalter eine intensive Beschäftigung mit Naturerscheinungen an sich festzustellen; die auf Eigenversorgung angewiesenen Klöster förderten so auch die diesseitige Beobachtung und Erklärung der Natur, womit sie die Wissens- und Erfahrungsgrundlage für das Anknüpfen an die antike Naturforschung schufen - in einer Zeit, in der die pagane „Naturmagie“, die „Naturbilder“ der Bibel und die *Auctoritates* der Kirchenväter das Erkenntnisstreben prägten und begrenzten, auch, weil nur wenige Bereiche der intelligiblen Welt erschlossen waren: Wunder waren nicht Ereignisse „gegen die Natur“, sondern Ereignisse, deren natürliche Ursachen wir (noch?) nicht kennen - diese Augustinus zugeschriebene Weisheit hatte bereits in der „sakramentalen Wahrnehmung“ des Frühmittelalters (Timothy Joyce) ihren Platz, so daß Naturbeobachtung, weltliches Erkenntnisstreben und Wunderglauben sich nicht ausschlossen, sondern gegenseitig die „Suchbewegung“ des auf lebensweltlich-physische, wissenschaftliche und religiöse Erkenntnisse angewiesenen Menschen am Laufen hielten. Die drei Pole der frühmittelalterlichen Erkenntnissuche waren bäuerlich-monastische Naturbeobachtungen in Heiligenviten, Annalen und Chroniken, enzyklopädische Zusammenstellungen des tradierten Wissens wie Isidors *Etymologiae* und Bedas *De natura rerum* und die „Mythenarbeit“ vieler

Mönche bis hin zu den ersten mittelalterlichen Versuchen theologisch-philosophischer Wundererklärungen etwa eines Augustinus Hibernicus.

Interessant ist im Frühmittelalter, daß engführende disziplinierende oder moraltheologische Naturdeutungen in vielen Geschichtswerken fehlen, im Gegensatz zu hoch- und spätmittelalterlichen Werken, weshalb womit die frühen Berichte zu Naturerscheinungen teilweise „nüchterner“ und distanzierter wirken als die Berichte späterer Epochen. Selbst in längeren Vorzeichen- und Unwetterberichten ist die geistliche Intention meist nur in „geheimnisvollen“ Andeutungen und biblischen Motiven, Bildern und Begriffen präsent, oft „verschlüsselt“ in hagiographischen Wunderepisoden, in denen anhand charakteristischer Ereignis- und Handlungsfolgen („Wunderdramaturgien“) der „christliche Wundermechanismus“ deutlich werden sollte. Die implizite moraltheologische Intention der Historiographie tritt besonders in Berichten über Vorzeichen und Unwetter hervor, in denen sich die erschreckende Ambivalenz der Himmelsmacht als Gleichzeitigkeit von *Mysterium tremendum* und *Mysterium fascinans* zeigte: Besonders im Gewitter sah man das Wirken Gottes in seiner erschreckenden, unfaßbaren Macht, der mit drohendem Donner mahnt und die Sünder mit Hagelschlag und Plagen bestraft, nach dem Unwetter jedoch als Zeichen der Versöhnung seinen bunten Bogen in die Wolken spannt. So wiesen die „wunderbaren“ Erscheinungen in der Natur trotz des oft überwiegenden *Mysterium tremendum* auf den Gott der Liebe und der Versöhnung, dem man sich in der Anfechtung anvertrauen konnte, wenn alle irdischen Interventions- und Schutzmöglichkeiten versagten; viele Wunderberichte stellen daher den sukzessiven Verlust irdischer Kontroll- und Interventionsmöglichkeiten als „Voraussetzung“ für das Wirken Gottes, das durch die Gebete eines Heiligen in Gang gesetzt wird, ins Zentrum der „Wunderdramaturgie“. Die *exempla* sollten lehren, Gott bedingungslos, ohne irdische Sicherheiten oder magische Hintertüren, zu vertrauen. Es ging gerade nicht um ein Verstehen von Gottes verborgenen Wegen, wie es die griechische Vorstellung der „Nachahmung“ und geistigen Durchdringung der kosmischen Gesetze durch die menschliche Erkenntnis lehrte: „Nicht Einsicht in die Regeln der Schöpfung, [...] sondern Gehorsam gegenüber den dauernden Geboten und einmaligen Befehlen Jahwes befähigen [...] zu richtigem Handeln.“<sup>1433</sup> Die vorexilische Maxime wurde in alttestamentlicher Zeit (Hosea), besonders aber im Neuen Testament durch die Vorstellung vom Heilswillen des liebenden Gott erweitert, der diese Liebe auch vom Menschen fordert (Mk. 12, 30f.):<sup>1434</sup> „So kann der Mensch auf Jahwe vertrauen, denn

<sup>1433</sup> Albrecht Dihle, zit. n. Arnold Angenendt, ‚Gesta Dei‘ - ‚gesta hominum‘. Religions- und theologiegeschichtliche Anmerkungen, in: Historiographie im frühen Mittelalter, hrsg. v. Anton Scharer u. Georg Scheibelreiter, 1994, S. 41-67, hier S. 43 m. Anm. 13.

<sup>1434</sup> Siehe dazu Arnold Angenendt, ‚Gesta Dei‘, in: Historiographie im frühen Mittelalter, hrsg. v. Anton Scharer u. Georg Scheibelreiter, 1994, S. 48f.

derselbe ist, wie es jetzt formelhaft heißt, „barmherzig und gnädig“.<sup>1435</sup> Die Gerichtsdrohung blieb jedoch die zentrale „Handlungsmotivation“, die auch durch Naturereignisse immer wieder bestärkt wurde; die Erinnerung daran war daher die Hauptintention der mittelalterlichen „Natur-Geschichte“; Unwetter und Plagen waren Zornesgerichte gegen die Sünden und riefen dazu auf, das Leben und Weben auf den Schöpfergott hin auszurichten; so wurde aus dem verstörenden Ambivalenzerleben eine konkrete Orientierung und „moralische Handlungsanweisung“: „Liebe und Gerechtigkeit. Daß Gottes Gericht in unerbittlicher Gerechtigkeit die Bösen bestrafe, wie es andererseits die Guten belohne, schuf [...] klare und auch verlässliche Maßstäbe: Der Mensch wußte, wann und wieviel er zu büßen hatte. Noch tröstlicher aber mußte ihm sein, gleichfalls zu wissen, wann und wie sehr er wieder in Gottes Gnade stand. Daß menschliches und göttliches Handeln weithin berechenbar waren, bedeutete indes für den Menschen keinen Quietismus. Da er nämlich auf Gott, die Quelle allen Heils, einzuwirken vermochte, sah er sich immer wieder angespornt, ein gesteigertes Bemühen an den Tag zu legen, so daß Religion - wenigstens in den Augen der Modernen - ein Höchstmaß an verdienstlichem Tun zu wecken vermochte.“<sup>1436</sup> Dagegen dienten historiographische Einträge zu Witterungs-, Tier- und Pflanzenanomalien vornehmlich der Information, anhand der man Zusammenhänge und Wiederkehrmuster bestimmter Anomalien erkennen konnte, um sich zumindest auf moderate Schwankungen einstellen zu können. In Irland und in Teilen des Westfrankenreichs könnte eine Konsequenz der frühen Witterungsaufzeichnungen eine bessere Vorratshaltung und der Bau winterfester Ställe gewesen sein. Allen Witterungsbeobachtungen gemeinsam ist der dokumentarische Charakter ohne konkrete Deutungsintention, die bei spektakulären und „zeichenhaften“ Erscheinungen jedoch stets nahelag. Einige Berichte zu seltenen Naturerscheinungen zeigen dabei durchaus mit heutigen Berichten vergleichbare Aneignungs- und Verarbeitungsstrategien, von der Beschreibung, dem Vergleich mit ähnlichen Ereignissen und religiösen Vorstellungen bis hin zu Mutmaßungen über mögliche Folgen. Dabei fällt auch hier im Frühmittelalter eine oft bemerkenswert distanzierte Haltung gegenüber direkten, wohl auch schon vielen Zeitgenossen ungläubwürdigen „Einfachdeutungen“ auf.

---

<sup>1435</sup> Ebenda, S. 43 m. Anm. 16: Teilzitat v. Herbert Dittmann, Art. ‚Gnade (A. Nichtchristlich, II. Israelitisch-jüdisch)‘, in: TRE, Teil I, 5: Autokephalie-Biandrata (1980), Sp. 215-224, bes. Sp. 222.

<sup>1436</sup> Arnold Angenendt, ‚Gesta Dei‘, hrsg. v. Anton Scharer u. Georg Scheibelreiter, 1994, S. 48.

### III. Vorzeichen und Unwetter bei Gregor von Tours

Die „Zehn Bücher Geschichten“ Gregors von Tours können nicht nur aufgrund des Mangels an vergleichbaren zeitgenössischen Geschichtswerken, sondern auch wegen „ihrer frischen, lebensvollen, plastischen Erzählungen [...] zu den unentbehrlichsten Zeugnissen unserer europäischen Entwicklung“ gezählt werden.<sup>1437</sup> Mit seinem Geschichtswerk setzte Gregor Maßstäbe für die abendländische Geschichtsschreibung, die zentrale Elemente der biblisch-patristischen Weltdeutung und der römischen Geschichtsschreibung und teilweise auch der paganen „gallokeltischen“ und „germanischen“ Vorstellungswelt vereinigte. Besonders hervorzuheben ist in Gregors *Historiae* die ausführliche zeitgenössische Berichterstattung, in der er die jüngeren und zeitgeschichtlichen Entwicklungen im merowingischen Frankenreich des 6. Jahrhunderts in die noch ungeschriebene merowingisch-fränkische und christliche Geschichtskontinuität einordnet. Ein Alleinstellungsmerkmal in der „vormittelalterlichen“ Historiographie hat Gregors Werk besonders mit der ausführlichen, ab den 570er-Jahren teilweise regelmäßigen Dokumentation von Naturerscheinungen, die auch auf eigenen Beobachtungen beruht; Aufzeichnungen zu Natur- und Wettererscheinungen sind in dieser Qualität erst wieder in der karolingischen Geschichtsschreibung im 9. Jahrhundert verbreitet.

#### III. 1. ‚Imitatio Christi‘ und ‚aedificatio ecclesiae‘: Die „Zehn Bücher Geschichten“ Gregors von Tours

Im Mittelpunkt von Gregors „Zehn Büchern Geschichten“ steht die Beziehung zwischen der Kirche und den merowingischen Herrschern. Vor allem über die jüngere und zeitgenössische Geschichte berichtet Gregor sehr ausführlich. Gregor Florentinus, 538 oder 539 in Clermont-Ferrand geboren, entstammte einer gallorömischen Senatorenfamilie, aus der bereits viele Würdenträger hervorgegangen waren, die ihm auch in seinem frühen Entschluß zu einer geistlichen Laufbahn bestärkt haben mögen. Seine Mutter war väterlicherseits die Enkelin des Senators und Bischofs Gregorius von Langres und mütterlicherseits Enkelin des Senators Florentinus; der Bruder von Gregors Vater war Bischof von Clermont-Ferrand. In väterlicher Linie lassen sich die Vorfahren bis zu dem Märtyrer Vectius Epagatus von Lyon (†177)

<sup>1437</sup> Rudolf Buchner, Einleitung, in: Gregorii Episcopi Turonensis Historiarum Libri Decem, 1. Bd.: Libri I-V. Lat. Ausg. n. Bruno Krusch v. Rudolf Buchner, Darmstadt 1970, S. VII. **Ausg.:** Gregorii Episcopi Turonensis Historiarum libri decem, ed. Bruno Krusch u. Wilhelm Levison, MGH Script. rer. Mer. 1, 1: Gregorii opera, Teil 1, Hannover 1951. **Überarb. Ausg./ dt. Übers.:** Gregorii Episcopi Turonensis Historiarum libri decem. Lat. Ausg. n. Bruno Krusch v. Rudolf Buchner. Dt. Übers. v. Wilhelm Giesebrecht neubearb. v. R. Buchner, 1. Bd.: Libri I-V, 4. Aufl. Darmstadt 1970 (Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters, Freiherr vom Stein-Gedächtnisausgabe; Bd. II); 2. Bd.: Libri VI-X, Darmstadt 1972 (Ausgew. Quellen; Bd. III) [=Gregorii Hist. I-IV, R. Buchner, Gregorausgabe, 1. Bd., 1970; Gregorii Hist. V-X, R. Buchner, Gregorausgabe, 2. Bd., 1972]. **Krit. Teilausg.:** Gregorii Historiae IV - Das vierte Buch der Historien von Gregor von Tours. Ed. m. sprachwiss.-textkrit. u. histor. Kommentar v. Kai-Peter Hilchenbach, Teil II, Bern u. a. 2009.

zurückverfolgen. Im Jahre 551 legte Gregor das Gelübde ab, ein Jahr später ist er als Diakon bei seinem Onkel, Bischof Nicetius, bezeugt; von 573 bis zu seinem Tod (wahrscheinlich am 17. November 594) hatte Gregor als Bischof von Tours das höchste geistliche Amt im Frankenreich inne, das ihn in die Nachfolge des heiligen Martin von Tours stellte und große politische Verantwortung mit sich brachte. Gregor ist mehrfach als Gesandter bezeugt - 584 trat er als Vermittler zwischen den fränkischen Herrschern Childebert II., Gunthramn und Fredegunde auf.<sup>1438</sup> Damit war Gregor „durch Herkunft und Lebensstellung hervorragend geeignet, von seiner Zeit Kunde zu geben.“<sup>1439</sup>

In seinem Geschichtswerk thematisiert Gregor neben der biblischen und römischen Vorgeschichte besonders die Geschichte der merowingischen Francia, wobei ihn vor allem die Ausbreitung und Institutionalisierung des christlichen Glaubens, die Christianisierung der Franken, die königliche Protektion der Kirche und die Abwehr von Häresien interessierten; auch die Machtkämpfe zwischen den merowingischen Teilkönigen und deren Verhältnis zur *ecclesia* sind Gegenstand seines Werks. Könige und Bischöfe würdigt Gregor in langen biographischen Exkursen, wobei er auch Kritik an Herrschern wie Chilperich II. von Neustrien übt. Die widerrechtliche Aneignung von Kirchenbesitz steht im Fokus seiner Kritik. Die Heiligenverehrung sah Gregor als tragende Säule des Frankenreichs, beginnend mit dem

---

<sup>1438</sup> Zusammenfassung: Rudolf Buchner, Einleitung, in: Gregor von Tours, Zehn Bücher Geschichten, 1. Bd., 1970, S. VIII-XI. **Ältere Lit. zu Gregor von Tours (Ausw.):** Gabriel Monod, *Études critiques sur les sources de l'histoire mérovingienne*, Bd. 1: *Introd., Grégoire de Tours, Marius d'Avenches*, Paris 1872 (Bibliothèque de l'École des Hautes Etudes; vol. 8); Auguste Molinier, *Les sources de l'histoire de France*, 1, 1: *Des origines aux guerres d'Italie (1494)*, New York 1901, p. 55-63; Siegmund Hellmann, *Studien zur mittelalterlichen Geschichtsschreibung I: Gregor von Tours*, HZ 107 (1911), S. 1-43 (ND: *Ausgew. Abhandl. zur Historiographie u. Geistesgeschichte d. Mittelalters*, hrsg. v. Helmut Beumann, Darmstadt 1961, S. 57-99); Wilhelm Wattenbach u. Wilhelm Levison, *Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter. Vorzeit und Karolinger*, Heft 1 (1951), S. 99-107; Emil H. Walter, *Hagiographisches in Gregors Frankengeschichte*, *Archiv für Kulturgeschichte* 48 (1966), S. 291-310. **Neuere Lit. (Ausw.):** Benedikt Konrad Vollmann, ‚Gregor IV (Gregor von Tours)‘, *RAC*, fasc. XII (1983), Sp. 895-930; Giselle de Nie, *Views from a many-windowed tower. Studies of imagination in the works of Gregory of Tours*, Amsterdam 1987 (*Studies in Classical Antiquity*; vol. 7), *Bibliographie*, p. 301-320; Dies., *Die fremde Mentalität eines frühmittelalterlichen Geschichtsschreibers: Gregor von Tours*, in: *Das Mittelalter - unsere fremde Vergangenheit. Beitr. d. Stuttgarter Tagung vom 17. bis 19. Sept. 1987*. Hrsg. v. Joachim Hundt, Harald Kleinschmidt u. Peter Dinzelsbacher, Stuttgart 1990, S. 149-171; Walter A. Goffart, *The Narrators of Barbarian History (A.D. 550-800): Jordanes, Gregory of Tours, Bede and Paul the Deacon*, Princeton 1988 (*Publications in medieval studies*); Adriaan H.B. Breukelaar, *Historiography and Episcopal Authority in Sixth-Century Gaul. The Histories of Gregory of Tours interpreted in their historical Context*, Göttingen 1994 (*Forschungen zur Kirchen- u. Dogmengeschichte*; Bd. 57); Martin Heinzelmann, *Hagiographischer und historischer Diskurs bei Gregor von Tours?*, in: Marc van Uytenghe, Roland Demeulenaere (Hrsg.), *Aevum inter utrumque. Mélanges offerts à Gabriel Sanders*, Steenbrugge 1991, S. 237-258; Martin Heinzelmann, *Gregor von Tours (538-594): „Zehn Bücher Geschichte“*. *Historiographie und Gesellschaftskonzept im 6. Jahrhundert*, Darmstadt 1994; Ders., *Die Franken und die fränkische Geschichte in der Historiographie Gregors von Tours*, in: *Historiographie im frühen Mittelalter*. Hrsg. v. Anton Scharer u. Georg Scheibelreiter, Wien u. a. 1994, S. 326-344; Grégoire de Tours et l'espace gaulois. *Actes du congrès international Tours, 3-5 novembre 1994. Textes réunis par Nancy Gauthier et Henri Galinie*, Tours 1997; Martin Heinzelmann, Art. ‚Gregor von Tours‘, in: *RGA* 12, 2. Aufl. 1998, Sp. 612-615; Adelheid Krahn, Art. ‚Gregor von Tours (um 538-594)‘, *HRG* 2 (2011), Sp. 537ff.; *The World of Gregory of Tours*, ed. by Kathleen Mitchell and Ian Wood, Leiden 2002 (*Cultures, Beliefs and Traditions and Early Modern Peoples*).

<sup>1439</sup> Rudolf Buchner, Einleitung, in: Gregor von Tours, Zehn Bücher Geschichten, 1. Bd., 1970, S. VII.

heiligen Martin von Tours. Daneben verzeichnet er auch denkwürdige Naturereignisse als Begleiterscheinungen und Vorzeichen historischer Ereignisse oder eschatologische Zeichen. Neben „Prodigienhäufungen“, seltenen Himmelserscheinungen und Unwettern hat Gregor in sein Werk auch Wunderepisoden eingefügt, die die Geschichte der Franken als Teil der Heilsgeschichte verstehbar machen. So erscheint die Geschichte bei Gregor im Gegensatz zur römischen Geschichtsdarstellung nicht mehr allein als Resultat menschlicher Motivationen und Kräfte, sondern nach biblisch-patristischem Vorbild als von der *providentia Dei* gelenkte Heilsgeschichte, geprägt vom Kampf der Gläubigen gegen die Feinde der Kirche.

Als Vorlagen dienten Gregor neben römischen Geschichtswerken und Epen vor allem die Schriften der Kirchenväter und die Bibel, insbesondere das Alte Testament: Inhaltlich und stilistisch zeigen die *Historiae*, „daß die Persönlichkeit des Bischofs von Tours in erheblichem Maße durch die Rezeption biblischer Texte geprägt war, wo er in der Tat eine angesichts menschlichen Fehlverhaltens vergleichbare Reaktion bei Autoren besonders des Alten Testaments vorfinden konnte. Dadurch wird Gregor zu einem Vorläufer einer *neuen Spiritualität*, die sich durch weitgehende Ausschließlichkeit des Einflusses biblischer und [...] patristischer Traditionen [...] charakterisieren läßt [...]“<sup>1440</sup> Die „neue“ christliche Spiritualität zeigt sich in den *Historiae* auch in Berichten über Naturereignisse, wobei Gregor auch pagane gallokeltische Naturvorstellungen einbezog. Den stärksten Einfluß auf Gregors Werk hatte die durch Orosius vermittelte ekklesiologische Kirchengeschichtsschreibung Augustins, „in deren Zentrum die Kirche als ein gleichermaßen mystisches wie historisches Konstrukt einer Gemeinschaft oder Gesellschaft steht, die jeder Form profaner Staatlichkeit übergeordnet ist.“<sup>1441</sup> Mit dieser Konzeption verband Gregor die auf der römischen Verwaltung beruhende hierarchische fränkische Kirchenorganisation mit biblischen und paganen (Natur-)Vorstellungen, wobei das von Augustinus ausgearbeitete System der „Zeichen und Wunder“ des Himmels zur Leitlinie wurde.<sup>1442</sup> Gregor ist einer der ersten Historiographen in der Übergangszeit zwischen Spätantike und Frühmittelalter, die das „von Augustinus vorbereitete Konzept autoritärer Deutung und Verwendung von Mirakeln verstorbener Heiliger im Rahmen der christlichen Gesellschaft und damit auch in der

---

<sup>1440</sup> Martin Heinzelmann, Gregor von Tours (538-594), 1994, S. 83. Vgl. Marc Reydellet, La Bible miroir des princes du IV<sup>e</sup> au VII<sup>e</sup> siècle, in: Le monde latin antique et la Bible, sous la direction de Jacques Fontaine et Charles Pietri, Paris 1985 (Bible de tous les temps; vol. 2), S. 431-453, hier S. 448: „Grégoire de Tours est imprégné de l'esprit de la Bible.“ Vgl. auch Felix Thürlemann, Der historische Diskurs bei Gregor von Tours. Topoi und Wirklichkeit, Bern - Frankfurt am Main 1974 (Geist und Werk der Zeiten; Bd. 39), S. 76f.

<sup>1441</sup> Martin Heinzelmann, Gregor von Tours (538-594), 1994, S. 32.

<sup>1442</sup> So spielen bei Augustinus und Orosius Heiligenwunder und die Wunder der Natur „als Ausdruck der in der Schöpfung sichtbaren Herrlichkeit Gottes und als Zeugnis für das zentrale Wunder der leiblichen Auferstehung Christi“ eine wichtige Rolle, ohne jedoch unabdingbare Erscheinungen der Kirchenkonzeption zu sein. Vgl. Martin Heinzelmann, Die Funktion des Wunders in der spätantiken und frühmittelalterlichen Historiographie, in: Martin Heinzelmann, Klaus Herbers u. Dieter R. Bauer (Hrsg.), Mirakel im Mittelalter. Konzeptionen, Erscheinungsformen, Deutungen, Stuttgart 2002 (Beiträge zur Hagiographie; Bd. 3), S. 23-61 hier S. 61.

christlichen Historiographie“ konsequent weiterentwickelten.<sup>1443</sup> „Die in DCD formulierten Grundlinien Augustins sind von Gregor von Tours in einem neuen historischen Kontext konsequent und kohärent umgesetzt worden; dabei hat der Bischof des 6. Jahrhunderts das Prinzip der historisch aktiven *civitas caelestis* in systematischer Weise mit Wundern von lebenden, in weit höherem Maß aber von verstorbenen Heiligen der *ecclesia* verbunden und den *strages gentium* der *civitas terrena* entgegengestellt: Dadurch hebt sich die Kontinuität und eschatologische Überzeitlichkeit der ‚Kirche‘, die sowohl durch längst verstorbene wie auch noch auf Erden weilende Mitglieder ununterbrochen wirkt und sich in entsprechenden Wundern manifestiert, auf das schärfste von der Hinfälligkeit irdischer Völkergeschichte (*strages gentium*) ab!“<sup>1444</sup>

Nach dem Vorbild der Augustinischen *civitas permixta* sah Gregor die Geschichte als „die Summe der kontinuierlichen Koexistenz von Gut und Böse, Auf und Ab, Heiligem und Ungeratenem [...]“.<sup>1445</sup> Im Generalprolog beruft er sich auf das patristische Stilideal des *sermo rusticus*, das für ihn angesichts der andauernden Angriffe auf die Kirche besonders wichtig erscheint: Mit einer für einen größeren geistlichen Rezipientenkreis verständlichen Darstellung in einfachem Latein wollte er den Niedergang der „schönen Wissenschaften in den Städten Galliens“ aufhalten<sup>1446</sup>

<sup>1443</sup> Ebenda, S. 46: „Diese Umsetzung augustinerischer Entwürfe ist [...] nicht als das Ergebnis einer folgerichtigen und kontinuierlichen Entwicklung in der Historiographie anzusehen, sondern eher als eine Einzelleistung, deren tatsächliche, exegetisch-theologische Bedeutung erst seit kurzem deutlich wird. Tatsächlich läßt sich in der Geschichtsschreibung [...] von Augustin bis zu Gregor von Tours keine systematische Verwendung von *miracula* verstorbener Heiliger in dem angezeigten Sinn erkennen, das heißt im Hinblick auf das Aufzeigen der Realpräsenz der *ecclesia Christi* und ihrer Heiliger.“

<sup>1444</sup> Ebenda, S. 61. Vgl. Gregorii Hist., praef. II, Rudolf Buchner, Gregorausgabe, 1. Bd., 1970, S. 56.

<sup>1445</sup> Martin Heinzelmann, Gregor von Tours (538-594), 1994, S. 32f.

<sup>1446</sup> Gregorii Hist., praef. prima, R. Buchner, Gregorausgabe, 1. Bd., 1970, S. 2 (dt. Übers. R. Buchner, ebenda, S. 3): *Decedente atque immo potius pereunte ab urbibus Gallicanis liberalium cultura litterarum, cum nonnullae res gererentur vel rectae vel improbae, ac feretas gentium desaeviret, regum furor acueretur, ecclesiae impugnaretur ab hereticis, a catholicis tegerentur, ferveret Christi fides in plurimis, tepisceret in nonnullis, ipsae quoque ecclesiae vel ditarentur a devotis vel nudarentur a perfides, nec reperire possit quisquam peritus dialectica in arte grammaticus, qui haec aut stilo prosaico aut metrico depingeret versu: ingemescebant saepius plerique, dicentes: ‚Vae diebus nostris, quia periit studium litterarum a nobis, nec reperitur in populis, qui gesta praesentia promulgare possit in paginis‘. Ista etenim atque et his similia iugiter intuens dici, pro commemoratione praeteritorum, ut notitiam adtingerint venientum, etsi incultu effatu, nequivi tamen obtegere vel certamina flagitiosorum vel vitam recte viventium; et praesertim his illicitis stimulis, quod a nostris fari plerumque miratus sum, quia: ‚Philosophantem rhetorem intellegunt pauci, loquentem rusticum multi‘. Libuit etiam animo, ut pro supputatione annorum ab ipso mundi principio libri primi poniretur initium, cuius capitula deorsum subieci.* Gregor beschreibt hier das Ergebnis des seit der Spätantike in Gallien spürbaren Niedergangs der urbanen spätrömischen Kultur, die sich auch auf die Rezeption christlicher und paganer antiker Literatur gestützt hatte. Ob im vormittelalterlichen Gallien nach Richard W. Southern nur „Ruinen von Geist und Verstand“ übrig waren, ist zwar zu hinterfragen, in der Tendenz jedoch durchaus zutreffend: Es ging in vielen Regionen um die Restrukturierung des zivilisierten Lebens, doch ist aufgrund der „aristokratischen Bischofsherrschaft“ in den Städten Galliens auch ein Anknüpfen an stadtrömische Lebensformen feststellbar. Dieses Bemühen um die antike Kontinuität unter Einbezug der „einfachreligiösen“ pagani, was (in einer „ackerbürgerlich-heroisch-mythischen“ Variante) auch im frühmittelalterlichen Irland erkennbar ist, bewirkte, daß die merowingische (wie die irische) Missionierung im Gegensatz zur späteren Mission in der Germania, der Slavia und in Skandinavien bemerkenswert friedlich verlief. Der Erhalt und die Nutzbarmachung des Erbes der antiken Literatur nördlich der Alpen in der Frühzeit des Frühmittelalters ist der Verbreitung des Christentums, insbesondere der monastischen Kultur und führender geistlicher Exponenten wie Ambrosius, Augustinus, Hieronymus oder Cassiodor zu verdanken; „sie schätzten und verehrten sie (die antike Literatur und Philosophie; eig. Anm.) in gleicher Weise wie ihre heidnisch gebildeten Zeitgenossen; was sie von diesen unterschied, war lediglich das schlechte Gewissen, von dem sie ihrer Liebe zur klassischen Literatur wegen manchmal geplagt wurden“ (Alois Schütz, Das Mönchtum und die mittelalterliche Bildungstradition, in: Das Kloster Seon und sein Skriptorium. Katalog zur Ausstellung im Kloster Seon 2010. Gekürzter Reprint d. Katalogs „Schreibkunst



und das Desiderat eines fränkischen Geschichtswerks einlösen. Diese Aufgabe schien ihm angesichts des Kampfes der Heiligen und Gläubigen (*catholici, devoti, martyres, [episcopi] ecclesiarum*) gegen Sünden, Häresien und Heiden vordringlich.<sup>1447</sup> Bis jetzt jedoch habe sich „kein in der Redekunst erfahrener Grammatiker gefunden, um in Prosa oder Versen“ die wechselvolle menschliche Geschichte verständlich darzustellen.<sup>1448</sup> So wendet sich Gregor mit einer *captatio benevolentiae* an die fränkischen Geistlichen (die Hauptadressaten der *Historiae*, die selbst den Niedergang der *septem artes liberales*, der Literatur und der Historiographie beklagten) - mit der Forderung, die Geschichte in einfacher verständlicher Sprache (*sermo rusticus*) aufzuschreiben<sup>1449</sup>, um die doppelte Pflicht des Historiographen, die

---

- Mittelalterliche Buchmalerei aus dem Kloster Seon“. Hrsg. v. Josef Kirmeier, Alois Schütz u. Evamaria Brockhoff (1994), Lindenberg 2010, S. 8-35, hier S. 9f.). Nach dem Ende des Weströmischen Reichs blieben nur wenige Autoren wie Gregor von Tours, Gregor der Große, Desiderius von Vienne, Beda Venerabilis und Venantius Fortunatus, die die Tradition der antiken Literatur und Geschichtsschreibung weiterpfligten.

<sup>1447</sup> Vgl. Gregorii Hist., praef. prima, R. Buchner, Gregorausgabe, 1. Bd., 1970, S. 2: *Scripturus bella regum cum gentibus adversis, martyrum cum paganis, ecclesiarum cum hereticis, prius fidem meam proferre cupio, ut qui ligirit me non dubitet esse catholicum. Illud etiam placuit propter eos, qui adpropinquantem finem mundi disperant, ut, collectam per chronicas vel historicas anteriorum annorum summam, explanitur aperte, quanti ab exordio mundi sint anni. [...].* In einigen Abschnitten stellt Gregor die Geschichte nach dem Vorbild des Augustinischen Dualismus „als ständige Abfolge der Opposition von Gut und Böse [...], repräsentiert durch den Gegensatz zwischen Kirche und Königshaus“, dar (Christian Rohr, *Signa apparuerunt, quae aut regis obitum adnunciare solent aut regiones excidium*. Naturerscheinungen und ihre »Funktion« in der *Historia Francorum* Gregors von Tours, in: Dieter Groh, Michael Kempe u. Franz Mauelshagen (Hrsg.), *Naturkatastrophen. Beiträge zu ihrer Deutung und Darstellung in Text und Bild von der Antike bis ins 20. Jahrhundert*, Tübingen 2003 (Literatur u. Anthropologie; Bd. 13), S. 65-78, hier S. 67). Vgl. dazu Massimo Oldoni, *Gregorio di Tours e i "Libri Historiarum": letture e fonti, metodi e ragioni*, in: *Studi medievali ser. 3.13.2*, p. 563-700, hier p. 689; Martin Heinzelmann, *Gregor von Tours (538-594)*, 1994, S. 90.

<sup>1448</sup> Gregorii Hist., praef. prima, R. Buchner, Gregorausgabe, 1. Bd., 1970, S. 2; dt. Übers. R. Buchner, wie oben, S. 3: [...] *nec reperire possit quisquam peritus dialectica in arte grammaticus, qui haec aut stilo prosaico aut metrico depingeret versu [...].*

<sup>1449</sup> Gregors Ankündigung, den *sermo rusticus* zu verwenden, ist nicht nur literarische Bescheidenheitsformel, sondern zeigt den ehrlichen Respekt vor der Aufgabe. Wiederholt entschuldigt sich Gregor nach antikem Vorbild (Cicero, *De Inventione* I, 16, 22) für seine „einfache Redeweise“, u. a. in der *Praefatio* zum I. Buch (Hist. I, 1, Praef., R. Buchner, Gregorausgabe, 1. Bd., 1970, S. 6) und im Epilog (X, 31). Im *Liber de virtutibus sancti Martini episcopi* I, 11 (ed. Bruno Krusch, MGH Script. rer. Mer. 1, 2: *Miracula et opera minora*. Ed. nova, Hannover 1885, S. 135ff.) weist Gregor auf den Niedergang der spätrömischen Kultur und bringt eine klassische Unfähigkeitsbeteuerung: *Deficit lingua sterilis, tantas cupiens enarrare virtutes*. Für die *Historiae* hebt er die Notwendigkeit des *sermo rusticus* zum besseren Verständnis hervor: *Philosophantem rethorem intellegunt pauci, loquentem rusticum multi* (Gregorii Hist., praef. prima, R. Buchner, Gregorausgabe, 1. Bd., 1970, S. 2). Als Vorbilder dienten Gregor spätantike und zeitgenössische Heiligenviten, u. a. Hieronymus' *Vita S. Hilarionis* (29), Rufinus' *Historia Monachorum* (I, 115), Sulpicius' Severus *Vita S. Martini* (praef./ cap. 110,1ff.) oder Venantius' Fortunatus *Vita S. Martini* (IV, 18f.) sowie die *Vita S. Albini* (28, 33f.). Das Ideal des *sermo rusticus* geht auf Augustinus zurück, der in *De genesi contra Manichaeos* (MPL 34, col. 171) eine einfache, biblische Sprache empfiehlt: *Hunc enim sermonem usitatum et simplicem etiam docti intellegunt, illum autem indocti non intellegunt*. Es ist anzunehmen, daß Gregor den *sermo rusticus* nicht nur topisch als „Unfähigkeitsbeteuerung des Beredten“ verwendet, um seine literarischen Ambitionen zu artikulieren, sondern selbst vom biblisch-patristischen Ideal des *sermo humilis* überzeugt war, um in einer Zeit andauernder Bedrohungen der Kirche die Verbreitung seiner Werke zu erreichen. Erich Auerbach (*Literatursprache und Publikum in der lateinischen Spätantike und im Mittelalter*, Bern 1958, S. 78) hat daher für Gregors Werk den scheinbar paradoxen Begriff des „aufrichtigen Bescheidenheitstopos“ vorgeschlagen: Gregor sah Historiographie als „niedrigen Dienst“ für die Gemeinschaftsaufgabe der *aedificatio ecclesiae* auf der Grundlage der eschatologischen Geschichtsdeutung und der zu begründenden fränkischen Heiligen- und Bischofstradition: „He now insinuates that the oversensitive *littérateur* crying “woe” ends up doing nothing and disillusioned by his own and his audience's deficient education neglects his duties, whereas the author has had the courage, supported by “our people”, to

christliche Unterweisung der Zeitgenossen und die Erhaltung der *memoria* für die Nachgeborenen (*eruditio praesentium et venientium futurorum*), zu erfüllen.<sup>1450</sup>

Seine Entschuldigung wegen grammatikalischer Fehler und der „bäurischen“ Sprache im Prolog zum ersten Buch der *Historiae* ist daher keineswegs nur konventionelle Bescheidenheitsformel, sondern auch Ausdruck eines ehrlichen Anliegens.<sup>1451</sup> Es ist das Anliegen eines „wundergläubigen“ frühmittelalterlichen Geschichtsschreibers, der sich mehr noch als Isidor von Sevilla und Gregor der Große von der „vergeistigten Theologie“ der Spätantike gelöst hatte und „zu einer sinnlich-handgreiflichen, stark emotionalen, ‚volkstümlichen‘ Auffassung des christlichen Glaubens“ tendierte, weshalb „der Wunder- und Teufelsglaube in Gregors Denken einen unverhältnismäßig großen Raum“ einnahm, wie die zahlreichen Wunderepisoden in den *Historiae* zeigen.<sup>1452</sup> So paßt Gregors „bäurische Sprache“ nicht nur formell ins Bild des nachantiken Zeitalters, als Wissenschaft, Innovation und Stadtkultur einem „einfachen“ Leben fast ohne Schriftlichkeit gewichen waren, sondern ist auch Ausdruck einer „einfachen“, auch durch pagane Naturvorstellungen geprägten Religiosität des Vormittelalters, als nicht mehr das antike Ideal der wissenschaftlich-spekulativen Theologie, sondern die unmittelbaren Bedrohungen des bäuerlichen Lebens durch Unwetter, Witterungsunbill, Krankheiten, Kriege und Seelenanfechtungen den Alltag auch der Klöster prägten: Als sich die wandernden Völkerschaften unter fremdstämmigen Herrschern zu neuen

---

accept his responsibilities. Rather than joining the lamenting chorus, he would be eloquent as a peasant, intelligible to many, while being backed up by his own people“ (Adriaan H.B. Breukelaar, *Historiography and Episcopal Authority in Sixth-Century Gaul*, 1994, p. 119). Nach Felix Thürlemann (*Der historische Diskurs bei Gregor von Tours*, 1974, S. 71f.) zeigt der *sermo rusticus* Gregors literarisches Engagement und den Willen, für die fränkische Tradition etwas Bleibendes zu schaffen. Zum Stilideal des *sermo rusticus* vgl. Ernst Robert Curtius, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Bern 1948, S. 93ff. u. S. 412ff.; Felix Thürlemann, wie oben, S. 59f., Anm. 48. Zum *sermo rusticus* bei Gregor vgl.: Helmut Beumann, *Gregor von Tours und der sermo rusticus*, in: Konrad Repgen u. Stefan Skalweit (Hrsg.), *Spiegel der Geschichte. Festgabe für Max Braubach*, Münster 1964, S. 69-98, ND Helmut Beumann (Hrsg.), *Wissenschaft vom Mittelalter. Ausgew. Aufsätze*, Köln-Wien 1972, S. 41-70; Adriaan H.B., wie oben, 1994, Kap 5: „Elocutio: Styling the Material“, p. 311-333. Eine Übersicht zu den Bescheidenheitsformeln in Gregors Werken bietet Max Bonnet, *Le latin de Grégoire de Tours*, Paris 1890, ND Hildesheim 1982, p. 80, Anm. 1.

<sup>1450</sup> Vgl. *Gregorii Hist.*, praef. prima, R. Buchner, Gregorausgabe 1. Bd., 1970, S. 2. „In the first preface of the *Historiae* Gregory expresses a twofold duty he himself sensed, the duty towards contemporaries and the duty towards posterity. The first preface is an extremely well-wrought *captatio benevolentiae*, in its entirety consisting of a mere two periods. The latter expresses the bishop’s self-imposed duty: *nonnullae res gererentur ... [quae] pro commemoratione praeteritorum, ut notitiam adtingerent venientium ... nequivi obtegere* (Praef. I/1,3 and 11sq.). Because the generations to come should be able to take notice of past ones, the author cannot conceal the many things happening in his time“ (Adriaan H.B. Breukelaar, *Historiography and Episcopal Authority in Sixth-Century Gaul*, 1994, p. 118). „Praef. I.“ bei Breukelaar bezieht sich auf den Generalprolog, nicht auf den Prolog zum I. Buch. Hinweis: Martin Heinzelmann, *Gregor von Tours (538-594)*, 1994, S. 32.

<sup>1451</sup> Vgl. *Gregorii Hist.* I, 1, praef., R. Buchner, Gregorausgabe, 1. Bd., 1970, S. 6: *Sed prius veniam legentibus precor, si aut in litteris aut in sillabis grammaticam artem excessero, de qua adplene non sum inbutus; illud tantum studens, ut quod in ecclesia credi praedicatur sine aliquo fuco aut cordis hesitatione reteneam, quia scio, peccatis obnoxium per credulitatem puram obtinere posse veniam apud Deum.*

<sup>1452</sup> Dagegen hatten Augustinus oder Ambrosius noch kaum Wunder zur Glaubensfestigung herangezogen. Vgl. Benedikt K. Vollmann, ‚Gregor von Tours‘, *RAC* 12 (1983), Sp. 895-930, hier Sp. 905; zit. n.: Arnold Angenendt, *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*, Darmstadt 1997, S. 33, Anm. 25.

Gesellschaften formierten, bedurfte es keiner hochentwickelten, vergeistigten Theologie und Wissenschaft; vielmehr standen die Belange der physischen und psychischen Lebensbewältigung im Vordergrund. So wurde die Frage nach Segen oder Fluch des göttlichen Wirkens zum Kristallisationspunkt der neuen „mittelalterlichen“ Religiosität - mit weitreichenden Folgen für die abendländische Theologie: „Der Segen ist eine sehr konkrete Macht“, er „garantiert Fruchtbarkeit und Glück.“<sup>1453</sup> Der Segen „macht [...] Religion für jedermann einleuchtend und erstrebenswert, denn darin wird eine Hilfe angeboten, wie sie sonst nirgends erreichbar ist. Indem aber diese religiöse Allgemeinvorstellung in die christliche Religiosität einzog, sogar zu dominieren begann und auch die theologische Deutung durchdrang, ergibt sich ein erster Eindruck von dem, was am Beginn des Mittelalters geschah: ein Umbruch nicht in neuen Lehren oder in spekulativen Umdeutungen, sondern in der Auffüllung des Vorgegebenen mit einem Geist, in dem allgemeinreligiöse Vorstellungen vorherrschten.“<sup>1454</sup> Die nach Segen und Wohlwollen der Götter und des allmächtigen *Tonans* strebende „einfache“, mehr „instinktiv-tastende“ als „rational nach Gott forschende“ Religiosität stieß in ein „Vakuum“, das nach dem „Ende der antiken Wissenschaften bald durch neue Glaubensvorstellungen besetzt wurde.“<sup>1455</sup> Das Mittelalter übernahm von paganen Religionen auch verlässliche, „magische“ Rituale (bis hin zur Vorstellung von der Wirkmacht von Gebetsformeln); auch die Buße blieb an Ritualhandlungen gebunden; selbst die Eucharistie war bis ins Hochmittelalter weitgehend auf Fürbitte und Segensempfang „reduziert“: „Das Meßopfer [...] wird ein ‘Mittel zu’, eine Gelegenheit zu intensiver Bitte, es wird [...] an sich wertvoll, und besitzt darum eine Ort und Raum heiligende, also apotropäische Wirkung. Eucharistie ist hauptsächlich - so lautet die für das Mittelalter kanonische Übersetzung des Isidor von Sevilla [...] - ‘die gute Gabe’.“<sup>1456</sup> Die Entstehung der „mittelalterlichen Religiosität“<sup>1457</sup> aus Bibel, Patristik und paganen Naturvorstellungen läßt Gregors Entscheidung für den *sermo rusticus* sinnvoll erscheinen. Die

<sup>1453</sup> Wolfgang Speyer, Verehrung des Heroen, des göttlichen Menschen und des christlichen Heiligen. Analogien und Kontinuitäten, in: Peter Dinzelsbacher, Dieter R. Bauer (Hrsg.), Heiligenverehrung in Geschichte und Gegenwart, Ostfildern 1990, S. 48-66, hier S. 50; Hinweis: Arnold Angenendt, Geschichte der Religiosität im Mittelalter, Darmstadt 1997, S. 36.

<sup>1454</sup> Arnold Angenendt, Geschichte der Religiosität im Mittelalter, Darmstadt 1997, S. 36. Nach Arthur M. Landgraf (Einführung in die Geschichte d. Theologischen Literatur der Frühscholastik, Regensburg 1948, S. 30; Hinweis A. Angenendt, wie oben, S. 36, Anm. 43) war auch die Naturphänomene in „Gedankenexperimenten“ erforschende Frühscholastik von einem „religiösen Sinn, der gleichsam instinktiv die Glaubenslehre erfaßte.“ Vorbild waren die Psalmworte 77,6: „Ich denke des Nachts an mein Saitenspiel und rede mit meinem Herzen; mein Geist muß forschen.“

<sup>1455</sup> Arnold Angenendt, Geschichte der Religiosität im Mittelalter, Darmstadt 1997, S. 36.

<sup>1456</sup> Angelus Albert Häußling, Mönchskonvent und Eucharistiefeier. Eine Studie über die Messe in der abendländischen Klosterliturgie des frühen Mittelalters und zur Geschichte der Meßhäufigkeit, Münster 1973 (LWQF 58), S. 252; zit. n. Arnold Angenendt, Geschichte der Religiosität im Mittelalter, Darmstadt 1997, S. 35.

<sup>1457</sup> Nach Arnold Angenendt (Geschichte der Religiosität im Mittelalter, Darmstadt 1997, S. 37) entstand das „christliche Mittelalter“ theologie- und religionsgeschichtlich mit dem „Verlust der Theologie“ und der damit möglichen „Anreicherung mit „urtümlichem“ Religionsmaterial und „einfachen“ Deutungsmustern, vielfach sogar mit von der früheren Theologie kritisierten.“ Mit den politischen Umbrüchen nach dem Ende des Römischen Reichs geriet das Christentum „unter ein religionsgeschichtlich verändertes Klima“, in dem es „nicht mehr theologisch gesteuert wurde.“ Vgl. dazu Albert Demyttanaere, Marko Mostert, De betovering van het middeleeuwse christendom. Studie over ritueel en magie in de Middeleeuwen, Hilversum 1995.

„Zehn Bücher Geschichten“ boten so bewußt keine geschlossene *Historia* eines gefestigten Reichs, sondern waren als Sammlung von „Geschichten“ und „Anekdoten“ (*Historiae*) aus der sich formierenden *Francia* konzipiert.<sup>1458</sup> Naturereignisse, politische Ränke und Menschenschicksale stellt Gregor als Erlebnisse zwischen Gottesfurcht und Sündenfall dar, die das Auf und Ab des menschlichen Lebens in aller Dramatik nachzeichnen; auch die Menschheitsgeschichte verlief „nie konsequent, konkludent, linear, sondern in lauter geschlossenen Zirkeln“<sup>1459</sup>, in denen „das Wunderbare [...] an das Komische und das Schreckliche an das Lächerliche“ grenzt.<sup>1460</sup> Mit der Frage nach „praktischen Anleitungen“ für die Hörer, den Segen Gottes zu erlangen und zu erhalten, um gegen Gefahren und dämonische Mächte gewappnet zu sein, stießen Gelehrte jedoch auf das Problem der biblischen Naturvorstellungen oft sehr ähnlichen paganen Vorstellungen, die mit einbezogen werden mußten, ohne magische Vorstellungen zu übernehmen. Da die Bibel ebenfalls in Wundern und Prophetien über Naturgewalten erzählte, war die Präferenz für Wunder, gerade angesichts allgegenwärtiger Naturgefahren, begründbar.

Indem Gregor die „Unterweisung der Zeitgenossen“ an den Anfang seines Geschichtswerks stellt, macht er dieses sprachlich und inhaltlich-konzeptionell zum Vorbild einer erst zu begründenden fränkischen Literatur: Die *Historiae* sind eine christliche Universalgeschichte von der Schöpfung bis zur merowingischen Gesellschaft des 6. Jahrhunderts, doch sie umfassen auch die Welt der Bauern, Fischer und Mönche. Da Gregor an keine Reichstradition anknüpfen konnte, schrieb er die Geschichte des „Volksstammes“ der Franken nicht nur im Sinne von Isidors *origo gentis*, sondern spezialisierte sich auf das Verhältnis zwischen der Kirche und dem fränkischen Königtum.<sup>1461</sup> Dabei war die Genese des „Sakralkönigtums“ von

---

<sup>1458</sup> Die enzyklopädische Sammlertätigkeit kann als Charakteristikum früh- und auch noch hochmittelalterlicher Geschichtsschreiber und Gelehrter gelten: Isidor von Sevilla, der „Enzyklopädist“ und „Lehrmeister des Mittelalters“, ist daher „nicht als eigentlich schöpferischer Geist oder als spekulativer Denker [anzusehen], vielmehr als ein ungemein fleißiger und äußerst belesener Sammler“, der die für die „Bestätigung“ des frühmittelalterlichen Weltbildes notwendigen Lehrsätze der unangreifbaren *Auctoritates* zusammenstellte und verfügbar machte (Franz Brunhölzl, *Geschichte der lateinischen Literatur*, Bd. 1, München 1975, S. 75; zit. n. Arnold Angenendt, *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*, Darmstadt 1997, S. 32).

<sup>1459</sup> Walter Berschin, *Biographie und Epochenstil im lateinischen Mittelalter*, Bd. 1, Stuttgart 1988 (Quellen u. Unters. zur lat. Philologie des Mittelalters, Bd. 8), S. 293; Zitathinweis: Arnold Angenendt, *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*, 1997, S. 33.

<sup>1460</sup> Walter Berschin, *Biographie und Epochenstil*, Bd. 1, 1988, S. 191; Hinweis: Arnold Angenendt, *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*, 1997, S. 33.

<sup>1461</sup> Vor diesem Hintergrund wird die in der älteren Forschung verbreitete Bezeichnung von Gregors Werk als *Historia Francorum* (vgl. Max Jansen u. Ludwig Schmitz-Kallenberg, *Historiographie und Quellen der deutschen Geschichte bis 1500*, 2. Aufl., Leipzig - Berlin 1914 (Grundriß d. Geschichtswissenschaft; Reihe I, Abt. 7), S. 17-19) der Grundintention Gregors nicht ganz gerecht: „Zweifelloos das wichtigste Werk für die Geschichte der Franken, der Merowinger, der Entstehung des fränkischen Großreiches und Galliens im 6. Jahrhundert, sind die „Zehn Bücher Geschichten“ Gregors (\*538), des Bischofs von Tours (573-594), eine Weltgeschichte in Anknüpfung an Hieronymus und Orosius, mit deutlich antiarianischer und profränkischer Tendenz, geschrieben aus dem räumlichen und sozialen Blickwinkel eines Angehörigen des gallischen Senatorenadels. Schon im 7. Jahrhundert wurde Gregors Universalgeschichte verkürzt und umgebogen zu einer

großer Bedeutung.<sup>1462</sup> Gregors universalhistorische Konzeption war aber auch mit dem Anspruch der Schaffung einer dem gallo-fränkischen Sprachempfinden angepaßten, für breitere Rezipientenkreise verständlichen Geschichtsdarstellung verbunden, weshalb nicht dogmatische und rhetorisch-stilistische Fragen im Vordergrund standen, sondern moraltheologische „Geschichts-*Exempla*“: In einer von Habgier, Gewalt, Aberglauben und der alltäglichen Furcht vor Unglücken und Naturgewalten geprägten Zeit versuchte er, eine dauerhafte „christliche Gesittung aufzubauen: eine ganz praktisch sorgende Tätigkeit, in der die Seelsorge sich in jedem Augenblick mit politischen und wirtschaftlichen Fragen verquickte. [...] Auf rhetorische Bildung erhebt er keinen Anspruch, für die Streitfragen des Dogmas hat er kein Interesse; es steht ihm fest, wie es die Konzilien beschlossen haben. Aber für all das, was das Volk beeindruckt kann - Heiligenlegenden, Reliquien und Wunder für die Phantasie, Schutz gegen Gewalttat und Bedrückung, einfache und mit Versprechen des künftigen Lohns gewürzte Morallehren - ist Raum in seinem Herzen. Die Menschen, zwischen denen er lebte, verstanden vom Dogma nichts und hatten von den Mysterien des Glaubens nur eine sehr rohe Vorstellung. Sie

---

eigentlich nicht intendierten „*Historia Francorum*“ (Reinhold Kaiser, *Das Römische Erbe und das Merowingerreich*, 3., überarb. u. erw. Aufl. München 2004 (Enzyklopädie Deutscher Geschichte; Bd. 26), S. 45f.). Gregor wählte jedoch bewußt den Titel *Decem libri historiarum*, den er in spätantiker historiographischer Tradition mit *historia* bzw. *historiae* verknüpfte, da er eine christliche Universalgeschichte als Gesamtgeschichte der Kirche und der fränkischen Herrscher in christlich-eschatologischer Perspektive verfassen wollte, die in Einzelepisoden (*historiae*) die Entwicklung der fränkischen Gesellschaft nachzeichnen sollte. Der Begriff der „Franken“ kommt bei Gregor dagegen nur selten vor, auch wenn er die Frankenkönige selbstbewußt als rechtmäßige Nachfolger der römischen Kaiser darstellt, z. B. in den Ausführungen zur *origo gentis Francorum* - hier deutet sich bereits die hochmittelalterliche Idee der *translatio imperii* an: „Power is the central theme of the Histories. Gregory’s personae dramatis are lifted from the topmost social strata, the powerful elites. Kings with their households and bishops with their church personnel play the leader functionaries in the municipal administration they form, in this order, the *tableau de la troupe*“ (Adriaan H.B. Breukelaar, *Historiography and Episcopal Authority in Sixth-Century Gaul*, 1994, p. 227). So beziehen sich von den 427 Kapiteln, die Handlungen von Königen, Bischöfen oder militärischen Anführern thematisieren, 260 Kapitel auf Könige oder Personen im Umfeld der Königshöfe, 198 auf den Klerus und 126 auf militärische oder administrative Personen. Das „einfache Volk“ ist dagegen kaum repräsentiert: Nur in 4 Kapiteln sind Sklaven Handlungsträger, in jeweils 7 Arme bzw. Kaufleute, und in 19 Kapiteln treten nicht näher bezeichnete *cives* auf. Vgl. dazu Adriaan H.B. Breukelaar (wie oben), p. 227ff. Zu den *pauperes* bei Gregor vgl. Johannes Schneider, *Die Darstellung der Pauperes in den Historien Gregors von Tours. Ein Beitrag zur sozialökonomischen Struktur Galliens im 6. Jahrhundert*, in: *JbWG IV* (1966), S. 74ff. Zu den „Franken“ bei Gregor vgl.: Wolfgang Eggert, *Das Wir-Gefühl bei fränkischen und deutschen Geschichtsschreibern bis zum Investiturstreit*, in: Ders., Barbara Paetzold, *Wir-Gefühl und Regnum Saxonum bei frühmittelalterlichen Geschichtsschreibern*, Weimar 1984, S. 20-29; Walter A. Goffart, *From Historiae to Historia Francorum and Back Again. Aspects of the Textual History of Gregory of Tours*, in: Ders., *Religion, Culture, and Society in the Early Middle Ages. Studies in Honour of Richard E. Sullivan*, ed. Thomas F. X. Noble and John J. Contreni, Kalamazoo/Mich. 1987, p. 55-76; Martin Heinzelmann, *Die Franken und die fränkische Geschichte in der Historiographie Gregors von Tours*, in: *Historiographie im frühen Mittelalter*. Hrsg. v. Anton Scharer u. Georg Scheibelreiter, 1994, S. 326-344, bes. S. 326f.; Ders., *Gregor von Tours (538-594). Zehn Bücher Geschichte*, Darmstadt 1994, S. 95f.; Edward James, *Gregory of Tours and the Franks*, in: Alexander C. Murray (Hrsg.), *After Rome’s Fall: Narrators and Sources of Early Medieval History*, Toronto 1998, p. 51ff.; Hans-Werner Goetz, *Antike Tradition, römische Kontinuität und Wandel in den frühmittelalterlichen Reichen in der Wahrnehmung der frühmittelalterlichen Geschichtsschreibung: Gregor von Tours und Paulus Diaconus im Vergleich*, in: Matthias Becher, Stefanie Dick (Hrsg.), *Völker, Reiche und Namen im frühen Mittelalter*, München u. a. 2010 (Mittelalter-Studien; Bd. 22), S. 255-278.

<sup>1462</sup> Die unbedingte Geltung von Formeln und Ritualen im Mittelalter zeigt die Vorstellung der von Gottes Gnaden gekrönten „wundertätigen“ Könige (*a Deo coronatus*), deren Sakralkönigtum sie unangreifbar machte. Ein Einschnitt war im 12. Jahrhundert insofern die Bannung Heinrichs IV. durch Papst Gregor VII.: Sie zeigte erstmals, daß das Königtum nicht unangreifbar war. Dementsprechend berief sich Heinrich auch nach seiner Heimkehr vor seinen Parteigängern auf das Sakralkönigtum, doch „weckte“ er damit möglicherweise seine Gegner erst, die in der päpstlichen Bannbulle ein Mittel für die Schwächung seiner Macht sahen.

hatten Begierden und materielle Interessen, gemildert durch Furcht voreinander und Furcht vor überirdischen Kräften. Gregor scheint ganz der Mann für diese Verhältnisse gewesen zu sein. [...] Er ist eines der ersten Beispiele jenes praktisch-aktiven Wirklichkeitssinnes in der Kirche, der aus der christlichen Lehre etwas innerhalb des irdischen Lebens Funktionierendes gemacht hat [...].“<sup>1463</sup>

Anhand historischer und zeitgenössischer *exempla* wollte Gregor die „Realpräsenz der *ecclesia Dei*“ in der jüngeren und zeitgenössischen Geschichte nachzeichnen<sup>1464</sup>, beginnend mit dem Wirken des heiligen Martin von Tours, dessen Wunder „für würdig erachtet werden, täglich den Glauben der Gläubigen zu bestärken“ (*cotidie ad conroborandam fidem credentium confirmare dignatur*).<sup>1465</sup> Möglicherweise liegt hier eine der Hauptintentionen für Gregors „bodenständige“ und „wundergläubige“ Historiographie, die auch Naturereignisse und Wunder als Teil der Geschichte der Nachwelt bewahren wollte:<sup>1466</sup> „[...] contemporary historiography is the central concern of the *Historiae* and [...] the first motive of his work.“<sup>1467</sup> So sind Gregors Intentionen „nicht nur in seinem Wunsch zu suchen, Geschichte „wie sie war“ darzustellen und zu erzählen. Dieses für ihn [...] eher sekundäre Motiv wurde von seinem ausgeprägten Gestaltungswillen übertroffen, dessen Ziel die angemessene, pädagogisch-didaktische Präsentation historischer Gegenstände ist und dessen wichtigstes Mittel eine kunstvolle Zusammenstellung gezielt ausgewählter Episoden des gesellschaftlichen Zusammenlebens [...] von dem bewußt eingenommenen, subjektiven Standpunkt eines Bischofs aus [...] und damit in der Perspektive eines ideologischen Führers der christlichen Gesellschaft im Frühmittelalter“ ist.<sup>1468</sup> Folglich sind die *Historiae* eine „bunte Mischung“ chronologisch geordneter Episoden, die Elemente der römischen Annalengeschichtsschreibung mit hagiographischen Wundern und biographischen Episoden vereint. Wunder beschrieb Gregor

<sup>1463</sup> Erich Auerbach, *Mimesis*, 1946, S. 91.

<sup>1464</sup> Martin Heinzelmann, Die Funktion des Wunders in der spätantiken und frühmittelalterlichen Historiographie, in: Ders. u. a. (Hrsg.), *Mirakel im Mittelalter*, 2002, S. 46. Felix Thürlemann, Der historische Diskurs bei Gregor von Tours, 1974, S. 86-94; Giselle de Nie, Gregory of Tours' smile: spiritual reality, imagination and earthly events in the "Histories", in: *Historiographie im frühen Mittelalter*. Hrsg. v. A. Scharer u. G. Scheibelreiter, Wien 1994 (Veröffentl. d. Inst. f. Österr. Geschichtsforschung; Bd. 32), S. 68-95, hier S. 75.

<sup>1465</sup> Gregorii Liber de virtutibus sancti Martini, prol., ed. B. Krusch, MGH Script. rer. Mer. 1, 2, 1885, S. 135: *Miracula, quae dominus Deus noster per beatum Martinum antistitem suum in corpore positum operari dignatus est, cotidie ad conroborandam fidem credentium confirmare dignatur*. Vgl. Gregorii Liber in gloria martyrum 9, ed. B. Krusch, wie oben, S. 44 m. Anm. 1 (über ein Wunder in Konstantinopel zur Zeit Bischof Menas' 536-552): *Quid igitur in Oriente actum fuerit, ad conroborandam fidem catholicam non silebo*. Vgl. Jean Schlick, Composition et chronologie des *De virtutibus sancti Martini de Grégoire de Tours*, *Studia Patristica VII*, hrsg. v. Frank Leslie Cross, Papers presented to the Fourth International Conference on Patristic Studies held at Christ Church, Oxford 1963, Part I: Editiones, Critica, Philologica, Biblica, Berlin 1966 (Texte u. Unters. zur Geschichte d. altchristl. Lit.; Bd. 92), p. 278. Vgl. Gregorii Liber in gloria martyrum 50, wie oben, S. 72ff.

<sup>1466</sup> „Den wichtigsten [Gesichtspunkt des Werkes] nennt schon die Anfangszeile der ersten Vorrede: das Interesse an dem Land, das Gregor als Heimat empfand, dessen Führungsschicht er nicht nur entstammte, sondern auch selbst längst angehörte, als er seine Geschichten schrieb: Gallien. ... [Es] überwiegt in seinem Bewußtsein die geistige Beschränkung auf dieses eine Land. Was außerhalb Galliens in Literatur und Dichtung vor sich geht, berührt ihn nicht mehr, ja, er scheint es kaum zu erfahren“ (Rudolf Buchner, Einleitung, in: Gregor von Tours, *Historia Francorum*, FSGA 1, S. XVII; Zitathinweis: Arnold Angenendt, *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*, 1997, S. 337 m. Anm. 413).

<sup>1467</sup> Adriaan H.B. Breukelaar, *Historiography and Episcopal Authority in Sixth-Century Gaul*, 1994, p. 166. Vgl. dazu Otto Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, Bd. 5: Die letzte Periode der altkirchlichen Literatur mit Einschluß des älteren armenischen Schrifttums, Freiburg 1932, ND Darmstadt 1962, S. 365.

<sup>1468</sup> Martin Heinzelmann, *Gregor von Tours (538-594)*, 1994, S. 132.

nach der biblischen Typologie in nachvollziehbaren „Gedankenbildern“, um die verborgene „spirituelle Wahrheit“ auch in der jüngeren Geschichte als Abfolge von Prophetie und Erfüllung herauszustellen.

In diesem Rahmen erscheint die fränkische Geschichte in historischer Kontinuität der biblischen Geschichte; jedes Ereignis steht dabei in einem „einfachen“ typologischen heilsgeschichtlichen Deutungsbezug zwischen Schöpfungsgeschichte, dem Erlösungswerk Christi, der jüngeren Geschichte und der Parusieerwartung.<sup>1469</sup> Wie Adam, Noah und Joseph jeweils als *typus* auf Christus vorauswiesen (Hist. I, 1; 4; 9; 15; vgl. Gen.2,19; 6,9; 30,24; Hes.2,2), war die Arche eine Präfiguration der endzeitlichen Kirche, während die Babylonische Gefangenschaft auf die Gefangenschaft der Seelen in der Sünde weist (Hist. I, 4, 10, 15; vgl. 1.Mose 14,21f.; 13,21; 2.Kön. 25,11). Christus ist als Gottessohn auf die Erde gekommen, um den Israeliten die Prophezeiung Jesajas vom leidenden Erlöser zu beweisen.<sup>1470</sup> Ähnlich erscheinen die merowingischen Könige als Antitypen alttestamentlicher Vorgänger.<sup>1471</sup> Auch in Nordlichtern, Halos, Nebensonnen, Unwettern, Witterungsanomalien, Seuchen und phänologischen Anomalien sah Gregor „permanent models or *figurae* of divine dealings with men“.<sup>1472</sup> So deutet Gregor die Teilung des Roten Meeres und die Wolkensäule in der Wüste als Präfigurationen auf die Taufe und das Erscheinen des Heiligen Geistes. In Bezug auf das widerspenstige Israel weist er auf die biblische Metapher des austrocknenden

---

<sup>1469</sup> Vgl. ebenda, S. 132-133: „Durch das „figurale Denkschema sind geschichtliche Ereignisse der entferntesten Zeiträume durch typologischen Sinnbezug verbunden, gleichzeitig präsent und „überlagert von einem Raster paradigmatischer, außerzeitlicher Bezugsschemata.“ (darin Zitat v. Felix Thürlemann, Der historische Diskurs bei Gregor von Tours, 1974, S. 88). Typologien dienen bei Gregor als Erklärungsmodelle, die im typologischen Vergleich von Personen und Ereignissen der jüngeren Geschichte mit biblischen Geschichten gründen, wobei auch die jüngere Geschichte in sich nach der Abfolge von Verheißung/Prophetie und Erfüllung im Alten und Neuen Testament typologisch als Abfolge von Präfiguration bzw. Prophetie und Erfüllung gestaltet ist. Nach Felix Thürlemann (wie oben, S. 86) ist Typologie „eine Methode der Biblexegese, wonach zwischen den beiden Testamenten Sinnbezüge hergestellt werden; ein Ereignis (oder eine Person) des Alten Testaments wird als Präfiguration (*typus* oder *figura*) eines entsprechenden Ereignisses (oder einer Person) des Neuen Testaments betrachtet, das als dessen Erfüllung (*antitypus* oder *materia*) erscheint.“ Zum typologischen Denken Gregors Martin Heinzelmänn, wie oben, Kap. III.2.c: „Bücher: Thematik und Plan“, S. 113-135, bes. S. 133.

<sup>1470</sup> „As (*Sicut*) a sheep that is led to slaughter; and as though a lamb (*quasi agnus*) that is silent before its shearers. Here the qualification “as though” [...] is used to point to the dominant symbol of Christ as the Lamb; it therefore indicates a spiritual truth. And when Jacob blesses Judah, Gregory describes him as speaking “as though (*quasi*) to Christ himself, the son of God” (VI, 5; Jes. 53, 7; 1. Mose 49, 8ff.)“ (Giselle de Nie, Gregor of Tours’ smile, in: Historiographie im frühen Mittelalter. Hrsg. v. Anton Scheibelreiter u. a., 1994, S. 73).

<sup>1471</sup> Lucien Halphen (Grégoire de Tours, historien de Clovis, in: Mélanges d’histoire du Moyen Age offerts à M.F. Lot, Paris 1925, p. 235-244, hier p. 242) sieht z. B. eine „spirituelle Verwandtschaft“ von Ri. 3, 15-26 mit Gregors Chlodwig-Episode in Hist. II, 40-42. Marc Reydellet (La royauté dans la littérature latin de Sidoine Apollinaire à Isidore de Séville, 1981, p. 449) hebt die Ähnlichkeit von Mt. 9, 20-22 bzw. Lk. 8, 44 mit dem „Wunder“ Gunthramns in Hist. IX, 21 hervor, in dem Gregor die *virtus* und Gottgefälligkeit des Merowingerkönigs in den Vordergrund stellt. Zitat u. weitere Ausführungen: Martin Heinzelmänn, Gregor von Tours (538-594), 1994, S. 210 m. Anm. 108 sowie S. 202, Anm. 66.

<sup>1472</sup> Giselle de Nie, Images as “Mysteries”: The Shape of the Invisible, in: The Journal of Medieval Latin 9 (1999), S. 80 m. Anm. 2 (Verweis auf Erich Auerbach, Mimesis, 1946, S. 14 u. S. 51). Vgl. dazu Joaquín Martínez Pizarro, Images in Texts, in: The Journal of the Medieval Latin 9 (1999), p. 94.

Windes (*ventus urens*).<sup>1473</sup> Bedrohliche Naturereignissen konnten auch „heilsame Warnungen“ gegen gottvergessene Zeitgenossen sein.<sup>1474</sup> Viele Wunder deutet Gregor in Analogie zur jungfräulichen Empfängnis (wie ein Weinwunder des heiligen Julian<sup>1475</sup>) und als „Bilder“ der Auferstehung, wie das Ergrünen der Laubbäume im Frühling, das für Gregor als typologisches Symbol der Auferstehung Christi *das* zentrale Natur-Wunder war.<sup>1476</sup>

Die heilsgeschichtliche Evidenz der Geschichte zeigte sich für Gregor jedoch nicht nur im biblischen Analogieschema; auch in der spezifischen Physiognomie von Naturerscheinungen und historischen Persönlichkeiten konnten die Mysterien der Heilsgeschichte sichtbar werden. Gregors Darstellungsweise zeigt damit das „vormoderne“ Denken in Bildern und Analogien in idealtypischer Weise, das im Gegensatz zur rational-zergliedernden modernen Welterfassung von einer „ganzheitlichen“ Betrachtung der Geschichte und des Kosmos ausging, die in Bildern des unbewußten „Gedankenstroms“ (stream of consciousness) auch den Gefühlen der Protagonisten „objektive“ Aussagekraft zumaß.<sup>1477</sup> So präsentiert sich

---

<sup>1473</sup> Vgl. Hes. 17, 10ff. (Der Weinstock und die Adler: Zedekias Treuebruch bringt Gericht über ihn): „Und siehe, er ist zwar gepflanzt, sollte er aber geraten? Wird er nicht, sobald der Ostwind ihn berührt, gänzlich verdorren? Auf den Beeten, wo er ins Sprossen kam, wird er verdorren. [...]. Sage doch dem widerspenstigen Hause: Wisset ihr nicht, was das bedeutet?“

<sup>1474</sup> Im ausdörrenden Wind sah Gregor das Wirken des Heiligen Geistes, wie die Geschichte eines weinliebenden Bürgers von Bayeux zeigt, der in einem Staubsturm vom Pferd stürzte. Seine Eltern brachten ihn zur Kirche des heiligen Martin, wo er gesund wurde und versprach, ins Kloster einzutreten, doch löste er das Versprechen nicht ein und verfiel wieder den Versuchungen. Nach einer erneuten Heilung von bösen Geistern in der Basilika fiel er endgültig dem Weingenuß anheim und starb. Das Wunder zeigt, wie durch eine überhöhte (aber keineswegs unrealistische oder verfälschende) Darstellung ein Naturereignis selbstredend zur Epiphanie wird. Die Episode ist auch ein Zeugnis des Weinbaus in der Normandie in der frühmittelalterlichen Warmzeit. Gregorii Liber de virtutibus sancti Martini episcopi II, 53, ed. B. Krusch, MGH Script. rer. Mer. 1, 2, 1885, S. 177: [...] *Quidam ergo Baiocasinsis civis, dum vino nimium hausto turbatus per viam incederet, subito diversis flantibus ventis pulvis campi commovetur, et mixtum, ut solet, cum stipulis in sublime levatur, fitque totum aer una nubs pulveris, de qua hic opertus, amisso sensu, equo deicitur. Igitur post paululum a suis inventus domi turbulentus adducitur. Hinc effrenis factus conabatur fugire, nemini persequente. Quid plura? Artatur vinculis, constipatur catenis et in custodia detinetur. [...] Dum [...] admoniti parentes ad beati eum basilicam perduxerunt; ibique oratione per longum tempus facta, sanus abscessit, vovens, ut singulis annis veniens, vota sancto redderet confessori. Deinde ad monasterium sibi proximum humiliatis capillis ac presbiter ordinatus, coepit Deo strenue deservire, non tamen reddens, qua promiserat beato pontifici. Quarto igitur anno data, ut credo, iterum inimico potestas, rursum ruit in rediviva amentia, et constrictus, ut fuerat prius, catenis, ad sanctam reducitur aedem; [...] sanus domi regreditur. Sed, peccatis facientibus, iterum vinum saepius madefactus, in eadem tribulatione obiit.*

<sup>1475</sup> Gregorii Liber de passione et virtutibus S. Juliani martyris 36, ed. B. Krusch, MGH Script. rer. Mer. I, 2, 1885, S. 129.

<sup>1476</sup> Vgl. Gregorii Hist. X, 13, R. Buchner, Gregorausgabe, 2. Bd., 1972, S. 356; Gregorii Liber de cursu stellarum ratio 9, ed. B. Krusch, MGH Script. rer. Mer. I, 2, 1885, S. 410. Vgl. dazu S. 558f., Anm. 1370.

<sup>1477</sup> „Für Gregor ist es so, daß die sinnlich wahrnehmbare und die spirituelle, nicht sinnlich wahrnehmbare Wirklichkeit einander gegenseitig durchdringen“ (Giselle de Nie, Die fremde Mentalität eines frühmittelalterlichen Geschichtsschreibers: Gregor von Tours, in: Das Mittelalter - unsere fremde Vergangenheit. Hrsg. v. Joachim Hundt u. a., 1990, S. 162). Damit erklärt sich auch Gregors bisweilen bruchstückhaft und zusammenhanglos wirkende Berichtweise in den *Historiae*, besonders in Wunderepisoden, die vom plötzlichen Einbrechen des wunderbaren Wirkens Gottes in den gewohnten Lauf der irdischen Geschichte zeugen. Giselle de Nie (wie oben, S. 160) spricht in diesem Zusammenhang von einem „Bilddenken im Wachzustand“, das Gaston Bachelard (*La Psychoanalyse du feu*, Paris 1949, p. 215f.; dt. Ausg.: *Die Psychoanalyse des Feuers*. Übers. v. Simon Werle, München 1985; Hinweis: Giselle de Nie, wie oben, S. 161f. m. Anm. 30) als „rêverie“ bezeichnete, in der er den „Grundprozeß des schöpferischen Denkens“ verortete. Nach Bachelard liegt der Ursprung des Bilddenkens jedoch nicht allein im Instinkthandeln, sondern in einer Zwischenzone zwischen



Gregors Geschichtswerk dem heutigen Leser keineswegs als wahllose Aneinanderreihung von Episoden und Bildern; vielmehr läßt sich das oft rätselhafte Nebeneinander von „naiv-wundergläubigen“ Episoden und nüchternen Berichten auf das in der Bibel, der Patristik und der „mythischen“ Welterfassung vorgeprägte „Bilddenken in Analogien“ zurückführen, in dem sich die typologische Geschichtsdarstellung mit den in „Gedanken-Bildern“ äußernden Gefühlen und Wahrnehmungen der Protagonisten und des Schreibers zu einem der wirklich erlebten Erlebniswirklichkeit nahekommenden Gesamteindruck vereinen. Ähnlich versuchte am Beginn des 20. Jahrhunderts James Joyce in seinem „Ulysses“, mit dem oft sprunghaften „stream of consciousness“ der Protagonisten einen „ganzen“ Tag in Dublin authentisch festzuhalten. „Das [...] Bilddenken, das auch im Denken des modernen westlichen Menschen eine Rolle spielt“, wird in der Psychologie als „analogischer und synthetischer Prozeß“ beschrieben, „bei dem, in kleinen Sprüngen, stets verwandelte oder neue Bilder entstehen. Bei näherer Betrachtung erweist sich also Gregors Wunderglauben als weniger befremdend und vage, als wir ursprünglich dachten“, wobei in vielen Episoden von Gregors Werken neben „Wunderereignissen“ auch die Vorstellung von der „Schöpfung aus dem Nichts“ (*creatio ex nihilo*) aufscheint, die sich im unwillkürlichen Gedankenstrom, „dem Grundprozeß des schöpferischen Denkens“, besonders äußert.<sup>1478</sup>

Für Gregor war es folglich kein Widerspruch, seinen Bericht über einen Brand in Paris mit der Traumvision einer Frau zu beginnen, die sah, wie ein Heiliger (der heilige Vinzenz) Häuser von Kaufleuten mit einer Wachskerze anzündete; im Folgenden beschreibt Gregor nüchtern-historiographisch, wie der Brand durch eine auf einem Dachboden neben einem Ölfaß vergessene Kerze entstand.<sup>1479</sup> Gregor „vermischt“ hier historische Fakten mit

---

Unbewußtem und rationalem Bewußtsein. So bilden die der „rêverie“ (dem „freischweifenden Wachträumen“, beruhend auf der poetischen Einbildungskraft) zugehörigen Bildfolgen, die der „Gedankenstrom“ hervorbringt, materielle Träumereien, die aus dem Unbewußten aufsteigen, zugleich aber immer auch von Objekten und Gegebenheiten der unmittelbaren Umgebung beeinflusst werden und somit auch ein aktives Denken des „Träumenden“ mit einschließen, das wiederum lenkend auf den „Gedankenstrom“ wirken kann. So ist „für Paul Ricœur [...] das Bild ein Instrument, die Wirklichkeit zu entdecken; „le sentiment poétique [...] développe une expérience de réalité dans laquelle inventer et découvrir cesse de s’opposer et ou créer et révéler coïncident.“ Gregor, der seiner eigenen Vorstellungswelt gegenüber viel weniger distanziert war, erfuhr das Sprunghafte in der menschlichen Wahrnehmung ehrfürchtig als Ausdruck göttlichen Eingreifens in das menschliche Tun“ (Giselle de Nie, wie oben, S. 161f. mit Zitat von Paul Ricœur, *La métaphore vive*, Paris 1975, p. 310; dt. Ausg.: *Die lebendige Metapher*. Aus d. Frz. übers. v. Rainer Rochlitz, München 1986).

<sup>1478</sup> Giselle de Nie, Die fremde Mentalität eines frühmittelalterlichen Geschichtsschreibers: Gregor von Tours, in: *Das Mittelalter - unsere fremde Vergangenheit*. Hrsg. v. Joachim Hundt u. a., 1990, S. 160f.

<sup>1479</sup> Gregorii Hist. VIII, 33, R. Buchner, Gregorausgabe, 2. Bd., 1972, S. 208f.: „[...] *vidi per somnium a basilica sancti Vincentii veniente virum inluminatum, tenente manu caereum et domus negotiantum ex ordine succedentem.* ‘*Denique post tertiam noctem, quod haec mulier est effata, inchoante crepusculo, quidam e civibus, accenso lumine, in promptuario est ingressus, adsumptoque oleo hac ceteris quae necessaria erant, abscessit, lumine secus cupella olei derelicto.* [...] *Ex quo lumine adpraehensa domus incendio concrematur, de qua et aliae adpraehensa coeperunt.* [...] *Igitur cum per totam civitatem huc adque illuc flante vento flamma fertur totisque viribus regnaret incendium,* [...] Stellenhinweis: Giselle de Nie, Die fremde Mentalität eines frühmittelalterlichen Geschichtsschreibers: Gregor von Tours, in: *Das Mittelalter - unsere fremde Vergangenheit*. Hrsg. v. Joachim Hundt u. a., 1990, S.162f. m. Anm. 33. Das Nebeneinander historischer Ereignisse, visionärer Schau und Wunder zeigen auch die *Virtutes S. Martini* I, 12: Gregor berichtet über eine Blindenheilung während

visionären „Traum-Bildern“ der Zeugin und eigenen „Gedanken-Bildern“, die ihm bei der Beschäftigung mit dem historischen Ereignis in den Sinn kamen oder durch Augenzeugen übermittelt worden waren. Auch in Berichten über andere Naturereignisse „vermischt“ Gregor äußere Naturbeschreibung, subjektive Wahrnehmungen, visioäre Bilder und Deutungen, die er in abgeschlossenen „*visual units*“ zusammenfaßt.<sup>1480</sup> In vielen Abschnitten der *Historiae* ergibt sich daraus eine „Undeutlichkeit in der Darstellung“, die den Rezipienten jedoch Raum zum Entdecken der „spirituellen Wahrheit“ läßt: Gregor berücksichtigte nicht nur die Bildhaftigkeit von Ereignissen sowie historische und theologische Erklärungen, sondern auch „mental images“, um die allen kosmischen Phänomenen innewohnenden metaphysischen Kräfte und Ursachen sichtbar zu machen.<sup>1481</sup> Mit diesen „Gedanken-Bildern“ richtet sich Gregor an die Gefühle und die „metaphysischen Ahnungen“ der Hörer: „[...] images and iconic forms as such mediate and engender the experience of a non-verbal, affective kind of truth that is complementary to, and in its own way as sophisticated as, that mediated through logical and conceptual exposition.“<sup>1482</sup>

Ob in geschichtlichen Ereignissen, Naturphänomenen, Vorzeichen und Unwettern oder im alltäglichen Werden und Vergehen der Natur - überall sah Gregor die „typologische und antithetische Beredsamkeit der Schöpfung“ (*eloquentia rerum*), die er in Symbole, Figuren und Gedankenbilder zu fassen versuchte<sup>1483</sup>, um den Rezipienten die Realpräsenz der biblischen Mysterien mit dem Verstand und mit den „Augen des Herzens“ zu

---

einer Messe in der Grabeskirche des heiligen Martin: Als die Königinwitwe Ultrogotha diesem eine Messe lesen ließ, wurden einige Blinde „plötzlich von einem großen Leuchten umstrahlt und bekamen im gleichen Moment ihr Augenlicht zurück.“ Gregorii liber de virtutibus sancti Martini episcopi I, 12, ed. B. Krusch, MGH Script. rer. Mer. 1, 2, 1885, S. 146: *Quae dum celebrarentur, subito tres caeci, qui ad pedes beati antestites longo tempore privati lumine resedebant, fulgore nimio circumdati, lumen, quod olim perdiderant, receperunt. Quo facto, clamor in caelum attollitur magnificentium Deum. Ad istum miraculum currit regina, concurrunt et populus, mirantur omnes fidem mulieris, mirantur gloriam confessoris; [...]* (Hinweis u. Übers.: Giselle de Nie, S. 161f. u. Anm. 31).

<sup>1480</sup> Giselle de Nie, Images as “Mysteries”: The Shape of the Invisible, in: The Journal of Medieval Latin 9 (1999), S. 78-90, hier S. 80 m. Anm. 3. Vgl. dazu auch Giselle de Nie, wie oben, S. 85 m. Anm. 29, sowie Erich Auerbach, Mimesis, 1946, S. 88-93.

<sup>1481</sup> Vgl. Giselle de Nie, Die fremde Mentalität eines frühmittelalterlichen Geschichtsschreibers: Gregor von Tours, in: Das Mittelalter - unsere fremde Vergangenheit. Hrsg. v. Joachim Hundt u. a., 1990, S. 161ff. Gregor gelingt mit seiner „Unbestimmtheit“ eine viel umfassendere Widergabe von historischen Ereignissen in ihren vielschichtigen Dimensionen und der von den Zeugen „erlebten Wirklichkeit“ als mit einer rational-deskriptiven oder ausdeutenden Darstellung. Für Gregor waren historische Ereignisse, das rationale Denken und die „Welt der Träume, des Glaubens und der Gedankenströme“ weniger strikt voneinander getrennt als beim modernen Menschen: Er beschrieb Ereignisse in allen menschlichen Erlebnisebenen sinnlich, rational, emotional und in halb „unbewußten Gedanken- und Bilderfolgen“, womit seine Berichte in viel höherem Maße als die „objektive“ moderne Historiographie von subjektiven Wertungen, Ängsten und dem Unterbewußten beeinflusst sind, dafür aber auch ein viel umfassenderes Bild der „Realität“ liefern. Diese Realität umfaßte neben äußeren Sinneseindrücken und der rationalen Erfassung auch Emotionen und die „Bilder des Unbewußten“, die Gregor als gleichberechtigte Aspekte der Realität“, ganzheitlich verstanden als „Erlebniswirklichkeit“, möglicherweise so wiedergibt, wie er sie selbst erlebt hat.

<sup>1482</sup> Giselle de Nie and Joaquín Martínez Pizarro, Image and Miracle in Gregory of Tours *Histories*, in: The Journal of Medieval Latin 9 (1999), p. 82 m. Anm. 16.

<sup>1483</sup> Martin Heinzlmann, Gregor von Tours (538-594), 1994, S. 131. Zur Verwendung der Typologie in der Darstellung von Naturerscheinungen siehe ebenda, S. 226, Anm. 102-103 u. 105.

ermöglichen.<sup>1484</sup> „[...] Gregory’s imagery tends to point to the models of his belief in reality as “mysteries” and exemplars of an omnipresent, affective spiritual reality that manifests itself in and through visible phenomena”:<sup>1485</sup> „he experienced these images as “mysteries“ inaccessible to human understanding that can only be apprehended in the affective mode through their image-form.“<sup>1486</sup> Gregors wichtigstes Gestaltungsmittel in den *Historiae* ist daher der einfache, einprägsame „dramatisch-bildhafte“ Erzählstil, der Wunder als *Exempla*-Geschichten „sichtbar, tastbar, mit allen Sinnen erfassbar“ macht, so daß sich die Hörer fast wie „Augenzeugen“ des (Heils-)Geschehens fühlen.<sup>1487</sup> „[...] Gregory is a *visual* narrator who creates for his public the illusion of witnessing with their own eyes the events he describes, unlike classical and late antique narrators, who offer a reasoned synthesis or a personal opinion rather than the events “themselves”.“<sup>1488</sup> Die Unmittelbarkeit seiner „bildlich-spirituellen“ Geschichtsdarstellung verstärkt Gregor durch die Verwendung des Vulgärlateins, das ihm mehr als das syntaktisch ordnende klassische Latein geeignet schien, das Mysterium der Heilsgeschichte wiederzugeben und die Menschen in ihren alltäglichen Sorgen anzusprechen.<sup>1489</sup> Gregors „Geschichten“, die er als Zeit- und Augenzeuge erzählt, sind damit nicht nur Ausdruck literarischer Stilisierung, in der „literarische Entlehnungen, Lesefrüchte, dazu genutzt werden, gelehrt und belesen zu erscheinen.“<sup>1490</sup> Sie sind Zeugnis einer

---

<sup>1484</sup> Vgl. 2. Kor. 3,1ff.: „Fangen wir dann abermals an, uns selbst zu empfehlen? Oder brauchen wir, wie gewisse Leute, Empfehlungsbriefe an euch oder von euch? Ihr seid unser Brief, in unser Herz geschrieben, erkannt und gelesen von allen Menschen! Ist doch offenbar geworden, daß ihr ein Brief Christi seid, durch unsern Dienst zubereitet, geschrieben nicht mit Tinte, sondern mit dem Geist des lebendigen Gottes, nicht auf steinerne Tafeln, sondern auf fleischerne Tafeln, nämlich eure Herzen. Solches Vertrauen aber haben wir durch Christus zu Gott. Nicht daß wir tüchtig sind von uns selber, uns etwas zuzurechnen als von uns selber; sondern daß wir tüchtig sind, ist von Gott, der uns auch tüchtig gemacht hat zu Dienern des neuen Bundes, nicht des Buchstabens, sondern des Geistes. Denn der Buchstabe tötet, aber der Geist macht lebendig.“ Gregors symbolisch-allegorische Imagination ist jedoch nicht unbedingt gleichzusetzen mit der vornehmlich auf „Stimmungen“ basierenden modernen Personen-, Ereignis- oder Landschaftssymbolik; gleichwohl wollte Gregor mit seiner Imagination, die er als „erlernbare“, schematisch-schulmäßig variierte „Weiterdichtung“ biblischer und patristischer Motive und Geschichten verstand, die Gefühle der Rezipienten ansprechen. Vgl. Giselle de Nie and Joaquín Martínez Pizarro, *Image and Miracle in Gregory of Tours Histories*, in: *The Journal of Medieval Latin* 9 (1999), S. 82.

<sup>1485</sup> Giselle de Nie and Joaquín Martínez Pizarro, *Image and Miracle in Gregory of Tours Histories*, in: *The Journal of Medieval Latin* 9 (1999), p. 77-101, p. 77.

<sup>1486</sup> Ebenda, S. 80.

<sup>1487</sup> Joaquín Martínez Pizarro, *Images in Texts: The Shape of the Visible in Gregory of Tours*, in: *The Journal of Medieval Latin* 9 (1999), p. 91-101, hier p. 91, Anm. 4 (Zitat Erich Auerbach, *Mimesis*, 1946, S. 81-97).

<sup>1488</sup> Joaquín Martínez Pizarro, *Images in Texts*, in: *The Journal of Medieval Latin* 9 (1999), p. 91. Erich Auerbach zeigt das anhand von Gregors „Dramaturgie“ der Konflikte zwischen Sicharius und Chramnesindus (VII, 47 u. IX, 19). Nach Martínez Pizarro Joaquín (p. 92) konnte Auerbach zeigen, „that Gregory brings this episode alive by *dramatizing it*, turning every segment of the action into a brief scene, quoting the character’s own words, describing vividly their gestures and actions, and all of this with no authorial intervention, allowing the recreated incidents to unfold as if they were taking before our eyes.“ Vgl. Joaquín Martínez Pizarro, *A Rhetoric of the Scene: Dramatic Narrative in the Early Middle Ages*, Toronto 1989, p. 133-141.

<sup>1489</sup> Gregors Sprache „lebt in dem Konkreten der Ereignisse, sie spricht mit und in den Menschen, die sich darin bewegen, und kann [...] aufs vielfältigste ihre Lust, ihren Schmerz, ihren Hohn und Zorn, und was sonst für Leidenschaften in ihnen toben, zu kräftigem Ausdruck bringen. [...] Was er erzählt, ist seine eigene, seine einzige Welt; er hat keine andere, und er lebt in ihr“ (Erich Auerbach, *Mimesis*, 1946, S. 90).

<sup>1490</sup> Wolfgang Sörrensens, *Gärten und Pflanzen im Klosterplan*, in: *Studien zum St. Galler Klosterplan*. Arbeitstagung auf Einladung d. histor. Vereins vom 12. bis 16. Juni 1957 ... zu Vorträgen und Aussprachen in St. Gallen, Bd. 1, hrsg. v. Johannes Duft, St. Gallen 1962, S. 193-277, hier S. 231. Vgl. Hans-Dieter Stoffler, *Der Hortulus des Walahfrid Strabo*. Aus dem Kräutergarten des Klosters Reichenau, 6. Aufl. Stuttgart 2000, S. 14.

gläubigen, um Wunder wissenden Weltsicht, verbunden mit dem ehrgeizigen Ziel, gerade den noch in paganen Naturvorstellungen verhafteten Hörern das Christentum zu vermitteln.

Vor dem Hintergrund der neuerlichen Ausbreitung synkretistischer und häretischer Glaubensformen und des Mißtrauens des Volks gegenüber der neuen Religion versuchte Gregor mit seinen an Visionen und Wachträume erinnernden „Gedanken-Bildern“, die noch kaum bezeugten Wunder fränkischer Heiliger als Zeichen des Fortwirkens Christi zu „beglaubigen“.<sup>1491</sup> Dafür machte er sich die „iconic resemblance to a model event“ zunutze<sup>1492</sup>, besonders in „Wetterwundern“, in denen er die symbolisch-typologische Naturdarstellung auf der Grundlage der *eloquentia rerum*<sup>1493</sup> mit „Gedanken-Bildern“ verknüpfte, um den Rezipienten die „recognition of biblical images as iconic patterns in contemporary events“ zu ermöglichen:<sup>1494</sup> „All these things are manifested to the world [to induce] belief in the resurrection (*ad fidem resurrectionis mundo manifesta sunt*). And thus he has shown us how he continues the strategy for the discovery of hidden spiritual meaning in the sacred text in his looking at the visible world of nature. For our author, then, the “real” truth of things could never be directly seen; it had to be mentally abstracted from analogical appearances. How, in this period, almost all visible phenomena could be perceived as symbols of spiritual reality [...]. What we see, then, is a theology expressed in images of visible forms and events. Awareness and understanding of what are understood to be divine patterns in human experience are mediated by mental images.“<sup>1495</sup> Bei Gregor erscheint jede Person, jedes Ereignis und jedes Naturphänomen als Zeichen größerer Zusammenhänge, indem es als „Antitypus“, „Figur“ oder „Präfiguration“ biblischer, historischer und zeitgenössischer Personen und Ereignisse geschildert wird; so konnte die „verborgene“ spirituelle Wahrheit der Geschichte, „the “really real” reality“<sup>1496</sup>, vor dem „geistigen Auge“ der Hörer als „Gedanken-Bilder“ neu entstehen: „Reception theory and our own experience shows us that we recreate in our imagination what we read and see, and thereby experience it. Gregory intended his stories to induce in the reader the recreation of the dynamic form of the transcendent reality he portrays in action, so that this experience could do its work.“<sup>1497</sup>

<sup>1491</sup> Siehe dazu Joaquín Martínez Pizarro, Images in Texts, in: The Journal of the Medieval Latin 9 (1999), p. 94.

<sup>1492</sup> Giselle de Nie, Images as “Mysteries”, in: The Journal of Medieval Latin 9 (1999), p. 79f., Zitat p. 80.

<sup>1493</sup> Martin Heinzelmann, Gregor von Tours (538-594), 1994, S. 131.

<sup>1494</sup> Gregor sah in allen Erscheinungen der Natur „timeless image-patterns of beneficent divine-action. [...] he experienced these images as “mysteries” inaccessible to human understanding, that can only be apprehended in the affective mode through their image-form. That his pointing to biblical model-images was not only a deliberate comparison for the purpose of edification, but also an unselfconscious, culturally-conditioned mode of perception and thinking will be shown by a few examples of the many cases which Gregory [...] takes the events’ iconic resemblance to a model-image so much for granted that he leaves it unexpressed“ (Giselle de Nie, Images as “Mysteries”, in: The Journal of Medieval Latin 9 (1999), p. 80).

<sup>1495</sup> Giselle de Nie, Gregory of Tours’ smile, in: Historiographie im frühen Mittelalter. Hrsg. v. Anton Scheibelreiter u. a., 1994, S. 73.

<sup>1496</sup> Clifford Geertz, Religion as a cultural system, in: Ders., The interpretation of cultures, New York 1973, S. 112 (Hinweis: Giselle de Nie, Gregory of Tours’ smile, in: Historiographie im frühen Mittelalter. Hrsg. v. Anton Scheibelreiter u. a., 1994, S. 69). Vgl. dazu Felix Thürlemann, Der historische Diskurs bei Gregor von Tours, 1974, S. 58 m. Anm. 43 u. 44.

<sup>1497</sup> Martin Heinzelmann, Gregor von Tours (538-594), 1994, S. 78.

Vor diesem Hintergrund kann man Gregor selbst in Wunderepisoden kaum Fabulierkunst oder „naive Wundergläubigkeit“ vorwerfen.<sup>1498</sup> Da sich Wunder nicht rational erklären ließen, versuchte Gregor den Lesern, über Metaphern, Bilder und Analogien eine emotionale und spirituelle Erschließung zu ermöglichen.<sup>1499</sup> Wunder und historische Ereignisse waren für ihn

<sup>1498</sup> Die jüngere Forschung hat die Meinung der älteren Literatur, die Gregor teilweise „Fabulierkunst“ und „naive Wundergläubigkeit“ und seinem Geschichtswerk einen Mangel an Glaubwürdigkeit vorwarf (so Bruno Krusch, Die Unzuverlässigkeit der Geschichtsschreibung Gregors von Tours, in: *MIÖG* 45 (1931), S. 486-490), zugunsten einer differenzierteren, die persönlichen, historischen und geistlichen Intentionen Gregors berücksichtigenden Sichtweise ersetzt. Walter Goffart (*Narrators of Barbarian History (A.D. 550-800)*, 1988, S. 115 u. S. 116) sieht Gregor vor dem Hintergrund einer bewußten moralisch-pädagogischen Stoffauswahl und der literarischen Imagination: „The naïve Gregory, mirror of his barbarous epoch, was a creature of romantic literary criticism. [...] That Gregory was a conscious artist who employed literary effects and interpreted the events he reported is no longer doubted.“ Bereits in der älteren Literatur wurde Gregors Werk ein historischer Quellenwert aufgrund des kritischen Umgangs mit den Quellen zugesprochen, so von Johann Wilhelm Loebell (Gregor von Tours und seine Zeit vornehmlich aus seinen Werken geschildert, 1869, S. 336 u. S. 342), der Gregor einen hohen Grad an Objektivität bescheinigt: Die „Kürze, Schärfe und Trockenheit“ von Gregors Erzählweise stehe „für die nackte Wahrheit“ des Erzählten. Gabriel Monod (*Études critiques sur les sources de l'histoire mérovingienne, 1<sup>e</sup> partie: Introduction*, 1872, p. 115 u. p. 135f.) lobt ebenfalls Gregors kritischen Umgang mit den Quellen: „Il aime l'exactitude [...]. Il indique le plus souvent les sources où il a puisé; il cite textuellement soit des passages d'historiens antérieurs [...] soit des documents historiques [...]. Il n'affirme que ce qu'il croit savoir [...], et il s'efforce même en un ou deux endroits de démêler la vérité au milieu de témoignages contradictoires.“ In der Beurteilung des Wahrheitsgehaltes der *Historiae* geht man heute zunehmend auf Gregors imaginative Ausgestaltung von Realität ein, wie Walter Goffart und besonders Giselle de Nie (Gregory of Tours' smile, in: *Historiographie im frühen Mittelalter*. Hrsg. v. Anton Scheibelreiter u. a., 1994, S. 69): „If it can be shown that he is aware of what we might call an imaginative strategy in apprehending and dealing with this reality, a new perspective on his complex personality seems to open.“ Paul Ricoeur (*Time and narrative 3*, transl. by Kathleen Blamey and David Pellauer, Chicago 1988, p. 184) sieht im „reenactment“ des Vergangenen die Hauptintention von Gregors Imaginationskunst: „Reenactment is the telos of historical imagination [...]. The historical imagination, in return, is the organon of reenactement. [...] it is still the imaginary that keeps otherness from slipping into the unsayable.“ Sallie McFague (*Speaking in parables. A study in metaphor and theology*, Philadelphia 1975, p. 126f.) betont Gregors „[...] moving from the mundane - but never leaving it behind - to the transcendent by “figuring” it in human metaphor.“ Gregors Stoffauswahl ist jedoch noch immer Gegenstand der Kritik: So würdigt Ian N. Wood (*The Merovingian Kingdoms*, Harlow u. a. 1994, p. 30ff.) Gregor zwar als herausragenden Repräsentanten der frühen Historiographie und „Geschichtenerzähler“, schränkt den Quellenwert seines Werks jedoch insgesamt ein. Ähnlich urteilt Walter A. Goffart (wie oben, S. 159ff.), der Gregor trotz seiner „Quellenkritik“ die Unterschlagung geschichtlicher Episoden vorwirft. Allerdings ist Gregors Auswahl des Stoffes mit der heilsgeschichtlichen Intention verbunden: Nicht die Dokumentation der historischen Chronologie, sondern die Hervorhebung „denkwürdiger“ Ereignisse und Entwicklungen sah Gregor als vordringliche Aufgabe der Historiographie. Möglicherweise hat er konkrete Deutungen an vielen Stellen sogar bewußt nicht nur aus politischer Rücksichtnahme vermieden, sondern auch, um den Rezipienten „eigene“ Erklärungen und Deutungen anhand des im Geschichtskontext selbstredend erkennbaren göttlichen Heilsplans zu ermöglichen. Dabei sah Gregor auch Wunder als historische Fakten an, ohne jedoch allen ungeprüften „Wundergeschichten“ Glauben zu schenken. Vgl. Giselle de Nie, *Views of a many-windowed tower*, 1987, p. 8ff. **Zusammenstellung des Forschungsstands:** Regine Sonntag, *Studien zur Bewertung von Zahlenangaben in der Geschichtsschreibung des früheren Mittelalters: Die Decem Libri Historiarum Gregors von Tours und die Chronica Reginos von Prüm*, Kallmünz/Opf. 1987 (Münchener Hist. Studien. Abt. Mittelalterliche Geschichte; Bd.4), S. 5ff. **Zur Beurteilung von Gregors Schriften:** Walter Goffart, *Narrators of Barbarian History (A.D. 550-800)*, 1988, p. 114-119; Hans Hubert Anton, ‚Gregor von Tours‘, in: *Lexikon des Mittelalters*, Bd. 4 (1989), Sp. 1679-1682, hier Sp. 1682; Giselle de Nie, *Gregory of Tours' smile*, in: *Historiographie im frühen MA*. Hrsg. v. Anton Scheibelreiter u. a., 1994, S. 69ff.

<sup>1499</sup> „In addition, these images carry a minimum of sensory information, which is why they can be combined with each other without absurdity and why they cannot be, for the reader, guides to any exercise of the visual imagination. [...] These references and representations are of diverse origins (scripture, superstition, proverbial lore) and do not constitute a coherent or integrated system. They are phrases, and their purpose is to familiarize, naturalize, and authenticate the events they are used to describe. In the *miracula* of Gregory of Tours, imagery occurs as part of this phraseologie or mode of discourse. Rather than say that Gregory of Tours thought in images, I would prefer to say that he wrote in images“ (Giselle de Nie and Joaquín Martínez Pizarro, *Image and*

Zeugnisse des plötzlichen Sichtbarwerdens von Gottes Wirken in der Welt.<sup>1500</sup> Daher sah er sich nicht als „Autor“, sondern als „Mediator“ des unfaßlichen Verborgenen der Heilsgeschichte, das er in symbolisch-typologischen Figuren, „terms of images that are symbols of spiritual truths“<sup>1501</sup>, sichtbar machen wollte. Mit diesen einprägsamen Gedanken-Bildern wurden geschichtliche Ereignisse und Naturerscheinungen zu „analogies of spiritual symbols and dynamics“, weshalb Gregors Gedanken-Bilder keine einfache Übertragung von Wahrnehmungen in Bilder sind, sondern Bild-Zeichen, „mentally abstracted and visualized from its intimations in the visible sphere.“<sup>1502</sup> Das Sichtbarmachen der Heilsgeschichte bedeutete für Gregor eine an biblischen Analogien orientierte, jedoch im „freien Gedankenstrom“ geformte Neuschöpfung von Ereignissen, Bildern und Stimmungen, die historische Ereignisse und Persönlichkeiten in seiner Vorstellung „als Aura umgaben“.

Die Verbindung des biblisch-typologischen Analogiedenkens mit den eigenen „Gedanken-Bildern“ ist in der Konzeption der *Historiae* besonders auch in der antithetischen Abfolge von „guten“ und „schlechten“ Herrschern und Zeitaltern erkennbar. Insgesamt erscheinen Ereignisse, Epochen und Persönlichkeiten der jüngeren fränkischen Geschichte bei Gregor als Erfüllungen biblischer „Präfigurationen“ und Prophetien; sein zeitgeschichtliches Interesse wird daran deutlich, daß die chronologische Dichte wie auch der Umfang der einzelnen Kapitel bereits in den ersten vier Büchern der *Historiae*, die auf der Grundlage spätantiker und jüngerer Vorlagen in großen Zügen die Weltgeschichte von der Schöpfung bis zum Tod des Merowingerkönigs Sigebert im Jahre 575 n. Chr. erzählen, mit jedem Buch zunehmen: So umfaßt das erste Buch vom biblischen Zeitalter und den ersten nachchristlichen Jahrhunderten

---

Miracle in Gregory of Tours *Histories*, in: The Journal of Medieval Latin 9 (1999), p. 100f. Siehe dazu auch Thomas F. X. Noble, *Images, Iconoclasm, and the Carolingians*, Philadelphia 2009, p. 41ff.).

<sup>1500</sup> Gregorii Hist. II, 3, R. Buchner, Gregorausgabe, I. Bd., 1970, S. 68: ‚Si‘, *inquiunt*, ‚*credis*, omnia possibilia sunt credenti.‘ Vgl. Mk. 9,23. Vgl. Giselle de Nie, *Views from a many-windowed tower*, 1987, S.181, Anm.248.

<sup>1501</sup> Giselle de Nie, *Gregory of Tours' smile*, in: *Historiographie im frühen Mittelalter*. Hrsg. v. Anton Scheibelreiter u. a., 1994, S. 70. Vgl. dazu auch William J. Thomas Mitchell, *Iconology: Image, text, ideology*, Chicago 1986, p. 21.

<sup>1502</sup> „[...] Gregory was perfectly aware of his and other's apperceiving spiritual reality through the mediation of a strategy of meditative, literary imagination that recognized analogies of spiritual symbols and dynamics in the phenomena and events in the visible world. The "real truth", that is the spiritual rather than the sensory reality, could thus - except possibly in visions - never be directly perceived; it could only be mentally abstracted and visualized from its intimations in the visible sphere. In contrast to the modern world view, this use of imagination, then, was thought to come closer to "truth" than sensory observation“ (Giselle de Nie, *Gregor of Tours' smile*, in: *Historiographie im frühen Mittelalter*. Hrsg. v. Anton Scheibelreiter u. a., 1994, S. 70). Zur paganen und christlichen Prodigien-Deutung in Antike und Mittelalter: Hippolyte Delehaye, *Les recueils antiques de miracles de saints*, *Analecta Bollandiana* 43 (1925), p. 71-85 u. p. 305-325; Raymond Bloch, *Les prodiges dans l'antiquité classique*, Paris 1963; Michael Meslin, *Pour une théorie du symbolisme religieux*, in: *Mélanges d'histoire des religions offerts à Henri-Charles Puech*, Paris 1974, p. 617-624; Dieter Harmening, *Superstitio. Überlieferungs- und theoriegeschichtliche Untersuchungen zur kirchlich-theologischen Aberglaubensliteratur des Mittelalters*, Berlin 1979, S. 76-216; Konrad Berger, *Hellenistisch-heidnische Prodigien und die Vorzeichen in der jüdischen und christlichen Apokalyptik*, in: Wolfgang Haase (Hrsg.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt II*, 23, 2, Berlin-New York 1980, S. 1428-1469. Vgl. dazu Giselle de Nie, *Views from a many-windowed tower*, 1987, p. 27-69 (Literaturhinweise ebenda S. 30, Anm. 9; Bibliographie S. 301-330).

bis zum Tod des heiligen Martin von Tours im Jahre 396 mit 5591 Jahren die längste Zeitspanne aller Bücher, wobei die zügige Fokussierung auf den heiligen Martin als „Grundstein“ der *translatio imperii* und des Primats der episkopalen Macht auffällt.<sup>1503</sup> Die Bücher II-IV behandeln die Zeit vom Aufstieg der Merowinger unter Chlodwig 496 n. Chr. bis zum Tod König Sigeberts 575, während der zweite Teil (Buch V-X) nur noch 16 Jahre (von 575 bis 591 bzw. 594) umfaßt. Bereits im vierten Buch, an der Schwelle zur Zeitgeschichte, gibt Gregor den Annalenstil zugunsten eines exemplarisch-episodischen Erzählstils unter Beibehaltung der Chronologie auf; so erscheinen die zeitgenössischen Bücher fast im Stil einer hochmittelalterlichen Chronik mit langen Exkursen. Ab 555 (Gregor war damals sechzehn Jahre alt) erscheinen auch erste eigene Beobachtungen und zahlreiche *exempla* „heiligmäßiger“ und „sündiger“ Lebensführung sowie „guter“ und „schlechter“ Herrschaft.<sup>1504</sup> Der exemplarisch-episodische Charakter der einzelnen *historiae* legt endgültig das dualistische Wesen der Geschichte offen, das sich im Kampf der Heiligen und Rechtgläubigen gegen Häresien, Heiden und Usurpatoren zeigt.<sup>1505</sup> Im Prolog zum zweiten Buch begründet Gregor den episodischen Stil seines Werks in Bezug auf die biblische und nachbiblische Geschichte und die Notwendigkeit von Epocheneinteilungen, wobei er sich auf

<sup>1503</sup> Vgl. dazu ausführlich Giselle de Nie, *Views from a many-windowed tower*, 1987, p. 29f.

<sup>1504</sup> Während das I. Buch 5591 Jahre umfaßt, behandelt das IV. Buch, am Übergang zur zeitgenössischen Geschichtsschreibung (575-591), nur noch 30 Jahre. Die lückenhafte Quellenlage der ersten Bücher betrifft vor allem die Anfänge der fränkischen Geschichte bis 555 - hier beruft sich Gregor vorwiegend auf sekundäre Quellen. Nach Karl Langosch (*Profile des lateinischen Mittelalters: geschichtliche Bilder aus dem europäischen Geistesleben*, Darmstadt 1965, S. 41) ist z. B. in den Abschnitten über König Chlodwig „viel Sagenhaftes enthalten“. Dabei fügt Gregor wiederholt auch kurze Kapitel ein, die in wenigen Zeilen die Ereignisse weniger gut dokumentierter Jahre zusammenfassen wie in II, 15-19. Die mittlerweile anerkannte Forschungsmeinung, daß Gregor zumindest Teile der ersten vier Bücher erst nachträglich (nach 573) hinzugefügt hat, stützt sich vor allem auf die zahlreichen Augenzeugenberichte und biographischen Einträge, die sich vom Umfang her wie auch sprachlich-stilistisch von der „Geschichtsschreibung in großen Zügen“ der ersten vier Bücher deutlich unterscheiden. Der zweite Teil der *Historiae* umfaßt in sechs Büchern mit insgesamt 263 Kapiteln 59% des Gesamtwerks, behandelt jedoch nur einen Zeitraum von 16 Jahren (!), davon im fünften Buch fünf (575-580), im sechsten Buch drei (581-584) und im siebten Buch jeweils kaum ein ganzes Jahr (584-585); die Bücher VIII bis X umfassen jeweils noch zwei Jahre (585-591). Zusammenstellung: Adriaan H.B. Breukelaar, *Historiography and Episcopal Authority in Sixth-Century Gaul*, 1994, p. 165-183, bes. p. 165f. Vgl. dazu Walter Goffart, *Foreigners in the Histories of Gregory of Tours*, in: Ders., *Rome's fall and after*, London - Ronceverte 1988, p. 275-291, hier p. 280; Martin Heinzelmann, Art. ‚Gregor von Tours‘, in: *RGA* 12, 2. Aufl. 1998, Sp. 615.

<sup>1505</sup> Adriaan H.B. Breukelaar, *Historiography and Episcopal Authority in Sixth-Century Gaul*, 1994, p. 51 u. p. 116. Johann Wilhelm Loebell (*Gregor von Tours und seine Zeit vornehmlich aus seinen Werken geschildert*, 2. Aufl. Leipzig 1869, S. 349) bezeichnet die *Historiae* als „eine in die Uratome der Ereignisse aufgelöste Geschichte“. Walter Goffart (*The Narrators of Barbarian History (A.D. 550-800)*, 1988, p. 183f. u. p. 186) sieht in Gregors *Historiae* im Gegensatz zu anderen frühen Geschichtswerken (u. a. Jordanes und Paulus Diaconus) kaum Zusammenhänge, die Entwicklungen und Veränderungen in der Geschichte erkennen ließen: „Gregory focuses our attention on individual scenes and incidents wherever they fall. We are not encouraged to memorize details and, from their accumulation, to gain an impression of meaningful action. [...] The reader of Gregory's *Histories* is given no suggestion of a plot or set of meaningful changes.“ Adriaan H.B. Breukelaar (wie oben, p. 175) hebt ebenfalls „the fragmented character of the work“ hervor, was er jedoch auf konzeptionelle Änderungen im Verlauf der Niederschrift und weniger auf eine rein annalistische Arbeitsweise zurückführt.

christliche Historiographen<sup>1506</sup> wie Eusebius, Sulpicius Severus, Laktanz, Hieronymus, Orosius, Prosper Tiro<sup>1507</sup> und die *Chronica Gallica*<sup>1508</sup> beruft, die „bunt durcheinander von den Wundertaten der Heiligen und den Unfällen der Völker“ erzählen. „Und ich denke, man wird es nicht unvernünftig finden, wenn wir von dem glückseligen Leben der Heiligen und den unseligen Schicksalen der Gottlosen hier zusammen berichten, denn nicht die Neigung des Schreibers, sondern der Verlauf der Zeiten bringt es so mit sich [...]. So weben auch Eusebius, Severus und Hieronymus in ihren Chroniken, wie auch Orosius, die Kriege der Könige und die Wundertaten der Heiligen zusammen. Und wir haben dasselbe getan, auf daß man leichter die Reihenfolge der Jahrhunderte und eine vollständige Berechnung der Jahre bis auf unsere Zeit vor Augen habe.“<sup>1509</sup> Gregors Ziel, die Ereignisse *mixte confusequae* darzustellen, sollte „the moral pattern of history“ offenlegen,<sup>1510</sup> das Wohl der Kirche hing von „guten“ und „schlechten“ Herrschern ab, die biblischen Epochen und Personen zuzuordnen sind. Damit ruft Gregor geistliche und weltliche Amtsträger unumwunden zur Erbauung der Kirche auf, um die nach Orosius mit Christus begonnene Milderung der Geschichte fortzusetzen.<sup>1511</sup>

<sup>1506</sup> Gregor betont mehrfach (Hist., praef. 1; Hist., praef. 2 u. Vita Patrum, prol. 2; vgl. Giselle de Nie, Views from a many-windowed tower, 1987, S. 30f. m. Anm. 12), daß er nur christliche Autoren gelesen habe, was jedoch die Kenntnis paganer Werke nicht ausschließt - daraufhin deuten zahlreiche „Prodigienberichte“ der *Historiae*. Zu den Vorlagen Gregors vgl. den Überblick bei Max Manitius, Zur Frankengeschichte Gregors von Tours, Neues Archiv 21 (1896), S. 549-557; Giselle de Nie, Views from a many-windowed tower, 1987, p. 30f.

<sup>1507</sup> Prosperi Tironis epitoma chronicon ed. Primum a. CCCXXXIII, contin. ad a. CCCLV, ed. Theodor Mommsen, MGH Auct. ant. 9: Chronica minora saec. IV. V. VI. VII., vol. 1, Berlin 1892, S. 341-485.

<sup>1508</sup> Chronica Gallica a. CCCLII et DXI, ed. Th. Mommsen, MGH Auct. ant. 9, 1892, S. 615-665.

<sup>1509</sup> Gregorii Hist., praef. 2, R. Buchner, Gregorausgabe, 1. Bd., 1970, S. 56; dt. Übers. R. Buchner, ebenda, S. 57: *Prosequentes ordinem temporum, mixte confusequae tam virtutes sanctorum quam strages gentium memoramus. Non enim inrationabiliter accipi puto, se felicem beatorum vitam inter miserorum memoremus excidia, cum idem non facilis scripturis, sed temporum series praestitit. [...] Sic et Eusebius, Severus Hieronimusque in chronicis atque Orosius et bella regum et virtutes martyrum pariter texuerunt. Ita et nos idcirco sic scripsemus, quod facilius saeculorum ordo vel annorum ratio usque nostra tempora / tota repperiatur.* Vgl. dazu Hans Werner Goetz, Die Geschichtstheologie des Orosius, Darmstadt 1980 (Impulse der Forschung; Bd. 32), S. 148ff. (Hinweis: Martin Heinzelmänn, Die Funktion des Wunders in der spätantiken und frühmittelalterlichen Historiographie, in: Ders. u. a. (Hrsg.), Mirakel im Mittelalter, 2002, S. 39 m. Anm. 71-72).

<sup>1510</sup> Walter A. Goffart, The Narrators of Barbarian History (A.D. 550-800), 1988, p. 172 (vgl. Martin Heinzelmänn, Gregory of Tours, 2001, p. 103, Anm. 24). Siehe dazu Walter A. Goffart, From *Historiae* to *Historia Francorum* and Back Again. Aspects of the Textual History of Gregory of Tours, in: Ders., Religion, Culture, and Society in the Early Middle Ages. Studies in Honour of Richard E. Sullivan, ed. Thomas F. X. Noble and John J. Contreni, Kalamazoo/Mich. 1987, p. 55-76. Nach Martin Heinzelmänn (1994, S. 92, Anm. 24) ist Massimo Oldoni Folgerung, Gregors *Historiae* fehle jegliche formale Strukturierung, zu relativieren (Massimo Oldoni, Gregorio di Tours e i „Libri Historiarum“, in: Studi medievali ser. 3.13.2, 1972, p. 563-700).

<sup>1511</sup> Orosius wollte in der *Historia adversus paganos libri septem* das Wirken Gottes in der Welt insbesondere in der durch Christus begonnenen „Milderung“ der durch Elend und Anfechtungen geprägten Menschheitsgeschichte nachzeichnen. Orosii Hist. I, prol. 10 u. 13-15, ed. Carl Zangmeister, CSEL 5, 1882, S. 8 u. 9: [...] *praeceperas ergo ut ex omnibus qui haberi ad praesens possunt historiarum atque annalium fastis, quaecumque aut bellis grauiis aut corrupta morbis aut fame tristitia aut terrarum motibus terribilia aut inundationibus aquarum insolita aut eruptionibus ignium metuenda aut ictibus fulminum plagisque grandinum saeva uel etiam parricidiis flagitiisque misera per transacta retro saecula repperissem, ordinato breuiter uoluminis textu explicarem [...] dedi operam et me ipsum in primis confusione pressi, cui plerumque reputanti super modum exaestuauisse praesentium clades temporum uidebantur. Nactus sum enim praeteritos dies non solum aequae ut hos graues, uerum etiam tanto atrocius miseros quanto longius a remedio uerae religionis alienos: ut merito hac scrutatione claruerit regnasse mortem auidam sanguinis, dum ignoratur religio quae prohiberet a sanguine; ista inlucescere, illam constupuisse; illam concludi, cum ista iam praeualeat; illam penitus nullam futuram, cum haec sola regnabit. Exceptis uidelicet semotisque illis diebus nouissimis sub fine saeculi et sub scripturas sanctas sua etiam contestatione praedixit [...].* Orosius' Geschichtswerk ist als christliche Apologie gegen heidnische und häretische Vorstellungen konzipiert - unter besonderer



Bereits die alttestamentliche Geschichte gestaltet Gregor daher nach dem antithetischen „Gut-und-Böse“-Prinzip: Die Schöpfungsgeschichte, der Sündenfall und die Vertreibung aus dem Paradies (*Hi ergo primi homines ... divina praecepta transiliunt, eiecitque ab angelica sede, mundi laboribus deputantur...*), der Brudermord Kains (*novus parecida*) und das gottgefällige Leben des „gerechten Henoch“ (*Enoch iustum, qui ambolans in viis Dei*)<sup>1512</sup> zeigten die Ambivalenz von Gut und Böse in der *civitas permixta*, gegen die sich „der heilsame Zorn Gottes in der Sintflut“ erhob, der nicht wie ein Mensch erzürnt, sondern „ergrimmt, um abzuschrecken“ und „zu bessern“.<sup>1513</sup> In dieses Schema lassen sich auch die Verbreitung von Irrlehren (*heretici*; I, 4), Zauberei und Abgötterei (*ars magica*; I, 5) unter den Enkeln Noahs durch Hams Erstgeborenen Chus („Zoroaster“), der Turmbau zu Babel (*Babel, hoc est confusio*; I, 6) und der gottesfürchtige Abraham einordnen, der nach Gregor als „unsres Glaubens Beginn“ (*Abraham initium fidei nostrae*; I, 7) die Hoffnung in die Welt brachte und damit zum „Typus“ des Gottesfürchtigen wird. Im Kampf der Heiligen, Bischöfe, Gläubigen und guten Könige (Gunthramn) gegen Häretiker und „schlechte“ Herrscher (wie den „gottlosen“ König Chilperich) wie auch im Ringen jedes Einzelnen mit Gott setze sich der biblische Kampf Gut gegen Böse bis heute fort.<sup>1514</sup> Daher stellt Gregor im ersten Buch als „Leitfaden“ der christologischen Geschichtsdeutung „biblische Konstellationen historischer Situationen“ zusammen<sup>1515</sup>, die „typologisch zu sehen sind, das heißt als Bedeutungsträger und Erklärungsmuster für die Geschichte seiner eigenen Zeit.“<sup>1516</sup> Am Anfang der Geschichte steht die Schöpfung, die sich mit

---

Berücksichtigung von Kriegen, Katastrophen und Zeichenerscheinungen, die das Werk zu einer „Prodigien- und Katastrophengeschichtsschreibung“ machen. Angesichts des Erlösungswerks Christi sollen die Leser erkennen, daß die Barmherzigkeit Gottes dank der „verstärkten Gnadenwirkung Christi“ (Hist. adv. pag. VII, 43, 19) über das Dunkle und Dämonische in der Geschichte siegt, womit jeder Einzelne aufgerufen ist, am Erlösungswerk aktiv mitzuwirken: So habe Christus den Menschen ermöglicht, „einen Zufluchtsort zu finden“, denn „überall (ist) Vaterland; überall ist das Gesetz auch meine Religion.“ Orosius selbst sei in Afrika aufgenommen worden „in einem Frieden ohne Falsch, in beständiger Fürsorge, mit gemeinsamem Recht.“ Einst ein Land von Krieg und Verfolgung, sei Afrika jetzt bereit, „die Gefährten im Glauben und im Frieden aufzunehmen“ und die Erschöpften zu pflegen (V, 2, 1ff.). Als Beispiele für die mit Christus begonnene „Milderung“ der irdischen Geschichte nennt Orosius unblutig oder vorzeitig beendete Kriege und eine Heuschreckenplage in Afrika im 1. Jahrhundert v. Chr. (V, 11), wobei die Tiere „durch einen plötzlich aufkommenden Wind“ zunächst aufs Meer getrieben wurden; die an der Küste von Numidien angespülten Kadaver hätten später jedoch durch einen „verderblichen Gestank eine sehr große Seuche“ aller Lebewesen ausgelöst, der auch viele Menschen zum Opfer fielen. Doch trotz wiederholter Heuschreckenplagen habe sich „niemals (mehr) in christlichen Zeiten ein solches Unheil wie das Verderben durch die Heuschreckenmasse“ in Numidien ereignet (Hist. adv. pag. V, 11, 6).

<sup>1512</sup> Gregorii Hist. I, 1-3, R. Buchner, Gregorausgabe, 1. Bd., 1970, S.10/12.

<sup>1513</sup> Gregorii Hist. I, 4, R. Buchner, Gregorausgabe, 1. Bd., 1970, S. 12f.: [...] *quia Deus noster non ut homo irascitur: commovetur enim ut terreat, pellet ut revocet, irascitur ut emendit.*

<sup>1514</sup> Für das persönliche Ringen um Anstand und Gottesfurcht steht besonders die „gute Händlerin“ Lydia aus Thiatyra, die den nach falschem Gewinn trachtenden Herren und Wahrsagern gegenübertritt (Apg. 16, 14-22).

<sup>1515</sup> „The narrative of biblical history in book I functions as a guide-line for the Histories in its entirety“ (Adriaan H.B. Breukelaar, *Historiography and Episcopal Authority in Sixth-Century Gaul*, 1994, p. 269 m. Anm. 156).

<sup>1516</sup> Martin Heinzelmann, *Gregor von Tours (538-594)*, 1994, S. 114.

der Erschaffung Adams fortgesetzt hat<sup>1517</sup> und in Christus eine erste Vollendung fand; so wird Christus „zum eigentlichen Initiator der [jüngeren] Geschichte, und Adam kann bereits zum Abbild des „Typus“ Christus werden: *tipum Redemptoris domini praetulisset* (Hist. I, 1). Die Erschaffung der Eva aus seiner Seite präfiguriert das Leiden Christi am Kreuze, als Blut und Wasser aus seiner Seite floß; beides *bedeutet* die „*ecclesia*“, die mystische Gemeinschaft Christi mit den Menschen. In dieser Idee der „*ecclesia*“, die von Christus ihren Ausgang nimmt und alle Menschen, die an ihn glauben, in einer Gemeinschaft (von „Heiligen“) vereinigt, hat der Bischof von Tours das Thema des ersten Buches angelegt.“<sup>1518</sup> Die Idee der mystischen Gemeinschaft der *ecclesia in Christo* ist das Leitmotiv der *Historiae*, das Gregor im letzten „eschatologischen“ Buch wieder aufnimmt: Die *ecclesia* ist „Anfang, Ende und damit gleichzeitig auch Essenz der gregorianischen Geschichtsschreibung!“<sup>1519</sup> Um Christus, den „Stifter der Kirche“ und „zukünftigen Weltenrichter“, läßt sich die Geschichte symmetrisch-typologisch anordnen<sup>1520</sup>, da mit Christus und seinen Nachfolgern die himmlische *ecclesia* bereits innerzeitlich verwirklicht, zugleich aber die Unvollkommenheit der irdischen *civitas permixta* und die Notwendigkeit der *aedificatio ecclesiae* schmerzlich deutlich wurde.

Eine der wichtigsten Persönlichkeiten der fränkischen Geschichte ist für Gregor der heilige Martin von Tours, der Apostel Galliens und erste Bischof von Tours, den er zum „Typus aller Christusnachahmer“ und zur „Epochengrenze der „neueren Zeiten“ stilisiert.“<sup>1521</sup> Martin ist „der ideale Exponent der Wunder- und Heiligkeitsvorstellungen Gregors, da er zum einen durch seine breite Wundertätigkeit im 6. Jahrhundert als perfekter Antitypus Christi diesen in Gregors Zeitgeschichte voll repräsentiert („horizontale Heiligkeit“), zum anderen als dessen *imitator* und als Erneuerer der Taten alttestamentarischer Propheten in die Vergangenheit der *ecclesia* zurückweist („vertikale Heiligkeit“).“<sup>1522</sup> Als Schutzpatron der fränkischen Kirche und der Stadt Tours legitimiert der heilige Martin die übergeordnete Macht der Bischöfe im Frankenreich:<sup>1523</sup> „Through this work the clergy also expressed

<sup>1517</sup> Gregorii Hist. I, 1, R, Buchner, Gregorausgabe, 1. Bd., 1970, S. 10: *Principio Dominus caelum terramque in christo suo, qui est omnium principium, id est Filio suo, formavit, qui post creata mundi totius elementa, glebam adsumens fragilis limi, hominem ad suam imaginem similitudinemque plasmavit et insufflavit in faciem eius spiraculum vitae, et factus est in animam viventem*. Vgl. dazu bes. Martin Heinzelmann, Gregor von Tours (538-594), 1994, S. 114.

<sup>1518</sup> Ebenda.

<sup>1519</sup> Ebenda.

<sup>1520</sup> Ebenda, S. 141.

<sup>1521</sup> Martin Heinzelmann, Gregor von Tours (538-594), 1994, S. 50. Die Bedeutung des heiligen Martin von Tours in Gregors *Ecclesia*-Konzept als „Abbild Christi“ geht auf Orosius zurück. Vgl. Martin Heinzelmann, wie oben, S. 116ff.: Die Identifikation Gregors mit Heiligen und Bischöfen zeigt sich nach Martin Heinzelmann vor allem in dessen Gebrauch von Personalpronomen wie *meus* und *noster*, die in den *Historiae* am häufigsten im Zusammenhang mit dem christlichen Glauben vorkommen („unser Herr Jesus Christus“, „unser Glaube“, „unsere Taufe“, „unser Osterfest“), während sie in der Darstellung der Königsherrschaft, der klerikalen Standeszugehörigkeit oder Gregors persönlichen Umfelds weitaus seltener sind; so findet sich die Bezeichnung *reges nostri* in den *Historiae* insgesamt nur zweimal.

<sup>1522</sup> Martin Heinzelmann, Die Funktion des Wunders in der spätantiken und frühmittelalterlichen Historiographie, in: Ders. u. a. (Hrsg.), *Mirakel im Mittelalter*, 2002, S. 49f.

<sup>1523</sup> Adriaan H.B. Breukelaar, *Historiography and Episcopal Authority in Sixth-Century Gaul*, 1994, p. 259: „The heavenly bishop is a powerful helper to the earthly bishop. St. Martin’s power not only surpasses Gregory’s powers, it even exceeds that of kings. St. Martin makes kings tremble with fear. They kneel before him and

that it held the monopoly on the holy, that it was in control of its sources and had the exclusive rights on its distribution. The most important means of power was its proclamation that, on the one hand, salvation through sanctity was the highest good within reach of men, and that, on the other, salvation could not be obtained without its mediation. The tangible source of the holy from which the clergy drew, and the proof of salvation, were the saints' tombs it possessed. [...] the Histories are the expression of this awareness of power. [...] They were an instrument for the clergy to define its domain and to defend it against rival power."<sup>1524</sup> Für Gregor waren das Machtverhältnis von geistlicher und weltlicher Gewalt und der Einfluß guter und schlechter Könige auf die Kirche entscheidend, denn „Gott und die Heiligen lenken die Geschichte mit dem Ziel, daß sich die christlichen Gebote schon in der zeitlichen *ecclesia* durchsetzen. [...] Geschichte war für ihn Kampf der Kirche gegen Heiden und Ketzer wie gegen die weltlich sündhaften Christen; für ihn gründeten sich Heil und Wohl des Staates und Volkes auf den Kampf gegen den Unglauben, auf die Freiheit und Achtung der Kirche und des Klerus, auf das Opfer für sie und den Gehorsam gegen ihre Satzungen.“<sup>1525</sup>

Gregor wollte den Lesern die Folgen „christlichen“ und „unchristlichen“ Handelns für die Gesellschaft zeigen: Er schreibt über gottesfürchtige Mönche, Nonnen, Einsiedler und Inkusen<sup>1526</sup>, die durch eine „besondere Sensibilität“ für die Eingebungen Gottes<sup>1527</sup>, die Tüchtigkeit im praktischen Leben, etwa im Abwehrkampf gegen die Feinde der Kirche, im Schlichten von Streit oder als „Mahner“ innerhalb des Klerus zu Vorbildern einer *vita*

---

worship him.“ Zur Martinsverehrung im Frankenreich siehe u. a. Jacques Fontaine, *Hagiographie et politique*, de Sulpice Sévère à Venance Fortunat, in: *Revue d'histoire de l'Église de France* 62 (1976), p. 113-140.

<sup>1524</sup> Adriaan H.B. Breukelaar, *Historiography and Episcopal Authority in Sixth-Century Gaul*, 1994, p. 229. „A discussion of Gregory's presentation of both royal and clerical elites, his treatment of their virtues and vices, reveals an important socio-political motive and purpose of the Histories. The Histories were an instrument for the wielding of episcopal power in sixth-century Gaul and had a function in the conflict between rival powers, royal and episcopal. [...] In fact, the bishop was the leader of the community, on whose loyalty the power of the kings depended“ (ebenda, p. 288).

<sup>1525</sup> Karl Langosch, *Profile des lateinischen Mittelalters*, 1965, S. 36f. Vgl. *Gregorii Hist., praef. prima*, R. Buchner, Gregorausgabe, 1. Bd., 1970, S. 2: *Scripturus bella regum cum gentibus adversis, martyrum cum paganis, ecclesiarum cum hereticis, prius fidem meam proferre cupio, ut qui ligirit me non dubitet esse catholicum. Illud etiam placuit propter eos, qui adpropinquantem finem mundi disperant, ut, collectam per chronicas vel historicas anteriorum annorum summam, explanitur aperte, quanti ab exordio mundi sint anni.*

<sup>1526</sup> Viele Klausner und Eremiten vermieden den Kontakt zu anderen Menschen. Aufgrund ihrer „Wundertaten“ wurden sie jedoch schnell zum bevorzugten Pilgerziel von Gläubigen und Neugierigen, wie der Klausner Leobardus, der beim Kloster Marmoutier/Tours eine Felsenklause bewohnte (*Gregorii Liber Vitae Patrum* XX, 1), oder Marianus, Eremit beim Vicus Evaux nahe Bourges (*Gregorii De Gloria Confessorum* 80), Eusichius (Selles-sur-Cher nahe Bourges; *De Gloria Confessorum* 81) oder der „Wunderheilige“ Martius bei St. Mars/Chamalières (*Gregorii Liber Vitae Patrum* XIV). Gregor besuchte selbst mehrere Klausner, u. a. Caluppa von Méallet bei Clermont (*Liber Vitae Patrum* XI, 1) und Lupicinus, Abt der Klöster Condat-St. Claude, Lauconne-St. Lupicin und Romainmoutier (*Liber Vitae Patrum* I, 1). Oft waren die Einöden und Klostergründungen Keimzellen der Urbarmachung unwegsamer Gebirgs- und Waldgegenden wie das Kloster des heiligen Martius bei St. Mars/Chamalières oder die Klöster Condat-St. Claude bei Lyon, Lauconne-St. Lupicin/Besançon und Romainmoutier/Avranches (*Liber Vitae Patrum* I, 1-3). Vgl. dazu Margarete Weidemann, *Kulturgeschichte der Merowingerzeit nach den Werken Gregors von Tours*, Mainz 1982, Teil 1, S. 244-256 u. Teil 2, S. 201-212. Zum merowingischen Heiligenkult siehe u. a. František Graus, *Volk, Herrscher und Heiliger im Reich der Merowinger: Studien zur Hagiographie der Merowingerzeit*, Prag 1965.

<sup>1527</sup> Dem Ratsschluß Gottes folgte eine Nonne im Kloster der heiligen Radegunde in Poitiers: Jene folgte einem Mann, der sie im Traum aufgefordert habe, ihm auf dem Weg zu einer „lebendigen Quelle“ zu folgen, worauf sie den Entschluß gefaßt habe, als Inkluse in ihrem Mutterkloster zu leben. *Gregorii Hist.* VI, 29, R. Buchner, Gregorausgabe, 2. Bd., 1972, S. 48/50: *„Si‘, inquit, vis ad fontem vivum accedere, ego ero praevious itineris tui.‘*

*Christiana* wurden.<sup>1528</sup> Auch die Pflege des Heiligengedenkens ist ein zentrales Anliegen Gregors: So habe sich Bischof Perpetuus von Tours mit dem Neubau einer Martinskapelle und der Einrichtung der Gedenktage für den heiligen Martin in besonderer Weise um die *aedificatio ecclesiae* verdient gemacht; er habe sogar die kunstvollen Deckenfresken der alten Martinskapelle bewahrt und sie in die neue Kirche St. Peter und Paul einsetzen lassen.<sup>1529</sup> Bischof Eufronius von Autun habe Gott in besonderer Weise gedient, da er für den heiligen Symphorianus eine neue Kirche errichtet und die Übersendung der Grabplatte des heiligen Martin nach Autun veranlaßt habe.<sup>1530</sup> Bischof Namatius von Clermont sei es sogar gelungen, den „Schauer Gottes und seine große Herrlichkeit“ in einem Kirchenbau zu „bannen“ und

<sup>1528</sup> In Hist. II, 13 berichtet Gregor über eine Nonne, die, einer Traumvision folgend, vor der zerstrittenen Clermonteser Bischofsversammlung für den rechtmäßigen Nachfolger des in der Weihnachtsnacht verstorbenen Bischofs Artemius Venerandus eintrat: Mit klaren Worten (*his itaque mirantibus haec verba*) habe sie vor der Bischofsversammlung den von Gott erwählten Bischof Rusticus angepriesen (der ihr im Traum erschienen war) und zum großem Jubel des Volks die Beilegung von Zank und Hader erreicht. Das sei ihr jedoch nur mit dem Ratschluß Gottes möglich gewesen, dem sie gefolgt sei (Gregorii Hist. II, 13, R. Buchner, Gregorausgabe, 1. Bd., 1970, S. 96; dt. Übers. R. Buchner, ebenda, S. 97): *Apud Avernus vero post transitum sancti Artemi Venerandus ex senatoribus episcopus ordenatur. [...] Post cuius obitum foeda apud civis pro episcopatu intentio vertebatur. [...] Resedentibus tamen episcopis die dominico, mulier quaedam velata atque devota Deo audenter ad eos ingreditur, qui ait: Audite me, sacerdotes Domini! Scitote enim, quod non est in his bene placitum Deo, quos hi ad sacerdotium elegerunt. Ecce enim Dominus hodie ipsi sibi providebit antestitem. Itaque nolite conturbare neque conlidere populum, sed patientes estote parumper! Dominus enim nunc diriget, qui regat ecclesiam hanc'. His itaque mirantibus haec verba, subito Rusticus nomine, qui erat ex ipsa urbis Avernae diocese presbiter, advenit. Ipsi enim iam mulieri per visionem fuerat indicatus. Quo viso, ait: En ipsum quem elegit Dominus! Ecce qualem vobis pontificem distinavit! Hic ordinetur episcopus!' Haec ea loquente, omnis populus, cuncta intentione postposita, clamavit, dignum ac iustum esse. Ein weiteres exemplum wahrer Frömmigkeit sieht Gregor in dem heiliggesprochenen Bischof Quintianus von Clermont, der von seinem Bischofssitz in Rodez vertrieben worden war, weil die Bewohner ihn als Parteigänger der Franken sahen (Hist. II, 35-36). Als gewählter Clermonteser Bischof soll er jedoch auf die Bitten der Gattin und der Schwester des Bischofs Apollinaris, Alcima und Placidina, diesem den Bischofsstuhl überlassen haben mit den Worten, daß es ihm genüge, für das Gebet zu leben und von der Kirche „das tägliche Brot“ zu erhalten. Für Gregor ist Quintianus ein Musterbeispiel klerikaler Pflichterfüllung und Demut (*humilitas*), die als Grundlagen des übergeordneten Machtanspruchs des Episkopats galten. Vgl. auch Hist. II, 2, R. Buchner, 1970, 1. Bd., S. 147.*

<sup>1529</sup> Nach Gregor war die Martins-Kapelle wegen der häufigen Wunder früh zu einem beliebten Pilgerziel geworden und mußte deshalb durch einen größeren Neubau ersetzt werden, dessen Maße Gregor genau angibt. Die Kirche „stehe noch bis auf den heutigen Tag“ (*quae usque hodie permanet*); auch die von dem Bischof eingerichteten Festtage zu Ehren des Heiligen am 4. Juli und am 11. November würden bis heute gefeiert. Gregor hebt hier die wichtige Rolle der Heiligen-Memoria für die Gegenwart hervor. Vgl. Gregorii Hist. II, 14, R. Buchner, Gregorausgabe, 1. Bd., 1970, S. 96/98; dt. Übers. R. Buchner, ebenda, S. 97/99: [...] *Qui cum virtutes assiduas ad sepulchrum eius fieri cerneret, cellulam, quae super eum fabricata fuerat, videns parvulam, indignam talibus miraculis iudicavit. Qua submota, magnam ibi basilicam, quae usque hodie permanet, fabricavit, quae habetur a civitate passus 550. Habet in longo pedes 160, in lato 60, habet in alto usque ad cameram pedes 45; fenestras in altario 32, in capso 20; columnas 41; in toto aedificio fenestras 42, columnas 120; ostia 8, tria in altario, quinque in capso. Sollemnitatis enim ipsius basilicae triplici virtute pollet: id est dedicatione templi, translatione corporis sancti vel ordinatione eius episcopati. Hanc enim quarto Nona Iulias observabis; depositionem vero eius tertio Idus Novembris esse cognoscas. Quod si fideliter celebraveris, et in praesenti saeculo et in futuro patrocinia beati antistitis promereberis. Et quoniam camera cellulae illius prioris eleganti opere fuerat fabricata, indignum duxit sacerdos, ut opera eius deperiret, sed in honore beatorum apostolorum Petri et Pauli aliam construxit basilicam, in qua cameram illam adfixit. Multas et alias basilicas aedificavit, quae usque hodie in Christi nomine constant.*

<sup>1530</sup> Gregorii Hist. II, 15, R. Buchner, Gregorausgabe, 1. Bd., 1970, S. 98; dt. Übers. R. Buchner, ebenda, S. 99: [...] *basilica beati Symphoriani Augustodunensis martiris ab Eufronio presbitero aedificata est. [...] Hic enim marmorem, qui super sanctum sepulchrum beati Martini habetur, cum grandi devotione transmisit.*

damit das Mysterium des Glaubens unmittelbar sinnlich erfahrbar zu machen:<sup>1531</sup> Die Kirche wurde durch eine bildliche *imitatio naturae*, in der die Materie so gestaltet wurde, daß sie das Geheimnis des Transzendenten metaphorisch und physisch aufscheinen ließ und damit bei den Betrachtern eine Art „religiöser Ekstase“, einen „Paroxysmus“ auslöste, zu einem Ort des sichtbaren Mysteriums, ein gottgefälliges Abbild des heiligen Jerusalem und so auch ein würdiger Ort für die Reliquien der Heiligen Agricola und Vitalis.<sup>1532</sup> Hier wird das Ideal der mittelalterlichen Ästhetik deutlich, in der das „Einfangen“ des „materiellen“ Lichts in die zu bearbeitende Materie als *telos* des *artifex* im Mittelpunkt stand (wobei nicht der ausführende „Handwerker“, sondern der Auftraggeber, hier Namatius von Clermont, als eigentlicher „Künstler“ galt, der mit der *inventio* nach der von Gott eingegebenen, „angeborenen“ Begabung (*ingenium*) und der biblisch-philosophischen *traditio* Gottes Willen erfüllte. Da nach Platon die Annäherung an das ideale Schöne, nach Aristoteles jedoch (teilweise in Distanzierung zu Platons Abwertung des Materiellen) auch die möglichst „wesensmäßige“ Darstellung des Typischen im individuellen Kunstwerk Ziel des Künstlers sein sollte, wäre in Gregors Eintrag mit dem „Schlüsselbegriff“ *claritas* auch an die im 9. Jahrhundert von Johannes Scottus Eriugena ausgearbeitete Vorstellung von der Bannung der Klarheit und Schönheit des „materiellen Lichts“ in Bauwerken, Skulpturen und Bildwerken zu denken. Den „Schauer Gottes“, der in romanischen Kirchenbauten besonders in den nach Tages- und Jahreszeit wechselnden Lichtspielen von Hell und Dunkel „faßbar“ wird (besonders in den

---

<sup>1531</sup> Gregorii Hist. II, 16, R. Buchner, Gregorausgabe 1. Bd., 1970, S. 98; dt. Übers. R. Buchner, ebenda, S. 99: *Terror namque ibidem Dei et claritas magna conspicitur, et vere plerumque inibi odor suavissimus quasi aromatum advenire a religiosis sentitur. Terror* („Schrecken, Schauer“) und *claritas* („Klarheit, Leuchten, Berühmtheit“; Langenscheidt Wb. Lat.-dt., 1963, S. 101, auch „Helligkeit, Leuchtkraft“ v. Heiligen u. Reliquien; Bernd-Ulrich Hergemöller, *Promptuarium ecclesiasticum medii aevi*, 2011, S. 85; zu *terribilis* vgl. auch oben, Anm. 757) bezeichnen die „verstörende“ Gleichzeitigkeit von Schrecken und Faszination (*mysterium fascinans* und *mysterium tremendum*), die unerklärliche Lichterscheinungen oder das „schaurig-schöne“ Naturschauspiel eines Gewitters zu Epiphanien macht. In der Bibel wird *terror* vor allem in Bezug auf die *signa temporum* (Mt. 16, 4), die *signa in sole et luna et stellis* (Lk. 21, 25) und insbesondere die „Schreckenszeichen“ der Endzeit (*terrores de caelo*; Lk. 21, 11) genannt. Gregor der Große beschreibt eingehend die *terribilia in caelo signa*, um die Menschen zu Reue und Gottesfurcht zu bewegen. Gregorius I Magnus, *Homiliarum in Evangelia* I, 1, MPL 76, col. 1077C-1078B: *Exsurget gens contra gentem [...]; et erunt terraemotus magni per loca, et pestilentiae, et fames [...] erunt signa in sole, et lune, et stellis, et in terris pressura gentium, prae confusione sonitus maris et fluctuum. Ex quibus profecto omnibus alia jam facta cernimus, alia e proximo ventura formidamus.*

<sup>1532</sup> Mit der Zwölf weist Gregor auf die heilsgeschichtliche Relevanz der Episode für die *aedificatio ecclesiae*. Einen ähnlichen Verdienst schreibt Gregor in Hist. II, 17 der Gemahlin des Bischofs Namatius zu, der Erbauerin von St. Stephanus in der Vorstadt von Clermont, die sich bereits durch ihre vorbildliche Frömmigkeit verdient gemacht habe und die neue Kirche nach einer „ältere(n) Darstellung“ aus dem Leben des Heiligen ausmalen ließ. Als Hochbetagte soll sie dankbar die Almosen eines armen Kirchgängers, der sie in ihrem schwarzen Gewand für eine Bedürftige hielt, angenommen haben; „sie zog das Brot allen ihren köstlichen Speisen vor und genoß beim Tischsegen davon an jeglichem Tag, bis es aufgezehrt war“ (Gregorii Hist. II, 17, R. Buchner, Gregorausgabe 1. Bd., 1970, S. 98; dt. Übers. R. Buchner, ebenda, S. 99: *Cuius coniunx basilicam sancti Stephani suburbano murorum aedificavit. Quam cum fucis colorum adornare velit, tenebat librum in sinum suum, legens historias actionis/antiquae, pictoribus indicans, quae in parietibus fingere deberent. Factum est autem quadam die, ut, sedente ea in basilica ac legente, adveniret quidam pauper ad orationem [...]. Illa non dedignans munus pauperis, qui personam eius non intellexit, accepit et gratias egit reposititque [...].*)

noch erhaltenen romanischen Kirchen aus der Zeit vor 1000 wie Kentheim bei Nagold oder Tavant bei Chinon) wollte Gregor sprachlich in seinen „literary images“ einfangen, die sich nach der „natürlichen Ästhetik“ Alexander Gottlieb Baumgartens auch an die „unteren Erkenntnisvermögen“ der *religiosi* (*sensus, imaginatio, facultas fingendi* und *memoria*) richteten. Diese Art der sensualen und seelisch-intuitiven Erkenntnis bedurfte keiner methodischen Bildung, war also auch den *rustici* und *pagani* zugänglich, deren *religiositas* im Sinne einer Sensibilität für bestimmte „Stimmungen“ und transzendente Mächte in der Mission berücksichtigt wurden. Vermittelt wurde die christliche Sensibilität für die Zeichen des verborgenen Gott im Zusammenwirken von *ingenium, traditio* und *ars* in „mythischen“ Bau- und Bildprogrammen ebenso wie im „emotional-bildlichen“ *sermo rusticus*.

Die wichtige Rolle der Heiligen in der Geschichte wird besonders in den „Königsbüchern“ *Historiae* V bis IX deutlich, in denen der *sacerdos Domini* oft durch Bischöfe und Geistliche repräsentiert wird, die guten Königen zur Seite stehen und zu schlechten Amtsträgern „eine ideelle Alternative“ bilden<sup>1533</sup>, wie in der Gegenüberstellung Chilperichs I. von Neustrien (Buch V-VI), des *Nero nostri temporis et Herodis*<sup>1534</sup>, und des *bonus rex* Gunthramn (Buch VII-IX), den Gregor mit dem christenfreundlichen Kaiser Tiberius vergleicht. Hier wird deutlich, daß Gregor die „Sünde und die darauf folgende Strafe seit den ersten Menschen als Leitthema der Geschichte definiert und Krieg als Manifestation der Sünde und als geheime Bestrafung derselben erkennt.“<sup>1535</sup> Mit dem Apostelwort im Galaterbrief<sup>1536</sup> und Orosius' Bericht über die Zerstörung Karthagos warnt Gregor die Könige in der Chilperich-Episode eindringlich vor Kriegen und Machtstreben: In der Habgier liege die „Wurzel allen Übels“ (*radix malorum*)<sup>1537</sup>, weshalb Eintracht eine wichtige Tugend sei.<sup>1538</sup> König Chilperich, mit

<sup>1533</sup> Vgl. dazu Martin Heinzelmann, Gregor von Tours (538-594), 1994, S. 44. Die bischöfliche Prophetenrolle reklamiert Gregor teilweise auch für sich selbst, „freilich mehr paradigmatisch als biographisch“ (Martin Heinzelmann, wie oben, S. 42f. m. Anm. 12, S. 194 m. Literaturhinweisen, u. a.: Marc Reydellet, *La royauté dans la littérature latin de Sidoine Apollinaire à Isidore de Séville*, Rom 1981 (Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome 243), p. 448). Zu Gregors Rollenverständnis als Bischof siehe Kathleen Mitchell, *History and Christian Society in Sixth-Century Gaul: An Historiographical Analysis of Gregory of Tours' Decem libri Historiarum*, phil. Diss. Michigan State Univ., East Lansing MI 1983, p. 188ff.

<sup>1534</sup> Gregorii Hist VI, 46, R. Buchner, Gregorausgabe, 2. Bd., 1972, S. 82. Siehe dazu Martin Heinzelmann, Gregor von Tours (538-594), 1994, S. 47ff. u. S. 42.

<sup>1535</sup> Ebenda, S. 123. Vgl. Orosii Hist. I, 1, ed. M.-P. Arnaud-Lindet, Orose, *Histoires*, I, 1990, p. 7f. Als sündige Lebensweise sieht Gregor auch Abgötterei, die ein nur auf materielle Werte ausgerichtetes Leben und in der Folge Habgier und übermäßiges Machtstreben, die Grundübel und Wurzeln jeden Krieges, bewirken, wie in Hist. I, 14 („Über die Sünden der Israeliten und die Warnungen der Propheten“). Kriege sind für Gregor die Folge der „offene(n) und geheime(n) Sünden der Christengesellschaft [...], die nach Gottes Willen in erster Linie an ihrem Haupt, dem König, gerächt werden“ (Martin Heinzelmann, wie oben, S. 123 m. Anm. 96).

<sup>1536</sup> Gregorii Hist. V, praef., dt. Übers. R. Buchner, Gregorausgabe 1. Bd., 1970, S. 279: „So ihr euch aber untereinander beißt und fresset, so sehet zu, daß ihr nicht untereinander verzehret werdet.“ Vgl. Gal. 5, 15 (Hinweise: R. Buchner, Gregorausgabe, 1. Bd., 1970, S. 279, Anm. 2).

<sup>1537</sup> Vgl. dazu Martin Heinzelmann, Gregor von Tours (538-594), 1994, S. 42, Anm. 8 u. 9 (S. 194): Nach 1. Tim. 6, 10 ist die irdische Begehrlichkeit (*cupiditas*) die „Wurzel aller Übel“; sie ist das Gegenbild des frommen Sehns nach dem Himmel (*desiderium Dei*).

dem er selbst schon in Konflikt geraten war<sup>1539</sup>, fordert er auf, sich dem Kampf des Geistes und der Tugenden gegen das Fleisch zu widmen und Christus zu dienen.<sup>1540</sup> Gregor geht es um den geschichtlichen Konflikt zwischen geistig-geistlichen und materiellen Gütern (Hist. V, prol.: *ut spiritus concupiscat adversus carnem et vitia virtutibus cedant*) am Beispiel des „spirituellen Konfliktes zwischen einem durch seine Handlungen Gott nicht genehmen König (Chilperich), der deshalb mitsamt seinem Hause dem Untergang geweiht ist, und dem *sacerdos Domini*, der in der Tradition alttestamentarischer Propheten immer wieder den rechten Weg weist, der in Gefahr gerät und daraus gerettet wird.“<sup>1541</sup> In der „Gunthramn-Trilogie“ (VII-IX) dagegen lobt Gregor König Gunthramn als „Freund der Kirche“, Friedensstifter und wohlthätigen Herrscher<sup>1542</sup>, der „vom Bischof von Tours dazu ausersehen war, wie ein neuer König Hiskija/Ezechias (Prolog zu Buch II) Vorbild königlicher Herrschaft zu werden.“<sup>1543</sup> Die gute Herrschaft Gunthramns wird auch im signifikanten Zurücktreten von Heiligen-Episoden in den Gunthramn-Büchern deutlich: Der *bonus rex* Gunthramn machte als Beschützer der Kirche und der Gläubigen (*sacerdos Domini*; IX, 21) das Eingreifen der

---

<sup>1538</sup> Gregorii Hist. V, praef., R. Buchner, Gregorausgabe 1. Bd., 1970, S. 278: *Quae res eam tamdiu servavit? Concordia. Quae res eam post tanta distruxit tempora? Discordias. Cavete discordiam, cavete bella civilia, quae vos populumque vestrum expugnant. [...] Si tibi, o rex, bellum civili delectat, illud quod apostolus in hominem agi meminit exerce, ut spiritus concupiscat adversus carnem et vitia virtutibus caedant; [...].*

<sup>1539</sup> Als Herr über das zentrale Kirchenasyl St. Martin in Tours, das zur „Sammelstelle politischer Opposition“ gegen den neustrischen König wurde, geriet Gregor mehrfach mit Chilperich in Konflikt, so auch im Verlauf des Prozesses gegen Bischof Praetextatus von Rouen, der als Pate des abtrünnigen Chilperich-Sohnes Meroweich von seinem Vater verfolgt wurde; Gregor wollte den Bischof vor der Demontage und Vernichtung durch den König bewahren. Höhepunkte des Prozesses gegen Praetextatus waren die langwierigen Verhandlungen in Berny-Rivière sowie Anklage und Freispruch des Bischofs im Jahre 580 (Hist. V, 47-50). Nachdem Chilperich den Anstifter der Verschwörung seines Sohnes Chlodowech, den Grafen Leudast von Tours, erkannt hatte, scheint es zu einer ersten Aussöhnung zwischen Chilperich und Gregor gekommen zu sein, die auch die Begnadigung eines ehemaligen Parteigängers des ermordeten Chlodowech auf der Synode von Berny-Rivière 580 bewirkte. Vgl. Gregorii Hist. V, 18. Siehe dazu Martin Heinzelmann, Gregor von Tours (538-594), 1994, S. 43ff.

<sup>1540</sup> Vgl. dazu ebenda. Gregorii Hist. V, praef., R. Buchner, Gregorausgabe, 1. Bd., 1970, S. 278: *Si tibi, o rex, bellum civili delectat, illud quod apostolus in hominem agi meminit exerce, ut spiritus concupiscat adversus carnem et vitia virtutibus caedant; et tu liber capite tuo, id est Christo, servias, qui quondam radicem malorum servieras conpeditus.* Auf König Chilperich als Hauptadressaten weist auch die fingierte Rede von dessen Gemahlin Fredegunde in Hist. V, 34, die Passagen der Einleitungsrede teilweise wörtlich wiederaufnimmt, wie Martin Heinzelmann (Gregor von Tours (538-594), 1994, S. 42 m. Anm. 9 u. 10) gezeigt hat.

<sup>1541</sup> Martin Heinzelmann, Gregor von Tours (538-594), 1994, S. 42. Vgl. ebenda, S. 44 m. Anm. 15: Verweis auf Kathleen Mitchell (History and Christian Society in Sixth-Century Gaul, 1983, S. 88ff.), die ebenfalls den Konflikt zwischen spirituellen und materiellen Gütern als zentrale Thematik von Gregors *Historiae* hervorhebt.

<sup>1542</sup> Gregorii Hist. IX, 20-21, R. Buchner, Gregorausgabe, 2. Bd., 1972, S. 258ff.: *De elymosinis et bonitate ipsius regis.* Weitere Gregorstellen zum Herrscherlob für Gunthramn bei Walter Goffart, The Narrators of Barbarian History (A.D. 550-800), 1988, p. 185, Anm. 310: Hist. V, 17; VI, 19, 33; VII, 13-16, 19, 32-33, 40; VIII, 1-7, 9-10, 37, 45; IX, 11, 20-21. Nach Marc Reydellet (La royauté dans la littérature latin de Sidoine Apollinaire à Isidore de Séville, 1981, p. 435) ist Gunthramn „among all the kings Gregory we knew, the one who has the most presence and human warmth in the *History of the Franks*.“

<sup>1543</sup> Martin Heinzelmann, Gregor von Tours (538-594), 1994, S. 50 m. Anm. 32. Gregor sieht in der Regierungszeit Gunthramns eine historische Parallele zum gottesfürchtigen König Hiskija (dessen Wirken er im Prolog zum II. Buch darstellt), als Jerusalem von zahlreichen Übeln bedrängt wurde. Dabei weist er auf 2. Kön. 18-21 u. 2. Chr. 29-33: Hier werden Hiskijas Verhältnis zu den *sacerdotes*, seine Liebe zu Gott und seinem Volk sowie seine Freigiebigkeit, sein langes Leben und seine Krankheit beschrieben, womit die historische Parallele zu König Gunthramn offensichtlich ist. Zur „Gunthramn-Trilogie“ vgl. Martin Heinzelmann (wie oben), S. 49-69. Möglicherweise wollte Gregor bereits in der Anordnung der Königs-Episoden in den Büchern V-IX, beginnend mit den Chilperich-Büchern V und VI, den Gegensatz zwischen den Herrschern auch mit den „schlechten“ Zahlen 5 und 6 (Chilperich) und den „guten“ Zahlen 7, 8 und 9 (Gunthramn-Trilogie) hervorheben.

Heiligen überflüssig.<sup>1544</sup> Die Vision des im Mai 584 verstorbenen Bischofs Salvius, der zur Unterstützung der Kirche von Gott nochmals auf die Erde „zurückberufen“ wurde (*quoniam necessarius est aeclesiis nostris*)<sup>1545</sup>, ist für Gregor das Zeichen für den Anbruch einer neuen Epoche, in der „die irdische Präsenz des Bischofs zum Schutz der Kirchen weniger Bedeutung hatte als zu Lebzeiten Chilperichs.“<sup>1546</sup> Wie in den Chilperich-Büchern tritt Gregor auch in den Gunthramn-Büchern selbst als Bischof im Dienste des Königs auf.<sup>1547</sup>

In einigen Episoden wendet sich Gregor explizit an Bischöfe, Geistliche und Könige, worauf die Themen, spezifische Anredeformen und Wendungen und auch Instruktionen weisen, deren Umsetzung Bischöfen, Geistlichen oder Königen vorbehalten war:<sup>1548</sup> Indem Gregor Heilige, Bischöfe und Könige in den einzelnen Episoden „als paradigmatisch und Träger von Leitmotiven“ darstellt, die in „rückwärts gewandter Typologie“<sup>1549</sup> auf biblische Prophezeiungen und Persönlichkeiten im ersten Buch weisen, verbindet er die Persönlichkeiten der *vetus historia* mit zeitgenössischen Amtsträgern.<sup>1550</sup> Besonders in den Abschnitten über den heiligen Martin von Tours und in den „Königsbüchern“ V-IX verbindet

---

<sup>1544</sup> Vgl. Martin Heinzelmann, *Gregor von Tours (538-594)*, 1994, S. 54. Beispiele für das gottgefällige Verhalten Gunthramns bringt Gregor in Hist. VII, 2, 3, 12, 13, 21-25, 28, 29, 42, 45-47; VIII, 1-7, 12, 13, 18, 30 und IX, 10, 19, 20-21. Höhepunkt der Gunthramn-Trilogie (wie auch einer der Höhepunkte des gesamten Werks) ist die fingierte Rede Gunthramns vor den Heerführern in Autun 585; Anlaß waren die nach dem gescheiterten Gotenfeldzug durch die eigenen Heere angerichteten Verwüstungen. In der Rede vergleicht der König seine durch die Verfolgung von Rechtgläubigen und Geistlichen geprägte Zeit mit der frühen Merowingerzeit, einer Zeit des Kirchenbaus und der Heiligenverehrung (Hist. VIII, 30-31). Schuldzuweisungen an den König wehrt Gregor durch die Antwort der Heerführer ab und stellt dessen *bonitas* und *magnanimitas* heraus: Der König habe sich durch seine *reverentia* gegenüber der Kirche und den Bischöfen und seine Sorge um die Armen als gottgefälliger Herrscher erwiesen. Vgl. (m. Gregorstellen): Martin Heinzelmann, wie oben, S. 59f. m. Anm. 53/54; Walter Goffart, *The Narrators of Barbarian History (A.D. 550-800)*, 1988, p. 171.

<sup>1545</sup> Gregorii Hist. VII,1 (*De obitu sancti Salvii episcopi*), R. Buchner, Gregorausgabe, 2. Bd., 1972, S.88-94.

<sup>1546</sup> Martin Heinzelmann, *Gregor von Tours (538-594)*, 1994, S. 51 m. Anm. 35 (S. 197).

<sup>1547</sup> „War es dort noch die des Widersachers des gottlosen Königs, sollte es nun die des spirituellen Partners des gottgefälligen Königs sein, der in der biblischen Tradition des Propheten den Willen des Höchsten interpretiert. Gleichzeitig sollten die moralischen Qualitäten und Taten des Königs zum Zeugnis und zur Belehrung festgehalten werden, wie es seinerzeit die jüdischen Könige und die prophetischen Schriften getan hatten“ (ebenda, S. 58).

<sup>1548</sup> Siehe dazu Adriaan H.B. Breukelaar, *Historiography and Episcopal Authority in Sixth-Century Gaul*, 1994, p. 116f.: „The heterogeneous character of the work not only relates to its structure, which is commonly called episodic, but can easily be assumed regarding its audience as well. [...] The delineation of the themes established during the genesis of the work implies that the intended audience was likewise defined and limited to specific confines. It is therefore not illicit to generalize on this point and to assume that the audience discernible in a single history actually was the intended audience of the entire Histories.“ Vgl. dazu auch ebenda, p. 116-129 („The audience and the social setting of the Histories“), sowie: Karl Langosch, *Profile des lateinischen Mittelalters*, 1965, S. 43. Beispiele für rezipientenspezifische Inhalte, erkennbar an spezifischen Anredeformen, sind auch Gregors wiederholte Aufforderung zur Verwendung des *sermo rusticus* oder die „Anweisungen“ in Hist. IV, 34. Auch Gregors Bezugnahme auf spätantike Autoren (Hieronymus, Eusebius und Orosius) weist auf ein gebildetes klerikales Publikum, dem die *vetus historia* und die frühen Geschichtsschreiber (vgl. u. a. Hist. I, 5/7,8) bekannt gewesen sein dürften. Ähnliches gilt für Gregors Berechnung der verbleibenden „Weltjahre“, wie sie in Gregors Zeit in klerikalen Kreisen diskutiert wurde. Vgl. Hist., praef., R. Buchner, Gregorausgabe, 1. Bd., 1970, S. 2; Hist., praef. prima, ebenda, S. 8; praef. secunda, ebenda, S. 56.

<sup>1549</sup> Giselle de Nie, *Gregory of Tours' smile*, in: *Historiographie im frühen Mittelalter*. Hrsg. v. Anton Scheibelreiter u. a., 1994, p. 71.

<sup>1550</sup> Vgl. u. a. Gregorii Hist. II, prol., R. Buchner, Gregorausgabe, 1. Bd., 1970, S. 92.



Gregor die Geschichte der „kontinuierlichen Koexistenz von Gut und Böse, Auf und Ab, Heiligem und Ungeratenem [...] mit bestimmenden, gottgegebenen Faktoren oder Institutionen wie „König“ oder „Bischof“ („Prophet“), wozu noch die in der Natur erkennbaren Zeichen (*signa, prodigia*) des göttlichen Eingreifens in die Geschichte gerechnet werden müssen. Die variable Konstellation solcher Faktoren hat in den Historien typologisch wiederkehrende Situationen zur Folge, die für das angesprochene Publikum, [...] in allererster Linie die Könige selbst [...], erlernbar sind und damit letztlich anwendbar werden. In dieser Perspektive stellt Gregor gerade auch die der engeren Zeitgeschichte entsprechenden Abschnitte (Bücher V-X) unter eine deutlich erkennbare Thematik, die sich in den Anfangs-, Mittel- und Endkapiteln der einzelnen Bücher sowie in einigen weiteren Kapiteln profiliert [...].<sup>1551</sup> Mit eingängigen *exempla* wollte Gregor die Hörer „zur Nachahmung des Beispiels“ anregen, was „den Menschen selbst mit Gottes Hilfe in die Lage versetzen (kann), heiligmäßig zu denken, richtig zu reden und ehrbar zu handeln.“<sup>1552</sup> Gregor fordert die Hörer zur eigenen Auseinandersetzung mit der Geschichte auf<sup>1553</sup> und fragt sie nach ihren Motivationen, denn „das dadurch gegebene *exemplum* ist der eigentliche Gegenstand der „*aedificatio ecclesiae*“.“<sup>1554</sup> So konnte er als Historiograph direkt in die Gesellschaft wirken.<sup>1555</sup> Gemeinschaftsstiftende Idee war für ihn allerdings nicht mehr das *Imperium Romanum*, sondern die *felix vita beatorum* und die *vita recte viventium*<sup>1556</sup> und die daraus erwachsenden Möglichkeiten politischer Einflußnahme in einer ambivalenten, abgründigen Welt.<sup>1557</sup> Daher

<sup>1551</sup> Martin Heinzelmann, Gregor von Tours (538-594), 1994, S. 32f.

<sup>1552</sup> Vgl. Gregorii Liber Vitae Patrum, prol. XVI, ed. B. Krusch, MGH Script. rer. Mer. 1, 2, 1885, S. 274; paraphrasierende Übers. u. lat. Textauswahl bei Martin Heinzelmann, Gregor von Tours (538-594), 1994, S. 152, Anm. 69: *Unde vigilanter incessanterque debet investigare mens humana sanctorum vitam, ut hoc provocata studio, accensa exemplo, ad ea semper extendatur quae Deo novit esse acceptabilia [...], quo facilius purgata mens cogitatione, eloquio, actione, cogitaret sancta, loqueretur iusta, operaretur honesta.* Vgl. M. Heinzelmann, wie oben, S. 105 u. S. 133. Zu Gregors „rückwärtsweisender Typologie“ M. Heinzelmann, wie oben, S. 33; Felix Thürlemann, Der historische Diskurs bei Gregor von Tours, 1974, S. 87. Die Einbindung der Hörer wird auch in Gregors „Wunderbüchern“ und dem „Leben der Väter“ deutlich. Vgl. M. Heinzelmann, wie oben, S. 238f. u. Anm. 70 (zu Teil IV); Baudouin de Gaiffier, Hagiographie. Quelques aspects du problème, in: La storiografia altomedievale, Spoleto 1970 (Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo; Bd. 17).

<sup>1553</sup> Adriaan H.B. Breukelaar, Historiography and Episcopal Authority in Sixth-Century Gaul, 1994, p. 166: „In the oppositions between earlier times and the present time Gregory's evaluation of his own time is discernible. [...] Contemporary historiography was relevant to Gregory because *novae res* happened in his times, things never heard of, new and disquieting things. The contrast between then and now, between the “old” and the recent times has potentially the quality of a distinction between periods.“

<sup>1554</sup> „Good and bad things, especially morally right or wrong conduct, form the theme of the Histories. The theme of good and bad massively forces itself upon the audience. It is developed through impressive repetition. Repetition by varying the theme is Gregory's best method to convince his audience. Not by reasoning or arguments, but by innumerable demonstrations he teaches his lessons. [...] These actions are presented to the audience in order to provoke either admiration and imitation or abhorrence and rejection“ (Martin Heinzelmann, Gregor von Tours (538-594), 1994, S. 152).

<sup>1555</sup> Adriaan H.B. Breukelaar, Historiography and Episcopal Authority in Sixth-Century Gaul, 1994, p. 269 m. Anm. 158. Nach Adriaan Breukelaar ist die moralische Grundintention in Gregors Geschichtswerk lediglich in 23 Kapiteln (von insgesamt 427 Kapiteln) unklar oder nicht unmittelbar evident.

<sup>1556</sup> Vgl. Gregorii Hist., praef. u. Hist. II, praef., R. Buchner, Gregorausgabe, 1. Bd., 1970, S. 2 u. S. 56.

<sup>1557</sup> Vgl. Gregorii Hist. I, 10, R. Buchner, Gregorausgabe, 1. Bd., 1970, S. 20: Am Beispiel des Durchzugs der Israeliten durch das Schilfmeer auf der Flucht vor den Truppen des Pharao erklärt Gregor den bildlichen Sinn des Meeres als die „Welt“, durch das die Menschen in verschiedenen „Abteilungen“ ziehen, die wiederum für die unterschiedliche Wege zum (himmlischen) Leben stehen: *Sunt enim et in hoc saeculo, quod figuratiter mare dicitur, multae divisiones; non enim aequaliter possunt aut per unam viam ad vitam cuncti transire. Alii autem transeunt in horam primam, id est qui renati per baptismum, immaculati ab omni inquinamentum carnis*

steht in den *Historiae* „fast nur noch das Wohl und Wehe einzelner mehr oder weniger bedeutender Individuen im Mittelpunkt des Interesses.“<sup>1558</sup>

Allerdings schreibt Gregor „nicht einfach nur Individualgeschichte, sondern nach biblisch-patristischem Vorbild Geschichte religiös gebundener Individuen“, deren Taten er anhand der „ihr zugrundeliegenden Absicht(en) im Dienste einer höheren Idee“<sup>1559</sup>, nämlich der *aedificatio ecclesiae* und deren „Realisation [...] im Leben der Merowingeresellschaft des späten 6. Jahrhunderts“, beurteilt.<sup>1560</sup> Als Orientierung diente dabei das Leben der Heiligen.<sup>1561</sup> Die Realisierung des spirituellen Konzepts der *ecclesia Dei* als „Errichtung des Gottesreiches durch das Wort und die Tat“<sup>1562</sup> konnte nur durch die *imitatio virtutis* erreicht werden. Die Forderung der *imitatio Christi* galt für jeden Einzelnen; die Auslegung der Schrift nach dem *sensus tropologicus* gab dabei vor, *quod agendum sit*.<sup>1563</sup> Bis zum Hochmittelalter ging es um „die menschliche Fähigkeit, die göttliche Ordnung zu erfassen, das

*perdurare usque ad vitae praesentes exitum/possunt; alii ad oram tertiam, videlicet qui maiore aetate convertuntur; alii ad sextam, qui luxoriae fervore coerceunt. Et per has quasque horas, sicut euangelista commemorat, ad operam dominicae vinitiae secundum fidem propriam conducuntur.*

<sup>1558</sup> Felix Thürlemann, Der historische Diskurs bei Gregor von Tours, 1974, S. 75.

<sup>1559</sup> Ebenda, S. 76. Für die Beurteilung historischer Personen sind für Gregor nicht absolute Moralgrundsätze entscheidend, sondern „die religiöse Einstellung des Einzelnen (Rechtgläubiger oder Häretiker)“ und die „Absicht, die ihn bei der Tat leiten“ (ebenda, S. 77). Das zeigt die positive Beurteilung des Merowingerkönigs Chlodwigs in Hist. II, 40, den Gregor nicht nur anhand seiner Taten und Untaten (u. a. den politischen Mord an einem seiner Krieger) beurteilt, sondern anhand seiner gesamten Regierungszeit, wobei ihn die Frage leitet, ob dessen Taten „Gott und den Heiligen wohlgefällig“ waren oder nicht. Nach Felix Thürlemann (wie oben, S. 76f. m. Anm. 6 u. 7) ist in Gregors Abschlußurteil über Chlodwig die „ideologische Gemeinsamkeit mit dem Alten Testament“ prägend, wie schon die „alttestamentarische“ Formulierung nahelegt.

<sup>1560</sup> Martin Heinzelmann, Gregor von Tours (538-594), 1994, S. 150.

<sup>1561</sup> Ebenda, S. 150ff. Im Prolog zur *Vita Patrum* stellt Gregor die Frage, ob er anstatt *vita* nicht besser *vitae patrum* schreiben solle, „da, trotz der Vielfalt ihrer (scil. der Väter) Verdienste und Tugenden, sie nur ein Leben in der Welt erhält“ (Gregorii Liber Vitae Patrum, prol., ed. B. Krusch, MGH Script. rer. Mer. 1, 2, 1885, S. 212, dt. Übers. Martin Heinzelmann, Gregor von Tours, 1994 (538-594), S. 151 m. Anm. 67). Ein charakteristisches Beispiel für den „hagiographischen Lebensbericht eines Heiligen“ (M. Heinzelmann, wie oben, S. 75) ist die Episode über Abt Areadius in Hist. X, 29 (*De conversione ac mirabilibus vel obito beati Aridi abbati Lemovicini*; R. Buchner, Gregorausgabe, 2. Bd., 1972, S. 392-398).

<sup>1562</sup> Martin Heinzelmann, Gregor von Tours (538-594), 1994, S. 150 m. Anm. 61 (S. 237). Zum Begriff der *aedificatio ecclesiae* vgl. Albert Blaise, Le vocabulaire latin des principaux thèmes liturgiques, Turnhout 1966, p. 348 u. p. 452. Vgl. Eph. 4, 12: *in aedificationem corporis Christi*. Siehe dazu Thesaurus linguae Latinae (ThLL), vol. I, p. 923 (*aedifico*) u. ThLL, vol. I, p. 917 (*aedificatio* u. *aedificatio ecclesiae*).

<sup>1563</sup> Gregors *aedificatio ecclesiae* bezieht sich auf die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen und Gläubigen; sie unterscheidet sich so insbesondere von der durch den Pietismus geprägten Vorstellung der „Erbauung“: „Erbaut werden soll nach mittelalterlicher Vorstellung die Kirche als ganze und der einzelne Mensch nur insoweit, als die Kirche in ihm realisiert wird. Realisiert wird die Kirche in dem Individuum durch die Erkenntnis der Glaubensinhalte. Subjekt der Erbauung ist Gott, der in der Heiligen Schrift sich offenbarte. Zugänglich ist die Offenbarung durch die systematische Exegese, die in der Patristik entwickelt und bereits dort mit der Erbauung verknüpft wurde. *Aedificatio* meint also in diesem Zusammenhang die Erkenntnis der Sinnschichten der Heiligen Schrift, insbesondere den spirituellen Gehalt. Unterschieden werden kann die Erbauung hinsichtlich des Zieles, das der jeweilige Schriftsinn intendiert: „*Allegoria quidem fidem, tropologica vero aedificat moralitatem*“ [Origines]. Diese Bestimmung trifft aber nicht nur für die Heilige Schrift zu, sondern gilt für das gesamte sakrale Schrifttum, das hinsichtlich seines Zwecks eine Einheit bildet, nämlich die moralische und theologische Bildung der Gläubigen zu fördern. Eine besondere Bedeutung kommt in diesem Zusammenhang dem *sensus tropologicus* zu, der lehrt, *quid agendum sit*. Der auf seiner Grundlage entwickelte Schriftsinn stellt immer ein *exemplum virtutis* dar, das es nachzuahmen gilt. Die *aedificatio* als Erkenntnis der Sinnschichten des sakralen Schrifttums korreliert so mit der Bestimmung der *imitatio*“ (Eckhard Homann, Totum posse, quod est in ecclesia, reservatur in summo pontifice: Studien zur politischen Theorie bei Aegidius Romanus, Würzburg 2004 (Contradictio. Studien zur Philosophie und ihrer Geschichte; Bd. 2), S. 18 m. Anm. 43-45).

zweckmäßige Gefüge der Schöpfung in sich abzubilden und seinen Urheber zu verehren.“<sup>1564</sup> Das setzte eine typologische Beziehung zwischen himmlischer und irdischer Gesellschaft voraus.<sup>1565</sup> Aufgabe der Historiographen war es folglich, *exempla virtutis* zu sammeln; in Gregors Zeit waren das besonders *exempla* gegen heidnisch-häretische Kräfte; Ziel der Geschichtsschreibung war „die Hinzugewinnung neuer Mitglieder aus dem Kreis der Gesellschaft sterblicher Menschen.“<sup>1566</sup> Der Aufruf zur Mitwirkung an der *aedificatio ecclesiae* weist auf die institutionale Bestimmung der *Historiae* für das bischöfliche Archiv und die Kathedralbibliothek in Tours<sup>1567</sup>, als theologisch-ekklesiologische, patronale und territoriale Legitimationsbasis für die geistliche Machtausübung, als „depository of legal documents to legitimate claims and privileges“.<sup>1568</sup> Nach Adriaan Breukelaar kann das Aufschreiben und Archivieren der *Gesta* als juridischer Akt und somit als „de facto canonisation of the saint“ gelten; Ähnliches gilt für Berichte über Heilige, Bischöfe und Könige wie auch die Dokumentation von Naturereignissen als „Zeichen Gottes“ in der Geschichte.<sup>1569</sup> Angesichts der „weit verbreitete(n) Sorge um das Nahen des Weltendes“<sup>1570</sup> sah Gregor im Aufruf zur physischen und geistigen *aedificatio ecclesiae* die Hauptaufgabe der Historiographie.<sup>1571</sup>

<sup>1564</sup> Eckhard Homann, *Totum posse, quod est in ecclesia, reservatur in summo pontifice*, 2004, S. 18, Anm. 46.

<sup>1565</sup> Auch wenn die irdische *ecclesia* nach Gregors *ecclesia*-Idee neben den Heiligen die gesamte „christliche Gesellschaft“ als Abbild der angestrebten himmlischen Gemeinschaft der Gläubigen umfaßt, ist sie nur „Präfiguration“ und „Vorbereitung“ der himmlischen *ecclesia* als Gemeinschaft der Heiligen und Gläubigen, worauf die Hierarchie von kanonisierten Heiligen und Geistlichen in Gregors „Heiligenkonzeption“ weist. Für Gregor waren die Kirche und die Geschichte in erster Linie „eschatologische Konzepte“, die zu ihren irdischen „Entsprechungen“, der diesseitigen Kirche und Gesellschaft, in typologischem Bezug stehen. Vgl. Martin Heinzelmann, *Gregor von Tours (538-594)*, 1994, S. 154f. m. Anm. 77 (S. 139f.).

<sup>1566</sup> Martin Heinzelmann, *Gregor von Tours (538-594)*, 1994, S. 152. Nach Heinzelmann (wie oben, S. 76; vgl. ebenda, S. 150f.) beabsichtigte Gregor eine regelrechte „Klerikalisierung“ der Gesellschaft: Die Leser sollten sich als Glieder des mystischen Leibes der *ecclesia Christi* identifizieren und, angeregt durch das „Modell des antithetischen Berichtens“ historischer *exempla*, ihr Handeln auf die Erbauung der *ecclesia Christi* als Gemeinschaft der Gläubigen, dem „Endziel aller Geschichte (und Geschichtsschreibung!)“, ausrichten.

<sup>1567</sup> In der *Praefatio* zum fünften Buch, am Beginn der zeitgenössischen Aufzeichnungen, richtet sich Gregor mit einem Appell an die schreibenden Geistlichen, sich zum besseren Verständnis der jüngeren Geschichte (u. a. der bedrohlichen Bruderkriege im Frankenreich) an der *vetus historia* und den „alten Autoritäten“ (*auctoritates*), vor allem den Kirchenvätern und der Bibel, zu orientieren: *Scrutamini diligenter veterum scripta, et videbitis, quid civilia bella parturiant* (Gregorii Hist. V, praef., R. Buchner, Gregorausgabe, 1. Bd., 1970, S. 278). Siehe dazu Adriaan H.B. Breukelaar, *Historiography and Episcopal Authority in Sixth-Century Gaul*, 1994, p. 169.

<sup>1568</sup> Nach Adriaan Breukelaar (*Historiography and Episcopal Authority in Sixth-Century Gaul*, 1994, p. 118; vgl. auch p. 122) lassen sich in Gregors *Historiae* eine ekklesiastische, eine patronale und eine lokale Funktion nachweisen. Gregors Aufforderung an die Rezipienten im Epilog, die historische *memoria* sowie die katholische Heiligen- und Bischofstradition des Turoner Bischofsitzes zu bewahren, verbunden mit der Bitte an spätere Bearbeiter, den Inhalt des Werks unangetastet zu lassen, weisen unmißverständlich auf die „verifizierende Legitimationsfunktion“ der *Historiae* zur Begründung einer gallo-fränkischen Kirchen- und Herrschertradition.

<sup>1569</sup> „Durch die Betonung der Wunder verstorbener Heiliger hat Gregor im Rahmen des von Augustinus ausgearbeiteten Verständnisses von der ‚Kirche‘ eine stark vertikal konzipierte Gemeinschaft mit den Heiligen dieser Kirche und damit der Kirche als *corpus Christi* geschaffen, deren Schwerpunkte - gemäß der gallozentrischen Perspektive seiner Universalgeschichte - in der Schöpfung, der Inkarnation und speziell im Wirken Martins von Tours in Gallien angelegt werden“ (Adriaan H.B. Breukelaar, *Historiography and Episcopal Authority in Sixth-Century Gaul*, 1994, p. 169).

<sup>1570</sup> Martin Heinzelmann, *Gregor von Tours (538-594)*, 1994, S. 71 u. S. 109. Vgl. Gregorii Hist., praef. I, R. Buchner, Gregorausgabe, 1. Bd., 1970, S. 6: [...] *propter eos, qui adpropinquantem finem mundi disperant, ut,*

### III. 2. Ungewöhnliche Naturerscheinungen und Unwetter bei Gregor von Tours

Die Bedeutung des Glaubens in einem bedrohlichen Zeitalter wird besonders in Einträgen zu „Vorzeichen“, Unwettern und Naturanomalien deutlich. Gregor verzeichnet Naturerscheinungen vor allem im zeitgenössischen zweiten Teil der *Historiae*, wobei er vor allem seltene Himmelserscheinungen wie Nordlichter, Halos, Nebensonnen, rötliche Wolken, aber auch Sonnen- und Mondfinsternisse und Kometen erwähnt. Auch Unwetter und phänologische Anomalien wie Rosenblüten im Winter zeigten für Gregor als wunderbare Erscheinungen die Signatur der Heilsgeschichte: „Wunder [*virtutes*] waren historische Ereignisse, die sich zwar durch den Glauben erklären ließen, sich aber jeder vernünftigen Deutung entzogen. Sie widerfuhren gläubigen und nicht gläubigen Personen ebenso wie Arianern und Athanasianern.“<sup>1572</sup> Naturerscheinungen waren für Gregor ein wichtiger Teil der Geschichte, weil sie den Menschen die Verbindung aller irdischen Dinge, Ereignisse und Handlungen mit Gottes Heilsplan zeigten, wie er in *De cursu stellarum ratio* im Vergleich der sieben menschlichen Weltwunder mit den sieben größten damals bekannten *miracula* der Natur dargelegt hat: Die Wunder der Natur altern im Gegensatz zu den vergänglichen menschlichen Weltwundern (*ruinae sunt proximae*) „in keiner Zeit“ (*nulla aetate senescunt*) und sind damit Gleichnisse für die Allmacht des Schöpfers und die Auferstehung. Gregors Darstellung der sieben Weltwunder in *De cursu stellarum*, zu denen Gregor Ebbe und Flut, die wiederkehrende Fruchtbarkeit der Erde im Frühling, den Phönix, den Ätna, die Wasser und Feuer speienden Quellen von Grenoble, Sonne, Mond und den Lauf der Gestirne zählt<sup>1573</sup>, ist ein „typisches Beispiel des eigentlich christlichen Naturerlebnisses“ der *eloquentia rerum*, nach der „die sichtbaren Erscheinungen der

---

*collectam per chronicas vel historias anteriorum annorum summam, explanitur aperte, quanti ab exordio mundi sint anni.*“ Vgl. Gregorii Hist., praef. I, R. Buchner, wie oben, S. 8: *De die autem illa et ora nemo scit, neque angeli caelorum neque filius, nisi Pater solos. [...] Noster vero finis ipse Christus est, qui nobis vitam aeternam, si ad eum conversi fuerimus, larga benignitate praestabit.* Vgl. dazu Martin Heinzelmann, wie oben, S. 108f.; Ders., Die Funktion des Wunders in der spätantiken und frühmittelalterlichen Historiographie, in: Ders. u. a. (Hrsg.), *Mirakel im Mittelalter*, 2002, S. 52 u. Anm. 128.

<sup>1571</sup> Das zeigen auch Gregors Glaubensbekenntnis und die Hervorhebung seiner Rechtgläubigkeit im Prolog zum I. Buch: [...] *ut qui ligirit me non dubitet esse catholicum* (Gregorii Hist., praef. I, R. Buchner, Gregorausgabe, I. Bd., 1970, S. 8). Vgl. dazu Martin Heinzelmann, *Gregor von Tours (538-594)*, 1994, S. 150.

<sup>1572</sup> Margarete Weidemann, *Kulturgeschichte der Merowingerzeit nach den Werken Gregors von Tours*, 1982, Teil 2, S. 190 m. Anm. 35. Zum Wunderglauben Gregors siehe auch Emil H. Walter, *Hagiographisches in Gregors Frankengeschichte*, in: *Archiv für Kulturgeschichte* 48 (1966), S. 291-310.

<sup>1573</sup> Vgl. Gregorii Liber de cursu stellarum ratio 9, ed. B. Krusch, *MGH Script. rer. Mer. I, 2*, 1885, S. 410: *Sed ista, [...] ab hominibus tamen constat esse fundata, ideoque et quaedam deruerunt, quaedam autem ruinae sunt proxima. [...] Nam sunt alia quae ipse omnipotens Deus noster proprio opere in hoc mundo vel per dies singulos renovat, vel post transacto anni curriculum repraesentat, quae et in locupletatione ostenduntur muneris, ut est commotio oceani et fructus terrae; aliae vero in ostensione proferuntur virtutis, ut est sol, luna, stellae, Phinix; et quaedam ex his peccatores arguunt et ignem infernalem figurant, ut est Ethna, fons Gratianopolitana. Haec sunt enim miracula, quae nulla aetate senescunt, nullo occasu occidunt, nulla labe minuuntur, nisi cum Dominus mundum dissolvi praeceperit.* Siehe dazu Martin Heinzelmann, *Die Funktion des Wunders in der spätantiken und frühmittelalterlichen Historiographie*, in: Ders. u. a. (Hrsg.), *Mirakel im Mittelalter*, 2002, S. 51 u. Anm. 128.

Natur [...] den Gläubigen [...] auf die unsichtbaren Geschehnisse im Reich des Geistes“ weisen.<sup>1574</sup> Gerade der Zyklus der Jahreszeiten, das Wachsen und Vergehen, hatten für Gregor „eine moralisch-didaktische und eine eschatologische Bedeutung für die Schöpfung“.<sup>1575</sup> Die Bäume, die im Herbst ihr Laub verlieren und im Frühling wieder austreiben, das Wachsen des Keimlings aus dem sterbenden Samenkorn<sup>1576</sup> oder die Erhörung der Betenden im Unwetter waren für ihn typologische Zeugen (*testimonia*) für die Gegenwart Gottes und die leibliche Auferstehung, nach Augustinus neben der Schöpfung das einzige wirkliche Wunder.<sup>1577</sup> „Obgleich dieses Wunder so als Gleichnis zu verstehen ist, dient es doch dem Volke zu einer gegenwärtigen Wohltat, damit der Mensch erkennt, daß er seine Nahrung von dem empfängt, der ihn aus dem Nichts erschaffen hat.“<sup>1578</sup> Daher berichtet Gregor in den zeitgenössischen Büchern ausführlich über ungewöhnliche Naturerscheinungen, womit sein Werk zum „Gedächtnis der Wunder des Herrn“ wird.<sup>1579</sup> Trotz der Zurückhaltung gegenüber direkten historischen und heilsgeschichtlichen Deutungen zeigen seine an biblischen Erzählungen geschulten Berichte über Naturerscheinungen eine „durch und durch wundergläubige Anschauungsweise, die allenthalben Gott und die Heiligen unmittelbar in die

<sup>1574</sup> Wilhelm Ganzenmüller, *Das Naturgefühl im Mittelalter*, 1914, ND 1974, S. 48.

<sup>1575</sup> Martin Heinzemann, *Die Funktion des Wunders in der spätantiken und frühmittelalterlichen Historiographie*, in: Ders. u. a. (Hrsg.), *Mirakel im Mittelalter*, 2002, S. 51 m. Anm. 126. Für Gregor haben alle Wunder der Natur im göttlichen Heilsplan eine moralisch-didaktische und eine eschatologische Bedeutung, da sie typologisch auf die Wiederauferstehung Christi weisen.

<sup>1576</sup> Vgl. Joh. 12, 24: „Wahrlich, wahrlich, ich sage euch: Wenn das Weizenkorn nicht in die Erde fällt und erstirbt, bleibt es allein; wenn es aber erstirbt, bringt es reiche Frucht.“ In Hist. X, 13 führt Gregor in einem Streitgespräch mit einem Anhänger der „sadduzäischen Irrlehre“ über die Auferstehung (*Altercatio de resurrectione*) neben den Propheten die ergrünenden Laubbäume und die keimenden Saaten als Zeugen für das Wunder der Auferstehung an. Vgl. Gregorii Hist. X, 13, R. Buchner, Gregorausgabe, 2. Bd., 1972, S. 356: [...] *Plurima sunt enim de his testimonia, quae hanc causam adfirmant. Sed tu, ignoro, quid ambigas de resurrectione, quam sancti expectant pro merito, quam peccatores metuunt pro reatu. Hanc enim resurrectionem et illa quae cernimus elementa demonstrant, id est dum arbores in aestate foliis tectae, hieme veniente, nudantur, succedente vero verno, quasi resurgentes, in illud quod prius fuerant foliorum tegmine vestiuntur. Haec ostendunt et illa quae iaceuntur semina terris; quae commendata sulcis, si fuerint mortua, cum multiplici fructu resurgunt, sicut ait Paulus apostolus: ‚Stulte tu, quod seminas non vivificatur, nisi prius moriatur.‘ Quae omnia ad fidem resurrectionis mundo manifesta sunt. [...].* Vgl. Gregorii Liber de cursu stellarum ratio 9, ed. B. Krusch, MGH Script. rer. Mer. I, 2, 1885, S. 410. Siehe dazu Giselle de Nie, *The Spring, the Seed and the Tree: Gregory of Tours on the wonders of nature*, in: *Journal of Medieval History* 11 (1985), p. 89-135; Dies., *Images as „Mysteries“*, in: *The Journal of Medieval Latin* 9 (1999), p. 80.

<sup>1577</sup> Für Augustinus war die leibliche Auferstehung Christi das einzige wirkliche Wunder, auf das alle anderen Wunder zurückgehen. Vgl. Augustinus, *De civitate Dei* XXII, 8 (*De miraculis, quae ut mundus in Christum crederet facta sunt et fieri mundo credente non desinunt*), MPL 41, col. 760: *Nam facta esse multa miracula, quae attestarentur illi uni grandi salubrique miraculo, quo Christus in caelum cum carne in qua resurrexit, ascendit, negare non possumus. In eisdem quippe veracissimis Libris cuncta conscripta sunt, et quae facta sunt. [...]. Nam etiam nunc fiunt miracula in ejus nomine, sive per sacramenta ejus, sive per orationes vel memorias sanctorum ejus; sed non eadem claritate illustrantur, ut tanta quanta illa gloria diffamantur.*

<sup>1578</sup> Wilhelm Ganzenmüller, *Das Naturgefühl im Mittelalter*, 1914, ND 1974, S. 48. Die Vorstellung der *creatio ex nihilo* geht auf Tatian und Theophilus von Antiochien zurück; sie setzt alle „unerklärlichen“ kosmischen Erscheinungen und Begebenheiten in Bezug zum allmächtigen, überzeitlichen Gott, dem Schöpfer von Himmel und Erde, dem Anfang und Ziel aller Dinge. Vgl. 1. Mose 1,1ff. u. 2. Makk. 7, 28. Vgl. Gerhard May, *Schöpfung aus dem Nichts: Die Lehre von der creatio ex nihilo*, Berlin u. a. 1978 (Arbeiten zur Kirchengeschichte; Bd. 48).

<sup>1579</sup> Vgl. Ps. 111 („Preis der Gottesgnade“), v. 4 u. v. 10: Er hat ein Gedächtnis gestiftet seiner Wunder [...]. Die Furcht des Herrn ist der Weisheit Anfang. Klug sind alle, die danach tun. / Sein Lob bleibt ewiglich.

Geschichte eingreifen sieht.<sup>1580</sup> Himmelserscheinungen, Unwetter und Winterrosen weisen in den *Historiae* ähnlich wie die „Naturtopoi“ der Märcen (dunkle Wälder, Tiere, Brunnen und Gewitter) auf den geheimnisvollen Zusammenhang von Geschichte und Heilsplan. Mit biblischen Symbolen und literarischen Bildern macht Gregor das Ineinandergreifen geschichtlicher Ereignisse und kosmischer „Zeichen“ nachvollziehbar und weckt auch bei den „einfachen“ Hörern die „spirituelle Ahnung“ vom wunderbaren Wirken Gottes in der Welt. Naturscheinungen sind für ihn „manifestation(s) of the spiritual faculties rather than to the senses“<sup>1581</sup>, die auf das *eine* Wunder der Schöpfung weisen: „Gregory agreed with patristic tradition [...] in regarding nature as suffused with the miraculous. The “wonders” of God included the regular tides, seasons, and moving bodies in the heavens, as well as such irregular and individualized phenomena as miracles of healing, multiplication, or whatever. [...] But even normal nature was unpredictably arbitrary. When Gregory says of a fire that “it must have come from God,” he means that its cause is not human but “natural,” in the same divinely actuated sense that tidal motion is natural. Elsewhere, the grafting of a fruit tree is contrasted to natural growth, in a renewed opposition of human to divine agency.“<sup>1582</sup> In Abgrenzung zu paganen „Prodigien“<sup>1583</sup> beschreibt Gregor Naturphänomene nicht nur als „impersonal presages of coming events“, sondern als „manifestations or messages of a personal divine power.“<sup>1584</sup>

Ein wichtiger Aspekt von Gregors Naturinteresse ist die Suche nach „Zeichen wirklich ergangener Offenbarung“: Seit jeher versuchten die Menschen gerade in unsicheren Zeiten, in Naturscheinungen ein Stück „Sicherheit“ über die unsichere Zukunft zu erlangen. So galt in vormoderner Zeit die Beobachtung der Natur als seriöses Mittel der „Zukunftsprognose“ (wie das Aufschlagen von Bibelstellen), was aber nicht zu verwechseln war mit magischer Zukunftsdeutung: So wurde vor wichtigen Entscheidungen und Ereignissen immer Gott „befragt“ und um Segen gebeten.<sup>1585</sup> An vielen Stellen in Gregors Werk wird auch die Angst des vormodernen Menschen vor den Naturgewalten deutlich, sowohl in Berichten über Extremereignisse wie auch zu weniger spektakulären Naturscheinungen. Nach Rolf Sprendels dreistufiger Einteilung der Naturwahrnehmung scheint bei Gregor größtenteils noch

<sup>1580</sup> Rudolf Buchner, Einleitung, in: Gregor von Tours, Zehn Bücher Geschichten, 1. Bd., 1970, S. XVI.

<sup>1581</sup> Giselle de Nie, Views from a many-windowed tower, 1987, S. 186.

<sup>1582</sup> Ebenda, S. 179f. Siehe dazu auch Giselle de Nie, Roses in January: A Neglected Dimension in Gregory of Tours' *Historiae*, in: *Journal of Medieval History* 5 (1979), p. 259-289, hier p. 279.

<sup>1583</sup> „Gregory [...] was not the first to see and record signs and prodigies. Their observance was a tradition in the ancient world and in late antique Rome. There they might indicate either the anger or the favour of the gods or point to an imminent or important event, and were included in historical writing. In the Bible, which is clear influenced Gregory profoundly, extraordinary natural phenomena abound“ (Giselle de Nie, Views from a many-windowed tower, 1987, p. 30 m. Anm. 9 u. 10). Entgegen Gregors Betonung, nur christliche Werke gelesen zu haben, zeigen die „Prodigienkapitel“ deutlich den Einfluß paganer römischer und hellenistischer „Prodigien“; Gregors Aussage ist also nicht wörtlich zu nehmen; sie entsprang dem pädagogischen Impetus seines Werks.

<sup>1584</sup> Giselle de Nie, Views from a many-windowed tower, 1987, p. 30.

<sup>1585</sup> Vgl. Gregorii Hist. V, 14: Bitte um Lesung zur Unterweisung der Seele (R. Buchner, Gregorausgabe, 1. Bd., 1970, S. 300/302) oder Hist. IV, 16: Bitte der Geistlichen von Dijon, Gott „möge ihnen enthüllen, welchen Ausgang es mit Gunthramn haben würde“ (R. Buchner, wie oben, S. 216/218; dt. Übers. ebenda, S. 217).

die mythische Naturwahrnehmung (als erste Stufe der Naturerkenntnis) geprägt, in der die Ohnmacht gegenüber der übermächtigen Natur überwiegt;<sup>1586</sup> nach Milène Wegmann ist zur ersten Stufe der mythisch-religiösen Naturwahrnehmung im Mittelalter auch die „Wahrnehmung der Natur unter dem Aspekt der Bedrohung“ anzufügen.<sup>1587</sup> Wahrscheinlich spielt Gregor in vielen Einträgen bewußt an pagane Natur- und Göttervorstellungen an, um Gemeinsamkeiten mit christlichen Naturbildern herauszustellen.

Insgesamt richtet sich die Bezeichnung von Naturscheinungen bei Gregor vor allem nach der Physiognomie, wobei die Ähnlichkeit mit biblischen Zeichen, Wundern und Plagen eine wichtige Rolle spielt; aber auch Intensität, Folgen, der historische Kontext und persönliche Interessen beeinflussten die Darstellung; besonders die Berichten, in denen Gregor als Augenzeuge schreibt, zeigen sein ausgeprägtes „innerweltliches“ Naturinteresse, das vom Interesse des Landmannes an phänologischen Anomalien bis hin zum Ergriffensein des Inbegriffenen angesichts eines Nordlichts reicht, wobei sich teilweise auch das Spüren der göttlichen Kraft (des „Mana“) andeutet.<sup>1588</sup> In der Darstellung der Natur knüpft Gregor an die biblischen Zeichen und die Tradition der spätantiken „Prodigiengeschichtsschreibung“ nach Orosius’ *Historiae* und Laktanz’ *Divinae Institutiones* an, wobei ihn vor allem „biblische Vorzeichen“ wie Sonnen- und Mondfinsternisse, Halos, Nordlichter und phänologische und Tieranomalien interessierten, die eine historische oder eschatologische Zeichenbedeutung haben konnten. Unerklärliche Naturphänomene bezeichnet Gregor daher meist als „Zeichen“ und „Vorzeichen“ (*signa, prodigia, portenta, ostenta*), teilweise auch als „Warnungen“ und „Strafen“ bzw. „Plagen“ (*flagella, plagae*). Als „Wunder“ im engeren Sinne (*mirabilia, miracula*) sah er fast ausschließlich durch Heilige erwirkte Wunder (Grabes- und Reliquienwunder, Heilungs- und Rettungswunder, „Wetterwunder“ und „Strafwunder“). Auch die plötzliche Auflösung eines Gewitters oder Sturms waren für ihn „Interventionen“ Gottes. Dagegen nennt er Witterungs- und Jahreszeitenanomalien (wie karolingische und hochmittelalterliche Schreiber) eher als Naturereignisse, wobei er insbesondere für den Landbau relevante Witterungsanomalien, Ernteschwankungen und Krankheiten regelmäßig festhielt; die Suche nach einem „tieferen“ Sinn schien ihm hier nachrangig.

<sup>1586</sup> Rolf Sprandel unterscheidet drei „Grundtypen mittelalterlichen Naturverstehens“: „1. das „primitive“ (d. h. anthropomorphisierende / religiöse / moralische) Naturverstehen, 2. die instrumentale Natureinstellung und 3. „Freude an der Natur“.“ Siehe Rolf Sprandel, *Mentalitäten und Systeme. Neue Zugänge zur mittelalterlichen Geschichte*, Stuttgart 1972, S. 24-35 u. S. 57-74; zit. n. Milène Wegmann, *Naturwahrnehmung im Mittelalter*, 2005, S. 81. Vgl. dazu bes. auch Christian Rohr, *Extreme Naturereignisse im Ostalpenraum*, 2007, S. 53ff.

<sup>1587</sup> Milène Wegmann, *Naturwahrnehmung im Mittelalter*, 2005, 82.

<sup>1588</sup> Vgl. dazu Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil: Das mythische Denken*, 9. unveränd. Aufl. Darmstadt 1994.

Allgemein lassen sich in Bezug auf die Wahrnehmung und Deutung bei Gregor drei Arten von Berichten zu Naturerscheinungen unterscheiden: Vorzeichenberichte, Wunder (darunter auch einige Unwetterberichte) und phänologische Meldungen (zu denen ebenfalls einige Berichte über Extremereignisse zählen). Da in vormoderner Zeit alle Erscheinungen der Natur, auch alltägliche Phänomene, als Wunder Gottes galten, bezeichnet Gregor diese meist mit dem unspezifischen biblischen *signum*.<sup>1589</sup> Etwas seltener benutzt er die Termini *prodigium*, *portentum* und *ostentum*, während er „eindeutige“ Wundererscheinungen meist mit *mirabilium* oder *miraculum (Dei)* bezeichnet.<sup>1590</sup> Anders als bei Hydatius ist bei Gregor jedoch eine Abgrenzung zwischen „biblischen“ *signa* und (paganen) *prodigia* nicht immer möglich: Während Hydatius *prodigium* bewußt vermeidet oder nur in „eindeutigen“ Vulgata-Formeln wie *signa et prodigia* oder *signa prodigiosa* anführt (wohl um „magische“ Naturdeutungen auszuschließen), verwendet Gregor *prodigium* eher allgemein im Sinne von „Wunderzeichen“ (allerdings meist für „böse Vorzeichen“)<sup>1591</sup>, während die Überbegriffe *signum*, *portentum* und *ostentum* auch „neutrale“ und positive Bedeutung haben können, immer jedoch in Bezug sehr ungewöhnliche, unerklärliche Naturereignisse, die als „Wunderzeichen“ erlebt wurden. Bis heute äußert sich diese menschliche „Zeichen- und Wunderwahrnehmung“ etwa in erstaunten Ausrufen von Augenzeugen und Inbegriffenen: „Schau, die Bäume, das Haus! Schau!“, mit diesen Worten kommentiert der Augenzeuge eine Naßschneelawine in Südtirol, die sich ihren Weg durch ein Bachbett bahnt und dabei Bäume mitreißt und ein Bauernhaus um Haaresbreite verfehlt, sein Ergriffensein angesichts der Elementargewalt.<sup>1592</sup> Zu den „Zeichen“ und „Vorzeichen“ im engeren Sinne (*signa*, *prodigia*, *portenta*, *ostenta*) zählt Gregor „klassische Vorzeichen“ und „Prodigien“ wie Kometen, besondere Sterne, Sonnen- und Mondfinsternisse, Halos, rötliche Himmelserscheinungen, Blitze, Wintergewitter und Naturanomalien. Vereinzelt deutet er auch Extremeereignisse als „Zeichen“ wie Wintergewitter und Spätfröste, Wirbelstürme und seltene Wolkenformationen.

---

<sup>1589</sup> Das „biblische“ *signum*, im nachklassischen und mittelalterlichen Latein vor allem in den Bedeutungen „Vor-, Wahrzeichen“, auch „Beweismittel“, „Siegel, Wappen“, auch „Sternbild, Gestirn, Wunderzeichen“ (Langenscheidt Wb. Lat.-dt., 1963, S. 483), ist bei Gregor die häufigste Bezeichnung für Naturerscheinungen, die durch ihre Physiognomie, Seltenheit und Unerklärlichkeit „eindeutig“ als Zeichen galten, wobei jedoch die genaue Bedeutung als historische „Vorzeichen“, „Warnungen“ oder eschatologische Zeichen unbekannt blieb. Es waren „Siegel“ wie „Signaturen“ von Gottes geheimnisvollem Wirken in der Natur und Seinen unergründlichen Ratschlüssen der Heilsgeschichte. Dagegen bezeichnen *prodigium* und *portentum* bei Gregor sehr seltene und rätselhafte Erscheinungen, deren Vorzeichenbedeutung sich in vielen Fällen nur aus dem chronologischen Kontext erkennen oder „erahnen“ ließ. Zu *signum* vgl. oben, Anm. 540 dieser Arbeit.

<sup>1590</sup> Zu *miraculum* siehe oben, Anm. 758.

<sup>1591</sup> Es scheint, daß Gregor *prodigium* bevorzugt zur Bezeichnung unheilverkündender Vorzeichen verwendet, auch wenn sich diese Bedeutung von *prodigium* in spätantiken Quellen noch nicht eindeutig nachweisen läßt. Zur Verwendung von *prodigium*, *portentum* und *ostentum* in der mittelalterlichen Historiographie siehe oben, Anm. 541 (*prodigium*), Anm. 687 (*portentum*) sowie Anm. 574 (*ostentum*) u. Anm. 802 (*ostensio*).

<sup>1592</sup> Lawine Passeier Südtirol (Th. Ennemoser, 06.02.2014), <https://m.youtube.com/watch?v=f5waSw2mMfY>



Solche Erscheinungen galten seit der Antike als Vorzeichen historischer Ereignisse und „Warnungen“ Gottes, die von der *providentia Dei* im Auf und Ab der Zeiten zeugten.<sup>1593</sup> Direkte Verweise auf den epideiktischen Charakter von Naturerscheinungen sind in den *Historiae* jedoch selten; Gregor formuliert heilsgeschichtliche Bezüge eher als Mutmaßungen, bestärkt durch typologische und symbolische Anspielungen. Bei „Zeichenhäufungen“ beschränkt er sich meist auf Aufzählungen, die „trocken und annalistisch wirken [...]“. Genaue Ortsangaben dienen zur Differenzierung etwa nach dem Muster: »In Paris war..., in Angers ereignete sich..., in Clermont hingegen war...«.<sup>1594</sup> Doch gerade in solchen Ereignis-Aufzählungen zeigt sich die passive Rolle des Menschen in der Geschichte. In Augenzeugenberichten, die teilweise fast an moderne „Erlebnisberichte“ erinnern, tritt dagegen Gregors metaphysische Wahrnehmung deutlich hervor; diese Berichte haben häufig sogar den Charakter hagiographischer Wundererzählungen wie der Bericht über das Nordlicht 585 über den Ardennen.<sup>1595</sup> Häufig deutet Gregor ungewöhnliche Naturerscheinungen als innerzeitliche Vorzeichen wie in *Historiae* IX, 5 (*De prodigiis*):<sup>1596</sup> Gregor sieht diese als mögliche Vorzeichen auf den Tod eines Herrschers, womit er eine „Zusammenfassung seiner Vorstellungen“<sup>1597</sup> in Anknüpfung an die spätantike Geschichtsschreibung gibt, nach der Sonnenfinsternisse, Kometen und besondere Sternenerscheinungen als Vorzeichen auf den Tod von Herrschern galten. Vereinzelt führt Gregor auch naturkundliche und volkstümliche Erklärungen an, die mit wenigen Ausnahmen erst in karolingischen Geschichtswerken im 9. Jahrhundert erscheinen. In einigen Einträgen ist jedoch unklar, ob er Naturerscheinungen als „Zeichen“ (*signa, prodigia, portenta, ostenta*) oder nur als denkwürdige Naturereignisse sah, auch wenn er diese als *signa*, seltener auch als *plagae* bezeichnet. Bei Unwettern bestimmten das Ausmaß und

<sup>1593</sup> Wolfgang Speyer, Frühes Christentum im antiken Spannungsfeld. Kl. Schriften II, 1999, S. 207.

<sup>1594</sup> Christian Rohr, *Signa*, in: Dieter Groh u. a. (Hrsg.), Naturkatastrophen, 2003, S.73 m. Anm. 2: Stellenindex zu Berichten über Naturphänomene in *Historiae* V-X: V, 23 (ad a. 579-580); V, 33-36 (a. 579-580); V, 41 (a. 580); VI, 14 (a. 581-582); VI, 25 (a. 582-583); VI, 33 (a. 583-584); VI, 44 (a. 584); VII, 11 (a. 584); VIII, 8 (a. 585); VIII, 23-25 (a. 585); VIII, 42 (a. 586); IX, 5 (a. 587); IX, 17 (a. 587-588); IX, 44 (a. 589); X, 30 (a. 591).

<sup>1595</sup> Gregorii Hist. VIII, 17 ad a. 585, R. Buchner, Gregorausgabe, 2.Bd., 1972, S. 184. Vgl. dazu unten, S. 587ff.

<sup>1596</sup> Gregor berichtet hier über eine bedrohliche „Vorzeichenhäufung“ - rätselhafte Inschriften auf Krügen; dieses „Wunder“ (*prodigium*) habe sich, ausgehend von Chartres über das Orléannais bis in die Gegend von Bordeaux ausgebreitet. Im Oktober wurden an Reben neue Triebe mit mißgestalteten Trauben gesehen und die Bäume blühten und trieben Blätter. Weiterhin wurden Nordlichter gesehen, an einigen Orten sollen Schlangen aus den Wolken gefallen sein; sogar ein Hof soll von der Erde verschluckt worden sein, und „viele andere Zeichen erschienen, die den Tod eines Königs oder eine Landplage zu verkünden pflegen“; zudem gab es „unendlich viel Regen, und die Flüsse schwollen gewaltig an.“ Gregorii Hist. IX, 5, R. Buchner, Gregorausgabe, 2. Bd., 1972, S. 230/232; dt. Übers. R. Buchner, ebenda, S. 231/233: *Prodigia quoque multa dehinc apparuerunt. Nam vasa per domus diversorum signis, nescio quibus, caraxata sunt, quae res nullo umquam modo aut eradi potuit aut deleri. Inceptum est autem hoc prodigium ab urbis Carnotinae territorio; et veniens per Aurilianensem urbem, quae fuit in medio. In vineis vero mense octavo, transacta vindimia, palmites novos cum uvis deformatis aspeximus. In aliis arboribus frondes novi et nova visa sunt poma. Radium a parte aquilonis apparuerunt. Adserebant nonnulli, vidisse se serpentes ex nube delapsos. Alii adfirmabant, villam cum casis et hominibus subitanea internicione evanuisse. Et multa alia signa apparuerunt, quae aut regis obitum adnunciare solent aut regiones excidium. Vindimia eo anno tenuis, aquae validae, pluviae immensae, flumina quoque granditer adaucta fuerunt.*

<sup>1597</sup> David Fraesdorff, Der barbarische Norden, 2005, S. 125.

Folgen, aber auch die Physiognomie und der chronologische Kontext Wahrnehmung und Deutung: Folgten auf Gewitter oder Witterungsanomalien Kriege, Häresien, Erdbeben oder Epidemien, deutet Gregor auch Unwetter häufig als Vorzeichen. Auch seltene Wolkenformen und unerklärliche Schäden (Hagelstriche oder „Tornadostreiche“) galten im Mittelalter als „Zeichen“. „Klassische Plagen“ wie Hagel, Hochwasser, Heuschrecken und Epidemien stellt Gregor (in Anlehnung an die zehn Ägyptischen Plagen oder die Strafgerichte über Sodom und Gormorra) dementsprechend fast durchweg als „Plagen“ und „Strafgerichte“ dar. Besonders beim gehäuften Auftreten von Anomalien und Extremereignissen oder der zeitlichen Nähe zu wichtigen geschichtlichen Ereignissen neigt Gregor zu „eindeutigen“ Mutmaßungen, wobei er besonders im „eschatologischen“ zehnten Buch der *Historiae* auch Unwetter als Vorzeichen des (nicht mehr fernen) Jüngsten Gerichts deutet. In den „Prodigienkapiteln“, aber auch in einigen Unwetterberichten fällt auf, daß Gregor Zusammenhänge zwischen Naturereignissen und Geschichte nur bei „biblischen“ Vorzeichen andeutet, die zeitnah zu einschneidenden geschichtlichen Ereignissen erschienen. Vereinzelt datiert Gregor historische Ereignisse sogar um oder verzichtet auf Jahresangaben.<sup>1598</sup> Das zeigt, wie sehr er noch in der Tradition der spätantiken „théologie du pouvoir“ (etwa eines Ammianus Marcellinus) stand, nach der gerade seltene Himmelserscheinungen Manifestationen überirdischer Mächte waren und in Geschichtswerken bewußt plaziert wurden.<sup>1599</sup> Da sich Gregor im ersten Teil der *Historiae* vor allem auf die Bibel und die Kirchenväter als „geistliche Deutungsautoritäten“ beruft<sup>1600</sup>, kann er die zeitgenössischen Aufzeichnungen auch ohne direkte, eventuell unglaubwürdige Deutungen in einen heilsgeschichtlichen Kontext stellen, wobei die Zurückhaltung bei Strafgerichtsdeutungen sicher auch seiner prominenten Stellung als Bischof geschuldet war. Allgemein kann bereits in Gregors Zeit vorausgesetzt werden, daß die gebildeten Erstrezipienten (vor allem Bischöfe, Geistliche und Mönche, vereinzelt auch Könige) intendierte Deutungen anhand der typologischen Anordnung und der biblischen Symbolik erkannten; solche Lesarten „schwangen für Gregor und jeden gebildeten Leser bis zu einem gewissen Grad wohl immer mit und mußten daher als Selbstverständlichkeit nicht gesondert erwähnt werden.“<sup>1601</sup> Besonders Vorzeichenhäufungen galten in vormoderner Zeit etwa als Zeichen des letzten Weltzeitalters<sup>1602</sup>, was auch Gregor wiederholt andeutet, etwa in alttestamentlichen

<sup>1598</sup> Vgl. Alexander Demandt, *Verformungstendenzen in der Überlieferung antiker Sonnen- und Mondfinsternisse*, 1970, S. 469ff.

<sup>1599</sup> Vgl. dazu Michael Meslin, *Pour une science des religions*, Paris 1973, p. 363 (Hinweis: Martin Heinzelmann, *Die Funktion des Wunders in der spätantiken und frühmittelalterlichen Historiographie*, in: Ders. u. a. (Hrsg.), *Mirakel im Mittelalter*, 2002, S. 30, Anm. 30).

<sup>1600</sup> Siehe dazu Christian Rohr, *Signa*, in: Dieter Groh u. a. (Hrsg.), *Naturkatastrophen*, 2003, S. 67ff

<sup>1601</sup> Christian Rohr, *Extreme Naturereignisse im Ostalpenraum*, 2007, S. 73.

<sup>1602</sup> Vgl. u. a. Mt. 24, 7; Mk. 13, 22.

Endzeitprophetien.<sup>1603</sup> Die Deutung von Naturerscheinungen, vor allem die Frage, ob diese Unglück oder Glück verkündeten oder als göttliche Zeichen der Ablehnung oder Bestätigung weltlicher Handlungen oder Herrscher deutbar waren, hing auch von der Ähnlichkeit mit biblischen „Zeichen“, Zeichenhäufungen, dem Zeitkontext und der Wahrnehmung der Zeugen vor Ort ab. In einigen Berichten gibt Gregor daher bewußt auch widersprüchliche Eindrücke und Gefühle der Augenzeugen wider, die in der verstörenden Gleichzeitigkeit von *Mysterium tremendum* und *Mysterium fascinans* einer Naturerscheinung „eindeutig“ deren Epiphaniecharakter erkannten. Damit galten auch ungefährliche Erscheinungen wie Kometen oder Nordlichter als „Zeichen“: „[...] an den kosmischen Zeichen läßt sich besonders gut erkennen, wie durch menschliche Wahrnehmung und Deutung ein - rational gesehen - harmloses kosmisches Phänomen zur „astrologischen“, d. h. von den Astrologen „gemachten“ Katastrophe werden kann.“<sup>1604</sup>

Während moraltheologische Deutungen sich bei Naturerscheinungen anboten, die seit der Antike als Vorzeichen gefürchtet waren und auch in Mitteleuropa häufig in größeren Gebieten und über längere Zeit hinweg zu sehen waren, konnten Heilungs- und Reliquienwunder nur von den Augenzeugen bezeugt werden, weshalb in Gregors Geschichten die Beteiligten eine zentrale Rolle spielen.<sup>1605</sup> In „großen Zeichen“ aber erlebten die *spectantes*, daß die

---

<sup>1603</sup> Vgl. Gregorii Hist. X, 25, R. Buchner, Gregorausgabe, 2. Bd., 1972, S. 384 (Normal- und Kursivdruck R. Buchner): *At in Galliis Masiliensim Provingtiam morbus saepe nominatus invasit. Andecavos, Namneticos atque Cenomanicos valida famis oppressit. Initia sunt enim haec dolorum iuxta illud quod Dominus ait in euangelio: Erunt pestilentiae et fames et terrae motus per loca; et exsurgent pseudochristi et pseudoprophetae et dabunt signa et prodigia in caelo, ita ut electos in errore mittant, sicut praesenti gestum est tempore.* Es folgt ein Bericht über einen falschen Wundertäter und Wahrsager, der sich als Christus ausgegeben und die Menschen verführt haben soll (X, 25, R. Buchner, wie oben, S. 384-388). Vgl. Giselle de Nie, Gregory of Tours' smile, in: *Historiographie im frühen Mittelalter*. Hrsg. v. Anton Scheibelreiter u. a., 1994, S. 80f. Zu den 15 Zeichen des Weltendes vgl. Martin Heinzelmann, Gregor von Tours (538-594), 1994, S. 73ff.

<sup>1604</sup> Christian Rohr, *Extreme Naturereignisse im Ostalpenraum*, 2007, S. 517. Bereits frühe Schreiber unterschieden (auch wenn der Begriff „Katastrophe“ erst im 17. Jahrhundert aufkam) zwischen „Katastrophen“, die den Ist-Zustand völlig und meist irreversibel „wenden“, und bedrohlichen „Zeichen“ und Extremereignissen. In Krisenzeiten konnten seltene Naturerscheinungen „Katastrophenwahrnehmungen“ bestärken, doch ein Komet allein wurde auch im Mittelalter wohl kaum als „Katastrophe“ gesehen. Vgl. Vito Fumagalli, *Wenn der Himmel sich verdunkelt. Lebensgefühl im Mittelalter*, Berlin 1999 (Wagenbachs Taschenbücherei; Bd. 156), S. 13-24; Thomas Meier, *Archäologie und Naturereignis*, in: Winfried Schenk, Andreas Dix (Hrsg.), *Naturkatastrophen und Naturrisiken in der vorindustriellen Zeit und ihre Auswirkungen auf Siedlungen und Kulturlandschaft*, Bonn 2005 (Siedlungsforschung. Archäologie - Geschichte - Geographie; Bd. 23), S. 255-257; Marion Gindhart, *Das Kometenjahr 1618. Antikes und zeitgenössisches Wissen in der frühneuzeitlichen Kometenliteratur des deutschsprachigen Raumes*, Wiesbaden 2006 (Wissensliteratur im Mittelalter. Schriften d. Sonderforschungsbereichs 226 Würzburg - Eichstätt; Bd. 44), S. 1-10.

<sup>1605</sup> „Miracles are personalized. Sainly mediators are customary, and the beneficiaries (or victims) tend to be individual men and women. Prodigies, however, are witnessed or endured by large numbers. They are the social manifestations of God and, to this extent, remind us of the God of the Old Testament, Whom they further recall by re-creating the drama of the errant people suffering merited threats or punishments, and collectively pleading (or not, in their folly) for mercy and help. Gregory's Mosaic God is not committed to any one "nation", or to any group otherwise "chosen"; but universality does not silence Him. In conspicuous signs and even painful afflictions, He manifests His power concretely to collectivities of no set size in order to rekindle their cooled faith. If the *miseri* persist in their blindness and crimes, it is not for lack of admonition“ (Walter Goffart, *The Narrators of Barbarian History (A.D. 550-800)*, 1988, p. 190).

„Unsicherheit der Ambivalenz des Numinosen in Segen und Fluch“ geprägt ist:<sup>1606</sup> „Zu jeder Stunde und an jedem Ort empfanden sie diese Macht, diese Mächte als das Ineinander und Auseinander zweier das Ganze der Welt bestimmenden gegensätzlichen Wirkweisen, einer heilvollen, segensmächtigen und einer unheilvollen, fluchbringenden. In allen Erscheinungen der Wirklichkeit konnte dieser Doppelaspekt, diese Ambivalenz von Segen und Fluch zum Ausdruck kommen; denn die frühen Menschen sahen die numinose Urmacht, das Heilige, in jeder Erscheinung der Welt am Werke. Da sich aber letztlich keine Erscheinung dieser raum-zeitlichen Wirklichkeit, ja selbst nicht einmal Leben und Tod als eindeutig in ihrem Heils- und Unheilsaspekt bestimmen lassen, beherrschte die Unsicherheit der Ambivalenz des Numinosen in Segen und Fluch Welt und Mensch.“<sup>1607</sup> So versuchten die Menschen seit jeher, in Naturerscheinungen „das, was sie für Segen hielten, für sich zu gewinnen, und das, was sie als Fluch deuteten, abzuwehren.“<sup>1608</sup> Auch bei Gregor ist diese „Unsicherheit“ erkennbar, weshalb er es oft bei Mutmaßungen beläßt - auch, um abergläubische Deutungen zu unterbinden; die geheimnisvollen Zeichen der Natur waren keine „entsühnbaren Prodigien“, sondern wiesen auf das Mysterium des verborgenen Schöpfers und die Heilsbedürftigkeit des Menschen: „Gott erhält die gesamte Schöpfung und ordnet sie seinem Willen unter (vgl. Kol. 1,16f), deshalb wird er eingreifen, wo er es für erforderlich hält. Nach möglichen kausalen Zusammenhängen für außergewöhnliche Ereignisse wird kaum gefragt. W(under) offenbaren Gott als einen lebendigen und persönlichen Gott, der in der Geschichte als Erlöser wirkt, der sein Volk leitet und rettet. [...] Sie sind Gottes Art, sich Menschen zu nähern und den Glauben derer zu stärken, die ihm bereits vertrauen.“<sup>1609</sup> So kann als Grundzug von Gregors Naturwahrnehmung das Erstaunen und Erzittern vor dem Mysterium und Wunder der Schöpfung vorausgesetzt werden, vor dem die einzige angemessene Haltung Demut und Schweigen ist. Zwischen Wundern und „alltäglichen“ Naturerscheinungen zu unterscheiden wäre angesichts der Augustinischen Konzeption der „nature suffused with the miraculous“ (Giselle de Nie) ein aus der Neuzeit rückprojizierter Anachronismus. Gregors Haltung war, modern formuliert: Entweder ist alles ein Wunder oder aber es gibt keine Wunder.

### **Sonnen- und Mondfinsternisse**

Kosmische Ereignisse wie Sonnen- und Mondfinsternisse, Kometen oder Nordlichter sind die von Gregor am häufigsten verzeichneten Naturerscheinungen. Der erste, für die Deutung von Naturerscheinungen paradigmatische Bericht über ein Naturereignis in den *Historiae* ist der Bericht über die Sonnenfinsternis nach Jesus' Kreuzigung, die zahlreiche Konversionen

---

<sup>1606</sup> Wolfgang Speyer, Frühes Christentum im antiken Spannungsfeld, Kl. Schriften II, 1999, S. 207.

<sup>1607</sup> Ebenda.

<sup>1608</sup> Ebenda.

<sup>1609</sup> Art. ‚Wunder‘, Brunnen Bibel-Lexikon. Hrsg. v. Joachim Drechsel u. a. Aus d. Engl. übertr. v. Roselinde Päßler u. Renate Puchtler, 3. Aufl. Gießen 2010, S. 433f.

bewirkte.<sup>1610</sup> In dem Eintrag fällt - in Anbetracht der Bedeutung des Ereignisses für die Christenheit - der nahezu „annalistische“ Stil auf, was zeigt, daß es Gregor hier darum ging, den geistlichen Erstrezipienten biblische Ereignisse in typologischem Bezug zu Geschichtsereignissen zu erklären, so daß eine „eindeutige“ Darstellung ausreichte. Die Formulierung *tenebrae super universum mundum factae sunt* zeigt bereits wichtige Elemente der „bildlich-mythischen“ mittelalterlichen Naturdarstellung: Gregor schreibt nicht von einer „Verfinsterung“ (*sol obscurabatur*), sondern von bedrohlichen „Schatten“ (*tenebrae*)<sup>1611</sup>, die sich über die Welt legten (*super universum mundum*) und den „Sieg“ der „dunklen“ Mächte verkündeten; mit *factae sunt* wird jedoch klar, daß die Finsternis nicht nur eine Naturerscheinung, sondern ein „von Gott gemachtes“ Zeichen war.

Eine charakteristische Sonnenfinsternismeldung ist in *Historiae* II, 3 zu der partiellen Sonnenfinsternis am 29. Mai 485<sup>1612</sup> erhalten, die Gregor angesichts der Christenverfolgung im Wandalenreich unter König Hunerich († 484) und der Ausbreitung des Arianismus<sup>1613</sup> unter Bischof Cirola als Abbild der durch Sünden verdunkelten Welt sieht.<sup>1614</sup> Die auffällige

<sup>1610</sup> Gregorii Hist. I, 20, R. Buchner, Gregorausgabe, 1. Bd., 1970, S. 26: *Ergo, ut veterum vatum conplerentur oraculo, [...] cum iniquis crucifigitur, a militibus, amisso spiritu, custoditur. His igitur actis, tenebrae super universum mundum factae sunt, et multi conversi ingemiscentes, Iesum filium Dei confessi sunt.* Vorbild für Gregors Sonnenfinsternis-Eintrag in Hist. I, 20 ist Orosius' *Historia adversus paganos* VII, 4, 13f. Nach Mt. 27, 45 ereignete sich die Sonnenfinsternis nicht während, sondern vor der Kreuzigung Jesu. Stellenhinweise: Giselle de Nie, *Views from a many-windowed tower*, 1987, p. 31 m. Anm. 18.

<sup>1611</sup> *Tenebrae* („Dämmerung“; „Schatten, Finsternis, Dunkelheit, Nacht“, auch „unklare“, „trübe Lage“, (innere) „Blindheit“, „Todesnacht“ sowie „Hölle“, „Schlupfwinkel“, „Verborgtheit“; vgl. Langenscheidt Wb. Lat.-dt., 1963, S. 518; Bernd-Ulrich Hergemöller, *Promptuarium ecclesiasticum medii aevi*, 2011, S. 282) erscheint in mittelalterlichen Quellen fast nie ohne „Hintersinn“, sondern deutet (wie die steigende Bedeutungsreihe von „Schatten“ bis „Todesnacht“ zeigt) häufig auf das Wirken des dunklen Widersachers Christi und der *Ecclesia* in der Welt, so auch in Hist. I, 20. Zu *tenebrae* siehe oben, S. 207f., Anm. 614 u. Anm. 615 dieser Arbeit.

<sup>1612</sup> Zur Datierung vgl. Rudolf Buchner, Gregorausgabe, 1. Bd., 1970, S. 70, Anm. 4.

<sup>1613</sup> Zu den Arianern gehörten im 5. Jahrhundert u. a. Goten, Burgunder, Vandalen, Heruler, Rugier und Sueben. Die Lehre des Arius (um 260 - 320 n. Chr.) sah Christus im Gegensatz zur katholischen Präexistenz- und Dreieinigkeitslehre nicht eins mit dem Vater und dem Geist, sondern als von Gott geschaffenen „Sohn-Logos“, womit Christus nicht gleich ewig wie der Vater sei. Für die Arianer war der Logos als höchste Kreatur das erste Geschöpf, das von Gott erschaffen wurde (*ex nihilo creatus est*). Als leidensfähige Kreatur galt der Logos jedoch lediglich als aus freiem Willen gut und Gott ähnlich und wurde deshalb Gott genannt. Im Glaubensbekenntnis von Nicäa (325), auf das sich Gregor in der *praefatio* der *Historiae* beruft, fügt dieser daher ausdrücklich die Formel des Nicäanum „gezeugt, nicht geschaffen“, „eines Wesens mit dem Vater“, hinzu. Die Glaubensbekenntnisse des frühen Mönchtums (Antonius) und das katholische Bekenntnis König Chlodwigs bei dessen Taufe an Weihnachten 496/498 durch Bischof Remigius von Reims sollten den „rechtgläubigen“ Katholizismus im Frankenreich gegenüber den Arianern in den zerfallenden Germanenreichen Süd- und Südwesteuropas festigen. Zusammenfassung: Johanna Lanczkowski, *Kl. Lexikon d. Mönchtums u. der Orden*, Stuttgart 1993 (Universal-Bibl. 8867), S. 43. Zum Arianismus siehe: Adolf Martin Ritter, Art. ‚Arianismus‘, in: TRE, Berlin 1976-2004, Bd. 3, S. 692-719; Basil Studer, *Zu einer neuen Untersuchung der Theologie des Arius*, in: MThZ 45 (1994), S. 319-325; Winrich A. Löhr, *Arius reconsidered (I)*, ZS f. antikes Christentum 9 (2005), S. 524-560; Guido M. Berndt, Roland Steinacher (Hrsg.), *Arianism. Roman Heresy and Barbarian Creed*, Farnham 2014. Bibliographie zum spätantiken Arianismus: Art. ‚Theologie-Systematisch/ Christologie, § 4: Das Konzil von Nicäa‘, [www.theologie-systematisch.de/christologie/4nizaea.htm](http://www.theologie-systematisch.de/christologie/4nizaea.htm) (29.10.2016).

<sup>1614</sup> Gregorii Hist. II, 3 ad a. 485, R. Buchner, Gregorausgabe, 1. Bd., 1970, S. 70/72 (eigene Hervorhebung): [...] *Sanctum vero Vindimiale gladio percuti praecipit* [Hunerich, eigene Anm.]; *quod ita impletum est. In hoc certamine et Octavianus archidiaconus et multa milia virorum ac mulierum hanc fidem asserentes interempta atque debilitata sunt. Sed pro amore gloriae nihil erant haec supplicia confessoribus sanctis, qui in paucis*

Koinzidenz des kosmischen Ereignisses mit bedrohlichen historischen Ereignissen veranlaßte Gregor zu dieser Deutung, doch bleibt der heilsgeschichtliche Bezug zwischen der Sonnenfinsternis und den Verbrechen und Häresien nur Mutmaßung, was Gregor mit dem Zusatz „ich glaube“ (*credo*) verdeutlicht; diese kritische Distanz ist charakteristisch für Gregor; sie beweist seine Glaubwürdigkeit als Geschichtsschreiber.<sup>1615</sup> Allerdings stellt er die Sonnenfinsternis von 485 mit entsprechenden Partikeln und temporalen Wendungen, vor allem mit der Wiederholung von *tunc* (*Multi tunc errantes a fide ... Tunc et sol teter apparuit*), in engen Bezug zu historischen Ereignissen, insbesondere den arianischen *errantes* und dem abtrünnigen Bischof Revocatus.<sup>1616</sup> Die teilverfinsterte Sonne 485 wird damit

---

*vexati, in multis bene noverant disponendus iuxta / illud apostoli: ‚Quia non sunt condignae passiones huius tempores ad futuram gloriam, quae revelatur in sanctis.‘ Multi tunc errantes a fide, accipientes divitias, inseruerunt se doloribus multis, sicut inflex ille episcopus nomine Revocatus est revocatus a fide catholica. Tunc et sol teter apparuit, ita ut vix ab eo pars vel tertia eluceret; credo pro tantis sceleribus et effusione sanguinis innocentes. Honoricus vero post tantum facinus arreptus a daemone, qui diu de sanctorum sanguine pastus fuerat, propriis se morsibus laniabat, in quo cruciatu vitam indignam iusta morte finivit. [...].* Gregors dezidiert ablehnende Haltung gegenüber dem Arianismus wird an mehreren Stellen der *Historiae* deutlich, u. a. in der *Praefatio* zum I. Buch (R. Buchner, Gregorausgabe, 1. Bd., 1970, S. 6/8): Gregor bezeichnet die Geschichte hier als Kampf „der Märtyrer mit den Heiden, der Kirchen mit den Ketzern“ (*bella [...] martyrum cum paganis, ecclesiarum cum hereticis*) und hebt seine eigene Rechtgläubigkeit hervor (*qui ligirit me non dubitet esse catholicum*), die er mit dem Glaubensbekenntnis von Nicäa, insbesondere dem Bekenntnis zur Dreieinigkeit, als Glaubensgrundsatz des katholischen Christentums sieht: *Credo ergo in Deum [...] in Iesum Christum, filium eius unicum, dominum nostrum [...]. Credo sanctum Spiritum a Patre et Filio processisse, non minorem et quasi ante non esset, sed aequalem et semper cum Patre et Filio coaeternum deum, cumsubstantialem natura, aequalem omnipotentia, consempiternum esse essentia et nunquam sine Patre fuisse vel Filio, neque minorem Patri vel Filio. Credo hanc Trinitatem sanctam in distinctione subsistere personarum, et aliam quidem personam Patris, aliam Fili, aliam Spiritus sancti.* Gregor schreibt mehrfach über die Bestrafung von Übeltätern, Usurpatoren und Arianern: In II, 23 (R. Buchner, Gregorausgabe, 1. Bd., 1970, S. 104f.) deutet er den plötzlichen Tod eines gegen Bischof Sidonius von Clermont agierenden arianischen Priesters kurz vor Ausführung der Tat als Strafe Gottes (*non longi temporis spatio inultam eius iniuriam divina voluit sustinere clementia*): „Dies zeigt unzweifelhaft, daß seine Schuld nicht geringer war als die des Arius, dem auch so auf dem Abort die Eingeweide aus dem Unterleibe drangen, denn es kann nicht ohne Ketzerei (*nec istud sine heresi*) geschehen, daß man in der Kirche dem Bischofe Gottes nicht gehorcht, dem es übertragen ist, die Schafe zu weiden“ [...] (dt. Übers. R. Buchner, wie oben, S. 104f.). In V, 43 (R. Buchner, wie oben, S. 358ff.) erklärt Gregor anhand eines „Streitgesprächs mit einem Ketzer“ die Unterschiede zwischen der christlichen Dreieinigkeit und der arianischen Logos-Vorstellung, die auf der natürlichen Vater-Sohn-Hierarchie beruht; als „Ketzer“ läßt er den Arianer Agila, einen Gesandten des hispanischen Königs Leuvigild, sprechen, der auf dem Weg zu König Chilperich in Tours Station machte.

<sup>1615</sup> Vgl. auch die „unsichere Deutung“ in Hist. V, 18 (R. Buchner, Gregorausgabe, 1. Bd., 1970, S. 320): *Cum autem apud Parisius moraremur, signa in caelo apparuerunt, id est viginti radii a parte aquilonis, qui ab oriente surgentes, ad occidentem properabant. [...] Credo, interitum Merovechi pronuntiassent.* Ähnlich schreibt Gregor in VII, 11 (ebenda, 2. Bd., 1972, S. 102/104): *Tunc apparuerunt in codicibus vinearum palmites novi cum uvis deformatis [...]. In Andecavo enim terra tremuit, et multa alia signa apparuerunt, quae, ut opinor, ipsius Gundovaldi interitum nutiarunt.*

<sup>1616</sup> Zeitangaben wie *tunc, eo tempore, eo anno* oder *sub huius tempore*, die Naturerscheinungen in Bezug zu zeitnahen historischen Ereignissen stellen, verwendet Gregor besonders in „beiläufigen“ Kurzeinträgen zu Himmelserscheinungen und Wetterereignissen, z. B. in Hist. II, 20 (R. Buchner, Gregorausgabe, 1. Bd., 1970, S. 100: *Fuit etiam et tunc terrae motus magnus*). Vgl. auch Hist. IV, 9 (ebenda, S. 204: *Sub huius tempore uvas in arbore quem savucum vocamus [...] vidimus [...]*), Hist. IV, 51 (ebenda, S. 270: *In eo anno fulgor per caelum discursisse visum est, sicut quondam ante mortem Chlothari factum vidimus*) und Hist. VII, 11 (ebenda, 2. Bd., 1972, S. 102: *Erat enim, cum haec agebatur, mensis decimus*). Der erste Satz des „Vorzeichenkapitels“ Hist. VII, 11 *Tunc apparuerunt in codicibus vinearum palmites novi cum uvis deformatis* macht die Naturerscheinungen in Bezug zu den im vorigen Kapitel genannten Ereignissen vor dem Tod König Gundovalds (die Inthronisation in St. Martin in Brives-la-Gaillarde und die Brandschatzung der Kirche) zu historischen Vorzeichen, ohne den kosmischen Zusammenhang beweisen zu müssen; damit weist Gregor auf die Unsicherheit irdischer Deutungen:

selbstredend zur Begleiterscheinung und zum Abbild der durch Christenverfolgungen, Häresien und Pseudopropheten bedrohten (aber nicht völlig verdunkelten) Kirche, was Gregor mit dem Wortspiel *Revocatus est revocatus a fide catholica* unterstreicht.<sup>1617</sup> Mit der Vermutung *credo pro tantis sceleribus et effusione sanguinis innocentes* [sic] gibt Gregor möglicherweise bereits kursierende Gerüchte über eine Vorzeichendeutung wider, wobei die Präposition *pro* nach Giselle de Nie in den Bedeutungen „as retribution for“ und „in conformity with“ gelesen werden kann, so daß die Sonnenfinsternis als Heilszeichen, aber auch als „Drohung“ oder sogar „Vergeltung“ deutbar wird.<sup>1618</sup> Der Hinweis, daß während der Finsternis „kaum der dritte Teil der Sonne“ zu sehen gewesen sei (*vix ab eo pars vel tertia eluceret*), bestärkt die heilsgeschichtliche Deutung - die nur noch ein Drittel leuchtende Sonne wird so zum sinnfälligen Abbild des durch den Arianismus „verdunkelten“

---

Die Menschen sollen sich nicht auf die Sicherheit rationaler Beweisführungen verlassen, sondern ihre Kraft und ihre Hoffnung auf Gott richten, da Glauben auf Vertrauen und Hingabe, nicht auf irdischer Sicherheit beruht.

<sup>1617</sup> Vgl. dazu Christian Rohr, *Signa*, in: Dieter Groh u. a. (Hrsg.), *Naturkatastrophen*, 2003, S. 70. Im folgenden Abschnitt meldet Gregor u. a. den Tod des Wandalenherrschers und Christenverfolgers Honoricus. Diesem seien auch Childerich und Gelesimires gefolgt, wodurch der Niedergang des arianischen Wandalenreichs besiegelt worden sei. Besonders hebt Gregor hervor, daß den Häresien die „göttliche Rache“ folgte (*ultio divina data est*): So sei der Gotenkönig Athanarich, der noch die katholischen Christen bekämpfte und grausam bestrafte, „als bereits das Gericht Gottes drohte“ (*imminente iudicio Dei*), für das Vergießen des Blutes Unschuldiger (*pro tantis sceleribus et effusione sanguinis innocentes*) von der Königsherrschaft vertrieben und des Landes verwiesen worden. Gregorii Hist. II, 3 ad a. 485, R. Buchner, Gregorausgabe, 1. Bd., 1970, S. 70/72: [...] *credo pro tantis sceleribus* [...]. *Honoricus vero post tantum facinus arreptus a daemone, qui diu de sanctorum sanguine pastus fuerat, propriis se morsibus laniabat, in quo cruciatu vitam indignam iusta morte finivit. Huic Childericus successit; quo defuncto, Gelesimeris regnum suscipit. Ipse quoque a re publica superatus, vitam principatumque finivit. Et sic regnum decidit Wandalorum.* Die in Hist. II, 3 berichteten Ereignisse zeigen die enge Verflechtung von menschlichem Handeln und „Himmelszeichen“, die für Gregor Teil des göttlichen Heilsplanes waren.

<sup>1618</sup> Giselle de Nie, *Views from a many-windowed tower*, 1987, p. 32 (m. weiteren Ausführungen zu Hist. II,3).

Trinitätsglaubens.<sup>1619</sup> Die Finsternis war ein „Wunderzeichen“, das den *videntes* die Wahrheit des Dreieinigkeitsglaubens als kosmische „Figur“ deutlich vor Augen führte.<sup>1620</sup>

Eine partielle Sonnenfinsternis erwähnt Gregor auch für 563. Im Unterschied zur Sonnenfinsternis von 485 war die Finsternis 563 Teil einer bedrohlichen Vorzeichenhäufung, die das Krisenempfinden dieser Zeit bestärkte. Unter den Zeichen vor der Pest in Clermont<sup>1621</sup>

<sup>1619</sup> Dem Mittelalter wurde die Augustinische Zahlenästhetik und -symbolik durch Ambrosius, Hieronymus und die Historiographen Orosius, Eusebius und Dracontius vermittelt. Auch wenn viele Autoren (auch Gregor von Tours) Augustins Zahlensymbolik kannten, ist in frühen Geschichtswerken und Heiligenviten inhaltlich wie formal eher allgemein von der „Teilhabe jedes Textes an dem universalen Formkonstituens Zahl“ auszugehen. Nicht jede Zahlenangabe muß daher mit konkreten Deutungen verbunden sein, wie die stereotype Verwendung formalästhetischer Zahlenkompositionen oder die Wiederholung der symbolischen Zahlen 3, 4, 6, 7, 12, 24 und 34 zeigt, bei denen sich selbstredend eine „aus der Zahlenexegese abgeleitete *significatio*“ ergibt, „welche den Gehalt erschließt“ (Ernst Hellgardt, Zum Problem symbolbestimmter und formalästhetischer Zahlenkomposition in mittelalterlicher Literatur: mit Studien zum Quadrivium und zur Vorgeschichte des mittelalterlichen Zahlendekens, München 1973 (Münchener Texte u. Untersuchungen zur dt. Lit. d. Mittelalters; Bd. 45), S. 261). Die von Gregor häufig genannte Dreizahl war als Symbol der christlichen Trinität in der Zeit des Arianismus jedoch von zentraler Bedeutung: „Der Autor eines solchen Werkes verleiht seinem Wissen um die Zahlhaftigkeit aller Dinge dadurch nachdrücklich Ausdruck, daß er die Zahlhaftigkeit, die sein Werk naturgemäß und ohnehin haben muß, gleichsam durch das *superadditum* einer besonders auffälligen Zahl prägt“ (Ernst Hellgardt, wie oben, S. 264 m. Anm. 13). Heilsgeschichtliche Deutungen ergeben sich bei Gregor auch aus der Chronologie. Vgl. Wolfgang Haubrichs, Ordo als Form. Strukturstudien zur Zahlenkomposition bei Otfrid von Weissenburg und in karolingischer Literatur, Tübingen 1969, S. 97ff. („Die Tradition der Zahlenkomposition“). In Bezug auf die Analogie zwischen Schöpfergott und Künstler (Spr. 11, 21; vgl. Ernst Hellgardt, wie oben, S. 260) sind die „grundsätzlichen Bestimmungen von der universalen Zahlhaftigkeit aller Form und von einem Wissen darum [...] im Mittelalter als besonders intensiv“ anzusehen (Ernst Hellgardt, wie oben, S. 263).

<sup>1620</sup> Vgl. Adriaan H.B. Breukelaar, *Historiography and Episcopal Authority in Sixth-Century Gaul*, 1994, p. 282: „Through miracles it is revealed to the Jews that Christ is the Son of God, to pagans that Christ is the true God, but also to Arians that God exists in three persons equal as to their essence.“ Eine ideologisch verfestigte anti-arianische Grundtendenz ist bei Gregor jedoch nicht erkennbar, zumal die Arianer (vor allem die Westgoten) nicht zum unmittelbaren Adressatenkreis der *Historiae* gehörten, der sich vornehmlich aus lateinkundigen Gallofranken zusammensetzte. Gregors Vorzeichen- und Wunderberichte wie auch seine theologischen Disputationen richten sich daher nicht nur an Arianer: „These disputes rather have the same function as the anti-pagan (II, 10), anti-Judaic (VI, 5), anti-Sadducean (X, 13) and “anti-Sabellian” (V, 44) refutations and disputations“ (Adrian H.B. Breukelaar, wie oben, p. 278). Gregors Hauptintention blieb die Legitimation und Festigung der fränkisch-katholischen Glaubenstradition *ex positivo* (u. a. in Episoden zum Wirken des heiligen Martin von Tours oder zur Bekehrung und Taufe König Chlodwigs am Christfest 496 (?) in Reims), um eine fränkisch-christliche *Memoria*-Geschichtsschreibung zu begründen: „The stories Gregory on these traditions particularly glorify the Gallic orthodoxy and celebrate its victory won by God’s instrument, the Franks. The tendency of these traditions and stories is anti-“foreign” rather than anti-Arian“ (Adrian H.B. Breukelaar, wie oben, p. 279). Die Episoden über rechthgläubige Bischöfe und Könige sollten Häresien obsolet machen; Gregors Werk ist kein Pamphlet, sondern sollte mit historischen Fakten überzeugen. So erinnert er in Hist. II, 34 unter Bezugnahme auf die durch Sabellius und Eutyches verbreitete monophysitische Lehre der allein göttlichen Natur Christi (diese Vorstellung wurde 451 auf dem Konzil von Chalcedon als häretisch verurteilt) an die „wundervollen Briefe“ Bischof Avitus’ von Vienne, „die, wie sie damals die Irrlehre zu Boden schmetterten, jetzt die Kirche erbauen“: [...] *epistolae admirabiles, quae sicut / tunc heresim oppraesserunt, ita nunc ecclesiam Dei aedificant* (Gregorii Hist. II, 34; R. Buchner, Gregorausgabe, 1. Bd., 1970, S. 126 m. Anm. 3, S. 126f.; dt. Übers. R. Buchner, ebenda, S. 127). Der Abschnitt zeigt Gregors spezifische Vorgehensweise gegen Häresien und Heidentum durch die Verbreitung „lehrreicher Beispiele“ aus Natur und Geschichte - ein Desiderat, das er einlösen wollte, wie seine Klage über den Niedergang der antiken Bildung im Generalprolog unterstreicht.

<sup>1621</sup> Mittlerweile geht man davon aus, daß die in der Regierungszeit des oströmischen Kaisers Justinian (527-565) ausgebrochene „Justinianische Pest“ auf eine Variante des 1347 in Europa auftretenden Erregers der „Schwarzen Pest“ (*Yersinia pestis*) zurückgeht. Die Pest griff zwischen 541 und 592, ausgehend vom Oströmischen Reich, in drei Wellen auf Westeuropa über und brach bis zum 8. Jahrhundert im Abstand von 10 bis 20 Jahren immer wieder aus. Insgesamt sind bis Mitte des 8. Jahrhunderts bis zu 17 Pestwellen von Syrien und Kleinasien über das westliche Mittelmeer bis nach Gallien, Germanien und Britannien belegt. Die durch Flohstiche übertragene Pest bricht meist nach einer Inkubationszeit von ein bis sechs Tagen mit hohem Fieber



nennt Gregor eine ausgeprägte Nebensonnenererscheinung, eine partielle Sonnenfinsternis, einen Kometen, einen „brennenden“ Himmel und ein seltsames Vogelvorzeichen in zwei Kirchen in Clermont: „Ebenso setzten auch vor der Pest in Clermont große Wunderzeichen die Gegend in Schrecken. Denn häufig sah man um die Sonne einen drei- und vierfachen hellen Schein; die ungebildeten Leute nannten das Sonnen und sagten: „Sehet, am Himmel sind drei oder vier Sonnen.“ Einmal aber, am 1. Oktober, war die Sonne so verfinstert, daß nicht einmal der vierte Teil derselben noch leuchtete; der aber sah häßlich und farblos aus wie Sack und Asche. Ferner wurde auch ein Stern, den man Komet nennt, in dieser Gegend das ganze Jahr hindurch gesehen, mit einem Schweif, gleich wie ein Schwert, und man sah den Himmel brennen, und viele andere Zeichen erscheinen. Als in der Hauptkirche zu Clermont an einem Festtage die Frühmette gehalten wurde, löschte eine Lerche, welche hineingeflogen war, alle Kerzen, die da brannten, mit ihren Flügeln mit solcher Schnelligkeit aus, daß man hätte glauben sollen, jemand habe sie alle in der Hand gehabt und in

---

aus, wobei an der Einstichstelle eine Pustel erscheint, die zu einer schwarzen „Pestblatter“ wird. Wenige Tage später bilden sich an den nahegelegenen Lymphdrüsen (vornehmlich in der Leistengegend und am Hals) große, schmerzhafte, oft eiternde Schwellungen („Pestbeulen“), oft verbunden mit Nervenstörungen und psychischen Störungen. Nach weiteren acht bis zehn Tagen beginnt entweder der Heilungsprozeß oder es tritt eine akute septische Phase auf, bei der auch die inneren Organe, insbesondere Herz, Niere und Lunge, betroffen sein können. In Verbindung mit hohem Fieber verläuft diese Phase meist tödlich. Eine Hypothese aus dem Jahr 2005, die die Ausbreitung der Pest auf die Übertragung durch Fliegenplagen im Frühmittelalter zurückführt, bedingt auch durch Klimaschwankungen, konnte bisher nicht belegt werden. Vgl. Ioannis Antoniou u. Anastasios K. Sinakos, *The Sixth-Century plague, its repeated appearance until 746 AD and the explosion of the Rabaul Volcano*, in: *Byzantin. Zeitschrift* 98 (2005), p. 1-4, <https://doi.org/10.1515/BYZS.2005.1>. Als wahrscheinlich gilt ein Zusammenhang mit der drastischen Klimaverschlechterung nach 535/536 infolge eines Vulkanausbruchs oder Meteoriteneinschlags: Durch die „Kleine Eiszeit der Spätantike“ (Late Antique Little Ice Age) und zahllose Kriege waren die Menschen geschwächt; durch Krieg und Hunger fehlten Arbeitskräfte auf den Feldern, was die Situation weiter verschärfte. Vgl. Art. „Justinianische Pest und Völkerwanderung Folge einer Kleinen Eiszeit?“, in: *Archäologie online*, 12. Februar 2016. Die „Justinianische Pest“ hatte weitreichende Folgen für die Wirtschaft des durch die Perserkriege und die Feldzüge gegen Goten und Vandalen geschwächten Oströmischen Reichs. Die großen Menschenverluste beschleunigten wahrscheinlich den Zerfall der spätantiken Zivilisation: Angesichts von Kriegen, Erdbeben und der Klimaverschlechterung ab 535/536 scheiterte die „*Restauratio imperii*“ Justinians; in Europa verbreitete sich eine allgemeine „Endzeitstimmung“, verstärkt durch chiliastische Strömungen und „Häresien“. Die zahlreichen „*Prodigienkataloge*“ in Gregors *Historiae* zeugen von dieser „Zeitstimmung“. Eine der wichtigsten Quellen für die „Justinianische Pest“ ist die „*Geheimgeschichte*“ des Prokopios von Caesarea, der Zeuge des Ausbruchs der Pest in Konstantinopel war (Griech.-dt. Ausg., hrsg. v. Otto Veh, 5 Bde., München 1961ff. (Tusculum-Bücherei). Auch die byzantinischen Geschichtsschreiber Evagrius Scholastikos, Johannes von Ephesos und Johannes Malalas berichten über die Pest. Für Westeuropa ist in Bezug auf die ersten Pestwellen Gregor von Tours der glaubwürdigste Zeitzeuge - er berichtet über Ausbrüche 543 bei Clermont und in Italien. Die dritte Welle der Pest, über die Gregor in Hist. IV, 31 berichtet, betraf auch Westeuropa, von Italien und Gallien bis nach Britannien, wengleich die Folgen dort wohl nicht so gravierend wie in Konstantinopel waren. Allerdings soll die Pest nach Gregors Berichten in einigen Gegenden im Süden Galliens (u. a. um Lyon, Bourges und Dijon) sehr schlimm gewütet haben; auch Gebiete weiter westlich (bis nach Nantes) scheinen betroffen gewesen zu sein. In Irland und Britannien waren im 6. Jahrhundert wegen des engen Zusammenlebens besonders die Klöster betroffen. Vgl. Craig A. Molgaard, Amanda L. Golbeck, Kerry E. Ryan, *Justinian's Plague. Hagiography and Monasticism*, in: *International Journal of Interdisciplinary Social Sciences* 6,10 (2011), p. 67-80. Nach neuesten archäologischen Funden wütete die Pest auch bei München (Art. ‚*Tod aus der Vergangenheit*‘, SZ, 2. Sept. 2016, S. 14. **Zusammenfassung:** „Justinianische Pest“, [https://de.wikipedia.org/wiki/Justinianische\\_Pest](https://de.wikipedia.org/wiki/Justinianische_Pest) (Stand Okt. 2018). **Lit.:** Jean-Noël Biraben, *Les hommes et la peste en France et dans les pays européens et méditerranéens*, I: *La peste dans l'histoire*, Paris 1975, bes. p. 9-26; Regine Sonntag, *Studien zur Bewertung von Zahlenangaben in der Geschichtsschreibung des früheren Mittelalters*, 1987, S. 80ff. m. Anm. 6; Karl-Heinz Leven, *Die „Justinianische Pest“*, in: *Jahrbuch des Instituts für Geschichte der Medizin der Robert-Bosch-Stiftung* 6 (1987), S. 137-161; Dionysos Ch. Stathakopoulos: *Famine and pestilence in the Late Roman and Early Byzantine empire. A systematic survey of subsistence crises and epidemics*, Aldershot 2004; Mischa Meier, *Das andere Zeitalter Justinians. Kontingenzerfahrung und Kontingenzbewältigung im 6. Jahrhundert n. Chr.*, 2., unveränd. Aufl., Göttingen 2004 (*Hypomnemata*; Bd.147); Ders., „Hinzu kam noch die Pest ...“. *Die sogenannte Justinianische Pest und ihre Folgen*, in: Ders. (Hrsg.), *Pest. Die Geschichte eines Menschheitstraumas*, Stuttgart 2005, S. 86ff.

Wasser getaucht; auch in den Altarraum wollte sie unter dem Vorhang hineinfliegen und die Lampe auslöschten, aber sie wurde von den Türhütern daran gehindert und getötet. Ähnliches tat ein anderer Vogel mit den brennenden Kerzen in der Kirche des heiligen Andreas. Als aber die Pest heranzog, richtete sie unter dem Volke in jener ganzen Gegend eine solche Verheerung an, daß man nicht zählen kann, wie viele Tausende daran umgekommen sind. [...] Damals starb auch der Priester Cato. Denn, während viele sich vor der Seuche geflüchtet hatten, verließ er niemals seinen Platz, begrub die Toten und las für einen jeden Messen. Dieser Priester war überhaupt ein Mann von großer Menschlichkeit und nahm sich der Armen sehr an; und ich glaube, dies war für ihn, wenn etwa in ihm Hochmut war, ein Heilmittel. Bischof Cautinus kehrte, nachdem er aus Furcht vor der Krankheit an vielen Orten herumgezogen war, nach der Stadt zurück; da befahl ihm dasselbe Geschick, und er starb am Karfreitag.“<sup>1622</sup>

Die „gedrängte“ chronologische Auflistung (die Sonnenfinsternis war am 3. Oktober 563, der Komet erschien erst 565, die Pest brach erneut 571 aus) läßt den Versuch einer Einordnung des Unfaßbaren, und sei es durch Festhalten, erkennen. Indem Gregor die Ereignisse undatiert läßt, entsteht der Eindruck einer „Prodigienhäufung“.<sup>1623</sup> Damit „stilisiert (Gregor) beide Phänomene zu Vorzeichen der Pest von 571.“<sup>1624</sup> Als „Hauptzeichen“ der Prodigienreihe sah Gregor wohl die Sonnenfinsternis und den Kometen. Wie Alexander Demandt gezeigt hat, sind in frühmittelalterlichen Prodigienberichten spezifische „Zeichenkombinationen“ weit verbreitet: So werden „fast ebenso häufig wie Erdbeben [...] Kometenerscheinungen im Zusammenhang mit Finsternissen genannt. Angesichts der Seltenheit ihres tatsächlichen Vorkommens - durchschnittlich alle vier Jahre - ist die statistische Wahrscheinlichkeit eines Zusammenfallens gering, so daß auch hier mit Kopplungen gerechnet werden muß.“<sup>1625</sup> In Gregors Bericht wird die Dramatik durch ein weiteres

---

<sup>1622</sup> Gregorii Hist. IV, 31 ad a. 563-571. Ed. K.-P. Hilchenbach, Teil I, 2009, S. 138f.; dt. Übers.: R. Buchner, Gregorausgabe, 2. Bd., 1972, S. 237/239: *Similiter et ante cladem Avernam magna regionem illam prodigia terruerunt. Nam plerumque tres et quattuor splendores magni circa solem apparuerunt, quod rustici soles vocabant, dicentes: „Ecce tres vel quattuor soles in caelum!“ Quadam tamen vice in Kalendis Octobribus ita sol obscuratus apparuit, ut nec quarta quidem pars in eodem lucens remaneret, sed teter atque decolor apprens, quasi saccus videbatur. Nam et stella, quam quidam comiten vocant, radium tamquam gladium habens super regionem illam per annum integrum apparuit, et caelum ardere visum est, et multa alia signa apparuerunt. In ecclesia vero Averna, dum matutinae caelebrarentur vigiliae in quadam festivitate, avis coredallus, quam alaudam vocamus, ingressa omnia luminaria, quae lucebant, alis superpositis in tanta velocitate extinguit, ut putares ea in unius hominis manu posita aquae fuisse submersa. In sacrarium autem sub velo transiens cicindelem extinguere voluit, sed ab ostiariis prohibita atque occisa est. Simile et in basilica beati Andreae de lighnis lucentibus avis alia fecit.*

*Iam vero adveniente ipsa clade tanta strages de populo per totam regionem illam facta est, ut nec numerari possit, quanta ibidem ceciderunt legiones. [...]*

*Tunc et Cato presbiter mortuus est. Nam cum de hac lue multi fugissent, ille tamen populum sepeliens et missas viritim dicens numquam ab eo loco discessit. Hic autem presbiter multae humanitatis et satis dilector pauperum fuit; et credo, haec causa ei, si quid superbiae habuit, medicamentum fuit. Cautinus autem episcopus cum diversa loca hanc cladem timens circuisset, ad civitatem regressus est; et haec incurrens parasceuen passionis dominicae obiit. [...].*

<sup>1623</sup> Vgl. Kai Peter Hilchenbach (Ed.), Das vierte Buch der Historien von Gregor von Tours, 2009, Teil II: Histor. Kommentar, Kap. 31, S. 554 m. Anm. 292: Hinweis auf Franz Boll, Art. ‚Finsternisse‘, in: Paulys Real-Enzyklopädie der Classischen Altertumswiss., hrsg. v. Georg Wissowa, 12. Halbbd., Stuttgart 1909, Sp. 2363f.

<sup>1624</sup> Mischa Meier, Das andere Zeitalter Justinians, 2004, S. 53.

<sup>1625</sup> Alexander Demandt, Verformungstendenzen in der Überlieferung antiker Sonnen- und Mondfinsternisse, Mainz - Wiesbaden 1970 (Abhandlungen d. geistes- u. sozialwiss. Klasse, Jg. 1970, Nr. 7), S. 35.

Extremereignis verstärkt: einen Bergsturz bei Tauredunum im oberen Rhônetal (Wallis)<sup>1626</sup>, der eine Flutwelle auslöste, in der 30 Mönche eines nahen Klosters umkamen, da sie trotz des grollenden Berges „in wilder Habgier“ (*saeva cupiditate*)<sup>1627</sup> weiter nach Schätzen gruben.<sup>1628</sup> Zusammen mit der Pest, die durch Vorzeichen angekündigt wurde, wird Kapitel IV,31 so zum regelrechten „Katastrophenkapitel“, in dem „die Beschreibung einer Naturkatastrophe mit verschiedenen himmlischen wie irdischen Erscheinungen, welche von Gregor in ihrer Gesamtheit als Vorboten einer Pestepidemie gesehen werden, welche um 571 große Teile Galliens heimsuchte“, verbunden ist.<sup>1629</sup> Gregor erklärt die Gewalt der Flut mit den geographischen Bedingungen an der Engstelle im Rhônetal (*Locus etenim ille ab utraque parte a montibus conclusus erat, inter quorum angustias torrens defluit*). Daß es ihm um heilsgeschichtliche Zusammenhänge ging, zeigt die Kapitelüberschrift *De Tauredune castro et aliis signis*: Im Mittelpunkt steht das „Strafgericht“ gegen die habgierigen Mönche; Gregor bezeichnet das Ereignis als *magnum prodigium*, wobei *prodigium* hier als „Wunderzeichen“ oder „Ungeheuerlichkeit“ im Sinne einer göttlichen Offenbarung und „Warnung“ zu verstehen ist.<sup>1630</sup> Der „wilden Habgier“ der Mönche und dem

<sup>1626</sup> Eine Burg Tauredunum im oberen Rhônetal ist nicht bekannt. Jacques Berlioz (*Catastrophes naturelles et calamités au Moyen Âge. L'effondrement du mont Granier (1248), et autres essais*, Sismel 1998 (Micrologus Library; vol. 1), p. 10f.) lokalisiert Tauredunum nahe dem Genfer See. Ob es sich um den Berg Grammont zwischen Rhônemündung und Genfer See handelte, ist unklar, da das Rhônetal an dieser Stelle sehr breit ist (Gregor schreibt dagegen von einer Engstelle im Tal: *Locus etenim ille ab utroque parte a montibus concluderat, inter quorum angustias torrens defluit*). Siehe dazu Margarete Weidemann, *Kulturgeschichte der Merowingerzeit nach den Werken Gregors von Tours*, Teil 2, 1982, S. 69 m. Anm. 324; Christian Rohr, *Signa*, in: Dieter Groh u. a. (Hrsg.), *Naturkatastrophen*, 2003, S. 71, Anm. 23; Kai Peter Hilchenbach (Ed.), *Das vierte Buch der Historien von Gregor von Tours*, Teil 2, 2009, S. 554 m. Anm. 290.

<sup>1627</sup> Habgier (*cupiditas*) galt als Kardinalsünde, da sie zu einer verweltlichten Lebensführung und zur Abkehr von den Mitmenschen führt. Habgier und Begehrlichkeit (*avaritia*) bilden nach Röm. 1,28 eine der sieben Hauptsünden. Vgl. Bernd-Ulrich Hergemöller, ‚avaritia‘, *Promptuarium ecclesiasticum medii aevi*, 2011, S. 60. Die *cupiditas* („Begierde“, „Habsucht, Geldgier“, auch „Hang zu Ausschweifungen“; Langenscheidt Wb. Lat.-dt., 1963, S. 146) ist eng verwandt mit dem Geiz und galt daher seit frühchristlicher Zeit (Tim. 6,10) als „Wurzel aller Übel“ (*radix omnium malorum cupiditas*). Vgl. Bernd-Ulrich Hergemöller, ‚cupiditas‘, wie oben, S. 105. Die „wilde Habgier“ (*saeva cupiditas*) der Mönche hat angesichts des „warnenden“ Grollens des Berges fast dämonische Züge, durch die die Mönche sogar das eigene Leben vergaßen. Das Unglück von Tauredunum zeigte damit in idealtypischer Weise das Wirken des Teufels als lehrreiches Beispiel für die Nachgeborenen.

<sup>1628</sup> Gregorii Hist. IV, 31 ad a. 563. Ed. K.-P. Hilchenbach, Teil 1, 2009, S. 137f.: *XXXI. Igitur in Gallis magnum prodigium de Taureduno castro apparuit. Super Rhodanum enim fluvium < in monte > collocatum erat. Qui cum per dies amplius sexaginta nescioquem mugitum daret, tandem scissus atque separatus mons ille ab alio monte sibi propinquo cum hominibus, ecclesiis opibusque ac domibus in fluvium ruit, exclusaque amnis illius litora aqua retrorsum petiit. Locus etenim ille ab utraque parte a montibus conclusus erat, inter quorum angustias torrens defluit. Inundans ergo superiorem partem, quae ripae insedebant operuit atque delevit. Adcumulata enim aqua erumpens deorsum, inopinatos repperiens homines, ut desuper fecerat, ipsos enecavit, domus evertit, iumenta delevit et cuncta, quae litoribus illis insedebant, usque ad Ianubam civitatem violenta atque subita inundatione deripuit atque subvertit. Traditur a multis tantam congeriem inibi aquae fuisse, ut in antedictam civitatem super muros ingrederetur. Quod dubium non est, quia, ut diximus, Rhodanus in locis illis inter angustias montium defluit, nec habuit in latere, cum fuit exclusus, quo se deverteret. Commotumque montem, qui descenderat, adsemel erupit et sic cuncta delevit. Quod cum factum fuisset, triginta monachi unde caster ruerat advenerunt, et terram illam, quae monte deruente remanserat, fodientes aes sive ferrum repperiunt. Quod dum agerent, mugitum montis, ut prius fuerat, audierunt. Sed dum a saeva cupiditate retententur, pars illa, quae nondum deruerat, super eos cecidit. Quos operuit atque interfecit, nec ultra inventi sunt.*

<sup>1629</sup> Kai Peter Hilchenbach (Ed.), *Das vierte Buch der Historien von Gregor von Tours*, 2009, Teil II: Histor. Kommentar, Kap. 31, S. 554.

<sup>1630</sup> Vgl. Langenscheidt Wb. Lat.-dt, 1963, S. 421 („prodigium“). Zu *prodigium* vgl. oben, Anm. 541 dieser Arbeit.

egoistischen Verhalten der Clermonteser Bürger während der Pest steht das selbstlose Verhalten des Priesters Cato gegenüber, der selbst in Todesgefahr noch an der *ecclesia* mitwirkte und so zum Erfüller von Gottes Heilsplan wurde.

Daß Gregor in den *Historiae* nur bei „eindeutigen“ Zeichen-Ereignis-Folgen Strafgerichtsvermutungen anstellt, beweist seine Seriosität als Geschichtsschreiber.<sup>1631</sup> So nennt er nur vage Vermutungen zur heilsgeschichtlichen Bedeutung der Unglücke und „Zeichen“ dieser Jahre, zu denen auch die Halos zählen; die heilsgeschichtliche Vermutung deutet Gregor bereits in der Überleitung *Similiter et ante cladem Avernam magna regionem illam prodigia terruerunt* an; es folgen biblische Anspielungen, die die Erscheinungen in einen Zusammenhang mit zeitnahen Ereignissen stellen und so heilsgeschichtliche „Ahnungen“ bestätigen. Die Bezeichnung der Naturereignisse als „große Wunderzeichen“ in der „bedrohlichen“ umarmenden Wortstellung *magna regionem illam prodigia* und die nachfolgenden Schreckensereignisse stellen den Aspekt des *Mysterium tremendum* in den Mittelpunkt. Der Schrecken ist im Alten Testament der Anfang von Reue und Buße, da er oft den Beginn eines Strafgerichts markiert oder dieses ankündigt. Erschreckende Zeichen gemahnen die Menschen an ihre Sünden: „Werdet ihr mir aber nicht gehorchen und nicht alle diese Gebote tun [...], so will auch ich euch dieses tun: Ich will euch heimsuchen mit Schrecken, mit Auszehrung und Fieber [...].“<sup>1632</sup> Auch der Abschnitt über die Nebensonnen in *Historiae* IV, 31 enthält mit den Zahlen Drei und Vier möglicherweise eine heilsgeschichtliche Symbolik, vor allem in Bezug auf die Trinität<sup>1633</sup>, was angesichts der Pestepidemie nahelag. Bemerkenswert ist Gregors

<sup>1631</sup> Die Glaubwürdigkeit Gregors, dem in der älteren Forschung noch eine „naive Wundergläubigkeit“ unterstellt wurde, wird auch in einem Bericht in Hist. VIII, 14 über die Rettung einer Bootsmannschaft auf dem Rhein deutlich, die Gregor auf die Macht der auf dem Boot mitgeführten Martins-Reliquien zurückführt, wobei er mit *credimus* betont, daß diese Deutung auf dem Glauben beruhe. Vgl. Gregorii Hist. VIII, 14, R. Buchner, Gergorausgabe, 2. Bd., 1972, S. 176: [...] *Sed virtus Domini adfuit non sine grande miraculo, ut, cum usque labium impleta fuisset, mergi non possit. Habebamus enim nobiscum beati Martini reliquias cum aliorum sanctorum, quorum virtutem nos credimus fuisse salvatos.* [...].

<sup>1632</sup> 3. Mose 26, 14-16. Der Schrecken ist in der Bibel, besonders im AT, meist das Signum der gefallenen Welt, die sich vor Gott zu Recht erschreckt (vgl. Hiob 23, 16; 3. Mose 26, 16; Lk. 21, 11). Vor allem der verborgene Gott erschreckt die Menschen (Ps. 30, 8; 104, 29), weshalb Gott auch schrecklich genannt wird (2. Mose 15, 11; 5. Mose 7, 21; Ps. 47, 3; Dan. 9, 4). Das Erscheinen Gottes und seiner Boten ist häufig von Schrecken begleitet (Dan. 8, 17; 2. Mose 19, 16; Mt. 14, 26). Neben den Schrecken der Welt sollen die Menschen vor allem die eigenen Sünden (Jes. 33, 14; Lk. 5, 8f.) und den Tag des Herrn fürchten (Jes. 2, 19; Apg. 24, 25; Hebr. 10, 27.31). Die Furcht vor der Allmacht Gottes soll die Menschen vor Gott beugen (Offb. 11, 13) und demütig machen (Ps. 6, 3f.; Hiob 13, 21); sie sollen sich jedoch nicht den „Dämonen der Angst“ hingeben, sondern sich an Gottes ewiger Verheißung trösten und sich so ihre Furcht nehmen lassen (Mt. 24, 6; Joh. 14, 1; 1. Petr. 3, 14), um als unerschrockene Zeugen des Glaubens leben zu können (Phil 1, 27f.; 2. Thess 2, 2). Zusammenstellung: Immanuel Pfizenmaier, Art. ‚Schrecken‘, Calwer Bibellexikon, 5. Aufl. 1959, Sp. 1188.

<sup>1633</sup> In frühmittelalterlichen Quellen ist der symbolische Gebrauch von Zahlen allgegenwärtig, gerade bei den hochsymbolischen Zahlen Drei und Vier, die als Anspielungen auf die Trinität und die Vierzahl der Evangelien und der Tore des irdischen und himmlischen Jerusalem sowie - in Kombination - auch auf das Lebensalter Jesu (zwischen 33 und 34 Jahre) beziehbar sind. Die von Gregor in Hist. VIII, 17 geschilderten Himmelszeichen zeigten eine „phänomenale Klarheit“ (als heilsgeschichtliche Zeichen Gottes), die in der Hülle der Wortbeschreibung nur auf den ersten Blick in der für mittelalterliche Zahlenkombinationen charakteristischen „funktionalen Geheimnishaftigkeit“ verborgen ist. Vgl. dazu Ernst Hellgardt, Zum Problem symbolbestimmter

Hinweis, daß die „ungebildeten Leute“ (*rustici*) „drei oder vier Sonnen“ sahen (*tres et quattuor splendores magni circa solem apparuerunt, quod rustici soles vocabant, dicentes: „Ecce tres vel quattuor soles in caelum!“*); er zeigt eine kritische Distanz zur „Volksmeinung“, die nach Gregor neben „falschen Bezeichnungen“ auch abergläubische Naturvorstellungen umfaßte. Da Gregor ein sehr genauer Naturbeobachter war (mit seinen detaillierten Beschreibungen kann er als früher „Haloexperte“ gelten) und daraus auch Schlüsse auf den verborgenen Heilsplan zog, ist sein Hinweis auf die (bis heute geläufige!) Bezeichnung „Nebensonnen“ auch als „pädagogischer Appell“ an die geistlichen Rezipienten zu lesen, dem Volk die natürliche Ursache der Sonnenspiegelung und deren (jedoch letztendlich verborgen bleibende) heilsgeschichtliche Bedeutung zu erklären - eine bemerkenswert nüchterne, fast „moderne“ Weltsicht, die auch in jüngerer Zeit, bedingt durch Not und Ängste, nicht immer selbstverständlich war.<sup>1634</sup>

Trotz der abgewogenen Unterscheidung zwischen Naturbeobachtung und den Mysterien der Heilsgeschichte steht in Gregors Bericht die biblische Symbolik im Vordergrund: Die

---

und formalästhetischer Zahlenkomposition in mittelalterlicher Literatur, 1973, S. 262ff. u. S. 284 m. Anm. 66 (mit Zitaten von Fritz Tschirch, Spiegelungen. Untersuchungen vom Grenzrain zwischen Germanistik und Theologie, Berlin 1966, S. 201ff., S. 204ff., S. 211, S. 216f., S. 235ff.).

<sup>1634</sup> Ein Beispiel aus dem 19. Jahrhundert ist die Not der Weber und Kleinbauern in Schlesien, deren „Lebenswelt“ Gerhart Hauptmann nicht nur in dem Drama „Die Weber“, sondern auch in seinen Erzählungen, besonders in „Der Narr in Christo Emanuel Quint“, bewahrt hat. Hauptmann beschäftigt sich eingehend mit der „Anfälligkeit“ der von Not und Angst getriebenen „einfachen“ Leute für abergläubische und „schwärmerische“ Vorstellungen, die auch dem „Narren“ Emanuel Quint, einem unehelichen Tischlersohn aus Giersdorf, mit seinen teilweise abstrusen (wenngleich einer gewissen Logik nicht entbehrenden) biblischen Weltauslegungen viele Anhänger bei der Gebirgsbevölkerung verschafft. Das Auftreten des „Propheten“ Quint (der sich eigentlich nur als Liebender Christi, nicht als Heiland oder Prophet sieht) wird häufig von besonderen Naturerscheinungen „begleitet“, wobei der fließende Übergang zwischen nüchterner Beobachtung und Mythisierung besonderer Naturstimmungen und deren Eignung für die „Verifizierung“ religiöser Welterklärungen (die in ihren letztendlichen Ausformungen in Gegensatz zum aufgeklärten Weltbild stehen) deutlich wird. So beschreibt Hauptmann den nächtlichen Auftritt Emanuel Quints als Prediger auf dem Feld vor seinem Heimatdorf aus der Sicht der Hörer, die Quints eindringlichen Ruf zur Christusbefolgung enger interpretieren und ihn als wiedererschienenen Heiland „erleben“ - bestärkt durch ein intensiviertes Naturerleben, in dem sich das stille Mysterium des Kosmos unwiderstehlich zu „eindeutigen“, fast eschatologischen „Erlebnisbildern“ verdichtet (wie sie auch Gregor von Tours in seinen *Historiae* beschreibt, ohne sich jedoch ein Wissen über die „letzten Wahrheiten“ anzumaßen). Gerhart Hauptmann mißt dieser intensivierten Bildwahrnehmung der „einfachen“ Leute, denen das Leben oft wenig Zeit zum Nachdenken läßt, „eine verwirrende Kraft“ zu, „die der aufgeklärte Mensch unsrer Zeit wohl schwerlich begreifen kann.“ So erlebte eine „mehr als sechzigjährige Webersfrau“ die Predigt Emanuel Quints geradezu als kosmisches Ereignis: „Ihr sei gewesen, [...] als wäre plötzlich ein ungeheurer Regen von Sternen vom Himmel gestürzt und als hätte sie im gleichen Augenblick die Kraft zu atmen und zu schlucken eingebüßt und solle ersticken.“ Ein Stellmacher habe gar „deutlich gefühlt, wie unter ihm Acker und Feldrain geschwankt habe, und deutliches unterirdisches Rollen gehört. Der böhmische Josef erklärte, er wisse nicht, was das gewesen wäre, etwas Natürliches oder Zauberei: der ganze Himmel sei auf einmal tageshell und blutrot gewesen. Man stellte ihm vor, wie diese Himmelserscheinung allerdings höchst wunderbar und vorläufig unerklärlich sei, jedoch in diesem Jahre täglich und allgemein beobachtet werde: nämlich daß auf der Seite des Sonnenuntergangs, bis spät in die elfte Stunde hinein, eine helle Röte am Himmel verbreitet stand. Aber man sah es dem böhmischen Josef an, die Sache war ihm nicht auszureden. Kurz, es brach ein augenblicklicher Wahnsinn aus“ (Gerhart Hauptmann, *Der Narr in Christo Emanuel Quint*, 10. Aufl. Berlin 1910, Zehntes Kap., S. 215). Hauptmann erklärt hier, wie in besonders angespannten Momenten das intensiviert Naturerleben das nüchterne Abwägen des aufgeklärten Geistes verhindert, so daß angesichts „höchst wunderbar(er) und vorläufig unerklärlich(er)“ Himmelserscheinungen die Fantasie der *videntes* aus Ahnungen und Ängsten plakativ-eschatologische „Gewißheiten“ macht. Hauptmanns Beispiel zeigt, daß Gregor von Tours mit seiner abgewogen-zurückhaltenden Haltung als geradezu „moderner“, für die Aufklärung „bereiter“ und damit durchaus als glaubwürdiger Geschichtsschreiber einzuordnen ist.

Sonnenfinsternis ereignete sich am 1. Oktober (=3. Oktober) 563; es „leuchtete nicht einmal der vierte Teil“ der Sonne (*ita sol obscuratus apparuit, ut nec quarta quidem pars in eodem*). Nach Robert R. Newton blieb bei der Finsternis 563 in Westfrankreich ein Fünftel der Sonne unbedeckt.<sup>1635</sup> Die teilverfinsterte Sonne war besonders bedrohlich, da sie schmutziggrau wie ein aschefarbener Sack erschien (*sol obscuratus ... teter atque decolor apparens, quasi saccus videbatur*), was als „böses Zeichen“ gesehen wurde. „Wenn die Sonne nicht mehr wiederkäme“ lautet der Titel eines Romans von Charles Ferdinand Ramuz (1939)<sup>1636</sup> über „die älteste Angst der Welt“<sup>1637</sup>, die die Bewohner eines Bergdorfes im Wallis umtreibt, wenn die Sonne alljährlich am 25. Oktober bis zum 13. April hinter den hohen Bergflanken verschwindet. In einem Winter wird das Tageslicht zusätzlich von einem beständigen „gelblichen Nebel“ in dämmeriges Grau gehüllt, „der, ein wenig oberhalb des Dorfes, von einem Hang zum andern ausgespannt war wie ein Stück altes Sackleinen.“ Das veranlaßt den buchkundigen Dorfbewohner Anzévin, den baldigen Tod der Sonne zu prophezeien: Sie wird „rotes Feuer speien, und dann wird sie nicht mehr da sein“; danach werde sich die ewige Nacht als „gänzliche Verneinung alles Seienden“ über die Erde ausbreiten.<sup>1638</sup> Die Urangst vor der ewigen Finsternis, die sich auch in der Angst vor der Abendstunde und der plötzlichen Dunkelheit vor Unwettern zeigt, ist zahlreichen mittelalterlichen Berichten über Morgen- und Abenddämmerungen, Sonnen- und Mondfinsternisse (bei denen die Mondscheibe oft rötlich erscheint) und Unwetter eingeschrieben; Sonnen- und Mondfinsternisse zählten daher in vormoderner Zeit zu den am meisten gefürchteten „Zeichen“.<sup>1639</sup> Ähnlich gefürchtet waren

---

<sup>1635</sup> Vgl. Robert R. Newton, *Medieval Chronicles and the Rotation of the Earth*, 1972, p. 322. Newtons Annahme, daß Gregors Bericht nicht auf zeitgenössischen Beobachtungen beruht, erscheint angesichts der (selbst für Gregor Tours) sehr genauen bildlichen Beschreibung der schmutziggrauen Sonne fraglich.

<sup>1636</sup> Charles Ferdinand Ramuz, *Wenn die Sonne nicht mehr wiederkäme*. Deutsch v. Werner Johannes Guggenheim, Konstanz - Stuttgart 1961 (Diana-Reihe; Bd. 64).

<sup>1637</sup> Vgl. Georges Simenon, *Le Roman de l'homme*, in: *Œuvres complètes*, 1. éd., Paris 1967, p. 29.

<sup>1638</sup> Charles Ferdinand Ramuz, *Wenn die Sonne nicht mehr wiederkäme*, 1961, S. 32, S. 51 u. S. 118. Ramuz bezieht sich hier auf den alten Glauben der mexikanischen Kultur von Teotihuacán (300-900 n. Chr.), nach dem Sonne und Mond durch zwei Götter, die sich dafür geopfert hatten, erschaffen worden seien; als die anderen Gottheiten erkannten, daß Sonne und Mond unbeweglich am Himmel standen, stürzten auch sie sich in das Flammenmeer, damit die Himmelsleuchten weiterwanderten. Die Azteken glaubten, dieses Götteropfer durch Menschenopfer wiederholen zu müssen, oder die Sonne würde aufhören, sich zu drehen, wenn sie das „kostbare Wasser“ - Menschenblut - nicht bekäme. Siehe dazu Jean Delumeau, *Angst im Abendland, Die Geschichte kollektiver Ängste im Europa des 14. bis 18. Jahrhunderts*. Dt. v. Monika Hübner, Gabriele Konder u. Martina Roters-Burck, Reinbek bei Hamburg 1985 (kulturen und ideen), S. 125-139, bes. S. 126f.

<sup>1639</sup> Juliette Boutonnier (*Contribution à la psychologie et à la métaphysique de l'angoisse*, Paris 1945, p. 134-136) unterscheidet die Angst vor und die Angst *in* der Dunkelheit, die mit objektiven Gefahren - wilden Tieren, Räubern und Naturgefahren - erklärbar ist, denen die ersten Menschen ausgesetzt waren. Diese Angst setzt sich im Dunkeln fort: Nach Boutonnier beschleicht die Menschen im Dunkeln oft das „Gefühl, daß ihnen etwas Furchtbares zustoßen wird, das aus dem Schatten austritt oder sie unsichtbar belauert“ (Jean Delumeau, *Angst im Abendland*, 1985, S. 139). Die in vormoderner Zeit fast allgegenwärtigen Gefahren der Nacht hatten zur Folge, daß die Menschen die Dunkelheit auch subjektiv mit Gefahr verbanden: „So konnte die Angst *in* der Dunkelheit sich als Angst *vor* der Dunkelheit intensivieren und verallgemeinern.“ Vor allem „löst der Lichtentzug die Bremsen der Einbildungskraft. Sie verwechselt leichter als bei Tage Trugbild und Wirklichkeit

Feuer, Blut und Asche; rötliche, „schmutzfarbene“ und dunkle Naturerscheinungen („schwarze“ Gewitterwolken) wurden oft als historische und auch als apokalyptische Vorzeichen wahrgenommen.<sup>1640</sup> Im Jahre 563 waren damit vier der am meisten gefürchteten Vorzeichen vereinigt: eine Sonnenspiegelung, eine verfinsterte und schmutziggraue Sonne, ein „brennender Himmel“ (*caelum ardere visum est*) und ein Komet mit schwertförmigem Schweif - eine kaum zu steigernde „endzeitliche Vorzeichenhäufung“, die auch einen gebildeten Geistlichen wie Gregor von Tours zu einer direkten Deutung veranlaßte.

Neben den „Himmelszeichen“ erschien 563 in Clermont auch ein „irdisches Vorzeichen“ beobachtet.<sup>1641</sup> Dort sollen zwei Lerchen in zwei Kirchen eingedrungen sein und die Kerzen gelöscht haben.<sup>1642</sup> Möglicherweise hat Gregor ein Ereignis selbst erlebt, worauf „die exakte Beschreibung des Vorfalles sowie die Bestimmung der Vogelart“ (*avis coredallus, quam alaudam vocamus*) hindeuten.<sup>1643</sup> Wegen der Pest wurden die Lerchen wahrscheinlich als Unglückszeichen gedeutet, allerdings nicht als „sühnbares“ antikes *auspicium* oder *omen*, sondern als warnendes *signum*, das zu Umkehr und Buße aufforderte; angesichts der Pest halfen allein Nächstenliebe und Gottvertrauen, wie es der wohlthätige Bischof Cato vormachte, der hier zum Vorbild der *imitatio Christi* wird.<sup>1644</sup> Möglicherweise hat Gregor die *signa* des Jahres 563 bewußt als „vom Himmel herabsteigende“ Abfolge „himmlischer“ und „irdischer Zeichen“ angeordnet: Zunächst erschienen Sonnenkreise, es folgten die Sonnenfinsternis, der Komet und ein „brennender“ Himmel; mit den Lerchen in zwei Kirchen in Clermont setzte sich die bedrohliche „Prodigienreihe“ (*magna prodigia*) fort, die eine unaufhaltsam näherrückende Plage ankündigte. Die am frühen Morgen singende Lerche (*Alauda = Lauda Deum*), die ihren Gesang während des Fluges vorträgt, symbolisiert im Christentum die Verbindung zwischen Himmel und Erde und gilt daher als Zeichen der lebendigen

---

und gerät schneller auf Abwege“, was die Angst vor der Dunkelheit bestärkt (Jean Delumeau, wie oben, S. 129). Zur vormodernen Wahrnehmung der Nacht und der Dunkelheit vgl. Tzotcho Boiadjiev, *Die Nacht im Mittelalter*, 2003, bes. S. 25ff. u. S. 61ff. („Die Grenzen der Nacht“). Zur Erklärung u. Deutung v. Sonnenfinsternissen in der mittelalterlichen Historiographie vgl. oben, S. 175ff. m. Anm. 523, 526, 530 u. 531.

<sup>1640</sup> Plinius erwähnt in seiner „Naturgeschichte“ unter den Veränderungen an der Sonne auch „ein bedeutsames und längeres Nachlassen der Sonnenleuchtkraft [...], wie bei der Ermordung des Diktators Caesar und im Kriege gegen Antonius, als ihr Licht fast ein ganzes Jahr hindurch bleich war“ (Plinius, *Hist. Nat.* II, 30 (§ 98), *Ausg.* u. dt. Übers. R. König, 1974, S. 82f.: *Fiunt prodigiosi et longiores solis defectus, qualis occisio dictatore Caesare et Antoniano bello totius paene anni pallore continuo*).

<sup>1641</sup> Zur Unterscheidung von „himmlischen“ und „irdischen Vorzeichen“ bei Gregor von Tours siehe Kai Peter Hilchenbach, *Ed. m. sprachwiss.-textkrit. u. histor. Kommentar*, Teil II, 2009, S. 555f.

<sup>1642</sup> Gregorii *Hist.* IV, 31 ad a. 563-571. *Ed. K.-P. Hilchenbach*, Teil I, 2009, S. 138f.: *Similiter et ante cladem Avernam [...]. In ecclesia vero Averna, dum matutinae caelebrarentur vigiliae in quadam festivitate, avis coredallus, quam alaudam vocamus, ingressa omnia luminaria, quae lucebant, alis superpositis in tanta velocitate extinguit, ut putares ea in unius hominis manu posita aquae fuisse submersa. In sacrarium autem sub velo transiens cicindelem extinguere voluit, sed ab ostiariis prohibita atque occisa est. Simile et in basilica beati Andreae de lighnis lucentibus avis alia fecit. [...]*

<sup>1643</sup> Kai Peter Hilchenbach (Ed.), *Das vierte Buch der Historien Gregors von Tours*, Teil II, 2009, *Histor. Kommentar* Kap. 31, S. 556.

<sup>1644</sup> Siehe dazu Christian Rohr, *Signa*, in: Dieter Groh u. a. (Hrsg.), *Naturkatastrophen*, 2003, S. 71, Anm. 22.

Schöpfung.<sup>1645</sup> Die Tötung der Lerchen durch die Kirchendiener, die die Tiere am „Auslöschen“ der Kerzen hinderten (*In sacrarium ... sub velo transiens cicindelem extinguere voluit, sed ab ostiariis prohibita atque occisa est*), könnte jedoch auch auf die seltene Symbolik als „Totenvögel“ deuten. Insgesamt zeigt IV, 31 eine von eschatologischen Ängsten geprägte Stimmung Ende des 6. Jahrhunderts, als auch chiliastische Strömungen Konjunktur hatten. Die Gegenüberstellung des Bischofs Cato von Clermont und des fliehenden Bischofs Cautinus, der ebenfalls der Pest zum Opfer fiel<sup>1646</sup>, konfrontiert die Hörer mit der Frage nach dem eigenen Verhalten. Angesichts der Pest blieb den Menschen nur die Entscheidung zwischen der Furcht der Glaubensschwachen und dem Vertrauen auf den barmherzigen Gott. Eine weitere bedrohliche „Vorzeichenhäufung“ hat Gregor in *Historiae* X, 23 für 590 verzeichnet: In diesem Jahr waren im Frankenreich Nordlichter, Asteroiden („Feuerkugeln“) und eine fast totale Sonnenfinsternis zu sehen; zudem gab es ein Erdbeben, starke Regenfälle und Überschwemmungen, die Städte Viviers und Avignon wurden von der „Drüsenpest“ heimgesucht und in Spanien ereigneten sich mehrere Quellwunder zur Osterzeit, die Gregor möglicherweise als Bestätigung des „richtigen“ (katholischen) Osterfesttermins nach der byzantinischen Berechnung erwähnt, wie die Kapitelüberschrift *De signis et dubietate paschae* nahelegt.<sup>1647</sup> Die markante Sonnenfinsternis vom 14. Oktober 590<sup>1648</sup> beschreibt

<sup>1645</sup> Mit ihrem unverwechselbaren Flugverhalten, dem Aufsteigen in „unsichtbare“ Höhen und gewagten Sturzflügen, verbunden mit dem charakteristischen, nur im Flug vorgetragenen Gesang, gilt die Lerche in der christlichen Ikonographie als „Sonnenvogel“ und als Sinnbild der Verbindung zwischen Himmel und Erde. Daher wurde die Lerche zum Symboltier der Priester, der „Vermittler“ zwischen Himmel und Erde. Ihr lateinischer Name *alauda* (ital. *della lode*) wurde als *Lauda Deum* gedeutet. Der zum Himmel gerichtete Gesang der Lerche, der vor allem vor Sonnenaufgang zu hören ist, galt im Frühchristentum als Morgengebet der Schöpfung. Auf frühchristlichen Bildwerken symbolisieren Vögel, vor allem Lerchen und Tauben, den heiligen Geist und die geretteten Seelen. Allgemein gelten Vögel im Christentum als Zeichen der lebendigen Schöpfung: Oft erscheinen auf Bildern Vögel und Tiere in Weinranken zum Lob der Schöpfung. Das mit einem Vogel spielende Jesuskind auf frühmittelalterlichen Marien-Standbildern weist auf das Wunder der geretteten Seelen, für die die zum Himmel fliegende Lerche steht. Ähnlich wie die Linde umgibt die Lerche daher eine „transzendete Aura“, die sie sogar zum „Symbol der Auferstehung Christi und des Gebetes“ macht (Sophie Ratschow, *Fragmente der Unruhe - Simulierte Seelenzustände in Bestie* von Federigo Tozzi, Berlin 2016 [Potsdam, Univ.-Diss. 2015], S. 240). In *Historiae* IV, 31 erscheinen die Lerchen, die in Clermont die Kerzen in zwei Kirchen gelöscht haben sollen, als äußerst bedrohliche Verkehrung des christlichen Lerchensymbols und können damit auch als „Totenvögel“ gedeutet werden, die die Pest ankündigten. Bereits in der ägyptischen Mythologie ist die Lerche auch als Totenvogel über den Mumien von Pharaonen dargestellt. Vielleicht sollten die Lerchen aber auch an die Reinkarnation der Seelen erinnern. Gregor bleibt in seinem „Prodigienbericht“ wie üblich mit Deutungen zurückhaltend; er dokumentiert lediglich das von Augenzeugen Erfahrene, doch mit dieser Unbestimmtheit gibt er die „unheimliche Stimmung“ besser wider als mit einfachen Deutungen. **Lit.:** Jean Chevalier u. Alain Gheerbrant, Art. ‚alouette‘, *Dictionnaire des symboles: Mythes, rêves, coutumes, gestes, formes, figures, couleurs, nombres*, Paris 1973, p. 25; Karl Veitschegger, *Tiersymbolik in Bibel und christlicher Tradition*, 2001 ([members.aon.at/veitschegger/texte/tiersymbole.htm](http://members.aon.at/veitschegger/texte/tiersymbole.htm)); Sophie Ratschow, *Fragmente der Unruhe - Simulierte Seelenzustände in Bestie* von Federigo Tozzi, Berlin 2016, S. 240 u. Anm. 38 u. 40.

<sup>1646</sup> Vgl. Kai Peter Hilchenbach, *Ed. m. sprachwiss.-textkrit. u. histor. Kommentar*, Teil II, 2009, S. 557 m. Anm. 300 u. 301.

<sup>1647</sup> Gregorii Hist. X, 23 ad a. 590, R. Buchner, Gregorausgabe, 2. Bd., 1972, S. 380/382 (Sonnenfinsternis-Meldung unterstrichen): *In hoc autem anno tanta terras nocturno splendor inluxit, ut mediam putares diem; sed et globi similiter ignei per noctis tempore saepius per caelum cucurrisse mundumque inluminasse visi sunt. Dubietas pascae fuit ob hoc, quod in cyclum Victuri luna XV. paschan scripsit fieri. [...] Inquesivimus tamen*



Gregor anschaulich aus der Sicht eines interessierten Augenzeugen (*Sol eclypsin pertulit mense VIII. mediante, et ita lumen eius minuit, ut vix, quantum quintae lunae cornua retinent, ad lucendum haberet*).

Die Abnahme des Tageslichts weist auf eine fast totale Sonnenfinsternis, bei der nur die Sichel „des fünften Mondes“ leuchtete (*quantum quintae lunae cornua retinent*; gemeint ist die Mondsichel fünf Tage nach Neumond).<sup>1649</sup>

Neben Sonnenfinsternissen erwähnt Gregor auch Mondfinsternisse wie die Finsternis am 5. April 581, die er in einer annalenartigen Aufzählung (Hist. V, 41: *De legatibus Calliciensibus ac prodigiis*) erwähnt. Die Häufung mehrerer „Zeichen“ in Verbindung mit weiteren bedrohlichen Ereignissen steht auch hier anstelle einer Deutung: Zunächst berichtet Gregor über die von König Chilperich angeordnete Verhaftung der Gesandten des Suebenkönigs Miro II. bei Poitiers, die auf dem Weg zu König Gunthramn waren. „Zu derselben Zeit“ soll in Poitiers ein Wolf gesehen worden sein; zudem gab es in diesem Jahr ein großes Loirehochwasser und einen „Süd Sturm“ (*ventus auster*), der zahlreiche Opfer und große Schäden zur Folge hatte; auch wurde ein brennender Himmel gesehen, und bei Einbruch der Nacht krächten schon die Hähne wie am frühen Morgen. Neben der Mondfinsternis am 5. April erschien auch ein Komet, allerdings erst 582; indem Gregor eine Datierung unterläßt, bestärkt er den Eindruck einer unheimlichen „Prodigienhäufung“.<sup>1650</sup> Erneut liegt hier eine „Kopplung“ bedrohlicher Zeichen vor<sup>1651</sup>, wobei die Mondfinsternis und der Komet wahrscheinlich als Hauptzeichen galten, weshalb sie Gregor (wie die Sonnenfinsternisse 563 und 590) als Vorzeichen einer Seuche deutet (die allerdings bereits im Jahre 580 wütete). Da Kometen als „eindeutige“ Unglücks- und Todesvorzeichen galten, reichte schon die Zeitnähe

---

*studiosae* [zur Osterfestberechnung; eigene Anm.], *sed fontes Hispaniae, quae divinitus implentur, in nostrum pascha repleti sunt. Terrae motus factus est magnus XVIII. Kalendas mensis V., die IIII., prima mane, cum lux redire cepisset. Sol eclypsin pertulit mense VIII. mediante, et ita lumen eius minuit, ut vix, quantum quintae lunae cornua retinent, ad lucendum haberet. Pluviae validae, tonitrua in autumnno gravia, aquae autem nimium invaluerunt. Vivariensim Avennicamque urbem graviter lues inguinarum devastavit.*

<sup>1648</sup> Nach Gregor ereignete sich die Sonnenfinsternis Mitte des 8. Monats (Oktober) - nach dem Julianischen Kalender am 14. Oktober. Vgl. Rudolf Buchner, Gregorausgabe, 2. Bd., 1972, S. 282f., Anm. 3.

<sup>1649</sup> Nach Robert R. Newton (*Medieval Chronicles and the Rotation of the Earth*, 1972, p. 322f.) ist am fünften Tag nach Neumond bereits 25% des Mondes sichtbar. So ist am 14. Oktober 590 eine zu 75% verfinsterte Sonne anzunehmen; als Beobachtungsort nimmt Newton (wie oben, p. 323) die Gegend nordöstlich von Tours an.

<sup>1650</sup> Gregorii Hist. V, 41 ad a. 581 (582), R. Buchner, Gregorausgabe, 1. Bd., 1970, S. 356; dt. Übers. R. Buchner, ebenda, S. 357: *Mirus rex Galliciensis legatos ad Guntchramnum regem dirixit. Cumque per Pectavum terminum praeterirent, quod tunc Chilpericus rex tenebat, nuntiata sunt ei. At ille sub custodia sibi eos exhibere praecepit et Parisius custodire. Eo tempore apud Pectavensem civitatem lupus ex silvis veniens, per portam ingressus est; clausisque portis, infra murus ipsius urbis obpressus, occisus est. Adserabant enim quidam et caelum ardentem se vidisse. Leger fluvius maior ab anno superiore fuit, postquam ei Cares torrens adiunxit. Ventus auster nimium violente cucurrit, ita ut silvas prosterneret, domus erueret, saepes efferret ipsosque hominis ad internitionem usque volutaret. Erat enim spatium eius in latitudine quasi iugera septem, longitudo autem non potuit aestimare. Nam et galli plauso cantu in initio noctis saepe dederunt. Luna circumtenebricata est, et comitis stilla apparuit. Gravis autem lues in populo subsecuta est. Legati autem Sueborum post annum demissi, ad propria redierunt.*

<sup>1651</sup> Vgl. Alexander Demandt, *Verformungstendenzen in der Überlieferung antiker Sonnen- und Mondfinsternisse*, 1970, S. 35.

zu entsprechenden Ereignissen zu einer Deutung. Allerdings beschreibt Gregor den Kometen von 582 in VI, 14 als Augenzeuge ausführlich mit korrekter Datierung<sup>1652</sup>, was darauf hindeutet, daß sich die Meldung in V, 41 (*comitis stilla apparuit*), wenn es sich nicht um einen Fehler aufgrund ungenauer Quellen handelt, auf die Beobachtung desselben Kometen einige Monate zuvor (Ende des Jahres 581) bezieht, womit eine Erwähnung mit den Prodigien von 581 logisch erscheint. Da es in diesem Jahr am 18. September auch eine Mondfinsternis gab (Gregor berichtet darüber im „Prodigienkapitel“ VI, 21) sowie Seuchen und Kriege drohten, sind in dieser Zeit vermehrte und genauere Himmelsbeobachtungen anzunehmen. Insgesamt können die „Zeichen“ von 581 als „Abbilder“ der „verkehrten Rechtsverhältnisse“ im Westreich Chilperichs gedeutet werden, den Gregor als „Mann ohne Geist und Verstandesbildung, aber voll böser Gesinnung gegen die katholische Lehre“ darstellt, der damals „uns wegen unseres Glaubens anzufechten und die Lehren unserer Kirche zu bekämpfen“ begann.<sup>1653</sup> Seltene Naturerscheinungen verstärkten das Gefühl der Bedrohung, so auch ein Wolf, der aus den Wäldern (im Mittelalter ein gefürchteter „Unort“ der Recht- und Gesetzlosigkeit) in die Stadt eindrang - als Sinnbild der Wildnis, der Bedrohung und des Chaos, das die Verkehrung der Weltordnung deutlich anzeigte.<sup>1654</sup> Dasselbe gilt für das

<sup>1652</sup> Gregorii Hist. VI, 14, R. Buchner, Gregorausgabe, 2. Bd., 1972, S. 32.

<sup>1653</sup> Gregorii Hist. V, 43, R. Buchner, Gregorausgabe, 1. Bd., 1970, S. 356/358, dt. Übers. R. Buchner, ebenda, S. 357/359: [...] *virum nulli ingenii aut dispositiones ratione conperitum, sed tantum voluntatem in catholica lege perversum. Quem cum via Toronus detulisset, lacessire nos de fide et impugnare ecclesiastice dogmata coepit.*

<sup>1654</sup> Der Wolf gilt seit jeher „als Typus der Wildheit, ja des Satanischen [...]. Er ist raubgierig, bereit, sich jederzeit auf das Lamm, das Symbol der Gläubigen, zu stürzen, es wegzutragen und umzubringen.“ Bereits in frühchristlichen Bild Darstellungen erscheint der Wolf „nie unter rein dekorativen Gesichtspunkten“ (Gerd Heinz-Mohr, Lexikon der Symbole, 5. Bearb. 1991, S. 334). Er gehört damit zu den Elementen der Natur, die eng mit einer spezifischen Symbolik verbunden sind. Bei den Germanen stand der Wolf noch nicht ausschließlich in schlechtem Ruf; man fürchtete ihn, verehrte ihn aber auch aufgrund seiner Wildheit und Stärke und als Begleiter Odins. Der Fenriswolf dagegen war ein Symbol des Weltuntergangs. In der griechischen Mythologie ist der Wolf ebenfalls noch nicht eindeutig negativ besetzt, wie die Verwandlung der von Zeus schwangeren Leto, der Wolf des Apollo Lykios oder die Verehrung des Wolfes als Sonnensymbol (aufgrund seiner Fähigkeit, nachts zu sehen) zeigen. In Rom fürchtete man den Wolf, doch galt er auch als Begleittier des Mars; sein Erscheinen wurde daher als Siegesvorzeichen gesehen. In der Sage von Romulus und Remus ist die Wölfin ein Symbol der Fruchtbarkeit und der Fürsorge. Vereinzelt wurde auf frühmittelalterlichen Fresken die römische Sage von Romulus und Remus unter der Obhut der Wölfin übernommen (z. B. auf Münzen Kaiser Konstantins oder in einem Diptychon von Rampona aus dem 9. Jahrhundert, das die säugende Wölfin mit Romulus und Remus unter dem Kreuzigungshügel zeigt). Im Alten Testament ist der Wolf dagegen bereits ein Sinnbild für Wildheit und gefährliche Raubgier (Jer. 5, 6; Hab. 1, 8; Zeph. 3, 3). In 1. Mose 49, 27 erscheint der Wolf dagegen zum Lob des Benjamin. Im NT wird das negative Bild des Wolfes als Räuber unter den Schafen verschärft (Mt. 10, 16; Joh. 10, 12f.). Der raubgierige Wolf war jedoch schon im AT Sinnbild gewalttätiger Machthaber (Hes. 22, 27) und falscher Frommer, der Gläubige mit falschen Versprechungen verführt (Mt. 7, 15; Apg. 20, 29). In der Heilsprophetie des Jesaja ist die Wildheit der Raubtiere im Bild des einträchtigen Zusammenlebens von Mensch, Raubtieren und friedlichen Tieren allerdings bereits überwunden (Jes. 11, 6; 65, 25). Jesus Sirach 13, 17 sieht das friedliche Miteinander von Wolf und Lamm als Gleichnis für das Miteinander von Gebenden und Gerechten. Zusammenstellung: Theodor Schlatter, Art. ‚Wolf‘, Calwer Bibellexikon, 5. Bearb. 1959, Sp. 1407.

Im Frühmittelalter wurde die negative Symbolik des Wolfes - auch wegen der expandierenden Siedlungen - verschärft: In fränkischen Darstellungen erscheint der Wolf bereits als böses Tier, das seit Karl dem Großen systematisch bejagt wurde (Karl bestimmte in einem *Capitulare* 813, daß jeder Graf zwei Wolfsjäger, sog. *luparii* (*Louvetiers*), einzustellen habe). In der Folgezeit wurde der Wolf als Feind der Zivilisation immer weiter zurückgedrängt, da er mit der expandierenden Siedlung in Konflikt geriet. Jagdszenen aus karolingischer Zeit

Himmelsfeuer und die abendlichen Hahnenschreie (*galli plauso cantu in initio noctis saepe*)<sup>1655</sup>, der vielleicht sogar als „fernes“ Vorzeichen des Jüngsten Gerichts erlebt wurde.

Die Flut und der Orkan 581 bestärkten den Eindruck des bedrohten kosmischen *ordo*.

zeigen die Freude der fränkischen Oberschicht an der Jagd. Ähnlich wie das Wildschwein erscheint der Wolf im christlichen Mittelalter jedoch vereinzelt auch als Heiligenattribut; diesem Brauch liegt die Vorstellung von der wunderbaren Überwindung des Wilden und Bösen durch einen Heiligen nach der Prophetie Jesajas zugrunde, u. a. bei Franz von Assisi und Philibert von Jumièges. Auch den irischen Heiligen Patrick, Columba und Brigid wurde eine Affinität zu wilden Tieren nachgesagt. Wilde Tiere als Heiligentribute weisen auf den bereits in der Bibel nachweisbaren friedlichen Aspekt des Umgangs mit der Wildnis im Frühchristentum zurück, der in der machtpolitisch ausgerichteten Kirchen- und Herrscherideologie des Mittelalters jedoch nicht weitergeführt wurde, obwohl die Freundschaft zwischen Mensch und Tier in der mittelalterlichen Kunst durchaus präsent blieb: Während in der Antike Gladiatorenkämpfe gegen wilde Tiere wie militärische Triumphe gefeiert wurden, steht in frühchristlichen Bilddarstellungen die friedliche Kultivierung der Erde durch den Menschen im Mittelpunkt, wie die paradiesisch anmutenden Fußbodenmosaiken der Kirche von Kabr-Hiram, Libanon (heute Paris, Louvre) zeigen. Die friedliche Tiersymbolik weist nach Gerhart B. Ladner (Handbuch der frühchristlichen Symbolik, 1992, S. 148 m. Anm. 156; vgl. André Grabar, *Christian Iconography: A Study of its Origins*, Princeton 1968 (A.W. Mellon Lectures in the Fine Arts, Bollingen Series 35, 10), p. 53f.) auf die Friedensprophetie Jesajas: „Dann wohnt der Wolf bei dem Lamm und der Pardel lagert sich zu dem Böckchen; Kalb, Löwe und Schaf weiden zusammen, und ein kleiner Knabe treibt sie. Das Kalb weidet mit dem Bären; ihre Jungen liegen ruhig beisammen, und der Löwe frißt Stroh wie ein Rind“ (Jes. 11, 6f.; zit. n. Gerhart B. Ladner, wie oben, S. 148). Auch die Fastenzeit Christi in der Wüste bei den wilden Tieren (Mk. 1, 13) zeugt von der friedlichen Koexistenz von Mensch und Tier. So ist bei den frühen Kirchenvätern noch „eine ausgesprochen positive Symbolik der Wildnis“ festzustellen (Gerhart B. Ladner, wie oben, S. 148f.). Die frühmittelalterlichen Mönche, für die die einsamen, wilden Landstriche Mittel- und Nordwesteuropas zu Sehnsuchtsorten wurden, versuchten in der Wildnis ein der Kontemplation und dem Gebet gewidmetes Leben in Freundschaft mit der Natur und den wilden Tieren zu führen, wobei ihnen die Lebensweise der Tiere sogar zum Vorbild wurde (Gerhart B. Ladner, wie oben, S. 149 m. Anm. 160; vgl. Gregorio Penco, *Il Symbolismo animalesco nella letteratura monastica*, in: *Studia Monastica VI* (1964), p. 7-38, hier p. 7ff.). Im Frühmittelalter verschlechterte sich jedoch das Verhältnis zwischen Mensch und wilden Tieren, bestärkt durch den auf orientalische und biblische Vorstellungen zurückgehenden schlechten Ruf bestimmter Tiere in der Patristik, wobei vor allem Schlangen, „Drachen“ (Reptilien) und Wölfe zu Symbolen des Bösen wurden. Mit der Ausbreitung der Siedlung in karolingischer Zeit und der Missionierung wurden die wilden Tiere Mitteleuropas, insbesondere Bären, Wölfe und Wildschweine, als Feinde der Zivilisation erbarmungslos gejagt. Die sporadischen „Wolfssichtungen“ in Dörfern und Städten in mittelalterlichen Geschichtswerken beschränken sich meist auf ungewöhnliches Verhalten in harten Wintern. Die ungeprüfte Übernahme von Berichten zu Wolfsangriffen auf Menschen bestärkten jedoch das auch noch in Märchen verbreitete volkstümliche Bild des Wolfs als Sinnbild des Bösen und Dämonischen, der auch zum Symbol des rücksichtslosen Herrschers wurde wie der *Îsengrîn* (Ysengrimus) im *Reineke Fuchs*. Oft erscheint der Wolf auch als Reittier von Hexen und Dämonen - diese „Deutungstradition“ zieht sich bis in J. R. R. Tolkiens *Mittelerde*-Epos „Der Herr der Ringe“. **Zusammenfassung:** Theodor Schlatter, Art. ‚Wolf‘, *Calwer Bibellexikon*, 5. Bearb. 1959, Sp. 1407; Gerd Heinz-Mohr, ‚Wolf‘, *Lexikon der Symbole*, 5. Bearb. 1991, S. 334f.; Gerhart B. Ladner, *Handbuch d. frühchristlichen Symbolik*, 1992, S. 148f. **Lit.:** Patrick Masius, Jana Sprenger, Die Geschichte vom bösen Wolf - Verfolgung, Ausrottung und Wiederkehr, in: *Natur und Landschaft* 87, Nr. 1 (2012), S. 11-16.

<sup>1655</sup> Der Hahn wird mit seinem Morgenruf in vielen Völkern verehrt. Bei Syrern, Ägyptern und den Griechen war der Hahn ein Sonnensymbol und auch Symbol des „Feurgottes“ (und daher mit Apollon verbunden). Darüber hinaus galt er den Griechen als Symbol der Wachsamkeit und wurde als *auspicium* in Kriegszeiten „befragt“. Als Wächter erscheint der Hahn auch bei den Römern und den nordischen Völkern. Daran anknüpfend gilt der Hahn auch in der christlichen Ikonographie als Sinnbild der Wachsamkeit, des „Wachens“ und „Warnens“, wobei die Geschichte von der Verleugnung Jesu durch Petrus, dem das dreimalige Krähen eines Hahnes seine Verleugnung Jesu voraussagte (Mt. 26, 30ff.; Mt. 14, 26ff.; vgl. Joh. 18, 27: *Iterum ergo negavit Petrus; ter statim gallus cantavit*; zit. n. Bernd-Ulrich Hergemöller, ‚gallus‘, *Promptuarium ecclesiasticum medii aevi*, 2011, S. 140), zur wirkmächtigen Vorlage wurde. Da der Hahn mit seinem Ruf (oft bereits zwischen 3 und 4 Uhr) der erste Künder des heraufdämmernden Tages (*prima gallicina*) ist, wird er seit biblischer Zeit als „Zeitmaß“ verwendet (vgl. Mt. 26, 34 u. 74f.; Mk. 13, 35; Hinweis Theodor Schlatter, Art. ‚Hahn und Henne‘, *Calwer Bibellexikon*, 5. Bearb. 1959, Sp. 456). Die Mönche und die Gläubigen bereitet der erste Hahnenschrei (*prima gallicinia*) auf die Matutin (Laudes) beim Hahnenschrei (*gallicinia*) vor, der wichtigsten Gebetshore im monastischen Tageslauf, die den Sieg des neuen Tageslichts über die Nacht feiert und gleichzeitig an das Gebot des Wachens und an die Verleugnung Christi durch Petrus gemahnt. Vgl. dazu Gustav Bilfinger, Die mittelalterlichen Hören und die

Als bedrohlichste Erscheinung wurde im Jahre 581 wahrscheinlich die Mondfinsternis erlebt, wie die „unheimliche“ Formulierung *Luna circumtenebricata est* (anstatt etwa *Eclipsis lunae contigit*) andeutet.<sup>1656</sup> Der Mond, mit seiner wandelbaren Gestalt im Mittelalter das Symbol der „unsicheren“ Welt<sup>1657</sup>, könnte hier Abbild der „bösen Absichten“ König Chilperichs gegen seine Brüder symbolisieren. Gregors versöhnliche Schlußbemerkung *Legati autem Sueborum [...] ad propria redierunt* artikuliert so auch deutlich die Erleichterung über die Wiederherstellung der alten Ordnung. Der Zusammenhang zwischen dem Rechtsbruch Chilperichs und den Plagen zeigte sich Gregor daran, daß erst mit der Freilassung der suebischen Gesandten die Zeichen und Plagen aufhörten. Gregors Eintrag 581 zeigt, daß er

---

modernen Stunden, 1892, Einleitung S. 4f. Prudentius fordert in seiner „Hymne zum ersten Hahnenschrei“, der Stunde der Wiederauferstehung, den „Gerechten“ dazu auf, seine Sünden zu lassen und zu Gottes Lob das Tagwerk zu beginnen (Prudentius, *Cathemerina*, Hymnus ad Galli Cantum, Aurelii Prudentii Clementis Opera, vol. 1, ed. and transl. H. J. Thomson, London - Cambridge 1949, v. 1f. u. v. 61-66: *Ales diei nuntius/ lucem propinquam praecinit; [...] cantuque galli cognito/ peccare iustus destitit./ inde est quod omnes credimus/ illo quietis tempore/ quo gallus existans canit/ Christum redisse ex inferis/*). Auch als altes Kampfsymbol erscheint der Hahn schon früh in der christlichen Ikonographie: So weisen Darstellungen eines mit einer Schildkröte kämpfenden Hahnes (Mosaik in der Theodorusbasilika Aquileja, 4. Jh.) auf den Kampf Christi mit den Mächten der Unterwelt in der Endzeit (mit ihrem dem griechischen Wort *tartaros* ähnlichen Namen *taratuga* galt die Schildkröte als Symbol der Unterwelt). In Bezug auf das von Prudentius besungene Morgenlicht sah Gregors Freund Venantius Fortunatus den Hahn als Symbol und Verkünder der wiederkehrenden Sonne; der Hahn begrüßt auch den aus der Unterwelt wiederkehrenden Christus am Jüngsten Tag. Vgl. Fortunatus, *Vita S. Martini* III, 17-23, in: Venance Fortunat, *Œuvres*, IV: *Vie de Saint Martin*, ed. Solange Quesnel, Paris 1996, S. 51f.: *Dum tamen alta peto, resonet mihi Gallus in aure/ gesta beata uiri, qua mitiget unda tumorem/ et sermone uiam reuelet sale fabula dulcis./ Deferor ecce freto fugiunt et litora uisum./ Remiget hic Gallus, Martinus uela gubernet./ flamina Christus agat portum quibus unda reducat./ Nunc quoque gesta sacri, dum nauigio, nauta loquatur.* Vgl. Fortunat, *Vita S. Martini* IV, 402-425, ed. S. Quesnel, 1996, S. 154, Anm. 2 (Hinweis auf Prudentius, *Cathemerion* 1, 65-66). Seit dem 9. Jahrhundert ziert der „Wetterhahn“ als Symbol der Wachsamkeit Kirchtürme. Während der Hahn im Frühchristentum vor allem Christus- und Sonnensymbol war, wurde er im Hochmittelalter als Geschöpf der Lüsternheit und der Polygamie auch zum Hauszeichen der Freudenhäuser: „In der romanischen Kunst hat er daher den gleichen schlechten Ruf wie der Bock“ - ein auf einem Hahn reitender Mann zeigte Sinnlichkeit und Genußsucht (Santiago de Compostela). In Bild- und Schnitzwerken des Mittelalters erscheint der Hahn so zunehmend auch als dämonisches Tier, als Sinnbild der sexuellen Versuchung und der Anfechtung. Seine „Streitlust“ brachte ihm den Ruf des Jähzorns und der Gewalt ein, was ihn in Bezug auf die Gerichtssymbolik aber auch zum Künder des Gerichts machte. Hierauf geht die bis heute geläufige Metapher vom „roten Hahn auf dem Dach“ zurück, die die Gefahr durch Brände eindringlich ins Gedächtnis ruft. Insgesamt überwiegt im Christentum jedoch die Verehrung des Hahns als Wächter der Zeit und Künder des Morgenlichts, des Lichts Christi; seine symbolische Ambivalenz zog der Hahn vor allem aus der Verleugnung Christi durch Petrus, weniger durch die spätere Kriegs-, Gefahren- und Lüsternheitssymbolik, was zeigt, wie schnell und nachhaltig neue, engführende Deutungen in dichter besiedelten, trotz technischer Fortschritte gefährlichen Dynamiken ausgesetzten Lebenswelten jahrhundertlang gewachsene Vorstellungen überlagern können. Oft legte die Dynamik sich „erhitzender“ Kulturen auch alte Ambivalenzen frei: So ist Petrus mit dem Hahn mahndes wie Hoffnung gebendes Symbol der deutschen Uhrmacher. **Zusammenstellung u. Zitat:** Gerd Heinz-Mohr, Art. ‚Hahn‘, *Lexikon der Symbole*, 5. Bearb. 1991, S. 132f. (Zitat S. 133).

<sup>1656</sup> *Circumtenebrare* („verdunkeln, verfinstern, verschatten“) zeigt die unheimliche Bedeutung der Dunkelheit und der „Schatten“ der Mondfinsternis (*tenebrae*, „Dämmerung“; „Schatten, Finsternis, Dunkelheit, Nacht“; „unklare“, „trübe Lage“; „Blindheit“, „Todesnacht“; „Hölle“, „Schlupfwinkel“, „Verborgtheit“; Langenscheidt Wb. Lat.-dt., 1963, S. 518; Bernd-Ulrich Hergemöller, *Promptuarium ecclesiasticum medii aevi*, 2011, S. 282; zu *tenebrae* vgl. oben, Anm. 614-615 dieser Arbeit) hervorgehoben; die Mondfinsternis führte den Menschen ihre bedrohliche Lage vor Augen und gemahnte an das eigene Fehlverhalten.

<sup>1657</sup> Der Mond galt im Mittelalter wegen seiner wandelbaren Gestalt als Abbild der wetterwendischen, wenig verlässlichen, sündigen und verstockten Welt, deren „passives“ Licht nicht mit dem hellen Licht der Sonne Gottes, von der sie alles Licht schöpft, vergleichbar ist. Die oft bronze- oder schmutzige Färbung des Mondes bei Finsternissen bestärkte diese Deutung und machte Mondfinsternisse in vormoderner Zeit zu den am meisten gefürchteten „Himmelszeichen“. Zur Deutung von Mondfinsternissen vgl. oben, S. 222ff. m. Anm. 667, 668, 669.

die Geschichte als Kampf des Guten gegen das Böse, des Glaubens gegen den Unglauben wahrnahm. Das dualistische Geschichtsbild verstärken Naturerscheinungen, die Gregor oft in Analogie zu historischen Ereignissen dem Licht oder der Dunkelheit zuordnet.<sup>1658</sup>

Ein ähnliches Beschreibungsmuster ist auch in dem „Vorzeichenkatalog“ in *Historiae* VI, 21 zu erkennen, in dem Gregor unter Bezugnahme auf einige bereits in VI, 14 genannte Ereignisse von weiteren „Wunderzeichen“ in der zweiten Jahreshälfte 582 berichtet, unter anderem einer Mondfinsternis am 18. September 582, von „wirklichem Blut“ in Brotlaiben in der Gegend von Tours, dem Einsturz der Stadtmauern in Soissons, einem Erdbeben in Angers und einem Stadtbrand in Bazas; erneut wurden Wölfe, dieses Mal in Bordeaux, gesehen, wo sie Hunde zerrissen.<sup>1659</sup> Die bedrohlichen *signa* waren „Verkehrungen“ der Natur, die auf die Zustände im Reich wiesen, etwa die Usurpationen Chilperichs auf Kosten Gunthramns und die politischen Händel des Grafen Nonnichius von Limoges, der Bischof Catherius Schmähungen gegen Chilperich nachsagte.<sup>1660</sup> Erneut liegt hier eine Koppelung von Zeichen vor, wobei die Bluterscheinung, das Erdbeben, die Mondfinsternis und das „Himmelsfeuer“ wohl deutungsrelevant waren, auch wenn es sich zunächst nur um eine aufzählende Annalenmeldung zu diesem Jahr handelt. Auf eine eschatologische Deutung könnten neben den „Feuerzeichen“ und dem Stadtbrand von Bazas die Wölfe weisen, die Hunde verschlangen (*infra muros vero Burdegalensis oppidi ingressi lupi canes deforaverunt*) und so vielleicht das Bild von „Höllenhunden“ oder gar Endzeitungeheuerne evozierten. Auffallend in Gregors Bericht ist die besondere „Ereignisdramaturgie“: So rückten Wunderzeichen und Extremereignisse den vermeintlich sicheren Orten immer näher, bis sie schließlich dort einbrachen (*infra Toronicum territorium [...] sanguis effluxit, [...] muri urbis Sessionicae conruerunt [...] apud Andecavam urbem terra tremuit*). Bald darauf wüteten Krankheiten auch in der Stadt. Wie so häufig bei Gregor ist auch in dem Bericht für 582 eine Steigerung der Anfechtungs- und

<sup>1658</sup> Gregors Methode der indirekten heilsgeschichtlichen Andeutung erinnert an die Paulinische Heidenmission in Griechenland, insbesondere an Paulus' Hervorhebung eines in Athen aufgefundenen Standbildes für den „unbekannten Gott“, mit dem er den Griechen auf dem Areopag die Unglaubwürdigkeit ihres verweltlichten Götterglaubens zeigen wollte: Paulus verwies die Hörer bewußt auf die unbeantwortete „dunklen Bereiche“ ihres Götterglaubens, der zwar viele „innerweltliche“ Fragen beantwortete (wie Liebe, Haß oder die Herkunft des Gewitters und der Blitze), die „letzte Frage“ nach dem „Urgrund“ aller Dinge aber umging: So, wie Gott nicht in Tempeln und Standbildern zu finden ist, so entzieht Er sich auch konkreter „innerweltlicher“ Deutungen und menschlicher Zuschreibungen. Vgl. Apg. 17, 23f.: „Ich bin umhergegangen und habe eure Heiligtümer angesehen und fand einen Altar, auf dem stand geschrieben: Dem unbekannten Gott. Nun verkündige ich euch, was ihr unwissend verehrt. Gott, der die Welt gemacht hat und alles, was darin ist, er, der Herr des Himmels und der Erde, wohnt nicht in Tempeln, die mit Händen gemacht sind.“

<sup>1659</sup> Gregorii Hist. VI, 21 ad a. 582, R. Buchner, Gregorausgabe, 2. Bd., 1972, S. 38: *Haec in hoc anno iteratis signa apparuerunt: luna eclypsim passa est; infra Toronicum territorium versus de fracto pane sanguis effluxit; muri urbis Sessionicae conruerunt; apud Andecavam urbem terra tremuit; infra muros vero Burdegalensis oppidi ingressi lupi canes deforaverunt, nequaquam hominem metuentes; per caelum ignis discurrere visus est. Sed et Vasatensis civitas incendio concremata est, ita ut ecclesiae vel domus aeclesiasticae vastarentur. Ministerium tamen omne ereptum fuisse cognovimus.* Datierung d er Finsternis: R. Buchner, wie oben, S. 39, Anm. 14.

<sup>1660</sup> Vgl. Gregorii Hist. VI, 22, R. Buchner, Gregorausgabe, 2. Bd., 1972, S. 38/40.

Bedrohungssituation erkennbar. Das über den nächtlichen Himmel laufende „Feuer“, wahrscheinlich ein großer Meteorid, erscheint wie eine Präfiguration auf den Stadtbrand von Bazas, bei dem auch Kirchen zerstört wurden (*per caelum ignis discurrere visus est. Sed et Vasatensis civitas incendio concremata est, ita ut ecclesiae vel domus aeclesiasticae vastarentur. Ministerium tamen omne ereptum fuisse cognovimus*). Die Rettung der liturgischen Geräte, ein geläufiger „Topos“ in mittelalterlichen Unglücksberichten<sup>1661</sup>, kann als Ermutigung zum Glauben gelesen werden, verbunden mit dem Aufruf zu *aedificatio ecclesiae*, denn die Rettung der liturgischen Geräte galt als untrüglicher Beweis der Unanfechtbarkeit der *ecclesia Christi* inmitten irdischer Bedrohungen und Anfechtungen.<sup>1662</sup> So zeugten gerade die „Wunderzeichen“ von 582 vom Eingreifen Gottes in die Geschichte und gemahnten zur Wachsamkeit<sup>1663</sup>, wie in *Historiae VII, 1*, wo sich der sterbende Bischof Salvius an die Überlebenden der Pest in Albi im Jahre 584/585 wendet mit der Mahnung, „dem Gebete obzuliegen, nicht müde zu werden im Wachen und immer in Werken und in Gedanken mit guten Dingen umzugehen; „dies tut“, sagte er, „damit ihr, wenn euch Gott aus dieser Welt abrufen will, nicht in das Gericht kommt, sondern zur ewigen Ruhe eingehen könnt“.“<sup>1664</sup>

### Kometen, helle Sterne und Asteroiden

Kometen, auffällige Sterne und Asteroiden waren bereits in den alten Hochkulturen die am meisten beachteten Naturerscheinungen. Auch Gregor von Tours zählte Kometen und Sterne zu den Wunderzeichen, die er oft auch in „Prodigienhäufungen“, teilweise „gekoppelt“ mit Sonnen- oder Mondfinsternissen oder „Feuererscheinungen“, erwähnt, wie den Kometen von 563, der in weiten Teilen Europas zu sehen war; er hatte nach Gregor einen schwertförmigen

<sup>1661</sup> Vgl. auch Gregorii Hist. VII, 12 (R. Buchner, Gregorausgabe, 2. Bd., 1972, S. 104): Gregor berichtet hier über das Wunder der Reliquienrettung beim Brand der Kirche von Mareuil-sur-Cher, das er als Erweis der Macht des in der Kirche begrabenen heiligen Martinus, eines Schülers der heiligen Martin von Tours, sah. Zugleich hätten die Bewohner das Wunder als Zeichen für die freiwillige Unterwerfung unter „den guten König“ Gunthramn gedeutet: [...] *Tunc Maioralensim aeccliam termini Toronici, in qua sancti Martini reliquiae habebantur, incendio concremarunt; sed virtus beati adfuit, ut in tam valido incendio pallolae, quae super altarium fuerant positae, non consumerentur ab igne. Et non solum ipse, sed etiam herbolae olim collectae altarioque locatae nequaquam exustae sunt. Qua incendia videntes Toronici legationem mittunt, dicentes, melius sibi esse ad tempus Gunthchramno rege subdi quam cuncta incendio ac ferri vastari*. Ortshinweis: R. Buchner, wie oben, S. 104, Anm. 1.

<sup>1662</sup> Mit *cognovimus* („wir haben erfahren, wir wissen“; das Verbum inchoativum *cognoscere* „kennenlernen, erkennen“ beschreibt eine voranschreitende Entwicklung, den Erkenntnisvorgang, der in der Perfektform *cognovi* „ich weiß“ abgeschlossen ist) will Gregor auf die vertrauenswürdigen Quellen seines Berichts weisen, die die Wahrheit der bereits im diesseitigen Leben wirkenden und erfahrbaren (jedoch nicht immer sichtbaren) *ecclesia Christi* (im Gegensatz zur irdischen *ecclesia permixta*) belegten; damit verbunden ist die Aufforderung an die Hörer zur Mitwirkung an der Errichtung der „wahren Kirche der Heiligen und Gottesfürchtigen“.

<sup>1663</sup> Vgl. Mt. 24, 42: „Darum wachet; denn ihr wißt nicht, an welchem Tag euer Herr kommt.“

<sup>1664</sup> Gregorii Hist. VII, 1, R. Buchner, Gregorausgabe, 2. Bd., 1972, S. 94 (dt. Übers. R. Buchner, ebenda, S. 95f.): [...] *sed semper hortabatur eos, qui relictis fuerant, oratione incumbere ac vigiliis instanter insistere et bona semper tam in operibus quam in cogitatione versare, dicens: ‚Haec agite, ut, si vos Deus de hoc mundo migrare voluerit, non in iudicium, sed in quietem introire possitis‘.*

Schwert (*stella...radium tamquam gladium habens*)<sup>1665</sup>, womit sich - vielleicht in Anspielung an das Racheschwert Gottes in 3. Mose 26, 23-25 - eine Deutung als Pestvorzeichen ergab.<sup>1666</sup>

Das „formelhafte“ *et multa alia signa apparuerunt* erscheint in mehreren Varianten in den *Historiae*, was auf die Bibel (hier die „Pestvorzeichen“ in 3. Mose 26) weist.<sup>1667</sup> Die heilsgeschichtliche Deutung von Kometen, Sternen und Asteroiden in Bezug auf historische Ereignisse wird auch im V. Buch der *Historiae* und in den „Chilperich-Büchern“ VI, VII und VIII deutlich, in denen fast alle Berichte über seltene Naturereignisse mit charakteristischen Einleitungssätzen beginnen, die die Himmelserscheinungen nach dem Vorbild der römischen Kaiserprodigien der Regierungszeit oder dem Amtsantritt eines Herrschers zuordnen.

Ein Beispiel ist Gregors Bericht für die Jahre 580 bis 582: Darin heißt es, daß „im siebenten Jahre König Childeberts, das ist im einundzwanzigsten Chilperichs und Gunthramns, [...] im Monat Januar gewaltige Regengüsse, Blitze und Donnerschläge erschienen“; an Bäumen wurden Blüten gesehen und „ein Stern erschien, den ich schon früher Komet genannt habe“, der mit einem großen Schweif in Form einer Rauchwolke „funkelnd und Strahlen schießend durch die Finsternis“ leuchtete; am Ostertag (29. März)<sup>1668</sup> erschienen bei Soissons zwei nächtliche „Himmelsfeuer“ und in Paris gab es drei Mal Blutregen; in Senlis fand man sogar ein Haus mit Blut bespritzt vor.<sup>1669</sup> In der annalenartigen Aufzählung listet Gregor einige der seit der

<sup>1665</sup> Gregorii Hist. IV, 31 ad a. 563-571. Ed. K.-P. Hilchenbach, Teil I, 2009, S. 138f.: [...] *Nam et stella, quam quidam comiten vocant, radium tamquam gladium habens super regionem illam per annum integrum apparuit, et caelum ardere visum est, et multa alia signa apparuerunt.* [...].

<sup>1666</sup> Zur Datierung des Kometen zwischen 565 bis 567 vgl. Bruno Krusch, (Ed.), Gregorii Historiarum libri X, MGH Script. rer. Mer. 1, 1, 1951, S. 165, Anm. 2 (Hinweis: Kai Peter Hilchenbach (Ed.), Das vierte Buch der Historien Gregors von Tours, 2009: Histor. Kommentar Kap. 31, S. 555, Anm. 293). Im AT führt Gott als Kriegsmann das Schwert (Jes. 27, 1; Jer. 12, 12; Hes. 21, 14-22). 3. Mose 26 sieht eine mehrfache Mahnung und Strafandrohung Gottes gegen das ungehorsame Israel: Als erste Mahnung und Strafe sollen Schrecken, Auszehrung und Fieber, Feinde, Verfolgungen, Unfruchtbarkeit und Dürre über die Menschen kommen. „Werdet ihr euch aber damit noch nicht von mir zurechtbringen lassen und mir zuwiderhandeln, so will auch ich euch zuwiderhandeln und will euch siebenfältig mehr schlagen um eurer Sünden willen und will ein Racheschwert über euch bringen, das meinen Bund rächen soll. Und wenn ihr euch auch in eure Städte flüchtet, will ich doch die Pest unter euch senden und will euch in die Hände eurer Feinde geben“ (3. Mose 26, 23-25). Vgl. 1. Chr. 21, 12; Jer. 21, 9; Hes. 14, 21. Zusammenfassung nach Dr. A. S. van der Woude, Art. ‚Schwert‘, Calwer Bibellexikon, 5. Bearb. 1959, Sp. 1203f.

<sup>1667</sup> Nach Giselle de Nie (Views from a many-windowed tower, 1987, p. 28 m. Anm. 4: Hinweis auf Felix Thürlemann, Der historische Diskurs bei Gregor von Tours, 1974, S. 79f.) weist bei Gregor die Terminologie, insbesondere *signa* und *apparuerunt*, ebenso wie *subita*, auf Wundererscheinungen hin.

<sup>1668</sup> Bruno Krusch, Wilhelm Levison, (Ed.), Gregorii Hist. VI, 14, MGH Script. rer. Mer. 1, 1951, S. 284, Anm. 2.

<sup>1669</sup> Gregorii Hist. VI, 14 ad a. 582, R. Buchner, Gregorausgabe, 2. Bd., 1972, S. 32; dt. Übers. ebenda, S. 33: *14. Anno igitur septimo Childeberthi regis, qui erat Chilperici et Gunthchramni/ vicensimus et primus, mense Ianuario pluviae, coruscationes atque tonitrua gravia fuerunt; flores in arboribus ostensi sunt. Stilla, quem comitem superius nominavi, apparuit, ita ut in circuitu eius magna nigrudo esset; et illa, tamquam se in foramen aliquod posita, ita inter tenebras relucebat, scintillans spargensque comas. Prodebat autem ex ea radius mirae magnitudinis, qui tamquam fumus magnus incendii apparebat a longe. Visa est autem a partem occidentis in ora noctis prima. In die autem sanctum paschae apud Sessionas civitatem caelum ardere visum est, ita ut duo apparerent incendia; et unum erat maior, aliud vero minor. Post duarum vero horarum spatio coniuncta sunt simul, factamque pharum magnam, evanuerunt. In Parisiaco vero terminum verus sanguis ex nube defluxit et super vestimenta multorum hominum caecidit et ita tabe maculavit, ut ipsi propria indumenta horrentes abnuerunt. Tribus enim locis in termino civitatis illius hoc prodigium apparuit. In Silvanectinse vero terreturio*

Antike am meisten gefürchteten Naturerscheinungen auf, wobei am bedrohlichsten wohl der Komet, der „brennende Himmel“ und die Bluterscheinungen waren. Wie häufig bei Gregor stellt er auch die „Zeichen“ von 582 als Folge immer ernsterer Vorzeichen und Extremereignisse dar, die schließlich in der tödlichen Seuche am Ende des Jahres mündeten (*Magna tamen eo anno lues in populo fuit; valitudinis variae, milinae cum pusulis et vissicis, quae multum populum adficerunt mortem*). Wahrscheinlich sah Gregor den Kometen als Pestvorzeichen, wie die Gewichtung der Zeichen nahelegt: Während er von den Wintergewittern lediglich die charakteristischen Unwetterelemente - Regengüsse, Blitze und laute Donnerschläge (*mense Ianuario pluviae, coruscationes atque tonitrua gravia*) – aufzählt, ebenso wie die Rosen im Januar<sup>1670</sup>, beschreibt er den Kometen, den er bereits in V, 41 als Vorzeichen der Seuche von 580 (!) nennt<sup>1671</sup>, „poetisch“ als strahlenden Stern, der aus dem Dunkel der Umgebung „aus einem Loch [...] funkelnd und Strahlen schießend durch die Finsternis leuchtete“ (*in circuitu eius magna nigrido esset; et illa „wie, tamquam se in foramen aliquod posita, ita inter tenebras relucebat, scintillans spargensque comas*); den „Schweif von wunderbarer Größe“ vergleicht er mit der „Rauchwolke einer Feuersbrunst“ (*Prodebat autem ex ea radius mirae magnitudinis, qui tamquam fumus magnus incendii apparebat a longe*). Auch Tageszeit und Himmelsrichtung gibt Gregor exakt an: Der Komet erschien in der ersten Nachtstunde im Westen (*Visa est autem a partem occidentis in ora noctis prima*).<sup>1672</sup> Die genaue, mit dem Gegensatz von „Sternenglanz“ und „Rauchdunkel“ überaus dramatische Beschreibung weist auf Gregors eigene Beobachtungen. Der Komet, dessen Licht er (im Gegensatz zum Sonnenschein) als unruhig flackerndes Licht beschreibt, das vor dem Dunkel des Nachthimmels noch bedrohlicher wirkte, könnte auf die „wetterwendischen“ Machthaber dieser Zeit deuten.<sup>1673</sup> Besonderes Augenmerk legt Gregor wie in IV, 31 (563) auf die Beschreibung des Kometenschweifs - in *De cursibus stellarum ratio* macht er die Kometendeutung (in Berufung auf antike Autoren wie Plinius) von der Form des Schweifes

---

*hominis cuiusdam domus, cum ille mane surgerit, sanguine respersa ab intus apparuit. Magna tamen eo anno lues in populo fuit; valitudinis variae, milinae cum pusulis et vicissis, quae multum populum adficerunt mortem. Multi tamen, adhibentes studium, evaserunt. Audivimus enim eo anno in Narbonensem urbem inguinarium morbum graviter desevire, ita ut nullum esset spatium, cum homo correptus fuisset ab eo.*

<sup>1670</sup> Gregorii Hist. VI, 44 ad. 584. Siehe dazu unten, S. 595, Anm. 1753.

<sup>1671</sup> Gregorii Hist. V, 41, R. Buchner, Gregorausgabe, 1. Bd., 1970, S. 356. Vgl. dazu Mischa Meier, Das andere Zeitalter Justinians, 2004, S. 53f. m. Anm. 40 - Hinweis auf Alexander Demandt, Verformungstendenzen in der Überlieferung antiker Sonnen- und Mondfinsternisse, 1970, S. 36f. (zur Häufung spezifischer „gekoppelter“ Vorzeichen, vor allem von Kometen und Finsternissen, in den *Historiae* Gregor von Tours).

<sup>1672</sup> Gregorii Hist. VI, 14 ad a. 582, R. Buchner, Gregorausgabe, 2. Bd., 1972, S. 32 (eigene Teilübers.).

<sup>1673</sup> Avitus von Vienne, an dem sich Gregor orientierte, stellt in einer Homilie den Vergleich zwischen dem beständigen Licht Gottes (das in der Sonne sichtbar werde) und dem bedrohlich flackernden Wetterleuchten eines entfernten Unwetters an, „das die Bewegung des Erdkreises nicht erleuchtet, sondern umflackert“ (Avitus Viennensis, *Homilia in rogationibus*, ed. Rudolf Peiper, MGH Auct. ant. 6, 2, Hannover 1883, S. 112; eigene Teilübers.: *Adsiduo nos ictu tempestas ista fatigat, impulsu terribili contra nos tonitrus saeculi clamat, scintillantibus ad punctum radii mundana commotio non illuminat, sed coruscat. Ecclesia est navis, quae nos per varios casus velut inter marinos gurgites ducit*).



abhängig: Während ein Schweif in Form eines „Diadems“ eine Schwächung oder den Untergang eines Königs bzw. der Königsmacht bedeute, zeige ein schwertförmiger, funkensprühender oder von schwarzem Rauch umgebener Schweif den Untergang eines „Landstrichs“ an wie im Falle des Kometen von 563, der mit Rauch und Feuer (*fumus magnus incendii*) nach Gregors Einschätzung wahrscheinlich die Pestepidemie in der Auvergne vorankündete.<sup>1674</sup> Mit der anschaulichen Darstellung des Kometen anhand bekannter und gefürchteter Erscheinungen (Feuer war aufgrund der Holzbauweise im Frühmittelalter eine allgegenwärtige Bedrohung) stilisiert Gregor den Kometen als Zeichen der bedrohten Weltordnung und *prodigium* der Pest (*prodigium* ist hier im antiken Sinne mit „böses Vorzeichen“ zu übersetzen). Vielleicht wurde die Zeichendeutung auch durch die Position des Kometen am „heidnischen“ Westhorizont und das Erscheinen am Beginn der Nacht bestärkt. Der Komet vereinigte also mehrere Vorzeichenelemente: flackerndes Licht vor Nachtdunkel (*in circuitu eius magna nigrido esset ... inter tenebras relucebat, scintillans spargensque comas*), Rauch und Feuer (*tamquam fumus magnus incendii apparebat a longe*), die „unheilvolle“ Himmelsrichtung des Westens und die Erscheinung zur ersten Nachtstunde (*a partem occidentis in ora noctis prima*), im Mittelalter eine zu Recht gefürchtete Tageszeit.<sup>1675</sup>

Neben dem Kometen wurde 582 am Osterfest „ein rötlich brennender Himmel“ beobachtet, den Gregor mit zwei Bränden vergleicht, die nach einiger Zeit zu einem großen Leuchten zusammenschmolzen (*In die autem sanctum paschae apud Sessionas civitatem caelum ardere visum est, ita ut duo apparerent incendia; et unum erat maior, aliud vero minor. Post duarum vero horarum spatio coniuncta sunt simul, factamque pharum magnam, evanuerunt*); auch diese Zeilen weisen auf einen Augenzeugenbericht. Vor allem die „Bluterscheinungen“ in Paris und Senlis werden auch kritische Zeitgenossen vom Ernst der „Prodigien“ überzeugt haben. Indem Gregor am Schluß des Berichts den wiederholten Blutregen als *prodigium* bezeichnet, werden auch die vorangehenden Himmelserscheinungen zu „Zeichen“. Bei dem „Blutregen“ in Paris handelte es sich wahrscheinlich um rötlichen Regen infolge von Saharastaub (Gregor schreibt

---

<sup>1674</sup> Vgl. Gregorii Liber de cursu stellarum 34, ed. B. Krusch, MGH Script. rer. Mer. 1, 2, 1885, S. 419f.: *Haec stella comitis vocatur a plerisque peritis. Non omni tempore, sed maxime aut in obitu regis aut in excidio apparet regionis. Qualiter ergo intellegatur, haec est ratio: Cum capud crinitum deadimate apparuerit fulgorans, regalem adnuntiat letum; si autem gladium ferens, rutilans, cum negrore sparserit comas, patriae monstrat excidium. Sic enim et ante pestilentia Arvernae regionis apparuit, pendens per annum integrum super regionem illam. Quod enim has proferat tristias, Prudentius eum de nativitatibus dominicae stella prudenter disserteret, haec in hymno sancta Epiphaniae ait: ‚Tristi comita intercedat, / Et sicut astrum sibi / Offeruit vapore, iam Dei / Sublucendis tractu cadat‘ (Stellenhinweis: Kai Peter Hilchenbach, Gregor von Tours, Teil II, 2009, Histor. Kommentar Kap. 31, S. 555f., Anm. 294).*

<sup>1675</sup> Die Angabe der Tageszeit in *Visa est autem a partem occidentis in ora noctis prima* könnte in Verbindung mit der „dunklen“ („heidnischen“) Himmelsrichtung die heilsgeschichtliche Bedeutung des Kometen bestärken, da die Abendstunde im Mittelalter allgemein als Beginn der gefährlichen Nacht gefürchtet war. So ist Gregors Tageszeitangabe sicherlich nicht nur eine (monastische) Zeitangabe, sondern verstärkt als „magisch-mythische“ Zeitangabe auch für die Nicht-Augenzeugen den Eindruck der unheimlichen abendlichen Himmelserscheinung.

„naturgetreu“ von „normalem“ Niederschlag aus Wolken, der sich auf der Kleidung absetzte - *sanguis ex nube defluxit et super vestimenta multorum hominum caecidit*); ob *caecidit* eine verderbte Überlieferung ist oder Gregor das Verb bewußt wählte (*caedere* „töten“, anstatt intransitiv *cadere* „fallen“), muß offen bleiben. Vor allem das Ereignis in Senlis bleibt ein Rätsel: Möglicherweise empfand auch Gregor die Meldung als rätselhaft, weshalb er sie lediglich als „ferne“ Augenzeugenmeldung aufführte (*In Silvanectinse vero terreturio hominis cuiusdam domus, cum ille mane surgerit, sanguine respersa ab intus apparuit*). Beide Ereignisse wurden als „erschreckende Prodigien“ wahrgenommen<sup>1676</sup>, was so weit ging, daß die Menschen ihre vermeintlich mit „Blutregen“ bespritzten Kleider nicht mehr anzogen (*ita tabe maculavit, ut ipsi propria indumenta horrentes abnuerunt*).<sup>1677</sup> Inwiefern Gregor die geradezu panische Wahrnehmung der Zeugen teilte oder deren Berichte nur dokumentarisch wiedergab, ist unklar; es scheint jedoch, daß in Gregors Blutregelmeldung in *Historiae* VI, 14 auch eigene Ängste artikuliert sind, da „Blutregen“ weithin gefürchtet war.<sup>1678</sup> Die weiteren Lichterscheinungen, die wohl auf ein Nordlicht zurückgehen (*et unum erat maior, aliud vero minor. Post duarum vero horarum spatio coniuncta sunt simul, factamque pharum magnam, evanuerunt*), könnte Gregor selbst beobachtet haben. Insgesamt war für Gregor die „Wunderzeichen-Häufung“ des Jahres 582 ein „eindeutiges“ Vorzeichen auf die Drüsenpest, wie *Magna tamen eo anno lues in populo fuit* unterstreicht.<sup>1679</sup> Der Prodigienabschnitt könnte auch mit dem Bericht über die „umkämpfte“ Nachfolge des Bischofs Felix von Nantes im folgenden Kapitel (VI, 15) in Bezug stehen.<sup>1680</sup> Damit steht auch in VI, 14-16 die Wiederherstellung der gottgewollten Ordnung im Mittelpunkt, womit sich Gregor an die Mächtigen und die Bischöfe richtet. Allerdings stellt er

<sup>1676</sup> „Blutregen“ war in vormoderner Zeit (aufgrund der „eindeutigen“ Erscheinung) neben Kometen und Sonnenfinsternissen eines der am meisten gefürchteten „Vorzeichen“. Vgl. dazu oben, Anm. 839.

<sup>1677</sup> *Maculare* („beflecken“, auch „entehren“; Langenscheidt Wb. Lat.-dt., 1963, S. 319) könnte eine Anspielung an die Gottesmutter Maria implizieren (*immaculatae conceptio*; vgl. Bernd-Ulrich Hergemöller, *Promptuarium ecclesiasticum medii aevi*, 2011, S. 153): Sicherlich wurden die mit „Blut“ befleckten Kleidungsstücke als Stigma gesehen, wie auch im Mittelalter Hautausschläge (Aussatz, Neurodermitis, Psoriasis oder die „Krätze“) die Betroffenen stigmatisierten, da sie als „eindeutige“ Zeichen von Triebhaftigkeit und Ausschweifung galten.

<sup>1678</sup> So heißt es bei Gregor in Bezug auf den roten Himmel bei der neustrischen Königsresidenz Soissons *apud Sessionas civitatem caelum ardere visum est*, während er zu dem „Blutregen“ in Senlis schreibt: *hominis cuiusdam domus, cum ille mane surgerit, sanguine respersa ab intus apparuit*. Den „Blutregen“ von Senlis beschreibt er also als reales Ereignis, während er den roten Himmel nur als Sinneswahrnehmung, aber nicht unbedingt als wirkliches Himmelsfeuer beschreibt!

<sup>1679</sup> Gregorii Hist. VI, 14, R. Buchner, Gregorausgabe, 2. Bd., 1972, S. 32.

<sup>1680</sup> Als Bischof Felix an der Pest erkrankte, soll er zugunsten seines favorisierten Neffen Burgundio den Bischöfen der umliegenden Diözesen eine Wahlurkunde zur Bestätigung vorgelegt haben. Daraufhin sei Burgundio mit der Bitte um die Tonsur und die Bischofsweihe zu Gregor gekommen, wurde von ihm aber mit dem Hinweis auf das Kirchenrecht, das vor der Bischofsweihe die Priesterweihe vorschrieb, zurückgewiesen worden. Wegen der vorübergehenden Erholung von Bischof Felix habe Burgundio seine Ratschläge nicht beachtet; allerdings wurde auf Anordnung des Königs als Nachfolger Felix' Neffe Nonnichius gewählt; zudem wurde die Nichte des verstorbenen Bischofs aus dem Kloster Bazas befreit und mit königlicher Zustimmung mit ihrem Verlobten Pappolenus verheiratet (die Verbindung hatte Felix durch die Entführung der Nichte zu verhindern versucht). Vgl. Gregorii Hist. VI, 15-16, R. Buchner, Gregorausgabe, 2. Bd., 1972, S. 32/34.

keine direkten Tun-Ergehens-Zusammenhänge her; die Leser sollten die „heilsgeschichtliche Evidenz“ der Ereignisse selbst erkennen. Dabei wird neben der moralischen Deutung auch die legitimatorische Funktion der *Historiae* in Bezug auf die Hierarchie im Frankenreich, vor allem den Primat des Episkopats, deutlich. Die Deutung von Naturerscheinungen als Abbilder irdischer Irrwege hebt Gregor immer wieder hervor, so auch in V, 33-34, wo er über Feuererscheinungen, Hagel, Erdbeben, einen Felssturz, eine Bluterscheinung, eine Ruhr-Epidemie sowie Krieg und Not in Gallien berichtet.<sup>1681</sup> Es folgt eine eindringliche Mahnung: „Lange schon sündigen wir, und die göttliche Liebe erhält uns doch; oft hat sie uns schon durch Krankheit und andere Leiden gezüchtigt, und keine Besserung ist gefolgt! Siehe, nun verlieren wir unsere Kinder, siehe, nun bringen die Tränen der Armen, die Klagen der Witwen sie ins Grab, und uns bleibt keine Zukunftshoffnung, für die wir sammeln. Wir häufen Schätze auf und wissen nicht, für wen wir sammeln.“<sup>1682</sup> Gregor wendet sich hier an die „einfache Religiosität“ seiner Zeit, „die menschliches und göttliches Handeln unmittelbar aufeinander bezog, die Welt und Mensch, Lebensschicksale und Ereignisse von guten und bösen Mächten bestimmt sah, die man durch Gebet und Opfer zu beeinflussen suchte.“<sup>1683</sup>

Obwohl Gregor Kausalzusammenhänge nur in Einzelfällen herstellt, bleiben eschatologische Deutungen durch biblische und patristische Symbole und Bilder präsent. Doch selbst bei „eindeutigen Zeichen“ wie Asteroiden beläßt es Gregor bei Mutmaßungen<sup>1684</sup> oder er läßt die Chronologie sprechen wie in V, 34 (*Sed haec prodigia gravissima lues est subsecuta*).

<sup>1681</sup> Gregorii Hist. V, 33 ad a. 580, R. Buchner, Gregorausgabe, 1. Bd., 1970, S. 340f.: *In Toronico vero eo anno mane, priusquam dies inlucesceret, fulgor per caelum cucurisse visus est [...]. Sed et sonitus tamquam diruentes arbores per totam terram illam auditus est; quod ideo non est de arbore aestimandum, quia in quinquaginta aut amplius milia est auditum. Ipso anno graviter urbis Burdegalensis a terrae motu concussa est, [...]. Tamen de Pirineis montibus immense lapides sunt commoti, qui pecora hominisque prostraverunt. Nam et vicus Burdegalensis incendium divinitus ortum exussit, ita ut subito conpraehensi igni tam domus quam areae cum annonis incendio cremarentur, nullum paenitus incitamentum habens ignis alieni, forsitan iussione divina. Nam et Aurilianensis civitas grave incendio conflagravit, in tantum ut ditioribus nihil paenitus remaneret; [...]. Apud terminum Carnotenum verus de effracto pane sanguis effluxit. Graviter tunc et Beturica civitas a grandine verberata est. Siehe zu dieser Stelle bes. Giselle de Nie, Views from a many-windowed tower, 1987, p. 37.*

<sup>1682</sup> Vgl. Gregorii Hist. V, 34, R. Buchner, Gregorausgabe, 1. Bd., 1972, S. 342/344; dt. Übers. R. Buchner, ebenda, S. 343/345): *Sed haec prodigia gravissima lues est subsecuta. Nam et discordantibus/ reges et iterum bellum civile parantibus, desentericus morbus paene Gallias totas praeoccupavit. [...] ,Diu nos male agentes pietas divina sustentat;/ nam sepe nos febribus et aliis malis corripuit, et emendatio non successit. Ecce! iam perdimus filios. Ecce! iam eos lacrimae pauperum, lamenta viduarum, suspiria orfanorum interimunt, nec spes remanet cui aliquid congregemus. Thesaurizamus, nescientes, cui congregemus ea [...].* Die verzweifelten Worte Fredegundes angesichts der Erkrankung Chlodoberts, des älteren Sohnes von König Chilperich, und ihre „zu späte Reue“ (*sero penetens*) zeigen die moraltheologische Intention von Gregors Bericht; diese Prüfungen sollen König Chilperich (der in Gregors Werk überwiegend als schlechter Herrscher gezeichnet wird) sogar dazu bewegt haben, die Steuerrollen der Städte verbrennen und den Kirchen und den Armen Geschenke zukommen zu lassen: *Multa postea Chilpericus rex ecclesiis sive basilicis vel pauperibus est largitus*. Damit weist Gregor auf den „Sinn“ der von Gott geschickten Plagen; der Abschnitt zeigt, daß Gregors beabsichtigte Adressaten vornehmlich die fränkischen Bischöfe, Geistlichen und die Könige waren.

<sup>1683</sup> Zitat (unter Bezugnahme auf Arnold Angenendt): Franz J. Felten, Bonifatius - Apostel der Deutschen. Mission und Christianisierung vom 8. bis ins 20. Jahrhundert, Stuttgart 2004 (Mainzer Vorträge; Bd. 9), S. 14.

<sup>1684</sup> Mit Formulierungen wie *adnuntiare solent* (vgl. Hist. IV, 9: *Credo, haec signa mortem ipsius regis adnuntiasse*) oder Verben wie *opinari* („meinen, glauben, mutmaßen“) und *operiri* (Hist. VIII, 17: *Operiebamur enim, super nos aliquam plagam de caelo transmitti*) bringt Gregor wiederholt die Unsicherheit „irdischer“ Vorzeichendeutungen zum Ausdruck; Gregors Einträge zeigen damit vielleicht schon im „modernen“ Sinne ein Ringen um empirische Grundlagen für (aus der Sicht des kritischen Geistlichen) durchaus gewagte Äußerungen.

„Biblische Formeln“ wie in IX, 5 (*Et multa alia signa apparuerunt, quae aut regis obitum adnunciare solent aut regiones excidium*) weisen ebenfalls auf heilsgeschichtliche Zusammenhänge.<sup>1685</sup> Der Grund für den kritisch-distanzierten Umgang mit „Prodigien“ war in vielen Fällen wohl auch politische Rücksichtnahme: Als hoher Repräsentant der Kirche und mächtigster Kirchenmann im Frankenreich sah sich Gregor als Mahner, vor allem aber als Anwalt der *ecclesia* und des Episkopats, zu dessen Aufgabe auch die Vermittlung zwischen Herrschern und Bischöfen gehörte. Daher vermeidet er gerade in biographischen Exkursen zu Herrschern direkte Deutungen wie in dem Bericht über eine Sternenerscheinung 555:<sup>1686</sup> Kurz vor dem Tod König Theudebalds, am fünften Tag nach Neumond, soll ein Stern „in umgekehrter Richtung“ vor die Mondscheibe getreten sein; an einem Holunderbaum sollen aus den Blüten Trauben gewachsen sein.<sup>1687</sup> Gregor berichtet hier - sechzehnjährig - erstmals als Augenzeuge über ein Naturereignis, wie das „zur Beglaubigung der Wunder“ verwendete *vidimus* zeigt<sup>1688</sup>, während das passivische *visa est* auf „ferne“ Augenzeugen weist.<sup>1689</sup> Die Anomalien - „falsche“ Früchte und ein in entgegengesetzter Richtung über die Mondscheibe ziehender Stern<sup>1690</sup> - sah Gregor als mutmaßliche Vorankündigung des Todes Theudebalds I. Interessant ist die genaue Beschreibung der „Holundertrauben“, die auf erste Einordnungsversuche eines interessierten Jugendlichen weisen. Als Historiograph sah Gregor rückblickend eine Verbindung der „Zeichen“ mit den „bösen Absichten“ Theudebalds (*Hunc Theodovaldum ferunt mali fuisse ingenii*), der kurz vor seinem Tod mit einer Erzählung über eine Schlange in einer Weinflasche großen Haß auf sich gezogen habe.<sup>1691</sup> Die „biblische“ Zeitangabe *sub huius*

<sup>1685</sup> In Hist. IX, 5 ad a. 587 (R. Buchner, Gregorausgabe, 2. Bd., 1972, S. 232) bezieht sich Gregor erneut auf die antiken „Kaiserprodigien“, nach der Kometen, ungewöhnliche Sterne und Verfinsterungen von Sonne und Mond auf das Leben und die Regierungszeit römischer Kaiser (besonders seit Augustus), vor allem auf Geburt, Herrschaftsantritt sowie Schlachten und Kriegszüge, bezogen wurden. Vgl. dazu Walter Goffart, *The Narrators of Barbarian History (A.D. 550-800)*, 1988, p. 187; Christian Rohr, *Signa*, in: Dieter Groh u. a. (Hrsg.), *Naturkatastrophen*, 2003, S. 70.

<sup>1686</sup> Siehe dazu Christian Rohr, *Signa*, in: Dieter Groh u. a. (Hrsg.), *Naturkatastrophen*, 2003, S. 70.

<sup>1687</sup> Gregorii Hist. IV, 9 ad a. 555. Ed. K.-P. Hilchenbach, Teil I, 2009, S. 108 (eigene Teilübers. u. Hervorhebung): *Sub huius tempore uvas in arbore, quam savucum vocamus, absque vitis coniunctione natas vidimus, et flores ipsarum arborum, quae nigra, ut nostis, grana proferre solitae sunt, racimorum grana dederunt. Tunc et in circulum lunae quintae stella ex adverso veniens introisse visa est. Credo haec signa mortem ipsius regis adnuntiasse. Ipse vero valde infirmatus a cinctura deorsum se iudicare non poterat. Qui paulatim decidens, septimo regni sui anno mortuus est, regnumque eius Chlothachrius rex accepit, [...].*

<sup>1688</sup> Kai Peter Hilchenbach, Gregor von Tours, Ed. m. sprachwiss.-textkrit. u. histor. Kommentar, Teil II, 2009, Histor. Kommentar Kap. 32-33, S. 557f., hier S. 557.

<sup>1689</sup> Kai Peter Hilchenbach, Gregor von Tours, Teil II, 2009, S. 496f.

<sup>1690</sup> Die Verbindung von *luna* mit einer Ordnungszahl (*luna quinta*) bezeichnet hier die zunehmende Mondphase. Diese Art der Bezeichnung geht auf Augustinus, Orosius und Hydatius zurück. Vgl. dazu Kai Peter Hilchenbach, Ed. m. sprachwiss.-textkrit. u. histor. Kommentar, Teil II, 2009, S. 269.

<sup>1691</sup> Vgl. Gregorii Hist. IV, 9 ad a. 555. Ed. K.-P. Hilchenbach, Teil I, 2009, S. 108. König Theudebald (auch Theodowald, um 537 - 555) regierte den Ostteil des Frankenreichs (das spätere „Austrasien“) von 548 bis 555; er ging aus der Konkubins-Ehe König Theudeberts I. mit Deoteria hervor, die er später verstieß. Nach der Heirat Theudebalds mit Waldrada, der Tochter des Langobardenkönigs Wacho, kam es zum Bruch des Bündnisses zwischen Franken von Langobarden, da Wacho der lethingischen Dynastie angehörte, die nach 540 von der

*tempore* stellt die Zeichen in Bezug zur Geschichte, doch bleibt wie in den Zeitangaben in Märchen eine „mythische Unbestimmtheit“, die die Ereignisse über die innerweltliche Chronologie hinausheben; der Stern ist damit als heilsgeschichtliches Zeichen deutbar.<sup>1692</sup>

Auch an anderen Stellen setzt Gregor astronomische Erscheinungen nach antikem Vorbild mit Herrschern in Verbindung. Aufgrund der Wirkmacht von historisch „bestätigten“ antiken, biblischen und patristischen Vorlagen war sich Gregor bei Kometen, Asteroiden und Finsternissen relativ sicher in der Deutung. Konkrete Zeichendeutungen nennt er überwiegend retrospektiv aus der Sicht des Historiographen und als Ergebnis eigener „empirischer“ Beobachtungen. Die negative Vorzeichenbedeutung bestimmter Himmelserscheinungen versucht er durch Vergleiche mit ähnlichen Ereignisfolgen zu untermauern: So soll vor dem Tod König Sigiberts im Jahre 575 ein Blitz über den Himmel gelaufen sein, „wie wir ihn auch vor dem Tod König Chlothars (561) gesehen haben.“<sup>1693</sup> Der bei Gregor „fast schon formelhafte Ausdruck *fulgor ... visus est*“<sup>1694</sup>, den er hier jedoch mit *discurisse* anstatt mit *cucurisse* verbindet (um die über den ganzen Himmel laufende Lichterscheinung darzustellen), erinnerte viele der Zeugen vielleicht an den Blitz, der in der Endzeit vom

---

Langobardendynastie unter König Audoin (der mit Byzanz ein Bündnis einging) verdrängt worden war. Nach mehreren byzantinischen Interventionen in Italien (unter anderem gegen die Ostgoten) vermied König Theudebald die Konfrontation mit Byzanz; das ostfränkische Venetien ging erst nach dem Tod Theudebalds für die Franken verloren. Da Theudebald kinderlos starb, ging austrasien an Chlothar I., der Theudebalds Witwe Waldrada heiratete. Zusammenfassung: Wikipedia-Art. ‚Theudebald. Merowingischer Frankenkönig‘ (21.12.2016). Lit.: Heike Grahn-Hoek, Die fränkische Oberschicht im 6. Jahrhundert. Studien zu ihrer rechtlichen und politischen Stellung, Sigmaringen 1976 (Vorträge u. Forschungen; Sonderband 21) [Marburg, Univ.-Diss., 1975]; Eugen Ewig, Die Merowinger und das Frankenreich, 5. aktualisierte Aufl. Stuttgart 2006 (Kohlhammer-Urban-Taschenbücher; 392); Thorsten Fischer, ‚Theudebald‘, RGA 35, 2. Aufl. 2007, S. 116f.

<sup>1692</sup> Die offene, oft von rätselhafter Unbestimmtheit geprägte anekdotische Geschichtsdarstellung in Gregors „Geschichten“ (*Historiae*) hat Giselle de Nie (Views from a many-windowed tower, 1987, p. 38) hervorgehoben.

<sup>1693</sup> Gregorii Hist. IV, 51 ad a. 575. Ed. K. P. Hilchenbach, Teil I, 2009, S. 166 (eigene Übers.): *LI. In eo anno fulgor per caelum discurisse visus est, sicut quondam ante mortem Chlothari factum vidimus*. Es folgt der Bericht über den gewaltsamen Tod König Sigiberts im Auftrage Chilperichs bzw. (nach Gregor) auf Veranlassung seiner Frau Fredegunde; Gregor verurteilt hier dezidiert das gewaltsame, brutale Vorgehen beider Königsparteien bei der Herrschaftssicherung nach der Ankündigung der Childerich-Franken, Sigibert Gefolgschaft zu leisten. Damit könnte der Blitz als Warnung vor dem göttlichen Zorn auf Chilperich wie auch auf Sigibert bezogen werden, der die Mahnung von Bischof Germanus, seinen Halbbruder Chilperich bei der Belagerung von Tournai nicht zu töten, nicht beachtete. Das im Frankenreich des 6. Jahrhunderts nicht unübliche, brutale Vorgehen bei der Herrschaftssicherung brandmarkt Gregor als *peccatum* (Hist. IV, 51, Ed. K.-P. Hilchenbach, wie oben, S. 166f.): *Sigyberthus vero obtentis civitatibus illis, quae circa Parisius sunt positae, usque Rhotomagensim urbem accessit, volens easdem urbes hostibus caedere. Quod ne faceret a suis prohibitus est. Regressus inde Parisius est ingressus, ibique ad eum Brunichildis cum filiis venit. Tunc Franci, qui quondam ad Childeberthum aspexerant seniore, ad Sigyberthum legationem mittunt, ut ad eos veniens derelicto Chilperico super se ipsum regem stabilirent. Ille vero haec audiens misit, qui fratrem suum in supra memoratam civitatem obsederent, ipse illuc properare deliberans. Cui sanctus Germanus episcopus dixit: „Si abieris et fratrem tuum interficere nolueris, vivus et victor redis; sin autem aliud cogitaveris, morieris. Sic enim Dominus per Salomonem dixit: ‚Foveam, quam fratri tuo parabis, in ea conruet.‘ Quod ille peccatis facientibus audire neglexit*. Zum historischen Kontext von Hist. IV, 51 siehe Kai Peter Hilchenbach, Teil II, 2009, Histor. Kommentar Kap. 51, S. 605-611, bes. Anm. 449.

<sup>1694</sup> Kai Peter Hilchenbach (Ed.), Das vierte Buch der Historien von Gregor von Tours, Teil II, 2009, Histor. Kommentar Kap. 51, S. 608, Anm. 456.

Morgen bis zum Untergang über den Himmel leuchten wird;<sup>1695</sup> auch die bedrohliche Vorstellung einer Himmelschlange (als solche stellte man sich in der Antike das Haupthaar der Gorgo vor) ist hier angedeutet.<sup>1696</sup> Der Vergleich *sicut quondam ante mortem Chlothari factum vidimus* läßt über die Bedeutung der unheimlichen Lichterscheinung als „Warnung“ keine Zweifel.<sup>1697</sup> Mit dem Wechsel vom passivischen *visus est* zu *vidimus* zählt sich Gregor selbst zu den Augenzeugen: Er vergleicht die Ereignisse 575 mit anderen Beobachtungen wenige Jahre zuvor, als vor dem Tod König Chlothars ein Komet erschien.<sup>1698</sup> Damit unterstreicht er den „empirisch“ gestützten Wahrheitsgehalt der Augenzeugenberichte.<sup>1699</sup> Welche Erscheinung in *Historiae* IV, 51 gemeint ist, bleibt jedoch unklar: So könnte *fulgor* einen Gewitterblitz, einen Kometen oder einen Meteoriden bezeichnen. Im Unterschied zu *fulmen* oder *fulgur* wird *fulgor* in antiken Quellen häufig als spezifische Bezeichnung für einen zündenden Blitzschlag verwendet, was in Gregors Bericht jedoch ausgeschlossen ist, da Gregor *fulgor* fast immer als maskulines Substantiv (abgeleitet aus *fulgur*) gebraucht.<sup>1700</sup> Auch „Wetterleuchten“ ist eher unwahrscheinlich; möglicherweise wurde 575 ein „Crawler-Blitz“ beobachtet - diese in mittleren Breiten seltenen Blitze erscheinen als verzweigte oder linienförmige Blitze, die durch den ausgebreiteten Amboß „alternder“ Gewitterkomplexe laufen, wobei die Bewegung der Entladung aufgrund der langsamen

<sup>1695</sup> Vgl. Mt. 24,27. Bei Matthäus wird besonders die „alles in einem Augenblick erleuchtende Wirkung“ des Blitzes (bei Gregor von Tours möglicherweise ein großer Meteorid oder Meteorit) hervorgehoben, der als Theophanie das Kommen des Menschensohns ankündigt. Zitat: Dr. Egon Pfeiffer, Art. ‚Blitz‘, Calwer Bibellexikon, 5. Bearb. 1959, Sp. 163.

<sup>1696</sup> Im Westen, an den „die Enden des Himmels, der Erde, des Meeres und des Tartaros“, vermutete man in der Antike die Heimat der Gorgonen, die als Unwetterdämonen bisweilen von Westen heranzogen. Im Westen „hausen [...] schlimme Stürme, und finstere Wolken verhüllen die Wohnungen der dunkeln Nacht“ (vgl. Hesiod, *Theogonia*, V, 736-742; Zitat u. Stellenhinweis: Dr. Wilhelm Heinrich Roscher, *Die Gorgonen und Verwandtes*, 1879, S. 19). Zur Vorstellung der Gorgonen siehe Dr. Wilhelm Heinrich Roscher, wie oben, Kap. I.A.: „Die Gewitter- und Sturmwolken in der Regel aus dem westlichen Mittelmeer oder aus der Erde emporsteigend“, S. 17-22; Kap. I.B.: „Die Gorgonen im äußersten Westen am Okeanos geboren und wohnhaft gedacht...“, S. 23-30.

<sup>1697</sup> Kai-Peter Hilchenbach (Ed.), *Das vierte Buch der Historien von Gregor von Tours*, Teil II, 2009, *Histor. Kommentar* Kap. 51, S. 608, Anm 456.

<sup>1698</sup> Gregor, *Liber de cursu stellarum* 34, ed. B. Krusch/ W. Levison, *MGH Script. rer. Mer.* 1, 2, 1951, S. 419f.: *Haec stella comitis vocatur a plerisque peritis. Non omni tempore, sed maxime aut in obitu regis aut in excidio apparet regionis. Qualiter ergo intellegatur, haec est ratio: Cum capud crinitum deadimate apparuerit fulgorans, regalem adnuntiat letum; [...]. Nam et priusquam Sigibertus rex obierit, crinita multis apparuit.* Stellenhinweis: Kai Peter Hilchenbach, *Gregor von Tours*, Teil II, 2009, *Histor. Komm.* Kap. 51, S. 608, Anm. 457.

<sup>1699</sup> Auf die Empirie als unbestechliche „wissenschaftliche“ Quelle weist das in frühmittelalterlichen Zeugnissen noch recht seltene Partizip *peritus* (von *per-ire*, „hindurchgehen“ - *per-itus* „hindurchgegangen“, d. h. „erfahren, kundig, bewandert“; Langenscheidt *WB. Lat.-dt.*, 1963, S. 386 u. S. 388: *Haec stella comitis vocatur a plerisque peritis*. Die *periti* waren „Gelehrte“, Astronomen und Sterndeuter, die auf antike Spezialquellen Zugriff hatten.

<sup>1700</sup> *Fulgor* („Blitz, das Blitzen“, auch „Glanz, Ruhm“; Langenscheidt *Wb. Lat.-dt.*, 1963, S. 231) bezeichnet (eine bewußte Wortwahl vorausgesetzt) in antiken und mittelalterlichen Quellen den zündenden Blitzschlag, während *fulmen* „sprengende Blitze“ und *fulgur* allgemein den Gewitterblitz meint. Aus Gregors Kurzmeldungen zu meteorologischen und astronomischen Erscheinungen ist eine Unterscheidung anhand der gewählten Lemmata kaum möglich. In dem Eintrag für 575 könnte *fulgor* („Glanz“, „Feuerschein“) einen großen Meteor bezeichnen, wobei wie im „Endzeitzeichen“ in Mt. 24, 27 das Allumfassende der Blitzerscheinung im Vordergrund steht. Zur Unterscheidung von *fulgor*, *fulgur* und *fulmen* vgl. oben, Anm. 881 dieser Arbeit.

Fortsetzungsgeschwindigkeit deutlich zu sehen ist.<sup>1701</sup> Wahrscheinlicher ist jedoch, daß Gregor hier einen großen Asteroiden festhielt, der beim Eintritt in die Atmosphäre einige Sekunden lang sichtbar über den Himmel lief; Gregors Verweis auf ein ähnliches Ereignis vor dem Tod Chlothars 561 bestärkt diese Hypothese.<sup>1702</sup> Damit ergeben sich in dem Prodigienbericht 575 drei Möglichkeiten - ein Komet, ein „Crawler-Blitz“ und ein Asteroid; allen Erscheinungen kann aufgrund der Bewegung über den ganzen Himmel *discurrisse* (anstatt des von Gregor ansonsten favorisierten *cucurrisse*) zugeordnet werden.<sup>1703</sup> Plinius verwendet *discurrere* speziell für Meteore, die er als „hin und herfahrende Sterne“ bezeichnet.<sup>1704</sup> Wenig wahrscheinlich (wenngleich nicht ausgeschlossen) ist 575 dagegen ein Nordlicht, zumal Gregor die in mitteleuropäischen Breiten meist rötlich leuchtenden Nordlichter meist „naturgetreu“ als flackerndes rotes Himmelsleuchten, oft auch mit Säulen und Kreisen, beschreibt. Insgesamt läßt *Historiae* IV, 51 Gregors Faszination an seltenen Himmelserscheinungen erkennen; die Gegenüberstellung ähnlicher Himmelserscheinungen, besonders von Halos und nächtlichen Lichterscheinungen (Blitzen, Asteroiden und Nordlichtern), weist auf ein genuines Interesse an Gesetzmäßigkeiten von Naturerscheinungen, verbunden mit der Suche nach heilsgeschichtlichen Zusammenhängen.

<sup>1701</sup> Auch Christian Rohr (*Signa*, in: Dieter Groh u. a. (Hrsg.), *Naturkatastrophen*, 2003, S. 70, bes. Anm. 19) schließt in *Hist.* IV, 51 eine Gewittererscheinung nicht aus. Kai Peter Hilchenbach (Ed., *Das vierte Buch der Historien* Gregors von Tours, Teil II, *Histor. Kommentar*, 51, S. 608) vermutet in IV, 51 ebenfalls ein „Wetterzeichen“, weist aber auch auf den in *De cursu stellarum* genannten Kometen vor dem Tod Chlothars.

<sup>1702</sup> Vgl. dazu oben, Anm. 1694 dieser Arbeit.

<sup>1703</sup> Einen Meteoriteneinschlag oder einen beim Eintritt in die Atmosphäre mit einem lauten Knall zerberstenden Meteoriden oder Asteroiden hat Gregor in *Hist.* V, 33 festgehalten: 581 soll ein über den Himmel fahrender Lichtschein gesehen worden sein, dem ein Krachen wie von einem umstürzenden Baum gefolgt sei, das nach Gregor jedoch wegen der Hörbarkeit im Umkreis von 50 Meilen nicht von einem Baum herrühren konnte. Dem „Wunderzeichen“ folgte eine Seuche, was die spezifische Deutung der (damals unbekannt) Asteroiden als Krankheitsvorzeichen durch Gregor nahelegt. *Gregorii Hist.* V, 33f. ad a. 580/81, R. Buchner, Gregorausgabe, Bd. 1, 1970, S. 340/342; dt. Übers. R. Buchner, ebenda, S. 341/343 (eigene Hervorhebung): 33. *Anno quinto Childeberthi regis Arvernorum regionem diluvia magna praessirunt [...]. In Toronico vero eo anno mane, priusquam dies inlucesceret, fulgor per caelum cucurrisse visus est et ad orientis plagam caecidisse. Sed et sonitus tamquam diruentes arbores per totam terram illam auditus est; quod ideo non est de arbore aestimandum, quia in quinquaginta aut amplius milia est auditum. [...]. 34. Sed haec prodigia gravissima lues est subsecuta.* Siehe dazu Giselle de Nie, *Views from a many-windowed tower*, 1987, p. 37.

<sup>1704</sup> Plinius, *Hist. Nat.* II, 33-36 (§ 100), *Ausg. u. dt. Übers.* R. König, 1974, S. 84f.: Plinius beschreibt neben „nächtlichem Licht vom Himmel“, das man als „Nachtsonnen“ bezeichnete (wahrscheinlich Nordlichter), auch Meteore und ihre Himmelsbahnen: *Quod plerique appellaverunt soles nocturnos, lumen de caelo noctu visum est C. Caecilio Cn. Papirio consulibus et saepe alias, ut diei species nocte luceret.* Auch einen großen von Westen nach Osten laufenden „brennenden Himmelsschild“ (*Clipeus ardens*; cap. 34) und einen „Sternenfunken“, der „bei der Annäherung an die Erde größer wird“ (*Nat. Hist.* II, cap. 35, dt. Übers. R. König, wie oben, S. 85: *scintillam e stella cadere et augeri terrae adpropinquantem...*), erwähnt Plinius. Für Gregors Meldung 575 könnte der kurze Abschnitt cap. 36 im II. Band von Plinius’ „Naturgeschichte“ über „hin und her fahrende Sterne“ aufschlußreich sein, da Plinius hier ebenfalls *discursus* benutzt (*Ausg.* R. König, 1974, S. 84): *Fieri videntur et discursus stellarum numquam temere, ut non ex ea parte truces venti cooriantur.* Im folgenden Abschnitt schreibt Plinius u. a. über Sterne „von blitzförmiger Gestalt“ an Pfeil- und Lanzenspitzen, womit er jedoch das vor Blitzschlägen oft erscheinende bläuliche „Elmsfeuer“ meint, wie *fulgurum effigie* beweist (*fulgur*, „Gewitterblitz“). Vgl. Plinius, *Nat. Hist.* II, 37, wie oben, S. 84: *Exsistunt stellae et in mari terrisque: vidi nocturnis militum vigiliis inhaerere pilis pro vallo fulgurum effigie eas; [...].*

Oft mischt sich Gregor unter die unwissenden, staunenden und furchtsamen Beobachter, die in solchen wunderbaren Naturerscheinungen Zeichen Gottes sahen.

Einen Asteroiden meldet Gregor auch für 584: Damals wurde neben deformierten Weinreben und einer Baumblüte im Dezember ein über den Nachthimmel laufendes „großes Leuchtfeuer beobachtet, das vor Tagesanbruch den Erdkreis ringsumher erleuchtete“; zudem erschien ein Himmelsfeuer, das in Gestalt „einer feurigen Säule zwei Stunden lang im Norden vom Himmel herabhing und über der ein Stern stand“; im Anjou ereignete sich in diesem Jahr ein Erdbeben „und viele andere Zeichen erschienen, die, wie ich glaube, den Untergang dieses Gundowald vorankündeten.“<sup>1705</sup> Auch 584 zeigte sich eine „Kombination“ ernster Erscheinungen - Finsternisse, Kometen, Asteroiden, Nordlichter, Blutregen und Erdbeben -, die Gregor zu seiner direkten Vorzeichendeutung veranlaßte, die durch die „einrahmenden“ biblischen Formeln *Tunc apparuerunt* und *et multa alia signa apparuerunt* bestärkt wird.<sup>1706</sup> Die verkrüppelten Reben im Frühherbst (*in codicibus vinearum palmites novi cum uvis deformatis*) und die Obstblüte im Dezember (*in arboribus flores*) deuten auf einen ungewöhnlich warmen Herbst und Frühwinter. Die phänologischen Anomalien, die Gregor eher aufgrund seines Natur- und Gartenbauinteresses festhielt, erscheinen in diesem Bericht aber zugleich wie symbolische Abbilder der irdischen „Verkehrungen“ in der Krisenzeit der 580er Jahre. „Das große über den Himmel laufende Leuchtfeuer, das die Nacht über den weiten Erdkreis taghell erleuchtete“ (*pharus magna per caelum discurrens, quae, priusquam lux fierit in die, late mundum inluminavit*), weist auf einen großen Asteroiden, der in weiten Teilen des Reichs zu sehen war (*late mundum inluminavit*); auch ein Nordlicht wäre möglich, doch verwendet Gregor *discurrere* wie Plinius bevorzugt zur Darstellung von Asteroiden. Der Asteroid von 484 könnte vergleichbar gewesen sein mit dem von Plinius beschriebenen großen Asteroiden (um 100 v. Chr.).<sup>1707</sup> Der in der lateinischen Historiographie sehr seltene Begriff *pharus*

<sup>1705</sup> Gregorii Hist. VII, 11 ad a. 584/585, R. Buchner, Gregorausgabe, 2. Bd., 1972, S. 102/104; eigene Übers.: *Erat enim, cum haec agebatur, mensis decimus. Tunc apparuerunt in codicibus vinearum palmites novi cum uvis deformatis, in arboribus flores; pharus magna per caelum discurrens, quae, priusquam lux fierit in die, late mundum inluminavit. Apparuerunt etiam in caelo et radii. A parte septentrionali columna ignea, quasi de caelo pendens, per duarum horarum spatium visa est, cui stella magna superposita erat. In Andecavo enim terra tremuit, et multa alia signa apparuerunt, quae, ut opinor, ipsius Gundovaldi interitum nuntiarunt.*

<sup>1706</sup> Das von Gregor in Einträgen zu Naturerscheinungen häufig verwendete Verb *apparere* („erscheinen, sich zeigen“), hier bes. „zum Vorschein kommen, sich zeigen, sichtbar werden“ sowie „offenkundig, ersichtlich sein, einleuchten“ (Langenscheidt Wb. Lat.-dt., 1963, S. 48), impliziert wegen der biblischen Deutungsvorlagen auch ohne explizite Deutungen den Vorzeichencharakter der Naturerscheinungen von 584, die aus dem Mysterium Gottes in die geschöpfliche Unterschiedenheit leuchten und als solche Unterschiedene erst sichtbar den Urgrund der Unterscheidungskraft implizieren; *apparere* weist damit auf die philosophische Begrifflichkeit der Evidenz, das heißt Gregors Suche nach Beweisen für die in seiner Zeit sich fortsetzenden göttlichen Zeichen in der Welt.

<sup>1707</sup> Vgl. Plinius, Nat. Hist. II, cap. 34-35 (§100), Ausg. R. König, 1974, S. 84: *Clipeus ardens ab occasu ad ortum scintillans transcucurrit solis occasu L. Valerio C. Mario consulibus. Scintillam e stella cadere et augeri terrae adpropinquantem [...]; at postquam lunae magnitudine facta sit, inluxisse ceu nubilo die, dein, cum in*



*magna*<sup>1708</sup> deutet auf eine ungewöhnliche Lichtintensität, wodurch die Nacht „vor Anbruch des Morgenlichts“ taghell erleuchtet wurde, wie bei dem Blitz der Endzeit in Matthäus 24, 27. Auch wenn Gregor die „Prodigienhäufung“ von 484/85 zu seiner Vorzeichendeutung heranzieht (*et multa alia signa apparuerunt, quae, ut opinor, ipsius Gundovaldi interitum nuntiarunt*), wobei vor allem die Kombination aus Nordlichtern, Meteoren und Erdbeben als „ernstes Zeichen“ galt (*In Andecavo enim terra tremuit, et multa alia signa apparuerunt, quae, ut opinor, ipsius Gundovaldi interitum nuntiarunt*), war die ungewöhnliche nächtliche Lichterscheinung sicherlich das bedrohlichste „Zeichen“, die Gregor in seiner ungewöhnlich direkten Deutung als Vorzeichen des Todes von König Gundowald bestärkt haben mag.<sup>1709</sup> Die „Himmelskreise“ (*Apparuerunt*

---

*caelum se reciperet, lampadem factam semel umquam proditur Cn. Octavio C. Scribonio consulibus; vidit id Silanus proconsul cum comitatu suo.*

<sup>1708</sup> Mit *Pharus (farus)* verwendet Gregor die latinisierte Form von *pharos*, die Bezeichnung für die ägyptische Insel bei Alexandria mit dem gleichnamigen Leuchtturm. Vgl. K.-E. Georges, Ausführl. lat.-dt. Handwörterbuch, 2. Bd., 8. Aufl. 1913, Sp. 1682. Bei Gregor erscheint *pharus (farus)* als Synonym und auch „Intensivum“ von *lumen*, wobei *pharus* im Unterschied zu *lumen* die unerklärliche und unbekannte Größe und Intensität einer unbeständigen kurzen Lichterscheinung hervorhebt. Das seltene Wort *pharus* evozierte auch bei den Lesern das Bild einer unheimlichen, unerklärlichen Lichterscheinung: Der Meteorid oder das Nordlicht von 584 war eine bislang nicht gesehene Lichterscheinung. Auf ein Nordlicht deuten die „Himmelskreise“ (*in caelo et radii*) und die „feurige Säule im Norden“ (*A parte septentrionali columna ignea, quasi de caelo pendens*), während *pharus* und *discurisse* eher auf einen Meteoroiden weisen. Allerdings könnten sich die Meldungen auch auf unterschiedliche Himmelserscheinungen beziehen. Als Intensivum von *lumen* verwendet Gregor *pharus* auch in einer Wunderepisode in *Historiae* II, 37, in der er über mehrere göttliche „Zeichen“ berichtet: Einst soll König Chlodovech mit seinen Begleitern nach starken Regenfällen von einer Hirschkuh eine gangbare Furt durch die hochwasserführende Vienne gezeigt worden sein; im Lager angekommen sah der König, „wie ein Feuerglanz von der Kirche des heiligen Hilarius ausging und gleichsam zu ihm herüberkam“ - als Zeichen, daß er wie vor ihm Hilarius „die ketzerischen Scharen (der Arianer) bekriegen sollte“ (R. Buchner, Gregorausgabe, 1. Bd., 1970, S. 130; dt. Übers. R. Buchner, ebenda, S. 131: *Intumuerat enim ab inundationem pluviarum. Cumque illa nocte Dominum depraecatus fuisset, ut ei vadum quo transire posset dignaretur ostendere, mane facto cervus mirae magnitudinis ante eos nuto Dei flumine ingreditur, illaque vadante, populus quo transire possit agnovit. Veniente rege autem apud Pectavus, dum eminus in tenturiis commoraret, pharus ignea de basilica sancti Helarii egressa visa est ei tamquam super se advenire, scilicet ut, lumine beati confessoris adiutus Helarii, liberius hereticas acies, contra quas saepe idem sacerdos pro fide conflixerat, debellaret*). Die Wunderepisode stammt wahrscheinlich aus Fortunatus' Hilarius-Vita. Vgl. Fortunatus, *Liber de virtutibus sancti Hilarii*, cap. 7, 20, ed. Friedrich Leo, MGH Auct. ant. 4, 2, Berlin 1881, S. 9: *Chlodoveus dum contra haereticam gentem pugnaturus armatas acies commovisset, media nocte meruit de basilica beati viri lumen super se venientem adspicere* (Hinweis: Bruno Krusch u. Wilhelm Levison, (Ed.), *Gregorii Hist.* II, 37, MGH Script. rer. Mer. 1, 1951, S. 86, Anm. 2). Siehe dazu Giselle de Nie, *Views from a many-windowed tower*, 1987, p. 183f.

In *Hist.* X, 15 (ad a. 590) bezeichnet Gregor mit *farus* dagegen eine Pechfackel: Nachdem am 26. März 590 der Versuch Chrodechildes, die Äbtissin des Klosters Poitiers, Leubowera, entführen und töten zu lassen, gescheitert war (Leubowera stand den Ansprüchen Chrodechildes auf das Kloster im Wege, die sich als Tochter Chariberts ansah und mit Chilperich verbündet war), sollen die Angreifer das Kloster mit Fackeln nach Raubgut durchsucht haben. Vgl. *Gregorii Hist.* IX, 39 (*De scandalo in monasterio Pectavense orto per Chrodechilde et Basina*; R. Buchner, Gregorausgabe, wie oben, 2. Bd., 1972, S. 296-302) u. *Hist.* X, 15 (R. Buchner, wie oben, S. 360; eigene Hervorhebung): *Exinde nocte sub obscura adgressi monasterium, cum nullo fulgore accensi luminis potirentur, extracta prumptuario cupa, quae olim pice linita sicca manserat, ignem inieciunt, factumque farum magnam de huius incendio, cuncta monasterii supellectilem rapuerunt, hoc tantum quod ferre non poterant relinquentes. Haes autem gesta sunt ante septem dies paschae*). In *Hist.* VI, 14 bezeichnet *pharus* einen „Himmelsbrand“, der sich zu einem „großen Leuchtfeuer“ vereinigte (*Hist.* VI, 14 ad a. 582, R. Buchner, wie oben, 2. Bd., S. 33: [...] *coniuncta sunt simul, factamque pharum magnam, evanuerunt*).

<sup>1709</sup> „Die Formulierung Gregors drückt [...] ganz eindeutig dessen Unsicherheit aus, ob die Zeichen wirklich den Tod des Westgotenkönigs Gundowald ankündigten“ (Christian Rohr, *Signa apparuerunt, quae aut regis obitum adnunciare solent aut regiones excidium*, in: Dieter Groh, Michael Kempe u. Franz Mauelshagen (Hrsg.),

*etiam in caelo et radii*) und die „vom Himmel herabhängende feurige Säule“ (*A parte septentrionali columna ignea, quasi de caelo pendens, ... cui stella magna superposita erat*), wohl ein Nordlicht, unterstützten seine Deutung. Die wiederholten Berichte über Meteore und die damals anscheinend häufigen Nordlichter zeigen besonderes Interesse an Astronomie; wahrscheinlich versuchte Gregor anhand antiker und biblischer Vorlagen nach natürlichen Erklärungen wie auch nach möglichen heilsgeschichtlichen Bedeutungen bestimmter Naturerscheinungen. Damit läge ein im Frühmittelalter seltenes Zeugnis der empirisch-analytischen Erforschung „unerklärlicher“ Naturerscheinungen vor, wie sie erst mit den Reihenbeobachtungen Reiners von Lüttich und den Systematisierungsversuchen der „Natur“ durch Albertus Magnus und Adelard von Bath aufgenommen wurde. Wie Plinius sammelte auch Gregor Informationen und Seheindrücke, um aus Formen, Farben, Zeiten und Verläufen bestimmter Naturerscheinungen physische und heilsgeschichtliche Zusammenhänge zu erkennen, ohne jedoch direkte Deutungen vorzunehmen.<sup>1710</sup> Mit *ut opinor, ipsius Gundovaldi interitum nuntiarunt* gibt Gregor seine Unsicherheit selbst zu.<sup>1711</sup> Die Häufung unheimlicher „Zeichen“ 584/585 zeigte die Ohnmacht der Menschen im Getriebe der Geschichte und war so besonders zur „moralischen Disziplinierung“ geeignet, gerade angesichts der Machtkämpfe zwischen Chilperich I. und Gunthramn I. mit dessen Adoptivsohn Childerich II. Mitte der 580er Jahre (die auch in Gregors Heimat, der Touraine, ausgetragen wurden)<sup>1712</sup> und der

---

Naturkatastrophen, 2003, S. 76 m. Anm. 48 - Hinweis auf Gregor von Tours, *De cursu stellarum ratio* 9: „Über die vergänglichen menschlichen Werke und die sich erneuernden Wunder Gottes in der Natur“.

<sup>1710</sup> Vgl. Giselle de Nie, *Views from a many-windowed tower*, 1987, p. 38: „Gregory [...] was interested in the visible world and expected to learn something from observation and analysis. At the same time [...] he was deeply convinced of the power of the reality and the power of transcendent, non-physical causation, which he recognized by his form.“

<sup>1711</sup> Christian Rohr, *Signa apparuerunt, quae aut regis obitum adnunciare solent aut regiones excidium*, in: Dieter Groh, Michael Kempe, Franz Mauelshagen (Hrsg.), *Naturkatastrophen*, 2003, S. 76. Gregor berichtet mehrfach über Vorzeichen, die „möglicherweise“ den Tod von Königen ankündigten; konkrete Deutungen bringt Gregor dagegen nur vereinzelt, so in *Hist. V*, 18 - hier berichtet er über rätselhafte nächtliche Himmelskreise, die er in Paris sah und als Zeichen des bevorstehenden Todes des gefangenen Merovech deutet. *Gregorii Hist. V*, 18, R. Buchner, Gregorausgabe, 1. Bd., 1970, S. 320 (eigene Hervorhebung): *Cum autem apud Parisius moraremur, signa in caelo apparuerunt, id est viginti radii a parte aquilonis, qui ab oriente surgentes, ad occidentem properabant; ex quibus unus prolixior et alius supereminens, ut est in sublime elevatus, mox defecit, et sic reliqui qui secuti fuerant evanerunt. Credo, interitum Merovechi pronuntiassent.* Sicher Gregor war von dem Halo so beeindruckt, daß er ihn genau beschrieb und mit dem Tod Merowechs in Verbindung setzte.

<sup>1712</sup> Gunthramn I. (um 532 - 592), einer der fünf Söhne Chlothars I. und Enkel des Reichsgründers Chlodwig I., regierte von 561 bis 592. Chlothar hatte das Reich 511 zunächst mit seinen drei Brüdern geteilt und nach dem Tod der Brüder wieder vereinigt. Nach dem Tod Chlothars 561 lebten als Reichserben nur noch die drei „legitimen“ Söhne Gunthramn, Charibert I. und Sigibert I., doch auch deren Halbbruder Chilperich I. von Neustrien meldete Ansprüche an, so daß das Reich in vier Teile aufgeteilt wurde, wobei jedem Erben neben seinem „Kernland“ ein zentraler Reichsteil zwischen Rhein und Loire zustand. Gunthramn I. erhielt das Gebiet südlich der Loire mit der Residenz Orléans, der späteren Keimzelle des Königreichs Burgund. Als Charibert I. 567 starb, wurde sein Land unter den verbliebenen drei Brüdern aufgeteilt. Diese Teilung empfand Chilperich als ungerecht; so kam es ab 567 zu einem blutigen Bürgerkrieg zwischen Sigibert und Chilperich, in dem Sigibert Gunthramn um Unterstützung bat. Es folgten erbitterte Gefechte u. a. in der Touraine und der Île-de-France; Gregor berichtet darüber ausführlich in *Hist. VII*, 2-9 (R. Buchner, Gregorausgabe, 2. Bd., 1972, S. 94ff.). Nach der Ermordung Sigiberts 575 adoptierte Gunthramn 577, nach dem Tod seiner vier Söhne, den siebenjährigen Sohn

Angriffe des Usurpators Gundowald in Südgalien, die Gunthramn abwehren konnte.<sup>1713</sup> Die Instabilität veranlaßte Gregor wohl zu genauen Naturbeobachtungen. Die Interjektion *ut opinor*, die direkte Deutungen relativiert, zeigt seine Glaubwürdigkeit als Historiograph: Er beläßt es bei der Dokumentation der Ereignisse, doch verbindet die „Eingangsformel“ *Erat enim, cum haec agebatur, mensis decimus. Tunc apparuerunt* die „Zeichen“ mit zeitnahen Ereignissen und bestärkt damit die Zeichendeutung in Bezug auf Gundowald.<sup>1714</sup>

### **Unerklärliche Lichterscheinungen und nächtliches Himmelsleuchten**

Zu den von Gregor in den *Historiae* am häufigsten verzeichneten Naturerscheinungen zählen seltsame nächtliche Licht- und Feuererscheinungen, darunter auch zahlreiche Nordlichter, die ihn neben Haloerscheinungen am meisten interessierten. Die Häufung von Berichten zu Himmelserscheinungen im zeitgenössischen zweiten Teil der *Historiae* könnte auf eine starke Sonnenaktivität in den 570er- und 580er-Jahren hindeuten, in deren Folge auch in Mitteleuropa häufig Nordlichter (meist in den für mittlere Breiten typischen rötlichen Farben) zu sehen waren. Wahrscheinlich beobachtete Gregor nach „zufälligen“ Sichtungen (bei nächtlichen Vigilien) den Nachthimmel genauer und versuchte, anhand früherer

---

Sigiberts, den späteren Childebert II., um zu verhindern, daß Teile des Reichs (darunter Austrasien) an Chilperich I. fielen. 585 trat Childebert II. offiziell das Königserbe an. Nach dem Tod Chilperichs 584 mußten sich Gunthramn und Childebert als Verbündete gegen die Mächtigen um Chilperichs Witwe Fredegunde absichern, die auch den Mord an Sigibert angestiftet haben soll. Die unterschiedliche Politik Gunthramns und Childeberts gegenüber den Westgoten, den Langobarden und Byzanz konnte das Bündnis gegen die Chilperich-Erben um Königin Fredegunde nicht entzweien. Nach dem Tod Gunthramns trat Childebert dessen Erbe an und verhinderte damit die Ausdehnung des neustrischen Einflusses auf Austrasien. **Zusammenfassung:** Art. ‚Guntram I.‘, [https://de.m.wikipedia.org/wiki/Guntram\\_I.](https://de.m.wikipedia.org/wiki/Guntram_I.) (Sept. 2016). **Lit.:** Heike Grahn-Hoek, Die fränkische Oberschicht im 6. Jahrhundert, Sigmaringen 1976; Thomas Bauer, Art. ‚Gunthramn‘, RGA 13, 2. Aufl. 1999, S. 11-15.

<sup>1713</sup> Gundowald (†585), nach eigenen Angaben der uneheliche Sohn des 561 verstorbenen Chlothar I., des letzten Königs des merowingischen Gesamtreiches, besetzte Anfang der 580er Jahre mit Protektion fränkischer Adliger und des oströmischen Königs Mauricios (bei dem er nach der öffentlichen Verleugnung und der Enterbung durch Chlothar Zuflucht gefunden hatte) große Teile Aquitaniens, wo er vor seiner Königserhebung als Prätendent regierte. Allerdings fielen viele fränkische Unterstützer von Gundowald ab und übergaben ihn bei Comminges den in Überzahl erschienenen Männern Gunthrams von Burgund, der als legitimer Sohn Chlothars den Anspruch auf die Königswürde durchsetzen konnte. **Zusammenfassung:** Art. ‚Gundowald‘, <https://de.m.wikipedia.org/wiki/Gundowald> (Sept. 2016). **Lit.:** Walter Goffart, Byzantine Policy in the West under Tiberius II and Maurice: The Pretenders Hermenegild and Gundowald (579-585), in: *Traditio* 13 (1957), S. 73-118.

<sup>1714</sup> Der „Prodigienbericht“ 584/85 in Hist. VII, 11 bildet durch die „Eingangsformel“ *Erat enim, cum haec agebatur, mensis decimus. Tunc apparuerunt* [...] mit Kapitel VII, 10 (über Gundowald und dessen Aneignungsversuche in Aquitanien) einen geschlossenen Erzählabschnitt. So endet Kapitel VII, 11 mit der Andeutung: *et multa alia signa apparuerunt, quae, ut opinor, ipsius Gundowaldi interitum nuntiarunt*. Das zeigt, daß Gregor von der Wahrheit „himmlischer Zeichen“ im Verlauf der Geschichte überzeugt war, doch blieb diese „heilsgeschichtliche Evidenz“ für ihn Teil des göttlichen Mysteriums, das nicht in rationalen Kausalzusammenhängen, sondern nur intuitiv mit dem Verstand (*intellectus* im vorkantischen Sinne) erkennbar war. Daher hält Gregor „zeichenhafte“ Erscheinungen, die er auch selbst sah, als denkwürdige Ereignisse ohne konkreten Bezug auf Geschichtsereignisse fest. Das spricht nicht nur für seine Glaubwürdigkeit, sondern auch für sein „authentisches“ Naturerleben: Gregor sah Naturerscheinungen nicht zwingend als „Wunderzeichen“, sondern berichtete über diese auch aufgrund der bedrohlichen wie faszinierenden äußeren Erscheinung. So erwähnt er in Hist. X, 23 (R. Buchner, Gregorausgabe, 2. Bd., 1972, S. 380/382) eine „Kombination“ von Sonnenfinsternis, Asteroid, Nordlicht und Erdbeben ganz ohne historische Deutungszusammenhänge.

Erscheinungen und de Chronologie „Muster“ zur Erklärung und Deutung zu erkennen, wobei er vielleicht auch auf „Zeichenkombinationen“, etwa Nordlichter mit Finsternissen, Kometen oder „Blutregen“, achtete. Die Ursachen von Nordlichtern waren damals noch unbekannt.<sup>1715</sup> Bei der Deutung orientiert sich Gregor an den wenigen antiken Theorien, nach denen die unbekanntes nächtlichen Lichterscheinungen Vorzeichen für Pestepidemien, Kriege oder den Tod von Herrschern waren, wobei neben der Seltenheit vor allem die rötliche Farbe (die den „Himmelsbrand“ der Endzeit präfigurierte) und die figürliche Erscheinung die Wahrnehmung als Unglücksvorzeichen prägten.<sup>1716</sup> Gregor sah in dem Himmelsleuchten nach biblischem Vorbild Epiphanien in Bezug auf die Geschichte, die vom Wirken des Numinosen auch in der „profanen“ Geschichte zeugten.<sup>1717</sup> Gregors Nordlichtberichte zeigen, daß für ihn bei unbekanntes Naturerscheinungen die Beobachtung die wichtigste Erkenntnisquelle war.<sup>1718</sup> Von einem „brennenden Himmel“ berichtet Gregor unter anderem in IV, 31.<sup>1719</sup> Die Meldung könnte sich auch auf eine intensive Morgen- oder Abendröte beziehen, die nur bei wolkenlosem Ost- oder Westhorizont und gleichzeitig am Beobachtungsort vorhandener hoher und mittelhoher Bewölkung (Cirrus, Cirrostratus und Cirrocumulus) erscheint; eine besonders intensive Morgenröte kann es im Sommerhalbjahr geben, wenn frühmorgens die hohen und mittelhohen Wolkenbereiche einer von Westen heranziehenden Gewitterfront von der aufgehenden Sonne angestrahlt werden. Auch bei winterlichen Föhnlagen kann bei noch freiem Südosthorizont intensives Morgenrot erscheinen. Der in *Historiae* VII, 11

<sup>1715</sup> Plinius kannte die Ursache von Nordlichtern nicht. In seiner „Naturgeschichte“ verweist er auf häufiger erscheinende nächtliche Lichterscheinungen am Himmel, die in Rom als „Nachtsonnen“ bezeichnet wurden. Möglicherweise bezieht er sich in dem kurzen Hinweis auf Beobachtungen aus Griechenland und Byzanz, eventuell auch den nördlichen römischen Provinzen. Plinius sec., Hist. Nat. II, 33 (§ 100), Ausg. u. dt. Übers. R. König, 1974, S. 84f.: *Quod plerique appellaverunt soles nocturnos, lumen de caelo noctu visum est C. Caecilio Cn. Papirio consulibus et saepe alias, ut diei species nocte luceret* (Nat. Hist. II, cap. 33 = § 100). Auch Gregor der Große beschreibt in den *Dialogi* mehrfach Nordlichter, die damals in Norditalien erschienen.

<sup>1716</sup> Zur Deutung von Nordlichtern (*aurora borealis*) im Mittelalter vgl. oben, S. 264ff., Anm. 788 dieser Arbeit.

<sup>1717</sup> Nach Giselle de Nie (Views from a many-windowed tower, 1987, p. 184 m. Anm. 258 u. 259: Hinweis u. a. auf Prosper von Aquitanien, Expositio in Psalmo 103.4 - MPL 1861, Sp. 289f.) führen die von Gregor häufig erwähnten feurigen Lichterscheinungen die biblische Deutung ungewöhnlicher Lichterscheinungen als Zeichen der Präsenz des Heiligen fort, das in Gregors eigenem Erleben die Geschichte noch in den unbedeutendsten Ereignissen durchwirkte: „Perceptions of fiery light occur regular in Gregory’s writings however and, when observed at more or less close range, are taken to indicate the presence of some aspect of the holy. In this Gregory may be continuing a Biblical tradition: in the Old Testament meteorological but also man-made or supernaturally-appearing fiery light symbolizes the radiance of the Lord’s presence, or ‘glory’. In the New Testament, such fiery light indicates heavenly glory generally, but also the presence of the Holy Spirit. The latter interpretation continued to Gregory’s time and beyond.“ Zentral für die Interpretation von Gregors Einträgen zu Lichterscheinungen ist nach Giselle de Nie die Transformation der vom ägyptischen Mönchtum überlieferten Aura des Heiligen, angezeigt durch besondere Lichterscheinungen im Umfeld heiliger Väter, zu einer persönlichen Erfahrung (und Perzeption) des auch alltägliche Ereignisse und Orte illuminiierenden Lichts des Heiligen. Vgl. dazu Giselle de Nie, wie oben, p. 184f. Vgl. 2. Mose 24, 17; Apg. 2, 3.

<sup>1718</sup> „Die wichtigste Quelle war und ist der Himmel!“ (Wiebke Schwarte, Nordlichter. Ihre Darstellung in der Wickiana, Münster - New York - München - Berlin 1999, S. 28).

<sup>1719</sup> Gregorii Hist. IV, 31 ad a. 563-571. Ed. K.-P. Hilchenbach, Teil I, 2009, S. 138f. (eigene Hervorhebung): [...] *Nam et stella, quam quidam comiten vocant, radium tamquam gladium habens super regionem illam per annum integrum apparuit, et caelum ardere visum est, et multa alia signa apparuerunt.*

beschriebene „über den Himmel laufende große Lichtschein“ 585 (*pharus magna per caelum discurrens, quae, priusquam lux fierit in die, late mundum inluminavit*) läßt dagegen auf einen Asteroiden, eventuell auch einen „Crawler-Blitz“, schließen. Die in derselben „Prodigienliste“ genannten „Himmelskreise“ und die „feurige Säule“ am Nachthimmel (*Apparuerunt etiam in caelo et radii. A parte septentrionali columna ignea, quasi de caelo pendens, per duarum horarum spatium visa est, cui stella magna superposita erat*) beziehen sich dagegen mit Sicherheit auf ein Nordlicht.<sup>1720</sup> Die Bezeichnung als „Kreise“ und „feurige Säulen“ zeigen den Versuch, eine völlig unbekannte Naturerscheinung bildlich-anschaulich zu beschreiben.<sup>1721</sup>

Daß Gregor die ihm unbekanntes Lichterscheinungen wahrscheinlich als Vorzeichen auf den Tod eines Herrschers sah, zeigt der Eintrag für 584, in dem er rückblickend ein nächtliches Leuchten am nördlichen Horizont kurz vor dem Tod von Chilperichs Sohn erwähnt (*Hoc enim fulgor ille, quod superius ex nube dilapsus memoravimus, figuravit*). Da das bedrohliche Himmelsschauspiel in einer Zeit großer Bedrohungen erschien - unter anderem verheerte eine Bruderfehde zwischen Gunthramn und Chilperich die Gegend um Paris und Melun (VI, 31), weiterhin gab es einen katastrophalen Heuschreckeneinfall und einen Pestausbruch in Okzitanien (VI, 33) - lag diese Deutung nahe.<sup>1722</sup> Der Bericht zeugt von einem im Frühmittelalter noch seltenen „ganzheitlichen“ Interesse an charakteristischen Naturerscheinungen in bestimmten Jahreszeiten und Landstrichen wie auch „geheimnisvollen“ Verbindungen zu geschichtlichen Entwicklungen; Gregor suchte in der Natur, in der Geschichte und auch in den ihm zugänglichen Werken der Antike nach „Spuren

<sup>1720</sup> Gregorii Hist. VII, 11 ad a. 584/585, R. Buchner, Gregorausgabe, 2. Bd., 1972, S. 102/104.

<sup>1721</sup> Möglicherweise wurden die „Himmelsfiguren“ auch als Anspielung auf die biblischen Wolken- und Feuersäulen beschrieben, mit denen Gott sein Volk durch das Schilfmeer führte; allerdings handelte es sich bei der biblischen Wolkensäule um einen Tornado bzw. einen „Staubteufel“, während die Feuersäule auf eine Sonnenspiegelung, eine „Fata Morgana“ oder auch einen „Feuertornado“ bei einem Steppenbrand zurückgehen könnten. Vgl. 2. Mose 13, 21f.: „Und der Herr zog vor ihnen her, am Tage in einer Wolkensäule, um sie den rechten Weg zu führen, und bei Nacht in einer Feuersäule, um ihnen zu leuchten, damit sie Tag und Nacht wandern konnten. Niemals wich die Wolkensäule bei Tage noch die Feuersäule bei Nacht.“ Gregor schreibt über die bekannte Bibelstelle explizit in Hist. I, 10 (R. Buchner, Gregorausgabe, 1. Bd., 1970, S. 20): *Nec enim dubium est, quod transitus ille maris vel columna nubis typum gesserit nostri baptismatis, dicente beato Paulo apostolo: ‚Nolo vos ignorare, fratres, quia patris nostri omnes sub nube fuerunt, et omnes in Moysen baptizati sunt in nube et in mare. Colomna vero ignis typum sancti Spiritus praetulit*. Stellenhinweis: Giselle de Nie, *Views from a many-windowed tower*, 1987, p. 184.

<sup>1722</sup> Gregorii Hist. VI, 33 u. 34 ad a. 584, R. Buchner, Gregorausgabe, 2. Bd., 1972, S. 58/60 (Nordlicht-Meldung unterstrichen): *Legati principis Chilperici de Hispaniis regressi, nuntiaverunt, provinciam Carpitaniam graviter a locustis fuisse vastatam, ita ut non arbor, non vinea, non silva, non fructus aliqui aut quicquam viride remaneret, qui non a locustis everteretur. Agebant enim, inimicitias illas, quae inter Leuvichildum et filium suum pullulaverant, vehementer augere. Per loca enim lues vastabat, sed maximae apud urbem Narbonensim validius desaeviebat, et iam tertio anno, quod ibidem adpraehenderat et requieverat; populi que revertentes a fuga, iterum morbo consumpti sunt. Nam et Albigenis civitas maximae ab hoc inquammodo laborabat. His diebus apparuerunt a parte aquilonis nocte media radii multi fulgore nimio relucens, qui ad se venientes iterum separabantur, usquequod evanuerunt. Sed et caelum ab ipsa septemtrionali plaga ita resplenduit, ut potaretur aurora producere. Hist. VI, 34, ebenda, S. 58/60: *Sed Chilperico rege egresso de Parisius, ut in pago Sessionico accederet, novus luctus advenit. Filius enim eius, quem anno superiore sacro baptis/mate abluerat, a desinteria correptus, spiritum exalavit. Hoc enim fulgor ille, quod superius ex nube dilapsus memoravimus, figuravit*.*

des Heiligen“, die auf das Wirken des heiligen Geistes in der Geschichte deuteten.<sup>1723</sup> Trotz der annalistischen Kürze und der „selbstredenden“ Einordnung als Zeichen bietet Gregor 584 eine naturgetreue Beschreibung eines Naturphänomens, wobei er die Himmelsrichtung (*a parte aquilonis*), den ungewöhnlichen Glanz der „Himmelskreise“ (*radii multi fulgore nimio relucentis*) und deren Veränderung genau beschreibt (*qui ad se venientes iterum separabantur, usquequod evanuerunt*); besonders gelungen ist seine Darstellung der ineinander verschlungenen, wabernden Ringe und die charakteristischen „Tücher“ und „Vorhänge“, die meist nur in hohen Breiten zu sehen sind (wie bei den spektakulären Nordlichtern Ende Oktober 2016), während in Mitteleuropa meist nur ein rötliches, ganz selten auch ein grünliches Schimmern und schwache „Lichtsäulen“ am Horizont erscheinen. Gregor vergleicht die Erscheinung mit der anbrechenden Morgenröte (*ut potaretur aurora producere*) - möglicherweise bezieht er sich auf das ihm bekannte Hochsommerphänomen der bereits frühmorgens im Norden und Nordosten erscheinenden Morgendämmerung. Gregors Bericht VI, 33 ist einer der ersten Belege der bis heute gebräuchlichen Nordlicht-Bezeichnung *aurora borealis* („nördliche Morgenröte“), wobei Gregor die unbekannte Lichterscheinung lediglich mit der Morgenröte vergleicht, nicht aber gleichsetzt.<sup>1724</sup> Gregors „Erlebnisbericht“ beruht auf Augenzeugenberichten aus Irland oder Dál Riada oder auf eigenen Beobachtungen; es könnte sich 584 um sehr intensive Nordlichter gehandelt haben, die europaweit für Aufsehen sorgten. Der Zusatz *fulgor ille, quod superius ex nube dilapsum memoravimus, figuravit* bezieht sich dagegen auf den in VI, 33 genannten Asteroiden (*superius ex nube dilapsum* könnte auch einen Gewitterblitz oder intensives Wetterleuchten meinen). Das Nordlicht 584 könnte die bedrohliche Vorstellung einer vorzeitigen Morgenröte beim Anbruch des Jüngsten Tages evoziert haben. So bilden in *Historiae* VI, 33 die Möglichkeit einer verfrühten Morgenröte (*ut potaretur aurora producere*) und die „biblische Formel“ *His diebus apparuerunt* den heilsgeschichtlichen Rahmen zur Deutung der unbekanntes, bedrohlichen wie faszinierenden Himmelserscheinung, die Gregor „folgerichtig“ nicht ausdeutet, sondern als „kosmisches Mysterium“ beschreibt, wie er es selbst in jener Nacht erlebt hat; *memoravimus* unterstreicht

<sup>1723</sup> Vgl. Giselle de Nie, *Views from a many-windowed tower*, 1987, p. 184f.

<sup>1724</sup> Vgl. Birgit Schlegel u. Kristian Schlegel, *Polarlichter zwischen Wunder und Wirklichkeit: Kulturgeschichte und Physik einer Himmelserscheinung*, Heidelberg 2011 (Spektrum Sachbuch), S. 73. Gregors Hinweis auf die Bewegung der „Himmelsstrahlen“ und die Beobachtung, daß „der ganze Himmel gegen Norden so hell glänzte, daß man glauben konnte, die Morgenröte breche an“ (*Sed et caelum ab ipsa septemtrionali plaga ita resplenduit, ut potaretur*), gibt treffend das bei Nordlichtern in mittleren Breiten häufig zu beobachtende Leuchten des Nordhimmels wider, das der Mitternachtsdämmerung ähnelt; damit kann eine eigene Himmelsbeobachtung Gregors während der nächtlichen Gebetsstunden als sicher gelten.

die Denkwürdigkeit der Himmelserscheinung, die Gregor auch als mögliches Zeichen in Bezug auf Chilperich festhielt, worauf *figuravit* unmißverständlich hindeutet.<sup>1725</sup>

Auch 590 berichtet Gregor über rätselhafte nächtliche Lichterscheinungen am Nordhimmel: „In diesem Jahr leuchtete über das Land bei Nachtzeit ein so heller Schein, daß man hätte glauben mögen, es sei Mittag; auch sah man bei nächtlicher Weile öfters feurige Kugeln über den Himmel hinziehen und die Welt erleuchten.“<sup>1726</sup> Auch dieses Nordlicht ist Teil einer „Prodighenhäufung“, in der auch ein Meteorschauer, eine Sonnenfinsternis und Herbststunwetter erscheinen; den „Wunderzeichen“ folgte der Ausbruch der Drüsenpest in Viviers und Avignon. Gregors Darstellung läßt 590 eine noch intensivere Nordlichterscheinung als 584 vermuten, denn er schreibt nicht wie 584 nur von einem mit einer „nördlichen Morgenröte“ vergleichbaren hellen Schein am Nordhorizont, sondern von einem „nächtlichen Lichtschein, der so hell über die Länder leuchtete, daß man denken konnte, es sei mitten am Tag“ (*tanta terras nocturno splendor inluxit, ut mediam putares diem*). Die gesperrte Wortstellung in *terras nocturno splendor inluxit* und die „Doppelung“ *splendor inluxit* zeigen den Versuch, die „unerklärliche“ Gleichzeitigkeit von Nacht und hellem Lichtschein zu fassen. Besonders anschaulich wirkt der Bericht durch die Präsenz von Begriffen der Wortfelder „Licht“ und „Tageszeiten“: Gregor versuchte damit, die „Lichtstimmungen“ in Relation zu „normalen“ Lichtverhältnissen darzustellen. Damit vermittelt er zugleich, daß es sich nicht um „reine Naturerscheinungen“ handelte, sondern um Epiphanien, deren „unheimliche Aura“ die „feurigen Kugeln“ verstärkten (*et globi similiter ignei per noctis tempore saepius per caelum cucurrisse mundumque inluminasse visi sunt*); der Bericht legt ein gleichzeitiges Erscheinen der Meteore (der Perseiden?) vor dem Hintergrund des Nordlichts nahe, ein sehr seltenes Ereignis, in dem Gregor auch eine „globale“ heilsgeschichtliche Dimension sah, das die Feuerkugeln „die ganze Welt erleuchteten.“

<sup>1725</sup> *Figurare* („gestalten, bilden, formen“; hier „verkünden“) könnte wie *figura* auch auf die „Vorstellungskraft“ der *videntes* weisen (Langenscheidt Wb. Lat.-dt., 1963, S. 221; vgl. dazu Rudolf Buchner (Ed.), *Gregorii Hist.* VI, 34, R. Buchner, 2. Bd., 1972, S. 61). Mit *figuravit* ist unmißverständlich eine heilsgeschichtliche Deutung nach dem Muster biblischer Präfigurationen angedeutet: Das Nordlicht wurde möglicherweise als „Präfiguration“ auf politische Ereignisse und „sinnfälliges Abbild“ der bedrohlichen Zustände im Reich gesehen. Zudem könnte hier auch eine konkrete Strafgerichtsvision gegen Chilperich I. und dessen Sohn herauszulesen sein, zumal Gregor den neustrischen König in den *Historiae* wiederholt als aggressiven Widersacher der Kirche und des „guten Königs“ Gunthramn darstellt. Allerdings geht aus *Hist.* VI, 33/34 nicht eindeutig hervor, in welcher Bedeutung Gregor *figurare* verwendete: „He uses it only twice in the *Histories* in the sense of to figure, to represent figurally or symbolically, both times with regard to prodigies [vgl. *Hist.* V, 23 u. VI, 34] (Giselle de Nie, *Views from a many-windowed-tower*, 1987, p. 41 m. Anm. 59).

<sup>1726</sup> *Gregorii Hist.* X, 23, R. Buchner, Gregorausgabe, 2. Bd., 1972, S. 380/382; dt. Übers. R. Buchner, ebenda, S. 381 (eigene Hervorhebung): *In hoc autem anno tanta terras nocturno splendor inluxit, ut mediam putares diem: sed et globi similiter ignei per noctis tempore saepius per caelum cucurrisse mundumque inluminasse visi sunt. Dubietas pascae fuit ob hoc, quod in cyclum Victuri luna XV. paschan scripsit fieri. [...] Terrae motus factus est magnus XVIII. Kalendas mensis V., die III., prima mane, cum lux redire cepisset. Sol eclypsin pertulit mense VIII. mediante, et ita lumen eius minuit, [...]. Pluviae validae, tonitrua in autumnno gravia, aquae autem nimium invaluerunt. Vivariensim Avennicamque urbem graviter lues inguinaria devastavit.*

Als Augenzeuge berichtet Gregor auch in *Historiae* V, 18: Er schreibt über nächtliche „Himmelskreise“ im Jahre 577 in Paris, wo er auf einer Synode wegen eines Streits zwischen König Chilperich und Erzbischof Praetextatus von Rouen weilte. Die Himmelskreise (aufgrund des Erscheinens im Norden ist eine Haloerscheinung auszuschließen) sah er wohl wegen des Erscheinens vor dem Tod Merovechs (Praetextatus' Patensohn) als Vorzeichen.<sup>1727</sup>

Der Bezug der *signa in caelo* auf die Geschichte wird in der Überleitung erkennbar: *Chilpericus vero custodire basilicam iubet et omnes claudi aditus. Custodis autem unum ostium. Per quod pauci clerici ad officium ingrederentur, relinquentes, reliqua ostia clausa tenebant; quod non sine taedio populis fuit. Cum autem apud Parisius moraremur, signa in caelo apparuerunt [...].* Damit liegt in V, 18 eine in den *Historiae* seltene direkte politische Deutung einer Naturerscheinung vor, die Gregor jedoch mit *Credo, interitum Merovechi pronuntiassent* abmildert, da er sich selbst nicht sicher war und als Bischof auch Zurückhaltung üben mußte. Auf eine eigene Beobachtung weist die „naturgetreue“ Beschreibung der am Nordhimmel zwischen Ost und West „wandernden“, „wabernden“ und „flimmernden“ rötlichen Ringe (*id est viginti radii a parte aquilonis, qui ab oriente surgentes, ad occidentem properabant; ex quibus unus prolixior et alius supereminens, ut est in sublime elevatus, mox defecit, et sic reliqui qui secuti fuerant evanerunt*). Der große Himmelskreis mit dem „Gefolge“ kleinerer Kreise wird hier zum selbstredenden „figürlichen Symbol“ der „ersterbenden Macht“ und Lebenskraft König Merovechs und seines Gefolges.

Gregors „heilige“ Faszination an nächtlichen Lichterscheinungen erklärt auch die häufige „ungeprüfte“ Übernahme von Augenzeugenberichten aus allen Teilen des Frankenreichs, etwa über einen „brennenden Nachthimmel“ 585: Erneut listet Gregor in einem alltags- und naturgeschichtlichen Berichtblock (VIII, 24-25) Naturerscheinungen und „Wunderzeichen“ auf.<sup>1728</sup> Das Nordlicht in den für mitteleuropäische Breiten typischen rötlichen Farben sah er wahrscheinlich selbst (*quae superius nos vidisse octavo mense narravimus*). Als „nüchterner“, nicht nur an biblischen Deutungen, sondern auch an Naturzusammenhängen interessierter Beobachter unterscheidet Gregor zwischen Erscheinung und subjektiver Wahrnehmung: So

<sup>1727</sup> Gregorii Hist. V, 18 ad a. 577, R. Buchner, Gregorausg., 1. Bd., 1970 S. 320; dt. Übers. R. Buchner, ebd., S. 321f. *Cum autem apud Parisius moraremur, signa in caelo apparuerunt, id est viginti radii a parte aquilonis, qui ab oriente surgentes, ad occidentem properabant; ex quibus unus prolixior et alius supereminens, ut est in sublime elevatus, mox defecit, et sic reliqui qui secuti fuerant evanerunt. Credo, interitum Merovechi pronuntiassent.*

<sup>1728</sup> Gregorii Hist. VIII, 24-25 ad a. 585, R. Buchner, Gregorausgabe, 2. Bd., 1972, S.192 (eigene Hervorhebung): 24. *Duae hoc anno insolae in mare divinitus incendio concrematae sunt, quae per dies septem cum hominibus pecoribusque consumptae subvertebantur. Nam qui in mari confugerant et se in profundo praecipitabant, in ipsa qua mergebantur aqua consumebantur graviorique supplicio, qui non confestim emittebant spiritum, urebantur. Redactis quoque omnibus in favilla, cuncta maris operuit. Ferebant etiam multi, signa, quae superius nos vidisse octavo mense narravimus, quasi ardere caelum, ex huius incendii splendore fuisse. 25. *In alia vero insola, quae est proxima civitate Veneticae, erat stagnum / validum piscibusque refertum, quod in unius ulnae altitudine conversum est in cruore; ita per dies multus congregata canum atque avium inaestimabilis multitudo, sanguinem hoc lambens, satiata redibat in vesperum.**



setzt er das Nordlicht nicht mit einem „Himmelsbrand“ ineins, sondern weist auf den „Seheindruck“ (*quasi ardere caelum*). Mutmaßungen von Zeitgenossen, die das Ereignis zweier durch das „Himmelsfeuer“ verbrannter Inseln (vielleicht Heide- und Waldbrände auf Mittelmeerinseln oder in der Bretagne) mit den beobachteten „Erscheinungen“ in Verbindung brachten, markiert er als Augenzeugenberichte (*ferebant*), wobei er versucht, Deutungen durch „Zeichenkombinationen“ zu erkennen.<sup>1729</sup> Gregors Interesse an Naturzusammenhängen, bleibt jedoch eng verbunden mit dem „gläubig-wissenden Ahnen“ höherer Zusammenhänge, die in den Wundern der Natur „hervorscheinen“. Da Gregor keinen der beiden Hauptaspekte der Naturwahrnehmung verabsolutierte, schließen sich bei ihm Glauben und Wissen nicht aus. Seine oft „unklare“ Sprache („muddled language“), die vieles offen läßt, gibt nach Giselle de Nie das in Naturereignissen oft „aufleuchtende“ Erleben des Numinosen treffend wider.<sup>1730</sup>

### Ein Nordlicht über den Ardennen

Einen ungewöhnlich ausführlichen Bericht über ein Nordlicht im Jahre 585 hat Gregor in Kapitel VIII, 17 festgehalten, in dem das „Erlebnis“ im Mittelpunkt der Darstellung steht: Gregor berichtet über ein ungewöhnliches rötliches Leuchten am Nachthimmel, das er während eines Aufenthalts bei Verwandten in den Ardennen im Jahre 585 beobachtete: „Als wir uns aber an jenem Ort aufhielten, haben wir zwei Nächte lang Zeichen am Himmel gesehen, das heißt vom Norden ausgehende Kreise, die so hell leuchteten, wie sie vorher noch nie als Erscheinung gesehen worden sind; und besonders von zwei Richtungen, von Osten und von Westen, blutige Wolken. In der dritten Nacht, um die zweite Stunde, erschienen diese Kreise. Und siehe! Während wir diese noch staunend bewunderten, erhoben sich von den vier Weltgegenden her weitere ähnliche dieser Kreise; und wir sahen, wie der ganze Himmel von diesen bedeckt wurde. Auch war in der Mitte des Himmels eine leuchtende Wolke, zu der sich die Kreise hin sammelten nach Art eines Zeltes, das unten mit breiteren Bändern beginnend, die in der Höhe zusammenliefen, fast wie im Haupt einer Kapuze gebündelt wurde. Und in der Mitte der Kreise waren weitere Wolken, die wie zuckend sehr hell leuchteten. Dieses Zeichen trug uns große Furcht ein. Wir erwarteten nämlich, daß irgendeine

<sup>1729</sup> Papst Gregor der Große sah im 6. Jahrhundert ein Nordlicht als „Erfüllung einer zeitgenössischen Endzeitvision“ vor allem in Bezug auf seine von den Langobarden bedrohte Heimat, weshalb er seine Hörer zum *contemptus mundi* aufruft (Karl Heinrich Krüger, «Signa ac prodigia caelo terraque visa», in: *Cieli e terre nei secoli XI-XII*, 1998, S. 141). Vgl. *Gregorii Magni Dialogi III*, 38, ed. L. Bethmann et G. Waitz, MGH Script. rer. Lang. et Ital. 1, 1878, S. 538f.: *Mox enim terribilia in caelum signa secuta sunt, ut hastae atque acies igneae ab aquilonis parte viderentur. Mox effera Langobardorum gens [...] in nos cervice grassata est, atque hominum genus [...] succisum aruit. [...] Nam hac in terra, in qua nos vivimus, finem suum mundus non iam nuntiat, sed ostendit. Tanto ergo nos necesse est instantius aeterna quaerere, quanto a nobis cognoscimus velociter temporalia fugisse* (Hinweis u. Hervorhebung: Karl Heinrich Krüger, wie oben, S. 141 m. Anm. 24).

<sup>1730</sup> Die „gedoppelte“, wissenschaftlich-analytische wie gläubig-heilsgeschichtliche Weltsicht Gregors hat Giselle de Nie (*Views from a many-windowed tower*, 1987, p. 38) anhand der Prodigien- und Krankheitsberichte der *Historiae* zeigen können: „Here, as well in detailed descriptions of celestial prodigies, Gregory shows that he was interested in the visible world and expected to learn something from observation and analysis. At the same time [...], he was deeply convinced of the reality and power of transcendent, non-physical causation, which he recognized by its form. Natural and supernatural causes run parallel, overlap. I strongly suspect that Gregory's seemingly muddled language conceals thinking that is more powerful, clear and sophisticated - on its own grounds - than he has been given ever credit for.“

Plage vom Himmel über uns geschickt werde.“<sup>1731</sup> Nach diesen Worten muß es sich um ein Nordlicht mit rötlichen Säulen, Vorhängen und Wellen gehandelt haben.<sup>1732</sup> Der Eintrag wirkt trotz biblischer Symbolik sehr authentisch: Es ist der Erlebnisbericht eines staunenden Augenzeugen, der „durch die Faszination motiviert ist.“<sup>1733</sup>

Charakteristisch in Gregors Bericht ist das Nebeneinander von „innerweltlicher“ Naturbeobachtung und moraltheologisch-eschatologischer Natrdeutung: Die Menschen wurden Zeugen eines unbekanntes, unerklärlichen Himmelschauspiels (*ut prius sic apparuisse non fuerent visi*), das wegen der bedrohlichen Gleichzeitigkeit von *Mysterium fascinans* und *Mysterium tremendum* als Epiphanie wahrgenommen wurde, wie Gregors Wortwahl verdeutlicht: So gibt er die menschlichen Reaktionen mit passivischen Deponentien wider, während er die Himmelserscheinungen mit aktiven Verbformen beschreibt. Damit wird die „passive Rolle“ der „staunenden“ und „furchtsamen“ Beobachter (*dum eos miraremur attoniti*) hervorgehoben<sup>1734</sup> (vgl. *commoraremur*, *miraremur* und *operiebamur*).<sup>1735</sup> Mit der

---

<sup>1731</sup> Gregorii Hist. VIII, 17 ad a. 585, R. Buchner, Gregorausgabe, 2. Bd., 1972, S. 184 ; eigene Übers.: *Dum autem in loco illo commoraremur, vidimus per duas noctes signa in caelo, id est radius a parte aquilonis tam clare splendibus, ut prius sic apparuisse non fuerent visi; et ab utraque quidem parte, id est ab euro et zephero, nubes sanguineae. Tertia vero nocte quasi hora secunda apparuerunt hii radii. Et ecce! dum eos miraremur attoniti, surrexerunt a quattuor plagis mundi alii horum similes; vidimusque totum caelum ab his operire. Et erat nubes in medio caeli splendida, ad quam se hi radii collegebant in modum tenturii, quod ab imo ex amplioribus incoeptum fasceis, angustatis in altum, in uno cuculli capite saepe collegitur. Erantque in medio radiorum et aliae nubes, ceu coruscum valide fulgorantes. Quod signum magnum nobis ingessit metum. Operiebamur enim, super nos aliquam plagam de caelo transmitti.*

<sup>1732</sup> Vgl. dazu Werner Bergmann, Wolfhard Schlosser, Gregor von Tours und der »rote Sirius«. Untersuchungen zu den astronomischen Angaben in »De cursu stellarum ratio«, in: Francia 15 (1987), S. 43-74, hier S. 52. Eine intensive Abendröte ist in Gregors Bericht wohl auszuschließen, da diese weder Kreise bildet noch flackert. Eine nächtliche Haloerscheinung dagegen wäre von einem genauen Naturbeobachter wie Gregor ebenso präzise, als irisierende Kreis(e) „nach Art eines Regenbogens“ um den Mond, beschrieben worden.

<sup>1733</sup> David Fraesdorff, Der barbarische Norden, 2005, S. 124. Gregors Augenzeugenbericht läßt mit Ausnahme der heilsgeschichtlichen Andeutungen am Ende kaum Unterschiede zu modernen Berichten erkennen, z. B. dem Erlebnisbericht des Geologen Prof. William B. Dwight über eine große Wasserhose am Mittag des 19. August 1896 vor der Küste der Insel Martha's Vineyard/ Massachusetts über dem Nantucket-Sund. Über den „letzten Akt“ des seltenen Naturschauspiels schreibt Dwight: „Als dieses Schauspiel zu Ende ging, bedeckte sich die östliche Hälfte des Himmels mit dunklen Wolken, während die ganze westliche Hälfte erleuchtet war vom Licht der Sonne, die zu dieser Stunde ihre Strahlen nach Osten unter die schwarze Decke schickte. Unglaublich seltene und herrliche Farbwirkungen kamen so zustande: Weit draußen war die Wasserfläche des Sunds stellenweise mit unwirklich hellen Schattierungen von Blau, Grün, Gelb und Grau getönt, je nachdem, ob dort der Meeresboden mit Tang bewachsen oder sandig war, und die erhabenen schwarzen Sturmwolken sowie die Wasserhose verstärkten diese Wirkungen noch beträchtlich. Tausende von Zuschauern drängten sich am Strand und genossen den Anblick in einer Mischung von Bewunderung und Grauen“ (Michael J. Mooney, Die große Wasserhose. Augenzeugenbericht des Geologen Prof. W. B. Dwight zu einer Wasserhose am 19. August 1896 vor Martha's Vineyard/ Mass., in: Oceans Magazine 1970. Zit. n.: Wunder und Rätsel unserer Welt. Aus d. Engl. u. Frz. übers. v. Ingrid Frieling et al., Neuausg. Stuttgart 1987, S. 291-293, hier S. 292).

<sup>1734</sup> Rudolf Buchner (Hrsg., Gregorausgabe, 2. Bd., 1972, S. 185) übersetzt *dum eos miraremur attoniti* mit „während wir sie noch voll Bestürzung betrachteten.“ Diese Übersetzung weist auf die Herkunft des Adjektivs *attonitus* („vom Donner betäubt“, „gelähmt, bestürzt, entsetzt“; Langenscheidt Wb. Lat.-dt., 1963, S. 62) von *attonare* („andonnern, in Bestürzung versetzen“; Langenscheidt Wb. Lat.-dt., wie oben, S. 62). Bei Gregor ist in *attonitus*, das in der Bedeutung „erstaunt“ bzw. „verzückt, begeistert“ (Langenscheidt Wb. Lat.-dt., wie oben) zunächst nur die unmittelbare Reaktion der Augenzeugen angesichts des ungewöhnlichen Himmelschauspiels bezeichnet, auch schon der bedrohliche Epiphanie-Charakter des Himmelschauspiels enthalten.

umrahmenden Satzordnung *vidimus, ut prius sic non apparuisse fuerent visi, apparuerunt, et ecce!, surrexerunt, vidimus, et erat* wird *videre* wird der „Anstoß“ der Gotteserkenntnis durch das Sehen beschreibt mit den „biblischen Formeln“ *Et ecce!* und *Et erat* verknüpft; damit verbindet Gregor die Sinneswahrnehmung und die rational-deskriptive Erfassung des Naturschauspiels mit der „natürlichen“ menschlichen Reaktion des Staunens und Fürchtens, wie es schon die Bibel beschreibt, womit das unentrinnbare Eingebundensein des Menschen in das große Mysterium des Numinosen gezeigt wird. Der Bericht ist der einzige Beleg in den *Historiae*, in dem Gregor persönliche Gefühle und Stimmungen mit ineinanderfließenden „Gedanken-Bildern“ widergibt<sup>1736</sup>, die ihm vielleicht beim Schreiben durch den Kopf gingen; in dieser Mischung aus äußeren Eindrücken, rationalen Mutmaßungen und Gedankenbildern gibt er die „Wirklichkeit“, „the real reality“ (Giselle de Nie), in ihrer Ganzheit aus Sicht der *videntes* „naturgetreuer“ wider als mit einer distanzierten, wissenschaftlich-präzisen, psychologisierenden oder moralisierenden Darstellung. *Et ecce!* ist somit nicht nur biblische Stilisierung, sondern artikuliert auch das ehrliche Erstaunen über den Einbruch des Göttlichen in die eigene Lebenswelt.<sup>1737</sup> Allerdings scheint bei dem Nordlicht die Furcht (*magnum nobis*

---

<sup>1735</sup> Deponentien weisen in mittelalterlichen Vorzeichen- und Unwetterberichten mit passivischen Formen (bei „aktiver“ Bedeutung) oft auf die „passive“ Rolle des Menschen in der Heilsgeschichte. Eine „Telegrammfassung“ des Vorzeichenberichts in Hist. VIII, 17 verdeutlicht den Gegensatz zwischen den „großen Himmelszeichen“ und den verängstigten Beobachtern: *Dum autem in loco illo commoraremur, vidimus per duas noctes signa in caelo. [...] Et ecce! dum eos miraremur attoniti, surrexerunt a quattuor plagis [...] vidimusque totum caelum ab his operire. [...] Quod signum magnum nobis ingessit metum. Operiebamur enim, super nos aliquam plagam de caelo transmitti.* Das Deponens *commorari* (*morari*) in den intransitiven Bedeutungen „verweilen, sich aufhalten“ könnte in Bezug auf das Nordlicht auch die transitiven Bedeutungen „aufhalten, verzögern“ (Langenscheidt Wb. Lat.-dt., 1963, S. 339) implizieren. Die Beobachter wurden von den „Himmelszeichen“ in ihren Handlungen unterbrochen, „angehalten“ - ihr „Aufenthalt“ im Freien war also nicht nur „aktive Entscheidung“, sondern wurde „von Gott gelenkt“ (was die Deponensform *commoraremur* erklären würde). Ähnlich lassen sich *mirari* („bewundern“) und *operiri* („vermuten“) deuten: Sie beschreiben das durch den Seheindruck ausgelöste „Staunen“ (bezeichnenderweise verwendet Gregor in dem kurzen Bericht zwei Mal *vidimus*), aber auch die „Bestürzung“ (*miraremur attoniti*) der *videntes*. Die scheinbar „aktiven“ Augen sind damit nur „Projektionsfläche“ des von der Sphäre Gottes kommenden *Mysterium fascinans*. Gregors „Mutmaßungen“ zur Bedeutung des Himmelschauspiels (*operiebamur*) zeigen die Ohnmacht angesichts der Wunder am Himmel, die große Furcht auslösten (*signum magnum nobis ingessit metum*). Gregors Bericht zeigt so idealtypisch, wie eine Naturerscheinung bei den im Alltag „gefangenen“ Menschen durch Furcht und Staunen die Hinwendung zu Gott bewirkt; die Beobachtung des Himmels steht daher am Anfang der Gotteserkenntnis.

<sup>1736</sup> „[...] he had never before mentioned his personal feelings concerning a prodigy and he does not do so again“ (Giselle de Nie, Views from a many-windowed tower, 1987, p. 48).

<sup>1737</sup> Hist. VIII, 17 zeigt erneut die in Gregors „Bilddenken“ hervortretende „mittelalterliche“ Auffassung der zwei ineinandergreifenden Sphären der „gedoppelten Welt“, der rational erklärbaren irdischen und der wunderbaren Sphäre Gottes: Gregors Bericht ist daher nur vordergründig eine Aneinanderreihung von äußeren Eindrücken, rationalen Gedanken, „Gedanken-Bildern“ und Gefühlen. Die Nordlichterscheinung über den Ardennen war für Gregor genauso ein Zeugnis für die unvermittelt und direkt in das irdische Leben eingreifende göttliche Macht wie eine im „Wachträumen“ (vielleicht auch im „Gedankenstrom“) als reale Erscheinung wahrgenommene Glorie über einem Heiligen in einer Kirche. Mit den in die irdische Chronologie eingewobenen Wundern bildet Gregor das „Sprunghafte“ der Erlebniswirklichkeit, wie sie auch die Zeugen 585 in scheinbar ungeordneten, unerklärlichen „Bilder-Folgen“ erlebten, „naturgetreu“ als „Ausdruck des göttlichen Eingreifens in das menschliche Tun“ ab (Giselle de Nie, Die fremde Mentalität eines frühmittelalterlichen Geschichtsschreibers: Gregor von Tours, in: Das Mittelalter - unsere fremde Vergangenheit. Hrsg. v. Joachim Hundt u. a., 1990, S. 161).

*ingessit metum*) überwogen zu haben, auch aufgrund der „Erfahrung“, daß auf solche Erscheinungen (wie Gregor mutmaßt) häufig Plagen oder Notzeiten folgten.

Foglich verwendet Gregor in seinem „Erlebnisbericht“ symbolische Andeutungen, die auf den *sensus moralis* des am Himmel „Gezeigten“ weisen. Das „Signalwort“ *fulgor* weist nach Giselle de Nie in einem „apocalyptic context“ auf die Vision der Wiederkunft Christi im Lukasevangelium.<sup>1738</sup> Die Himmelskreise und die rote Wolke sah Gregor als „eindeutige“ *signa in caelo* (am Beginn des Berichts) und als *signum magnum* (im vorletzten Satz). Das Nordlicht beschreibt er als „noch nie gesehene, hell leuchtende Kreise von Norden“ (*radii a parte aquilonis tam clare splendibus, ut prius sic apparuisse non fuerent visi*), denen von Osten und Westen „blutige Wolken“ folgten (*ab euro et zephero, nubes sanguineae*).<sup>1739</sup> In der dritten Nacht steigerte sich das Himmelschauspiel noch; sicher wußte Gregor aus eigenen Erfahrungen, daß Nordlichter oft viele Nächte hintereinander erscheinen: Erneut erschienen Kreise (*Tertia vero nocte quasi hora secunda apparuerunt hii radii*), die bald den Himmel überzogen (*surrexerunt a quattuor plagis mundi alii horum similes; vidimusque totum caelum ab his operire*), während im Zenit eine leuchtende Wolke stand, in der sich die Kreise zu einem Zelt vereinigten und eine „Kapuze“ bildeten (*nubes in medio caeli splendida, ad quam se hi radii collegebant in modum tenturii, quod ab imo ex amplioribus incoeptum fasceis, angustatis in altum, in uno cuculli capite saepe collegitur*); in der Mitte waren helle Wolken (*in medio radiorum et aliae nubes, ceu coruscum valide fulgorantes*). Das dramatische Bild wabernder, rasch wechselnder Figuren zeigt Gregors Realitätssinn, der auch seine Einbildungskraft und seine religiösen Vorstellungen prägten.

Das Bild des „Himmelszelts“ könnte auf die Stiftshütte weisen, in der Gott zu Mose sprach.<sup>1740</sup> Vielleicht dachte Gregor auch an die Endzeitvision Daniels und Jesajas, nach der

<sup>1738</sup> Giselle de Nie, *Views from a many-windowed tower*, 1987, p. 48. „Denn wie der Blitz aufblitzt und leuchtet von einem Ende des Himmels bis zum andern, so wird der Menschensohn an seinem Tage sein“ (Lk. 17, 24: [...]) *nam sicut fulgur coruscans de sub caelo, in ea quae sub caelo sunt, fulget, ita erit Filius hominis in die sua*. Vgl. Mt. 24, 27; *Biblia Sacra Vulgata*, 5. Ausg., Ed. Gryson/Weber, Stuttgart; lat. Zitat u. Hervorhebung: Giselle de Nie, wie oben, S. 48 m. Anm. 90).

<sup>1739</sup> Die Angabe der Himmelsrichtungen und der Winde mit den griechischen Fremdwörtern *euros* (latinisiert *eurus*; Osten; Ostwind, Südostwind; Langenscheidt Wb. Lat.-dt., 1963, S. 197) und *zephirus* (*zephyrus*; Westen, Westwind, u. allg. Wind; Langenscheidt Wb. Lat.-dt., 1963, S. 565) war im Mittelalter geläufig; mit diesen wurden auch die vier Kardinalwinde bezeichnet. Gemäß der Herkunft aus den vier Weltgegenden wurden den vier Kardinalwinden spezifische Eigenschaften zugeordnet: Der Ostwind ist warm und trocken, der Südwind (*Zephirus*) warm und feucht, der Westwind kalt und feucht und der Nordwind kalt und trocken. Honorius Augustodunensis ordnete im Hochmittelalter die Winde zwölf Richtungen zu, wobei jedem „Hauptwind“ zwei „Nebenwinde“ mit ähnlichen Eigenschaften der benachbarten Winde und jeweils gleichen Kräften zugeordnet wurden. Vgl. Barbara Maurmann, *Die Himmelsrichtungen im Weltbild des Mittelalters*, München 1976, S. 27-30.

<sup>1740</sup> Vgl. 2. Mose 32, 7-23 („Das heilige Zelt. Gottes Umgang mit Mose“): In der Wüste erfährt Mose die Gegenwart Gottes, der im heiligen Zelt zu ihm spricht. Dort erkennt Mose, daß die Menschen, weil sie Gottes Herrlichkeit nicht aushalten können, keine „konkreten Zeichen“ von Gott verlangen dürfen. Der damit verbundene Aufruf zum unbedingten Gottvertrauen könnte Gregors Verzicht auf eine Ausdeutung der Himmelserscheinung erklären: Anstatt unglaubwürdiger, „theoretischer“ Deutungen beschränkt er sich darauf, das Nordlicht bildlich als „Zelt“ zu beschreiben, das sich über die *videntes* spannte. Möglicherweise ist in dem Vergleich mit einem „Himmelszelt“ eine Anspielung an Moses' Erlebnis in der Stiftshütte beabsichtigt. Vgl. 2.

eine Feuerwolke am Himmel erscheinen wird, bevor sich von den vier Weltgegenden her Stürme und Ungeheuer erheben, wie der „biblische“ Passus *surrexerunt a quattuor plagis mundi horum similes (radii)* andeutet.<sup>1741</sup> Auffällig ist auch die Kombination der

---

Mose 32, 9f.: „Und wenn Mose zur Stiftshütte (das heilige Zelt) kam, so kam die Wolkensäule hernieder und stand in der Tür der Stiftshütte, und der Herr redete mit Mose. Und alles Volk sah die Wolkensäule in der Tür der Stiftshütte stehen, und sie standen auf und neigten sich, ein jeder in seines Zeltes Tür.“

<sup>1741</sup> Die alttestamentlichen Endzeitvisionen laufen meist auf die Viergestalt eines Endzeitwesens hinaus, in der die Evangelistensymbole der Offenbarung - Mensch, Adler, Löwe und Stier - präfiguriert sind. Diese Symbole erscheinen besonders seit dem Hochmittelalter auch in einem einzigen Fabelwesen, der „Viergestalt“ des Tetramorph. Eine der wirkmächtigsten Endzeitvisionen, die in die „Viergestalt“ auch die erschreckenden kosmischen Erscheinungen der Endzeit einbezieht, ist die Merkaba-Vision Hesekiels (Hes. 1, 4-28), in der der Prophet mit dem glänzenden Thronwagen seinem Volk in der babylonischen Gefangenschaft die Verheißung des Glanzes Gottes gab und sie so zum religiösen, kultischen Zusammenhalt aufrufen wollte. Auf die Thronvision könnten sich die rote Wolke, die Himmelskreise und das unheimliche „Zelt“ in Gregors Bericht beziehen: „[...] und siehe, es kam ein ungestümer Wind von Norden her, eine mächtige Wolke und lodernes Feuer, und Glanz war rings um sie her und mitten im Feuer war es wie blinkendes Kupfer. Und mitten darin war etwas wie vier Gestalten; [...] Und in der Mitte zwischen den Gestalten sah es aus, wie wenn feurige Kohlen brennen, und wie Fackeln, die zwischen den Gestalten hin- und herfuhr. Das Feuer leuchtete, und aus dem Feuer kamen Blitze. Und die Gestalten liefen hin und her, daß es aussah wie Blitze. Als ich die Gestalten sah, siehe, da stand je ein Rad auf der Erde bei den vier Gestalten, bei ihren vier Angesichtern. Die Räder waren anzuschauen wie ein Türkis und waren alle vier gleich, und sie waren so gemacht, daß ein Rad im andern war. [...] Und sie hatten Felgen, und ich sah, ihre Felgen waren voller Augen ringsum bei allen vier Rädern. Und wenn die Gestalten gingen, so gingen auch die Räder mit, und wenn die Gestalten sich von der Erde emporhoben, so hoben die Räder sich auch empor. [...] über den Häuption der Gestalten war es wie eine Himmelsfeste, wie ein Kristall, unheimlich anzusehen, oben über ihren Häuption ausgebreitet. [...] Und über der Feste, die über ihrem Haupt war, sah es aus, wie ein Saphir, einem Thron gleich, und auf dem Thron saß einer, der aussah wie ein Mensch“ (Hes. 1, 4-5, 13-16, 18-19, 22, 26). Den „Tetramorph“ beschreiben auch die Endzeitvision der Johannesoffenbarung (Offb. 4, 5-11) und der Evangelist Markus. Nach Markus 13, 26f. werden in den letzten Tagen der Welt die vier apokalyptischen Winde von den vier Weltgegenden her auf die Welt losgelassen. Nach der Johannesoffenbarung sind die vier allegorischen Gestalten aus der Apokalypse den Evangelisten zugeordnet (Offb. 4, 5-11). Die vier Winde in den vier Weltgegenden werden durch die vier geflügelten Evangelisten-Symbole Mensch, Löwe, Stier und Adler repräsentiert, aus deren Mund der „Hauch der vier Kardinaltugenden“ auf die Welt gerichtet ist. (vgl. Offb. 7, 1-3). Die Stürme kündigen die bedrohlichen Ungeheuer der Endzeit an. Schon Hesekiel und Daniel beschrieben die vier Untiere der Endzeit. Im apokalyptischen Traum Daniels werden die vier Weltgegenden bereits durch vier Winde repräsentiert, aus denen der Eine Geist kommen wird, um vier Ungeheuer aus den Tiefen des Meeres zu erwecken: „Ich, Daniel, sah ein Gesicht in der Nacht, und siehe, die vier Winde unter dem Himmel wühlten das große Meer auf. Und vier große Tiere stiegen herauf aus dem Meer, ein jedes anders als das andere“ (Dan. 7, 1-3). Der Prophet sah einen geflügelten Löwen mit einem Menschenherz, einen Fleisch verzehrenden Bären, einen vierflügeligen Panther mit vier Köpfen, und schließlich ein riesiges Ungeheuer mit eisernen Zähnen und zehn Hörnern, das alles verschlang, zermalmte und zertrampelte (Daniel 4-7). Die vier Tiere richten verheerende Zerstörungen an, bevor das Reich Gottes durch den „Menschensohn“ aufgerichtet wird, „daß ihm alle Völker und Leute aus vielen verschiedenen Sprachen dienen sollten“ (Dan. 7, 13f.). Weiter heißt es bei Daniel 7, 8-14: „Als ich aber auf die Hörner achtgab, siehe, da brach ein anderes kleines Horn zwischen ihnen hervor, vor dem drei der übrigen Hörner ausgerissen wurden. Und siehe, das Horn hatte Augen wie Menschengen und ein Maul; das redete große Dinge. Ich sah, wie Throne aufgestellt wurden, und einer, der uralte war, setzte sich. Sein Kleid war weiß wie Schnee und das Haar auf seinem Haupt war rein wie Wolle; Feuerflammen waren sein Thron und dessen Räder lodernes Feuer. Und von ihm ging aus ein langer feuriger Strahl. Tausendmal Tausende dienten ihm, und zehntausendmal Zehntausende standen vor ihm. Das Gericht wurde gehalten, und die Bücher wurden aufgetan. [...] Ich sah in diesem Gesicht in der Nacht, und siehe, es kam einer mit den Wolken des Himmels wie eines Menschen Sohn und gelangte zu dem, der uralte war, und wurde vor ihn gebracht. Der gab ihm Macht, Ehre und Reich, daß ihm alle Völker und Leute aus so vielen verschiedenen Sprachen dienen sollten. Seine Macht ist ewig und vergeht nicht, und sein Reich hat kein Ende“ (Daniel 7, 1-14). Siehe dazu: Theodor Schlatter, ‚Endzeit‘, Calwer Bibellexikon, 5. Bearb. 1959, Sp. 259-262; Christian Gellinek, Daniel's Vision of four Beasts in twelfth-Century German Literature, in: Germanic Review 41.42, 1966/67, p. 5-26. Wahrscheinlich wollte Gregor mit den vier feurigen Himmelskreisen in *Historiae VIII*, 17 jedoch an die Hesekiel-Vision erinnern. Mit der Endzeitvision des „Tetramorph“ ist (besonders eindringlich in der Johannesoffenbarung) auch die moralische Aufforderung zur Wachsamkeit im Glauben und zur inneren Bereitschaft für die „letzten Dinge der Welt“ und die „letzten Dinge des Einzelnen“ verbunden. Vgl. Mk. 13,

symbolischen Zahlen Drei und Vier (*Tertia vero nocte quasi hora secunda apparuerunt hii radii. Et ecce! dum eos miraremur attoniti, surrexerunt a quattuor plagis mundi alii horum similes*): Während *Tertia vero nocte* auf die Dreifaltigkeit weist, steht die Vier für den *orbis quadrata*, die Elemente, den Menschen (Adam) und die trügerische irdische Sicherheit, verbunden mit der Erinnerung an die verlorene, ersehnte himmlische *stabilitas*, die in der vollkommenen Vierzahl der Paradiesflüsse (1. Mose 2,10ff.), der Jahreszeiten, der Kardinalwinde und der Tore Jerusalems „weiterlebt“ und in besonderer Weise den Gegensatz zwischen Welt und Himmel zeigt.<sup>1742</sup>

Das in einer Feuerwolke erscheinende „Zelt“ über den Ardennen 585 könnte auch an die vier Plagen erinnern, die Gott über sein untreues Volk schickt und den Endzeitkampf des Ostens gegen den dämonischen Westen eröffnen werden.<sup>1743</sup> Mit *plaga* („Schlag, Hieb, Wunde“, auch „Plage“) erscheint in VIII, 17 ein biblischer „Schlüsselbegriff“, der in mittelalterlichen Wunderberichten auch als Homonym (im Sinne von „Gefilde“ bzw. „Himmelsrichtung“) verwendet wird.<sup>1744</sup> Bei Gregor ist *plaga* in Bezug auf die „Mutmaßungen“ (*Operiebamur enim, super nos aliquam plagam de caelo transmitti*) ebenfalls ein Homonym (in den Bedeutungen „Himmelsrichtung“ und „Plage“), das mit den ähnlichen Verben *operire* („bedecken“) und *operiri* („glauben, meinen, wägen“) eine chiasmatische Anordnung ergibt. Damit werden die „von vier Richtungen her“ (*a quattuor plagis*) den Himmel überziehenden (*vidimusque totum caelum ab his operire*) Kreise als Geschichtszeichen, das vielleicht „Plagen“ ankündete, und als Endzeitpräfiguration deutbar, wobei das biblische *signum* im Zentrum der aus *mirari, plaga, vidimus* und *operire/operiri* sowie *transmitti* gebildeten chiasmatischen Anordnung steht (*Et ecce! dum eos miraremur attoniti, surrexerunt a quattuor plagis mundi alii horum similes; vidimusque totum caelum ab his operire. [...] Quod signum magnum nobis ingessit metum. Operiebamur enim, super nos aliquam plagam de caelo transmitti*). Vielleicht sahen die Beobachter in dem „Himmelszelt“ auch ein Zeichen für Gottes verlässlichen Schutz. Eventuell beabsichtigte Gregor auch eine „aufsteigende“ Folge von „Zeichen“, wobei Verben aus dem Wortfeld „sehen, erkennen“ die mit der *contemplatio caeli* beginnende Gotteserkenntnis andeuten (*Et ecce!, miraremur attoniti*).<sup>1745</sup> Das Nordlicht zeigte die Wahrheit der biblischen Visionen und

---

31ff.: „Himmel und Erde werden vergehen; meine Worte aber werden nicht vergehen. Von dem Tage aber und der Stunde weiß niemand, auch die Engel im Himmel nicht, auch der Sohn nicht, sondern allein der Vater. Seht euch vor, wachet! Denn ihr wißt nicht, wann die Zeit da ist!“ Siehe dazu: Christliche Religion. Hrsg. v. P. Oskar Simmel S. J. u. Dr. Rudolf Stählin, Frankfurt am Main 1957 (Fischer Lexikon; Bd. 3), S. 188-197.

<sup>1742</sup> Vgl. dazu Gerd Heinz-Mohr, Lexikon der Symbole, 6. Aufl. 1991, S. 335-342.

<sup>1743</sup> Vgl. Jer. 15, 3: „Denn ich will sie heimsuchen mit viererlei Plagen, spricht der Herr: mit dem Schwert, daß sie getötet werden; mit Hunden, die sie fortschleifen sollen; mit den Vögeln des Himmels und den Tieren des Feldes, daß sie gefressen und vertilgt werden sollen.“

<sup>1744</sup> Vgl. Langenscheidt Wb. Lat.-dt., 1963, S. 399.

<sup>1745</sup> Die *contemplatio caeli* ist von der Antike bis zu Kant ein geläufiger Topos der Philosophie. Seneca befaßt sich mit der Himmelsbeobachtung in der *praefatio* zu den *Naturales quaestiones*, wobei er Naturwissenschaft (Physik) und Ethik (Moralphilosophie) in engen Bezug zueinander stellt: Ethisches Wissen beruht nach Seneca

Prophetien, aber nur in „unklaren Bildern“, die Gregors „unpolitische Deutung“<sup>1746</sup> erklären: Die Herrlichkeit Gottes kann nicht erklärt, sondern nur in der *contemplatio caeli* als *re-velatio* „erlebt“ werden.<sup>1747</sup> Nicht der Geschichtsschreiber, sondern die in die „Seelengründe“ fallenden Dinge, die göttliche „Urbilder“ erzeugen, erzählen die Heilsgeschichte - *ex rebus visibilibus cogimur credere quod non videmus*.<sup>1748</sup> Angesichts der Wunder des Himmels werden die Menschen unwillkürlich zu staunenden und furchtsamen „Gottsuchern“: „The mind’s contemplation in the chest is not soporific, it sounds intense. The chest, though, is not its only possible home. Just as God controls the universe from above beyond the heavens, so mind may be found at the summit of the body, its *arx*, its acropolis (the image is borrowed from the Stoic in Cicero *On the Nature of the Gods*).“<sup>1749</sup>

---

vornehmlich auf der Naturwissenschaft, deren letztendliches Ziel die *contemplatio*, die Erkenntnis Gottes, ist. Als „Minimalziel“ erkennt der Betrachter immerhin die Geringfügigkeit seiner Existenz. Bei Seneca steht der Gegensatz von Himmel und Erde im Mittelpunkt: „Die *contemplatio caeli* (Betrachtung des Himmels) wird zur Erfüllung des menschlichen Daseins, ohne sie erscheint die irdische Existenz erbärmlich“ (Bardo Maria Gauly, *Senecas Naturales Quaestiones. Naturphilosophie für die römische Kaiserzeit*, München 2004 (Zetemata; Monographien zur Klass. Altertumswiss.; Heft 122), S. 165). Allerdings ergibt sich für Seneca die Erkenntnis Gottes nicht allein aus der *contemplatio naturae*, sondern auch aus der Erforschung der menschlichen Natur (*contemplatio sui*). Vgl. Jens Pfeiffer, *Contemplatio caeli: Untersuchungen zum Motiv der Himmelsbetrachtung in lateinischen Texten der Antike und des Mittelalters*, Hildesheim 2001 (Spolia Berolinensia; Bd. 21) [Teilw. zugl.: Berlin, Techn. Univ., Diss., 1994].

<sup>1746</sup> Nach Christian Rohr (*Signa*, in: Dieter Groh u. a. (Hrsg.), *Naturkatastrophen*, 2003, S. 73) liegt in *Historiae* VIII, 17 eine der seltenen „unpolitischen Deutungen“ in Gregors Geschichtswerk vor.

<sup>1747</sup> Das „Zelt“ könnte auf Gottes Mahnung an Mose anspielen, die Gregor an die Rezipienten richtet. Vgl. 2. Mose 33, 20: „Mein Angesicht kannst du nicht sehen; denn kein Mensch wird leben, der mich sieht.“ Erst die neue Schöpfung wird Gottes Angesicht sehen können (Offb. 21, 23; 22, 4f.). Gott ist so verborgen, „daß sein Wort als rein menschliches Wort mißverstanden werden kann [...]“ (Bibl.-theol. HWB zur Lutherbibel und zu neueren Übers., hrsg. v. Edo Osterloh u. Hans Engelland, Göttingen 1954, S. 419).

<sup>1748</sup> Gregor der Große, *Dialogi* IV, 6,4-8 u. 12, S. Gregorii Papae Dialogorum Libri IV, De Vita et Miraculis, Patrum Italicorum, et de Aeternitate Animarum. Synoptical Presentation of Manuscripts/ Prints and Edition Texts, Prof. Dr. Christoph Flüeler, Fribourg, monumenta.ch>Gregorius Magnus>Content bsbBSB-InkG-296GW11398: *PETR. Recto totum dicitur, sed mens refugit credere, quod corporeis oculis non valet videre.*

*GREGOR. Cum Paulus dicat: Est enim fides sperandarum substantiarum rerum, argumentum non apparentium, hoc veraciter dicitur credi, quod non valet videri. Nam credi iam non potest quod videri potest. Ut tamen te breviter reducam ad te, nulla visibilia nisi per invisibilia videntur. Ecce enim cuncta corporea oculus tui corporis aspicit, nec tamen ipse corporeus oculus aliquid corporeum videret, nisi hunc res incorporea ad videndum acueret. Nam tolle mentem quae non videtur, et incassum patet oculus qui videbat. Subtrahe animam corpori, remanent procul dubio oculi in corpore aperti. Si igitur per se videbant, cur discedente anima nihil vident? Hinc ergo collige quia ipsa quoque visibilia non nisi per invisibilia videntur. Ponamus quoque ante oculos mentis aedificari domum, immensas moles levare, pendere magnas in machinis columnas; quis, quaeso te, hoc opus operatur, corpus visibile quod illas moles manibus trahit, an invisibilis anima quae vivificat corpus? Tolle enim quod non videtur in corpore, et mox immobilia remanent cuncta quae moveri videbantur, visibilia corpora metallorum. Qua ex pensandum est quia in hoc quoque mundo visibili nihil nisi per creaturam invisibilem disponi potest. Nam sicut omnipotens Deus aspirando vel implemendo ea quae ratione subsistunt, et vivificat, et movent visibilia; ita ipsa quoque invisibilia implendo movent atque carnalia corpora quae videntur. [...].*

*PETR. Nulla [...] huic allegationi ratio obsistit, in qua ex rebus visibilibus cogimur credere quod non videmus.*

<sup>1749</sup> Oliver Nicholson, *Caelum potius intuemini: Lactantius and a Statue of Constantine*. Papers presented at the Thirteenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1999. Ed. Maurice F. Wiles, Edward J. Yarnold with the assistance of Paul M. Parvis, Leuven 2001 (Studia Patristica XXXIV), p. 177- 196, hier p. 193, Anm. 102. Zur übergeordneten Rolle des Geistes im Körper vgl. Lactantius, *De opificio Dei, vel Formatione Hominis*, cap. 16: *De mente, et ejus sede*, MPL 6, col. 64-67, col. 65: *Deinde quod sensus omnis, id est audiendi, et videndi, et odorandi ministra membra in capite sint locata, quorum omnium viae non ad pectus, sed ad cerebrum ferant: alioqui necesse nos esset tardius sentire, donec sentiendi facultas longo itinere per collum ad pectus usque descenderet. Ii vero aut non multum, aut fortasse non errant. Videtur enim mens, quae dominatum corporis tenet, in summo capite constituta, tamquam in coelo Deus: sed cum in aliqua sit cogitatione, commeare ad pectus, et quasi ad secretum aliquod penetrare secedere, ut consilium, tamquam ex thesauro recondito, eliciat*

In Wundern lenkt die *anima* den Blick des Menschen zu Gott<sup>1750</sup>, nicht umgekehrt, denn der Mensch soll angesichts der Wunder Gottes mit gesenktem Haupte gehen.<sup>1751</sup>

## Haloerscheinungen

Zu den von Gregor am ausführlichsten dokumentierten Naturphänomenen gehören Haloerscheinungen, die er meist als Himmelskreise oder Mehrfachsonnen beschreibt. In einigen Fällen deuten „blutrote“ und „feurige“ Linien, Kreise, Lichtbögen und Säulen auch auf Nordlichter hin. Haloerscheinungen wurden bereits in der Antike aufgrund ihrer

---

*ac proferat; ideoque cum intenti ad cogitandum sumus, et cum mens occupata in altum se abdiderit, neque audire quae circumsonant, neque videre, quae obstant, solemus.*

<sup>1750</sup> Jes. 42, 6ff.: „[...] daß du die Augen der Blinden öffnen sollst und die Gefangenen aus dem Gefängnis führen und, die da sitzen in der Finsternis, aus dem Kerker. Ich, der Herr, das ist mein Name, ich will meine Ehre keinem andern geben noch meinen Ruhm den Götzen. Siehe, was ich früher verkündigt habe, ist gekommen. So verkündige ich euch Neues; ehe es aufgeht, lasse ich's euch hören.“ Nach Laktanz ist es der Geist selbst, der sieht und sich der Augen als „Fenster“ bedient. Die Vorstellung der Augen als Fenster der im Dunkel des Körpers gefangenen Seele, die durch die Wahrnehmung den Geist die göttliche Wahrheit des Gesehenen erkennen lassen, erklärt Laktanz in *De Opificio Dei*, cap. 8 (*De hominis partibus, oculis et auribus*), MPL 6, col. 33-39, col 37f.: [...] *sicut in oculis videndi; quorum praecipue inexplicabilis est ac mira subtilitas, quia eorum orbis gemmarum similitudinem praeferebant, ab ea parte qua videndum fuit, membranis perluculentibus textis, ut imagines rerum contra positarum tanquam in speculo refulgentes, ad sensum intimum penetrarent. Per eas igitur membranas sensus ille, qui dicitur mens, ea quae sunt foris transcipit. Ne forte existimes, aut imaginum incursione nos cernere (ut philosophi dixerunt) quoniam videndi officium in eo debet esse quod videt, non in eo quod videtur: aut intentione acris, cum acie aut effusione radiorum, quoniam, si ita esset, radium quem oculis avertimus, videremus, donec intentus aer cum acie, aut effusi radii ad id quod videndum esset pervenirent. Cum autem videamus eodem momento temporis, plerumque vero aliud agentes, nihilominus tamen universa quae contra sunt posita intueamur, verius et manifestius est mentem esse, quae per oculos ea quae sunt opposita, transpiciat, quasi per fenestras lucente vitro, aut speculari lapide obductas. Et idcirco mens, et voluntas ex oculis saepe dignoscitur. [...]. Vgl. De Opificio Dei, cap. 9 (*De sensibus eorumque vi*), MPL 6, col. 39f. u. 14: *De intestinorum quorumdum ignota ratione* (MPL 6, col. 60ff.) sowie Laktanz, *Divinarum Institutionum* lib. VII, 12 (*De anima et corpore; atque de conjunctione eorum, et discessu ac reditu*), MPL 6, col. 771-777, col. 773f.: *Deinde quod anima, quamvis a Deo sit inspirata, tamen quia tenebroso domicilio terrenae carnis inclusa est, scientiam non habet, quae est divinitatis. Audit igitur ac discit omnia, et sapientiam discendo et audiendo capit; et senectus non minuit sapientiam, sed auget, si tamen juvenilis aetas virtute decursa est.* In *Divinae Institutiones* V-VI bringt Laktanz Argumente für ein gerechtes, gottgefälliges Leben, das auf einer von Ehrfurcht und Nächstenliebe getragenen Beziehung des Menschen zu Gott und den Mitmenschen und der Offenheit gegenüber Gottes Offenbarungen beruhen soll. Damit hat Laktanz als ein dem Christentum verpflichteter römischer Bürger nach dem Vorbild von Ciceros *De officiis* die ethischen Leitmotive für den neuen, christlichen Staat und die christlich-abendländische Geschichtsschreibung formuliert, die wohl auch Gregor von Tours verinnerlicht hatte. In Buch V („Über die Gerechtigkeit“) widerlegt Laktanz zwei antichristliche Autoren und rühmt die der Religion entsprungene Gerechtigkeit als höchste menschliche Tugend. Im VI. Buch führt er den zentralen Gedanken von Buch V weiter: Gerechtigkeit sei die Voraussetzung für die Vereinigung des Menschen mit Gott (*religio*) und den Mitmenschen (*misericordia* und *humanitas*): „Das erste Amt der Gerechtigkeit ist die Vereinigung mit Gott, das zweite die Vereinigung mit dem Menschen. Die erstere heißt Religion, die letztere Mitleid oder Menschlichkeit. Diese Tugend ist das Kennzeichen der Gerechten und Gottesdiener“ (VI, 10). Von großer Bedeutung für die christliche Geschichtsschreibung ist Laktanz' Zusatz, daß alles, was für eine gerechte und gute Lebensweise wichtig ist, nicht durch philosophische Ethik, sondern allein durch Gott „offenbar“ werde. Damit unterstreicht er auch den Stellenwert einer „wachen“ und „wachsamen“ (Natur-)Wahrnehmung, die den Beginn der (jeden Tag zu erneuernden) Erkenntnis Gottes steht. Im VII. Buch („Über das glückselige Leben“) thematisiert Laktanz chiliastische Erwartungen, wobei er auch auf die Unterscheidung von *mens* und *anima* eingeht. Zitate u. Zusammenfassung: TRE, 1-2. Hrsg. v. Gerhard Krause u. Gerhard Müller, Berlin - New York 1993, S. 405f.*

<sup>1751</sup> „The characteristic activity of man's 'almost divine mind' is to look towards its origin on high: „He who looks up to the true and living god who is in heaven, he who seeks his maker, the father of his soul, not merely with his mind and senses, but with his face and elevates eyes, directs his gaze above.“ (Oliver Nicholson, *Caelum*, in: *Papers on Patristic Studies*. Ed. by M.F. Wiles u. a., 2001, p. 193 m. Anm.107).



faszinierenden, an mythische Vorstellungen und biblische Gerichts- und Endzeitvisionen erinnernden figürlichen Erscheinung beobachtet. Die überwiegend negative Vorzeichenbedeutung der „Himmelskreise“ im Mittelalter geht in Gregors Berichten meist „selbstredend“ aus dem chronologischen Kontext hervor<sup>1752</sup> wie in dem Eintrag für 584, einem Jahr mit zahlreichen bedrohlichen Naturerscheinungen und Extremereignissen: „Die Heuschrecken zogen in diesem Jahre [...] in eine andre benachbarte Provinz. [...] In Gallien waren in diesem Jahre viele wunderbare Erscheinungen, und es kamen schwere Zeiten über das Volk. Im Monat Januar blühten die Rosen; und um die Sonne sah man einen großen Ring, in allerlei Farben spielend, wie er sich beim Regen in dem Regenbogen am Himmel zu zeigen pflegt. Der Reif tat in den Weinbergen großen Schaden; dann folgte ein Hagelwetter und verheerte die Weinberge und Saatfelder [...]“<sup>1753</sup> Gregor beschreibt den Halo „naturgetreu“ als „vielfarbigen Kreis um die Sonne“ (*circa solem ... circulus ... diversis coloribus mixtus*), eines von vielen „Wunderzeichen“ (*prodigia*) dieses Jahres. Die Ursache von Halos, die durch Reflexion und Brechung von Sonnenlicht an feinen hohen Eiskristallen entstehen, waren damals erst in Ansätzen bekannt. Anhand der irisierenden Farben des Sonnenhofs im Farbspektrum des Regenbogens (*caelestis iris*) schließt Gregor jedoch auf eine Verwandtschaft der Erscheinung mit dem nur bei Regen erscheinenden Regenbogen (*ut solet in illo caelestis iris ambitu, pluvia descendente, monstrari*), wobei *pluvia* auf die Beobachtung weist, daß gut ausgeprägte Regenbögen vor allem nach Schauern (*pluvia*) erscheinen, weshalb Gregor *pluvia* vielleicht bewußt in Unterscheidung zu *imber* („Regen“) wählte. Abgesehen von der geläufigen Einordnung als Wunderzeichen ist eine spezifische Deutung des „Regenbogenhalos“ nicht erkennbar. Wie in anderen Prodigienberichten Gregors fällt jedoch auf, daß auch hier einer seltenen Himmelserscheinung eine Viehseuche (*morbus pecorum*) folgte. Es scheint durchaus möglich, daß Gregor bestimmte Naturphänomene als spezifische Vorzeichen einzuordnen versuchte, was seine genauen Himmelsbeobachtungen zur Schaffung einer „empirischen Vergleichsgrundlage“ erklären würde. Die phänologischen Anomalien (Januarrosen und ein zweiter Fruchtansatz im September) fielen Gregor auch wegen seines genuinen Interesses an Land- und Gartenbau auf, während andere Ereignisse 584 - Heuschrecken, Schadfröste, Hagel und Trockenheit - auch verbreitet Ängste auslösten, da sie neben Schäden auch eine „Verkehrung“ der Weltordnung anzeigen konnten. Als sehr

<sup>1752</sup> Halos in Form von Kreisen um Sonne und Mond, aber auch „Nebensonnen“ und insbesondere „Himmelsfiguren“ wie „Schwerter“, „Lanzen“, „Balken“ und „Kreuze“ wurden im Mittelalter als unspezifische Unglücksvozeichen und als historische Vorzeichen gedeutet. Zur Deutung von Halos vgl. oben, Anm. 561.

<sup>1753</sup> Gregorii Hist. VI, 44 ad a. 584, R. Buchner, Gregorausgabe, 2. Bd., 1972, S. 78; dt. Übers. R. Buchner, ebenda, S.79 (Halo-Meldung unterstrichen): *Locustae [...] hoc anno [...] ad aliam se provinciam [...] contulerunt. [...] Hoc anno multa prodigia apparuerunt in Galliis, vastationisque multae fuerunt in populo. Nam mense Ianuario rosae visae sunt; circa solem quoque circulus apparuit, diversis coloribus mixtus, ut solet in illo caelestis iris ambitu, pluvia descendente, monstrari. Proina graviter vineas exussit; tempestas etiam subsecuta vineas segetesque per plurima loca vastavit; residuum quoque grandinis siccitas immensa consumpsit, [...] Arborea vero [...] mense Septembre fructos alios ediderunt. Morbus pecorum iteratis invaluit, ita ut vix quicquam remaneret.*

bedrohliche Zeichen galten nach der antiken Deutungstradition auch irisierende Halos, die auch an die Endzeitvision Hesekiels erinnerten, der von einem regenbogenartigen Glanz am Himmel schreibt.<sup>1754</sup> Zugleich weist der Regenbogen-Halo (*diversis coloribus mixtus, ut solet in illo caelestis iris ambitu ... monstrari*)<sup>1755</sup> aber auf den barmherzigen Gott, der nach dem Unwetter seinen Bogen in die Wolken spannt als Zeichen des erneuerten Bundes mit den Menschen.<sup>1756</sup> Halos und Regenbögen waren also nicht nur ein „ästhetischer Genuß“, sondern zeigten als denkwürdige „Enigmata“ des Himmels die gesamte Bandbreite der elementaren Ambivalenz zwischen segenspendendem Sommerregen und Hagelunwetter, womit die vormodernen Himmelsbeobachter eine „realistischere“, umfassendere Naturwahrnehmung hatten als wir heutigen, die Welt zergliedernden „Stadtmenschen“.

Einen Mondhalo, Nebensonnen und möglicherweise eine Nordseesturmflut meldet Gregor für das Jahr 577: „Hiernach erschien in der Nacht des 11. November, als wir gerade die Vigilien des heiligen Martinus feierten, ein großes Wunder; denn mitten im Monde sah man einen hellen Stern glänzen, und über und unter dem Monde erschienen in der Nähe andere Sterne. Auch jener Reif, der meist Regen anzeigt, wurde ringsum sichtbar. Was dies bedeuten sollte, wissen wir nicht. Ferner sahen wir oft in diesem Jahre den Mond ganz ins Schwarze gekehrt, und vor dem Geburtsfeste des Herrn hörte man schwere Donnerschläge. Auch jener Schein um die Sonne erschien wieder, der wie erwähnt vor der Seuche in Clermont gesehen wurde und welchen die ungebildeten Leute auch Sonnen nennen; und das Meer, erzählt man, wuchs über alle Maßen, und noch viele andere Zeichen geschahen.“<sup>1757</sup> In diesem fast modern anmutenden, zurückhaltenden Bericht über denkwürdige wie rätselhafte Naturerscheinungen wird erneut Gregors ausgeprägtes „Natur-Interesse“ deutlich. Den Mondhalo sah er selbst während der Martinsvigil am 11. November (*nobis beati Martini vigiliis celebrantibus*); einmal mehr bot eine durchwachte Vigil zu einem wichtigen Festtag (hier des heiligen Martin) Gelegenheit zur Beobachtung seltener Himmelserscheinungen. Möglicherweise floß in Gregors Bericht auch das Erleben der „Hochstimmung“ während der Martinsvigil mit ein. Besonders deutlich wird hier Gregors

<sup>1754</sup> Vgl. Hes. 1, 28: „Wie der Regenbogen steht in den Wolken, wenn es geregnet hat, so glänzte es ringsumher. So war die Herrlichkeit des Herrn anzusehen.“

<sup>1755</sup> Mit der Passivform *monstrari* (*monstrare*, u. a. „zeigen“, „hinweisen auf“, „bezeichnen, belehren“, auch „anzeigen“; vgl. *monstrum*, „Ungeheuer, Ungetüm“ sowie „Weisung, Mahnung“; Langenscheidt Wb. Lat.-dt., 1963, S. 338), etwa „gezeigt werden, sich erzeigen, vor Augen führen“, weist Gregor auf den grundsätzlichen Epiphaniecharakter von irisierenden Erscheinungen, in denen sich das Erbarmen Gottes am Himmel „zeige“.

<sup>1756</sup> Vgl. 1. Mose 9, 12-17: „[...] Das ist das Zeichen meines Bundes, den ich geschlossen habe zwischen mir und euch und allem lebendigen Getier auf ewig: Meinen Bogen habe ich in die Wolken gesetzt; der soll das Zeichen sein des Bundes zwischen mir und der Erde. Und wenn es kommt, daß ich Wetterwolken über die Erde führe, so soll man meinen Bogen sehen in den Wolken. [...]“

<sup>1757</sup> Gregorii Hist. V, 23 ad a. 577, R. Buchner, Gregorausgabe, 1. Bd., 1972, S. 330; dt. Übers. R. Buchner, ebenda, S. 331: 23. *Post haec in nocte, quod erat tertio Idus Novembris, apparuit nobis beati Martini vigiliis celebrantibus magnum prodigium; nam in medio lunae stilla fulgens visa est elucere, et super ac subter lunam aliae stillae propinquae apparuerunt. Sed et circulus ille, qui pluviam plerumque significat, circa eam apparuit. Sed quae haec figuraverint, ignoramus. Nam et luna hoc anno sepe in nigridinem versam videmus, et ante natalem Domini gravia fuere tonitrua. Sed et splendores illi circa solem, sicut iam ante cladem Avernam fuisse commemoravimus, quod rustici soles vocant, apparuerunt; et mare ultra modum egressi adserunt, et multa alia signa apparuerunt.*

Suche nach „tieferen“ Zusammenhängen der ihm bekannten Himmelserscheinung, wobei ihn besonders die meteorologische Bedeutung des Halos als „Regenkünder“ (*circulus ille, qui pluviam plerumque significat*) interessierte, die er anhand eigener Erfahrungen zu verifizieren versuchte: So sah er eine Verbindung des Mondhalos mit den Nebensonnen im November 577: Während die „ungebildeten Leute“ den Halo als „Nebensonnen“ bezeichneten (*quod rustici soles vocant*), beschreibt Gregor den Halo „korrekt“ als „Schein um die Sonne“ (*splendores illi circa solem*)<sup>1758</sup>, wobei er mit dem Demonstrativpronomen (*splendores*) *illi* die „Nebensonnen“ wie den Mondhalo (*circulus ille, qui pluviam plerumque significat*) als charakteristisches, nur bei bestimmten Bewölkungsverhältnissen erscheinendes Phänomen einordnet, das auf bestimmte Wetterlagen weisen mußte. Zwar ist unwahrscheinlich, daß Gregor die Ursachen von Halos infolge Lichtspiegelungen und -brechungen an feinen Eiswolkenprismen schon en détail kannte, doch seine Aussage weist auf ein in langjährigen Beobachtungen gewachsenes Erfahrungswissen: Halos erscheinen häufig bei von Südwesten

<sup>1758</sup> Mit *splendores* (*splendor*, hier „Glanz“, auch „Deutlichkeit“, „Herrlichkeit“; im Plural etwa „Lichterscheinungen“, „Spiegelungen“; vgl. Langenscheidt Wb. Lat.-dt., 1963, S. 492) kommt Gregor der naturwissenschaftlichen Erklärung von Haloerscheinungen (im Gegensatz zu der bis heute üblichen Bezeichnung als „Nebensonnen“!) sehr nahe. Der Zusammenhang von Nebensonneneerscheinungen (als Teil der Halo-Familie) und hohen Eiswolkenkristallen war bereits in der Antike bekannt; so weisen Aristoteles, Poseidonios, Vergil und Seneca auf den Zusammenhang von Nebensonnen und bevorstehendem Regen. Seneca bezeichnet Nebensonnen in Bezug auf Poseidonios als *nubes rotunda et splendida similisque Solis* (Seneca, *Quaestiones naturales* I, 11, 3). Möglicherweise knüpft Gregor mit *splendores illi circa solem* an diese korrekte antike Beobachtung an. Plinius spricht dagegen noch nicht von *splendores*, sondern von „mehreren Sonnen gleichzeitig“, doch hebt auch er Gesetzmäßigkeiten bei Nebensonneneerscheinungen hervor, zum Beispiel die Beobachtung, daß Nebensonnen „weder ober- noch unterhalb der Sonne, sondern ihr schräg gegenüber, niemals neben der Erde und ihr gegenüber, noch des Nachts, sondern entweder bei ihrem Auf- oder ihrem Untergang“, also bei niedrigem Sonnenstand, erscheinen und nur sehr selten „vom Morgen bis zum Abend“ dauern. Auch würden immer höchstens „drei Sonnen“ gesehen; auch „drei Monde“ habe man vereinzelt beobachtet: *et rursus soles plures simul cernuntur, nec supra ipsum nec infra, sed ex obliquo numquam iuxta nec contra terram nec noctu, sed aut oriente aut occidente. Semel et meridie conspectu in Bosporo produntur, qui ab matutino tempore duraverunt in occasum. Trinos soles et antiqui saepius videre, sicut Sp. Postumio Q. Mucio [...] plures quam tres simul visi ad hoc aevi numquam produntur. Lunae quoque trinae, ut Cn. Domitio C. Fannio consulibus, apparuere* (Plinius, *Hist. Nat.* II, 31-32 (§ 99), *Ausg. u. dt. Übers. R. König, 1974, S. 82-85*).

Wie alle Haloerscheinungen galten Nebensonnen im Mittelalter allgemein als Unglückszeichen. Diese Deutung könnte teilweise durch die meteorologische Einordnung als Regenkünder bestärkt worden sein. Nebensonnen erscheinen wie Halos an feinen Eisprismen hoher Wolken, die oft von Westen oder Südwesten hereinziehende Wetterfronten ankündigen. Das Nebeneinander natürlicher Erklärungen und heilsgeschichtlicher Deutungen war in vormoderner Zeit geläufig, wie auch Gregors Nebensonnen-Meldung für 577 zeigt. Die noch in der Schwebelage bleibende frühmittelalterliche Ambivalenz von Naturkunde und mythisch-religiöser Naturwahrnehmung wird in früneuzeitlichen Einblattdrucken durch die Perpetuierung beider Aspekte empfindlich gestört: So bietet ein Einblattdruck vom 19. April 1630 die Abbildung zweier Nebensonnen, eine korrekte Beschreibung wie auch genaue Ausführungen zu der Zeichenbedeutung: Die Nebensonnen seien einerseits sichere Regenkünder, denn „sie zeigen uns an, daß in der Luft viel Materi zu Platzregen sich gesammelt und solches um so viel desto mehr, wann solche S.n gegen Süden oder Mittagigen theil des Himmels sich erzeigen, dann gemeinlich von dem Ort her die dicksten Wolcken zu kommen pflegen.“ Nebensonnen seien aber auch Wunderzeichen Gottes, denn auf Nebensonnen seien stets „neue oder heimliche Verbündnuss und zusammenkunften getroffen ..., damit diejenigen, welche große Herrschaften und Reich beherrschen und besitzen, solcher möchten entzogen und beraubt werden, bevor aus Verenderung und Verstörung der Länder, sogar in Religions Sachen eine Mutation erfolget.“ Der Sinn der Himmelszeichen sei die Besserung der Menschen (Seneca-Stelle u. dt. Zitat: Viktor Stegemann, *Art. ‚Sonne‘*, in: Hanns Bächtold-Stäubli (Hrsg.), *HWB d. dt. Aberglaubens*, Bd. 8: ‚Silber-Vulkan‘, Berlin-Leipzig 1936/37, Sp. 32-73, vgl. bes. ‚Nebensonnen‘ Sp. 65ff., Zitat Einblattdruck 1630: Ebenda, Sp. 65f.). Zur Erklärung und Deutung von Nebensonnen im Mittelalter vgl. oben, Anm. 561 dieser Arbeit.

oder Westen aufziehender Schleierbewölkung (Cirrus und Cirrostratus) an Warmfronten, denen wenige Stunden später „Landregen“ folgt. Auf eine turbulente Westwetterlage im Dezember 577 mit rascher Folge von Warmfronten, Zwischenaufheiterungen und Kaltfronten deuten auch der Donner (*ante natalem Domini gravia fuere tonitrua*) und die Meeresflut (*et mare ultra modum egressi adserunt*; hier liegt eine der ersten zeitgenössischen Meldungen zu einer Nordseesturmflut vor). Wahrscheinlich hielt Gregor das markante „Westwetter“ auch als „chronologischen Markstein“ fest, der ihm als „Chiffre“ für das „Nacherleben“ der spezifischen „Stimmung“ gegen Ende des Jahres 577 in der *consecutio temporum* diene.

Nach dem Analogiedenken und dem wirkmächtigen antiken Kaiserprodigien (dem Halo beim Einzug des Augustus in Rom) schien Gregor auch eine biblische Deutung als *magnum prodigium* gerechtfertigt. Für eine spezifische Deutung fehlten ihm jedoch „Indizien“: *Sed quae haec figuraverint, ignoramus*; die 1. Person Plural *ignoramus* deutet auf die gemeinsame Beobachtung während einer Vigil; vielleicht hatte sich um Gregor sogar ein Kreis interessierter Himmelsbeobachter gesammelt. Ungeachtet natürlicher Erklärungen sah Gregor in dem Halo ein „großes Wunderzeichen“ (*magnum prodigium*). Mit dem Epitheton *magnum* artikuliert er auch den Eindruck des selbst erlebten „Naturschauspiels“, der es in seinen Augen in die Reihe der alttestamentlichen *magnalia Dei* stellte. Trotzdem deutet Gregor auch furchterregende Naturerscheinungen sehr abgewogen, indem er Erklärungshypothesen und religiöse Deutungen nebeneinander stellt und anhand historischer Parallelen, etymologischer Herleitungen und mit Bezügen zu mythischen Motiven einzuordnen versucht: So seien vor der Pest in Clermont ähnliche „Nebensonnen“ beobachtet worden wie 577 (*Sed et splendores illi circa solem, sicut iam ante cladem Avernam fuisse commemoravimus*).<sup>1759</sup> Gregor vermutete daher ein Unglücksvorzeichen, doch im Gegensatz etwa zu den späteren Einblattdrucken (die ebenfalls natürliche Erklärungen enthalten!) bleibt Gregor mit direkten Zuordnungen und Deutungen bemerkenswert zurückhaltend. So weist in dem „Witterungsbericht“ für 577 nur der abschließende Hinweis *et mare ultra modum egressi adserunt, et multa alia signa apparuerunt* auf mögliche Zeichenbedeutungen, womit die einzelnen Erscheinungen vor alle „Mysterien der Schöpfung“ bleiben, wie sie Gregor als nächtlicher Himmelsbeobachter selbst erlebt hat.

### III. 3. Unwetter, Stürme und Hochwasser

Extremwetterereignisse verzeichnet Gregor in den *Historiae* dagegen weniger aufgrund „geheimnisvoller“ natürlicher und heilsgeschichtlicher Zusammenhänge, sondern vor allem aufgrund der Gefahren, vereinzelt auch wegen der möglichen Zeichenbedeutung. Besonders

<sup>1759</sup> Vgl. Rudolf Buchner (Hrsg.), *Gregorii Hist. V*, 23, Gregorausgabe, 1. Bd., 1970, S. 330f. m. Anm. 6.

Gewitter, Stürme, starke Regenfälle und Hagel nennt Gregor, als gefährliche Extremereignisse, aber auch als Interventionen Gottes für die Christen im Kampf gegen Heiden, Häretiker oder bei Pestepidemien, Brandkatastrophen und Erdbeben; bei solchen Ereignissen waren, glaubt man den mittelalterlichen Chronisten, oft die Häuser von Kaufleuten und die Felder von Sonntagsruhebrechern besonders betroffen, während Häuser von Geistlichen oder Grabeskirchen von Heiligen auf wunderbare Weise verschont blieben.<sup>1760</sup> In solchen Fällen spricht auch Gregor von „Wundern“ (*miracula, mirabilia*), „Strafgerichten“ (oft auch indirekt durch wertende Begriffe wie *plaga* oder *ignis caelestis*) oder dem Zorn Gottes (*ira Dei*). Besonders im zweiten Teil der *Historiae* berichtet Gregor häufig über Extremereignisse; oft gingen diesen besondere „Zeichen“ voran oder sie wurden von solchen begleitet. Gregor zählt Extremwettererscheinungen auffallend häufig auch zu den *prodigia*. Während Hochwasser und Unwetter in den *Historiae* meist als „Plagen“, „Strafgerichte“ oder auch „Warnungen“ erscheinen, erwähnt Gregor Unwetter ohne Schäden, die eher durch ungewöhnliche Phänomene auffielen, auch als „Vorzeichen“. Auch Gewitter in der kalten Jahreszeit sah Gregor als „Zeichen“, vor allem, wenn sie an Hochfesten und Feiertagen oder bei wichtigen Geschichtsereignissen auftraten. In „Wetterwundern“ (*miracula, mirabilia*) stehen dagegen die Wundertaten (*virtutes*) von Heiligen und Bischöfen im Mittelpunkt; aber auch in den „Wundern der guten Natur“, in plötzlich sprudelnden Quellen oder im segenspendenden Regen sah Gregor das Wirken Gottes. Unwetter und „Zeichen“ warnten die Menschen jedoch, sich nicht auf die trügerische Sicherheit der „Welt“ zu verlassen und schärften damit auch die Praxis der alltäglichen Naturbeobachtung. So wurden wohl auch reale Vorboten gefährlicher Wetterlagen frühzeitig entdeckt - eine gerade in Subsistenzwirtschaften überlebenswichtige Fähigkeit, die auf die besondere Eignung des „wilden“ Analogiedenkens für die Daseinsvorsorge in vortechnischer Zeit weist.<sup>1761</sup>

### **Herbst- und Wintergewitter**

Berichte über Gewitter sind in den *Historiae* vor allem als Kurzmeldungen, meist in „Prodigienlisten“ dokumentiert. Interessant ist, daß Gregor nicht nur gefährliche Sommerunwetter, sondern auch Gewitter in der kalten Jahreszeit dokumentiert, die sein ausgeprägtes Interesse an Himmelserscheinungen zeigen; seine Einträge zu Wintergewittern gehören (neben den sporadischen Meldungen in frühen angloirischen Geschichtswerken) zu

<sup>1760</sup> Vgl. z. B. Gregorii Hist. VIII, 33, R. Buchner, Gregorausgabe, 2. Bd., 1972, S. 208f. Siehe dazu Margarete Weidemann, Kulturgeschichte der Merowingerzeit nach den Werken Gregors von Tours, Teil 2, 1982, S. 192 sowie František Graus, Volk, Herrscher und Heiliger, 1965, S. 78f.

<sup>1761</sup> Vgl. dazu Claude Lévi-Strauss, Das wilde Denken, Frankfurt am Main 1968 (suhrkamp taschenbuch wissenschaft 14).

den ersten Wintergewitterbeobachtungen des Mittelalters. Herbstgewitter in Verbindung mit starken Regenfällen und Überschwemmungen verzeichnet Gregor dagegen als mediterrane Extremereignisse, zum Beispiel die Unwetter 590.<sup>1762</sup> Die Gewitter wurden wegen der „starken Regenfälle“ (*Pluviae validae*) und „sehr großer Überschwemmungen“ (*aquae autem nimium invaluerunt*) als Extremereignisse und nicht als „kuriose“ Gewitter in der kalten Jahreszeit festgehalten. *Tonitrua gravia* deutet auf ungewöhnlich lauten Donner, der an Sommergewitter erinnerte, oder aber Gregor benutzte die Bezeichnung als „Pars-pro-toto-Formel“ für „starke Gewitter“, denn nach dem Bericht handelte es sich nicht um winterliche Einzelentladungen, sondern um veritable Unwetter, von denen er wahrscheinlich vom Hörensagen erfuhr. Aufgrund der fortgeschrittenen Jahreszeit und der gravierenden Folgen galten die Gewitter im Herbst 590 als denkwürdig. Möglicherweise traten sie vornehmlich im Süden des Frankenreichs, in Burgund und in der Provence, vielleicht auch um Viviers und Avignon, auf. Die starken Regenfälle und Hochwasser zeigen, daß es sich nicht um harmlose nordwesteuropäische „Wintergewitter“ handelte, sondern um mediterrane Herbstunwetter infolge eines herbstlichen Kaltlufteinbruchs, der ein Unwettertief über dem Mittelmeer initiierte. *Pluviae validae, tonitrua in autumno gravia, aquae autem nimium invaluerunt* könnte allerdings auch auf eine ausgeprägte, langanhaltende Westwetterlage hindeuten, mit Flusshochwassern durch großflächige Überregnung. Die Fieberepidemie in Viviers und Avignon (*Vivariensim Avennicamque urbem graviter lues inguinaria devastavit*) wurde eventuell durch Starkregen und Kälte begünstigt; ob Gregor hier bereits einen Kausalzusammenhang sah, geht aus seinem Bericht jedoch nicht eindeutig hervor.

Auch „klassische“ Wintergewitter (Schneegewitter und „atlantische“ Wintergewitter), die besonders im Westen und Nordwesten des Frankenreichs bei Westwetterlagen häufiger auftreten, erwähnt Gregor mehrfach in den *Historiae*, zum Beispiel in dem „Prodigienbericht“ für das Jahr 582: Danach gab es „im siebenten Jahre König Childeberts, das ist im einundzwanzigsten Chilperichs und Gunthramns, [...] im Monat Januar gewaltige Regengüsse, Blitze und Donnerschläge“; weiterhin sollen ein Komet und im Herbst Blüten an den Bäumen erschienen sein; am Ostertag wurden in Soissons zwei nächtliche „Himmelsfeuer“ beobachtet, und in Paris gab es

---

<sup>1762</sup> Gregor erwähnt in *Historiae* X, 23 neben den Herbstunwettern auch ein Nordlicht, einen Meteorschauer, ein Erdbeben und eine Sonnenfinsternis, womit erneut einige sehr gefürchtete „Vorzeichen“ versammelt sind. Auffällig ist auch, daß den „Prodigien“ Krankheiten folgten. Vgl. Gregorii Hist. X, 23 ad a. 590, R. Buchner, Gregorausgabe, 2. Bd., 1972, S. 380/382; Gewittermeldung unterstrichen: *In hoc autem anno tanta terras nocturno splendor inluxit, ut mediam putares diem; sed et globi similiter ignei per noctis tempore saepius per caelum cucurrisse mundumque inluminasse visi sunt. Dubietas pascae fuit ob hoc, quod in cyclum Victuri luna XV. paschan scripsit fieri. [...] Terrae motus factus est magnus XVIII. Kalendas mensis V., die III., prima mane, cum lux redire cepisset. Sol eclypsin pertulit mense VIII. mediante, [...]. Pluviae validae, tonitrua in autumno gravia, aquae autem nimium invaluerunt. Vivariensim Avennicamque urbem graviter lues inguinaria devastavit.*

mehrfach „Blutregen“; in Senlis sah man sogar ein Haus mit Blut bespritzt.<sup>1763</sup> Die Gewitter beschreibt Gregor nach den charakteristischen Unwetterelementen - Regengüssen, Blitzen und lauten Donnerschlägen (*pluviae, coruscationes atque tonitrua gravia fuerunt*), wobei die Tatsache, daß Gregor keine Schäden, sondern nur Gewittererscheinungen erwähnt, auf unerwartete, unzeitgemäße Gewitter deutet. Die Meldung bezieht sich wahrscheinlich nicht auf lokale Graupelgewitter, sondern auf für die kalte Jahreszeit ungewöhnlich intensive Gewitter, vergleichbar mit der markanten Gewitterfront, die am Abend des 3. Januar 2014 in ungewöhnlich milder Atlantikluft über Benelux und Teile West- und Nordwestdeutschlands zog. Auch die Januargewitter von 582 könnten mit zahlreichen Blitzen (*coruscationes*) und starken Regenschauern (*pluviae*) an Sommergewitter erinnert haben (in Kurzmeldungen zu Wintergewittern werden meist nur Blitz und Donner, oft auch nur Donner wie im Dezember 577 genannt). Die Gewitter im Januar 582 wurden jedoch nicht als Extremereignisse, sondern eher als *prodigia* bzw. als *portenta* gedeutet.<sup>1764</sup> Bei den Blüten handelte es sich um eine Herbstblüte oder um ungewöhnlich frühe Blüten an Schlehen und Wildkirschen, was in Westeuropa in milden Wintern häufiger vorkommt; da Mildwinter in Mitteleuropa an Westwetterlagen gebunden sind, kommen in solchen Wintern häufiger auch konvektive Ereignisse (vor allem an Kaltfronten und in instabiler Höhenkaltluft) vor.

Auch im Spätherbst 577 gab es Gewitter: Nach dem Erscheinen eines spektakulären Mondhalos und eines Sterns vor dem Mond während der Martinsvigil am 11. November 577 wurden „vor dem Weihnachtsfest schwere Donnerschläge“ gehört; diesen folgte eine auffällige Nebensonnenerscheinung.<sup>1765</sup> Wie 582 könnte sich auch der Eintrag für 577 auf

---

<sup>1763</sup> Gregorii Hist. VI, 14 ad a. 582, R. Buchner, Gregorausgabe, 2. Bd., 1972, S. 32; dt. Übers. R. Buchner, ebenda, S. 33 (Gewittermeldung unterstrichen): *14. Anno igitur septimo Childeberthi regis, qui erat Chilperici et Gunthchramni/ vicensimus et primus, mense Ianuario pluviae, coruscationes atque tonitrua gravia fuerunt; flores in arboribus ostensi sunt. Stilla, quem comitem superius nominavi, apparuit, ita ut in circuitu eius magna nigrido esset; et illa, tamquam se in foramen aliquod posita, ita inter tenebras relucebat, scintillans spargensque comas. [...]. In die autem sanctum paschae apud Sessionas civitatem caelum ardere visum est, [...]. In Parisiaco vero terminum verus sanguis ex nube defluxit [...]. In Silvanectinse vero terreturio hominis cuiusdam domus, cum ille mane surgerit, sanguine respersa ab intus apparuit. Magna tamen eo anno lues in populo fuit [...].*

<sup>1764</sup> Gregor bezeichnet die „Wunderzeichen“ des Jahres 582 in der Überschrift von Hist. VI, 14 ausnahmsweise als *portenta* (Gregorii Hist. VI, *Capitula*, R. Buchner, Gregorausgabe, 2. Bd., 1972, S. 2: VI, 14 *De portentis quae apparuerunt*). VI, 14 ist der einzige Beleg für *portentum* in den *Historiae*, wobei *portentum* hier synonym mit *signa* und *prodigia* erscheint. Oft schwingt bei *portentum* neben der Grundbedeutung „Wunderzeichen“ jedoch auch die Bedeutung „Mißgeburt, Scheusal, Ungeheuer“ mit (Langenscheidt Wb. Lat.-dt., 1963, S. 405), vor allem in „Monstersichtungen“ oder in Meldungen zu Mißbildungen bei Menschen und Tieren. Gregor sah in dem Kometen von 582, den er ausführlich beschreibt, wohl auch ein „dämonisches“ Zeichen der politischen Wirren im Frankenreich. Vgl. dazu Giselle de Nie, *Views from a many-windowed tower*, 1987, p. 39.

<sup>1765</sup> Gregorii Hist. V, 23 ad a. 577, R. Buchner, Gregorausgabe, 1. Bd., 1970, S. 330 (eigene Übers. u. Hervorhebung): *23. Post haec in nocte, quod erat tertio Idus Novembris, apparuit nobis beati Martini vigiliis celebrantibus magnum prodigium; nam in medio lunae stilla fulgens visa est elucere, et super ac subter lunam lunam aliae stillae propinquae apparuerunt. [...] Nam et luna hoc anno sepe in nigridinem versam videmus, et ante natalem Domini gravia fuere tonitrua. Sed et splendores illi circa solem, sicut iam ante cladem Avernam fuisse commemoravimus, quod rustici soles vocant, apparuerunt; et mare ultra modum egressi adserunt, et multa alia signa apparuerunt.*

starke Gewitter in milder Luft beziehen; zumindest weisen die Halos und die Meeresflut auf eine turbulente Westwetterlage Ende 577. Die heilsgeschichtliche Bedeutung ist mit der Kapitelüberschrift *De prodigiis ostensis*<sup>1766</sup> und der charakteristischen Überleitung *Post haec in nocte, quod erat tertio Idus Novembris* zwischen V, 22 (Gregor meldet hier unter anderem den Tod Samsons, des jüngsten Sohnes König Chilperichs, der während dessen Belagerung von Tournai zur Welt kam)<sup>1767</sup> und V, 23 angedeutet: Die Überleitung weist auf den Stern im November, der jedoch nicht (wie der Stern in IV, 9 vor Theudebalds Tod) auf den Tod des Königssohns Samson beziehbar ist: Gregor sah 577 wohl keine „eindeutige Vorzeichen-Ereignis-Folge“, da der Stern nach dem Tod Samsons erschien.<sup>1768</sup> Auch wenn die Gewitter vor dem Weihnachtsfest 577 wohl nicht als „Haupt-Zeichen“ der „Prodighenhäufung“ gesehen wurden, waren sie für einen an Naturscheinungen interessierten Beobachter wie Gregor annalenwürdig; *gravia tonitrua* beschreibt lauten, in dumpfem Poltern auslaufenden Donner, der Gregor wohl an Sommergewitter erinnerte;<sup>1769</sup> somit könnte *gravia tonitrua* auch als Pars-pro-toto-Formel für starke Gewitter in vielen Teilen des Frankenreichs stehen.<sup>1770</sup>

### Sommergewitter

Im Gegensatz zu Wintergewittern verzeichnet Gregor in den *Historiae* Sommergewitter vor allem als gefährliche Extremereignisse, zum Beispiel in X, 30: Gregor listet hier wie üblich in einem alltags- und klimahistorischen Nachrichtenblock Naturscheinungen des Jahres 591 auf.<sup>1771</sup> In diesem Jahr gab es starke Sommergewitter bei Limoges und in der Touraine: „Nahe

<sup>1766</sup> Gregorii Hist. V (*Capitula*), R. Buchner, Gregorausgabe, 1. Bd., 1970, S. 274.

<sup>1767</sup> Vgl. Gregorii Hist. V, 23, R. Buchner, Gregorausgabe, 1. Bd., 1970, S. 330.

<sup>1768</sup> Siehe dazu Giselle de Nie, *Views from a many-windowed tower*, 1987, p. 42.

<sup>1769</sup> Das von Gregor in Verbindung mit *tonitruus* häufiger verwendete Attribut *gravis* („schwer, gewichtig“, mit *tonitruus* „dumpf, tief [vox]“, „bedeutend, mächtig“ oder „heftig“; vgl. Langenscheidt Wb. Lat.-dt., 1963, S. 241) bezeichnet vielleicht dumpfen, polternden Donner, wobei mit *tonitrua gravia* auch die Vorstellung von der im Donner vernehmbaren Stimme Gottes angedeutet sein könnte (*gravis*, „dumpf, tief [vox]“; Langenscheidt Wb. Lat.-dt., 1963, S. 241). So ist mit *gravis* möglicherweise die im älteren Sprachgebrauch noch geläufige Redensart vom „ernster werdenden Donner“ angedeutet, die auf den Epiphanie-Charakter des Gewitters weist, wie im Refrain „Hört ihr’s wie der Donner grollt?“ in Gustav Schwabs Gewitter-Ballade, in der der näherkommende Donner immer wieder die Gedanken der in der „dumpfen Stube“ Versammelten unterbricht und sie an die Hinfälligkeit der irdischen Existenz gemahnt, während sie schon an den Sonntagsausflug auf dem „bunten Blumenanger“ denken (Gustav Schwab, *Das Gewitter*, Str. 2-4, v. 6; zit. n.: *Der Ewige Brunnen*. Gesammelt u. hrsg. v. Ludwig Reiners, München 2005, S. 651). Auch Adalbert Stifter beschreibt in „Kalkstein“ das Näherkommen des Donners sehr eindringlich (Adalbert Stifter, *Kalkstein*, zit. n.: *Adalbert Stifters Ausgewählte Werke in sieben Bänden*. Hrsg. v. Rudolf Fürst, Vierter Bd., Leipzig o. J., S. 41-95, hier S. 50f.).

<sup>1770</sup> In vormoderner Zeit wurde die Stärke eines Gewitters vor allem anhand der Art der Entladungen (bzw. der Lautstärke des Donners) eingeordnet; gerade positive Blitze, die von den oberen Bereichen der Gewitterwolken ausgehen, erzeugen einen sehr lauten, in dumpfem Poltern auslaufenden Donner, der sehr weit hörbar ist. In der modernen Meteorologie wird die Stärke von Gewittern nach der elektrischen Aktivität, d. h. nach der Frequenz der Entladungen (unabhängig von deren Stärke) nach drei Stufen von 0 (schwach) bis 2 (stark) eingeordnet.

<sup>1771</sup> Der Berichtblock beginnt mit der Meldung zu einer Seuche bei Tours und Nantes, die erst nach Bittprozessionen und Spenden abgeklungen sei. Gregorii Hist. X, 30 ad a. 591, R. Buchner, Gregorausgabe, 2. Bd., 1972, S. 398: 30. *Hoc anno mense secunda tam in Turonico quam in Namnetico gravis populum lues*



der Stadt Limoges wurden mehrere Menschen wegen des Unrechts gegenüber dem Tag des Herrn, an dem sie öffentliche Arbeiten verrichteten, vom himmlischen Feuer verzehrt. Dieser Tag nämlich ist heilig, der im Anbeginn als erster Tag das erschaffene Licht sah und als Zeuge der Auferstehung des Herrn geschaffen wurde und daher bis heute hervorleuchtet; deshalb muß er von den Christen mit ganzem Glauben gewürdigt werden, und keine öffentliche Arbeit soll an ihm verrichtet werden. Auch in der Touraine wurden einige Menschen vom diesem Feuer verbrannt, allerdings nicht am Tag des Herrn.<sup>1772</sup> Direkte Strafgerichtsdeutungen sind im Frühmittelalter, auch in Gregors *Historiae*, selten. In Meldungen zu Blitzeinschlägen und Hagel sind diese am häufigsten, was zeigt, daß Gewitter seit jeher mit am meisten als Epiphanien gefürchtet wurden, weshalb Gewitterberichte in besonderer Weise für die Mission und die „moraltheologische Unterweisung“ in der Phase der Christianisierung geeignet schienen. Die bis heute bekannten Feldsegen, Bittprozessionen und Flurumgänge am Beginn der Unwettersaison vor Pfingsten zeugen von der großen „Gewitterangst“ der vormodernen bäuerlichen Gesellschaften. Besonders Sommergewitter waren mit Blitzeinschlägen (im Frühmittelalter aufgrund der Holzbauweise eine besonders große Gefahr), Wolkenbrüchen, Hagel, Fallböen und Tornados Anlaß für Strafgerichtsdeutungen; gerade bei schadenträchtigen oder an mythische und biblische „Vorlagen“ erinnernden Ereignissen waren moralisierende und disziplinierende Deutungen beliebt, so schon in dem Bericht der Annalen von Ulster über das „Michaelsgewitter“ am 29. September 772.<sup>1773</sup> Wenn von einem Unwetter nur die heidnischen Dorfbewohner oder Feiertagsruhebrecher und deren Besitztümer getroffen wurden, sah man darin „eindeutige Strafwunder“ gegen Heiden und Gottesleugner.<sup>1774</sup> Die im Frühmittelalter geäufige Bezeichnung als „Himmelsfeuer“ (*ignis*

---

*adtrivit, ita ut modico quisque aegrotus capitis dolore pulsatus animam funderet. Sed factae rogationes cum grandi abstinencia et ieiunio, sociatis etiam elemosinis, averso divini furoris impetu mitigatum est.*

<sup>1772</sup> Gregorii Hist. X, 30 ad a. 590, R. Buchner, Gregorausgabe, 2. Bd., 1972, S. 398 (eigene Übers.): *Apud Lemovicinam vero urbem ob dominici diei iniuriam, pro id quod in eo operam publicam exercerent, plerique igne caelesti consumpti sunt. Sanctus enim est hic dies, qui in principio lucem conditam primus vidit ac dominicae resurrectionis testis factus emicuit, ideoque omni fide a christianis observari debet, ne fiat in eo omne opus publicum. In Turonico vero nonnulli ab hoc igne, sed non die dominico, sunt adusti.*

<sup>1773</sup> The Annals of Ulster ad a. 772, CELT G100001A, p. 224 folio & column H33ra. Vgl. dazu oben, S. 315-323.

<sup>1774</sup> „In the Old Testament as well as in Roman tradition, lightning, as a natural phenomen, was fire from heaven or from God, and consumption by it could be regarded as divine punishment. Accordingly, Gregory reports that in the city of Limoges several people had been ‘consumed by heavenly fire (*igne caelesti*)’ for performing public services on the day of the Lord; others in the region of Tours were also consumed, but not on Sunday. The same threat is evident in his other stories about lightning, where it is also clearly being exploited as a means of enforcing the conduct the church demands. St Julian shows himself able by his ‘power (*potentia*)’ to ‘command’ lightning not to hurt those who had sought refuge in his church from a storm; he also, however, lets ‘the splendour of divine power’, in the form of lightning, destroy an idol” (Giselle de Nie, Views from a many-windowed tower, 1987, p. 145 m. Anm. 60 u. 61: Gregor-Belege). Über ein „Gewitter-Strafgericht“ gegen heidnische Götterverehrung berichtet Gregor in *De Virtutibus S. Iuliani*, Kap. 6: Ein Presbyter soll einst den Wunsch geäußert haben, daß die Heiden durch den „Glanz der göttlichen Macht“ (*splendor divinae potentiae*) erhellt würden; unmittelbar auf die Gebete folgte ein starkes Gewitter, und so soll die Bitte des Geistlichen - im Wortsinne - erfüllt worden sein. In den Blitzen erkannten die Heiden auf erschreckende Weise die Allmacht Gottes, worauf sie sich bekehrten und ihre Götterbilder zerstörten. Bezeichnend ist in Gregors Bericht insbesondere die Gegenüberstellung von göttlichem Licht und „heidnischen Schatten“. Vgl. Gregorii Liber de passione et virtutibus sancti Iuliani martyris 6, ed. B. Krusch, MGH Script. rer. Mer. 1, 2, 1885, S. 117 (eigene

*caelestis*), wie der drastischen Formulierung *plerique igne caelesti consumpti sunt* bzw. *ab hob igne adusti sunt* in *Historiae* X, 30, weist auf die biblische Strafgerichtsdeutung.<sup>1775</sup>

Ob Verstöße gegen die Sonn- und Feiertagsruhe (die in der Erntezeit bei drohenden Sommergewittern oft gebrochen werden mußte) bereits in der Zeit Gregors auch sanktioniert und geahndet wurden, ist unklar. Zwar liegen aus späteren Jahrhunderten zahlreiche Berichte über Strafgerichte gegen Sonntags- und Feiertagsruhebrecher vor, die als Varianten älterer Berichte zu identifizieren sind.<sup>1776</sup> Das „Gewitter-Strafgericht“ gegen Heiden gehörte jedoch schon in der Spätantike zu den gängigen Wetter-Topoi. Im Frühmittelalter sind Beispiele vor allem bei Gregor von Tours<sup>1777</sup>, im 9. und 10. Jahrhundert unter anderem bei Flodoard von

---

Hervorhebung): *Quarta autem die cum gentilitas vellet iterum diis exhibere libamina, maestus presbiter ad sepulchrum sancti prosternitur et cum lacrimis exorat, ut tandem gentilitatem hanc, quae iacebat in tenebris, splendor divinae potentiae visitaret, nec sineret ultra martyr beatus, alumnos proprios ista caligine deteneri, cum ille perennis claritatis gaudia possideret. Confestim ad eius oratione commoventur tonitrua, reident fulgora, descendit imber igne mixtus et grandine, turbantur omnia. Concurrit vulgus ad cellulam, prosternitur coram sacerdote omnis caterva gentilium, et mixto cum lacrimis cuncti ululatu Domini misericordia deprecantur, pollicenturque sacerdoti, si grando recederet, et martyrem patronum expeterent et ad Deum eius, relictis simulachrorum cultibus, integro de corde transirent. Porro ille, fusa oratione, cuncta quae petiit meruit obtinere. Recedente autem tempestate, puer cum parentibus credens, ipsa die a doloribus liberatur; gentiles in Trinitatis nomine baptizati, statuas quas coluerant confringentes, in lacum vico amnique proximum proiecerunt. Ab eo enim tempore in loco illo et fides catholica et martyris virtus est amplius declarata.*

Auch in Ravenna soll sich nach Gregors *De Virtutibus S. Iuliani* 13 ein „Gewitter-Strafgericht“ gegen Heiden und Feinde der Christen ereignet haben: Dort sollen die in eine Basilika Theoderichs eindringenden Feinde durch ein Unwetter abgewehrt worden sein. Gregor. *De Virtutibus S. Iuliani* 13, wie oben, S. 119f.: *Igitur, cum ad direptionem Arvernorum rex antedictus festinaret, et ingrediens terminum, vastationi cuncta subigeret, pars aliqua ab exercitu separata ad Brivatinsim vicum infesta proripuit, fama vulgante, quod in basilica essent incolae cum multis thesauris adunati. Cumque pervenissent ad locum, inveniunt multitudinem promiscui sexus, obseratis ostiis, in templo ipso cum propriis facultatibus resedere. Cumque intrare non possint, unus, effractam ceu fur in altari sancto fenestram vitream, ingreditur, quia qui non intrat per ianuam hic latro est. Dehinc, reseratis aedis illius valvis, exercitum intromittit. At illi, direpta cuncta, pauperum supellectilem cum ministris ipsius basilicae reliquumque populum qui infra erat eductum foris diviserunt haud procul a vico. Quae cum ad regem delata fuissent, comprehensis ex his aliquos diversis mortibus condemnavit. Fugiens vero ille qui, inrupta aede, caput fuit huius sceleris, igne de caelo delapso consumptus interiit. Super quem cum multi acervum lapidum congregassent, a tonitruis et coruscationibus detectus, terrenam caruit sepulturam.*

Ein drastisches Strafgericht gegen einen gottvergessenen Geistlichen führt Gregor in *De Virtutibus S. Iuliani* 15 (wie oben, S. 120f.) an: *Pastor vero quidam [...], dum in multis rebus contra basilicam sancti martyris iniuste ageret, [...]. Factum est autem, ut in proximo adveniret dies passionis martyris gloriosi; ad quam ille in memor pervasionis suae atque iniuriae, quam intulerat clericis, ante quinque dies solemnitatis ad vicum Brivatinsim advenit. Qui cum in domo hospitalitatis suae convivium laetitia et exultatione fungeretur, subito coruscatione facta tonitruum sonuit; rursumque iteratum, iaculo igneo de caelis elapso percussus est, nullo tamen de reliquis pereunte. Deinde ad exemplum omnium, tamquam rogas flammeus ardens, paulatim consumebatur. Ad quod miraculum populus, qui ad beati festa convenerat, haec cernens cum admiratione, metuebat; satisque illi fuit, ne de rebus sancti aliquid ultra contingere.*

Auch einige Heilige sollen nach frühen Legenden über die Macht verfügt haben, Gewittern zu „gebieten“ und Gläubige vor Unwettern zu schützen. So berichtet Gregor im *Liber de Gloria confessorum* über die Bekehrung von Bauern durch die wundertätigen Reliquien des heiligen Hilarius in einer Kapelle an einem Bergsee in der Montagne d’Aubrac im Gevaudan; die Reliquien sollen das Unwetter, das die Bauern jedes Jahr auf dem Weg zur Opferzeremonie am See überraschte, abgewehrt haben. Vgl. Gregorii *Liber de gloria confessorum* 2, ed. B. Krusch, MGH Script. rer. Mer. 1, 2, 1885, S. 299f. (Hinweise: Giselle de Nie, wie oben, p. 223f., Anm. 44).

<sup>1775</sup> Zur Bezeichnung des Gewitters als „Himmelsfeuer“ (*ignis caelestis*) vgl. oben, Anm. 905 u. 906.

<sup>1776</sup> Das für Christen bindende Gebot der Sonntagsruhe wird noch in älteren Sprichwörtern und Merkversen angemahnt, z. B.: „Was der Sonntag gebiert, der Montag verliert.“

<sup>1777</sup> Das Motiv des Gewitter-Strafgerichts gegen Heiden, Feinde und auch gegen Sünder, habgierige Kaufleute und Feiertagsruhebrecher, ist seit der Spätantike in vielen hagiographischen und historiographischen Werken

Reims<sup>1778</sup>, Rudolf von Fulda<sup>1779</sup> und in den Fuldaer Annalen zu finden.<sup>1780</sup> Im Jahre 1125 sollen einem Familienvater bei Gembloux, der an einem Sonntag Getreide für die Familie einlagerte, die Vorräte „durch die gerechte Entrüstung Gottes verbrannt“ sein.<sup>1781</sup>

Wie Rudolf von Fulda (*messem congregaret ... eo die messos congesserat ...caelesti igne consumpti sunt*) und die „Fuldaer Annalen“ (*lucrum terrenum*) stellt auch Gregor in dem Strafwunder in X, 30 die „weltliche Gewinnsucht“ dem „Himmelsfeuer“ (*ignis caelestis*) gegenüber. Inwiefern *opera publica* bzw. *opus publicum* nur öffentliche (Lohn-)Arbeit oder auch Arbeiten in Haus und Hof und auf den Feldern umfaßt, geht aus dem Bericht nicht hervor: *Opus* und *opera* (aus *ops*) bezeichnen alle Arten von öffentlichen und privaten Arbeiten zur Erhaltung und

belegt; es erscheint auch in Unwettermeldungen mittelalterlicher Annalen und Chroniken häufig. Eine Übersicht zu Gregor von Tours bietet Georg Osterhage, Bemerkungen zu Gregor von Tours kleineren Schriften, Berlin 1895 (Wiss. Beilage zum Jahresbericht des Humboldt-Gymnasiums zu Berlin. Ostern 1895), S. 6.

<sup>1778</sup> Nach Flodoard von Reims verweigerten einst einige Bauern bei Reims, Maria um den Schutz der Felder zu bitten. Als die Ernte bevorstand, wurden ihre Saaten und Weinstöcke durch ein Hagelunwetter verwüstet, während die Felder derjenigen, die um die Hilfe der Himmelherrscherin gebeten hatten, nicht einmal von Regen angetastet wurden. Seitdem sollen alle Bewohner der Gegend bereitwillig nach Reims gepilgert sein und jedes Jahr den Schutz Unserer Herrin erbeten haben (Flodoardus Remensis, *Historia ecclesiae Remensis libri IV* - Flodoard von Reims, Die Geschichte der Reimser Kirche, ed. Martina Stratmann, MGH Script. (in quart.) 36, Hannover 1998, S. 204; eigene Teilübers.): *Dudum cum agricolae urbi vicini post pascha solito de more hanc petissent urbem, huius admirabilis domine requirendo suffragia suaque vota ferendo, quedam ville consueta querere neglexere presidia. Quarum messes, cum iam tempus instaret metendi, tanta tempestatis sunt attrite grandine, ut pene omnia eorum perierint sata, vinee quoque, adustis fractisque pampinis, uvarum amiserint fructum. Eorum vero fines, qui se huius piissime dominatricis munere subsidiis, neque tangere, nedum intrare grando presumpserit. Sicque deinceps tam hi quam ceteri quique contigui promptius libentiusque annuatim eiusdem domine nostrae, sancti quoque Remigii ceterorumque sanctorum, hanc Remensem adeuntes urbem, consueverunt expetere patrocinia.*

<sup>1779</sup> In den *Miracula Sanctorum* schreibt Rudolf von Fulda über ein Hagelunwetter bei Holzkirchen im Jahre 838: Dessen slawische Bewohner hätten am Gedenktag der römischen Heiligen Magnus und Januarius auf den Feldern gearbeitet – bis eines Tages „sich ein wildes Unwetter zusammenschloß, Blitze und Winde von allen Seiten her überaus heftig wüteten [...] und auch ein unglaublicher Hagel kam, wobei der Herr unterschied zwischen denjenigen, welche die Festtage verehrten, und denjenigen, welche sie verachteten. [...] Wegen dieser Sache befahl alle in der Gegend solche Furcht, daß sie fortan die Festtage der Heiligen mit größter Ehrfurcht begingen“ (Rudolf von Fulda, *Miracula sanctorum in Fuldenses ecclesias translatorum* 12, ed. Georg Waitz, MGH Script. (in Folio) 15, 1, Hannover 1887, S. 338; eigene Teilübers.): *Dies erat natalitius sanctorum martyrum Ianuarii et Magni [...]. Contigit in villa quadam, quae a Sclavis christianis habitabatur, ut unus eorum parvipendens honorem [sanctorum] cum suis exiret in agrum, metensque segetem et messem congregaret in acervos, ceteris solemnes ferias celebrantibus. Interea igitur aer densissimas crevit in nubes, et tempestas saeva exorta est, fulgura ventique vehementer undique ferebantur, coruscationes quoque valde terribiles et fulgura discurrentia horrorem nimium mortalibus ingerebant, factumque grande miraculum, Domino discernente inter venerantes et festa sanctorum eius contemnentes. Omnes enim acervi frugum, quos miser ille eo die messos congesserat, caelesti igne consumpti sunt, ceteris, quos vel ipse vel concives eius pridie messuerant, inlaesis permanentibus. Tantusque timor ex hoc omnes percudit in circuitu, ut deinceps festa sanctorum summa colerent reverentia.*

<sup>1780</sup> Ann. Fuldenses sive Ann. regni Francorum orientalis, pars III. ad a. 870, MGH Script. rer. Ger. in us. schol. 7, n. d. Ausg. v. Georg Heinrich Pertz neu hrsg. v. Friedrich Kurze, Hannover 1891, S. 71f.: *Sed et mulier quaedam in festivitate sancti Laurentii ceteris ad aecclesiam properantibus panes coxit venales; quae a vicinis suis admonita, ut tantae diei honorem tribueret [et aecclesiam peteret], noluit omittere, quin opus coeptum quaestus causa expleret. Sed cum reverentiae sanctorum praeposuisset lucrum terrenum et ex eadem massa farinae, de qua prius nitidos fecerat panes, postea formatos misisset in fornacem, subito eosdem atramento repperit nigriores. Igitur confusa foras cucurrit et peccatum, quod commisit in transgressione tantae sollemnitatis, et damnum, quod de interitu panum per pressa est, palam omnibus, qui aderant, iudicavit.*

<sup>1781</sup> Anselmi Gemblacensis Continuatio ad a. 1125, ed. Georg Heinrich Pertz, MGH Script. (in Folio) 6: *Chronica et annales aevi Salici*, Hannover 1844, S. 379f. (eigene Teilübers.): [...] *In Gemblacensi parochia, dum paterfamilias dominica die mixturam segetum pre penuria famis moleret in usus familiae, subito iusta Dei indignatione arsit farina cum putoris nigredine; ad exemplum posteris, ne quid presumant simile. [...].*

Vermehrung der materiellen Lebensgrundlage, von der Landarbeit, Hilfsdiensten, Schanzarbeiten, Dienstleistungen bis hin zu Kunsthandwerk und Schreivarbeiten. Das Gewitterunglück bei Limoges 590 ereignete sich wahrscheinlich bei Erntearbeiten, was die zahlreichen Opfer erklären würde. Da die Ernte angesichts drohender Gewitter oft auch am Sonntag eingebracht werden mußte, könnte das Sonntagsruhegebot auf Widerstand gestoßen sein, was für Gregor vielleicht zu der ungewöhnlich drastischen Strafgerichtsdeutung veranlaßte. Er betont jedoch, daß es sich um „öffentliche Arbeiten“ (*opus publicum*) handelte, wobei er das Vergehen mit der Gegenüberstellung *dominici diei iniuriam - operam publicam exercerent* (*Apud Lemovicinam vero urbem ob dominici diei iniuriam, pro id quod in eo operam publicam exercerent, plerique igne caelesti consumpti sunt*) umschreibt. In karolingischen Wunderberichten werden dagegen auch schon private Haus- und Feldarbeiten an Feiertagen gezeißelt.<sup>1782</sup> Die moraltheologische Deutung des Gewitterunglücks bei Limoges 590 hat Gregor mit *ignis caelestis* und dem drastischen „heilsgeschichtlichen“ Verb *consumere* („dahinraffen, verzehren“) angedeutet, wobei *consumpti sunt* die Ohnmacht der Menschen zeigen soll.<sup>1783</sup>

---

<sup>1782</sup> Während *opus* („Werk“, „Arbeit, Beschäftigung“, auch „Landarbeit“, „Bautätigkeit“ und „Schanzarbeit“; Langenscheidt Wb. Lat.-dt., 1963, S. 368) alle Arten von bezahlter Werktags-Arbeit (Handwerk, Dienstleistung, Lohn- und Fronarbeit) bezeichnet, umfaßt *ops* bzw. *opera* (u. a. „Macht, Kraft, Stärke“; „Hilfe, Beistand“; vgl. *opes*, „Mittel, Vermögen, Reichtum“, auch „Truppenmacht“ und „polit. Einfluß“; Langenscheidt Wb. Lat.-dt., 1963, S. 367) vor allem den durch Arbeit erwirtschafteten Gewinn, Wohlstand und die daraus resultierende „Macht“. In Gregors Gewitterbericht für 591 beziehen sich *opera* (*Ops*, „Göttin des Erntesegens“) und *opus* (*opus rusticum*, „Landarbeit“) also auf sonntägliche Erntearbeiten kurz vor einem Gewitter und den damit erzielten „Vorsprung“ gegenüber denjenigen, die den Sonntag „ehrten“ und die Ernte angesichts des drohenden Unwetter schutzlos zurückließen. Wahrscheinlich wollte Gregor mit der „Doppelbezeichnung“ *ops* (bzw. *opera*) und *opus* das sonntägliche Gewinnstreben geißeln und an das unbedingte biblische Gebot der dem Herrn und den Heiligen gewidmeten Sonntagsruhe durchsetzen, denn der siebte Tag ist der Tag des Schöpfungswerks (1. Mose 2, 2; vgl. 2. Mose 20, 8-11). In 5. Mose 5, 12-15 wird das Ruhegebot am Sabbat mit dem Auszug aus Ägypten erklärt, als das Volk Israel noch in der Knechtschaft war, woran die Sabbatruhe erinnern soll. Im NT galt der Sonntag als Auferstehungstag Christi (Mk. 16, 2), weshalb man sich am Tag nach dem Sabbat zu Gedenkfeiern und am Sonntagabend zum Abendmahl versammelte (vgl. Lk. 24, 30-43; Joh. 20, 1). Auch Gregor stellt dies in den Mittelpunkt seiner Erklärung der Sonntagsruhe: *Sanctus enim est hic dies, qui in principio lucem conditam primus vidit ac dominicae resurrectionis testis factus emicuit, ideoque omni fide a christianis observari debet*. Nach der Erklärung Kaiser Konstantins zum Sonntag im Jahre 321 wurde gegen Ende des 4. Jahrhunderts der Sonntag als offizieller Feier- und Ruhetag im Reich eingeführt. Im Mittelalter galt am Sonntag neben dem Gebot des Gottesdienstbesuchs auch die absolute Sonntagsruhe, die auch das Verbot unrechten Gewinnstrebens und „irdischer“ Gewinnsucht einschloß. Vgl. Spr. 1, 19: „So geht es allen, die nach unrechtem Gewinn trachten; er nimmt ihnen das Leben.“ Allerdings lassen sich etwa aus dem Markusevangelium bestimmte Sonntagsarbeiten in Gefahrensituationen und in Notzeiten (wozu auch das Einbringen der Ernte vor einem Unwetter zählte) durchaus legitimieren: Jesus selbst hat das Gebot der Sonntagsruhe bestärkt (Mt. 5, 17), doch rechtfertigte er das „Ährenraufen“ der Jünger in Bezug auf die „Sabbatarbeit“ Davids in Notzeiten; die Sabbatruhe solle den Menschen dienen, sie aber nicht in unverschuldete Not bringen. Vgl. Mk. 2,23-28. Quelle: „Der Sonntag in biblischer Theologie und Kirchengeschichte, Sonntagskampagne“, [https://www.ekd.de/sonntagsruhe/argumente/theologie\\_des\\_sonntags.html](https://www.ekd.de/sonntagsruhe/argumente/theologie_des_sonntags.html).

<sup>1783</sup> *Consumere* (in den Bedeutungen „verwenden auf“, „verstreichen, vergehen“, auch „vergeuden, unnützlich verstreichen lassen“; Langenscheidt Wb. Lat.-dt., 1963, S. 130), besonders häufig in Verbindung mit dem „Himmelsfeuer“ (*ignis caelestis*), soll die zerstörerische Wirkung des Blitzes vor Augen führen und in Gregors Eintrag wohl auch davor warnen, das Schöpfungswerk mit „unnützer“ Sonntagsarbeit zu mißachten. Der Mensch muß den Tag des Herrn achten, da er von Ihm abhängig ist. Dankbarkeit und gebührende Verehrung am Sonntag können den Zorn des Himmelsherrschers „besänftigen“ - Gregor knüpft hier auch an ältere Vorstellungen an, insbesondere die Angst vor dem Gotteszorn im Gewitter, den man nicht herausfordern durfte.

Die Blitzschläge waren kein reines Wetterereignis, sondern auch Ausdruck des zornigen Himmelsherrschers. Gregor richtete sich hier auch an die noch paganen Vorstellungen anhängende Landbevölkerung, die den Sinn der Sonntagsruhe noch nicht erinnert hat; mit der drastischen Darstellung wollte er ein Exempel statuieren, ohne daß solche Deutungen auch in der Praxis erfolgten, wenn man vor einem Gewitter am Sonntag ernten mußte.<sup>1784</sup>

Daher fügt Gregor der Wunderepisode eine Erklärung des Sonntagsruhegebots an (*Sanctus enim est hic dies, qui in principio lucem conditam primus vidit ac dominicae resurrectionis testis factus emicuit*), das er mit der Forderung der „gewissenhaften Beachtung des Tags des Herrn“ (*omni fide a christianis observari debet*) verbindet, womit der „tiefere Sinn“ von *consumere* („vergeuden“, „verzehren“) deutlich wird: Wer den Sonntag mit Arbeit „vergeudet“, handelt gottvergessen und wird vom „Himmelsfeuer“ „verzehrt“ (*ab igne caelesti ... consumpti sunt*). Damit ist die Forderung der Sonntagsruhe mit der „indirekten Androhung“ weiterer möglicher Strafgerichte verbunden, was vielleicht auch die Blitzschläge in der Touraine „erklärbar“ macht. Einmal mehr wird hier Gregors Bemühen deutlich, aus „Reihenbeobachtungen“ Muster zur heilsgeschichtlichen Einordnung ungewöhnlicher Naturerscheinungen zu erkennen. Die Trockenheit, Tierseuchen, Starkregen, Hochwasser und Ernteverluste zeigten erneut die Abhängigkeit des Menschen von Gott.<sup>1785</sup> Die Bedrängnis des Jahres 590 (*De temperie anni praesentis*)<sup>1786</sup> zeigte in drastischer Weise die Vergänglichkeit irdischer Güter und bestärkte die Notwendigkeit der dem Schöpfer gewidmeten Sonntagsruhe. Gregor beendet die „Wetter-Übersicht“ für 590, die auch das letzte Berichtkapitel der *Historiae* ist, mit dem Propheten Habakuk: *Deficient ab esca oves, et non erunt in praesepebus boves* (Hab. 3, 17).<sup>1787</sup> Das

<sup>1784</sup> Vor Bestrafung sonntäglicher Feldarbeit (und seien es nur Schutzvorkehrungen für die Ernte bei drohendem Regen) warnt Gregor auch in *De virtutibus sancti Martini* III, 45 (ed. B. Krusch, MGH Script. rer. Mer. 1, 2, 1885, S. 210f.). Er beginnt den Bericht mit dem expliziten Hinweis, daß sein Beispiel für die sonntags oft arbeitenden anstatt der Predigt folgenden Bauern gedacht sei: 45. *Et quia rusticitas hominum, dum parum praedicationem sacerdotalem sequitur, ipsa se Dei praeparat ad offensam, quae nuper gestum fuit edicam. Leodulfus quidam Biturigae urbis homo, cum fenum secuisset, metuens, ne adventu pluviae venientis infunderetur et laborem suum perderet, die dominico, mane iunctis bubus, ad pratum direxit ac super plaustrum fenum adglomerare coepit; statimque pes eius unus quasi ardens ei visus est, regressusque ad hospitium suum, quievit ab opere. Post missarum vero solemnia celebrata, iterum iunctis bubus, opus coeptum pergit explere, completumque plaustrum fenu, statim oculi eius quasi a quibusdam aculeis puncti, dolorem maximum intulerunt. Quibus conclusis, numquam deinceps aperire potuit. Sicque per annum integrum in caecitate permanens, ad festivitatem sancti antistitis devotus advenit, eius post diem tertiam beneficio lucis, quam perdiderat, restauratus est.*

<sup>1785</sup> Dürre als Gottesstrafe erscheint auch im *Liber Vitae Patrum* 4, ed. B. Krusch, MGH Script. rer. Mer. 1, 2, 1885, S. 226.

<sup>1786</sup> Gregorii Hist. X (*Capitula*), R. Buchner, Gregorausgabe, 2. Bd., 1972, S. 320. Zeitangaben wie *anni praesentis* (X, 30), *hoc tempore, hoc anno* und insbesondere *nostra tempora* (vgl. u. a. Hist. I, praef.; VI, 45; IX, 6; X, 1; X, 25; vgl. Giselle de Nie, *Views from a many-windowed tower*, 1987, p. 62, Anm. 146 u. 147) belegen Gregors besonderes Interesse an der zeitgenössischen Geschichte. Anscheinend war sich Gregor bewußt, in einer entscheidenden Epoche der (Heils-)Geschichte zu leben, in der sich auch die fränkischen Territorien und das Mächtegleichgewicht zwischen geistlicher Macht (Episkopat) und Königtum festigten.

<sup>1787</sup> Vgl. Gregorii Hist. X, 30 ad a. 591, R. Buchner, Gregorausgabe, 2. Bd., 1972, S. 398; dt. Übers. R. Buchner, ebenda, S. 399 (eigene Hervorhebung): *Siccitas immensa fuit, quae omne pabulum herbarum avertit; unde*

mahnende Schlußwort sollre zum Glauben ermutigen<sup>1788</sup>, zeugte doch der Verlauf des Jahres 590 von der verlässlichen Hilfe Gottes und der Heiligen in Zeiten der Bedrängnis.<sup>1789</sup>

Neben „eindeutigen“ Gewittermeldungen wie 577, 582 und 591 berichtet Gregor auch über unerklärliche Lichterscheinungen und „Feuerkugeln“, wobei in einigen Fällen möglicherweise auch Nordlichter und Meteore beschrieben sind. So ist in *Historiae* IV, 51, V, 33, VIII, 8 und VIII, 42 jeweils von einem „über den Himmel laufenden hellen und feurigen Schein“ (IV, 51<sup>1790</sup>, V, 33, VI, 25, VI, 33f.<sup>1791</sup>, VII, 11<sup>1792</sup> und VIII, 42<sup>1793</sup>) sowie in VIII, 8<sup>1794</sup> von einem „Blitzstrahl“ die Rede, während V, 33 auch von „einem Krachen wie von einem fallenden Baum“ berichtet, das aber, da es „an fünfzig oder mehr Meilen gehört wurde, wahrscheinlich nicht von einem Baum kam.“<sup>1795</sup> Auf Meteoriden deutet in allen Einträgen der „bei Gregor fast schon formelhafte Ausdruck *fulgor ... visus est*“, den schon Plinius verwendet.<sup>1796</sup> Einen über den Himmel laufenden „Lichtschein“ oder „Blitz“ (*fulgor*) beschreibt Gregor fast immer

---

*factum est, ut gravis morbus in pecoribus ac iumentis [...] relinqueret, sicut Abbacuc propheta vaticinatus est: Deficient ab esca oves, et non erunt in praesepeibus boves. ‘Non modo enim in domesticis, verum etiam in ipsis ferarum inimitium generibus haec lues grassata est. [...] Foenum ab infusione pluviarum et inundatione amnium periiit, segetes exiguae, vineae vero profusae fuerunt; [...].*

<sup>1788</sup> „The context of Habakuk’s words is trust and faith generally in the power of and deliverance by the Lord in the midst of famine and cattle disease. The fact that the Habakkuk passage is not specifically situated in the context of any ‘last time’ need not mean that Gregory no longer thought in these terms“ (Giselle de Nie, *Views from a many-windowed tower*, 1987, p. 55).

<sup>1789</sup> Nach Giselle de Nie (*Views from a many-windowed tower*, 1987, p. 61f.) will Gregor mit den Zeitangaben in Berichten zu jüngeren Ereignissen wie *nostra tempore* oder *hoc tempore* (Hist. X, 30: *De temperie anni praesentis*) auf die Erfüllung alttestamentlicher Prophetien und insbesondere der Heilszusagen Christi in der Gegenwart hinweisen, um die Rezipienten vom Wirken Christi und der Heiligen in der irdischen Geschichte zu überzeugen, die in den Wundern und den Segnungen der Natur immer wieder deutlich sichtbar werden.

<sup>1790</sup> Gregorii Hist. IV, 51 ad a. 575. Ed. K. P. Hilchenbach, Teil I, 2009, S. 166: *LI. In eo anno fulgor per caelum discursisse visus est, sicut quondam mortem Chlothari factum vidimus.*

<sup>1791</sup> Diese Meldung beschreibt eindeutig ein Nordlicht. Gregorii Hist. VI, 33f. ad a. 584, R. Buchner, Gregorausgabe, 2. Bd., 1972, S. 58/60: [...] *His diebus apparuerunt a parte aquilonis nocte media radii multi fulgore nimio relucentis, qui ad se venientes iterum separabantur, usquequod evanuerunt. Sed et caelum ab ipsa septemtrionali plaga ita resplenduit, ut potaretur aurora producere. [...]. VI, 34, ebenda, S. 58/60: [...] *Hoc enim fulgor ille, quod superius ex nube dilapsus memoravimus, figuravit. [...].**

<sup>1792</sup> Gregorii Hist. VII, 11 ad a. 584/585, R. Buchner, Gregorausgabe, 2. Bd., 1972, S. 102/104; eigene Übers.: *Erat enim, cum haec agebatur, mensis decimus. [...] pharus magna per caelum discurrens, quae, priusquam lux fieri in die, late mundum inluminavit.* Vgl. zu *pharus* oben, Anm. 1708.

<sup>1793</sup> Gregorii Hist. VIII, 42 ad a. 586, R. Buchner, Gregorausgabe, 2. Bd., 1972, S. 220: *Hoc anno multa signa apparuerunt; nam mense septimo arbores visi sunt floruisse, sed et multae, quae prius poma habuerant, nova dederunt, quae usque natalis dominici tempore in ipsis arboribus habitae sunt. Fulgor per caelum in modum serpentis cucurisse visus est.* Das „schlangenartige“ Aussehen weist hier auf einen „Crawlerblitz“.

<sup>1794</sup> Gregorii Hist. VIII, 8, R. Buchner, Gregorausgabe, 2. Bd., 1972, S. 170: *8. Tunc apparuerunt signa, id est radii a parte aquilonis, sicut saepius apparere solent. Fulgor per caelum cucurisse visus est, floresque in arboribus ostensi sunt. Erat enim mensis quintus.* Hier ist wiederum ein Meteorid gemeint.

<sup>1795</sup> Gregorii Hist. V, 33 ad a. 580, R. Buchner, Gregorausgabe, 1. Bd., 1970, S. 340; dt. Übers. R. Buchner, ebenda, S. 341: *In Toronico vero eo anno mane, priusquam dies inlucesceret, fulgor per caelum cucurisse visus est et ad orientis plagam caecidisse. Sed et sonitus tamquam diruentes arbores per totam terram illam auditus est; quod ideo non est de arbore aestimandum, quia in quinquaginta aut amplius milia est auditum.* Das weithin hörbare Krachen läßt keinen Zweifel, daß Gregor hier einen Meteoriten meint, von dem Teile die Erde erreichten.

<sup>1796</sup> Kai Peter Hilchenbach (Ed.), *Das vierte Buch der Historien Gregors von Tours*, Teil II, Sprachwiss.-textkrit. Kommentar Kap. 51, S. 464.

mit *cucurisse*, nur in IV,51 mit *discurisse*, was auf eine Zugbahn über den gesamten Himmel weist, wie möglicherweise bei einem „Crawler-Blitz“<sup>1797</sup> oder einem Meteorid.

Das in V, 33 erwähnte Krachen (*sonitus ... auditus est*) spricht beim ersten Lesen für einen krachenden, in dumpfem Poltern auslaufenden Donner. Nach Gregor konnte das Krachen wegen der weiten Hörbarkeit nicht von einem Baum herrühren (*sonitus tamquam diruentes arbores per totam terram illam auditus est; quod ideo non est de arbore aestimandum, quia in quinquaginta aut amplius milia est auditum*) - ein weiteres Zeugnis für Gregors Naturinteresse im Dienste der Suche nach Zeichen wirklich ergangener Offenbarung. In der knappen, realistischen Darstellung in V, 33 (580) ist mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit ein Meteorit beschrieben, etwa von der Größe des am 15. Februar 2013 bei Tscheljabinsk niedergegangenen Meteoriten mit 19 m Durchmesser, von dem ein 570kg schwerer Brocken aus einem nahegelegenen See geborgen werden konnte.<sup>1798</sup> Vielleicht hat Gregor in seinen Berichten auch eschatologische Deutungen nach biblischem Vorbild beabsichtigt, etwa der bei Laktanz (*Divinae Institutiones*) genannte unheimliche Klang einer Trompete.<sup>1799</sup> Der „aus den Wolken hervorbrechende Lichtschein“ (*fulgor ille, quod superius ex nube dilapsus memoravimus*) weist - im Unterschied zu dem Lichtschein eines „Wolkenblitzes“ in hochreichenden Quellwolken auf einen Meteor. Einen Wolkenblitz beschreibt dagegen der „über den Himmel laufende schlangenartige Blitz“ in VIII, 43 (*Fulgor per caelum in modum serpentes cucurisse visus est*); die Meldung von „Wolken-Schlangen“<sup>1800</sup> erinnert an die Himmelsschlangen-Sichtungen in frühen irischen Annalen, die wohl auf Linienblitzen oder „Crawlern“ beruhen. Da Gregors Meldungen zu Meteoriden, Kometen, Nordlichtern und „Schlangenblitzen“ auf Augenzeugenberichten beruhen, wie *visus est* (anstatt *vidimus*) zeigt, sind diese kaum zu „verifizieren“; Gregor hielt die unheimlichen Phänomene aufgrund seines naturkundlichen und heilsgeschichtlichen Interesses fest, denn

<sup>1797</sup> Kai Peter Hilchenbach (Ed.), Das vierte Buch der *Historien* Gregors von Tours, Teil II, Histor. Kommentar Kap. 51, S. 608) vermutet in Hist. IV, 51 ein „Wetterzeichen“ (eine Gewittererscheinung), weist jedoch auf den im selben Kapitel genannten Kometen hin, den Gregor auch in *De cursu stellarum ratio* 34 erwähnt: *Nam et priusquam Sigibertus rex obierit, crinita multis apparuit* (zit. n. Kai Peter Hilchenbach, wie oben, S. 608, Anm. 457). Giselle de Nie läßt die Zuordnung aufgrund der ungenauen, oft ähnlichen Formulierungen Gregors offen: „the terms are too inexact to understand whether this formulation indicates a comet (as before Sigibert’s death) or perhaps lightning (as in Tours where the same formulation occurs just before what must be thunder)“ (Giselle de Nie, *Views from a many-windowed tower*, 1987, p. 47f. m. Anm. 88: Hinweis auf Hist. IV, 51 u. V, 33).

<sup>1798</sup> Art. ‚Meteor von Tscheljabinsk‘, [https://de.m.wikipedia.org/wiki/Meteor\\_von\\_Tscheljabinsk](https://de.m.wikipedia.org/wiki/Meteor_von_Tscheljabinsk) (Zugriff November 2018).

<sup>1799</sup> Vgl. dazu Giselle de Nie, *Views of a many-windowed tower*, 1987, p. 29: „Lactantius’ context is apocalyptic, and the phenomena are clearly culled from the Gospels and the Book of Revelation as well as from the Sibylline writings, which he mentions as his source. He sees all these things as happening in his time and as indicating that the end of the world is near. It is impossible to say whether Gregory ever saw Lactantius’ passage.“ Mutmaßungen über Gregors Laktanz-Kenntnis scheinen in der Meteoritenmeldung jedoch unerheblich: Wahrscheinlich sah Gregor die ihm zugekommenen Berichte über das polternde Krachen aufgrund der naheliegenden biblischen und patristischen Vorlagen als mögliches Endzeitvorzeichen; wie so häufig gerade bei rätselhaften Naturerscheinungen beläßt er es auch hier bei der Dokumentation des Beobachteten.

<sup>1800</sup> Gregorii Hist. IX, 5 ad a. 587, R. Buchner, Gregorausgabe, 2. Bd., 1972, S. 230/232: [...] *Adserabant nonnulli, vidisse se serpentes ex nube delapsos*.

die seltsamen Erscheinungen waren in besonderer Weise zur „moraltheologischen Disziplinierung“ geeignet. Gregor selbst vermutete in den Naturerscheinungen vielleicht auch ferne eschatologische „Präfigurationen“ wie in dem „Schlangenblitz“ von 586, vor allem aber historische Vorzeichen wie in dem Blitz 575, den er mit einem ähnlichen Ereignis vor dem Tod Chlothars I. vergleicht (*fulgor per caelum discursisse visus est, sicut quondam ante mortem Chlothari factum vidimus*); auch hier versucht Gregor, Muster in der Bewegung und der Wiederkehr der geheimnisvollen „Feuerkugeln“ zu erkennen, ohne diese plakativ auszudeuten.

Bei den von Gregor mehrfach dokumentierten „feurigen Kugeln“ handelte es sich in vielen Fällen um Meteoriden oder Meteoriten (von denen Teile die Erde erreichen). Besonders rätselhaft ist der Bericht über eine große Feuerkugel und schwere Unwetter im Jahre 583 in VI, 25: „Im achten Jahre König Childeberts (583), am ersten Februar, als in Tours am Tage des Herrn zur Frühmesse geläutet wurde - das Volk war schon auf und lief zur Kirche zusammen - , senkte sich bei bewölktem Himmel unter Regen eine große Feuerkugel vom Himmel herab und durchlief einen großen Raum in der Luft; sie verbreitete ein solches Licht, daß man alles wie am Mittag erkennen konnte. Dann trat die Kugel wieder hinter eine Wolke, und nächtliches Dunkel folgte. Die Gewässer aber schwellen ungewöhnlich an; die Seine und die Marne brachten der Gegend um Paris ein solches Hochwasser, daß sich zwischen der Stadt und der Kirche des heiligen Laurentius sogar mehrfach Schiffbruch ereignete.“<sup>1801</sup> In diesem ungewöhnlichen „Unwetterbericht“ ist eine von diffusen, auch eschatologischen Ängsten geprägte „Zeitstimmung“ erkennbar, in der die bedrohlichen Himmelsphänomene als geheimnisvolle göttliche Offenbarungen wahrgenommen wurden. Gregor scheint hier hier „realistisch“ einen „Kugelblitz“ zu beschreiben, wie man ihn sich landläufig vorstellt; wahrscheinlicher ist jedoch ein Meteorid, wobei als Vergleich insbesondere der Bericht für 580 dienen kann, in dem Gregor ein Meteoriten exakt so beschreibt, wie russische Autokameras im Februar 2013 den „Tscheljabinsk-Meteoriten“ festgehalten haben. Vielleicht kann Gregors Bericht 583 jedoch auch als „historischer Beweis“ für die Existenz von Kugelblitzen dienen; zumindest unterscheidet sich die Darstellung in seiner schmucklosen, mystisch-realistischen Exaktheit angenehm von vielen jüngeren „Erlebnisberichten“. Der Epiphaniecharakter der Lichterscheinung ergibt sich vor allem aus der Gleichzeitigkeit von Licht und Dunkel und der gegensätzlichen Elemente Feuer und Wasser: Die „Feuerkugel“ unter regenschwerem Gewölk, die am Morgen vor der Kirche (vielleicht Sankt Martin) in Tours erschien, bot ein schaurig-schönes Naturschauspiel, das sicher als unheimliches Vorzeichen oder als

<sup>1801</sup> Gregorii Hist. VI, 25 ad a. 583, R. Buchner, Gregorausgabe, 2. Bd., 1972, S. 44 (eigene Übers.): *Anno octavo Childeberthi regis pridiae Kal. Februarias, cum die dominico apud urbem Toronicam ad matutinus signum conmutum fuisset et populus surgens ad ecclesiam conveniret, caelo nubilo, cum pluvia globus magnus ignis de caelo dilapsus, in spatio multo cucurrit in aera, qui tantam lucem dedit, ut tamquam / media diae omnia cernerentur. Quo iterum in nube suscepto, nox successit. Aquae vero extra solitu invaluerunt; nam tantum inundatione Sygona Matronaque circa Parisius intulerunt, ut inter civitatem et basilicam sancti Laurenti naufragia saepe contingerent.*



„Präfiguration“ des Jüngsten Gerichts erlebt wurde. Wahrscheinlich sahen zahlreiche Augenzeugen die bedrohliche Erscheinung beim Kirchgang; da sich das Ereignis in Gregors Heimatstadt Tours zutrug, konnte er (auch wenn er wahrscheinlich selbst nicht Augenzeuge war, ansonsten hätte er möglicherweise anstatt des passiven *cernerentur* eher *vidimus* verwendet) so genau über das Ereignis berichten. Giselle de Nie zählt die „Feuerkugel“ in *Historiae* VI, 25 nicht zu „natürlichen Feuererscheinungen“, sondern zu den „sphärischen Erscheinungen“ (möglicherweise auch im Sinne einer Vision oder eines für Gregor charakteristischen „Gedanken-Bild“), wobei besonders die in frühmittelalterlichen Visionen verbreitete materielle Vorstellung der Seele als Feuerkugeln angedeutet ist.<sup>1802</sup> Die dunkle Bewölkung, der starke Regen und die sich aus den Wolken herabsenkende, kurzzeitig für Taghelle sorgende Feuerkugel, der „tiefes Nachtdunkel folgte“ (*caelo nubilo, cum pluvia globus magnus ignis de caelo dilapsus, in spatio multo cucurrit in aera, qui tantam lucem dedit, ut tamquam / media die omnia cernerentur. Quo iterum in nube suscepto, nox successit*) - Gregor gibt hier treffend den durch die Blendung verstärkten Sinneseindruck der Augenzeugen wider - könnten jedoch auch die Hypothese eines Gewitterblitzes, vielleicht sogar einer Kugelblitzentladung, bestärken.<sup>1803</sup>

---

<sup>1802</sup> Giselle de Nie, *Views of a many-windowed tower*, 1987, p. 185. De Nie (ebenda, p. 185) weist in diesem Zusammenhang auf die antike und vorderasiatische Vorstellung von der Seele als „fiery sphere“ hin, die von den Kirchenvätern übernommen wurde. Auch Gregor von Tours berichtet in seinen Werken mehrfach von visionären und auch „realen“ „sphärischen Erlebnissen“, z. B. in *De virtutibus Juliani* 34: Als im August 573 in Sankt Martin in Tours einige Reliquien des heiligen Julianus zur Überführung in eine dem Heiligen gewidmeten neue Kapelle vorbereitet werden sollten und Gregor gerade „beim Anbruch der Nacht“ das Reliquiengefäß zur Basilika trug, erzählte ihm „ein gläubiger Mann“, daß er „eine ungeheuere Lichtkugel vom Himmel über die Kirche des heiligen Martin herabkommen sah, die danach gleichsam in die Kirche eindrang“ (Gregorii Liber de passione et virtutibus S. Juliani 34, ed. B. Krusch, MGH Script. rer. Mer. 1, 2, 1885, S. 128; eigene Übers.; Stellenhinweis: Giselle de Nie, wie oben, p. 185 m. Anm. 266): [...] *At ego, adpraehensam secretius capsam, ad basilicam beati Martini, incipiente nocte, propro. Referebat autem mihi vir fidelis, qui tunc eminus adstabat, cum nos basilicam sumus ingressi, vidisse se pharum immensi luminis e caelo dilapsam super beatam basilicam descendisse, et deinceps quasi intro ingressa fuit.*

<sup>1803</sup> Bis heute gibt das im Mittelalter häufig überlieferte (damals jedoch nicht als „Kugelblitz“ identifizierte) Phänomen kugelförmiger Blitzentladungen Rätsel auf. Inzwischen ist die Existenz von Kugelblitzen anhand zahlreicher jüngerer, authentisch wirkender Berichte als „selten auftretendes Phänomen“, zumindest als indirektes Blitzphänomen, teilweise anerkannt ([www.info-wetter-pohlheim.de/lexikon/fachlexika/fachlexika-de.htm](http://www.info-wetter-pohlheim.de/lexikon/fachlexika/fachlexika-de.htm)). Gregors Bericht von 583 scheint einer der ersten Belege für die Existenz von Kugelblitzen zu sein. Allerdings konnten bis heute weder wissenschaftliche Erklärungen noch beweiskräftige Fotografien von „Kugelblitzen“ geliefert werden. Im Zeitalter ubiquitärer Smartphones scheint es jedoch nur noch eine Frage der Zeit, die Existenz der Kugelblitze (falls es sie gibt) durch einen Kurzfilm in actu zweifelsfrei zu verifizieren. Kugelblitze sollen bis 40cm groß sein und meist orange bis hellgelb glühen. Sie erscheinen zwischen zwei bis max. 30 Sekunden und sollen durch Türen, Fenster oder sogar Mauern gehen können. Eventuell handelt es sich um Gasgebilde infolge sich überlagernder Mikrowellen infolge hoher Spannungsunterschiede bei Gewittern, die gewöhnlich in negativen Erde-Wolken-, Wolken-Erde-, Wolken-Wolken- und den stärkeren „positiven Blitzen“, ausgehend vom Gewitteramboß, ausgeglichen werden. Zum ersten Mal soll der Petersburger Georg William Richman 1753 bei einem Versuch mit einem in sein Arbeitszimmer reichenden Blitzableiter eine bläuliche Kugelentladung hervorgerufen haben - der Versuch endete für ihn allerdings tödlich, da er dem Blitzableiter zu nahe kam. Mit verschiedenen Versuchsanordnungen gelang es unter anderem israelischen Wissenschaftlern, durch Mikrowellen kugelblitzähnliche Entladungen hervorzurufen. Nach einer Theorie des russischen Physikers Pjotr Kapiza von 1955 sollen Kugelblitze aufgrund elektromagnetischer Wellen in sogenannten „Schwingungsbäuchen“ entstehen, in denen infolge von Mikrowellen elektrische Entladungen leuchtende Plasmakugeln aufbauen können. Die Tatsache, daß Mikrowellen viele Materialien durchdringen können, bestätigt möglicherweise die häufigen Augenzeugenberichte über durch Wände dringende Kugelblitze. Eine chemische

Die Deutung der unheimlichen Lichterscheinung in Tours ergibt sich im Kontext mit den in VI, 24 berichteten zeitnahen Ereignissen, wobei Gregor insbesondere die Feindseligkeiten des zu König Childebert übergetretenen Herzogs Gunthramn Boso (nicht zu verwechseln mit dem „guten König“ Gunthramn von Burgund) gegen Bischof Theodorus nennt: Diesem warf Gunthramn vor, mit Gundowald (der sich als Sohn und Erbe König Chlothars ausgegeben hatte und mit dem Schutz von Bischof Theodorus zu Herzog Mummolus nach Avignon gekommen war) einen „Fremdling“ im Reich aufgenommen zu haben, der die fränkische Königskrone unter die Herrschaft des byzantinischen Kaisers bringen wolle (*hominem extraneum intromisissit in Gallis voluissetque Francorum regnum imperialibus per haec subdere ditionibus*). Als Theodorus im Kerker „in der Nacht inbrünstig zum Herrn betete, wurde die Zelle von überhellem Glanz erleuchtet, so daß der Begleiter, welcher ihn bewachte, gewaltig erschrak; und über dem Haupte des Bischofs sah man zwei Stunden lang eine Kugel, die hatte einen unendlichen Lichterglanz.“<sup>1804</sup> Die „Lichtkugel“ (*lucis immense globus*) kann als Präfiguration der „großen vom Himmel herabgekommenen Feuerkugel“ (VI, 25: *globus magnus ignis de caelo dilapsus*) gedeutet werden, die vor St.

---

Erklärungshypothese lieferten die neuseeländischen Wissenschaftler John Abrahamson und James Diniss, die Kugelblitze mit der Oxidation von reinem Silicium und seinen Sauerstoff- und Kohlenstoffverbindungen im Boden erklären: Wenn ein Blitz in sandigen Boden einschlägt, kann das dort enthaltende SiO<sub>2</sub> in Silicium und Sauerstoff gespalten werden, wobei kleinste Siliciumpartikel in der Luft kondensieren und sich kettenförmig zu kleinen Bällen zusammenballen. Bei der anschließenden Reaktion der Silicium-Bälle mit Sauerstoff wird der Ball zum Leuchten gebracht. Diese Theorie würde die Augenzeugenberichte über Kugelblitze erklären, die keine Brandspuren hinterlassen haben. Vgl. Bericht in *Nature* (3. Febr. 2000). Kugelblitzähnliche Entladungen konnten in jüngster Zeit auch von japanischen Forschern im Labor erzeugt werden, doch geben auch sie keine abschließende Erklärung für die zahlreichen Augenzeugenberichte. Einen bislang „einmaligen Fall unter den dokumentierten „Kugelblitzen“ bilden die übereinstimmenden Augenzeugenberichte zu einem vermeintlichen „Kugelblitz“ während eines ungewöhnlich heftigen Wintergewitters in Neuruppin im Januar 1994: Der Blitz wurde über einem Stadtteil von 31 Augenzeugen, unter anderem dem damaligen Leiter der Neuruppiner Wetterstation, Donald Bäcker, beobachtet. Vgl. Dokumentation des Wintergewitters von Neuruppin 1994 unter <http://www.met.fu-berlin.de/~stefan/Kugelblitz.html> (Zitat p. 3). Einige Augenzeugenberichte und Fotografien von „Kugelblitzen“ deuten jedoch auf optische Täuschungen hin: So kann sich bei Blitzeinschlägen in Stromleitungen oder Antennen aus der Perspektive schräg unterhalb der Einschlagstelle eine stark verkürzte Sicht auf den Blitzkanal ergeben, so daß in Zusammenwirkung mit dem „Lichtball“ an der Einschlagstelle der Eindruck einer Feuerkugel entstehen kann. Andere Bilder deuten jedoch tatsächlich auf leuchtende Plasmakugeln hin, zum Beispiel die Fotos in der Dokumentation von Michael Grimm: Phänomen Kugelblitz - Dem Geisterblitz auf der Spur, in: *Welt der Wunder*, unter <http://feeds.stgsrv.de/index> (15. Oktober 2015). Zum Phänomen des „Kugelblitzes“ vgl. Art. ‚Kugelblitz‘, in: DWD-Wetterlexikon, <http://www.deutscherwetterdienst.de/lexikon/index.htm?ID=C> ; „Geheimnisvolle Kugelblitze“, *Spektrum der Wissenschaft* (03.02.2000), <https://www.spektrum.de/news/geheimnisvolle-kugelblitze/343670>

<sup>1804</sup> Gregorii Hist. VI, 24 ad a. 583, R. Buchner, Gregorausgabe, 2. Bd., 1972, S. 42; dt. Übers. R. Buchner, ebenda, S. 43: *Quadam vero nocte, dum adtentius oraret ad Dominum, refulsit cellula nimio splendore, ita ut comes, qui erat custos eius, ingente pavore terreretur; visusque est super eum lucis immense globus per duarum horarum spatium*. Die Episode Hist. VI, 24 erinnert an zwei Wunder in der Apostelgeschichte: die wunderbare Bekehrung des Saulus auf dem Weg nach Damaskus durch eine ungeheure Lichterscheinung (die ihn vorübergehend erblinden ließ) und die spätere Befreiung aus der Kerkerhaft in Philippi durch einen mächtigen Engel. Vgl. Apg. 9, 3f.: „Als er aber auf dem Wege war und in die Nähe von Damaskus kam, umleuchtete ihn plötzlich ein Licht vom Himmel; und er fiel auf die Erde und hörte eine Stimme, die sprach: Saul, Saul, was verfolgst du mich?“ Auf der zweiten Missionsreise in Philippi in Mazedonien ereignet sich auf die Gebete der Apostel Paulus und Silas hin ein weiteres Wunder. Vgl. Apg. 16, 25f.: „Um Mitternacht aber beteten Paulus und Silas und lobten Gott. Und die Gefangenen hörten sie. Plötzlich aber geschah ein großes Erdbeben, so daß die Grundmauern des Gefängnisses wankten. Und sogleich öffneten sich alle Türen, und von allen fielen die Fesseln ab.“

Martin in Tours „mit gewaltigem Glanz“ erschien (*tantam lucem dedit, ut tamquam / media die omnia cernerentur*). Die Lichtkugel in VI, 24 steht auch als Zeichen für die Heiligkeit Bischofs Theodorus<sup>1805</sup>; diese heilsgeschichtliche „Evidenz“ zeigte sich damals dem Volk in Tours. Vielleicht wollte Gregor mit dem Bericht die Glaubwürdigkeit der Vision Bischof Theodorus' und dessen Unschuld bestärken. Beide Lichterscheinungen waren „Zeichen“ (IV, 25: *ad matutinus signum conmutum fuisset*), die Gottes Eingreifen in die Geschichte bezeugten.<sup>1806</sup>

## Hagel

Die erschreckende Macht des „Donnernden“ (*Tonans*) zeigte sich besonders in sommerlichen Hagelunwettern, in Mitteleuropa bis heute wohl die am meisten gefürchtete Wettererscheinung. Gregor erwähnt Hagelgewitter in den *Historiae* allerdings nur in Kurzmeldungen, zum Beispiel in VI, 44: In dem Eintrag sind neben seltenen Naturphänomenen wie Rosen im Winter vor allem für den Landbau gefährliche Wetterereignisse aufgelistet: „In diesem Jahr erschienen in Gallien viele Wunderzeichen, und viele Verwüstungen kamen über die Bevölkerung. So wurden im Monat Januar Rosen gesehen; auch erschien um die Sonne ein Kreis mit verschiedenen Farben, wie er sich für gewöhnlich bei Regenschauern im Schweif des Himmelsbogens zeigt. Der Reif verbrannte die Weinreben stark; auch verwüstete ein nachfolgendes Unwetter an vielen Orten Weinberge und Saaten, und was der Hagel übrig ließ, verzehrte eine ungeheure Trockenheit; und an einigen Weinstöcken sah man nur kleine Früchte, an anderen aber gar nichts, so daß die Menschen im Zorn mit

---

<sup>1805</sup> Die in frühen Heiligenviten und Geschichtswerken beschriebenen unerklärlichen Lichterscheinungen in der Nähe von Grabeskirchen und Gräbern von Heiligen weisen auf die Gottnähe der Heiligen, die als Vermittler zwischen „dunkler“ sündiger Welt und lichthem Himmelreich bereits im irdischen Leben Anteil am himmlischen Leben haben und den Menschen als „Leitstern“ in dunklen Zeiten dienen sollen. Wahrscheinlich geht das besonders im Frühmittelalter weit verbreitete hagiographische Motiv der unerklärlichen Lichterscheinung an Heiligengräbern und in Grabeskirchen auf die im Volksglauben seit über 1600 Jahren verbreitete Vorstellung vom Heiligen Feuer am Grab Christi zurück, die in der orthodoxen Kirche bis heute zentraler Bestandteil der Karfreitagsliturgie in der Grabeskirche in Jerusalem ist. Bereits in vorchristlicher Zeit galt Licht und Helligkeit allgemein als Symbol von Heiligkeit und Erwählung. In der christlichen Ikonographie wurde der Strahlenkranz oder der Nimbus daher zu den wichtigsten Attributen von Heiligen. In frühen Heiligenlegenden wird oft von Lichterscheinungen als „Abglanz des Lichts“, das die Jünger am Berg Tabor gewahr wurden, dargestellt. Auch das biblische Motiv der Gotteserscheinung in einer Feuersäule ist schon in frühen byzantinischen Viten belegt. In frühen Visionen werden zudem oft auch die Seelen als oder in Feuerkugeln beschrieben, besonders anschaulich in gruseligen Jenseitsvisionen, etwa Bedas *Visio Drythelmi*, die von den aus einem tiefen Höllenschlund auf und absteigenden Lichtkugeln als den Seelen der Gequälten berichtet. Unerklärliche Lichterscheinungen und heiliges (göttliches) Feuer wie die Lichtkugeln der Seelen gehören somit zu den wichtigsten Zeichen (*semeia - signa*) der Heiligkeit wie auch von Epiphanien allgemein. Aber auch aufgrund ihrer faszinierenden Physiognomie gehören sie bis heute zu den suggestiven *fascinata* der Natur (die uns „behexen“ und magisch anziehen - nach der Wortbedeutung des thrakischen Lehnwortes *fascinum*). **Lit.:** Thomas Pratsch, *Der hagiographische Topos: Griechische Heiligenviten in mittelbyzantinischer Zeit*, Berlin - New York 2005 (Millennium-Studien; Bd. 6), Kap. 12: Zeichen, S. 214ff.; Art. „Jerusalem: Die geheimnisvolle ‚Liturgie des Heiligen Feuers‘“, *Katholische Nachrichten*, 04. Mai 2013 ([kath.net/news/41180](http://kath.net/news/41180)).

<sup>1806</sup> Bei den „Feuerkugeln“ in Hist. VI, 24 und VI, 25 könnte es sich auch um „Gedanken-Bilder“ Gregors handeln. Gregor gelingt es durch solche „visual units“ (Giselle de Nie, *Images as "Mysteries"*, in: *The Journal of Medieval Latin* 9 (1999), p. 80), das „Sprunghafte“ in der menschlichen Geschichte „als Ausdruck des göttlichen Eingreifens in das menschliche Tun“ verständlich zu machen (Giselle de Nie, *Die fremde Mentalität eines frühmittelalterlichen Geschichtsschreibers: Gregor von Tours*, in: *Das Mittelalter - unsere fremde Vergangenheit*. Hrsg. v. Joachim Hundt u. a., 1990, S. 161).

Gott hadernd die Tore der Weinberge öffneten und das Vieh und die Lasttiere dort hineintrieben; die Elenden baten sogar für sich selbst Schaden und riefen: „Niemals in alle Ewigkeit sollen an diesen Weinstöcken wieder Reben wachsen!“ Die Bäume aber, die schon im Monat Juli Äpfel getragen hatten, brachten im September erneut Früchte hervor. Eine Viehseuche verbreitete sich zum wiederholten Male so stark, daß kaum ein Tier am Leben blieb.<sup>1807</sup> Die Hagelmeldung in diesem Bericht beschränkt sich auf die unspezifische Erwähnung eines Unwetters (*tempestas*) und der Verwüstung von Weinbergen und Saatfeldern (*tempestas etiam subsecuta vineas segetesque per plurima loca vastavit*).<sup>1808</sup> Möglicherweise gab es im Frühsommer 584 in der Touraine, der Île-de-France, der Champagne und in Burgund verbreitet starke Gewitter. Der Hinweis, daß die vom Hagel verschonten Felder durch die Trockenheit geschädigt wurden (*residuum quoque grandinis siccitas immensa consumpsit*) deutet insbesondere mit *consumere* auf die heilsgeschichtliche Dimension. Gregors Bericht legt nahe, daß er einige Schäden der Wetterextreme von 584 selbst gesehen hat. Die geläufige Deutung des Hagels als Strafgericht, die Gregor an anderer Stelle mit *verberare* („schlagen, „züchtigen“) hervorhebt<sup>1809</sup>, ergibt sich in VI, 44 aus der Häufung von Plagen und Extremereignissen, die die Abhängigkeit und des Menschen von den

<sup>1807</sup> Gregorii Hist. VI, 44 ad a. 584, R. Buchner, Gregorausgabe, 2. Bd., 1972, S. 78 (eigene Übers. u. Hervorhebung): *Locustae quoque in Carpitania, [...] Hoc anno multa prodigia apparuerunt in Galliis, vastationisque multae fuerunt in populo. Nam mense Ianuario rosae visae sunt; circa solem quoque circulus apparuit, diversis coloribus mixtus, ut solet in illo caelestis iris ambitu, pluvia descendente, monstrari. Proina graviter vineas exussit; tempestas etiam subsecuta vineas segetesque per plurima loca vastavit; residuum quoque grandinis siccitas immensa consumpsit, exiguusque fructus in aliquibus viniis visus, in aliis vero nullus, ita ut irati contra Deum homines, patifactis aditibus viniarum, pecora vel iumenta intrmitterent, noxias sibi immixcentes miseri praeces atque dicentes: 'Numquam in his viniis palmis nascatur / in sempeternum!' Arboris vero, quae mense Iulio poma protulerant, mense Septembri fructus alios ediderunt. Morbus pecorum iteratis invaluit, ita ut vix quicquam remaneret.*

<sup>1808</sup> *Tempestas* („Wetter“, „Witterung“, hier „übles, stürmisches Wetter, Sturm“, „Unwetter“ und „Ungewitter“; K.-E. Georges, Ausführl. lat.-dt. HWB, Bd. 2, 1913, Sp. 3047f., hier Sp. 3047) bezeichnet in Hist. VI, 44 ein Sommergewitter mit Starkregen, Hagel und Sturm. Dagegen nennt Gregor in Berichten über einzelne, lokal begrenzte Hagelgewitter den Hagel oft eigens als *grando* („Hagel, Schloßen, Hagelwetter, Schloßenwetter“; vgl. K.-E. Georges, wie oben, 1. Bd., Sp. 2962), wie auch die anderen Gewittererscheinungen Blitz, Sturm und Starkregen, etwa in dem Eintrag zu schweren Frühjahrsgewittern nach dem Osterfest 589, als Starkregen und Hagel Flüsse und Bäche anschwellen ließen. Die Meldung ist als „nüchterne“ Wettermeldung gehalten, nach der „es Regengüsse mit Hagel vermischt gab.“ Gregor schreibt jedoch nicht, daß die Menschen vom Hagel „geschlagen“ wurden. Vgl. Gregorii Hist. IX, 44 ad a. 589, R. Buchner, Gregorausgabe, 2. Bd., 1972, S. 318: *Eo anno post clausum pascha tam immensa cum grandine pluvia fuit, ut infra duarum aut trium horarum spatium etiam per minores vallium meatus ingentia currere flumina viderentur. Arbores in autumnio floruerunt [...]*

<sup>1809</sup> So schreibt Gregor in Hist. V, 33, daß „die Stadt Bourges damals vom Hagel schwer geschlagen wurde“ (Gregorii Hist. V, 33 ad a. 580/81, R. Buchner, Gregorausgabe, 1. Bd., 1970, S. 342; eigene Übers.): *Graviter tunc et Beturica civitas a grandine verberata est. Verberare* („prügeln, geißeln“; „schlagen, stoßen, treffen“, im Mittellatein häufig auch „züchtigen“, „mit einer Rute, Peitsche, Geißel u. dgl. peitschen, geißeln“; K.-E. Georges, Ausführl. lat.-dt. HWB, Bd. 2, 1918, ND 1998, Sp. 3416f.; vgl. Langenscheidt Wb. Lat.-dt., 1963, S. 552) gehört zu den Stereotypen mittelalterlicher Hagelberichte, die mit diesem Verb die Ereignisbeschreibung mit der subjektiven Wahrnehmung der Zeugen vermischt; die naheliegende biblische Strafgerichtsdeutung des Hagels als „Zuchtrute Gottes“ war eine der am leichtesten vermittelbaren biblischen Umdeutungen, denn so gut wie jeder Hörer hatte wohl schon einmal erlebt, wie Feld- und Obstkulturen in wenigen Minuten von einem Hagelschauer „zerschlagen“ wurden. Bereits Plinius und Horaz verwenden *verberare* in Unwetter- und Hagelmeldungen sowohl im Sinne von „zerschlagen“ wie auch transitiv „schlagen“. Vgl. Plinius: *vineae grandine verberatae sunt*; Horaz: *verberari sole, imbre, ventis*; Cicero: *flagellis verberare*; Stellen: K.-E. Georges, wie oben, Bd. 2, Sp. 3416.

höheren Gewalten zeigten. 584 war ein Jahr „biblischer Prüfungen“; einige Bauern sollen sogar in Zorn und Hader gegen Gott das Vieh mit Verwünschungen in die verwüsteten Weinberge getrieben haben (*irati contra Deum homines, patifactis aditibus vinarum, pecora vel iumenta intromitterent, noxias sibi immixcentes miseri praeces atque dicentes: ‚Numquam in his viniis palmis nascatur / in sempeternum!‘*). Gregor beschreibt hier in drastischer Weise die verzweifelte Auflehnung der Menschen gegen das übermächtige „Schicksal“ - ein Ausdruck der Ohnmacht und Hilflosigkeit und damit ein eindringliches Beispiel der Gottvergessenheit als falscher Weg, denn Anfechtung und Not zwingen die Menschen, sich zu entscheiden: für das Verharren in Sünde und Fluch, oder aber die Rückkehr zu Gottesfurcht und Demut. Denn Gott zeigt den Menschen immer wieder, „was er mit seinem Weinberg machen kann“ (Jes. 5,5); irdischer Besitz ist nur geliehenes Gut von Gott. Auch wenn es Gregor nicht explizit ausspricht, war nach damaliger Meinung 584 ein Strafgericht zwar nicht ausgeschlossen, aber die „Pointe“ des Berichts liegt nicht in der apriorischen Verurteilung etwaigen Fehlverhaltens, sondern in der „frappierenden Ähnlichkeit“ der „Ereignisdramaturgie“ mit in der Bibel bezeugten Ereignissen, hier dem von (Deutero-)Jesaja beklagten „unfruchtbaren Weinberg“ (Jes. 5), der die Menschen an ihre untergeordnete Stellung als Weinbergarbeiter und nicht als stolze Weinbergbesitzer mit Eigenbefugnissen gemahnt. Die unverhoffte Ernte und die neuerliche Tierseuche im Herbst (*Arboris vero, quae mense Julio poma protulerant, mense Septembre fructus alios ediderunt. Morbus pecorum iteratis invaluit*) zeugten einmal mehr von den Wechselfällen der Welt und vom Angewiesensein des Menschen auf Gottes Barmherzigkeit und Gnade.

## Wetterwunder

Die Ambivalenz des zürnenden, barmherzigen Himmelsherrschers zeigte sich nach mittelalterlicher Vorstellung besonders in Wundern, wobei Gregor neben erschreckenden „Prodigien“ und Unwettern vor allem „Wetterwunder“ und die „alltäglichen“ Wunder in der Natur als Zeichen der Barmherzigkeit Gottes festhielt. Die große Zahl von Wundererzählungen in einigen frühen Geschichtswerken (teilweise erscheinen Wunder in Kurzversionen sogar in Annalen, Urkunden und Verträgen) ist vor dem Hintergrund der unsicheren Zeit zwischen dem 6. und dem 8. Jahrhundert zu erklären, wobei aus Sicht der Kirche neben Bürgerkriegen, Extremereignissen und „Plagen“ insbesondere die Auseinandersetzung mit heidnischen und „häretischen“ Glaubensvorstellungen (in Gregors Zeit vor allem mit dem Arianismus) eine wichtige Motivation für die Sammlung und Verbreitung von Wundern war, denn diese boten immer wieder Gelegenheit zur Illustration „selbstredender“ christologischer Geschichts- und Naturvorstellungen. So steht in

frühmittelalterlichen Wundererzählungen häufig die Auseinandersetzung zwischen christlichen und heidnischen Glaubensvorstellungen im Mittelpunkt. Vor allem das Aufzeigen der (gegenüber heidnischen Göttern und „Zauberern“) „größeren Macht“ der christlichen Heiligen über die Naturgewalten spielte für die von Naturgefahren umgebenen Bauern eine wichtige Rolle, weshalb Missionare nach den Ausarbeitungen der Hagiographen und Historiographen bewußt an die „Wundergläubigkeit“ der einfachen Landbevölkerung anknüpften. In frühen Wetterwundern treten auch politische Konflikte (etwa zwischen Austrasien-Burgund und Neustrien) noch zurück. Auch in Gregors Wunderepisoden tritt die „Wundergläubigkeit“ des „einfachen Volks“ deutlich zutage<sup>1810</sup>, die einer nüchtern-dokumentarischen Geschichts- und Naturdarstellung jedoch keineswegs widersprach, insofern mit Beispielen aus der jüngeren regionalen Witterungsgeschichte Überzeugungsarbeit bei der ländlichen Hörerschaft geleistet wurde - man durchaus kann hier von einer Strategie der „behutsamen Missionierung“ unter Einbezug lebensweltlicher (physischer und agrarisch-technischer) und psychisch-religiöser Naturerfahrung der bäuerlichen Bevölkerung sprechen, wie in der Frühzeit schon Cogitosus' *Vita Sanctae Brigidae* zeigt. Auch Gregor gestaltete viele Berichte über Notzeiten, Unglücke und erschreckende Naturerscheinungen häufig als Kurzfassungen idealtypischer Wunderepisoden, die zentrale Elemente alltäglicher Natur(wunder)erfahrung und zugleich Topoi hagiographischer Wunderepisoden enthalten, die vornehmlich in Predigten und Heiligenviten physische Alltags- und geistige Hörererfahrung verbinden.<sup>1811</sup> Die Wunderberichte konnten von den Erstrezipienten (ähnlich wie die

---

<sup>1810</sup> Gregors Wunderglauben wird besonders in der Erzählung über die wundertätigen Reliquien seiner Eltern im *Liber in Gloria Martyrum* deutlich, in dem die geläufige Vorstellung vom Gewitter als „Himmelsfeuer“ (*ignis divinus, ignis caelestis*) und des Donners als „Stimme des Donnernden“ hervortritt: Nach Gregors Bericht hätten die Reliquien bereits seinem Vater in einem Unwetter beigestanden, und nach dem Tod des Vaters hätten sie auch seiner Mutter mehrfach gegen Naturgewalten geholfen: So sei es seiner Mutter durch die Wunderkraft der Reliquien einmal gelungen, einen Feldbrand einzudämmen. Nach dem Tod seiner Mutter habe er die Reliquien erhalten; sie hätten ihn selbst einmal in einem Gewitter geschützt und ihn das christliche Wunderverständnis „gelehrt“, als er schon anfing, sich seiner „Wundertat“ zu rühmen. *Gregorii Liber in Gloria Martyrum* 83 (*De reliquiis, quas pater meus habuit*), ed. B. Krusch, MGH Script. rer. Mer. 1, 2, 1885, Teil 1, S. 95: *Post multos vero annos has reliquias a genetrice suscepi; cumque iter de Burgundia ad Avernum ageremus, oritur contra nos magna tempestas, coepitque crebris ignibus micare caelum validisque tonitruorum fragoribus resonare. Tunc extractas a sinu beatas reliquias, manu elevo contra nubem; quae nobis neque ulli deinceps nocuit. At ego, ut iuvenilis fervor agere solet, vanae gloriae inflari supercilio coepi et tacitus cogitare, non haec tantum sanctorum meritis quam mihi propriae fuisse concessum, atque ad socios itineris iactans, ac proferre, quae innocentiae meae Deus praestiterit, ut haec mererer. Nec mora, elapsus subito sub me equus, ad terram elisit; in quo casu tam graviter sum contractus, ut vix surgere possim. Intellexi enim, mihi ista a vanitate evenisse, satisque fuit dehinc observare, ne me ultra vanae gloriae stimulareret aculeus. Nam, si evenit, ut mererer deinceps aliqua de sanctorum virtutibus contemplare, Dei illa munere per sanctorum fidem praestita praeconavi.*

<sup>1811</sup> Diesen Befund zeigt eine Übersicht von Gregors Werken: So berichtet Gregor in den *Historiae* wiederholt, jedoch oft in Kurzform, über „Himmelszeichen“, denkwürdige Unwetterereignisse und „Wetterwunder“, wobei seine Einträge inhaltlich und strukturell vor allem hinsichtlich der charakteristischen „Wunderdramaturgie“ oft hagiographischen Wunderepisoden ähneln. In seinen hagiographischen Werken (u. a. im *Liber de passione et virtutibus sancti Iuliani martyris*, im *Liber in Gloria martyrum*, im *Liber vitae patrum* oder in *De virtutibus sancti Martini episcopi*) hat Gregor zahlreiche, teils ausführliche Erzählungen über Seesturm-, Gewitter- oder

wandernden Märchenmotive) anlaß- und zeitbezogen zu neuen, „aktuellen“ Erzählungen zum Einsatz in der Mission ausgeschrieben werden.

Wunder wurden in der frühmittelalterlichen Mission vor allem als „emotionale Unterstützung“ zur Verbreitung und Festigung des christlichen Glaubens in Missionspredigten, also zur Erleichterung der *conversio* eingesetzt. Im weiteren Verlauf, schon im Merowingerreich, dienten Wunder zunehmend auch der Legitimation der geistlichen und weltlichen Herrschaft, bei Gregor insbesondere zur Legitimation des Primats der Bischofsmacht im Frankenreich. Wegen der engen Bindung der mittelalterlichen Herrschaft an die Kirche wurde die Einrichtung und Etablierung von Heiligengedenktagen, Wallfahrten und Reliquienkulten spätestens in karolingischer Zeit zur zentralen Intention hagiographischer und historiographischer Werke. Die Hauptaufgabe der frühmittelalterlichen „Wunderpredigt“ blieb jedoch bis ins hohe Mittelalter die Zurückdrängung paganer und häretischer Glaubensvorstellungen. Dabei sollte die Predigt des Evangeliums weiterhin Vorrang vor der „Wunderheiligkeit“ haben, zumal diese nicht selten eine paganen Vorstellungen gefährliche Nähe zeigte; das jedoch legitimierte Wunder auch in der Historiographie, denn das Hauptziel der Mission war „die Glaubensbezeugung und die Ermutigung zum Gebet und Vertrauen.“<sup>1812</sup> Folglich sind in frühen Quellen insbesondere drastische „Strafwunder“ noch selten. Plakative Wunder im moraltheologischen Duktus frommer oder aufstiegsambitionierter „Prediger“ fehlen im Frühmittelalter fast vollständig. Zeichenhafte Naturerscheinungen, Wunderheilungen und unverhoffte Rettungen galten als „Erweis des Geistes und der Kraft Gottes“ (2. Kor. 2, 4), wobei die „Jesus-Memoria nach den Apostelpredigten mit einer der jeweiligen Situation entsprechenden Aufforderung zur *Conversio* verbunden wurde.“<sup>1813</sup> Vor allem Wunder aus dem bäuerlichen und monastischen Alltag wie die unerwartete Auflösung eines gefährlichen Sommergewitters, lokale Hagelschläge, segenspendender Regen in Trockenzeiten oder die wunderbare Rettung im Seesturm konnten den „Bauern“ (den *pagani*) den Zusammenhang von Naturereignissen und dem wunderbaren Wirken des allmächtigen Herrn der Elemente näherbringen. Die erzählten Wunder waren glaubwürdig, weil sie in der Lebenswelt „letztbegründet“ waren. Gerade „Wetterwunder“ zeigten dabei auch, daß der zürnende Himmelherrscher die Menschen nicht mit Unwettern und Plagen strafen will,

---

Erntewunder aufgezeichnet, in denen charakteristische Motive (wie die sich steigernde Anfechtungssituation, die die Menschen an der „irdischen Rettung“ verzweifeln läßt und so erst für Gottes Wunderwirken „öffnet“) und auch Formulierungen wie *subito tempestas exorta* erscheinen, die er auch in historiographischen Kurzberichten verwendet, um die Leser auf den Kern des Wundergeschehens, widergespiegelt in der „Seelenlage“ der Protagonisten, zu weisen.

<sup>1812</sup> Lutz E. von Padberg, Die Verwendung von Wundern in der frühmittelalterlichen Predigtsituation, in: Martin Heinzlmann u. a. (Hrsg.), *Mirakel im Mittelalter*, 2002, S. 77-94, hier S. 78 und Anm. 5. Wunder sollten vor allem zeigen, „daß der Glaube den Menschen hilft“ (Lutz E. von Padberg, wie oben, S. 78).

<sup>1813</sup> Hans-Theo Wrege, Art. ‚Predigt IV. Neues Testament‘, in: *TRE 27* (1997), S. 240-243, hier S. 241.

sondern sie als barmherziger Vater vor dem ewigen Verderben warnen wollte und daher ihre Gebete erhören würde, worauf sich der Wolkenbruch zum Landregen mildert und der Sturm schweigt (Mt. 8, 26). Daher wurden in der Frühzeit im Rahmen einer „behutsamen Missionierung“ in Geschichtswerken und Heiligenviten vor allem „glimpflich“ verlaufene Unwetter, die bis heute zumindest rhetorisch gerne in die Nähe von Wundern gestellt werden, dokumentiert. In Gregors Zeit ging es darum, aus „impulsiven Helden der Tat“ christliche „Helden der Standhaftigkeit“ zu machen, die nicht den „Chimären“ einer unsicheren, „gedoppelten Welt“, sondern allein an das Wunder des Ursprungs, der Schöpfung glaubten, und damit nicht das Geschaffene seiner selbst willen verehren, sondern als „Buch der Wunder“ zu lesen verstehen sollten, während die abgründige „Welt“ oft zum „Spiegelbild“ der reinen Selbstbezogenheit, die sich nur auf die eigenen Kräfte verlässt, wurde. In Wunderepisoden wurden daher nicht nur plakativ der *sensus historicus* und eine „unnatürliche“ Vernunftseinsicht, sondern besonders auch die Gefühle, Ängste und Nöte der Menschen, die Anfechtung der Seelen *in maxima discrimine tempestatis*, in den Mittelpunkt gestellt wie in dem „Wunder von Vienne“:<sup>1814</sup> Gregor wollte hier auch anhand der emotionalen Reaktionen und Wahrnehmungen der Betroffenen die essentielle Notwendigkeit der angemessenen Verehrung Gottes und der Heiligen auch in guten Zeiten zeigen.

Obwohl der frühmittelalterliche Wunderglauben und die daran gebundene moraltheologische Deutungsintention in frühen Geschichtswerken fast omnipräsent sind, wird in Wunderepisoden (im Gegensatz zu Heiligenviten) nicht immer ausdrücklich von Wundern gesprochen, was zeigt, daß Geschichtswerke eher als historische „Findbücher“ und Nachschlagewerke - etwa für historische „Zeichen wirklich ergangener Offenbarung“ - dienten, die in anderen Werken „ausgeschrieben“ waren oder von Geistlichen anlaßbezogen auch neu ausgestaltet werden konnten. Beda Venerabilis zum Beispiel berichtet über den erfolgreichen Einsatz von Wundererzählungen durch Bischof Wilfrid in Sussex nach 681: Nachdem in der südbritannischen Provinz Sussex seit drei Jahren kein Regen mehr gefallen war und sich Gruppen Verzweifelter sogar schon die Steilküsten hinunter ins Meer gestürzt hatten, kam Wilfrid in diesen Landstrich und „lehrte“ die Menschen beten; bald darauf soll ergiebiger Regen eingesetzt haben. Zudem brachte Wilfrid den Einheimischen, die nur den Aalfang beherrschten, den Fischfang bei.<sup>1815</sup> Beda hinterfragt den Wahrheitsgehalt des nach

<sup>1814</sup> Vgl. Gregorii Hist. II, 34, R. Buchner, Gregorausgabe, 1. Bd., 1970, S. 126/128.

<sup>1815</sup> Beda Venerabilis, *Historia ecclesiastica gentis Anglorum* IV, 13, *The Complete Works of Venerable Bede, in the original Latin ... , accompanied by a new English translation of the Historical Works, and a Life of the Author.* By the Rev. John Allen Giles, vol.3 (Eccl. Hist. IV-V), London 1843, p. 60/62: *Evangelizans autem genti episcopus Wilfridus, non solum eam ab aerumna perpetuae damnationis, verum et a clade infanda temporalis interitus eripuit. Siquidem tribus annis ante adventum eius in provinciam nulla illis in locis pluvia*



biblischen Vorbildern gestalteten Wunders<sup>1816</sup> nicht, denn die Erzählung hatte vor allem moralisch-pädagogische Funktion: Es ging weniger um die detaillierte Rekonstruktion eines

---

*ceciderat, unde et fames acerbissima plebem invadens impia nece prostravit. Denique ferunt, quia saepe quadraginta simul aut quinquaginta homines inedia macerati procederent ad praecipitium aliquod sive ripam maris, et, junctis misere manibus, pariter omnes aut ruina perituri, aut fluctibus obsorbendi deciderent. Verum ipso die, quo baptismus fidei gens suscepit illa, descendit pluvia serena sed copiosa, refloruit terra, rediitque viridantibus arvis annus laetus et frugifer. Sicque, abiecta prisca superstitione, exsufflata idolatria, cor omnium et caro omnium exultaverunt in Deum vivum; intelligentes eum, qui uerus est Deus, et interioribus se bonis et exterioribus coelesti gratia ditasse. Nam et antistes, cum venisset in provinciam, tantamque ibi famis poenam videret, docuit eos piscando victum quaerere; namque mare et flumina eorum piscibus abundabant, sed piscandi peritia genti nulla nisi ad anguillas tantum, inerat. Collectis ergo undecunque retibus anguillaribus, homines antistitis miserunt in mare, et, divina se juvante gratia, mox cepere pisces diversi generis trecentos; quibus trifariam divisit, centum pauperibus dederunt, centum his, a quibus retia acceperant, centum in suos usus habebant.*

<sup>1816</sup> Unter den in mittelalterlichen Heiligenviten und Geschichtswerken verzeichneten „Wetterwundern“ zählen „Regenwunder“ neben Rettungswundern in Seesturm und Unwetter zu den häufigsten Wundern, was kaum verwundert, da Dürre, Regen und Unwetter in den frühen agrarischen Gesellschaften über Glück und Unglück des Bauernjahres entschieden. Regen, Sonne und Wind bescherten den Menschen die Nahrung, weshalb man gerade Wetterphänomene auf das Wirken Gottes (bzw. der Götter) und der Heiligen (bzw. von Zauberern und Druiden) zurückführte. Historiographen und Hagiographen orientierten sich in der Darstellung wundertätiger Heiliger, die über die Elemente, das Wetter, Tiere, Bäume und Gewässer „geboten“, jedoch an biblischen Prophetien und dem Wunderwirken Christi und der Apostel. Ein Beispiel ist Elias „Regenwunder“ auf dem Karmel, in dem Israel nach einer schweren Dürre Jahwe erkannte. Wegen des Wassermangels auf dem Sinai war der Regen für das Gottvertrauen der Israeliten entscheidend, zumal dieser erst eintrat, als die Menschen Jahwe als ihren Gott erkannt hatten. Vgl. 1. Kön. 18, 1-46, hier v. 41-45: „Und Elia sprach zu Ahab: Zieh hinaus, iß und trink; denn es rauscht, als wollte es sehr regnen. Und als Ahab hinaufzog, um zu essen und zu trinken, ging Elia auf den Gipfel des Karmel und bückte sich zur Erde und hielt sein Haupt zwischen seine Knie und sprach zu seinem Diener: Geh hinauf und schaue zum Meer! Er ging hinauf und schaute und sprach: Es ist nichts da. Elia sprach: Geh wieder hin, und der Diener ging wieder hin, siebenmal. Und beim siebentenmal sprach er: Siehe, es steigt eine kleine Wolke auf aus dem Meer wie eines Mannes Hand. Elia sprach: Geh hin und sage Ahab: Spann an und fahre hinab, damit dich der Regen nicht aufhält! Und ehe man sich's versah, wurde der Himmel schwarz von Wolken und Wind, und es kam ein großer Regen. [...]“ Wie das „Regenwunder“ im Karmelgebirge könnte auch das von Beda genannte Regenwunder in Sussex auf einer für „unwissende“ Beobachter unerklärlichen plötzlichen Wetteränderung nach einer langen Trockenheit beruhen. Nach Bedas „Wunderdramaturgie“ ist an das „Regenwunder“ in 1. Könige 18 zu denken: So soll sich das „Regenwunder“ in Sussex erst nach der Abkehr der Bauern vom Heidentum ereignet haben (*Sicque, abiecta prisca superstitione, exsufflata idolatria, cor omnium et caro omnium exultaverunt in Deum vivum; intelligentes eum, qui uerus est Deus, et interioribus se bonis et exterioribus coelesti gratia ditasse*). Vgl. 1. Kön. 18, 37f.: „Erhöre mich, Herr, erhöre mich, damit dies Volk erkennt, daß du, Herr, Gott bist und ihr Herz wieder zu dir kehrt! Da fiel das Feuer des Herrn herab und fraß Brandopfer, Holz, Steine und Erde und leckte das Wasser auf im Graben. Als das alles Volk sah, fielen sie auf ihr Angesicht und sprachen: Der Herr ist Gott, der Herr ist Gott!“

Von dem im Frühmittelalter verbreiteten Glauben an Wetterwunder zeugt auch ein Bericht in den *Historiae*: Gregor zählt hier einige biblische Wunder auf, darunter das „Regenwunder“ des Elia im Karmelgebirge oder das Regenwunder während der Markomannenkriege 171 n. Chr., das auf der heidnischen Siegessäule für Marc Aurel abgebildet war und unter anderem von Eusebius von Caesarea christlich umgedeutet wurde. Die „Wandlung“ der Elementarwunder zeigt die enge Verbindung des Wunderglaubens mit spezifischen Naturerscheinungen und Anomalien in der Heimat der Protagonisten. Mittelalterliche Wundererzählungen wurden also eher als glaubwürdig befunden, wenn sie sich auf bekannte Natur- und Wettergefahren der Heimat bezogen, mit denen die „Wetterheiligen“ als naturkundige und mental standhafte Vorbilder optimal (im Sinne einer lebensweltlichen und mentalen Überlebensstrategie) umzugehen verstanden. Daher nennt Gregor in der Praefatio II den Glauben an Wunder keineswegs *inrationabiliter*, sondern ordnet den Wunderglauben als die einzig mögliche, wache, kundige und vertrauensvolle Lebenshaltung angesichts allgegenwärtiger Gefahren ein. Der Glauben an Wunder zeugte also von einem gesunden Realitätssinn! Vgl. Gregorii Hist. praef. II, R. Buchner, Gregorausgabe, 1. Bd., 1970, S. 56: *Prosequentes ordinem temporum, mixte confuseque tam virtutes sanctorum quam strages gentium memoramus. Non enim inrationabiliter accipi puto, se felicem beatorum vitam inter miserorum memoremus excidia, cum idem non facilis scripturis, sed temporum series praestitit. [...] Meminiat etiam sub Heliae eximii vatis tempore, qui pluvias cum voluit abstulit et cum libuit arenis terris infudit, qui viduae paupertatem oratione locopletavit, quantae populorum strages fuere, quae famis vel quae siccitas miseram oppraesserit humum; [...]. Sic et Eusebius, Severus Hieronimusque in chronicis atque Horosius et bella regum et virtutes*

historischen Extremereignisses, sondern um die Darstellung eines möglichen „realen“ Wetterereignisses, wie es die *pagani* in ähnlicher Form wohl schon selbst erlebt hatten. Beda betont, daß Wilfrid „durch diese Wohltat die Herzen aller ganz für sich gewann“, worauf die Menschen auf seine Predigten hörten, den Glauben annahmen und sich taufen ließen<sup>1817</sup> - eben, weil das Wunder die Gefühle und Ängste der Menschen ernst nahm und Gott anschaulich in ihrer spezifischen Lebenswelt „spürbar“ machte. Seit den Dürrejahren 2018, 2019 und 2020 wissen auch wir Modernen, was Beda meinte, wenn er von drei Jahre ausbleibendem Regen in Essex schrieb: nicht das völlige Fehlen von Niederschlag, aber Regenmangel im Frühling und Sommer infolge eines „Blockadehochs“ auf dem Atlantik. Im Gegensatz zu Gregor von Tours, der sich dezidiert gegen pagane Glaubensvorstellungen wendet (in einigen Wunderepisoden warnt er ausdrücklich vor „falschen“ Prodigien-Deutungen und „Wetterzauber“), vermeidet Beda den Begriff des Wunders und unterscheidet auch nicht zwischen verdienten Heiligen und einfachen Gläubigen, sondern hebt das Wirken des Bischofs als Wesenszug der christlichen Religion hervor, um den Menschen den Übertritt zum Christentum (in der Form der römischen Episkopalverfassung) zu erleichtern. Allerdings sollten Wunder (damit gibt Beda die offizielle Meinung der Kirche wider) nur zur Unterstützung der Mission eingesetzt werden, nicht aber Predigt und Glaubensunterweisung ersetzen.<sup>1818</sup> Diese Haltung zeigt sich auch noch in

---

*martyrum pariter texuerunt. Ita et nos nos idcirco sic scripsemus, quod facilius saeculorum ordo vel annorum ratio usque nostra tempora / tota repperiatur. Venientes ergo per antedictorum auctorum historias, ea quae in posterum acta sunt Domino iubente disseremus. **Zum antiken Wunderglauben und zum Regenwunder im Quadenland:** Eugen Petersen, Blitz- und Regenwunder an der Marcus-Säule, in: Röm. Mittheilungen, Rom 1894, S. 78-89; Johann Hugo W. G. Liebeschuetz, Continuity and Change in Roman Religion, Oxford 1979 (Oxford University Press Series), p. 211ff.; Michael Becker, Wunder und Wundertäter im früh-rabbinischen Judentum: Studien zum Phänomen und seiner Überlieferung im Horizont von Magie und Dämonismus, Tübingen 2002 (Wiss. Unters. zum Neuen Testament; Reihe 2, Bd. 144), S. 97ff.; Martin Heinzlmann, Die Funktion des Wunders in der spätantiken und frühmittelalterlichen Historiographie, in: Ders. u. a. (Hrsg.), Mirakel im Mittelalter, 2002, S. 35ff. **Zu Wetterwundern:** Charles Grant Loomis, White Magic of the Christian. An Introduction to the Folklore Legend, Cambridge / Mass. 1948 (Cambridge Medieval Academy of America; No. 52), p. 39 u. p. 157; Heinrich Günter, Psychologie der Legende. Studien zu einer wiss. Heiligen-Geschichte, Freiburg 1949, S. 196f.; Bernhard Vogel, Das hagiographische Werk Lantberts v. Deutz über Heribert v. Köln, in: Hagiographie im Kontext: Wirkungsweisen u. Möglichkeiten histor. Auswertung. Hrsg. v. Dieter R. Bauer u. Klaus Herbers, Stuttgart 2000 (Beiträge zur Hagiographie; Bd. 1), S. 117-129, hier S. 121ff.*

<sup>1817</sup> Beda, Hist. eccl. IV, 13, ed./ transl. J. A. Giles, vol. III, 1843, S. 62: *Quo beneficio multum antistes cor omnium in suum convertit amorem, et libentius eo praedicante caelestia sperare coeperunt, cuius ministerio temporalia bona sumpserunt.* Dagegen habe nach Beda weder die Lebensgeschichte noch die Predigt des irischen Mönchs Dicuil in Bosham nahe Chichester bei den Menschen etwas bewirkt. Möglicherweise ein Seitenhieb gegen die konkurrierende iroschottische Kirchenordnung, die Beda im Sinne der römischen Diözesanordnung integrieren wollte. Vgl. Hist. eccl. IV 13, wie oben, S. 62: *Sed provincialium nullus eorum vel vitam aemulari vel praedicationem curabat audire.*

<sup>1818</sup> Obwohl Beda in der „Kirchengeschichte“ insgesamt fünfzig Wunder anführt (die er meist nicht als solche bezeichnet), bleibt er skeptisch gegenüber „Wunderbekehrungen“. So zitiert er ein Mahnschreiben Papst Gregors I. an Erzbischof Augustinus von Canterbury vom 1. Juni 601, in dem der Papst seinem Missionar zwar die Freude über die erfolgreichen „Wundermissionierungen“ läßt, diesen jedoch auch vor dem „schwachen Geist der Selbstüberheblichkeit“ warnt und zur Selbstprüfung ermahnt. Vgl. Beda, Hist. eccl. I, 31, ed./ transl. J. A. Giles, vol. I, 1843, S. 145: (nach *Gregorii Registrum Epistolarum* XI, 36): *Gaudeas, videlicet, quia Anglorum animae*

hochmittelalterlichen Wunderberichten, etwa bei Saxo Grammaticus, der schreibt, daß nach der Eroberung Rügens 1168 die Heilungswunder der Missionare stärker gewirkt hätten als deren Predigten oder Lebensgeschichte.<sup>1819</sup> Während in der Zeit der Etablierung und Festigung der römisch-katholischen Kirchenhierarchie auf der Grundlage des Episkopats und der Diözesanverfassung bis zum 9. Jahrhundert nach der Erstmissionierung die Schaffung einer schriftlichen, „kanonischen“ Wundertradition für den Klerus, den Adel und die Bevölkerung im Vordergrund standen (so auch bei Gregor von Tours, der die „rechtgläubigen“ Bischöfe und Könige gegenüber konkurrierenden Herrschern, Usurpatoren und „Häretikern“ verteidigt), lag der Schwerpunkt im 9. Jahrhundert, mit Beginn der Mission in Nordosteuropa, wieder in der „äußeren“ Aneignung des Christentums (auch durch Wunder), wie der Bericht des Saxo Grammaticus aus Rügen zeigt. In karolingischer Zeit kamen die Festigung des lokalen und regionalen Heiligengedenkens und die Etablierung von Pilger- und Reliquienorten als Legitimationsbasis der Territorien als Intentionen hinzu.

Allen hagiographischen und historiographischen Wundererzählungen des Frühmittelalters gemeinsam ist die deutliche Abgrenzung zu paganen Glaubensvorstellungen: So heben die Schreiber in „Wetterwundern“ oft hervor, daß es sich nicht um „magische Handlungen“ oder „Wundertaten“ besonders „begabter“ Heiliger oder Gläubiger handelte, sondern um die „Prüfung“ und schließlich Erhörung der Gläubigen in Unwetter und Sturm<sup>1820</sup>, womit die Wunder „Beweise“ festen Gottvertrauens waren. So bezeichnet Gregor von Tours ungewöhnliche Naturereignisse in den *Historiae* fast durchweg als „Zeichen“, wobei er am häufigsten das biblische *signum*, gefolgt von *prodigium* („Wunderzeichen“), vereinzelt auch *portentum* und *ostentum* verwendet; teilweise bezeichnet er seltene, unerklärliche Erscheinungen sogar ausdrücklich als „Wunder“ (*miracula*), doch ist eine genaue Abgrenzung zwischen „einfachen“ *signa* bzw. *prodigia* und „klassischen“ *miracula* nicht immer

---

*per exteriora miracula ad interiorem gratiam pertrahuntur; pertimescas vero, ne inter signa quae fiunt, infirmus animus in sui praesumptione se eleuet, et unde foras in honorem tollitur, inde per inanem gloriam intus cadat.* Es folgen ein Aufruf zur Evangelienpredigt nach Lk. 10, 17 und die Warnung vor „Dämonen“ in Lk. 10, 20 sowie die Feststellung: *Non enim omnes electi miracula faciunt, sed tamen eorum nomina in caelo tenentur adscripta* (Hist. eccl., wie oben, S. 146). Die Haltung der Kirche gegenüber den (oft durchaus glaubwürdigen) Wundern blieb eindeutig: „Wunder verherrlichen Gott und dienen allein als Anreiz zur Bekehrung, nicht mehr und nicht weniger“; die Predigt konnten sie nicht ersetzen (Lutz E. von Padberg, Die Verwendung von Wundern in der frühmittelalterlichen Predigtsituation, in: Martin Heinzelmann u. a. (Hrsg.), *Mirakel im Mittelalter*, 2002, S. 88 m. Stellenhinweis in Gregorii Registrum Ep. XI, 36).

<sup>1819</sup> Saxo Grammaticus, *Danorum Regum Heroumque Historia*, X-XVI, hrsg. v. Eric Christiansen, Oxford 1980 u. 1981 (British Archaeolog. Reports, Internat. Ser. 84 u. 118), XVI, 39, S. 510; Kommentar S. 847f. Vgl. dazu (m. Hinweis auf Saxo) Lutz E. von Padberg, Die Verwendung von Wundern in der frühmittelalterlichen Predigtsituation, in: Martin Heinzelmann u. a. (Hrsg.), *Mirakel im Mittelalter*, 2002, S. 83ff.

<sup>1820</sup> Vgl. Ps. 81, 8-10: „Als du mich in der Not anriefst, half ich dir heraus / und antwortete dir aus der Wetterwolke und prüfte dich am Haderwasser. Höre, mein Volk, ich will dich ermahnen. / Israel, du sollst mich hören! Kein anderer Gott sei unter dir, / und einen fremden Gott sollst du nicht anbeten!“

möglich.<sup>1821</sup> Als „Wunder“ (*miracula*, vereinzelt auch *mirabilia*) bezeichnet Gregor vor allem Naturereignisse, die den in der Bibel, der Patristik und der spätantiken Hagiographie beschriebenen Wundern ähnelten. Zur „Verifizierung“ jüngerer und zeitgenössischer Wunder beruft sich Gregor auch auf Augenzeugenberichte und eigene Beobachtungen. Gerade diese Wunder konnten den Nachgeborenen den geheimnisvollen Zusammenhang zwischen irdischer Geschichte und dem von Zeit zu Zeit in Wundern sichtbaren Eingreifen Gottes in den Weltenlauf zeigen; Wunder lehrten vor allem aber, daß sich wahrer Glaube nur im unbedingten Gottvertrauen zeigt, wie es Heilige in der Anfechtung selbst vorlebten. Gregor ging es daher besonders um die Freilegung des allegorischen und tropologischen Sinnes der Ereignisse, die verbunden war mit politisch-institutionellen Zielen: Wunder förderten die Verbreitung und die Festigung des Glaubens, aber sie waren auch Legitimationsgrundlage der fränkischen Bischöfe und Herrscher, die er in die geschichtliche Kontinuität von den biblischen Anfängen über die Zeit Christi und der Kirchenväter bis in seine eigene Zeit stellte. Daher steht in Gregors Wundern der kritische Diskurs um den Einsatz von Wundern in der Mission und deren Verhältnis zur Evangelienpredigt nicht im Mittelpunkt. Dagegen zeigt Gregors ekklesiologische Wunderkonzeption noch die Auseinandersetzung mit dem spätantiken Wunderglauben, weshalb er in Wundern, teilweise sogar in Kurzmeldungen zu Naturereignissen, eigens die göttliche Ursache der Wunder hervorhebt.

Da die in den *Historiae* verzeichneten Wunder häufig in Zusammenhang mit Unwettern stehen, lassen sich viele Wunder auf das Seesturmwunder auf dem See Genezareth (Mt. 8, 23-27), den „Prototyp“ des christlichen Wetterwunders, zurückführen. Wetterwunder erscheinen bei Gregor in mehreren Varianten: Unwetter entschieden Erbfolgekriege in den fränkischen Teilreichen zugunsten der rechtmäßigen Erben, schlugen heidnische Gegner in die Flucht und verhinderten in Kriegen Blutvergießen. Ein weiteres „Motiv“ ist die Konversion von Heiden im Unwetter: So soll ein plötzliches, lokal eng begrenztes Unwetter die Angriffe Childeberts und Theudeberts gegen den Merowingerkönig Chlothar vorzeitig beendet und die Angreifer zu Buße und Reue bewegt haben: „Niemand aber soll darüber im Zweifel sein, daß der heilige Martin es war, der dies Wunder auf die Bitte der Königin bewirkte.“<sup>1822</sup> Erzählungen wie diese zeigen Gregors

---

<sup>1821</sup> *Signum, prodigium, plaga* und *miraculum* können als die vier Haupt-Deutungskategorien von Naturerscheinungen in Gregors Werken gelten, wobei es auch Übergänge und Mischformen gibt. Naturerscheinungen wurden entweder als „Zeichen“, in bestimmten Fällen auch als (oft unglücksverheißende) *prodigia*, als Gefahren- und Schadensereignisse (Extremereignisse) und viertens (bei unerklärlichen Ereignissen) auch als Wunder gedeutet. Seltene Himmelserscheinungen und Unwetter hatten allein durch ihre äußere Erscheinung oder Intensität, vor allem die „Bedrohungskulisse“, etwas Erstaunliches und Erschreckendes und damit „Wunderbares“, womit ein „Epiphanieverdacht“ auch ohne „bezeugtes“ Wundererleben nahelag.

<sup>1822</sup> Gregorii Hist. III, 28, nach 585 (?), R. Buchner, Gregorausgabe, 1. Bd., 1970, S. 180; dt. Übers. R. Buchner, ebenda, S. 181: [...] *mane facto, in loco, quo erant congregati, orta tempestas tentoria dissicit, res diripit et cuncta subvertit; inmixtaque fulgora cum tonitruis ac lapidibus super eos descendunt. Ipse quoque super*

„durch und durch wundergläubige Anschauungsweise, die allenthalben Gott und die Heiligen unmittelbar in die Geschichte eingreifen sieht, um der moralischen Weltordnung, den sittlichen Geboten des Christentums schon im Diesseits zum Sieg zu verhelfen [...]“.<sup>1823</sup> Der Bericht erinnert an spätantike Wetterwunder, etwa das „Regenwunder im Quadenland“ 172 n. Chr.<sup>1824</sup> Das Wunder kann stellvertretend für viele Wunder- und Unwetterberichte in den *Historiae* stehen, in denen gottesfürchtige Bischöfe und Mönche gepriesen werden: Diese trugen nach Gregor, indem sie mit ihren ehrlichen Gebeten von Gott erhört wurden und Gnade für ihre Mitmenschen erwirken konnten, zu der mit Jesus begonnenen „Milderung der Geschichte“ und zur Erbauung der Kirche bei.<sup>1825</sup> Gregor

---

*infectam grandine humum in facie proruunt et a lapidibus decedentibus graviter verberantur - nullum enim eis tegumen remanserat nisi parvae tantum -, / hoc maxime metuentes, ne ab ignibus caelestibus cremarentur. Sed et equites eorum ita dispersi sunt, ut vix in vicinimo quoque repperirentur stadio; multi enim ex eis prorsus non sunt inventi. Tunc illi a lapidibus, ut diximus, caesi et humo prostrati, paenitentiam agebant ac veniam praecabantur Deo, quod ista contra sanguinem suum agere voluissent. Super Chlothacharium vero neque una quidem pluviae gutta decidit aut aliquis sonitus tonitruum est auditus, sed nec anilium ullius venti in illo loco sinserunt. Hi quoque mittentes nuntius ad eum, pacem et concordiam petierunt. Qua data, ad propria sunt regressi. Quod nullus ambigat, hanc per obtentum reginae beati Martini fuisse virtutem.*

<sup>1823</sup> Rudolf Buchner (Hrsg.), Gregor von Tours, Zehn Bücher Geschichten, 1. Bd., 1970, Einleitung S. XVI.

<sup>1824</sup> Nach Orosius soll im Jahre 171 n. Chr. während der Markomannenkriege ein Gewitter den durstleidenden Römern und ihren Verbündeten zu Hilfe gekommen sein, während die Feinde durch Blitze, Hagel und Sturm vertrieben und einige sogar getötet wurden. Orosius Hist. VII, 15, 6-11, ed. M.-P. Arnaud-Lindet, Orose, Histoires, III, 1991, S. 48f.: [...] *Hoc quidem bellum providentia Dei administratum esse [...] declaratum est. Nam cum insurrexissent gentes inmanitate barbarae, multitudine innumerabiles, hoc est Marcomanni, Quadi, Vandali, Sarmatae, Suevi atque omnis paene Germania, [...] propter aquarum penuriam, praesentius sitis quam hostis periculum sustineret, ad inuocationem nominis Christi, quam subito magna fidei constantia quidam milites effusi in preces palam fecerant, tanta vis pluviae effusa est, ut Romanos quidem largissime ac sine iniuria refecerit, barbaros autem crebris fulminum ictibus perterritos, praesertim cum plurimi eorum occiderentur, in fugam coegerit. Quorum terga Romani [...] gloriosissimam uictoriam [...] potentissimo Christi reportarunt [...].* Auch Hannibal soll einst durch ein Hagelunwetter gezwungen worden sein, die Macht Gottes anzuerkennen. Vgl. Orosii Hist. IV, 17, 9ff., ed. M.-P. Arnaud-Lindet, Orose, Histoires II, 1991, S. 54f.

<sup>1825</sup> Gregor orientierte sich in seinen Wundern wahrscheinlich an Orosius' *Historia adversum paganos*, die als Sammlung historischer „Beschwerden“ (*gravia*) konzipiert ist, um den Lesern gegen die Anschuldigungen der heidnischen Zeitgenossen die „verstärkte Gnadenwirkung Christi“ (Orosii Hist. VII, 43, 19) in der Geschichte zu zeigen. Nach Orosius sei mit Christus eine entscheidende „Milderung“ in der von Kriegen, Unglücken und Plagen geprägten Geschichte eingetreten: In Bezug auf das begonnene Erlösungswerk Christi auf Erden sollen die Leser erkennen, daß der Glaube an die Barmherzigkeit Gottes bis heute aufgrund seines segensreichen Wirkens berechtigt sei. Damit ist jeder Einzelne aufgerufen, am Erlösungswerk und der *aedificatio ecclesiae* mitzuarbeiten. Nach Orosius habe vielen Menschen erst die Verbreitung der christlichen Religion ermöglicht, bei Bedrängnis „einen Zufluchtsort zu finden“, denn „überall (ist) Vaterland; überall ist das Gesetz auch meine Religion.“ Auch er selbst wurde einst in Afrika aufgenommen „in einem Frieden ohne Falsch, in beständiger Fürsorge, mit gemeinsamem Recht.“ Vormalig ein Land von Krieg und Verfolgung, sei Afrika jetzt bereit, „die Gefährten im Glauben und im Frieden aufzunehmen und die Erschöpften zu pflegen“ (Orosii Hist. V, 2, 1ff.). Unter den zahlreichen Beispielen in den Historien, die von der „Milderung“ von Unglücksfällen und Kriegen (Orosius nennt „unblutig“ zu Ende geführte oder vorzeitig beendete Kriege) zeugen, ist vor allem ein Bericht über eine Heuschreckenplage in Afrika im 1. Jahrhundert v. Chr. zu nennen (Orosii Hist. V, 11): Diese sei „durch einen plötzlich aufkommenden Wind“ zunächst gelindert worden, weil die Tiere aufs Meer hinaus getrieben wurden; durch die an der Küste von Numidien in Nordafrika angespülten Kadaver sei jedoch „eine sehr große Seuche“ ausgebrochen, der viele Menschen zum Opfer fielen. Für Orosius zeigt dieses schreckliche Ereignis, daß sich trotz jüngerer Heuschreckenplagen „niemals in christlichen Zeiten eine solche Menge unentwirrbaren Unheils wie das Verderben durch die Heuschreckenmasse“ damals in Numidien ereignet habe (Orosii Hist. V, 11, 6). Damit stellt er dem zyklischen Geschichtsbild der Antike das lineare christliche Geschichtsbild entgegen, das auf die Vollendung der Geschichte in der Wiederkunft Christi hin ausgerichtet ist: Im Heilsprozeß der Schöpfung hat die Geschichte ihren Anfang, und in der Erlösung der Welt, die mit Christi Geburt begann, findet sie ihre heilsgeschichtliche Vollendung, denn der Mensch war „von Anfang an dazu geschaffen und bestimmt [...], gottesfürchtig in Frieden und ohne Arbeit zu leben und als Frucht für seinen Gehorsam die Ewigkeit zu verdienen“ (Orosii Hist. VII, 1, 3, ed. M.-P. Arnaud-Lindet, Orose, Histoires, III,

vermittelt das anhand eines realen Beispiels, der unheimlichen Dynamik eines vor Ort entstandenen sommerlichen Luftmassengewitters mit Naheinschlägen und Großhagel. Die scheuenden Pferde zeigen den Realitätsgehalt der Erzählung; einige sollen gar nicht mehr gefunden worden sein - im wilden Gallien mit dichten Wäldern und Sümpfen, von denen in Gregors Zeit auch in Nordgallien noch Reste bestanden, ein durchaus denkbares Mißgeschick. Bezeichnend ist in Gregors Bericht die „doppelte Wirkung“ des Unwetters: Während Sturm, Regen, Hagel und Blitze das Lager der Feinde verwüsteten, fiel über Chlothars Lager kein Tropfen Regen; nicht einmal Donner war zu hören (*Super Chlothacharium vero neque una quidem pluviae gutta decidit aut aliquis sonitus tonitruum est auditus, sed nec anilitum ullius venti in illo loco sinserunt*). Die Gleichzeitigkeit von Segen und Fluch machte das Sommerunwetter selbstredend zur Epiphanie, deren Realitätsgehalt unbezweifelbar war: So schreibt Gregor von einem am frühen Morgen plötzlich vor Ort, vielleicht an einer Konvergenzzone entstandenen, lokal begrenzten Unwetter (*mane facto, in loco, quo erant congregati, orta tempestas*) - ein charakteristisches sommerliches Gewitterphänomen, das in mehreren Berichten Gregors angedeutet ist.<sup>1826</sup> In instabilen feuchtwarmen Luftmassen können Gewitter, ausgelöst durch

---

1991, S. 14f.; dt. Übers. n. Adolf Lippold): [...] *ob hoc ab initio creatum et institutum humanum genus ut sub religione cum pace sine labore uiuens fructu oboedientiae aeternitatem promereretur* [...]. Siehe dazu Hans-Werner Goetz, Die Geschichtstheologie des Orosius, 1980, S. 47 u. S. 52f. Friedrich Vittinghoff (Zum geschichtlichen Selbstverständnis der Spätantike, in: HZ 198 (1964), S. 529-574, hier S. 571ff.) spricht in diesem Zusammenhang vom „Streckencharakter“ des christlichen Geschichtsverlaufs.

<sup>1826</sup> In Gregors hagiographischen Werken sind zahlreiche „Gewitterwunder“ überliefert: Über ein plötzliches Unwetter (*orta tempestas*) mit Gewitterfallböen und Naheinschlägen im Dorf Brioude schreibt Gregor im *Liber de passione et virtutibus sancti Iuliani martyris* 27 (ed. B. Krusch, MGH Script. rer. Mer. 1, 2, 1885, S. 125f.; eigene Hervorhebung): *Quadam autem die orta tempestas cum magno venti impetu super vicum Brivatinsim rapide discendebat. Micabant enim de nubibus fulgora, ac tonitrua terribiliter voces dabant. Quatitur terra fragore, et exuri a corruscatione pene omnia putabantur; sola erat expectatio in virtute martyris gloriosi. Nec mora, dato cum fulgore gravi sono tonitruum, iaculum igneum per aditum, quo funes illi signi dependit, ingreditur, percussisque duabus columnis, frustas exussit. Inde repercutiens, per fenestram, quae super sanctum habetur tumulum, est egressum; nullum tamen per beati custodiam de populo laesum. O quam magnus circa alumnos proprios beati martyris [affectus]! [...] permisit super sepulchrum proprium praeterire corruscum, ne fieret multitudinis totius interitum. Igitur expulsus a basilica sancti martyris iaculum, acervus feni conbussit, interfecit pecora, iumenta delevit. [...] praeteriens ignis per medium populi neminem nocuit, sed ibi tantum explevit vota, ubi se cognovit habere licentiam.*

Im *Liber in Gloria Confessorum* 108 (ed. B. Krusch, wie oben, S. 367) schreibt Gregor über ein plötzlich „entstandenes“ Gewitter, das ein mit Getreide beladenes Schiff zerstörte: *Fuit vir vitae Paulinus Nolanae urbis* [...]. *Interea advenerant quidam dicentes, missos se a dominis suis, ut illi annonae ac vini deferrent speciem; sed pro hoc se moratos, quod orta tempestas unam eis cum tritico abstulerit navem. Tunc vir Dei conversus ad mulierem, ait: 'Intellegi, te nunc pauperi unum panem fuisse furatam, et ideo hanc navem esse mersam'* [...].

Über eines der gefährlichen Sommerunwetter auf dem Genfer See berichtet Gregor im *Liber in Gloria martyrum*: Das Gewitter soll einen Reliquientransport im Auftrag König Gunthramns überrascht haben. Die Wunderepisode ist in Anlehnung an das Sturmwunder auf dem See Geneareth gestaltet. Bemerkenswert sind Gregors - mögliche - Andeutungen zu den besonderen geographischen Voraussetzungen für Unwetter in dieser Region, die durch die große Ausdehnung, die südliche Lage des Genfer Sees sowie insbesondere die von Südwest nach Nordost verlaufenden parallelen Bergzüge bedingt sind. Vgl. Gregorii Liber in Gloria martyrum 75, ed. B. Krusch, wie oben, S. 88f.: [...] *Cum autem Gunthramnus rex ita se spiritalibus actionibus mancipasset, ut, relictis saeculi pompis, thesauros suos ecclesiis et pauperibus erogaret, accedit, ut, misso presbitero, munera fratribus, qui sanctis Agaunensibus deserviunt, ex voto transmitteret, praecipiens presbitero, ut ad eum rediens sanctorum sibi reliquias exhiberet. Igitur dum, impleta regis praeceptione, cum his*

Konvergenzzonen und orographische Hebung, wie aus dem Nichts entstehen: Kleine Quellwolken (*Cumulus humilis* und *mediocris*) wachsen innerhalb einer halben Stunde zu bedrohlichen „Wolkentürmen“ (*Cumulus congestus*) und schließlich zu vereisten Gewitterwolken (*Cumulonimbus*) heran, wobei im Anfangsstadium des Gewitters lokal begrenzt große Regentropfen, teilweise auch Hagel und erste Blitzentladungen („Blitze aus heiterem Himmel“) auftreten können. Dieses Phänomen beschreibt Gregor „naturgetreu“ in III, 28: [...] *orta tempestas tentoria dissicit, res diripit et cuncta subvertit. inmixtaque fulgora cum tonitruis ac lapidibus super eos descendunt. Ipse quoque super infectam grandine humum in facie proruunt et a lapidibus decedentibus graviter verberantur - nullum enim eis tegumen remanserat nisi parvae tantum -, / hoc maxime metuentes, ne ab ignibus caelestibus cremarentur. Super Chlothacharium vero neque una quidem pluviae gutta decidit aut aliquis sonitus tonitruum est auditus, sed nec anilium ullius venti in illo loco sinserunt.* Der Hinweis, daß man im Lager Chlothars keinen Donner hörte, weist auf ein eng begrenztes, sehr intensives Gewitter: Wenn sich zwischen Beobachter und der wetteraktiven Aufwindzone (in deren Bereich die meisten Blitze, große Regentropfen und Hagelschloßen auftreten) ein dichter

---

*regrederetur pignoribus, Limanni lacu, per quem Rhodanus influit, navigium petit. Extenditur autem lacus ille in longitudine quasi stadiis quadringentis, latitudinis vero in stadiis 150. Denique revertens presbiter, ut diximus, cum navigium hoc fuisset adgressus, subito tempestas exorta fluctus tollit; ad sidera surgunt undarum montes, et nunc puppis naviculae, prora dehiscente, fertur in altum, nunc iterum, dimersa puppi, prora tollitur in sublimi. Turbantur nautae, et nihil aliud nisi sola mors in periculo praestolatur. Tunc presbiter, cum videret, se his fluctibus obrui et spumis undarum ipsarum graviter operiri, extracta a collo capsula, quae sanctorum pignora contenebatur, undis tumentibus fidus obiecit, ac sanctorum praesidium clara invocavit voce, dicens, 'Ne peream in his fluctibus, virtutem vestram depraeor, martyres gloriosi, sed potius, qui iugiter pereuntibus praebetis auxilium, mihi, quaeso, dexteram salutis porregere dignamini; fluctus obpraemite nosque ad litus optatum vestri adiutorii ope reducite'. Et haec dicens, cessante vento, decedentibus undis, ad litus evecti sunt. [...].*

Über ein plötzliches Unwetter auf dem Meer berichtet Gregor im *Liber Vitae Patrum* 5 (ed. B. Krusch, wie oben, S. 282): [...] *Nuperrimo tempore cum navem ascendens Italiam peterem, multitudo paganorum mecum ingressa est, inter quos et ego tantum solus eram inter illam rusticorum multitudinem christianus. Orta autem tempestate, coepi invocare nomen Domini atque, ut me intercessio tua eriperet, flagitare. [...]. Vgl. auch Gregorii Liber de Miraculis beati Andreae apostoli 24, ed. Max Bonnet, MGH Script. rer. Mer. 1, 2, 1885, S. 390: [...] *Cumque navigarem cum pueris et amicis meis, subito orta tempestas, commoto mari, obpraessi fluctibus sumus. [...].**

Auch in dem Bericht über die Hilfe der wundertätigen Reliquien seiner Eltern in einem Unwetter beschreibt Gregor wahrscheinlich ein typisches Luftmassengewitter mit plötzlichen Naheinschlägen und wenig später (durch die Reliquien bewirkt) der unverhofften Auflösung des Sommersturms. Gregorii Liber in Gloria martyrum 85, wie oben, S. 95: *Post multos vero annos has reliquias a genetrice suscepi; cumque iter de Burgundia ad Avernum ageremus, oritur contra nos magna tempestas, coepitque crebris ignibus micare caelum validisque tonitruorum fragoribus resonare. Tunc extractas a sinu beatas reliquias, manu elevo contra nubem; quae protinus divisa in duabus partibus, dextra laevaue praeteriens, neque nobis neque ulli deinceps nocuit.* [Es folgt ein „Strafwunder“: Als Gregor sich seiner Wundertat „rühmen“ wollte, sei sein Pferd plötzlich unter ihm weggesackt und er zu Boden gestürzt: *Nec mora, elapsus subito sub me equus, ad terram elisit;*].

Im Gegensatz zu den oft vor Ort entstehenden lokalen „Wärmegewittern“ schreibt Gregor im *Liber de virtutibus S. Martini* I, 2 (ed. B. Krusch, wie oben, S. 138) über alljährlich „heranziehende“ Gewitter in Burgund, gegen die die Benediktionen des heiligen Perpetuus geholfen hätten: [...] *Adveniens autem tempestas saevissima, quae vicinia in annis praecedentibus saepe vastaverat, ab haec est benedictione prohibita, nec ibidem ultra, ut consueverat, nocuit. [...].* Es handelte sich hier, nach Gregors Wortwahl zu urteilen, um die gerade für Pilger und Wanderer gefährlichen Wetterfronten, die in Burgund und in der Champagne häufig im Vorfeld von Biscayatiefs von Süden und Südwesten heranziehen und oft große Schäden an den Weinbergen anrichten.

Niederschlagsvorhang befindet, kann selbst lauter Donner an dem wenige Kilometer entfernten Beobachterstandort zu einem leisen „Rollen“ gedämpft werden.<sup>1827</sup>

Die heilsgeschichtliche Deutung des Unwetters 585(86?), das die Feinde „schlug“ und die Christen unbehelligt ließ (ein spätantiker „Unwettertopos“), geht bereits aus der „Dramaturgie“ und der Wortwahl hervor (*Ipse quoque super infectam grandine humum in facie proruunt et a lapidibus decedentibus graviter verberantur*). Das Unwetter gemahnte die Feinde an die biblische Drohung gegen die Gottlosen.<sup>1828</sup> Interessant ist die Hervorhebung, daß sich die Feinde, nachdem der Sturm ihre Zelte weggerissen hatte, am meisten vor den Blitzen fürchteten (*nullum enim eis tegumen remanserat nisi parmae tantum -/ hoc maxime metuentes, ne ab ignibus caelestibus cremarentur*): Die Feinde erlebten das „Himmelsfeuer“ also eindeutig als „Intervention Gottes“; ihre große Furcht wie auch das Scheuen der Pferde (*equites eorum ita dispersi sunt, ut vix in vicinissimo quoque repperirentur stadio; multi enim ex eis prorsus non sunt inventi*) deuten auf plötzliche Naheinschläge eines vor Ort entstehenden Gewitters hin, was den Wahrheitsgehalt der Erzählung unterstreicht. Die Furcht vor dem Blitz (*metus*) weist eventuell noch auf den römisch-paganen „Jupiterglauben“ der Soldaten (Jupiter mit dem Blitzbündel), die nach Gregor in dem Gewitter jedoch die Ähnlichkeit mit dem zornigen „Donnernden“ erkannten und sich bekehrten: *Tunc illi a lapidibus [...] caesi et humo prostrati, paenitentiam agebant ac veniam praecabantur Deo, quod ista contra sanguinem suum agere voluissent*. Naheliegender ist hier jedoch die panische Angst angesichts gefährlicher Naheinschläge, die in der Zeit heidnisch-christlichen Konkurrenz schnell in die Furcht vor dem Gott der im Krieg dominanten Macht - hier der Christen - umschlug. Den Hagel beschreibt Gregor als „Zuchtrute Gottes“ (*Ipse quoque*

---

<sup>1827</sup> Das Phänomen ist häufig bei sommerlichen Unwetterfronten zu beobachten: Zunächst baut sich am Horizont eine bedrohliche „Gewitterkulisse“ mit näherkommendem Donner und ersten sichtbaren Blitzen auf. Kurz vor Ausbruch des Unwetters zieht eine „Böenwalze“ („Shelf-Cloud“), verbunden mit starkem Wind oder Sturm über den Beobachtungsort hinweg; wenig später setzt starker Niederschlag, oft mit Hagel ein, begleitet von häufigen Blitzen, die die Wolken erhellen, während der Donner nur als ununterbrochenes Rollen zu hören ist. Das liegt daran, daß gerade bei organisierten Gewittern (Superzellen und starken Multizellen) der Hauptniederschlag nicht in der Aufwindzone liegt, in der die stärksten Blitzentladungen vorkommen. Erst einige Zeit später, bei nachlassendem Regen (wenn das Gewitter nicht vorbeizieht), nähert sich der „Gewitterkern“ mit Naheinschlägen und lautem Donner, bei noch starkem Regen. Gegen Ende des Unwetters gibt es bei noch mäßigem Regen häufiger Wolkenblitze mit gleichmäßigem „Donnerrollen“. Adalbert Stifter beschreibt diesen „idealtypischen“ Ablauf eines Sommergewitters, insbesondere auch den kaum hörbaren Donner während des Hauptniederschlags, in der Erzählung „Kalkstein“. Vgl. Adalbert Stifter, Kalkstein, in: Adalbert Stifters Ausgewählte Werke in sieben Bänden. Hrsg. v. Rudolf Fürst, Viertes Bd., Leipzig o. J., S. 41-95, bes. S. 49-57, Zitat S. 52: Nach einer sich bedrohlich aufbauenden Gewitterfront und „ernster werdendem Donner“ ist das Gewitter bald über dem Beobachtungsort: „Kaum das Rollen des Donners konnte man vor dem Strömen des Wassers hören, das Strömen des Wassers wurde ein zweites Donnern. Das Gewitter war endlich über unserem Haupte. Die Blitze fuhren wie feurige Schnüre hernieder, und den Blitzen folgten schnell und heiser der Donner, die jetzt alles andere Brüllen besiegten und in ihren tieferen Ende und Ausläufen das Fensterglas erzittern und klirren machten.“

<sup>1828</sup> Vgl. Jer. 23 („Israels Befreiung aus der Gefangenschaft“, v. 19f.): „Siehe, es wird ein Wetter des Herrn kommen voll Grimm und ein schreckliches Ungewitter auf den Kopf der Gottlosen niedergehen. Und des Herrn grimmiger Zorn wird nicht ablassen, bis er tue und ausrichte, was er im Sinn hat; zur letzten Zeit werdet ihr es erkennen.“ Vgl. Jer. 30, 23.



*super infectam grandine humum in facie proruunt et a lapidibus decedentibus graviter verberantur*). Mit *ignis caelestis* (in der seltenen Pluralform *ignes caelestes*) und *verberare* wird das Unwetter endgültig zur „Intervention Gottes“ zugunsten der Christen.<sup>1829</sup> Die Elemente „dienten“ Gott, oder mit den Worten des Orosius: *O dilecte Deo! Tibi militat aether*.<sup>1830</sup> Wahrscheinlich war Orosius hier Gregors Vorbild, wie insbesondere seine Wunderdramaturgie nahelegt.

Gregor berichtet auch über Wetterwunder an Feiertagen und Heiligengedenktagen im Umfeld heiliger Stätten (Mönchsoratorien, Grabeskirchen und Reliquiengedenkortern); sie zeigen die vordringliche Intention der geistlichen Legitimation episkopaler und weltlicher Herrschaft durch bezeugte Wunder, die als *exempla* die Zurückdrängung heidnischer und „häretischer“ Glaubensformen bewirkten und die Hörer zur aktiven Mitwirkung an der *aedificatio ecclesiae* bewegen sollten.<sup>1831</sup> Gregor wollte auch kirchliche Bräuche, Festtage und Gedenkort auf ihre

<sup>1829</sup> Die Pluralform *ignes caelestes* ist auch in spätantiken und frühmittelalterlichen Quellen selten. Bei Avitus von Vienne erscheint *ignes* in einem Unwetterbericht in Bezug auf die Furcht der Menschen vor dem Feuerregen über Sodom. Vgl. Avitus Viennensis, *Homilia in rogationibus*, ed. Rudolf Peiper, MGH Auct. ant. 6, 2, 1883, S. 109f.: [...] *abominabilia nova quoque congruis malorum proprietatis significationibus interpretabantur. Quis enim in crebris ignibus imbres Sodomiticis non timeret?*

<sup>1830</sup> Orosius berichtet in *Historia adv. pag.* VII, 35, 14ff. über ein Wunder 394, als ein Wirbelsturm in den Julischen Alpen den Sieg des christlichen Kaisers Theodosius über die an Zahl und Taktik weit überlegen Truppen der abtrünnigen Heerführer Eugenius und Arbogast entschied, für Orosius ein weiteres *exemplum* für die „Milderung“ der Geschichte durch Christi Gnadenwirken: Zuerst wird Theodosius von einem General der Feinde, Arbitio, aus dem selbst gelegten Hinterhalt befreit (Hist. VII, 35, 16, ed. M.-P. Arnaud-Lindet, *Orose, Histoires*, III, 1991, S. 100: *Prima salutis uia extitit Arbitio, hostilium partium comes, qui cum ignarum imperatorem circumpositis excepisset insidiis, conuersus ad reuerentiam praesentis Augusti, non solum periculo liberauit uerum etiam instruxit auxilio*). Als die Schlacht unausweichlich war, „blies ununterbrochen jener gewaltige und unerklärliche Wirbelsturm in die Gesichter der Feinde“; der Sturm beschleunigt die Pfeile der Christen, peitscht Gesichter und Brust der Feinde, behindert deren Sicht und reißt ihnen die Schilde weg, bis übergroße Angst die Feinde schließlich dazu bewegt, vor Theodosius niederzuknien (Orosii Hist. VII, 35, 17ff., wie oben, S. 100f.; dt. Übers. n. Adolf Lippold): (17) *At ubi ad contigua inmiscendae pugnae spatia peruendum est, continuo magnus ille et ineffabilis turbo uentorum in ora hostium ruit. Ferebantur per aera spicula missa nostrorum atque ultra mensuram humani iactus per magnum inane portata nusquam propemodum cadere, priusquam impingerent, sinebantur*. (18) *Porro autem turbo continuus ora pectoraque hostium nunc inlisis grauius scutis euerberabat, nunc inpressis pertinaciter obstructa claudebat, nunc auulsis uiolenter destituta nudabat, nunc oppositis iugiter in terga trudebat; tela etiam, quae ipsi uehementer intorserant, excepta uentis impetu supinata ac retrorsum coacta ipsos infeliciter configebant*. (19) *Prospexit sibi humanae conscientiae pauor: nam continuo sese parua suorum manu fusa uictori Theodosio hostilis prostrauit exercitus; [...]*. Das Unwetter veranlaßt einen heidnischen Anführer sogar, „ein Zeugnis für Gott und den Menschen“ abzulegen, das Orosius (anstelle einer Deutung) zitiert: „Oh, Du hochgeachteter Gott! Dir leistet der Äther Kriegsdienst und die Winde, die den Fahneid leisteten, kommen auf das Signal der Kriegstrompeten hin“ (Orosii Hist. VII, 35, 21, wie oben, S. 101f.; eigene Übers.: (21) *quamuis ego hoc testimonio non laborem, quando unus ex ipsis, poeta quidem eximius sed paganus peruicacissimus, huiusmodi uersibus et Deo et homini testimonium tulit, quibus ait: «O nimium dilecte Deo! tibi militat aether, Et coniurati ueniunt ad classica uenti.»*). Entscheidend für die Deutung ist, daß der Kaiser bereits vor dem Unwetter auf die Hilfe Gottes vertraute und sich nach den Mönchsregeln demütig mit zeichenhaften Handlungen und Gesten - Beten auf Knien mit zum Himmel gewandtem Gesicht, Schlafentzug und Tränen - dem geheimen Ratsschluß des übermächtigen Himmelsherrschers unterwarf. Vgl. 5. Mose 9, 17ff.; Ps. 18, 31: „Gottes Wege sind vollkommen, die Worte des Herrn sind durchläutert. Er ist ein Schild allen, die ihm vertrauen.“ Dagegen weist die Angst der Feinde vor dem Sturm (*humanae conscientiae pauor*), die der gläubige Theodosius nicht empfand, auf fehlenden Glauben, doch im Unwetter wird die Angst zur Gottesfurcht und bewirkt die „Umstimmung“ des feindlichen Anführers. Bei Orosius steht damit die sich zuspitzende Anfechtungssituation und Angst der „Geprüften“ im Mittelpunkt der „Wunderdramaturgie“, wie auch in zahlreichen Wunderepisoden Gregors von Tours.

<sup>1831</sup> Diese Intention gibt Gregor in Hist. II, 34 zu erkennen (Gregorii Hist. II, 34, R. Buchner, Gregorausgabe, 1. Bd., 1970, S. 126): [...] *Magnae enim facundiae erat tunc temporis beatus Avitus; namque insurgente heresim*

Ursprünge in historischen Wunderereignissen zurückführen, um die den Glauben begründende „emotionale Ergriffenheit“ auch späteren Generationen nachvollziehbar zu machen und so das Fortleben der Bräuche zu sichern.<sup>1832</sup> Ein Beispiel ist der Bericht über den Ursprung der Bet- und Fastentage von Vienne vor Christi Himmelfahrt<sup>1833</sup> im 5. Jahrhundert. Gregor beruft sich auf Avitus von Vienne, nach dessen Auskunft Bischof Mamertus von Vienne (463 - nach 475) die Bettage in der Stadt eingesetzt habe<sup>1834</sup>, nachdem bedrohliche „Wunderzeichen“ (*prodigia*) - mehrere Erdbeben, wilde Tiere und ein Gewitter Angst und Schrecken verbreitet hatten; als die Menschen schon hofften, daß das Osterfest „endlich ihrer Furcht ein Ziel setzen möge“, wurde in der Nacht vor Ostern der Königspalast durch „göttliches Feuer“ (*divinus ignis*) in Brand gesetzt,<sup>1835</sup> man fürchtete die weitere Ausbreitung der Flammen und den Untergang der ganzen Stadt in einer riesigen Erdspalte. Der Brand soll durch die Tränen des Bischofs gelöscht worden sein, der darauf einen Fasten- und Gebetstag vor Himmelfahrt anordnete: „Darauf hörten die Schrecken der Stadt auf, und durch alle Lande verbreitete sich der Ruf dessen, was geschehen war, und trieb alle Bischöfe an, das Werk nachzuahmen, das jener im Glauben vollführt hatte. Und so werden die Bettage bis jetzt in allen Kirchen mit andächtigem Herzen und demütigem Geiste in Christi Namen gefeiert.“<sup>1836</sup>

---

[...] *tam quam Eutices quam quae Sabellius docuit, id est nihil divinitatis habuisse dominum nostrum Iesum Christum, rogante Gundobado rege, ipse contras eas scripsit. Extant exinde nunc apud nos epistolae admirabilis, quae sicut / tunc heresim oppraesserunt, ita nunc ecclesiam Dei aedificant. [...].*

<sup>1832</sup> Über den Ursprung der Heiligenverehrung und die Geschichte von Wallfahrtsorten schreibt Gregor auch in *De Virtutibus S. Iuliani*, Kap. 6, wonach ein Gewitter Heiden zur Bekehrung bewog. Vgl. Gregorii Liber de passione et virtutibus sancti Iuliani martyris 6, ed. B. Krusch, MGH Script. rer. Mer. 1, 2, 1885, S. 117: [...] *Quarta autem die cum gentilitas vellet iterum diis exhibere libamina, maestus presbiter ad sepulchrum sancti prosternitur et cum lacrimis exorat, ut tandem gentilitatem hanc, quae iacebat in tenebris, splendor divinae potentiae visitaret, nec sineret ultra martyr beatum, alumnos proprios ista caligine deteneri, cum ille perennis claritatis gaudia possideret. Confestim ad eius oratione commoventur tonitrua, renident fulgora, descendit imber igne mixtus et grandine, turbantur omnia. Concurrit vulgus ad cellulam, prosternitur coram sacerdote omnis caterva gentilium, et mixto cum lacrimis cuncti ululatu Domini misericordia deprecantur [...].*

<sup>1833</sup> Es handelte sich um die kleinen Litaneien oder Rogationen drei Tage vor Himmelfahrt, die als öffentliche Bittgesänge um Verschonung vor Unwetter und Plagen abgehalten wurden und mit Bußfasten und Gottesdiensten, sicherlich auch mit Flurumgängen, verbunden waren (wie man sie bis heute meist um Pfingsten herum, am Beginn der Gewittersaison, begeht). Vgl. Rudolf Buchner (Hrsg.), Gregor von Tours, Zehn Bücher Geschichten, 2. Bd., 1972, S. 127, Anm. 5; Bernd-Ulrich Hergemöller, ‚rogationes‘, *Promptuarium ecclesiasticum medii aevi*, 2011, S. 249.

<sup>1834</sup> Die Quelle von Gregors Bericht ist eine *Homilia in rogationibus* des Avitus von Vienne (Avitus Viennensis, *Homilia in rogationibus* I, 30-32, ed. Rudolf Peiper, MGH Auct. ant. 6, 2: Alcimi Ecdicii Avitii Viennensis episcopi opera, Berlin 1883, S. 108-112). Auch Sidonius Apollinaris (Epistula 7, 1) und Caesarius von Arles (Homilia 33) erwähnen die Bettage von Vienne. Vgl. dazu (m. Quellenhinweisen): Giselle de Nie, *Views from a many-windowed tower*, 1987, p. 32 m. Anm. 23 u. p. 140f. Zur Datierung des Wunders von Vienne in der Amtszeit von Bischof Mamertus (463-475) Louis Duchesne, *Fastes episcopaux de l'ancienne Gaule, tome I: Provinces du Sud-Est*, 2. Éd., Paris 1907, p. 205 (Hinweis: Bruno Krusch, Wilhelm Levison (Ed.), *Gregorii Historiae* II, 34, MGH Script. rer. Mer. 1, 1, 1951, S. 83, Anm. 5).

<sup>1835</sup> Vgl. dazu Giselle de Nie, *Views from a many-windowed tower*, 1987, p. 140.

<sup>1836</sup> Gregorii Hist. II, 34, R. Buchner, Gregorausgabe, 1. Bd., 1970, S. 126/128; dt. Übers. R. Buchner, ebenda, S. 127/129: *Refert enim in quadam omilia, quam de rogationibus scripsit, has ipsas rogationes, quas ante ascensionis dominicae triumphum caelebramus, a Mamerto ipsius Viennensis urbis episcopo, cui et hic eo tempore praerat, institutas fuisse, dum urbis illa multis terretur prodigiis. Nam terrae moto frequenti quatiebatur, sed et cervorum atque luporum feritas portas ingressa, per totam, ut scripsit, urbem nihil metuens*

Auch in dieser Erzählung will Gregor vor allem die Gefühle und die Wundergläubigkeit der Hörer ansprechen, um sie für das Wunderwirken Gottes „geneigt zu machen“. Im Mittelpunkt des Wunders von Vienne steht die durch Unwetter, Vorzeichen und Plagen bewirkte „Anfechtung der Seele“ (*compunctio cordis* und *contritio spiritus*) als Voraussetzung der Reue, Umkehr und Bekehrung. Daher hebt Gregor besonders die durch die unheimlichen Vorzeichen und das Unwetter ausgelösten Schrecken hervor, die sich bis zur Angst vor dem Untergang der Stadt steigerte; es ist die angesichts großer Unglücke oft verbreitete Angst vor dem Schlimmsten, daß die (eigene) Welt in den Abgrund zu stürzen droht (*ne ... urbs ... aut certe disrupta tellure degiscerit*). Die Urangst vor Erdschlünden (vgl. *ginnungagap*), Meeresabgründen (*abyssi*) und Erdfällen ist eine anthropologische Konstante, die auch die meisten Schöpfungsmythen begleitet, etwa in der nordischen Ginnungagap. Der Abgrund bei Gregor könnte in Zusammenhang mit dem Erdbeben stehen, oder auch Chiffre für die Angst vor dem Untergang sein. Kapitel II, 34 ist (neben der kurzen Erwähnung der Massenbekehrungen nach der Sonnenfinsternis bei der Kreuzigung Jesu) die einzige Stelle im ersten Teil der *Historiae* (I–IV), in der emotionale Reaktionen im Mittelpunkt stehen. Gregors Versuch einer „emotionalen Grundlegung“ der Bußtage von Vienne bei seinen Zeitgenossen ist offenkundig - es ging ihm um die Festigung eines für die *Francia* essentiellen öffentlichen Feiertagsritus durch die Zurückführung auf ein wahres, historisch bezeugtes Wunder. Gregor verdeutlicht daher besonders den spezifischen „Wundermechanismus“: Furcht und Schrecken steigerten sich immer mehr und legten sich schließlich wie dämonische Schatten über die Stadt; doch gerade in der Anfechtung fanden die Menschen wieder zu Gott:<sup>1837</sup> Erst wurde die

---

*oberrabat. Cumque haec per anni circulum gererentur, advenientibus paschalis sollemnitatis diebus, expectabat misericordiam Dei plebs tota devote, ut vel hic magnae sollemnitatis dies huic terrori terminum darent. Sed in ipsa gloriosae noctis vigilia, dum missarum celebrarentur sollemnia, subito palatium regale intramuraneum divino igne succenditur. Pavore omnibus perterritis et ecclesiam egressis, credentibus, ne aut hoc incendio urbs tota consumeretur aut certe disrupta tellure degiscerit, sanctus sacerdos prostratus ante altare, cum gemitu et lacrimis Domini misericordiam inpraecatur. Quid plura? Penetravit excelsa poli oratio pontefecis incliti, restinxitque domus incendium flumen profluentium lacrimarum. Cumque haec agerentur, adpropinquante ascensione, ut iam diximus, maiestatis dominicae, indixit populis ieiunium, instituit orandi modum, edendi seriem, erogandi helarem dispen/sationem. Cessantibus quoque exinde terroribus, per cunctas provintias dispersa facti fama cunctus sacerdotes imitare conmonuit, quod sacerdos fecit ex fide. Quae usque nunc in Dei nomine per omnes ecclesias in conpunctione cordis et contritione spiritus caelebratur.*

<sup>1837</sup> Vgl. Giselle de Nie, *Views of a many-windowed tower*, 1987, p. 32. Auch Avitus schreibt von der „Reinigung“ der „von Sünde infizierten Welt“ durch die Rogationen und betont deren Notwendigkeit auch in der Gegenwart (Avitus Viennensis, *Homilia in rogationibus*, ed. R. Peiper, MGH Auct. ant. 6, 2, 1883, S. 108f.): *Currit [...] paene per orbem totum rogationalis observantiae flumen irriguum et infectam vitiis terram uberi fluxu annuae satisfactionis expurgat. [...] opus esse instituenda observatione praesenti, [...].* Als Auslöser der Bittprozessionen nennt Avitus - teilweise abweichend von Gregor - Brände und Erdbeben (die Brände könnten mit den Erdbeben in Verbindung stehen), den Einfall wilder Tiere und einen rätselhaften nächtlichen Klang (hier ist das Motiv der „Endzeittrompete“ angedeutet): [...] *incendia crebra, terrae motus adsidui, nocturni sonus cuidam totius orbi funeri prodigiosum quoddam bustuale minitabantur [...].* Möglicherweise übernahm Avitus den Augenzeugenbericht zu dem rätselhaften „Klang“, da dieser im Zusammenhang mit den bedrohlichen „Prodigien“ die „Endzeitkulisse“ vervollständigte. So kündeten Posaunen in der Johannesoffenbarung (Offb. 8, 2; 11, 15) von den Drangsalen der Endzeit. Auch den wichtigen Stellenwert von Bußtagen für den Zusammenhalt

Stadt durch Vorzeichen in Schrecken versetzt (*urbis illa multis terreretur prodigiis*); wie ein Spiegelbild der zitternden Menschen bebte die Erde (*terrae moto frequenti quatibatur*) - das Wortspiel von *terrere* bzw. *terror* und *terra*, verstärkt durch *frequenti quatibatur*, ist unverkennbar.<sup>1838</sup> Gregor spielt darauf am Ende des Berichts erneut an (*cessantibus ...terroribus, per cunctas provintias*). Die wilden Tiere in die Stadt, die ihre Furcht vor der Zivilisation verloren haben (*cervorum atque luporum feritas portas ingressa, per totam, ut scripsit, urbem nihil metuens oberrabat*), sind ein bedrohliches Sinnbild einer „verkehrten Welt“: Während die Tiere ihre Scheu verloren haben, werden die Menschen zu furchtsamen Tieren. Das Erdbeben und der Brand waren wie „Abbilder der Übel in der Welt“ (*congruis malorum proprietatis significationibus*), wobei Avitus einen Vergleich mit dem Feuerregen über Sodom und Ninive anstellt.<sup>1839</sup> Den Wendepunkt der „Wunderdramaturgie“ bildet der Blitzeinschlag in den Palast von Vienne, der die Anfechtung noch steigerte (*Sed ... subito palatium regale intramuraneum divino igne succenditur. Pavore omnibus perterritis et ecclesiam egressis, credentibus, ne aut hoc incendio urbs tota consumeretur*). Der Königspalast, ein Symbol der *luxuria* und der weltlichen Macht, konnte vor dem „Himmelsfeuer“ nicht bestehen (*consumeretur*). Eventuell wählte Gregor anstatt des geläufigen *ignis caelestis* bewußt das „eindeutigere“ *ignis divinus*, um den Blitz als Strafinstrument des „Donnernden“<sup>1840</sup> und in Bezug auf das Pfingstfest als Zeichen des Heiligen Geistes darzustellen.<sup>1841</sup> Meist bezeichnet er mit *ignis divinus* und *divinitus* bzw.

---

der fränkischen Gesellschaft betont Avitus: Das Beispiel von Vienne habe sich schnell verbreitet; das Unwetter war Auslöser einer in den Bettagen institutionalisierten „Massenbekehrung“, die jedes Jahr erneuert wurde. Vgl. Avitus Viennensis, Homilia in rogationibus, ed. R. Peiper, MGH Auct. ant. 6, 2, 1883, S. 111: [...] *Sequutae sunt succiduo tempore quaedam ecclesiae Galliarum rem tam probabilis exempli, sic tamen, quod hoc ipsum non apud omnes iisdem diebus, quibus penes nos institutum fuerat, celebraretur*. [...].

<sup>1838</sup> Das intensivierende Klangwortspiel könnte von Avitus inspiriert sein, der zwei Wortspiele (*dominum dormientem* und *sub tempestatis strepitu trepidus*) anführt - Avitus Viennensis, Homilia in rogationibus, ed. R. Peiper, MGH Auct. ant. 6, 2, 1883, S. 112: [...] *Etiam vero evangelica praesens lectio utilitatem supplicationis exposuit, dum in navi dominum dormientem chorus discipulorum sub tempestatis strepitu trepidus suscitaret*.

<sup>1839</sup> Avitus Viennensis, Homilia in rogationibus, ed. R. Peiper, MGH Auct. ant. 6, 2, 1883, S. 109f: [...] *abominabilia nova quoque congruis malorum proprietatis significationibus interpretabantur. Quis enim in crebris ignibus imbres Sodomiticis non timeret? Quis tremantibus elementis aut decidua culminum aut disrupta terrarum imminere non crederet? Quis videns, certe videre se putans pavidos naturaliter cervos per angusta portarum usque ad fori lata penetrantes imminentem solitudinis sententiam formidaret?*

<sup>1840</sup> Mit *ignis divinus* (*ignis divinis*) evoziert Gregor die alttestamentliche Vorstellung vom Gewitter als Machtinstrument des zornigen Gott, wobei in der Bibel neben dem Blitz auch von der drohenden „Donnerstimme“ Gottes die Rede ist. Auch an die römische Gewittervorstellung des von Jupiter ausgehenden „Himmelsfeuers“ könnte Gregors Bericht anknüpfen - diese Vorstellung war auch dem gallokeltischen „Naturglauben“ (hier wurde der Gewittergott Taranis verehrt) nicht fremd. Vgl. Plinius, Hist. Nat. II, 13; II, 18; II, 55; Orosius, Hist. adv. pag. IV, 4, 3 (Quellenhinweise: Giselle de Nie, Views of a many-windowed tower, 1987, S. 33 m. Anm. 24 u. S. 145, Anm. 58). Zu *ignis caelestis* siehe oben, Anm. 905 u. 906 dieser Arbeit.

<sup>1841</sup> Wie sehr häufig in mittelalterlichen Berichten zum „Himmelsfeuer“ könnte auch Hist. II, 34 auf das Pfingstwunder (Apg. 2, 14-21) anspielen: Der Blitzeinschlag in den Königspalast von Vienne in der Osternacht könnte als Zeichen der „Ausgießung des Geistes auf alles Fleisch“ in den letzten Tagen gedeutet werden, bei der das unnütze „irdische Beiwerk“ verzehrt (*consumeretur*) und die Seelen der Menschen „gereinigt“ wurden. Damit verbunden ist die Vorstellung von der Zeugungskraft des „Himmelsfeuers“: So, wie sich in Apg. 2, 1-21 das Kommen des Heiligen Geistes durch „ein Brausen vom Himmel wie von einem gewaltigen Wind“ und mit

*iussio divina* Gewitterblitze und dadurch ausgelöste Feuer, vereinzelt auch Brände mit unbekannter Ursache.<sup>1842</sup> Vielleicht ist hier auch ein Bezug auf die in I, 5 erwähnte Anbetung des Chus (Zoroaster), „den (selbst) Feuer vom Himmel verzehrt hat“, beabsichtigt.<sup>1843</sup>

Der Schlüsselbegriff zum Verständnis des „Wunders von Vienne“ ist jedoch *terror Dei* (oft ist auch von *terrores de caelo* die Rede): Furcht und Schrecken veranlaßten die Menschen, „demütig auf das Erbarmen Gottes“ am Osterfest zu hoffen (*expectabat misericordiam Dei plebs tota devote, ut vel hic magnae sollemnitate dies huic terrori terminum darent*), womit die göttliche Herkunft der „Prodigien“ feststeht.<sup>1844</sup> Gregors Bericht zeigt nach Christian Rohr die „selektive Wahrnehmung der Bevölkerung, d. h. das, was in der Angst als Plage oder Katastrophe erlebt wurde. Die Bewältigung erfolgt zunächst durch das Wunder; später tritt für die emotionale und wohl auch soziale Bewältigung des Geschehens der Fasttag hinzu.“<sup>1845</sup> Mit *terror Dei* weist Gregor auf das *Mysterium tremendum* des zornigen Gott<sup>1846</sup>, der in glimpflich verlaufenden Extremereignissen jedoch nicht strafen, sondern die „Verstockten“ durch ein „heilsames Erschauern“, den „Schauer Gottes“, zur Einsicht bringen will, um sie vor dem endgültigen Strafgericht zu retten. Nach Augustinus zeigt sich Gott gerade den Verschlussenen und Verstockten oft als unheimliche

„Zungen zerteilt, wie von Feuer“, ankündigte und eine „Massenbekehrung“ bewirkte, entstand auch in Vienne durch die in der Anfechtung gewachsene Furcht die Gemeinde neu.

<sup>1842</sup> In Hist. V, 33 nennt Gregor neben Erdbeben und einem Felssturz mehrere „seltsame“ Feuer und eine „Bluterscheinung“. Ob der Brand im *vicus Burdegalensis* (Bourges), ausgelöst durch „göttliche Ursache“ (*forsitan iussione divina*), durch Blitzschlag oder eine andere Ursache entstand, geht aus dem Eintrag nicht hervor - *divinitus ortum* könnte auf einen Brand mit unbekannter Ursache, aber auch auf einen Blitzschlag deuten. Insgesamt listet Gregor in dem „Prodigienbericht“ vor allem Erscheinungen auf, die als eschatologische Zeichen und als innerzeitliche Vorzeichen auf die Ruhr-Epidemie in Gallien und auch als Sinnbilder auf die zerstrittenen „unchristlichen“ fränkischen Könige beziehbar sind. Gregorii Hist. V, 33f. ad a. 580/81, R. Buchner, Gregorausgabe, 1. Bd., 1970, S. 340f.: *In Toronico vero eo anno mane, priusquam dies inlucesceret, fulgor per caelum cucurrisse visus est [...]. Sed et sonitus tamquam diruentes arbores per totam terram illum auditus est; quod ideo non est de arbore aestimandum, quia in quinquaginta aut amplius milia est auditum. Ipso anno graviter urbis Burdegalensis a terrae motu concussa est, [...]. Tamen de Pirineis montibus immense lapides sunt commoti, qui pecora hominisque prostraverunt. Nam et vicus Burdegalensis incendium divinitus ortum exussit, ita ut subito conpraehensi igni tam domus quam areae cum annonis incendio cremarentur, nullum paenitus incitamentum habens ignis alieni, forsitan iussione divina. Nam et Aurilianensis civitas grave incendio conflagravit, in tantum ut ditioribus nihil paenitus remaneret; [...]. Apud terminum Carnotenum verus de effracto pane sanguis effluxit. Graviter tunc et Beturica civitas a grandine verberata est. 34. Sed haec prodigia gravissima lues est subsecuta. Nam et discordantibus / reges et iterum bellum civile parantibus, desentericus morbus paene Gallias totas praeoccupavit.* Vgl. Giselle de Nie, *Views from a many-windowed tower*, 1987, p.37.

<sup>1843</sup> Gregorii Hist. I, 5, R. Buchner, Gregorausgabe, 1. Bd., 1970, S. 12; dt. Übers. R. Buchner, ebenda, S. 13: [...] *Primogenitus vero Cham Chus. Hic fuit totius artis magicae, inbuente diabolo, et primus idolatriae adinventor. [...] qui et stellas et ignem de caelo cadere falsa vertute hominibus ostendebat. [...] Hunc Persi vocitavere Zoroastren, id est viventem stellam. Ab hoc etiam ignem adorare consuiti, ipsum divinitus ignem consumptum ut deum colunt.*

<sup>1844</sup> Vgl. Giselle de Nie, *Views of a many-windowed tower*, 1987, p. 32f.

<sup>1845</sup> Christian Rohr, *Signa*, in: Dieter Groh u. a. (Hrsg.), *Naturkatastrophen im Ostalpenraum*, 2003, S. 71.

<sup>1846</sup> *Terror Dei* bezeichnet das „Erschauern“ vor der geoffenbarten Größe Gottes. Vgl. Gregorii Hist. II, 16 (R. Buchner, Gregorausgabe 1. Bd., 1970, S. 98): *Terror namque ibidem Dei et claritas magna conspicitur, et vere plerumque inibi odor suavissimus quasi aromatum advenire a religiosis sentitur.* In Bezug auf die Wunderzeichen und Unwetter in Vienne bezeichnet *terror Dei* den „heilsamen Schauer Gottes“, der die gottvergessenen Bürger von Vienne in der „Anfechtung der Herzen“ wieder Gottesfurcht lehrte.

und erschreckende Macht, um sie durch Furcht und Schrecken zu bekehren.<sup>1847</sup> Auch in Vienne steigerten sich angesichts der „Prodigien“ Furcht und Schrecken bis zur „Anfechtung der Seele“, die das Wunder erst möglich machte: Wie häufig in Wundern stehen hier nicht Naturereignisse, sondern die mentale Wandlung der Menschen im Mittelpunkt.

Die „hagiographische Formel“ *Quid plura?* ist vielleicht sogar als selbst empfundener, „ehrllicher“ Ausruf des Erstaunens und der Sprachlosigkeit angesichts dieses Wunders einzuordnen.<sup>1848</sup> Er weist auf ein „unerklärbares“ Ereignis, das durch die „Anfechtung des Herzens“ (*compunctio cordis*) nicht nur in einem von Gott gelenkten Ablauf möglich, sondern auch als solches erkennbar wurde, da die Menschen erst, als sie die Hoffnung auf irdische Rettung aufgegeben hatten, offen für Gottes Wunder waren.<sup>1849</sup> Die Voraussetzung für das

---

<sup>1847</sup> „*Quis nos potest amplius amare, quam Deus? Et tamen nos non solum docere suaviter, verum etiam salubriter terrere non cessat*“ (Augustinus, Epistula 93, II, 4). Augustinus spricht in diesem Zusammenhang vom „nützlichen Schrecken“ (*terror utilis*), mit dem Gott die in „innerweltlichen“ Gewohnheiten und Sorgen gefangenen Menschen aufrütteln und wieder zum Glauben bringen will. Wie ein Schäfer seine Herde manchmal mit dem Stock zusammentreiben muß, so „ziehe auch Gott den Menschen durch Furcht und Schrecken zu sich: „*quod fit in cordibus omnium qui se ad eum divinae iracundiae timere convertunt*“ (Augustinus, Epistula 93, II, 5). Augustinus-Stellen u. dt. Übers.: Thorsten Dietz, Der Begriff der Furcht bei Luther, Tübingen 2009, S. 41 m. Anm. 45 u. S. 42, Anm. 49. Siehe dazu Kurt Flasch, Logik des Schreckens, in: Augustinus von Hippo: *De diversis quaestionibus ad Simplicianum* I, 2. Die Gnadenlehre von 397. Dt. Erstübers. v. Walter Schäfer. Lat. - Dt. hrsg. u. erklärt v. Kurt Flasch, Mainz 1990 (Excerpta classica; Bd. 8), S. 19-138, bes. S. 137f.

<sup>1848</sup> Das „sprachlose Erstaunen“ angesichts der Wunder Gottes, die Bewunderung ohne rationale Erklärungen, sieht Giselle de Nie als charakteristisch für Gregors unmittelbare, fast kindliche (jedoch keineswegs naive) Wahrnehmung: „Speechless wonder and awe at a miracle, admiring without trying to understand, is to be ‘pierced to the heart’, [...], and to let the divine message into one’s soul unhindered and undeformed by rational thinking. This attitude is perhaps what most fundamentally characterizes Gregory’s perception. It makes him accept as possible the frequent and contemporary occurrence of instant new divine creation *ex nihilo* (a persistent theme in his works, as will become evident) for, to God, everything is possible. The intellect that thinks it can explain such things or believes only what it can explain is, for Gregory, pure uncivilized stupidity“ (Giselle de Nie, Views from a many-windowed tower, 1987, p. 81 m. Anm. 63-65: Gregorii Liber in Gloria martyrum 5).

<sup>1849</sup> Avitus sieht als Voraussetzung für das Wunder in Vienne bezeichnenderweise das „Ablegen der Verzweiflung“, wie das Klangwortspiel *desperatione deposita* hervorhebt. In Wunderberichten markieren oft auch „Formeln wie“ *cuncta postposita* den „Wendepunkt“ des äußeren wie inneren (mental) Geschehens. Vgl. Gregorii Hist. IV, 34 ad a. 571 (*De Burdigalense monacho*), ed. K.-P. Hilchenbach, Teil I, 2009, S. 141f.: [...] *Tractans autem, quod, si ceteros vocaret, prae multitudine hoc recondere ante pluviam in horrea non valeret, cuncta postposita ad orationem convertitur Dominum depraecans, [...]*. Erst als die Menschen alle „innerweltlichen Illusionen“ abgelegt hatten (*cuncta postposita*), waren sie für das Geheimnis Gottes offen: Jetzt „erstrahlte die Schönheit durch das Licht des Himmels“ als Zeichen der wiederhergestellten Bindung zwischen Gott und den Menschen. Vgl. Avitus Viennensis, Homilia in rogationibus, ed. R. Peiper, MGH Auct. ant. 6, 2, 1883, S. 110; eigene Teilübers.: *Desperatione deposita reditur ad ecclesiam et restincta flammaram luce clarescit luminum pulchritudo*. [...]. Avitus weist in diesem Zusammenhang auf die Anfechtung der Jünger auf dem See Genezareth. Vgl. Avitus Viennensis, Homilia in rogationibus, ed. R. Peiper, wie oben, S. 112: [...] *Etiam vero evangelica praesens lectio utilitatem supplicationis exposuit, dum in navi dominum dormientem chorus discipulorum sub tempestatis strepitu trepidus suscitaret. Neque porro aliud fuit in tanto repugnantium sibi invicem ventorum fluctuumque conflictu sopitum profundius dominum interrita quiete iacuisse, nisi ut ad eum inter discrimina, quae patimur, timoris nostri causa confugeret. Adsiduo nos ictu tempestas ista fatigat, impulsu terribili contra nos tonitrus saeculi clamat, scintillantibus ad punctum radiis mundana commotio non illuminat, sed coruscat. Ecclesia est navis, quae nos per varios casus velut inter marinos gurgites ducit. [...] Et quia promisit dominus noster ecclesiae: Ecce ego vobiscum sum omnibus diebus usque ad consummationem saeculi, in navi quidem est, in qua sumus, sed metuere iam non potest, quod timemus. [...]*. Avitus wendet sich mit der Frage Jesu an die Jünger auch an die Leser: *Cur timidi estis, modicae fidei?* (Avitus, Homilia in rogationibus, wie oben, S. 112).

Wunder war die „Zerknirschung des Herzens“ (*compunctio cordis*)<sup>1850</sup>, die durch die (oft unwillkürlich durch eine Naturerscheinung angestoßene) *contemplatio caeli* als erste Stufe der Gotteserkenntnis ausgelöst wurde und letztendlich zur „Reue des Geistes“ (*contritio spiritus*) führte.<sup>1851</sup> Joseph de Guibert gibt drei Definitionen der *compunctio cordis*: Reue, Liebe,

<sup>1850</sup> *Compunctio cordis* („Anfechtung“, „Bekümmern“, „Reue“ bzw. „Zerknirschung des Herzens“, wörtl. „Einstich“, übr. „Gewissensbisse, Reue“. Vgl. Ambrosius, In psalmo 118 sermo 3. § 8 u. Sulpicius Severus App. Ep. 2, 19. *Compungo*, übr. *compungi*, „von Gewissensbissen gequält werden, Reue empfinden“, vgl. Lactantius 4, 18; Hinweise: Karl-Ernst Georges, Ausführl. lat.-dt. HWB., 1913, ND 1998, 1. Bd., Sp. 1373f.) ist in Wundererzählungen ein Schlüsselbegriff zum Verständnis des „Wundermechanismus“: Die „Anfechtung des Herzens“ meint den Zustand der Verzweiflung ohne irdische Rettungsmöglichkeit (*desperatio*) als Voraussetzung der Reue. Dieser „Seelenzustand“ kann durch inneren religiösen Antrieb entstehen, wird jedoch oft durch Anfechtungen ausgelöst. Die *compunctio cordis* gilt als Zeichen für die Berührung des Menschen mit dem „Heiligen Geist“. Die Tränen des Bischofs Mamertus von Vienne waren Ausdruck einer *compunctio cordis*, aus der der Mensch als ein im „Weltleben“ gebrochener, vor Gott gereinigter Bekenner hervorgeht, der ohne irdische Illusionen, Wünsche und Vorstellungen offen für Gottes Liebe ist. Bei den „Verstocckten“ dagegen wird die „Anfechtung des Herzens“ oft erst durch eine sich zuspitzende Anfechtung (etwa im Unwetter) erreicht. Nach Dom Germain Morin spürt der Sünder in der *compunctio* den Zustand der Sünde wie einen „Stachel im Fleisch“: „The first kind of shaft is intended to make the soul realize her past state, *ubi fuit* - that is to say, her former sins, her abuse of God's benefits, and her numberless infidelities. From this follows that compunction which overflowed the heart of the Publican, [...]. St. Benedict suggests this practice to us, when he tells us never to let a day pass without, in our prayers, confessing our past sins to God, with tears and sighs: *Mala sua praeterita cum lacrimis vel gemitu cotidie in oratione Deo confiteri* (Rule, ch. iv.). The same wish is expressed in the Preface which the Abbot sings over the newly professed: *Peccata sua incessabiliter cum lacrimis accusavit*“ (Dom Germain Morin, The ideal of monastic life found in the apostolic age. Transl. from the French by C. Gunning. With a preface by Dom Bede Camm, London 1914, p. 9f.). Die Anfechtung der Seele (*compunctio cordis*) und die „Reue des Geistes“ (*contritio spiritus*) gelten daher als Voraussetzungen einer Umkehr zu Gott und damit auch für Wunder. Folglich kommt im monastischen *officium* den Psalmen, in denen Gott (mit der Stimme Davids) zu seinem Volk sprach, seit jeher eine zentrale Rolle zu: Die Mönche sangen oft alle Psalmen an einem Tag, um die Reue des Herzens „nachzuempfinden“ und sich Gott hingeben zu können. Kurzfassungen der Psalmen wie Bedas Psalter dienten als „Merksprüche“. Beda sah in den Psalmen von Gott eingegebene „Schreie aus tiefstem Herzen“, mit denen sich der Mönch (den Benedicta Ward nach Cassian als „spiritual hedgehog“ bezeichnet) in der Not Gott zuwendet: „This hedgehog of prayer will take into himself all the thoughts of the psalms and will begin to sing them in such a way that he will utter them with the deepest emotion of the heart [...] as if they were his own prayer [...] and will take them as aimed at himself and will recognize that their words were not only fulfilled by or in the person of the prophet but they were fulfilled and carried out daily in his own case (Benedicta Ward, Bede and the Psalter, Jarrow 1991, ND Oxford 2002, p.13).

<sup>1851</sup> Mit *contritio* („Zerknirschung, Reue, Elend, Kummer“, Langenscheidt Wb. Lat.-dt., 1963, S. 134) bzw. *contritio spiritus* („Zerknirschung der Seele und des Geistes“, „wahre Reue“, auch „gebrochenes (irdisches) Selbstbewußtsein“, „gebrochener Stolz“ bzw. „Trotz“, vgl. *spiritus*, „Seele, Geist“, auch „Gesinnung“ u. bes. „Selbstbewußtsein, Stolz, Trotz“, Langenscheidt Wb. Lat.-dt., 1963, S. 491) weist Gregor auf den theologischen Zusammenhang zwischen „Reue und Glauben bzw., wenn man Reue als Buße auffaßt, von Buße und Glauben“, den der Mensch, verfangen in irdischen Sorgen, oft erst angesichts bedrohlicher und erschreckender, als Epiphanie erlebter Ereignisse erkennt (Jörg Jeremias, Art. ‚Reue‘, TRE 29 ‚Religionspsychologie - Samaritaner‘ (1988), S. 105). In der „Seelenpein“ der *contritio spiritus* kann der Sünder wieder Gottes Geist als „Arzt“ erkennen, womit er sich als der Vergebung würdig erweist. Auch Gregor hebt in seinen Wundern den Zusammenhang zwischen den christlichen Grundwerten Vertrauen (*fiducia*) und der „Zerknirschung des Herzens“ bzw. „Reue der Seele“ (*compunctio* bzw. *contritio cordis*) als wesentliche Bestandteile und Voraussetzungen des „wahren Glaubens“ häufig hervor. Damit stellte sich für ihn - Jahrhunderte vor Reformation und Pietismus - die wichtige theologische Frage nach der Rolle individueller „Erweckungserlebnisse“ und deren Vergegenwärtigung für Reue und Buße: „Welchen Platz hat dieser Affekt, diese Gewissensregung, dieser Schmerz und diese Trauer mit dem Willen zur Besserung innerhalb des Verhältnisses des sündigen zum gnädig befreiten Menschen? Welche Aktivität ist mit der Reue verbunden? Welche Kriterien gibt es für ihre Aufrichtigkeit? Könnte nicht der „bloße“ Glaube an die Vergebung der Sünden den Ernst der Sündenerkenntnis ebenso verharmlosen wie den Ruf zur Nachfolge abschwächen?“ (Jörg Jeremias, Art. ‚Reue‘, in: TRE 29, wie oben, S. 105). Während sich nach alttestamentlicher Vorstellung in Epiphanien und Wundern das Gesetz Gottes zeige, d. h. das „Naturgesetz als allgemeine(s) Gesetz, das Gott dem Menschen zum vernünftigen Urteil über die Sünde gibt und durch das die Sünde erkannt werden kann“, vollendet das Neue

Schmerz und gefühlsmäßige Frömmigkeit.<sup>1852</sup> Germain Morin definiert die „componction“ als „piqûre de l'âme“; Gottes Wort sticht wie ein Schwert in die Tiefe der Seele (Eph. 6, 17; Hebr. 4, 12).<sup>1853</sup> Die „componction“ ist ein Geist oder Sinn, der sich auf verschiedene Weise artikulieren und zu einer Tugend werden kann. Gregor der Große (auf den sich Gregor von Tours in X, 1 bezieht) unterscheidet vier Motivationen der Reue: „Die ersten beiden, das Gedenken der begangenen Sünden und des kommenden Gerichts, entspringen der Furcht. Die letzten beiden, nämlich aus dem gegenwärtigen Elend zu Gott zu schreien und von einem Begehren, Gottes Angesicht zu sehen, erfäßt zu sein, entspringen der Liebe.“<sup>1854</sup> Die transformatorische Wirkung der *compunctio* kann auch „aktiv“ durch Bescheidenheit, Demut und Sammlung im Gebet erreicht werden, das „im engeren, aber auch in einem weiteren Sinne als Denken an Gott oder als tägliche Glaubenspraxis [verstanden werden kann; eig. Anm.]. Im Gebet erhebt sich die Seele zu Gott und entblößt sich vor demjenigen, von dem die heilsam verwundenden Pfeile ausgehen.“<sup>1855</sup> Die seelische Ergriffenheit vermittelt „vor allem anderen das tiefe Gefühl unseres Exils auf der Welt, die essentielle Einstellung des Reisenden.“<sup>1856</sup>

Der Zustand der *compunctio* macht wie keine andere Seelenlage den Gegensatz zur Weltbezogenheit spürbar, den nach Gregor auch das Wunder von Vienne offenlegte: Während die „Kleingläubigen“ in Furcht die Kirche (*Pavore omnibus perterritis et ecclesiam egressis*) verließen, hielt der Bischof im Vertrauen auf Gott der Anfechtung stand; er spürte die *compunctio* körperlich, wie seine Tränen zeigten. Bittgebete und Tränen (*cum gemitu et lacrimis Domini misericordiam inpraecatur*) sind als Ausdruck ehrlicher Reue - und aufflammender Liebe; sie zeugen von einer besonderen „Tugend“ im Glauben (*quod sacerdos fecit ex fide*), womit das „Wunder“ erklärbar wird.<sup>1857</sup> Mamertus' Gebete konnten so die Grenzen zwischen Erde

---

Testament die „Sündenerkenntnis durch das Evangelium“ (Jahng Seob Kim, Karl Barths Lehre von der Sünde in seinem dogmatischen Früh- und Spätwerk, Heidelberg, Univ.-Diss. 2008/2009, [www.archiv.ub.uni-heidelberg.de/volltextserver/9434/KBsLvdS\\_Dissertation.pdf](http://www.archiv.ub.uni-heidelberg.de/volltextserver/9434/KBsLvdS_Dissertation.pdf), S. 13; vgl. dazu Rudolf Schenk, Art. „Sünde“ - VI. Mittelalter, TRE 32 (2001), S. 398). Damit läßt sich auch die im Frühmittelalter wichtige Frage nach dem Verhältnis von Wundern und Evangelienpredigt in der Mission beantworten: In Wundern offenbart sich der erschreckende Gott barmherzig den Menschen, um sie durch Furcht und Anfechtung zur Sündenerkenntnis zu „zwingen“ und auf die Vergebung im Evangelium „vorzubereiten“.

<sup>1852</sup> Die *compunctio* ist „die Disposition derjenigen Seele, die sich den göttlichen Wahrheiten gegenüber nicht erhärtet und verschließt, sondern sich öffnet und zutiefst davon durchdringen läßt. Eine solche Seele läßt sich somit ergreifen durch Furcht und Trauer, aber auch durch Begehren und Liebe.“ Zit. n.: Barbara Müller, *Der Weg des Weinens: Die Tradition des Penthos in den Apophthegmata Patrum*, Göttingen 2000 (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte; Bd. 77) [Zugl.: Bern, Univ., Diss, 1998], S. 130 m. Anm. 117 (S. 129). Vgl. Joseph de Guibert, *La componction du cœur*, in: *Revue d'ascétique et de mystique* 15, Toulouse 1934 (*Ascetica Miscellanea*; 8), p. 225-240, hier p. 234.

<sup>1853</sup> Barbara Müller, *Der Weg des Weinens*, 2000, S. 129 m. Anm. 116: Vgl. Dom Germain Morin, *The ideal of monastic life found in the apostolic âge*, Paris 1914, S. 5 (Hinweis: Barbara Müller, *Der Weg des Weinens*, 2000, S. 129, Anm. 117).

<sup>1854</sup> Barbara Müller, *Der Weg des Weinens*, 2000, S. 129f. m. Anm. 113.

<sup>1855</sup> Ebenda, S. 129. Vgl. Dom Germain Morin, *The ideal of monastic life found in the apostolic âge*, 1914, Kap. 1: „Vocation: Compunction of Heart“, S. 1-15.

<sup>1856</sup> Barbara Müller, *Der Weg des Weinens*, 2000, S. 130.

<sup>1857</sup> *Virtus* („Eignung, Tugend“, in der frühmittelalterlichen Hagiographie, so bei Gregor von Tours, häufig auch „Wunderkraft“) wird in mittelalterlichen Wundererzählungen in Anknüpfung an die frühen Asketenbiographien oft in Verbindung mit den Tränen und den Gebeten eines Heiligen als Erklärung für die wunderbare Erhörung



und Himmel aufheben, worauf Gott als *Deus misericors*<sup>1858</sup> in das irdische Geschehen eingreifen konnte (*Penetravit excelsa poli oratio pontefecis incliti, restinxitque domus incendium flumen profluentium lacrimarum*).<sup>1859</sup> Die *compunctio cordis* zeigte das „heilsame“ Wirken des Heiligen Geistes:<sup>1860</sup> „Das Tor zur Bekehrung soll uns der Schmerz öffnen, und die Strafe, welche wir leiden, soll die

---

durch Gott genannt, wobei der Begriff oft auch das „Wunderwirken“ eines Heiligen bezeichnet. So soll der heilige Quintianus während einer großen Dürre (die er auf die Sünden der Menschen zurückführte) Gott unter Tränen um Regen angefleht haben; die Erniedrigung vor Gott sieht Gregor als Erweis von dessen *virtus*. Gregorii *Liber Vitae Patrum* IV, 4, ed. B. Krusch, MGH Script. rer. Mer. 1, 2, 1885, S. 226f. (eigene Hervorhebung): [...] *At ille prostratus super cilicium suum, in ipsa platea diutissime cum fletu oravit. Exsurgens autem, antephonam quam petebant, ut virtus fuit, inposuit; verba autem eius ex illa Salomonicae orationis edita haec erant: Si clauso caelo pluviae non fuerint propter peccata populi, et conversi deprecati fuerint faciem tuam, exaudi, Domine, et dimitte peccata populi tui et da pluviam terrae, [...]. et ecce contenebratum est caelum ac nubibus obtectum; et priusquam portam urbis attingerent, descendit pluvia vehemens super universam terram illam [...].*

<sup>1858</sup> Vgl. Jes. 28, 16ff.: „Darum spricht Gott der Herr: Siehe, ich lege in Zion einen Grundstein, einen bewährten Stein, einen kostbaren Eckstein, der fest gegründet ist. Wer glaubt, der flieht nicht. Und ich will das Recht zur Richtschnur und die Gerechtigkeit zur Waage machen. So wird Hagel die falsche Zuflucht zerschlagen, und Wasser sollen den Schutz wegschwemmen, daß hinfallt euer Bund mit dem Tode und euer Vertrag mit dem Totenreich nicht bestehen bleibe. Wenn die Flut daherfährt, wird sie euch zermalmen; [...]“

<sup>1859</sup> In der Bibel und in frühchristlichen Schriften werden Tränen oft als Ausdruck der Trauer über Not und Unheil (auch künftiges Unheil; vgl. Lk. 19, 41) und den Zustand der Welt und der Kirche genannt. Als Ausdruck des Schmerzes, der Not und des Abschieds sind Tränen u. a. in 1. Sam. 30, 4; 2. Kön. 20, 3 u. Apg. 20, 37f. zu deuten. Tränen sind zudem auch Ausdruck langer Entbehrung und Not, z. B. in Ps. 42, 4; 80, 6. Freudentränen sind in 1. Mose 29, 11 gemeint. Auch über die Tränen der Gottesfürchtigen und Heiligen als Zeichen der seelischen Ergriffenheit berichtet die Bibel, womit die „Gnade des Tränenvergießens als gottgesandte Auszeichnung von Heiligen“ (*gratia lacrimarum*) erscheint (Bernd-Ulrich Hergemöller, ‚lacrima‘, Promptuarium ecclesiasticum medii aevi, 2011, S. 170). Vgl. Pred. 3, 4; Joh. 11, 35; Lk. 19, 41; Hebr. 5, 7. Die Tränen der Gottesfürchtigen in der Anfechtung sind ein Zeichen der „Beugung unter Gottes Gericht“ (Ri. 2, 4), der Buße und des ehrlichen Gebets (2. Kön. 22, 19; Neh. 8, 9; Ps. 39, 13; 126, 5f.); sie zeugen vom „Ringeln um die Menschen“ (Apg. 20, 31): „Solchem Weinen verheißt Gott Erhörung“ (2. Kön. 20, 5). In diesem Sinne ist auch das „Wunder von Vienne“ zu erklären: Weinen gilt im Christentum als „gottgemäßes Trauern (Penthos)“, so auch bei Mamertus von Vienne; die Reue öffnete den Bischof für Gottes Botschaft, wie schon die Wüstenmönche: Weinen „bildete für die ägyptischen Wüstenväter des vierten Jahrhunderts ein unentbehrliches Mittel auf dem Weg zur Schau Gottes. Unter Tränen erkannten sie ihre eigene Unvollkommenheit und Sündhaftigkeit, weinend erfuhren sie aber vor allem die Güte Gottes“ (Barbara Müller, Der Weg des Weinens, 2000/ Abstract). Mamertus bewies in der Anfechtung Gottvertrauen und wurde daher in der *compunctio cordis* von Gott erhört: „Gott wird einst alle Tränen wegnehmen“ (vgl. Jes. 25, 8; Offb. 7, 17; 21, 4). Vgl. Gregorii *Liber Vitae Patrum* VIII, 6, MPL 71, col. 1045C-D (eigene Hervorhebung): *Aigulfus [...] beata nobis sanctorum pignora deferebat. Hic causa orationis tantum locum quo Sanctus quiescit adivit, ingressusque aedem, dum diversorum miraculorum opus illustre perpendit, vidit immensum catervatim populum ad eius sepulchrum, ac velut felicitum examina apum ad consuetum alcveare confluere; et alios [...] nonnullos disruptas ab operturio eius fimbrias capere, et abire ferentes in disparibus causis unam gratiam sanitatis. Haec ille cernens, fide compunctus, lacrymans, ait: Si marinorum me moles fluctuum sulcare tonsis actum mei Sacerdotis devotio fecit, [...] aliquid de eiusdem pignoris deferre deberem; cur non Gallicani mei Confessoris pignora capiam, per quae mihi meisque salus integra reparatur? [...].* Bibelstellen u. Zitate: Immanuel Pfizenmaier, Art. ‚Tränen, weinen‘, Calwer Bibellexikon, 5. Bearb. 1959, Sp. 1331.

<sup>1860</sup> „Compunction, therefore, is the first fruit which the Holy Ghost produces in the souls of those whom He calls to the Christian Faith“ (Dom Germain Morin, The ideal of monastic life found in the apostolic age, 1914, p. 2). Vgl. Bernardi *Claraevallensis Sententiae* III, 97, in: Bernardus *Claraevallensis*, Sämtl. Werke. Hrsg. v. Gerhard B. Winkler, Bd. IV, Innsbruck 1993, S. 566/568: *Peccatum, scienter admissum, sagitta est vulnerans animam usque ad mortem. Spiritus Sanctus medicus est animarum, qui diversis designatur nominibus, pro diversis effectibus quos operatur in nobis. Accedit medicus iste. Copiosa quidem est gratia Dei et omnibus parata, quae pulsantes non repellit, non petentes sicut pueros recipit vel rapit, exspectat negligentes, attrahit recalcitrantes. Ianua et initium conversionis nostrae praecordialis est contritio. Spiritus autem Sanctus, a quo cuncta bona procedunt, quasi cum ferro et igne venit ad peccatorem, quando generat in eo contritionis amaritudinem. Contritio quasi palus acutus terram cordis nostri fodit, quasi ignis spinas et tribulos vitiorum exurit, quasi gladius acutus carnis illecebras extirpat et recidit. Tunc enim, arguente Spiritu, statuit homo contra faciem suam. Mire pungitur, fortiter atteritur, turbatus est et motus est sicut ebrius, ut dicere possit cum*

Härte unseres Herzens erweichen; wie es beim Propheten vorhergesagt ist: ‚Das Schwert reicht bis an die Seele‘.<sup>1861</sup> Gott kennt viele Wege, um zu den Herzen der Menschen vorzudringen.<sup>1862</sup> Die Bittprozessionen in Vienne, die nach der nicht erfüllten Osterhoffnung endlich die Schrecken von der Stadt nahmen und in vielen Gegenden nachgeahmt wurden, sollen die Nachgeborenen jedes Jahr daran erinnern, daß wahre Gottesfurcht Wunder wirken kann. Die dramatisch-emotionale Stimmung in Vienne, vor allem die mehrstufige Sühne-Reaktion der verängstigten Bürger, kann als „Eskalation mentaler Bewältigungsstrategien“ gesehen werden, die in vielen Prodigien- und Wunderberichten belegbar ist.<sup>1863</sup> In der Erinnerungsprozession sollten die Menschen angesichts jederzeit wieder möglicher Unwetter die historische Anfechtung in Vienne, vor allem aber das Wunder von deren glücklicher Auflösung, „nachempfinden“, das durch die alljährlich wiederholte „Vergegenwärtigung im Geiste“ in der seelisch-emotionalen und geistigen Wirklichkeit fortwirken sollte (*cunctus sacerdotes imitare conmonuit, quod sacerdos fecit ex fide. Quae usque nunc in Dei nomine per omnes ecclesias in conpunctione cordis et contritione spiritus caelebratur*). Die Ereignisfolge - Bedrohung, Furcht und Schrecken, Gebete, das Ende der „Prodigien“ und die Prozession - erinnert an den Mechanismus der römischen „Prodigienentsühnung“; sie weist auf eine wirkliche „Krisenstimmung“ in der Bevölkerung.<sup>1864</sup> Gregors Schlußworte enthalten daher die Aufforderung zur *conversio* und zur *imitatio Christi*.<sup>1865</sup> Mamertus von Vienne war für Gregor ein Prototyp des christlichen

---

*Propheta: COMMOVISTI, Domine, TERRAM ET CONTURBASTI EAM. Quanta sit ista districtio, et quomodo ad ferrum et ignem defluat interior homo per lacrimas, - ASCENDIT, enim, FUMUS IN IRA EIUS, - sciunt qui experti sunt. Arundo itaque trahitur, cum peccatum deponitur; ferrum in vulnere latet, quamdiu voluntas peccandi remanet, qua manente non fit curatio. Trahendum est igitur ferrum, voluntas relidendi tollenda.*

<sup>1861</sup> Gregorii Hist. X, 1, R. Buchner, Gregorausgabe, 2. Bd., 1972, S. 324; dt. Übers. R. Buchner, ebenda, S. 325: *Conversionis nobis aditum dolor aperiat, et cordis nostri duritiam ipsa quam patimur poena dissolvat; ut enim profeta teste praedictum est, „pervenit gladius usque ad animam“.* Gregor bezieht sich in X, 1 auf eine Predigt Gregors des Großen; das Bild von dem ins Herz bis zur Seele vordringenden Schwert geht auf Jer. 4, 10 zurück; vgl. R. Buchner (Hrsg.), Gregorii Hist. X, 1, Gregorausgabe, 2. Bd., 1972, S. 324 m. Anm. 1 u. 2.

<sup>1862</sup> „There are many ways in which the Divine word may triumph over the hardness of our hearts, and make in them an entrance for holy compunction. By some, the sword may be found in armoury of the Scriptures; by others, heard in the voice of Superiors or those commissioned to teach; or finally, it may come directly from the Spirit of God, Who, filling the universe, and containing all things in His immensity, well knows how to make His Voice heard at that very moment which His mercy has willed“ (Dom Germain Morin, *The ideal of monastic life found in the apostolic age*, 1914, p. 6).

<sup>1863</sup> Mischa Meier, *Gotteszorn und Zeitenwende. Die Brand- und Erdbebenkatastrophen in Antiocheia in den Jahren 525 bis 528*, in: Gerrit Jasper Schenk (Hrsg.), *Katastrophen. Vom Untergang Pompejis bis zum Klimawandel*, Ostfildern 2009, S. 37-51, hier S. 48. Mischa Meier (wie oben) erklärt dieses „mittelalterliche“ Sühnephänomen am Beispiel der Erdbebenserie in Antiocheia 525-528, als die Menschen mehrfach miterleben mußten, wie „die Mechanismen kollektiver Katastrophenbewältigung, die der oströmischen Gesellschaft im frühen 6. Jahrhundert zur Verfügung standen, versagt(en)“, weshalb „besonders intensive Selbstzüchtigungs- und Bußgesten [...] erprobt“ wurden, bis die Vision eines Bürgers schließlich die Wende erwirkt haben soll.

<sup>1864</sup> Krisen sind laut Ansgar Nünning (*Krise als Erzählung und Metapher*, in: Carla Meyer, Katja Patzel-Mattern, Gerrit Jasper Schenk (Hrsg.), *Krisengeschichte(n)*, 2013, S. 126f.) durch die schwebende Lage, die Dauer und ambivalente Narrative, die auch Hoffnungszeichen andeuten, charakterisiert. Das trifft auch auf die „Prodigien“ in Vienne zu. Zur römischen Prodigienentsühnung vgl. Raimond Bloch, *Les prodiges dans l'antiquité classique*, Paris 1963, p. 120-129 (Hinweis: Giselle de Nie, *Views of a many-windowed tower*, 1987, p. 33 m. Anm. 25).

<sup>1865</sup> Vgl. Jer. 18,7-8: „Bald rede ich über ein Volk und Königreich, daß ich es ausreißen, einreißen und zerstören will; wenn es sich aber bekehrt von seiner Bosheit, gegen die ich rede, so reut mich auch das Unheil, das ich ihm

„Wundertäters“, der mit seinem unerschütterlichen Gottvertrauen geeignet war, zum langlebigen *exemplum* der praktischen und geistlichen *aedificatio ecclesiae* zu werden.<sup>1866</sup>

Neben älteren Wundern hat Gregor in den *Historiae* bewußt auch Wunder der jüngeren und zeitgenössischen Geschichte dokumentiert, da diese von der bis in die Gegenwart wirkenden christlichen Wundermacht zeugten wie das „Wetterwunder“, das sich 571 in einem Kloster bei Bordeaux ereignete: Dort war an einem Sommertag ein Novize zur Bewachung der zum Trocknen ausgelegten Getreideernte eingeteilt, „als sich plötzlich der Himmel mit Wolken bezog. Und siehe! Ein starker Regen näherte sich mit heftigem Wind schnell dem Getreidehaufen. Als der Mönch das erkannte, wußte er nicht, was er tun sollte. Er erkannte auch, daß, wenn er die anderen rufen würde, sie es aufgrund der Menge des Getreides nicht schaffen würden, alles in der Vorratskammer zu bergen, und so ließ er von allen Vorkehrungen ab und wandte sich in einem Bittgebet zum Herrn, er möge die Regentropfen nicht über der Ernte niederfallen lassen. Wie er aber auf den Boden niedergeworfen laut betete, wurde die Wolke geteilt und der Regen - man wagt es kaum zu erzählen - verteilte sich gänzlich in der Umgebung des Erntelagers, ohne ein einziges Weizenkorn zu benetzen. Als die anderen Mönche mit dem Abt beschlossen hatten, schnell die Ernte einzusammeln und dorthin kamen, wurden sie des Wunders gewahr und suchten den Wächter, den sie nicht weit vom Getreide auf der Erde auf Knien betend fanden. Als der Abt das sah, warf auch er sich hinter dem Mönch auf die Erde nieder und vollendete das Vaterunser; als der Regen vorüber war, rief er den Mönch, er solle aufstehen; sogleich ergriff er ihn und befahl, ihn zu züchtigen, mit den Worten: „Mein Sohn, du sollst nämlich in Furcht und Knechtschaft gegenüber Gott demütig wachsen und dich nicht aufgrund von Wunderzeichen und Wundertaten rühmen.“ Eingeschlossen in einer Zelle ließ er ihn wie einen Schuldigen sieben Tage lang fasten, damit er von ihm den eitlen Ruhm abwende und ihm daraus kein Schaden entstehe. Dieser Mönch lebt heute, wie wir von vertrauensvollen Männern wissen, ganz hingeeben in großer Enthaltensamkeit: In der vierzigstägigen Fastenzeit nimmt er außer an jedem dritten Tag einen Kelch mit Gerstengrütze kein Brot zu sich. Der Herr möge ihn, mit euren Gebeten, bis zum Lebensende beschützen, daß es ihm wohl gefalle.“<sup>1867</sup>

---

gedachte zu tun.“ Der Prophet Jona berichtet ebenfalls über die Vergebung des barmherzigen Gott, der seinen Zorn gegenüber dem sündigen Volk von Ninive bereut, als es zu Buße und Umkehr bereit war. Vgl. Jona 3, 4 u. 10: „Es sind noch vierzig Tage, so wird Ninive untergehen [...] Als aber Gott ihr Tun sah, wie sie sich bekehrten von ihrem bösen Wege, reute ihn das Übel, das er ihnen angekündigt hatte, und tat's nicht.“

<sup>1866</sup> Die Legitimationsabsicht in Hist. II, 34 ist unverkennbar; sie tritt auch in anderen Kapiteln zutage. So berichtet Gregor in Hist. II, 6 von der Verschonung des Oratoriums von Sankt Stefan in Metz während der Hunnenstürme: Als das „Gericht“ bereits über die sündige Stadt (*locus iniustus*) hereinbrach, wurden die Gebete des Bischofs erhört. Während die Stadt in großen Teilen zerstört wurde, überstand das Stefans-Oratorium Plünderungen und Feuer unbeschadet. Vgl. Gregorii Hist. II, 6 ad a. 451, R. Buchner, Gregorausgabe, 1. Bd., 1970, S. 74: *Nec remansit in ea locus iniustus praeter oratorium beati Stefani primi martyres ac levitae. De quo oratorio quae a quibusdam audivi narrare non distuli. Aiunt enim, quia, priusquam hi hostes venerent, vidisse virum fidelem in visu quasi conferentem cum sanctis apostolis Petro ac Paulo beatum levitam Stefanum de hoc excidio ac dicentem: 'Oro, domini mi, ut non permittatis obtentu vestro Mettensim urbem ab inimicis exuri, quia locus in ea est, in quo parvitatatis meae pignera continentur; sed potius sentiant se populo aliquid me posse cum Domino. Quod si tantum facinus populi supercrevit, ut aliud fieri non possit, nisi civitas tradatur incendio, saltem vel hoc oratorium non cremetur.'* Cui ille aiunt: *'Vade in pace, dilectissime frater, oratorium tantum tuum caribit incendium! Pro urbe vero non obtinebimus, quia dominicae sanctionis super eam sententia iam processit. Invaluit enim peccatum populi, et clamor malitiae eorum ascendit coram Deo; ideo civitas haec cremabitur incendio'*. *Unde procul dubium est, quod horum obtentu, urbe vastata, oratorium permansit inlaesum.*

<sup>1867</sup> Gregorii Hist. IV, 34 ad a. 571 (*De Burdigalense monacho*), ed. K.-P. Hilchenbach, Teil I, 2009, S. 141f. (eigene Übers.): *Quid etiam apud quendam monasterium eo tempore actum sit, pandam; nomen autem monachi, quia superest, nominare nolo, ne cum haec scripta ad eum pervenerint, vanam incurrens gloriam reviliscat. Quidam*

Der Bericht knüpft an ein Wunder in den *Dialogi* des Sulpicius Severus an.<sup>1868</sup> Gregor stellt in seiner Version die monastischen Tugenden Demut, Gehorsam und vertrauende Hingabe (*humilitas*, *timor*, *servitium Dei* und *credulitas*) in den Mittelpunkt.<sup>1869</sup> Wie häufig in frühen

---

*iuvenis ad monasterium veniens, abbati se comendavit, ut in Dei servitium degeret. Cui ille cum multa obiceret, dicens durum esse servitium illius loci nec omnino tanta possit implere, quanta ei iniungebantur, se omnia impleturum invocato nomine Domini pollicetur; sicque collectus est ab abbate. Factum est autem post paucos dies, dum in humilitate atque sanctitate se in omnibus exhiberet, ut expellentes monachi de horrea annonae quasi choros III ad solem siccare ponerent, quas huic custodire praecipunt. Dum autem reficientibus aliis hic ad custodiam resideret annonae, subito nubilatam est caelum, et ecce imber validus cum rumore venti festinus ad annonae congeriem propinquabat. Quod cernens monachus quid ageret, quid faceret nesciebat. Tractans autem, quod, si ceteros vocaret, prae multitudine hoc recondere ante pluviam in horrea non valerent, cuncta postposita ad orationem convertitur Dominum depraecans, ne super triticum illud imbris illius gutta descenderet. Quod cum se terrae deiciens exoraret, divisa est nubis, et circa annonam pluvia valde diffusa est nullum granum tritici - si dici fas est - humectans. Cumque reliqui monachi cum abbate haec consentientes, velociter ut annonam collegerent, advenissent, cernunt hoc miraculum, requirentesque custodem inveniunt haut procul harenae deiectum orantem. Quod videns abba se post eum prosternit, et pertranseunte pluvia consummata oratione vocat, ut surgeret; quem adpraehensum verberibus agi praecepit, dicens: „Oportet enim te, fili, in timore et servitio Dei humiliter crescere, non prodigiis atque virtutibus gloriari“. Rechusumque in cellulam septem dies eum sicut culpabilem ieiunare praecepit, quo ab eo vanam gloriam, ne ei aliquid impedimentum generaret, averteret. Nunc autem idem monachus, ut a fidelibus viris cognovimus, in tanta abstinentia est devotus, ut in diebus quadragesimae nullum alimentum panis accipiat, nisi tantum die tertia plenum calicem thisinae hauriat. Quem Dominus orantibus vobis usque vitae consummationem, ut sibi placeat, custodire dignetur.*

<sup>1868</sup> Sulpicius Severus schreibt in den *Dialogi*, wie einst zwei junge Mönche in Ägypten eine riesige Giftschlange überwältigten und in ihr Kloster trugen, worauf der Abt eine harte Bestrafung anordnete; die Mönche sollten lernen, „Gott in Demut zu dienen und sich nicht aufgrund von Vorzeichen und Tugendverdiensten zu rühmen“ (*discerent potius Deo in humilitate servire, non in signis et virtutibus gloriari, quia melior esset infirmitatis conscientia virtutum vanitate*). Sulpicius Severus, *Dialogi* I, 10, 4, Libri qui supersunt, rec. Carolus Halm, CSEL I, Wien 1866; zit. n. Kai Peter Hilchenbach (Ed.), Das vierte Buch der Historien von Gregor von Tours, Ed. m. sprachwiss.-textkrit. u. histor. Kommentar, Teil I, 2009, S. 558, Anm. 305.

<sup>1869</sup> *Humilitas* („Niedrigkeit, Kleinheit“; „niederer Stand“, „Unbedeutendheit, Schwäche, Ohnmacht“, „Niedergeschlagenheit“; *humilitas mentis* „Demut“; vgl. ahd. *diomuoti*, „dienstwillig“; Langenscheidt Wb. Lat.-dt., 1963, S. 253) bezeichnet die Demut vor Gott, „die höchste aller Tugenden“, die das Verhalten der Gläubigen, insbesondere der Mönche, Kleriker und Bischöfe auszeichnen sollte: „Die Demut (*humilitas*), Fundament und Gipfel aller christlichen Tugenden, macht den Menschen wahrhaft groß [...]; gibt er sich dagegen hochmütig, selbstgefällig und eitel, so erniedrigt er sich“ (Roman Müller, Sprachbewußtsein und Sprachvariation im lat. Schrifttum der Antike, München 2001 (Zetemata. Monographien zur klass. Altertumswissenschaft; Heft 111), S. 115f.). Begründet wird das Demutsgebot mit dem Verhältnis des Menschen als Geschöpf Gottes zu seinem Schöpfer: „Demut ist das Bewußtsein unendlichen Zurückbleibens, bei dem aller Vergleich versagt. Sie mißt das eigene Sein an der Vollkommenheit, so wie sie diese versteht, als Gottheit, als sittliches Ideal oder als erhabenes Vorbild“ (Nicolai Hartmann, Ethik, 3. Aufl., Berlin 1949, S. 476). Vgl. 2. Kor. 12, 5-9. Einen zentralen Stellenwert nimmt die *humilitas* bei Augustinus ein, die er wegen der absoluten Gehorsamspflicht gegenüber Gott und den Mitmenschen als den einzigen Weg sieht, die „Ursünde“ *superbia* zu überwinden, da die Demut vor dem großen, unergründbaren, heiligen Gott (Ps. 8, 5; 103, 14) den Menschen vom Wahn der eigenen Größe und Geltung befreit. Nach Augustinus entspringt Demut jedoch nicht nur aus der Erkenntnis der eigenen „Unwertigkeit“, sondern ist auch den Verdienstvollen und Hochgestellten auferlegt. Freiwillige Demut als Gesinnungstugend, nicht als äußere Tugend, muß jeder verdienstvollen Handlung zugrundeliegen, auch dem Gebet (vgl. Gregor v. Nazianz, Oratio 18, 23: PG 35, 1012; Ambrosius, Epistula 1, 2, 18; Hieronymus, Epistula 22, 27ff.). In der Spätantike bezieht sich die Forderung nach einem bescheidenen Stil („Demutsstil“) auch auf das Gebet. Vgl. Cassiodor, *Expositio psalmodum*, CL900, SL98, ps. 85,1: [...] *humilitas atque puritas deprecationis* [...] *quando deo funditur simplici atque humili supplicatione profertur*. Daher gilt für den Christen stets das Gebot der Selbstzurücknahme, Demut und Unterordnung im Umgang mit seinen Mitmenschen, in denen ihm Gott begegnet. Vorbild für die christliche Demut ist Jesu Gehorsam und Selbstaufgabe, dessen Erniedrigung das Erlösungswerk, das Gott in seinem Sohn durchlitt, erst ermöglichten: „Wenn der Mensch diese Erlösung im Glauben hinnimmt, ohne eigene Leistung geltend zu machen, erfüllt er damit einen Teil der von ihm geforderten Demut“ (Albrecht Dihle, Art. ‚Demut‘, RAC 3, 1957, Sp. 735-778, Sp. 736). Im NT und im frühen Christentum galt Demut als eine der stärksten Kräfte des Zusammenhalts der Gemeinde, die eine „Gemeinde der Demütigen“ sein sollte. Vgl. Paulus’ Predigt in Phil. 2, 3-11 („Leben in der Gemeinschaft mit Christus“): „Tut nichts aus Eigennutz oder um eitler Ehre willen, sondern in Demut achte einer den andern höher als sich selbst, und ein

Wundern ist auch das ursprüngliche Wetterereignis noch „erahnbar“: Möglicherweise bildeten sich an einem warmen Sommertag, den die Mönche zum Getreidetrocknen nutzten, im Vorfeld einer Wetterfront (an einer vorlaufenden Konvergenz) schneller als erwartet erste Schauer und Gewitter (*subito nubilatam est caelum, et ecce imber validus cum rumore venti festinus ad annonae congeriem propinquabat*). Die „Teilung“ der Wolken und das lokale Ausbleiben des Regens deuten auf eine „Gewitterkulisse“ hin.<sup>1870</sup> Mit der dem Klerus vorbehaltenen Fürbitte

---

jeder sehe nicht auf das Seine, sondern auch auf das, was dem andern dient. Seid so unter euch gesinnt, wie es auch der Gemeinschaft in Christus Jesus entspricht: Er, der in göttlicher Gestalt war, hielt es nicht für einen Raub, Gott gleich zu sein, sondern entäußerte sich selbst und nahm Knechtsgestalt an, ward den Menschen gleich und der Erscheinung nach als Mensch erkannt. Er erniedrigte sich selbst und ward gehorsam bis zum Tode, ja zum Tode am Kreuz. Darum hat ihn auch Gott erhöht und hat ihm den Namen gegeben, der über alle Namen ist, daß in dem Namen Jesu sich beugen sollen aller derer Knie, die im Himmel und auf Erden und unter der Erde sind, und alle Zungen bekennen sollen, daß Jesus Christus der Herr ist, zur Ehre Gottes, des Vaters.“ Vgl. Joh. 5, 19; Mt. 20, 28. Ein Vorbild christlicher Demut war der römische Hauptmann von Kapernaum, der Jesus um die Heilung eines gelähmten Knechts bat, aber nicht wollte, daß Jesus sein Haus betrat, da dieser nach jüdischem Glauben beim Betreten eines nichtjüdischen Hauses „unrein“ wurde. Vgl. Mt. 8, 5-13, bes. 9f.: „Denn auch ich bin ein Mensch, der Obrigkeit untertan, und habe Soldaten unter mir; und wenn ich zu einem sage: Geh hin!, so geht er; und zu einem andern: Komm her!, so kommt er; und zu meinem Knecht: Tu das!, so tut er’s.“ Vgl. Lk. 7, 1-17; Joh. 4, 46-53. Zusammenfassung u. Bibelstellen: Johannes Herrmann, Art. ‚Demit‘, Calwer Bibellexikon, 5. Bearb. 1959, S. 206f.; Albrecht Dihle, ‚Demit‘, RAC 3, 1957, Sp. 735-778.

In Gregors Wundererzählung wird die Demut als Selbstentäußerung von dem Novizen gefordert, der Gott um die Abwendung des Regens anflehte (*Dominum depraecans*): Die Mönche sollen lernen, daß das „Wetterwunder“ nicht auf einer „magischen Regenbeschwörung“ beruhte, sondern aufgrund der „Bitte um Abwendung“ von Gefahr (*periculum*), die als „Bitte um Gnade“ (*deprecatio* bzw. *deprecare*, „durch Bitten abwenden versuchen“ (*periculum*, *poena*, um Erhörung, Gnade bitten, anrufen“; Langenscheidt Wb. Lat.-dt., 1963, S. 162) von Gott gewährt wurde. „Demütig zu sein bedeutet im NT, sich im rechten Zustand für den Empfang der göttlichen Gnade“ zu befinden, „nicht aber eine Tugend auszuüben und damit verdienstvoll zu handeln“ (Albrecht Dihle, Art. ‚Demit‘, wie oben, Sp. 750). Auch wenn der betende Mönch nicht selbststüchtig handelte, läßt der Abt an ihm die Prügelstrafe vollziehen, um zu zeigen, daß Gebete nicht durch Wünsche nach Anerkennung und Ruhm motiviert sein dürfen: Das „Regenwunder“ war kein Gnadendienst, sondern ein Gnadengeschenk Gottes. Echte Demut setzt nach der *Regula Benedicti* (Kap. 20, 2; 7, 1-70) den Verzicht auf jegliches Streben nach irdischem Ruhm und Anerkennung, die bedingungslose Unterwerfung unter den Willen Gottes und den unbedingten Gehorsam gegenüber dem Abt voraus: Das Herz des Mönchs „ist nicht stolz; er ist gottesfürchtig und hütet sich vor allen Sünden in Gedanken, Worten und Werken; er folgt nicht seinem eigenen Willen und seinen Begierden; er unterwirft sich seinen Oberen, ist gehorsam wie Christus; er erträgt alles, auch Kränkung, ohne sich entmutigen zu lassen oder wegzulaufen; er bekennt seinem Abt demütig alle seine Gedanken; er ist mit allem, auch dem Schlechten, zufrieden; er ist im Herzen überzeugt, daß er der Niedrigste ist; er erfüllt die Regel seines Ordens und folgt dem Beispiel der Senioren; er hält seine Zunge im Zaum; [...] er geht gesenkten Hauptes, wissend, daß er als Sünder nicht würdig ist, sein Auge zum Himmel zu erheben (Lk. 18, 13)“ (*Regula Benedicti* 7, 1-70, zit. n. Johanna Lanczkowski, Kleines Lexikon des Mönchtums, 1993, S. 126f.).

<sup>1870</sup> Eine „Schauer- und Gewitterkulisse“ ist oft an Gewitter- und Regenfronten zu beobachten, wenn sich am Horizont eine bedrohliche, scheinbar geschlossene „Regen- und Gewitterwand“ aufbaut, die verbreitete Unwetter erwarten läßt. Beim Näherkommen scheinen sich die Wolken jedoch zu „teilen“ oder „aufzulösen“; nicht selten bleibt es am Beobachterstandort sogar trocken oder es gibt nur leichte Schauer, während in der Umgebung starke Gewitterschauer niedergehen. Ein solches „Wetterwunder“ könnte *Historiae* X, 29 zugrundeliegen, das dem heiligen Aredius von Limoges widerfahren sein soll. Da es sich bei Aredius um einen Abt handelte, der als Vorbild wahrer Gottesfurcht und *humilitas* galt, folgt hier kein Strafwunder - die Gegenüberstellung von Hist. X, 29 (Gregor fügt dem „Regenwunder“ ein mehrere Seiten langes Kapitel über die Wundertaten des Aredius bei) und des „Regenwunders“ bei Bordeaux in IV, 34 zeigt Gregors hierarchisches Denken (Gott - Heiliger - Papst - Bischof - Abt - Geistlicher - einfacher Mönch und Kirchenvolk). Vgl. Gregorii Hist. X, 29, R. Buchner, Gregorausgabe, 2. Bd., 1972, S. 396: *Nuperrimo autem tempore iter carpens, nimbos ad eum pluviae advenire coepit; quem ille cernens, paululum semper equum, quem sedebat, caput inclinans, manus extendit ad Dominum. Consummata oratione, divisa est nubes in duabus partibus, ac in circuitu eorum immanis descendit pluvia; super eos tamen nulla stillicidia gutta descendit.*

für den Mönch wendet sich Gregor an den gebildeten Klerus der Konvente.<sup>1871</sup> Nach Kai Peter Hilchenbach hatte das Wunder „moralisch-pädagogische Funktion“: Gregor ging es nicht um das historische Wetterereignis, sondern die Verinnerlichung der christlichen Wundervorstellung, denn die Gebete des Mönchs, „der in der Erfüllung seiner Pflichten als Mönch, gemessen an seiner Stellung, etwas über das Ziel hinausgeschossen war, indem er erfolgreich um ein Wetterwunder gebetet hatte“, konnten auch als „Wetterbeschwörung“ aufgefaßt werden.<sup>1872</sup> Die Unterscheidung zwischen magischem und christlichem Wunderverständnis, insbesondere die Abgrenzung zu paganen Prodigien und zum persönlichen Tugendverständnis der Antike, waren in Gregors Zeit, als sich das Christentum in Anpassung an pagane Vorstellungen deutlich veränderte, von zentraler Bedeutung: So bezeichnet Gregor das Wetterereignis nicht als *signum*, sondern (in Abgrenzung zu paganen *prodigia* und *omina*) als „(Wetter-)wunder“ (*miraculum*) und stellt es in die Tradition der alttestamentlichen *magnalia* und *mirabilia Dei*.<sup>1873</sup> Nach Augustinus' Wunder-Phänomenologie zählten zu den Wundern höherer Mächte „*miracula* von Dämonen, Göttern, Magiern, der Natur, der Engel [und] Gottes (im AT)“, während Heiligenwunder in den beiden letzten Büchern von *De civitate Dei* eschatologische Wunder sind, die auf die kommende Herrschaft Christi und der Heiligen weisen.<sup>1874</sup> In der frühen Hagiographie und Historiographie erscheinen „Wetterwunder“ als *magnalia Dei* und als eschatologische „Präfigurationen“. Gregors „Erntewunder“ gehört zu den innerzeitlichen *magnalia Dei*, die eine Botschaft an das „Weltleben“ senden sollen, in diesem Falle die Unterscheidung zwischen Heiligen und Laien, die sich zunächst nur in *humilitas* zu üben hatten: „*Oportet enim te, fili, in timore et servitio Dei humiliter crescere, non prodigiis atque virtutibus gloriari*“. Für die *aedificatio ecclesiae* zeigte das Wunder lehrbuchartig, *quid agendum sit*.<sup>1875</sup>

<sup>1871</sup> Gregorii Hist. IV, 34 ad a. 571, ed. K.-P. Hilchenbach, Teil I, 2009, S. 142: *Quem Dominus orantibus vobis usque vitae consummationem, ut sibi placeat, custodire dignetur*. Vgl. dazu Adriaan H.B. Breukelaar, *Historiography and Episcopal Authority in Sixth-Century Gaul*, 1994, p. 120f.: „Praying for monks was a specialized mediating task which only the clergy ranging higher in spiritual orders was capable of fulfilling.“

<sup>1872</sup> Kai Peter Hilchenbach, *Hist. Kommentar*, in: Ders. (Ed.), *Das vierte Buch der Historien von Gregor von Tours*, Teil II, 2009, S. 475-611, hier S. 558.

<sup>1873</sup> *Miraculum* weist bei Gregor immer auf die Anwesenheit der „Wunderkraft Gottes“ (*virtus Dei*), sei es als direkte Intervention Gottes oder als Wunder, in dem ein Heiliger als „Vermittler“ der *virtus Dei* auftritt. So steht in Hist. IV, 34 wie in dem Martinswunder in VIII, 14 die Feststellung *virtus Domini adfuit non sine grande miraculo* („die Macht des Herrn war nicht ohne ein großes Wunderzeichen offenbar“) im Mittelpunkt. Während aber bei Gregor „im Begriff der *virtus* [...] stets der Bezug auf die göttliche Kraft gegenwärtig“ ist, stellt „*miraculum* nur das sichtbare Zeichen (synonym zu *signum*) dieser stets latenten Kraft“ dar“ (Gregorstelle u. Zitat: Martin Heinzlmann, *Die Funktion des Wunders in der spätantiken und frühmittelalterlichen Historiographie*, in: Ders. u. a. (Hrsg.), *Mirakel im Mittelalter*, 2002, S. 56 m. Anm. 146). Zudem könnte Gregor *miraculum* auch zur Abgrenzung zu paganen Wundern und „entsühnbaren“ antiken *prodigia* verwendet haben; *miraculum* würde damit als Intensivum des biblischen *signum* auf Gottes Eingreifen weisen.

<sup>1874</sup> Siehe dazu Martin Heinzlmann, *Die Funktion des Wunders in der spätantiken und frühmittelalterlichen Historiographie*, in: Ders. u. a. (Hrsg.), *Mirakel im Mittelalter*, 2002, S. 43.

<sup>1875</sup> In dieser Wunderepisode ähnelt Gregors Werk den Quedlinburger Annalen aus dem 11. Jahrhundert, die dezidiert als Lehrwerk für junge Geistliche und Geschichtsschreiber konzipiert waren und daher auch zahlreiche idealtypische Wetterdarstellungen gesammelt haben. Zu den Quedlinburger Annalen vgl. unten, S. 1039ff.

Wundermacht (*virtus*) gesteht Gregor allein Heiligen zu, nur vereinzelt auch einfachen Gläubigen, wobei auch die Heiligen Mittler und Ausführende des göttlichen Willens bleiben.<sup>1876</sup> Während Wunder „verdienter Heiliger“ deren Heiligkeit „zeigen“, folgen Wundern von Laien oder arianischen und heidnischen „Wundertätern“ oft Strafgerichte.<sup>1877</sup>

Das „Regenwunder“ von Bordeaux 571 zeigte vor allem aber die Macht Gottes über die Natur; als „Wunder der guten Natur“ weist es auf die hochmittelalterliche Vorstellung von der *Natura operans* voraus, die in den alttestamentlichen (und auch im Frühmittelalter noch beliebten) *magnalia* und *mirabilia Dei* noch eine untergeordnete Rolle spielt; die Idee von der „autonomen Natur“ (*natura naturans*) stand durchaus in Einklang mit der christlichen *providentia Dei*, denn in den Wundern der „guten Natur“ sah man die Harmonie der sich immer wieder erneuernden Schöpfung im Dienste des Menschen.<sup>1878</sup> Wunder zeigten aber

<sup>1876</sup> Vgl. dazu Margarete Weidemann, Kulturgeschichte der Merowingerzeit nach den Werken Gregors von Tours, 1982, Teil 2, S. 191: „Wunder vermittelten nur Heilige der katholischen und nicht der arianischen Kirche, sie ereigneten sich schon gar nicht durch heidnische Zauberer.“

<sup>1877</sup> Im Gegensatz zu historisch „belegten“ und damit „kanonisierten“ Heiligenwundern, in denen sich das fortgesetzte Wirken Christi in der *virtus* der Heiligen zeigte, sollte das Regenwunder IV, 34 ein *Exemplum* des „richtigen“ Umgangs mit Natur-Wundern sein, das vor „falschen“ Wundern und Prophetien warnte. Schon Augustinus warnte vor *miracula fallaces* (De civitate Dei IV, 26f.; VII, 35; VIII, 16 u. 19; X, 16 u. 18; Œuvres de saint Augustin: La Cité de Dieu. Texte de la 4<sup>e</sup> édition de B. Dombaert et A. Kalb, introd. par G. Bardy, trad. française de G. Combès, Paris 1959-60, Bd. 33-37, bes. Bd. 37, S. 925-927). Hinweis: Martin Heinzelmann, Die Funktion des Wunders in der spätantiken und frühmittelalterlichen Historiographie, in: Ders. (Hrsg.), Mirakel im Mittelalter, 2002, S. 43, Anm. 90. Gregor warnte auch vor den *falsae virtutes* von Dämonen, Häretikern und falschen Wundertätern. In Hist. I, 5 berichtet er von der *ars magica* und der *falsa virtus* des Chus (Zoroaster), des Enkels Noahs, der als *primus idolatriae adinventor* „falsche Wunder“ gewirkt habe und daher von den Persern als „Zoroaster“ verehrt wurde: *Hic fuit totius artis magicae, inbuente diabolo, et primus idolatriae adinventor. Hic primus staculum adorandum diabuli instigatione constituit; qui et stellas et ignem de caelo cadere falsa vertute hominibus ostendebat. Hic ad Persas transiit. Hunc Persi vocitavere Zoroastren, id est viventem stelam. Ab hoc etiam ignem adorare consuiti, ipsum divinitus ignem consumptum ut deum colunt* (Gregorii Hist. I, 5; R. Buchner, Gregorausgabe, 1. Bd., 1970, S. 12). In I, 25 (R. Buchner, wie oben, 1. Bd., S. 30) erinnert Gregor an die *ars magica* des Simon Magus, den er dem wahren Wundertäter Petrus gegenüberstellt. Zu den „falschen Wundertätern“ zählt Gregor auch den arianischen Bischof Cirola (Hist. II, 3, R. Buchner, wie oben, 1. Bd. S. 42) und den Westgotenkönig Rekkared, den *novus Cirola* (Hist. IX, 15, R. Buchner, wie oben, 2. Bd., 1972, S. 429). In Hist. VII, 44 (R. Buchner, wie oben, 2. Bd., 1972, S. 364) schreibt Gregor über eine von Dämonen besessene Frau, während er in Hist. IX, 6 (R. Buchner, wie oben, 2. Bd., 1972, S. 417-420) und X, 25 (R. Buchner, wie oben, 2. Bd., 1972, S. 517f.) *signa et prodigia* von *pseudoprophetae* aufzählt. Vgl. Martin Heinzelmann, wie oben, S. 56f. m. Anm. 152.

<sup>1878</sup> Die Vorstellung der sich selbst erhaltenden und regenerierenden Natur entwickelte Albertus Magnus in *De causis et processu universitatis*: Jede Naturerscheinung sei auf ein allen Wesen und Gegenständen innewohnenden „Seelengrund“ (*anima operans et natura operans*) zurückführbar, weshalb „eigenständige Handlungen“ in der Natur nur im Rahmen der Schöpfung geschehen. In *De causis et processu universitatis* II geht Albert nach Aristoteles davon aus, daß „alles, was verursacht und tätig ist, notwendigerweise irgendeines Zugrundeliegenden in der Natur („*suppositum quoddam in natura*“) bedarf. [...] „Das *suppositum*“ bestimmt die allgemeine Natur oder Wesenheit zu dieser jeweiligen, wie etwa die allgemeine Seelennatur zu dieser Seele und die allgemeine Himmelsnatur zu diesem Himmel. Nur diese Seele („*haec anima*“) oder dieser Himmel („*hoc caelum*“) können aber Träger irgendeiner Tätigkeit sein“ (Andreas Speer, „*Yliathin quod est principium individuandi*“. Individuation und Individualität im Mittelalter. Hrsg. v. Jan A. Aertsen u. Andreas Speer, Berlin - New York 1996 (Miscellanea Mediaevalia; Bd. 24, 1), S. 266-287, hier S. 275f.; Hinweis auf Albertus Magnus, *De causis et processu universitatis a prima causa* II, 2, 18, in: Opera omnia, Bd. 17, 2, ed. Winfried Fauser, Münster 1993, S. 110, Z.87 - S.111, Z.4 u. 6-10: *Cum autem omne causans et operans necesse sit esse suppositum quoddam in natura et hoc aliquid eo quod, operationes particularium sunt, ut dicit Aristoteles, et intelligentia sit operans, oportet intelligentiam suppositum quoddam et hoc aliquid esse. Suppositum enim sive hypostasis propter hoc suppositum dicitur, quia sub natura communi positum est. [...] Sicut igitur anima operans et natura*

auch die Abgründe des menschlichen Willens und erinnerten an „das Ziel, die perfekte Gemeinschaft der Heiligen, und damit letztendlich auch auf die Art und Weise, dieses Ziel zu erreichen.“<sup>1879</sup> Nach Augustinus sind „ungewöhnliche Wunder“ (*miracula insolita*) Zeichen der Macht Gottes; sie stärken den Glauben durch den Verstand, der das Wirken des Schöpfers erkennt.<sup>1880</sup> „Denn es geschehen auch jetzt noch Wunder im Namen Christi [...] durch seine Sakramente und die Gebete und *per memoriam eius*.“<sup>1881</sup> In den Wundern der Schöpfung werden die Menschen an ihre Bestimmung erinnert, im Sinne des Schöpfers zu leben: „Sowohl die alltäglichen Wunder in der Natur als auch die seltenen *miracula insolita* sind Ausdruck der Allmacht Gottes als dem wichtigsten

---

*operans est haec anima et haec natura. Haec autem anima suppositum dicit sub hoc communi, quod est anima. Et haec natura quae est hoc caelum, suppositum dicit sub hoc communi, quod est caelum.* Albert beruft sich „auf Avicennas Lehre von der Akzidentalität des Seins, in der die Überzeugung vom Geschaffensein der Dinge ihren Ausdruck findet“ (Andreas Speer, wie oben, S. 275 m. Anm. 34: Albertus, De causis et processu universitatis a prima causa II, 2, cap. 18, wie oben, S. 111, Z.12-18: *Haec autem determinatio naturae fit per esse, quod habet in supposito proprio, quod per proprium accidens, ut Avicenna dicit, individuat et in se subsistere facit naturam. Natura enim secundum se forma communis est et in esse tali nec agit nec patitur, ut dicit Aristoteles. Actiones enim et passiones subsistentis substantiae sunt*). Das Wesen der Naturerscheinungen führt Albert auf das den „unkörperlichen Substanzen“ als *suppositum* eingegebene *hyle* zurück: „*hylatin*“ sei „dasjenige, was von der Erstursache („*causa prima*“) hervorgebracht worden sei, um das Sein aufzunehmen [...]“; „das Seiende“, „in seiner formalen Bestimmtheit als „*ens in quantum ens*“ das eigentliche Subjekt der Metaphysik, kann so als verursachtes und geschaffenes Seiendes („*ens creatum*“) gelten (Andreas Speer, wie oben, S. 275f., Anm.38-39).<sup>1879</sup> Martin Heinzelmann, Die Funktion des Wunders in der spätantiken und frühmittelalterlichen Historiographie, in: Ders. u. a. (Hrsg.), *Mirakel im Mittelalter*, 2002, S. 55.

<sup>1880</sup> Augustinus, De civitate Dei X, 8 (*De miraculis quae Deus ad corroborandam fidem piorum, etiam per angelorum ministerium, promissis suis adhibere dignatus est*), in: *Œuvres de saint Augustin: La Cité de Dieu*, 4<sup>e</sup> édition de B. Dombaert et A. Kalb, introd. par G. Bardy, trad. française de G. Combès, 1959, vol. 34, col. 418 (Stellenhinweis: Martin Heinzelmann, Die Funktion des Wunders in der spätantiken und frühmittelalterlichen Historiographie, in: Ders. u. a. (Hrsg.), *Mirakel im Mittelalter*, 2002, S. 45, Anm. 97). Vgl. Augustinus, Sermo 126 (*De verbis Evangelii Joannis, Non potest Filius a se facere quidquam, nisi quod viderit Patrem facientem*), cap. 3, 4, in: *Sermones ad Populum. Classis I: De Scriptoribus*, MPL 38, col. 23-994, hier col. 699f.: *Miracula insolita fecit Christus, ut et in quotidianis quae viluerant, agnosceretur factor. Postponebas ista, nec attendebas ut homo, sed ut animal irrationale. Clamavit ad te propheta, et frustra clamavit: ‚Nolite esse sicut equus et mulus, quibus non est intellectus‘ (Psal. XXXI, 9). Videbas ergo ista, et postponebas. Quotidiana miracula Dei non facilitate, sed assiduitate viluerant. Quid enim difficilius cognitione, quam ut nascatur homo, moriendo discedat in secreta qui erat, nascendo procedat in publica qui non erat? Quid tam mirabile, quid tam difficile cognitu? Deo autem facile factu. Mirare ista, expergiscere: insolita nosti mirari, majora sunt quam quae videre consuevisti? Mirati sunt homines Dominum Deum nostrum Jesum Christum de quinque panibus saginasse tot milia (Matth. XIV, 17-21); et non mirantur per pauca grana impleri segetibus terras. Quae aqua erat vinum factum, viderunt homines, et obstupuerunt (Joan. II, 9, 11): quid aliud fit de pluvia per radicem vitis? Ipse illa fecit, ipse ista: illa ut pascaris, ista ut mireris. Set utraque miranda sunt, quia opere Dei sunt. [...]. Unde ergo ista quae vides, nisi ex illo quem non vides? Sed, ut dicere coeperam, quia tibi ista viluerant, venit ipse ad facienda insolita, ut et in ipsis solitis agnosceres artificem tuum. [...]. Vgl. Martin Heinzelmann, wie oben, S.45.*

<sup>1881</sup> Augustinus, De civitate Dei XXII, 8, *Œuvres de saint Augustin: La Cité de Dieu*, 4e éd. de B. Dombaert et A. Kalb, introd. par G. Bardy, trad. par G. Combès, 37, 1960, col.558: *Nam etiam nunc fiunt miracula in eius nomine, sive per sacramenta eius sive per orationes vel memorias sanctorum eius [...]; haec autem ubicumque fiunt, ibi sciuntur vix a tota ipsa civitate vel quocumque commanentium loco [...]; et quando alibi aliisque narrantur, non tanta ea commendat auctoritas, ut sine difficultate vel dubitatione credantur, quamvis Christianis fidelibus a fidelibus indicentur* (Hinweis u. Übers.: Martin Heinzelmann, Die Funktion des Wunders in der spätantiken und frühmittelalterlichen Historiographie, in: Ders. u. a. (Hrsg.), *Mirakel im Mittelalter*, 2002, S. 45, Anm. 95). Augustinus weist auf „die Notwendigkeit zeitgenössischer Wunder für die Sichtbarmachung der Kirche und deren Erbauung (*aedificatio*), das heißt Erbauung der Gemeinschaft der Heiligen durch Zeugnisse, die den Glauben fördern [...]“ (Martin Heinzelmann, S. 61). Diese Intention verfolgt besonders auch Gregor von Tours.



Glaubensgrund für die Existenz von Wundern. Die Wunder, die in der Schöpfung tagtäglich geschehen, stellen die wichtigste Voraussetzung dafür dar, um auch ungewöhnliche Wunder zu verstehen und zu glauben.“<sup>1882</sup>

Diese Intention wird in IV, 34 in biblischen Wendungen deutlich: „Es geschah aber nach wenigen Tagen (*Factum est autem post paucos dies ...*) [...], daß die Mönche die Ernte zum Trocknen auslegten und den Mönch diese bewachen ließen [...], als sich der Himmel plötzlich mit Wolken bezog und ein Regenschauer begann.“<sup>1883</sup> Das biblische *Et ecce!*, ein Ausruf des Erstaunens, macht wie *Quid plura?* das Wetterereignis zur Epiphanie und schließt menschliche Beeinflussung aus.<sup>1884</sup> Den Menschen bleibt nur, die Wunder des Himmels, die den unermeßlichen Gegensatz zwischen menschlicher *humilitas* und Gottes Allmacht (*omnipotentia creatoris*) zeigen, staunend zu beobachten. Wenn Gregor auf eine genaue Wetterdarstellung verzichtet, weist er indirekt auch auf den christlichen „Unsagbarkeitstopos“ als Ausdruck der *humilitas*: Die Wunder Gottes<sup>1885</sup> gebieten demütiges Schweigen.<sup>1886</sup> Schon die Propheten sahen sich nur als „Zeichendeuter“ des geoffenbarten Gotteswortes; darin unterscheiden sich christliche Heilige von paganen *haruspices* und Zauberern. Der „Exempel-Charakter“<sup>1887</sup> des Wetterwunders von Bordeaux

---

<sup>1882</sup> Martin Heinzelmann, Die Funktion des Wunders in der spätantiken und frühmittelalterlichen Historiographie, in: Ders. u. a. (Hrsg.), *Mirakel im Mittelalter*, 2002, S. 44. Vgl. Augustinus, *De civitate Dei XXI (Quod in rebus miris summa credendi ratio sit omnipotentia Creatoris)*, in: *Œuvres de saint Augustin: La Cité de Dieu*, 4e édition de B. Dombaert et A. Kalb, introd. par G. Bardy, trad. par G. Combès, vol. 37, 1960, col. 402 (Hinweis: Martin Heinzelmann, wie oben, S. 44, Anm. 93): *Cur itaque facere non possit Deus, ut et resurgant corpora mortuorum et igne aeterno crucientur corpora damnatorum, qui fecit mundum in caelo in terra in aere in aquis innumerabilibus miraculis plenum, cum sit omnibus quibus plenus et procul dubio maius miraculum et excellentius etiam mundus ipse miraculum?* Es folgt bei Augustinus die Darstellung der sieben Naturwunder, die Gregor von Tours in *De cursu stellarum ratio* den vergänglichen menschlichen Werken gegenüberstellt.

<sup>1883</sup> Gregorii Hist. IV, 34 ad a. 571, ed. K.-P. Hilchenbach, Teil I, 2009, S. 141; eigene Übers.

<sup>1884</sup> Vgl. Jer. 14, 22: „Ist denn unter den Götzen der Heiden einer, der Regen geben könnte, oder gibt der Himmel Regen? Du bist doch der Herr, unser Gott, auf den wir hoffen; denn du hast das alles gemacht.“ Vgl. auch die erste Rede des Herrn aus dem Wettersturm Hiob 38.

<sup>1885</sup> „Alle Mittel und Mittler, die Gott gebraucht, um sich zu offenbaren, verhüllen ihn immer zugleich - Gott sehen heißt sterben (2. Mose 33, 20). [...] Er ist so verborgen, [...] daß sein Wort als rein menschliches Wort mißverstanden werden kann [...]. So unbrauchbar sind alle Gestalten dieser Welt einschließlich des Menschen, Gott zu offenbaren, daß sie für ihn eine vollendete Knechtsgestalt sind und seine Gegenwart vollkommen verhüllen. Gott kann sich durch sie nur offenbaren, indem er sie durch sie verhüllt“ (Bibl.-theolog. Handwörterbuch zur Lutherbibel und zu neueren Übersetzungen. Hrsg. v. Edo Osterloh u. Hans Engelland, Göttingen 1954, S. 419, Abschnitt 5: „Die Verborgenheit der Offenbarung“).

<sup>1886</sup> Nach Giselle de Nie (*Die Sprache im Wunder - das Wunder in der Sprache. Menschenwort und Logos bei Gregor von Tours*, in: *MIÖG* 103 (1995), S.1-25) zeigen Gregors Wunder den Augustinischen Zusammenhang von Schöpfer-Logos und sichtbaren Wundern, in denen Gott auf die Größe seiner unfaßbaren Schöpfung hinweist. Augustinus, *Tractatus in Ioannis euangelium VIII* (MPL 35, col. 1379ff.) u. *XXIV* (col. 1592f.): *Miracula quae fecit Dominus noster Jesus Christus, sunt quidem divina opera, et ad intelligendum Deum de visibilibus admonent humanam mentem*. Vgl. Giselle de Nie, *Iconic Alchemy: Imaging miracles in late sixth-century gaul*, *Studia patristica* 30, Leuven 1997, p. 158-166; Dies., *Images as ‚Mysteries‘*, in: *The Journal of Medieval Latin* 9 (1999), p. 78-90. Zusammenstellung: Martin Heinzelmann, *Die Funktion des Wunders in der spätantiken und frühmittelalterlichen Historiographie*, in: Ders. u. a. (Hrsg.), *Mirakel im Mittelalter*, 2002, S. 52, Anm. 131.

<sup>1887</sup> Zur Bedeutung des Wunders als Exempel in der Gesellschaft: Peter von Moos, *Geschichte als Topos. Das rhetorische Exemplum von der Antike zur Neuzeit und die historiae im ‚Policraticus‘ Johannes’ von Salisbury*, Hildesheim 1988 (Ordo; Bd. 2), § 29, S. 102: „Während der römische Exempla-Gebrauch Geschichtliches auf eine ausgewählte Zahl von persönlichen Tugend-Verkörperungen reduziert hat, folgen die innerchristlich-hagiographischen Beispiele einem umfassenderen, herausfordernden Vereinheitlichungsprinzip. Sie sind nicht nur Zeugnisse des einen Leibes Christi [...], sondern bilden in je verschiedenen Einzelzügen immer nur das eine

zeigt sich in der Bestrafung des Novizen, der, obwohl er auf Gott vertraute, der „magischen“ Versuchung und dem Drang nach Anerkennung widerstehen mußte.<sup>1888</sup> Der Abt exerzierte an ihm ein *exemplum* harter Klosterzucht, um die Mönche an ihr auf Demut (*humilitas*), Dienst und Gehorsam (*servitium Dei*) gegründetes Gelübde zu erinnern.<sup>1889</sup> Das Leben des Mönchs schließt Eigenverdienstlichkeit und Ansehen aus und verweist ihn auf die Zugehörigkeit zum Leib Christi, in dem Gott das Martyrium des Kreuzes auf sich genommen hat.<sup>1890</sup> Während der Heilige mit einer besonderen *dynamis* bzw. *virtus* von Gott begabt ist, soll der Mönch Gott dienen, nicht aber als „Wundertäter von göttlicher Natur“ verehrt werden.<sup>1891</sup> Auch der Heilige soll sich als berufener „Vermittler des unverfügbaren, transzendenten und personalen Gottes“ „als Sünder“ fühlen und sich „des unendlichen Abstandes zwischen Gott und Mensch bewußt“ sein.<sup>1892</sup> Mit der „Anteilnahme am Schicksal des Mönches“ stellt Gregor den Mönch, der mit der selbstaufgelegten vierzigtägigen Buße einen wichtigen Schritt auf dem Weg der Heiligung getan hat<sup>1893</sup>, als Vorbild für Novizen dar.

---

Leben Jesu als Zeichen für das fortgesetzte Erlösungswerk wieder ab; ja sie unterstreichen diese christozentrische Einheit und Gleichheit untereinander noch ästhetisch durch die Identität der Formulierungen.“ Hinweis: Martin Heinzlmann, Die Funktion des Wunders in der spätantiken und frühmittelalterlichen Historiographie, in: Ders. u. a. (Hrsg.), *Mirakel im Mittelalter*, 2002, S. 55 m. Anm. 144.

<sup>1888</sup> Martin Heinzlmann, Die Funktion des Wunders in der spätantiken und frühmittelalterlichen Historiographie, in: Ders. u. a. (Hrsg.), *Mirakel im Mittelalter*, 2002, S. 55. Vgl. Augustinus, *De civitate Dei* XII, 8, CCSL XLVIII: Aurelii Augustini Opera, XIV, 2, Turnhout 1955, S. 363f.: [...] *nec iactantia uitium est laudis humanae, sed animae peruerse amantis laudari ab hominibus spreto testimonio conscientiae; nec superbia uitium est dantis potestatem uel ipsius etiam potestatis, sed animae peruerse amantis potestatem suam potentioris iustiore contempta. Ac per hoc qui peruerse amat cuiuslibet naturae bonum, etiamsi adipiscatur, ipse fit in bono malus et miser meliore priuatus.*

<sup>1889</sup> Vgl. 2. Kor. 12, 5-9: „Für denselben will ich mich rühmen; für mich selbst aber will ich mich nicht rühmen, außer meiner Schwachheit. Und wenn ich mich rühmen wollte, wäre ich nicht töricht; denn ich würde die Wahrheit sagen. Ich enthalte mich aber dessen, damit nicht jemand mich höher achte, als er an mir sieht oder von mir hört. Und damit ich mich wegen der hohen Offenbarungen nicht überhebe, ist mir gegeben ein Pfahl ins Fleisch, nämlich des Satans Engel, der mich mit Fäusten schlagen soll, damit ich mich nicht überhebe. Seinetwegen habe ich dreimal zum Herrn gefleht, daß er von mir weiche. Und er hat zu mir gesagt: Laß dir an meiner Gnade genügen; denn meine Kraft ist in den Schwachen mächtig. Darum will ich mich am allerliebsten rühmen meiner Schwachheit, damit die Kraft Christi bei mir wohne.“

<sup>1890</sup> In der Bestrafung soll der Mönch spüren, daß „Gott für den Christen in allem Segensvollen und Heilbringenden der eigentliche Handelnde [ist]. In dieser Vermittlung eines ausschließlich von Gott gewirkten Heils wissen sich die christlichen Heiligen einig: Nicht sie wirken Wunder und Vergebung, sondern Gott, der sie dazu ermächtigt. Gerade in dieser Hinsicht unterscheiden sie sich grundsätzlich von ihren heidnischen Konkurrenten, den ‚göttlichen Menschen‘, die aus eigener Machtvollkommenheit handeln“ (Wolfgang Speyer, Einleitung: Die Grundlagen des geistigen Europa in den Religionen und Kulturen der alten Mittelmeervölker und im jüdisch-christlichen Offenbarungsglauben, in: Ders., *Frühes Christentum im antiken Strahlungsfeld*. Kl. Schriften II, 1999, S. 1-13, hier S. 8).

<sup>1891</sup> Eine „spirituelle Biographie“ als Voraussetzung der Wunderheiligkeit ist in den Worten des Abtes unmißverständlich angedeutet: ‚*Oportet enim te, fili, in timore et seruitio Dei humiliter crescere, non prodigiis atque virtutibus gloriari.*‘ Vgl. Arnold Angenendt, *Das Wunder - religionsgeschichtlich und christlich*, in: Martin Heinzlmann u. a., (Hrsg.), *Mirakel im Mittelalter*, 2002, S. 95-113, S. 100; vgl. Anm. 34-36: Peter Brown, *The cult of the saints. Its Rise and Function in Latin Christianity*, Chicago 1981 (*Die Heiligenverehrung. Ihre Entstehung und Funktion in der lateinischen Christenheit*, Leipzig 1991); Wolfgang Speyer, *Der kirchliche Heilige als Leitbild in der Kirchengeschichte*, in: Walter Kerber (Hrsg.), *Personenkult und Heiligenverehrung*, München 1997, S. 57-99; Marc van Uytvanghe, Art. ‚Biographie II (spirituelle)‘, *RAC*, Ergänzungsbd. 1 (2001), Sp. 1340.

<sup>1892</sup> Wolfgang Speyer, *Frühes Christentum im antiken Strahlungsfeld*. Kl. Schriften II, 1999, S. 153.

<sup>1893</sup> Vgl. Kai Peter Hilchenbach (Ed.), *Das vierte Buch der Historien von Gregor von Tours*, Teil II, 2009, S. 559.

### III. 4. Hochwasser, Gewitterfluten und Sturmfluten

Neben Unwettern verzeichnet Gregor von Tours in den *Historiae* auch Hochwasser, wobei im Frankenreich vor allem Flußhochwasser infolge großflächiger Überregung bei Westwetterlagen im Winterhalbjahr auftreten; in Burgund und in Südgallien sind Überschwemmungen auch bei Unwettern im Sommer häufig. Weiterhin berichtet Gregor sehr ausführlich über eine Sturzflut im oberen Rhônetal infolge eines Bergrutsches. Gregor war als aufmerksamer „Naturbeobachter“ vor allem mit der Loire und ihren Nebenflüssen (Indre, Cher, Loir, Allier, Vienne) vertraut, wobei gerade die Loire wegen ihres großen Einzugsgebiets bis zum Morvan, der Auvergne und dem Zentralmassiv auf Winterregen und auf Sommerunwetter „reagiert“; da die nordwestfranzösischen Flüsse nicht in schneebedeckten Hochgebirgen mit beständigem Wasserabfluß entspringen, sind große jahreszeitliche und witterungsbedingte Wasserstandsschwankungen häufig. Ähnliches gilt für die großen nordfranzösischen Flüsse Seine, Marne, Maas und Mosel, die wegen der breiten in Gregors Zeit relativ dichten Besiedlung bei Hochwasser gefährlich wurden, wovon zahlreiche Einträge in den *Historiae* zeugen. In den 580er Jahren hat Gregor sogar regelmäßig - für die Jahre 580, 583, 585, 587, 589, 590 und 591 - Hochwasser dokumentiert.<sup>1894</sup> Meist beschränkt er sich auf kurze Ereignismeldungen, die er mit Unwettern und Vorzeichen auch in klimahistorischen Berichtblöcken auflistet wie für 583: Damals gab es in Paris ein großes Seinehochwasser; zuvor wurden in der Stadt unheimliche Erscheinungen, unter anderem eine Feuerkugel, gesehen.<sup>1895</sup> 585 gab es Überschwemmungen durch starke Regenfälle in den Frühlings- und Sommermonaten, die so wechselhaft waren, „daß man eher glaubte, es sei Winter als Sommer.“<sup>1896</sup> Auch hier nennt Gregor nur die Wetterereignisse und die unmittelbaren Folgen: starke Regenfälle, Überflutungen flußnaher Felder und Auen und gekenterte Schiffe. *Amnes* (anstatt *fluvii*) deutet auf Hochwasser an Seine, Loire und Rhein, wobei unklar ist, ob Gregor mit *amnes* ins Meer mündende Ströme oder allgemein größere Flüsse meint.

<sup>1894</sup> Zusammenstellung: Curt Weikinn, Quellentexte zur Witterungsgeschichte Europas, Bd. I,1, 1958, S. 9-12. Vgl. Dr. M.K. Elisabeth Gottschalk, Stormvloeden en rivieroverstromingen in Nederland, Bd. I, 1971, S. 3-6.

<sup>1895</sup> Gregorii Hist. VI, 25 ad a. 583, R. Buchner, Gregorausgabe, 2. Bd., 1972, S. 44 [zuvor Vorzeichenmeldungen]: *Aquae vero extra solitu invaluerunt; nam tantum inundatione Sygona Matronaque circa Parisius intulerunt, ut inter civitatem et basilicam sancti Laurenti naufragia saepe contingerent.*

<sup>1896</sup> Gregorii Hist. VIII, 23 ad a. 585, R. Buchner, Gregorausgabe, 2. Bd., 1972, S. 192; Übers. R. Buchner, S. 193: *Magnae hoc anno pluviae fuerunt, amnesque in tantum convaluerunt, ut plerumque naufragia evenirent. Ipsique litora excedentes, propinquas segetis ac prata operientes graviter eliserunt, fueruntque vernalis aestivique mensis tam inrigui, ut hiems magis potaretur esse quam aestas.* Vgl. S. Abbonis abbatis Floriacensis excerptum de gestis Romanorum pontificum LXV, MPL 139, col. 554: *Pelagius [...] Cuius temporibus tantae pluviae fuerunt, ut omnes dicerent, quia diluvii superinundaverunt, et talis clades fuit, qualem a saeculo nullus meminit fuisse.* *Chronicarum quae dicuntur Fredegarii Scholastici IV ad a. 585 (587?)*, ed. B. Krusch, MGH Script. rer. Mer. 2, 1888, S.125: *Eo anno nimia inundatio fluminum in Burgundia fuit, ut eorum terminus nimium transcenderint.*

Auch naßkalte Witterung im Frühling und Sommer und stehendes Wasser auf den Feldern konnten in den frühen Agrargesellschaften schnell zur existentiellen Bedrohung werden; für Gregor waren daher auch mittlere Hochwasser annalenwürdig, ebenso Witterungsanomalien wie die zu feuchten Sommermonate 585, die ihn an den Winter erinnerten (*fuertuntque vernalis aestivique mensis tam inrigui, ut hiems magis potaretur esse quam aestas*) - eine subjektive Wahrnehmung, die Gregor auch als solche kennzeichnet! Er verglich den ungewöhnlich nassen Sommer mit den feuchtmilden atlantischen Wintern im Nordwesten des Frankenreichs; solche differenzierten Beobachtungen sind in frühen Quellen vor 800 die Ausnahme; sie erscheinen nur vereinzelt in Werken naturinteressierter Schreiber wie Gregor von Tours oder einiger irischer Annalisten; Gregor versucht jedoch selbst bei „eindeutigen Zeichen“ auch eine innerweltliche Einordnung durch Vergleiche mit historischen Ereignissen. Das Fehlen „alltäglicher“ Naturbeobachtungen vor 800 zeigt damit, daß die „Entdeckung“ der Natur im 9. oder im 12. Jahrhundert nichts „völlig Neuartiges“ war, sondern schon immer im Menschen angelegt war, aber aufgrund des Fehlens sicherer Beobachtungs- und Schreiborte und kaum überlieferter Reihenbeobachtungen im Frühmittelalter nur lokal und zeitlich begrenzt möglich war. Erst mit der Gründung neuer Pfalzen und Klöster in karolingischer Zeit entstand ein „Netz“ gut ausgestatteter „Schreiborte“, an denen eine kontinuierliche wie intensive Beschäftigung mit Wissenschaft, Natur, Literatur und Kunst möglich war.<sup>1897</sup> Zudem galten Geschichtswerke im „Vormittelalter“ noch nicht als geeignetes Medium für die Dokumentation klimahistorischer Ereignisse; es ging noch eher um die Suche nach Zeichen wirklich ergangener Offenbarung, aber auch schon um physische Manifestationen des Göttlichen in der Natur, nicht jedoch um die Erklärung natürlicher Kausalzusammenhänge, weshalb in der Frühzeit ausführliche „Naturszenen“ eher als Wunder in Heiligen erscheinen. In einigen Hochwassermeldungen deutet Gregor neben meteorologischen Ereignissen auch die heilsgeschichtliche Dimension an wie in dem Eintrag für 585, wo er eine Verbindung zu

---

<sup>1897</sup> Eine ähnliche Entwicklung ist mit der „Selbsthaftwerdung“ des frühmittelalterlichen Reisekönigtums in der Zeit der Salier und Staufer ab dem 11. Jahrhundert zu beobachten, die erstmals territoriale Machtausübung und damit auch die Entstehung und Verbreitung der höfischen Dichtung im Reich ermöglichte, da „der ortsfeste Fürstenhof als gesellschaftlicher und kultureller Mittelpunkt eine große Ausstrahlungskraft entfaltete. Die Ortsgebundenheit des Hofes erlaubte neue Formen der fürstlichen Repräsentation, vor allem im Bereich der Architektur - der Ausbau des herrschaftlichen Wohnbaus zum Schloß begann in dieser Zeit - und auch neue Wege des literarischen Mäzenatentums. Davon haben vor allem die höfischen Epiker profitiert, die darauf angewiesen waren, über Jahre hinweg an einem Werk möglichst ungestört arbeiten zu können“ (Joachim Bumke, *Höfische Kultur: Literatur und Gesellschaft im hohen Mittelalter*, Bd. 1, München 1986 (dtv 4442), S. 76). In der Frühzeit vor 800 gab es nur an wenigen Orten Möglichkeiten für die Niederschrift von Annalen und Chroniken, vor allem in größeren Klöstern wie Lorsch, Reichenau, Wearmouth-Jarrow in Northumberland oder in den Bischofsstädten Tours, Metz, Trier, Mainz und Köln; in der Zeit Gregors von Tours ging es sogar noch um die „militärische Sicherung“ von Schreiborten, während in karolingischer Zeit schon in vielen Klöstern Bücher gesammelt, kopiert und neue Werke verfaßt wurden; im Hochmittelalter ermöglichten der Ausbau und die bessere Ausstattung der Höfe, geschützt durch die „Flächenherrschaft“, zunehmend auch die Entstehung „literarischer“ (höfischer) Werke.

weiteren Naturerscheinungen andeutet - unter anderem den Untergang zweier „durch göttliche Ursache verbrannter Inseln“ (*Duae hoc anno insolae in mare divinitus incendio concrematae sunt*).<sup>1898</sup> Das seltsame Ereignis gibt vielleicht die Vision eines Mönchs wider; es erinnert an die zwei Inseln an den Weltenden in Jesaja 41 („Die Völker vor dem Weltenrichter“), die vor dem kommenden Weltenrichter erzittern, weil sie sich anstatt auf Gott auf die eigenen Künste und Schutzvorkehrungen verlassen haben. Möglicherweise gab es an der Atlantikküste, zwischen der Île de Noirmoutier, der Loiremündung und den Grenan-Inseln oder auch der Belle Île und der Île de Sein eine Sturmflut; vielleicht wurde beim Wolkenaufzug eines Orkantiefs ein „brennender“ Abendhimmel über den Inseln gesehen. Wahrscheinlicher aber sind Brände auf trockenen Heideinseln der Bretagne oder am Mittelmeer.<sup>1899</sup> Gregor könnte hier auch zwei unabhängige Ereignisse zusammengeführt haben - einen „brennenden Himmel“ bei einem Nordlicht oder einer Morgen- oder Abendröte sowie (eventuell durch Blitze oder Selbstentzündung ausgelöste) Flächenbrände. Bemerkenswert ist, daß Gregor auf die „falsche“ Verknüpfung des „gleichsam brennenden Himmels“ (nicht *des* „brennenden Himmels“) mit dem Feuerschein der Inselbrände weist.<sup>1900</sup> Damit scheint sicher, daß in VIII, 23-24 mehrere unabhängige Ereignisse (Blitzeinschläge, Waldbrände, eine Sturmflut, Abend-, Morgenrot oder ein Nordlicht) aufgrund spärlicher Nachrichten zu einem dramatischen „cluster of ‘signs’“ verdichtet ist.<sup>1901</sup> Möglicherweise liegen hier auch Gedanken- und Traum-

---

<sup>1898</sup> Die Inseln sollen mit Bewohnern und Haustieren „auf göttliche Veranlassung“ von einem Feuer in sieben Tagen verzehrt worden und im Meer versunken sein. Auch ein „brennender“ Himmel wurde beobachtet. Gregorii Hist. VIII, 24-25 ad a. 585, R. Buchner, Gregorausgabe, 2. Bd., 1972, S. 192: 24. *Duae hoc anno insolae in mare divinitus incendio concrematae sunt, quae per dies septim cum hominibus pecoribusque consumptae subvertebantur. Nam qui in mari confugerant et se in profundo praecipitabant, in ipsa qua mergabantur aqua consumebantur graviorique supplicio, qui non confestim emittebant spiritum, urebantur. Redactis quoque omnibus in favilla, cuncta maris operuit. Ferebant etiam multi, signa, quae superius nos vidisse octavo mense narravimus, quasi ardere caelum, ex huius incendii splendore fuisse.* 25. *In alia vero insola, quae est proxima civitate Veneticae, erat stagnum / validum piscibusque refertum, quod in unius ulnae altitudine conversum est in cruore; ita per dies multus congregata canum atque avium inaestimabilis multitudo, sanguinem hoc lambens, satiata redibat in vesperum.*

<sup>1899</sup> In Nordwestfrankreich sind Wald- und Buschbrände zwar selten, doch können in trockenen Jahren in Heidegebieten durchaus größere Brände vorkommen. So ist im Wald von Brocéliande (Forêt de Paimport) nach dem Entwicklungszyklus der Heide durch die Ansammlung von Totholz etwa alle 7 Jahre von einem erhöhten Waldbrandrisiko auszugehen, besonders in den Heidegebieten im Südtel. Große Brände gab es dort 1976, 1983/84, 1987 und 1990. Quelle: Plan regional pour la defense des forêts contre l'incendie - Bretagne. Direction Régionale de l'Alimentation, de l'Agriculture et de la Forêt de Bretagne. Service Régional de l'Eau, des Territoires, de l'Environnement et de la Forêt, Mai 2010 ([draaf.bretagne.agriculture.gouv.fr](http://draaf.bretagne.agriculture.gouv.fr)). Wahrscheinlich bezieht sich Gregor Bericht jedoch auf Brände auf Mittelmeerinseln (Calanques).

<sup>1900</sup> Vgl. Gregorii Hist. VIII, 24-25 ad a. 585, R. Buchner, Gregorausgabe, 2. Bd., 1972, S. 192: *Ferebant etiam multi, signa, quae superius nos vidisse octavo mense narravimus, quasi ardere caelum, ex huius incendii splendore fuisse.* Vgl. Gregors Nordlichtbericht Hist. VIII, 17 (R. Buchner, Gregorausgabe, 2. Bd., 1972, S. 184). Siehe dazu Giselle de Nie, Views from a many-windowed tower, 1987, p. 48.

<sup>1901</sup> Giselle de Nie, Views from a many-windowed tower, 1987, p. 49. In VIII, 25 berichtet Gregor weiterhin über einen „eine Elle tief in Blut verwandelten Teich“ auf einer Insel bei Vannes, aus dem Haustiere und Tiere tranken. Gregorii Hist. VIII, 25, R. Buchner, Gregorausgabe, 2. Bd., 1972, S. 192: 25. *In alia vero insola, quae est proxima civitate Veneticae, erat stagnum / validum piscibusque refertum, quod in unius ulnae altitudine conversum est in cruore; ita per dies multus congregata canum atque avium inaestimabilis multitudo, sanguinem*

Bilder vor; auch „Sinnestäuschungen“ der Zeugen schließt Gregor nicht aus (*Ferebant etiam multi, signa, quae superius nos vidisse octavo mense narravimus, quasi ardere caelum, ex huius incendii splendore fuisse*).<sup>1902</sup> Gregor nannte die Ereignisse, weil er biblische Zeichen nicht ausschloß.<sup>1903</sup> Auch 587, 589, 590 und 591 gab es Hochwasser im Frankenreich. Auch hier nennt Gregor nur die auslösenden Wettererscheinungen, teilweise auch geographische Bedingungen, sowie Datum, Ausmaß und Folgen. Das Hochwasser von 587 betraf wahrscheinlich große Teile der Francia; auch bedrohliche „Wunderzeichen“ gab es in diesem Jahr, unter anderem rätselhafte Inschriften auf Krügen, herbstliche Rebentriebe mit mißgestalteten Trauben, eine zweite Baumblüte, Nordlichter und „Himmelsschlangen“. Das Hochwasser wurde durch „gewaltige Regenfälle“ ausgelöst, worauf „die Flüsse sehr hoch anstiegen.“<sup>1904</sup> *Flumina quoque granditer adaucta fuerunt* weist auf hohe Wasserstände, nicht jedoch auf „Katastrophenfluten“. Im April 589 ließen Starkregenfälle und Hagel in einigen Gebirgstälern Bäche und Flüsse schnell ansteigen; im Herbst 589 blühten die Bäume, Rosenblüten erschienen und es gab erneut Hochwasser.<sup>1905</sup> In dem Bericht für 589 unterscheidet Gregor zwischen schnell steigenden, besonders in engen Tälern zerstörerischen Gebirgsfluten nach konvektiven Niederschlägen (*tam immensa cum grandine pluvia fuit, ut infra duarum aut trium horarum spatium etiam per minores vallium meatus ingentia currere flumina viderentur*) und flächendeckenden Flußhochwassern infolge großflächiger Überregnung (*Flumina vero ultra modum excreverunt, ita ut excedentes litoribus loca, quae numquam contingere consuetae fuerant, operirent, non minimum de sationibus inferentes damnum*). Der Zusatz *quae numquam contingere consuetae fuerant* weist auf extreme

---

*hoc lambens, satiata redibat in vesperum*. Wahrscheinlich wurde die „blutrote“ Färbung des Sees durch eine Massenblüte der in den oberen und mittleren Wasserschichten tiefer Kaltwasserseen vorkommenden Burgunderblutalge (*Planktothrix rubescens*) ausgelöst, wie auch die nur „einige Ellen tiefe“ Rotfärbung (*in unius ulnae altitudine concersum est in cruore*) andeutet. Siehe dazu oben, Anm. 857 dieser Arbeit.

<sup>1902</sup> „It is again a striking testimony of his intellectual honesty that he is capable of considering a partly natural explanation for phenomena which he had at first experienced as a divine message and which he confesses, had frightened him so much. Again: for him a natural cause does not exclude a supernatural intention and meaning“ (Giselle de Nie, *Views from a many-windowed tower*, 1987, p. 48).

<sup>1903</sup> „Gregory shows no trace of doubt that such a thing could happen. We shall see later that he may have adopted the biblical context there as well; here he does not say so“ (Giselle de Nie, *Views from a many-windowed tower*, 1987, p. 49).

<sup>1904</sup> Gregorii Hist. IX, 5 ad a. 587, R. Buchner, Gregorausgabe, 2. Bd., 1972, S. 230/232; dt. Übers. R. Buchner, ebenda, S. 231/233 (eigene Hervorhebung): *Prodigia quoque multa dehinc apparuerunt. Nam vasa per domus diversorum signis, nescio quibus, caraxata sunt, quae res nullo umquam modo aut eradi potuit aut deleri. [...] In vineis vero mense octavo, transacta vindimia, palmites novos cum uvis deformatis aspeximus. In aliis arboribus frondes novi et nova visa sunt poma. Radii a parte aquilonis apparuerunt. Adserebant nonnulli, vidisse se serpentes ex nube delapsos. [...] Et multa alia signa apparuerunt, quae aut regis obitum adnunciare solent aut regiones excidium. Vindimia eo anno tenuis, aquae validae, pluviae immensae, flumina quoque granditer adaucta fuerunt.*

<sup>1905</sup> Gregorii Hist. IX, 44 ad a. 589, R. Buchner, Gregorausgabe, 2. Bd., 1972, S. 318; dt. Übers. R. Buchner, ebenda, S. 319: *Eo anno post clausum pascha tam immensa cum grandine pluvia fuit, ut infra duarum aut trium horarum spatium etiam per minores vallium meatus ingentia currere flumina viderentur. Arborea in autumnno floruerunt et poma, sicut prius dederant, ediderunt. Mense nono rosae apparuerunt. Flumina vero ultra modum excreverunt, ita ut excedentes litoribus loca, quae numquam contingere consuetae fuerant, operirent, non minimum de sationibus inferentes damnum.*

Wasserstände, die auch höhergelegene Felder erreichten. Insgesamt waren das Jahr 589 und der Winter 589/90 sehr naß: So wurden Nord- und Mittelitalien im Herbst 589 von extremen Hochwassern heimgesucht; Paulus Diaconus und Gregor der Große berichten darüber ausführlich.<sup>1906</sup> Auch Gregor erwähnt das Tiberhochwasser, wobei er die Wahl Papst Gregors des Großen 590 in den Mittelpunkt stellt, der nach der Flut eine siebentägige Bittprozession anordnete.<sup>1907</sup> Gregor der Große berief sich auf den Bericht des Diakons Aigulf<sup>1908</sup>, der damals selbst in Rom war und den Bericht des Paulus Diaconus kannte, was die Ähnlichkeit von Gregors des Großen Eintrag (etwa die „Drachen-Sichtung“ im Tiber) vermuten läßt.

In allen Hochwasserberichten aber wird die Zerstörung alter Bauwerke hervorgehoben (*Tiberis fluvius Romam urbem obtexerit, ut aedes antiquae deruerunt*) - ein „Topos“ (nicht nur) in mittelalterlichen Hochwasser- und Unwetterberichten, der in nicht quantitativ berichtenden vormodernen Quellen als sicheres Indiz von Extremereignissen gelten kann, die den Menschen vor allem auch die Verwundbarkeit und Vergänglichkeit menschlicher Werke (selbst in der „ewigen Stadt“) vor Augen führten.<sup>1909</sup> Die „Wasserschlangen“, die „zusammen mit einem großen Drachen“ den Tiber ins Meer hinunterschwommen (*Multitudo etiam serpentium cum magno dracone in modo trabis validae per huius fluvii alveum in mare descendit*), weisen auf apokalyptische Wahrnehmungen der Betroffenen, aber es könnte sich auch um einen nicht impliziten Vergleich handeln, wie er bis heute in der Berichterstattung vorkommt, etwa in

<sup>1906</sup> Zu den Katastrophenfluten in Italien 589 siehe oben, S. 418-426, bes. S. 418f. m. Anm. 1201 und 1203.

<sup>1907</sup> Gregorii Hist. X, 1 a. 589, R. Buchner, Gregorausgabe 2, 1972, S.320/322: *Anno igitur quinto decimo Childeberthi regis diaconus noster ab urbe Roma sanctorum cum pigneribus veniens, sic retulit, quod anno superiore, mense nono tanta inundatio Tiberis fluvius Romam urbem obtexerit, ut aedes antiquae deruerunt, horrea etiam ecclesiae subversa sint, in quibus nonnulla milia modiorum tritici periere. Multitudo etiam serpentium cum magno dracone in modo trabis validae per huius fluvii alveum in mare descendit; sed suffocatae bestiae inter salsos maris turbidi fluctus et litori eiectae sunt. Subsecuta est de vestigio cladis, quam inguinariam vocant. Nam medio mense XI. adveniens, primum omnium iuxta illud, quod in Ezechiel profeta legitur: ‚A sanctuario meo incipite‘, Pelagium papam perculit et sine mora extinxit. Quo defuncto, magna stragis populi de hoc morbo facta est. Sed quia ecclesia Dei absque rectorem esse non poterat, Gegerium diaconem plebs omnis elegit.*

<sup>1908</sup> Vgl. Gregorii Liber Vitae Patrum VIII, 6, MPL 71, col. 1045B: *Aigulfus quoque diaconus noster a Roma veniens, beata nobis sanctorum pignora deferebat* (Hinweis: B. Krusch, W. Levison (Hrsg.), Gregorii Hist. X, 1, MGH Script. rer. Mer. 1,1, 1951, S. 477, Anm. 1).

<sup>1909</sup> Bis heute wird in Hochwasserberichten die Zerstörung alter Gebäude und Brücken besonders hervorgehoben, womit die Dimension des Ereignisses deutlich wird; oft ist damit auch eine „moralische Mahnung“ angedeutet, etwa vor einer zu starken und einseitigen Fokussierung auf weltliche Güter. Der moraltheologische Aspekt von Unwettern ist heute vor allem noch in ländlichen Gegenden und in Gebirgslandschaften präsent, wo Extremereignisse häufiger und zerstörerischer auftreten und fast jede Generation Katastrophen und Extremereignisse miterlebt(e). Vgl. z. B. den Bericht über eine Lawine von Pater Ansfrid Hinder, Wettersorge - Wettersegnen. Christlicher Volksbrauch in Berg und Tal, Einsiedeln 1959 [download.burgenverein-untervaz.ch/dorfgeschichte], S. 6: „Mit Schauern denken wir in Tal und Berg an den Lawinenwinter 1951 zurück. Mit dem Sebastianstag löste sich im Urseren- und Lötschental, ob Vals und Zernez, aber auch in der österreichischen Nachbarschaft das «Lau-Tier» und begrub in der Schweiz allein über 90 Menschen, im Lötschentaler Eisten sogar ein Haus, das 500 Jahre lang Sturm und Wetter getrotzt hatte. Seit 1954 kündigt's die grosse Glocke des Dörfchens Blons im Walsertal, daß die Falv-, Nova- und Montcalv-Lawine an einem einzigen Tag - am 11. Jänner 1954 - 57 Menschenleben in den Tod gerissen hat.“

Personifizierungen von Naturextremen.<sup>1910</sup> Die Tiere starben möglicherweise nicht im Salzwasser (*sed suffocatae bestiae inter salsos maris turbidi fluctus et litori eiectae sunt* deutet auf Gregors Vergil-Kennntnis<sup>1911</sup>), sondern in der Brandung. Wie Paulus Diaconus sah auch Gregor die „Schlangen“ und den „Drachen“, der beiden im Christentum am meisten gefürchteten Tiere, als ein „sehr ernstes Prodigium“ der Drüsenpest (*Subsecuta est de vestigio cladis, quam inguinariam vocant*), möglicherweise sogar als Endzeitzeichen.<sup>1912</sup> Durch den Tod von Papst Pelagius II. am 7. Februar 590 zeigten sie auch die Bedrohung der Kirche.<sup>1913</sup> Eventuell wird die heilsgeschichtliche Deutung mit dem Wortspiel *anguilla* („Aal“) - *inguinaria* („Drüsenpest“) verstärkt; vielleicht wurden die „Flußbestien“ (*bestiae*)<sup>1914</sup>, die

---

<sup>1910</sup> So weist Jeremias Gotthelf in seinem „Unwetterepos“ „Die Hochwassernot im Emmental 1837“ angesichts wilder Fantasievorstellungen und Deutungen in den flußabwärts gelegenen Dörfern und Städten auf einen alten Waldeinsiedler am Honegg-Gebirge (wo sich ein stationäres Gewitter zum Unwetter entwickelte, das die Flut verursachte): „Er allein da oben hatte die Sage von der Emmenschlange noch nicht vergessen: wie nämlich der zu besonderer Größe anschwellenden Emme eine ungeheure Schlange voran sich winde, auf der Stirn ein grün Zwerglein tragend, welches mit mächtigem Tannenbaum ihren Lauf regiere; wie Schlange und Zwerglein nur von Unschuldigen gesehen würden, von dem sündigen erwachsenen Geschlecht aber nichts als Fluß und Tannenbaum. Diese Schlange soll von Gott gefangen gehalten werden in mächtiger Berge tiefem Bauche, bis in ungeheuren Ungewittern gespaltene Bergwände ihren Kerker öffnen; dann bricht sie los, jauchzend wie eine ganze Hölle, und bahnt den Wassern den Weg durch die Täler nieder“ (J. Gotthelf, Die Wassernot im Emmental 1836, in: Ausgew. Werke in zwölf Bänden, hrsg. v. Walter Muschg, 9. Bd., Zürich 1978, S. 18). Gotthelf bringt hier die auch in Gregors Bericht über die Tiberflut 589 wie auch in zahlreichen frühneuzeitlichen Sturmflutberichten angedeutete Vorstellung der „Hellsichtigkeit“ von Alten, Gläubigen und Kindern, die allein in mythischen Bildern das Dämonische, Ungeheure der Elementargewalten „vorhersehen“ können und die latende Gefährdung des Erdendaseins auch an ruhigen, sonnigen Tagen nie ganz vergessen. So sehen 1837 die „Emmenschlange“ nur der Waldeinsiedler und „liebliches Mädchen“, weil sie sich den ungeschminkten, kindlich-weisen gottesfürchtigen Blick auf die „real reality“ (Giselle de Nie, 1987, zu Gregors Darstellung in „Gedankenbildern“) bewahrt haben (das Mädchen wird das erste Opfer der „Emmenschlange“). Damit sind auch „Drachenerscheinungen“ in vormodernen Unwetterberichten wie bei Gregor von Tours einzuordnen: Sie entspringen weniger abergläubischen, unrealistischen „vormodernen“ Wahrnehmungen, sondern sind bildliche Umschreibungen eines wachen, „tieferen“ Blicks auf die auch in „gezähmten“ Herdfeuern, ruhigen Wassern und hellen Sommerwolken über den Bergen ruhenden „Elementarungeheuer“, die einmal losgelassen, den seiner Sache sicheren Menschen sehr schnell zum heilsbedürftigen „Statisten“ machen.

<sup>1911</sup> Vergil, Aeneis V, 182 - Rudolf Buchner (Hrsg.), Gregorii Hist. X,1, Gregorausgabe, 2. Bd., 1972, S.322, Anm.1.

<sup>1912</sup> Zur Deutung von Schlangen und Drachen im Mittelalter siehe oben, S. 279-282 m. Anm. 835 (Schlangen und Drachen) u. Kap. II. 3 (Unwetter, Stürme und „Feuerdrachen“), S. 288ff., sowie bes. S. 335-344 m. Anm. 979, 985, 986 u. 990-992.

<sup>1913</sup> Vgl. Rudolf Buchner (Hrsg.), Gregorii Hist. X, 1, Gregorausgabe, 2. Bd., 1972, S. 322, Anm. 4.

<sup>1914</sup> *Bestia* („Tier; Raubtier, reißendes Tier“; Langenscheidt Wb. Lat.-dt., 1963, S. 71) erscheint vor allem in Berichten über „Prodigien“, Unwetter und Sturmfluten, in denen man das Wirken oder zumindest Erscheinen von Ungeheuern vermutete. Meist ist von „Schlangen“, „Drachen“ oder „Ungeheuern“ die Rede; daher könnte *bestia* bei Gregor die Vorstellung von Endzeitungeheuern evozieren, wobei insbesondere an das aus dem Meer steigende Ungeheuer der Apokalypse zu denken ist. Vgl. Offb.Joh. 13, 1ff.: „Und ich sah ein Tier aus dem Meer steigen, das hatte zehn Hörner und sieben Häupter und auf seinen Hörnern zehn Kronen und auf seinen Häuptern lästerliche Namen.“ Vgl. Bernd-Ulrich Hergemöller, ‚bestia‘, Promptuarium ecclesiasticum medii aevi, 2011, S. 65. Jacqueline Borsje (From Chaos to Enemy, Turnhout 1996, p. 27ff. u. p. 113) unterscheidet in altirischen Quellen drei Arten von Ungeheuern: In den *Echtra Fergusa maic Leiti* erscheinen vor allem Seeungeheuer (J. Borsje, wie oben, p. 27ff.). Adamnán nennt in der *Vita Sancti Columbae* drei Arten von Seeungeheuern: „the enormous sea monster, the river monster and the small ocean monster“; daneben nennt er auch Land-Ungeheuer und Schlangen („the wild boar and the serpents“); vgl. J. Borsje, wie oben, p. 113ff. In der Bibel erscheinen Ungeheuer vor allem als Strafen gegen Sünder, aber auch als warnende Präfigurationen des Drachenkampfes in der Endzeit. In mittelalterlichen Geschichtswerken gemahnen Drachen als innerzeitliche und eschatologische Vorzeichen vor allem zum Gottvertrauen (Offb.11,15-13,18), mit dem Ziel der „moraltheologischen Disziplinierung“: „The tendency to classify monsters in the realm of moral evil is present in the Bible, especially



einige Beobachter als Aale erkannten, erst im Laufe der Überlieferung zu „Schlangen“ und „Drachen“. Auffällig ist auch die Platzierung von Gregors Hochwasserbericht am Beginn des „eschatologischen“ zehnten Buchs, womit der „Drachen“ wie eine Präfiguration des großen Ungeheuers der Endzeit erscheint (Offb. 13, 2). Im Mittelpunkt des Berichts stehen jedoch die Wahl Papst Gregors des Großen (*De Gregorio papa Romano*) und die siebentägige Bittprozession in Rom, die der Seuche ein Ende bereitete. Gregor übernimmt die Deutung des Hochwassers als „Geißel Gottes“ (*flagella Dei*), die der Papst in einer Rede an das Volk nannte, und gibt sie in voller Länge wider.<sup>1915</sup> Die direkte Strafgerichtsdeutung und die Aufrufe zu Reue, Buße, Gebet und Gottesfurcht sah Gregor von Tours angesichts der dramatischen Ereignisse als gerechtfertigt: Wie in der Hesekiel-Prophezeiung („Fanget aber an an meinem Heiligtum“; Hes. 9, 6) starb als einer der ersten Papst Pelagius an der Pest.<sup>1916</sup> Gregor der Große sah 589 in der Buße die letzte Möglichkeit, daß die *flagella Dei* von der Stadt hinweggenommen würden. Die Ereignisfolge von 589 erinnert an das „Wunder“ von Vienne in den 560er Jahren, als Bischof Mamertus mit der Anordnung von Bettagen das Ende einer bedrohlichen „Prodigienhäufung“ erwirkte.<sup>1917</sup> Beide Wunder erneuerten die Verbindung der noch in Gregors Zeit lebendigen Bräuche zu den historischen Ursprüngen, womit der „praktische“ Nutzen der Prozession (wieder) erkennbar wurde: „Erwäget aber wohl, wie der vor dem Throne des strengen Richters erscheinen wird, dem nicht einmal die Zeit bleibt zu beweinen, was er getan hat. [...] Ein jeder also von uns wende sich zur Buße und beklage seine Sünden, solange es noch Zeit ist zu Tränen und bevor der Streich ihn trifft. [...] wie der Prophet uns ermahnt: ‚Laßt uns unser Herz samt den Händen aufheben zu Gott im Himmel‘. Zu Gott die Herzen und Hände erheben, heißt den Eifer unsres Gebets durch das Verdienst guter Werke erhöhen.“<sup>1918</sup> Mit den Worten Gregors des Großen formuliert Gregor von Tours auch die Hauptintention der *Historiae* und damit die wichtige Funktion von Naturereignissen in der Geschichte: Sie sind Mahnungen zur Bekehrung, denn „Gott hat keine

---

in eschatological and apocalyptic writings. Moral evil is an area associated with the Devil and sin: sin is moral evil and the Devil is the personification of moral evil. Special attention must be paid to the dragon or snake, the monster pre-eminent in Christian literature [...]. The serpent introduced sin into the world in the second creation-story in the first book of the Bible, *Genesis* (Gn 3:1-5). In the last book, the *apocalypse of John*, the Devil is portrayed as a dragon, explained as the old snake (Apc 12:9; 20:2). He is the enemy and adversary of God and humankind. As ultimate symbol of evil he must be fought against“ (J. Borsje, wie oben, p. 11).

<sup>1915</sup> Gregorii Hist. X, 1, R. Buchner, Gregorausgabe, 2. Bd., 1972, S. 324-326.

<sup>1916</sup> Gregorii Hist. X, 1, R. Buchner, Gregorausgabe, 2. Bd., 1972, S. 322: *Nam medio mense XI. adveniens, primum omnium iuxta illud, quod in Ezechiel profeta legitur: ‚A sanctuario meo incipite‘, Pelagium papam perculit et sine mora extinxit. Quo defuncto, magna stragis populi de hoc morbo facta est.*

<sup>1917</sup> Vgl. Gregorii Hist. II, 34; R. Buchner, Gregorausgabe, 1. Bd., 1970, S. 126-128.

<sup>1918</sup> Gregorii Hist. X, 1 ad a. 590, R. Buchner, Gregorausgabe, 2. Bd., 1972, S. 324; dt. Übers. R. Buchner, ebenda, S. 325: *Pensate ergo, qualis ad conspectum districti Iudicis pervenit, cui non vacat flere quod fecit. [...] Unusquisque ergo nostrum ad paenitentiae lamenta confugiat, dum flere ante percussione[m] vacat. Revocemus ante oculos mentis, quicquid errando commisimus, et quod nequiter egimus, flendo puniamus. Praeveniamus faciem eius in confessionem‘, et sicut profeta ammonet: ‚Levemus corda nostra cum manibus ad Deum‘. Ad Deum quippe corda cum manibus levare est orationis nostrae studium cum merito bonae operationis erigere.* Vgl. Jak. 2, 17 u. 24: „So seht ihr nun, daß der Mensch durch Werke gerecht wird, nicht durch Glauben allein.“

Freude am Tod der Gottlosen, sondern will, „daß sich der Gottlose bekehre und lebe.“<sup>1919</sup> Gregor stellt hier die Angst (*tremor*) als Signum der unsicheren Welt dem Gottvertrauen (*fiducia*) gegenüber, dem einzigen verlässlichen Schutzschild.

Im Herbst 590 gab es erneut anhaltende Regenfälle und Hochwasser, dieses Mal im Westfrankenreich; zudem traten Gewitter auf, denen ungewöhnliche Kälte folgte, doch waren die Ereignisse nicht vergleichbar mit den Ereignissen von 589, weshalb eine Kurzmeldung ausreichte. Für 590 sind zwei Hochwasser überliefert, doch handelte es sich wahrscheinlich um ein und dasselbe Ereignis: In X, 19 ist von Regen, Hochwasser, Kälte und schlammigen Wegen Mitte November (*medio mense nono*) die Rede, wobei *amnis (amnes) litora excidentis* auf ein überregionales Hochwasser an den großen Flüssen und Strömen (*amnes*) deutet; die Hochwassermeldung steht im Zusammenhang mit dem Prozeß gegen König Childeberts Mörder Sunnegisil (dessen früheren Marschall) und gegen den an der Verschwörung beteiligten Bischof Egidius von Reims im November 590, den man nach Metz gebracht hatte, um ihn in Verdun vor Gericht zu bringen. Nach Protesten der fränkischen Bischöfe wurde Egidius freigelassen - unter der Bedingung, daß er im Herbst in Verdun erscheine; diesem Befehl konnte sich der Bischof trotz widriger Witterung nicht entziehen.<sup>1920</sup> In der zweiten Hochwassermeldung für 590 steht das Naturereignis im Mittelpunkt: Wahrscheinlich gab es im Herbst 590 verbreitet Hochwasser, verbunden mit für die späte Jahreszeit ungewöhnlich starken Gewittern.<sup>1921</sup> Möglicherweise wurde die Kälteperiode mit Kaltfrontgewittern eingeleitet (*Pluviae validae, tonitrua in autumnno gravia, aquae autem nimium invaluerunt*). Die Polarluft könnte am Mittelmeer Unwettertiefs initiiert haben; sicher aber wurde die Ausbreitung der Drüsenpest in Viviers und Avignon (*Vivariensim Avennicamque urbem graviter lues inguinaria devastavit*) durch die naßkalte Witterung begünstigt. Die erneute Erwähnung der Hochwasser in X, 23 weist auf ein außergewöhnliches Ereignis in einem regenreichen Jahrzehnt.<sup>1922</sup>

<sup>1919</sup> Gregorii Hist. X, 1 ad a. 590, R. Buchner, Gregorausgabe, 2. Bd., 1972, S. 324 m. Anm. 5; dt. Übers. R. Buchner, ebenda, S. 325: *Dat profecto, dat tremore nostro fiduciam, qui per profetam clamat: ‚Nolo mortem peccatoris, sed ut convertatur et vivat‘. Vgl. Hes. 33, 11.*

<sup>1920</sup> Gregorii Hist. X, 19 ad a. 590, R. Buchner, Gregorausgabe, 2, 1972, S. 374; eigene Hervorhebung: *Sunnigysilus vero iterum turmentis addicitur [...]. In his tormentis non solum de morte Chilperici regis, verum etiam diversa scelera se admisisse confessus est. [...] Tunc ab aliis sacerdotibus increpatus, cur hominem absque audientia ab urbe rapti et in custodia retrudi praecepisset, permisit eum ad urbem suam redire, dirigens epistulas, [...] ut medio mense nono ad discutiendum in urbe supradicta adesse deberent. Erant enim pluviae validae, aquae immensae, rigor intolerabilis, dissolutae luto viae, amnis litora excidentis; sed praeceptione regiae obsistere nequiverunt. Denique convenientes, pertracti sunt usque Metinsim urbem, ibique et praefatus Egidius adfuit.*

<sup>1921</sup> Gregors Hochwassermeldung ist Teil eines längeren „Prodigienberichts“, in dem er auch über ein Nordlicht, „Feuerkugeln“, eine Sonnenfinsternis, ein „Quellwunder“ in Spanien und ein Erdbeben berichtet. Vgl. Gregorii Hist. X, 23 ad a. 590, R. Buchner, 2. Bd., 1972, S. 380/382: *In hoc autem anno tanta terras nocturno splendor inluxit, ut mediam putares diem. [...] Pluviae validae, tonitrua in autumnno gravia, aquae autem nimium invaluerunt. Vivariensim Avennicamque urbem graviter lues inguinaria devastavit.*

<sup>1922</sup> Im Herbst 591 gab es das dritte Jahr in Folge Hochwasser, dieses Jahr bereits während der Erntezeit. Vgl. Gregorii Hist. X, 30 ad a. 591, R. Buchner, Gregorausgabe, 2. Bd., 1972, S. 398: *Foenum ab infusione pluviarum*

Neben Kurzmeldungen ist in den *Historiae* nur ein längerer Hochwasserbericht enthalten, in dem ebenfalls die Folgen für die Landwirtschaft im Mittelpunkt stehen: „Im fünften Jahre der Regierung König Childeberts bedrängten große Überschwemmungen die Gegend von Clermont; zwölf Tage hörte es nicht auf zu regnen, und die Limagne [bei Clermont] wurde von einer solchen Wassermasse überflutet, daß sie viele an der Aussaat hinderte. Die Loire, der Allier und die anderen Wildwasser, welche sich in die Loire ergießen, schwollen so an, daß sie weiter über ihre Ufer traten, als jemals zuvor. Sie richteten großen Schaden unter den Viehherden, bedeutenden Verlust an bestellten Äckern und Verheerungen an den Gebäuden an. Auf gleiche Weise trat auch die Rhône mit der Saône aus ihren Ufern aus, fügte den Anwohnern großen Schaden zu und unterwühlte zum Teil die Mauern von Lyon. Als aber die Regengüsse nachließen, fingen die Bäume von neuem zu blühen an; das war im Monat September.“<sup>1923</sup> Der dramatische Ereignisbericht zeigt Gregors Verbindung zu seiner Heimatstadt Clermont, aus der ihm wahrscheinlich Familienangehörige und Freunde berichteten. Das Hochwasser betraf vor allem den Oberlauf der Loire und deren Zuflüsse (*Flumina quoque Leger Flavarisque, quem Elacrem vocitant, vel reliqui torrentes decurrentes in eum*), weiterhin Burgund und die südlich angrenzenden Regionen an Rhône und Saône (*Pari modo Rhodanus cum Arare*). So meldet auch der Zeitgenosse Marius von Avenches für 580 ein Rhônehochwasser.<sup>1924</sup> Gregor bezeichnet die Hochwasser als „sintflutartige Überschwemmungen“ (*diluvia magna praessirunt*), ohne von einer „Sintflut“ (*diluvium*) zu sprechen. In Bezug auf die Limagne schreibt er nur von einer „großen Wasserflut“, die wahrscheinlich nur flußnahe Felder betraf (*tantaque inundatione Limane est infusum, ut multos, ne simentem iacerent, prohiberet*). Die Unterspülung der Stadtmauern von Lyon weist auf ein 50- oder 100-jähriges Hochwasser, doch ist eine Quantifizierung früher Hochwasser aufgrund des nicht mehr bekannten Baubestandes kaum möglich; im Hochmittelalter wäre Gregors Meldung wegen des höheren Alters der Stadtmauern und der besseren Quellenlage zur

---

*et inundatione annium periit, segetes exiguae, vineae vero profusae fuerint; quercorum fructus ostensi effectum non obtinuerunt.* Der Zeitpunkt des Hochwassers während der Erntezeit war der Hauptgrund für die Erwähnung, denn zur Erntezeit konnte schon ein moderates Hochwasser (das im Winterhalbjahr kaum in einer eigenen Meldung erschienen wäre) gravierende Folgen haben. So stehen in Gregors Eintrag für 591 nicht die Naturerscheinungen (wie in X, 23), sondern die Auswirkungen auf die Ernte und die Saaten im Mittelpunkt (*Foenum ab infusione pluviarum et inundatione annium periit...*); der Eintrag kann damit zu den Witterungsaufzeichnungen zählen, während die Berichte in X, 30 eher zu den Wunderberichten gehören. Insgesamt traten 590/591 zahlreiche Naturanomalien (Trockenheit im Frühjahr, das Frühherbsthochwasser und Tierseuchen) auf, die Gregor in einem „witterungsgeschichtlichen“ Berichtblock im Anschluß an die Berichte über die Epidemie in Tours und Nantes sowie das Gewitterunglück in Limoges nennt.

<sup>1923</sup> Gregorii Hist. V, 33f. ad a. 580/81, R. Buchner, Gregorausgabe, 1. Bd., 1970, S. 340; dt. Übers. R. Buchner, ebenda, S. 341: 33. *Anno quinto Childeberthi regis Arvernorum regionem diluvia magna praessirunt, ita ut per dies 12 non cessaret a pluvia, tantaque inundatione Limane est infusum, ut multos, ne simentem iacerent, prohiberet. Flumina quoque Leger Flavarisque, quem Elacrem vocitant, vel reliqui torrentes decurrentes in eum ita intumuerunt, ut terminus, quos numquam excesserant, praeterirent. Quae grande de pecoribus excidium, de culturis detrimentum, de aedificiis fecere naufragium. Pari modo Rhodanus cum Arare coniunctus, ripas excidens, grave damnum populis / intulit, murus Lugdunensis civitatis aliqua ex parte subvertit. Quiescentibus vero pluviis, arbores denuo floruerunt; erat enim mensis Septembris.* Es folgt ein längerer Prodigienbericht.

<sup>1924</sup> Marii episcopi Aventicensis Chronica ad a. 580, ed. Theodor Mommsen, MGH Auct. ant. 11, Berlin 1894, S. 239: *Eo anno Octobre ita in Vallensi territorio Rodanus exundavit, ut copias messium denegaret: et intra Italiam ita fluvii exundaverunt, ut damna agricolae paterentur.*

städtischen Bebauung schon genauer einzuordnen. Der Orkan und der Mondhalo deuten auf eine ausgeprägte Westwetterlage.<sup>1925</sup> Insgesamt kann der Hochwasserbericht 579/580 trotz „biblischer“ Erzählelemente (*diluvia magna ... per dies 12 non cessaret a pluvia ... prodigia gravissima*), die auch eine „raum-zeitliche Verortung im Kosmos der (Heimat-)Region“<sup>1926</sup> beabsichtigten, zu den „nüchtern-informativen“ klimahistorischen Einträgen in Gregors Werk zählen.<sup>1927</sup>

### III. 5 Witterungs- und Jahreszeitenanomalien, phänologische Aufzeichnungen

Neben Zeichen, Unwettern und Hochwasserb dokumentierte Gregor als einer der ersten abendländischen Geschichtsschreiber auch weniger spektakuläre, „alltägliche“ Naturerscheinungen, vor allem Jahreszeitenanomalien und Anomalien in der Tier- und Pflanzenwelt. Während Gregor Halos, Unwetter und Plagen teilweise auch moraltheologisch deutet, dienten Einträge zu Phänologie und Witterungsanomalien als reine Ereignismeldungen vor allem der Information. Wie in späteren Jahrhunderten dominieren in den *Historiae* Einträge zu kalten Wintern und Sommertrockenheit sowie Tier- und Pflanzenanomalien. Im Frühmittelalter gehörten kalte Winter wohl zu den gefährlichsten Witterungsanomalien: Da die Winter in Westeuropa in dieser Zeit meist mild waren<sup>1928</sup>,

<sup>1925</sup> Gregorii Hist. V, 41 ad a. 581 (582), R. Buchner, Gregorausgabe, 1. Bd., 1970, S. 356: *Leger fluvius maior ab anno superiore fuit, postquam ei Cares torrens adiunxit. Ventus auster nimium violente cucurrit, ita ut silvas prosterneret, domus erueret, saepes efferret ipsosque hominis ad internitionem usque volutaret. Erat enim spatium eius in latitudine quasi iugera septem, longitudo autem non potuit aestimare. Nam et galli plauso cantu in initio noctis saepe dederunt. Luna circumtenebricata est, et comitis stilla apparuit. Gravis autem lues in populo subsecuta est. Legati autem Sueborum post annum demissi, ad propria redierunt.*

<sup>1926</sup> Gerrit Jasper Schenk, Meeresmacht und Menschenwerk. Die Marcellusflut an der Nordseeküste im Januar 1219, in: Ders. (Hrsg.), Katastrophen. Vom Untergang Pompejis bis zum Klimawandel, Ostfildern 2009, S. 52-61, hier S. 58.

<sup>1927</sup> Vgl. Gregorii Hist. V, 33f. ad a. 580/81, R. Buchner, Gregorausgabe, 1. Bd., 1970, S. 340: *In Toronico vero eo anno mane, priusquam dies inlucesceret, fulgor per caelum cucurisse visus est et ad orientis plagam caecidisse. Sed et sonitus tamquam diruentes arbores per totam terram illam auditus est; quod ideo non est de arbore aestimandum, quia in quinquaginta aut amplius milia est auditum. [...].*

<sup>1928</sup> Der in der interdisziplinären Forschung wie auch im allgemeinen Sprachgebrauch mittlerweile eingebürgerte Begriff der „mittelalterlichen Warmzeit“ scheint insgesamt problematisch, da er eine genaue klimahistorische Epochenabgrenzung suggeriert, der die komplexen, auch kurzzeitigen Klimaschwankungen in den letzten 2000 Jahren nicht berücksichtigt, weshalb die Gefahr voreiliger Schlüsse in den Geschichts- und Kulturwissenschaften groß ist. Die genauen Zusammenhänge, Mechanismen und auch Resilienzmöglichkeiten des komplexen Klimasystems sind bis heute nicht in allen Details erforscht, so daß letztgültige Aussagen zur Klimageschichte nur unter Vorbehalt möglich sind. Vgl. dazu Rudolf Brázdil, Christian Pfister, Heinz Wanner, Hans von Storch u. Jürg Luterbacher, Historical Climatology in Europe, in: Climatic Change, Bd. 70, Nr. 3 (2005), p. 404. So kann vor dem Hintergrund der vielzitierten „mittelalterlichen Warmzeit“ oder „mittelalterlichen Klimanomalie“, die auf eine „durchschnittliche“ Warmphase zwischen 950 und 1250, teils auch mehrere Warmphasen zwischen 500 und 1500 mit einem Höhepunkt im Hochmittelalter schließen läßt, nur eine langsame, stetige Abkühlung in den letzten 1500 bis 2000 Jahren als gesichert angenommen werden. Allerdings weisen Untersuchungen von Baumringen, Pollen, Meeressedimenten wie auch geschichtliche Ereignisse und Geschichtsquellen, etwa die erfolgreiche Ansiedlung submediterraner und mediterraner Kulturen in Gallien, Germanien und Britannien durch die Römer wie auch die „Entdeckung“ des Grünen Landes (Grönland), zuletzt durch Erik den Roten, auf ein überdurchschnittlich warmes Klima in Westmitteleuropa zwischen Spätantike und Hochmittelalter (etwa 400-1000) hin, das teilweise möglicherweise sogar die Werte der heutigen Warmzeit überstieg. Für eine oder mehrere Warmphasen bereits zwischen 500 und 800, vor dem „mittelalterlichen Wärmeoptimum“ 900 bis 1300, sprechen

wurden seit der Römerzeit viele empfindliche Pflanzenarten aus dem Mittelmeerraum kultiviert.<sup>1929</sup> Es gab keine ausreichende Vorratswirtschaft; selbst winterfeste Ställe fehlten vielerorts, wie einige irische Wintermeldungen andeuten.

Einen kalten Winter gab es im Jahre 548: „In diesem Jahr war der Winter hart und ungewöhnlich rau, so daß die Flüsse mit fester Eisdecke zufroren und dem Volk das Überqueren wie über den festen Boden ermöglichte. Auch waren die Vögel von Kälte und Hunger matt und konnten ohne menschliche List mit der

---

neben den um 800 einsetzenden Entdeckungsfahrten der Wikinger vor allem die Weiterkultur und Verwilderung der von den Römern eingeführten mediterranen Nutzpflanzen und naturwissenschaftliche Erkenntnisse: So stellte eine Untersuchung der Gletscherbewegungen in den Alpen für die Zeit zwischen 760 und 1200 eine Stagnation bzw. leichte Rückgänge fest, wobei der Beginn um 760 möglicherweise auch die um einige Jahrzehnte verzögerte „Reaktion“ der Gletscherzungen nach Einsetzen einer Warmphase schon um 500 darstellen könnte. Vgl. dazu Olga N. Solomina et al., Holocene glacier fluctuations, in: *Quaternary Science Reviews* 2015, bes. p. 11-27. Auch für die Ausdehnung des Meereises in der Arktis ist lange vor dem hochmittelalterlichen „Wärmeoptimum“ (um 1000 bis 1200) bereits um 640 n. Chr. ein Minimum nachgewiesen worden. Vgl. Christoph Kinnard et al., Reconstructed changes in Arctic sea ice over the past 1450 years, in: *Nature* 2011 (doi:10.1038/nature10581). Ein Indiz für eine bereits zwischen 400 und 1000 einsetzende Warmzeit lieferte die Untersuchung des Meeresspiegels, der um 700 einen ersten Höhepunkt erreichte, von 1000 bis 1400 leicht sank, bevor er nach kleineren Schwankungen in der Zwischenzeit ab dem 19. Jahrhundert sehr schnell zu steigen begann. Vgl. Robert E. Kopp et al., Temperature-driven global sea-level variability in the Common Era, in: *Proceedings of the National Academy of Sciences*, Bd. 113, Nr. 11. Ed. by Anny Cazenave, Centre National d'Études Spatiales, Toulouse, January 4, 2016, doi:10.1073/pnas.1517056113, Fig. 1: Global Sea Level [cm]: Hier wird ein stetiges Ansteigen des Meeresspiegels ab 200 v. Chr. bis nach 400 n. Chr. dargestellt, wobei gerade die Phase des Ansteigens eine Warmzeit signalisiert, deren „Ergebnis“ der Höhepunkt des Meeresspiegels um 450 n. Chr. war; dieser hielt sich mit Schwankungen bis ca. 1050, danach markiert ein rapides Absinken eventuell das Vorspiel der spätmittelalterlichen Klimaverschlechterung. Aufgrund dieser und weiterer Befunde kamen Bradley, Wanner und Diaz 2016 zu der These, daß der Gipfel des Temperaturanstiegs im Holozän wohl bereits um 725 erreicht wurde und sich die Atmosphäre in der Zeit zwischen Früh- und Hochmittelalter von 725 bis etwa 1050 (auch aufgrund fehlender Störungen, wie Schwankungen in der Sonnenaktivität oder Vulkanausbrüchen) in einer Art Ruhegleichgewicht befand, was die These eines vor- und frühmittelalterlichen Wärmeoptimums unterstützt. Vgl. Raymond S. Bradley, Heinz Wanner, Henry F. Diaz, The Medieval Quiet Period, in: *The Holocene*, Bd. 26, Nr. 6 (2016), doi:10.1177/0959683615622552. Die bislang favorisierte Hypothese eines hochmittelalterlichen Wärmeoptimums könnte - neben den für das Hochmittelalter ähnlichen geologischen und klimatologischen Befunden - auch auf der ungleichen Quellenlage im Früh- und Hochmittelalter beruhen, weshalb eine genauere Betrachtung der spärlichen zeitgenössischen klimahistorischen Aufzeichnungen in frühen hispanischen, fränkischen und angloirischen Geschichtswerken und besonders eine Untersuchung der zahlreichen „Wetterwunder“ in frühen Heiligenviten wichtige Hinweise liefern könnte. Gregors von Tours Aufzeichnungen in den *Historiae* (etwa winterlicher Rosen- und Obstbaublüten) und die „Wetterwunder“ in seinen hagiographischen Werken bestärken die These eines frühmittelalterlichen Wärmeoptimums. Weitere Lit.: Hubert Horace Lamb, *Klima und Kulturgeschichte: Der Einfluß des Wetters auf den Gang der Geschichte*, Reinbek 1989, S. 189-206; Rüdiger Glaser, *Klimageschichte Mitteleuropas. 1000 Jahre Wetter, Klima, Katastrophen*, Darmstadt 2001, S. 21-27; Wolfgang Behringer, *Kulturgeschichte des Klimas. Von der Eiszeit bis zur globalen Erwärmung*, Bonn 2007, S. 86-115; Ronald D. Gerste, *Wie das Wetter Geschichte macht: Katastrophen und Klimawandel von der Antike bis heute*, Stuttgart 2015. Zusammenfassung: Art. ‚Mittelalterliche Warmzeit‘, [https://de.m.wikipedia.org/wiki/Mittelalterliche\\_Warmzeit](https://de.m.wikipedia.org/wiki/Mittelalterliche_Warmzeit) (14. Febr. 2017)

<sup>1929</sup> Die Liste der in der Römerzeit und im Frühmittelalter nach Westmitteleuropa eingeführten submediterranen und mediterranen Pflanzen ist lang. Sie haben sich mit der hochmittelalterlichen Ostkolonisation von Frankreich und vom Donauraum ausgehend teilweise auch in Ostmitteleuropa angesiedelt, doch bis in die jüngste Zeit stoßen viele submediterrane Arten in höheren und nordöstlichen Lagen an ihre Verbreitungs- oder zumindest an die „Ertragsgrenze“, wie Weinreben (400-500m) und Feigen (*Ficus carica*), ebenso Walnuß (*Nux iuglans*), Eßkastanie (*Castanea sativa*) und viele Obstarten, insbesondere Kernobst wie Mandelbaum (*Prunus dulcis*), Pfirsich (*Prunus persica*) und Lorbeerbaum (*Laurus nobilis*). In einigen frühmittelalterlichen Quellen wird auch der giftige mediterrane „Sadebaum“ (*Savina*) als officinelle Pflanze z. B. gegen Pferdewürmer genannt, u. a. im *Hortulus* des Walafrid Strabo (Wolfgang Sörrensens, *Gärten und Pflanzen im Klosterplan*, in: *Studien zum St. Galler Klosterplan*, Bd. 1, hrsg. v. Johannes Duft, St. Gallen 1962, S. 197). Zu den mediterranen Pflanzen gehören auch so gut wie alle bis heute in europäischen „Würzgärten“ geläufigen Gewürzkräuter wie Salbei, Minzen, Borretsch, Kerbel, Pimpinelle und viele Gemüsesorten und Heilkräuter, die jedoch schon im St. Galler Klosterplan erscheinen. Vgl. Wolfgang Sörrensens, *Gärten und Pflanzen im Klosterplan*, wie oben, S. 195-215.

Hand gefangen werden, da hoher Schnee lag.“<sup>1930</sup> Eine Besonderheit dieser Wintermeldung ist die Erwähnung in einem eigenen Kapitel (*De hieme gravi*), das auch die Nachricht zum Tod König Theudeberts und zum Regierungsantritt von dessen Sohn Theudebald enthält.<sup>1931</sup> Die „zahmen“ Vögel weisen auf Beobachtungen von Mönchen, die vielleicht im Winter Vögel fütterten. Möglicherweise wurden Vögel auch zur Ergänzung des Speiseplans gefangen, wie *absque ullo hominum dolo* andeutet. Unklar ist, ob hier Singvögel oder Wildgeflügel und Enten gemeint sind, die wegen der Kälte ihre Scheu verloren. Der Eintrag zeigt, daß strenge, langanhaltende Winter im Frühmittelalter im Westfrankenreich selten waren (*gravem ... et solito asperiozem hiemem fecit*).<sup>1932</sup> Als Vergleichsgrundlage dienten Gregor die feuchtmilden Winter der Touraine, die er zur Einordnung der seltenen „kontinentalen“ Winter heranzog. Vereinzelt weisen in den *Historiae* auch „beiläufige“ Meldungen auf Winterkälte: Den Winter 588/89 erwähnt Gregor in IX, 43 am Ende eines längeren Berichts über den Aufstand gegen den Bischof von Poitiers im Kloster der heiligen Radegunde und einen Streit im Konvent um die Klosterregeln, den auch der von Childebert entsandte Priester Theuthar nicht beilegen konnte (IX, 39-43);<sup>1933</sup> erst die Winterkälte 588/89 habe die Führungstreitigkeiten zwischen Chrodechilde und Basina gemildert, da die meisten Nonnen „wegen der der Strenge des Winters nicht zusammen bleiben konnten.“<sup>1934</sup> Die Meldung könnte auf frühen Raubbau in den Wäldern in der Nähe größerer Städte und Agglomerationen im Frankenreich weisen; allerdings ist unklar, ob es damals schon Holzmangel in siedlungsnahen Wäldern gab oder Kälte und hoher Schnee das Holzsammeln erschwerten, zumal damals im Kloster Poitiers viele Anhängerinnen Chrodechildes aus anderen Klöstern weilten.<sup>1935</sup> Allerdings hätte Gregor eine hohe Schneedecke sicher eigens erwähnt. Eine weitere „beiläufige“ Wintermeldung ist in *Historiae* VIII, 15 verzeichnet - Gregor vergleicht hier die milden Winter im Loiretal mit den

<sup>1930</sup> Gregorii Hist. III, 37 ad a. 548, R. Buchner, Gregorausgabe, 1. Bd., 1970, S. 190 (eigene Übers.): *Gravem eo anno et solito asperiozem hiemem fecit, ita ut torrentes concateniti gelu pervium populis tamquam reliqua humus praeberet. Aves quoque rigore adfectae vel fame, absque ullo hominum dolo cum magnae essent nives, manu capiebantur.*

<sup>1931</sup> Gregorii Hist. III, 37 ad a. 548, R. Buchner, Gregorausgabe, 1. Bd., 1970, S. 190: *A transitu igitur Chlodovechi usque in transitum Theudoberthi computantur anni 37. Mortuo ergo Theudoberto quarto decimo regni sui anno, regnavit Theudoaldus, filius eius, pro eo.* Ob der Tod Theudeberts, der 548 noch bei guter Gesundheit war, durch den ungewöhnlich kalten Winter mitbedingt war (wie die Chronologie in Gregors Eintrag vermuten läßt), ist unklar. Vgl. Giselle de Nie, *Views from a many-windowed tower*, 1987, p. 33.

<sup>1932</sup> Der Passus *gravem [...] et solito asperiozem hiemem fecit* erinnert an frz. *Il fait beau temps*; die Stelle zeigt den gallo-romanischen Einfluß auf Gregors Latein. Vgl. Richard Urbat, *Beiträge zu einer Darstellung der romanischen Elemente im Latein der Historia Francorum des Gregor von Tours*, Phil. Diss. Königsberg 1890, S. 53 (vgl. B. Krusch, W. Levison, Ed., Gregorii Hist. VIII, 15, MGH Script. rer. Mer. 1,1, 1951, S. 132, Anm. 2).

<sup>1933</sup> Vgl. Gregorii Hist. IX, 39-43 ad a. 589, R. Buchner, Gregorausgabe, 2. Bd., 1972, S. 296-318.

<sup>1934</sup> Gregorii Hist. IX, 43 ad a. 589, R. Buchner, Gregorausgabe, 2. Bd., 1972, S. 318; dt. Teilübers. R. Buchner, ebenda, S. 319: [...] *Puellae vero separatae ab invicem, aliae ad parentes, aliae ad domus proprias, nonnullae in his monasteriis, in quibus prius fuerant, sunt regressae, quia hiemem vali/dum simul positae propter penuriam ligni tolerare non poterant. Pauci tamen cum Chrodieldae et Basina remanserunt. Erat enim tunc et inter eas magna discordia, pro eo quod alia aliae se praeponire cupiebat.*

<sup>1935</sup> Vgl. Rudolf Buchner (Hrsg.), Gregorii Hist. IX, 43, Gregorausgabe, 2. Bd., 1972, S. 319, Anm. 2.

kälteren Wintern im kontinental beeinflussten Ostfrankenreich: Einst habe er den Diakon Wulfilach persönlich gebeten, über seine Bekehrung und die Missionierung der Heiden in der Region Trier zu berichten; bei dieser Gelegenheit habe der Diakon über seine Bußübungen als Einsiedler bei Trier in den dort „gewöhnlich sehr strengen Wintern“ erzählt.<sup>1936</sup>

Interessanterweise bezieht sich Begriff „strenger Winter“ bei Gregor nicht nur auf Kälte und Schnee, sondern auch auf naßkalte Witterung, Stürme, Hochwasser und schlammige Wege, typische Erscheinungen des maritimen Winters im Westfrankenreich. Ein Beispiel bietet Kapitel 18 des *Liber in gloria confessorum*: Gregor berichtet hier über das Erlebnis eines gläubigen Mannes aus Tours, dem eine verstorbene Heilige mehrmals im Traum auftrug, er solle ihr und ihrer Mitschwester an ihrer Grabstätte auf einem kleinen Weinberg bei Tours ein würdiges, „winterfestes“ Domizil bauen. Nach dem Bau des steinernen Oratoriums lud der Mann Bischof Eufronius ein, doch konnte dieser wegen des „ungewöhnlich rauhen Winters“ (*hiemps solito asperior*) mit Regen, Sturm und schlammigen Wegen Tours nicht verlassen.<sup>1937</sup>

Auf die feuchtmilden Winter im Westfrankenreich und den dadurch begünstigten Anbau submediterraneaner und mediterraner Kulturen weisen auch einige Einträge Gregors zu unzeitgemäßen Frösten, die auf langjährigen Naturerfahrungen von Bauern und Mönchen beruhen wie der Eintrag zu Witterungsanomalien im Frühjahr 588, als starke Regenfälle, Schnee und Spätfröste große Teile der Kulturen vernichteten. Gregor wundert sich besonders über die ungewöhnliche Verteilung der Frostschäden, die in diesem Jahr vor allem an Orten und in Gegenden auftraten, die als weniger spätfrostgefährdet galten, während in typischen Frostregionen im Frühjahr 588 keine Frostschäden auftraten.<sup>1938</sup> Es handelte sich

---

<sup>1936</sup> Nach Gregor soll der fränkische Missionar Wulfilach auf einem Berg bei Trier (möglicherweise dem Petersberg) ein Diana-Standbild gestürzt haben; es handelte sich wahrscheinlich um das Standbild einer keltischen Göttin, die der römischen Diana „angeglichen“ war, die in Trier einst verehrt wurde. Vgl. Rudolf Buchner (Hrsg.), Gregorausgabe, 2. Bd., 1972, S. 179, Anm. 3. Am Ort des Heiligtums errichtete Wulfilach eine Einsiedelei, wo er auch im Winter oft barfuß in Frost und Nässe ausgeharrt haben soll. Vgl. Gregorii Hist. VIII, 15, R. Buchner, Gregorausgabe, 2. Bd., 1972, S. 178 (eigene Hervorhebung): [...] *Repperi tamen hic Dianae simulacrum, quod populus hic incredulus quasi deum adorabat. Colomnam etiam statui, in qua cum grandi cruciatu sine ullo pedum perstabam tegmine. Itaque cum hiemis tempus solite advenisset, ita rigore glaciali urebar, ut unguis pedum meorum saepius vis rigoris excuteret et in barbibus meis aqua gelu connexa candelarum more dependeret. Magnam enim hiemem regio illa persaepe dicitur sustinere*‘.

<sup>1937</sup> Gregorii Liber in gloria confessorum 18, ed. B. Krusch, MGH Script. rer. Mer. 1, 2, 1885, S. 307f. (eigene Hervorhebung): *Infra [...] terminum Toronicum erat mons parvulus, sentibus, rubis vitibusque repletus agrestibus et tanta densitate labrucae contextus, ut vix aliquis intro possit intrumpere. Ferebat enim fama, duas Deo sacratas virgines in loco illo quiescere. [...] Tunc uni de incolis loci se virgines per visum ostendunt; exponunt, se ibidem esse sepultas ac sine tectum imbrium iniuriam diutius ferre non posse. Hic vero [...] tegumen tumulis adhiberet [...] lapides congregat et, data aestate, oratorium supraedificat; expleticumque opus, beatum Eufronium, qui tunc Turonicam regebat ecclesiam, ad benedicendum invitat. Sed ille iam defessus senio excusat abire, dicens: ‘Vides’, inquit, ‘fili, quod senuerim, et hiemps solito asperior ingravat. Descendant pluviae, ac venti cuncta turbine perflant, inflantur flumina, et nunc non convenit aetati meae ista modo properare itinera*.’ Siehe dazu unten, S. 668ff. m. Anm. 1973.

<sup>1938</sup> Gregorii Hist. IX, 17 ad a. 588, R. Buchner, Gregorausgabe, 2. Bd., 1972, S. 254: *Eo anno verno tempore pluviae validae fuerunt, et cum iam vel arbores vel vineae frondeissent, nix decidua cuncta operuit. Subsequente quoque gelu tam palmitibus vinearum quam reliqui ostensi fructus incensi sunt. Tantisque rigor fuisse visus est, ut*

wahrscheinlich um einen Spätfrost kurz vor den „Eisheiligen“ oder sogar einen späteren Kälteeinbruch, wobei der Frost besonders stark war, da sich kurz zuvor eine Schneedecke bilden konnte (*cum iam vel arbores vel vineae frondeissent, nix decidua cuncta operuit, ... Subsequente quoque gelu tam*), was auch die ungewöhnliche Verteilung der Frostschäden erklärt. Das Ereignis von 588 war sicherlich ein „historischer“ Spätfrost, vergleichbar mit dem Spätfrost in der Nacht vom 19. auf den 20. April 2017, als es in weiten Teilen Mitteleuropas auch in weniger gefährdeten Lagen Totalausfälle gab: Nachdem am Morgen des 19. April sogar in tieferen Lagen vielerorts eine geschlossene Schneedecke gemessen wurde, die am Tag nur knapp wegtaute (wobei der Tauvorgang Wärmeenergie band), folgte eine ungewöhnlich kalte Aprilnacht mit Lufttemperaturen um -5 Grad in 2m Höhe - bei voll entfalteter Apfelblüte. Wahrscheinlich war die Pflanzenentwicklung auch im Frühling 588 an wärmebegünstigten Standorten (an Süd- und Westhängen im Loiretal) schon weit fortgeschritten; die Regenfälle kurz vor dem Kälteeinbruch (*Eo anno verno tempore pluviae validae fuerunt*) bewirkten wahrscheinlich einen Wachstumsschub, so daß der Schnee in die Hauptblüte der Obstbäume fiel und der Frost gerade in begünstigten Lagen Schäden anrichtete, während Blüten und Triebe in den frostanfälligen Senken und Tallagen („Frostlöchern“) noch geschlossen waren. Auf Luftfrost weisen die von Gregor genannten Schäden an den Weinbergen, die meist in weniger frostgefährdeten Hanglagen liegen und erst spät austreiben. Die Schwalben erfroren wahrscheinlich nicht, sondern verhungerten, weil länger keine Insekten flogen. Gregors Bericht zeigt, daß er sich auch selbst Bild von den Schäden gemacht hatte und seine Beobachtungen mit Berichten von Mönchen und Bauern aus anderen Regionen verglich (*Tantusque rigor fuisse visus est*). So weist *admirabilis* (*admirabilis fuit*) nicht auf *miraculum*, sondern artikuliert das persönlich Erstaunen und Entsetzen. Den Frost beschreibt Gregor (wie Unwetter) gleichsam als personal handelnde Macht (*ubi numquam gelu nocuit, tunc omnia abstulit et ibi, ubi consueverat laedere, non accessit*). Personifizierungen von Frost und Unwettern sind - vermittelt über Bauernregeln - bis heute geläufig, etwa in der Allegorie „Väterchen Frost“ oder der Redensart „es herrscht strenger Frost“.<sup>1939</sup> Auch Gregors klimahistorischer Eintrag in IX, 17 diente in erster Linie der Information für Mönche und Bauern.

Neben rauen Wintern und unzeitgemäßen Frösten dokumentierte Gregor in den *Historiae* auch Trockenheit, für die agrarische Gesellschaft des Frühmittelalters neben kalten Wintern,

---

*etiam erundines alites, quae de externis regionibus venerant, vi algores extinguerentur. Illud etiam admirabile fuit, quod, ubi numquam gelu nocuit, tunc omnia abstulit et ibi, ubi consueverat laedere, non accessit.*

<sup>1939</sup> So wird in der Regel für den 28. Oktober einer der „Tagespatrone“ (Simon und Juda) gleichsam zum Herr des Wetters: „Schneid’ ab das Kraut, bevor es Juda klaut.“ Vgl. 28. ‚Oktober‘, in: Ländliche Weisheiten. Alte Bauernregeln neu entdeckt, Sonderausgabe Stuttgart 1985, S. 38.



Spätfrösten und Hagel die größte Naturgefahr. Trockenheit herrschte unter anderem 584<sup>1940</sup> und 591.<sup>1941</sup> In beiden Jahren erschienen zudem bedrohliche „Wunderzeichen“ und es gab große Ernteverluste. Strafgerichtsdeutungen sind hier nur indirekt angedeutet, etwa in der „biblischen Aufzählung“ nicht endender „Plagen“ oder in IX, 30 besonders eindringlich in dem Habakuk-Zitat *Deficient ab esca oves, et non erunt in praesepibus boves.*<sup>1942</sup> In Verbindung mit den gefürchteten (wenngleich in Mitteleuropa meist weniger folgenreichen) Heuschreckeneinfällen galten Trockenheit und Dürre nach biblischem Vorbild als „Gottesstrafen“. In Gregors Zeit war noch die alttestamentliche Vorstellung verbreitet, daß Jahwe den Menschen Wasser, Nahrung und die Heimat schenkt; ein „verschlossener Himmel“ deutete auf den berechtigten Zorn des allmächtigen Himmelsherrschers.

Diese Vorstellung vermittelt Gregor auch in einem „Regenwunder“ im *Liber Vitae Patrum*: So soll einst in Clermont Abt Quintianus eine große Trockenheit nach dem Vorbild Salomos als Strafe für die Sünden der Menschen gedeutet haben (*Si clauso caelo pluviae non fuerint propter peccata populi*).<sup>1943</sup> Die Geschichte zeigt die Abhängigkeit der frühmittelalterlichen Agrargesellschaft von einem gemäßigten Witterungsverlauf. Nach Gregor konnten damals in Clermont nur die demütigen Gebete und Psalmen des heiligen „Bekenners“ (*confessoris*) Quintianus und die durch sein Vorbild angeregten Gebete der Bevölkerung (*cumque psallere devotissime coepissent*) die „Verbindung“ zwischen Himmel und Erde wieder herstellen (*exaudi, Domine, et dimitte peccata populi tui et da pluviam terrae, quam dedisti populo tuo ad possedendum*).

<sup>1940</sup> Gregorii Hist. VI, 44 ad a. 584, R. Buchner, Gregorausgabe, 2. Bd., 1972, S. 78: *Locustae quoque [...] hoc anno [...] ad aliam se provinciam [...] contulerunt. [...] Hoc anno multa prodigia apparuerunt in Galliis, vastationisque multae fuerunt in populo. Nam mense Ianuario rosae visae sunt; circa solem quoque circulus apparuit, [...]. Proina graviter vineas exussit; tempestas etiam subsequuta vineas segetesque per plurima loca vastavit; residuum quoque grandinis siccitas immensa consumpsit, [...]. Arboris vero [...] mense Septembre fructos alios ediderunt. Morbus pecorum iteratis invaluit, ita ut vix quicquam remaneret*

<sup>1941</sup> Gregorii Hist. X, 30 ad a. 591, R. Buchner, Gregorausgabe, 2. Bd., 1972, S. 398: *Siccitas immensa fuit, quae omne pabulum herbarum avertit; unde factum est, ut gravis morbus in pecoribus ac iumentis [...] relinqueret, sicut Abbauc propheta vaticinatus est: Non modo enim in domesticis, verum etiam in ipsis ferarum ininitium generibus haec lues grassata est. [...] Foenum ab infusione pluviarum et inundatione amnium periiit, segetes exiguae, vineae vero profusae fuerunt; [...].*

<sup>1942</sup> Vgl. Hab. 3, 17. Vgl. Gregorius Turonensis, Hist. Francorum X, 30, Corpus Corporum repositorum operum Latinorum apud universitatem Turicensem (www.mlat.uzh.ch).

<sup>1943</sup> Gregorii Liber Vitae Patrum IV, 4, ed. B. Krusch, MGH Script. rer. Mer. 1, 2, 1885, S. 226f. (eigene Hervorhebung): [...] Porro in Averno quodam tempore cum magna siccitas cuncta consumeret, et arenibus herbis, nulla penitus iumentis pabula remanerent, et sanctus Dei rogationes illas, quae ante ascensionem dominicam aguntur, devotissime caelebraret, die tertia, cum iam portam civitatis adpropinquarent, suggerunt ei, ut ipse antephonam dignaretur inponere, dicentes: ‘Si tu, beate pontifex, devote antephonam inposueris, confidimus de sanctitate tua, quod protinus nobis Dominus pluviam dignabitur benigna petate largire’. At ille prostratus super cilicium suum, in ipsa platea diutissime cum fletu oravit. Exsurgens autem, antephonam quam petebant, ut virtus fuit, inposuit; verba autem eius ex illa Salomonicae orationis edita haec erant: Si clauso caelo pluviae non fuerint propter peccata populi, et conversi deprecati fuerint faciem tuam, exaudi, Domine, et dimitte peccata populi tui et da pluviam terrae, quam dedisti populo tuo ad possedendum. Cumque psallere devotissime coepissent, penetravit excelsae potentiae aures humilis oratio confessoris; et ecce contenebratum est caelum ac nubibus obiectum; et priusquam portam urbis attingerent, descendit pluvia vehemens super universam terram illam, ita ut omnes mirarentur ac dicerent, ad preces haec beati viri fuisse largitum.

*Cumque psallere devotissime coepissent, penetravit excelsae potentiae aures humilis oratio confessoris*). Die „Wetterdramaturgie“ (*et ecce contenebratum est caelum ac nubibus obtectum; et priusquam portam urbis attingerent, descendit pluvia vehemens super universam terram illam, ita ut omnes mirarentur ac dicerent, ad preces haec beati viri fuisse largitum*) erinnert an das Regenwunder des Elia im Karmelgebirge (1.Kön.18: „Das Gottesurteil auf dem Karmel“).<sup>1944</sup> Mit dem „hagiographischen Schlüsselwort“ *confessor*<sup>1945</sup> bezieht sich Gregor auf die in der *compunctio cordis* gereifte Bußfertigkeit des „Bekenners“ Quintianus, dessen Gebete und Selbsterniedrigung vor Gott einem Sündenbekenntnis gleichkommen, weshalb seine Gebete erhört wurden (*ad preces haec beati viri fuisse largitum*): *‘Si tu, beate pontifex, devote antephonam inposueris, confidimus de sanctitate tua, quod protinus nobis Dominus pluviam dignabitur benigna petate largire.’* Quintianus erscheint hier als Nachfolger Christi und würdiger Repräsentant der fränkischen Kirche.

Ähnliches gilt für den heiligen Maximus, einen Schüler des heiligen Martin von Tours. Maximus soll während der Belagerung der Burg Chinon im Jahre 463, in die sich die Stadtbewohner geflüchtet hatten, von Gott erhört worden sein. Er forderte die Eingeschlossenen auf, alle verfügbaren Gefäße unter den freien Himmel zu stellen, weil er auf die Freigiebigkeit Gottes vertraute: „Kaum hatte er dies gesagt, bedeckten plötzlich Wolken den Himmel, und ein großer Regen mit Donnerschlägen und Blitzen fiel über der Burg vom Himmel und bescherte den Menschen eine doppelte Wohltat, denn die Regenschauer wehrten den Durst ab, und die Donnerschläge trieben die Feinde in die Flucht. Die Gefäße aller wurden gefüllt, und alle sind erquickt worden. Und so zog das Volk, nachdem die Gegner in die Flucht geschlagen worden waren, unter dem Geleit des Priesters heil aus der Burg hinaus.“<sup>1946</sup> Das Wetterwunder von Chinon, das Gewitter gegen die Feinde und Regen für die

<sup>1944</sup> Im Regenwunder des Elia erkannte das verstockte Israel das „Wunder der guten Natur“ als Jahwes Geschenk und ließ von der Götzenverehrung ab. Vgl. 1. Kön. 18, 37 u. 42-46: „Erhöre mich, Herr, erhöre mich, damit dies Volk erkennt, daß du, Herr, Gott bist und ihr Herz sich wieder zu dir kehrt! [...] Und als Ahab hinaufzog, um zu essen und zu trinken, ging Elia auf den Gipfel des Karmel und bückte sich zur Erde und hielt sein Haupt zwischen seine Knie und sprach zu seinem Diener: Geh hinauf und schau zum Meer! Er ging hinauf und schaute und sprach: Es ist nichts da. Elia sprach: Geh wieder hin, und der Diener ging wieder hin, siebenmal. Und beim siebentenmal sprach er: Siehe, es steigt eine kleine Wolke auf aus dem Meer wie eines Mannes Hand. Elia sprach: Geh hin und sage Ahab: Spann an und fahre hinab, damit dich der Regen nicht aufhält! Und ehe man sich’s versah, wurde der Himmel schwarz von Wolken und Wind, und es kam ein großer Regen.“

<sup>1945</sup> *Confessor* („Bekenner, Beichtvater“; Langenscheidt Wb. Lat.-dt., 1963, S. 121) erscheint in hagiographischen Werken seit dem Frühmittelalter als offizieller kirchlicher „Ehrentitel für Heilige, die nicht den Glaubenstod gestorben sind“ (Bernd-Ulrich Hergemöller, ‚confessor‘, *Promptuarium ecclesiasticum medii aevi*, 2011, S. 96) und steht damit für die Etablierung des „weißen Martyriums“ der „Bekenners“ neben den frühchristlichen Märtyrern, die das „rote Martyrium“ erlitten. Der hagiographische Terminus *confessor* bezieht sich seit dem 3. Jahrhundert, bevorzugt in merowingischen, karolingischen und angelsächsischen Quellen, ausschließlich auf „kanonisierte“ Heilige, deren Kanonisation durch die Dokumentation von Wundern „beglaubigt“ wurde. In der Bedeutung „Beichtvater“ weist *confessor* auch auf die Funktion des heiligen Quintianus in dem „Regenwunder von Clermont“, der stellvertretend für die Clermonteser Bevölkerung (deren Sünden Gregor als Grund für den ausbleibenden Regen sieht) vor Gott die Beichte ablegt und damit den segenspendenden Regen „erwirken“ kann. Vgl. *confessio* („Bekenntnis“, „Sündenbekenntnis, Beichte“, „Schuldgebet des Priesters in der Messe und im *officium divinum*“; Bernd-Ulrich Hergemöller, ‚confessio‘, wie oben, S. 95).

<sup>1946</sup> Gregorii Liber in Gloria Confessorum 22, ed. B. Krusch, MGH Script. rer. Mer. 1, 2, 1885, S. 311f. (eigene Übers.): [...] *Quod cum antedictus Dei famulus, qui tunc cum reliquis infra castris munitorem conclusus erat, cerneret videretque populum consumi sitis iniuria, orationem nocte tota fudit ad Dominum, ut respiciens*

Dürstenden brachte, weist auf Naturzusammenhänge, die Mönchen und Bauern aus langjährigen Beobachtungen bereits bekannt waren: Maximus erkannte möglicherweise anhand der Wolken, daß Gewitter bevorstanden; vielleicht waren bereits Regen und Gewitter in der Nähe entstanden, hatten sich jedoch aufgelöst, bevor sie Chinon erreichten. Anstatt „an der irdischen Rettung zu verzweifeln“ (*desperare de salute*) vertraute Maximus auf Gott und ließ - angesichts neuer Anzeichen für Regen - alle verfügbaren Gefäße ins Freie stellen, die nach den Matthäus-Worten auch gefüllt wurden (*conpletaque sunt vasa omnium, et satiati sunt cuncti*).<sup>1947</sup> Nach Gregor erfüllte sich damals in Chinon erneut die Weissagung des Psalmisten: *Cum ceciderit iustus, non conlidetur, quia Dominus firmat manum eius*.<sup>1948</sup> Das Regenwunder von Chinon zeigt Gregors biblisch-typologisches Geschichtsdnken, das er auch den *Historiae* zugrundelegte. Gott allein, der Herrscher über die Elemente und das Wetter, ernährt den Menschen, enthält seine Gaben aber denjenigen vor, die ihn verleugnen (*pluvia arcens sitim, fragoribus effugans hostem*). Indem Maximus den Verzweifelten die Hoffnung aufrechterhielt, wurde er zum Vermittler zwischen Gott und den Menschen; die Episode zeigt erneut Gregors Intention der Stärkung des Episkopats durch historisch bezeugte Wunder.

### Phänologie

Neben Jahreszeitenanomalien verzeichnet Gregor in den *Historiae* auch schon phänologische Besonderheiten vornehmlich im Herbst und im Winter, wobei ihn besonders Anomalien an Bäumen, Rosen und Weinstöcken inteierten<sup>1949</sup>, da er selbst einen Garten hatte und auch in Kloster- und Domänengärten Zutritt hatte, unter anderem den Kräutergarten der heiligen Monegunde in Tours.<sup>1950</sup> Winterliche Rosenblüten oder eine herbstliche Nachblüte bei Obstgehölzen kamen in der frühmittelalterlichen Warmzeit gerade in der Bretagne, im

---

*populum hostes improbos effugaret et non pateretur, eos sitis ardore consumi. Tunc, revelante sibi Spiritu sancto, ait ad plebem: 'Quisquis habet vasculum, eiciet foris in platea et deprecetur Dominum. Dabit enim vobis hodie largitas eius aquas in abundantiam, ut non deficiatis vos et parvuli vestri'. Haec ei dicente, subito nubes texerunt caelum, et descendit imber magnus de caelo cum tonitruis et corruscationibus super castrum, duplum populis beneficium praebens, pluvia arcens sitim, fragoribus effugans hostem. Conpletaque sunt vasa omnium, et satiati sunt cuncti. Sicque obtentu sacerdotis fugatis adversariis, populus salvatus a castro discessit. [...].*

<sup>1947</sup> Mt. 15, 37. Vgl. Bruno Krusch (Ed.), Gregorii Liber in Gloria Confessorum 22, MGH Script. rer. Mer. 1, 2, 1885, S. 312

<sup>1948</sup> Gregorii Liber in Gloria Confessorum 22, ed. B. Krusch, MGH Script. rer. Mer. 1, 2, 1885, S. 311. Vgl. Ps. 36, 24.

<sup>1949</sup> Phänologische Anomalien erscheinen zum Beispiel in *Historiae* V, 33, VI, 44, VII, 11, VIII, 42 und IX, 44. Vgl. Wilhelm Ganzenmüller, Das Naturgefühl im Mittelalter, 1914, ND 1974, S. 50, Anm. 4.

<sup>1950</sup> Gregor hatte an der Loire ein eigenes Landgut und auch Zutritt zum Kräutergarten der heiligen Monegunde in Tours, über die er eine Biographie verfaßte. Vgl. Gregorii Liber Vitae Patrum, ed. B. Krusch, MGH Script. rer. Mer. 1, 2, 1885, S. 661-744; engl. Übers.: *Sainted Women of the Dark Ages*. Ed. and transl. by Jo Ann McNamara & John E. Halborg with E. Gordon Whatley, Durham NC - London 1992. Siehe dazu Giselle de Nie, *Views from a many-windowed tower*, 1987, p. 288f.; Dies., *Fatherly and Motherly Curing in Sixth-Century Gaul: Saint Radegund's Mysterium*, in: *Women and miracle stories: a multidisciplinary exploration*, ed. by Anne-Marie Korte, Leiden - Boston 2004 (Studies in the history of religions; vol. 88), p. 53-86, hier p. 54ff.

Loiretal, in Burgund und in Nordgallien möglicherweise häufiger vor. Gregor ist der erste abendländische Geschichtsschreiber, der „alltägliche“ Naturerscheinungen nicht nur beobachtete, sondern auch festhielt. Unzeitgemäße Blüten schienen Gregor wahrscheinlich vor allem deshalb annalenwürdig, da er dieses Phänomen nicht genau einordnen konnte, wobei ihn aufgrund seiner Affinität zum Landbau (ungeachtet möglicher heilsgeschichtlicher Zeichenbedeutungen) die natürlichen Ursachen phänologischer Anomalien interessierten. Gregor wollte neben der Heiligen-*Memoria* auch eine „naturgeschichtliche *Memoria*“ für Bauern und Mönche schaffen. Sicherlich sah Gregor in Herbst- und Winterblüten nach dem Vorbild der biblischen Zeichen aber auch Anzeichen einer „verkehrten Welt“.<sup>1951</sup> Seine phänologischen Beobachtungen beziehen sich neben Obstbäumen besonders auf einheimische Wildrosenarten, vor allem die Hundsrose (*Rosa canina*), die Wein- oder Apfelrose (*Rosa rubiginosa*) und die „Zucker- oder Essigrose (auch Apothekerrose genannt; *Rosa gallica officinalis*), die im noch dicht bewaldeten frühmittelalterlichen Europa nur auf natürlichen Lichtungen wie Schutthalden, Felshängen, Sturmwurfflächen oder Dünen verbreitet waren. Im Zuge der römischen und fränkischen Landerschließung verbreiteten sich Wild- und erste Kulturrosen in Siedlungen, auf Feldern und in aufgelichteten Waldweidegebieten, wobei einige Rosen bereits seit der Römerzeit auch als Kulturpflanzen angebaut wurden.<sup>1952</sup> In

<sup>1951</sup> Frühe und unzeitgemäße Baumblüten wurden seit jeher besonders beachtet, vor allem an Mandel- und Obstbäumen, den Symbolen der Fruchtbarkeit und des von Gott geschenkten Erntesegens. Vor allem dem frühblühenden Mandelbaum (*amygdala*) werden in der Bibel auch Wunderkräfte zugeschrieben (1. Mose 30, 37): Die Mandel galt als „Wunderzweig“ (vgl. 3. Mose 17, 1-11); das Gleichnis vom blühenden und fruchttragenden Stab des Aaron könnte auf die Wunderkraft der Mandel weisen (4. Mose 17, 23). Nach der hebräischen Bedeutung von שֶׁבֶשֶׁבֶת ist der Mandelbaum der „früh Erwachende“ und galt daher als Sinnbild der im Frühjahr sich verjüngenden Natur wie auch der „Wache“ in der Frühe - diese Botschaft überreicht Gott in einer Vision dem Propheten Jeremia mit einem blühenden Mandelzweig (Jer. 1, 1-11). Der Mandelzweig, den man auch im siebenarmigen Leuchter der Menora sah, wird allgemein als Sinnbild des neuen Lebens beschrieben; er gilt als „Symbol für die Jungfräulichkeit bzw. für den Erstling der Entschlafenen (den Auferstandenen)“ (Bernd-Ulrich Hergemöller, ‚amygdala‘, *Promptuarium ecclesiasticum mediæ ævi*, 2011, S. 47). In der Kirche ist die Mandel „das Sinnbild des im Äußerlichen verborgenen wesentlichen Inneren“, die „das Geheimnis der inneren Erleuchtung, das Mysterium des Lichts“, in sich birgt, wie auch Christus seine göttliche Natur als Mensch verbarg. Als die „Erstlinge“ des Frühlings wurden Mandelblüten in der frühchristlichen Symbolik zum Zeichen für die Anwesenheit des göttlichen Lichts. Bibelstellen u. Zusammenfassung: Theodor Schlatter, ‚Mandel, Mandelbaum‘, in: *Calwer Bibellexikon*, 5. Bearb. 1959, Sp. 842; Gerd Heinz-Mohr, *Lexikon der Symbole*, 1991, ‚Mandorla‘, S. 213. Zur Bedeutung der Mandel in der Antike vgl. Paul Wagler, ‚Ἀμυγδαλή‘, in: *Paulys Realencyclopädie d. classischen Altertumswiss.* I, 2, Stuttgart 1894, Sp. 1990-1995.

<sup>1952</sup> Durch Rodungen für Straßen, Siedlungen, Landwirtschaft und Waldweide wurde die Ausbreitung der in Mitteleuropa heimischen Wildrosen (u. a. Heckenrose, Hundsrose, Wein- oder Apfelrose, Zucker- oder Essig- bzw. Apothekerrose) gefördert. In Griechenland und in Rom waren Rosen vor allem als Heil- und Duftpflanzen sehr beliebt, weshalb sie (auch aufgrund der Klimagunst) wohl auch in den römischen Provinzen Galliens und Germaniens verbreitet waren. Seit frühester Zeit wurden Rosen wegen ihres angenehmen Dufts, der sie nach dem „mittelalterlichen“ Analogie-Denken allein schon zur Heilpflanze machte, als wohlschmeckende Grundlage für Auszüge von Heilkräutern verwendet. Sowohl Römer, Germanen und Gallier nutzten insbesondere auch die Hagebutten zu Heilzwecken, doch sind Erwähnungen von Rosen als Nutzpflanzen oder Züchtungen in frühen Quellen noch spärlich. Karl der Große ordnete im *Capitulare de villis* den systematischen Anbau von Rosen als Heilpflanzen in den Domänengärten an (wahrscheinlich handelte es sich um *Rosa centifolia M.*). Vgl. *Karoli Magni Capitulare de Villis* (800 vel ante?) 70, ed. Alfred Boretius, *MGH Capit. Regum Francorum* 1, 4: *Karoli Magni Capitularia* 32, Hannover 1883, S. 90 m. Anm. 6: *Volumus quod in horto omnes herbas habeant: id est*

milden Wintern blühten Rosen an geschützten Orten wie im Loiretal teilweise auch in den Wintermonaten weiter; eine Vollblüte der Gehölze im Winter ist jedoch selbst bei einem Ausbleiben von Frösten (wie in den Mildwintern der 1990er Jahre und den ebenfalls milden Wintern 2006/07, 2013/2014 und 2019/20 in Süd- und Westdeutschland) unwahrscheinlich. Einen ungewöhnlich milden Winter mit Rosenblüten gab es auch 584/85. Die Rosen erwähnt Gregor neben anderen Wunderzeichen interessanterweise in einer „Prodigienliste“: „In Gallien erschienen in diesem Jahr viele Wunderzeichen, und es kamen viele Verheerungen über das Volk. So wurden im Monat Januar Rosen gesehen; und um die Sonne erschien ein großer Ring in unterschiedlichen Farben [...]. Der Reif verbrannte die Weinberge schwer; auch ein nachfolgendes Hagelwetter verwüstete die Weinberge und Saatfelder an vielen Orten [...]“.<sup>1953</sup> Das Jahr 584 war durch zahlreiche „Wunderzeichen“ und „Verheerungen“ (*multae prodigia - vastationes*) geprägt. Eine heilsgeschichtliche Deutung legen die „biblische“ Einleitung *Hoc anno multa prodigia apparuerunt in Galliis, vastationisque multae fuerunt in populo*<sup>1954</sup> und der Partikel *nam* zwischen dem Einleitungssatz und der „Prodigienliste“ nahe (*Nam mense Ianuario rosae visae sunt*). Ob Gregor in den Winterrosen ein spezifisches Vorzeichen sah, ist jedoch unklar. Die Rosen und der Halo waren für ihn jedoch sicherlich die „denkwürdigsten Wunderzeichen“ des an Zeichen reichen Jahres. Die Winterrosen „bestätigten“ die Wahrheits von Heiligenwundern, in denen Winterrosen als irdische Paradiessymbole erschienen.<sup>1955</sup> Allerdings konnten unzeitgemäße Rosen auch

---

*lilium, rosas, fenigredum, costum, salviam, [...].* Auch Walahfrid Strabo erwähnt im „Hortulus“ (um 825) unter den Pflanzen des Heilkräutergartens (*Herbularius*) Rosen, wobei er auch ein „Bekenntnis zur Schönheit der Blumen“ abgibt. Vgl. Wolfgang Sörrensens, Gärten und Pflanzen im Klosterplan, in: Studien zum St. Galler Klosterplan, Bd. 1, hrsg. v. Johannes Duft, 1962, S. 234. Zwar waren bereits im Frühmittelalter neben den heimischen Wildrosen auch schon gefüllte Arten bekannt, doch waren bis ins Hochmittelalter alle einheimischen Rosen einfache Rosen mit nur wenigen Blütenblättern. Die seit dem Hochmittelalter verbreiteten gefüllten Rosen brachten Kreuzfahrer aus dem Morgenland mit, darunter die noch heute bekannte weiße Damaszenerrose; viele spätere Kultursorten stammen jedoch sehr wahrscheinlich von der *Rosa gallica* ab.

<sup>1953</sup> Gregorii Hist. VI, 44 ad a. 584, R. Buchner, Gregorausgabe, 2. Bd., 1972, S. 78 (eigene Übers.): [...] *Hoc anno multa prodigia apparuerunt in Galliis, vastationisque multae fuerunt in populo. Nam mense Ianuario rosae visae sunt; circa solem quoque circulus apparuit, diversis coloribus mixtis, [...]. Proina graviter vineas exussit; tempestas etiam subsecuta vineas segetesque per plurima loca vastavit; [...].*

<sup>1954</sup> Nach Giselle de Nie (Views from a many-windowed tower, 1987, p. 43) beziehen sich Formen von *apparere* („erscheinen“) und *ostendere* (*ostensa sunt*) in vielen Einträgen Gregors zu außergewöhnlichen Naturereignissen nicht nur auf Naturerscheinungen, sondern auch auf die in diesen verborgenen Zeichen, Symbole und Botschaften. Visionen sind jedoch in Gregors „Prodigienlisten“ nicht anzunehmen: „What ‘appears’ or ‘is shown’ is therefore probably not the sensory phenomenon as such but its symbolic content as an epiphany or as a divine message about human history. It looks, however, as though the latter is for Gregory so closely bound up with its sensory appearance that these constitute an indivisible whole“ (Giselle de Nie, wie oben, p. 43). Vgl. Raimond Bloch, Les prodiges dans l’antiquité classique, 1963, p. 84f.; Wilhelm Mundle, Art. ‚Apocalyptic; deloo‘, in: The new international dictionary or New Testament theology 3, Grand Rapids 1978, p. 310-317, hier p. 316; Bernd Gärtner, Art. ‚Epiphaneia‘, in: The new international dictionary of New Testament theology 3, Grand Rapids 1978, p. 317-320 (Hinweis: Giselle de Nie, wie oben, p. 43, Anm. 66).

<sup>1955</sup> Rosen galten wegen ihrer Schönheit, der häufig roten oder weißen Farbe und allgemein wegen ihres „Gestaltgeheimnisses“ schon in der Antike und besonders in der christlichen Ikonographie als Sinnbilder des Paradieses und der Jungfrau Maria. Als Sinnbild der Liebe weisen rote Rosen auf die vergebende Liebe Christi und das für die Menschheit vergossene Blut, das in einer Schale in Form einer Rosenblüte aufgefangen wird. Daher gilt die Rose auch als irdisches Sinnbild der Verwandlung des Opferbluts in die christliche Liebe der Vergebung. Ab dem 15. Jahrhundert verbreitete sich, ausgehend von Frankreich, das Paradiesbild „Maria im

bedrohliche Verkehrungen der Welt anzeigen, gerade bei „Prodigienhäufung“ wie 584. In Gregors Wundererzählungen erscheinen Rosen jedoch meist als Symbole für Heilige und Märtyrer wie die Novemberrosen in einer Vision des Diakons Urbanus im *Liber de virtutibus sancti Juliani*.<sup>1956</sup> In einigen frühen Werken wie der „Wiener Genesis“ (nach 550) oder in der Episode über die Totenklage der Nonnen von Poitiers um die heilige Radegunde erscheinen Rosen (in der „Wiener Genesis“ auch Lilien) als Symbole des Paradiesgartens.<sup>1957</sup> Allerdings sind die Belege in Gregors hagiographischen Werken nicht mit den phänologischen Aufzeichnungen in den *Historiae* vergleichbar, wo Winterrosen eher als Naturerscheinungen verzeichnet sind. Die Verbindung zwischen phänologischer Dokumentation und der „tieferen“ Bedeutung realer „Naturmysterien“ für den Heilsweg des Menschen ist in Gregors Werk jedoch allgegenwärtig; seine „tastenden“ Einordnungen zeugen von der All-Abhängigkeit des frühmittelalterlichen *homo subsistens*, der die Natur noch nicht langfristig gestalten und daher keine technisch-wissenschaftliche Daseinsvorsorge betreiben konnte, von den *magnalia Dei*, dessen Gunst oder Ungunst sich im Alltag wie in seltenen *miracula et signa insolita* zeigte. So ist anzunehmen, daß Gregor, der als Naturbeobachter den Zusammenhang zwischen milden Wintern und blühenden Gehölzen kannte, Rosen im Winter zwar als auffällige phänologische Erscheinungen notierte, die ihn jedoch auch an biblische und literarische

---

Rosenhag“, in dem einheimische rote, gefüllte Wildrosen und möglicherweise auch erste Kultursorten bevorzugt dargestellt wurden. Vgl. dazu Joris-Karl Huysmans, *Die Kathedrale. Chartres - Ein Roman*, München 1923, S. 57f.; Gerd Heinz-Mohr, *Lexikon der Symbole*, 1991, S. 267f.; Wolfgang Sörrensens, *Gärten und Pflanzen im Klosterplan*, in: *Studien zum St. Galler Klosterplan*, Bd. 1, hrsg. v. Johannes Duft, 1962, S. 224ff.

<sup>1956</sup> Nach Gregor soll der Diakon in einer Novembernacht frische Rosen auf dem Steinboden und im Sarkophag des heiligen Julianus entdeckt haben - „a wonderful thing ... that appeared (*mira res ... apparuit*)“ (Giselle de Nie, *Views of a many-windowed tower*, 1987, p. 121 m. Anm. 295). Vgl. Gregorii *Liber de passione et virtutibus sancti Juliani martyris* 46b, ed. B. Krusch, MGH Script. rer. Mer. 1, 2, 1885, S. 132f.: *Eo tempore, [...] mira res ad sepulchrum sancti apparuit. Nam, vigilante diacono [Urbanus] in lectulo suo, auditus est sonitus, quasi ostium basilicae panderetur. Post multarum vero horarum spatium audivit eum iterum claudi. Post haec surgens de stratu, praecedente lumine accedit ad tumulum sancti. Mirum dictu! Vidit pavementum rosis rutilantibus esse respersum. Erant autem magnae valde cum flagrantia odoris immensi. [In ipsas quoque cancelli celaturas mirabatur rosas intus, nonus enim erat mensis]; et haec ita erant virides, acsi easdem ipsius putaris horae momento ramis virentibus esse discerptas. Tunc cum grandi reverentia collectas secretius posuit, multis exinde infirmis medicamenta distribuens. Nam inerguminus quidam ex Turonico veniens, ut exinde delibuto potum sumpsit, eiecto daemone, purgatus abscessit.*

<sup>1957</sup> Die trauernden Schwestern bezeichneten die am 13. August 584 verstorbene Äbtissin Radegunde als „glühende Rose und leuchtende Lilie“; bei ihrem Anblick sahen sie das Bild eines Paradiesgartens. Vgl. Gregorii *Liber in Gloria Confessorum* 104, ed. B. Krusch, MGH Script. rer. Mer. 1, 2, 1885, S. 364f. (eigene Hervorhebung): *Beata vero Radegundis, [...], post emeritos vitae labores ab hoc mundo migravit. [...] Stabant autem plagentes atque dicentes: 'Cui nos orfans, mater sancta, relinques? Cui nos desolatas commendas? Reliquimus parentes facultatesque ac patriam et te secutae sumus. Cui nos relinquens nisi perpetuis lacrimis et numquam finiendo dolori? [...] Qui quocumque loco accedebamus, contemplantes gloriosam faciem tuam, ibi inveniebamus aurum, ibi argentum; ibi suspiciebamus florentes vineas segitesque comantes; ibi prata diversorum florum varietate vernantia. A te carpiebamus violas, tu nobis eras rosa rutilans et lilium candens. Tua nobis verba quasi sol respandebant et quasi luna tenebris conscientiae nostrae lucidam veritatis lampadem accendebant. Nunc autem contenebrate est nobis omnis terra, angustatem est spatium huius loci, dum tuam faciem non meremur aspicere. [...].*

Paradiesgarten-Motive erinnerten<sup>1958</sup>, allerdings weniger konkret, sondern als „Weiser“ zu einem geheimnisvollen, verborgenen heilsgeschichtlichen Zusammenhang, der den Geist (*mens*) immer wieder aufruft, zu forschen: „Ich denke des Nachts an mein Saitenspiel und rede mit meinem Herzen; mein Geist muß forschen.“ (Ps. 77,6) Trotzdem muß sich der Mensch der „schwebenden Lage“ des Erdenlebens bewußt bleiben: Auch der „Naturwissenschaftler“ soll mit den „Augen des Herzens“ forschen, um die Geheimnisse des Schöpfers zu erkennen; sie lehren ihn, daß es keine irdische Sicherheit gibt außer, im Vertrauen auf den Schöpfer die „schwebende Lage“ des Erdenlebens auszuhalten (was auch für die Unsicherheit menschlicher Zeichendeutung gilt). Gregors Naturforschung ging also ineins mit einem „wachen geschöpflichen Naturgefühl“. Gregors genaue Beobachtungsgabe wird auch in dem „Rosenwunder“ im *Liber de virtutibus sancti Juliani* deutlich, etwa wenn er sich über die „kräftig grünenden, wie frisch gebrochenen Rosenzweige“ im November wundert (*haec ita erant virides, acsi easdem ipsius putaris horae momento ramis virentibus esse discerptas*); auch schreibt er über die Verwendung der Rosen als Heilmittel durch Urbanus (*cum grandi reverentia collectas secretius posuit, multis exinde infirmis medicamenta distribuens*); der Eintrag beweist Gregors Kenntnisse in der Kultur und Verwendung von Pflanzen für Küche und Heilkunde (u. a. *Rosa gallica officinalis*), was auch die phänologischen Beobachtungen in den *Historiae* erklärt. Zwei weitere Meldungen zu unzeitgemäßen Blüten erscheinen in V, 33 und IX, 44: In V, 33 berichtet Gregor - wieder in einem „Prodigienkapitel“ - von extremen Regenfällen und Überschwemmungen im Spätsommer 580, auf die im September eine zweite Baumblüte folgte.<sup>1959</sup> Ein ähnliches Bild bot sich im Herbst 586, der, wie der Eintrag zu starken Regenfällen und Hochwasser andeutet, erneut mild und regnerisch war, so daß im Spätherbst Blüten an Obstbäumen und Rosen erschienen.<sup>1960</sup> Wahrscheinlich hatte Gregor die Novemberrosen selbst beobachtet, denn er schreibt anstatt *rosae visae sunt* (VI, 44) in IX, 44 *rosae apparuerunt*. Ähnliches gilt für die zweite Apfelblüte (*Arbores in autumno floruerunt et poma, sicut prius dederant, ediderunt*). Möglicherweise hat er mehrere Meldungen aus verschiedenen

<sup>1958</sup> Siehe dazu Giselle de Nie, *Views from a many-windowed tower*, 1987, bes. p. 119-127.

<sup>1959</sup> Gregorii Hist. V, 33f. ad a. 580, R. Buchner, Gregorausgabe, 1. Bd., 1970, S. 340 (eigene Hervorhebung): 33. *Anno quinto Childeberthi regis Arvernorum regionem diluvia magna praessirunt, ita ut per dies 12 non cessaret a pluvia, tantaque inundatione Limane est infusum, ut multos, ne simentem iacerent, prohiberet. Flumina quoque Leger Flavarisque, quem Elacrem vocitant, vel reliqui torrentes decurrentes in eum ita intumuerunt, ut terminus, quos numquam excesserant, praeterirent. Quae grande de pecoribus excidium, de culturis detrimentum, de aedificiis fecere naufragium. Pari modo Rhodanus cum Arare coniunctus, ripas excidens, grave damnum populis / intulit, murus Lugdunensis civitatis aliqua ex parte subvertit. Quiescentibus vero pluviis, arbores denuo floruerunt; erat enim mensis Septembris.* Es folgt ein langer Unglücks- und Prodigienbericht. Siehe dazu auch oben, S. 573ff. m. Anm. 1681 u. 1682 sowie S. 608ff.

<sup>1960</sup> Gregorii Hist. IX, 44 ad a. 589, R. Buchner, Gregorausgabe, 2. Bd., 1972, S. 318: *Eo anno post clausum pascha tam immensa cum grandine pluvia fuit [...]. Arbores in autumno floruerunt et poma, sicut prius dederant, ediderunt. Mense nono rosae apparuerunt. Flumina vero ultra modum excreverunt, [...] non minimum de sationibus inferentes damnum.*

Teilen Galliens zusammengefaßt. Auffällig ist Gregors Fokussierung auf Obstbäume, Rosen und Reben: Sie waren wichtige Nutzpflanzen, aber zugleich Sinnbilder der Sehnsucht nach dem Paradiesgarten und der Auferstehung; daher beschreibt Gregor diese oft in poetisch-mystischen Bildern: „His description of gardens and pleasancess on earth seem to show that these could also be appreciated for themselves, however.“<sup>1961</sup> Möglicherweise flossen in Gregors Darstellungen auch Reminiszenzen an die in seiner Zeit noch lebendige gallokeltische Baumverehrung ein.<sup>1962</sup>

In Gregors hagiographischen Werken tritt in einigen Episoden auch eine fast modern anmutende empathisch-ästhetische Wahrnehmung der „schönen“ Natur zutage, wobei wiederholt das Bild des „verwunschenen“ Baum- und Weingartens erscheint: „At the same time, however, it does not seem too much to say that these stories betray some real feeling on Gregory’s part towards trees. His attention to roots, sap, bark, buds, shoots, blossoms and fruits as well as grafting, which is also evident in his lists of prodigies, shows careful observation. Friardus’s ‘pity (*miser cordia*)’ for the blown-down tree and the gardener’s ‘remorse (*dolor cordis*)’ about Johannes’ tree serving as a garden bench indicate a certain degree of empathy.“<sup>1963</sup> Im *Liber Vitae Patrum* schreibt Gregor über den alten Abt Martius, der am liebsten im Schatten des klösterlichen Baumgartens saß und den „im Windhauch wispernden Blättern“ zuhörte (*sub quarum arborum umbraculo, susurrantibus aurae sibilo foliis, beatus senex plerumque sedebat*). Den Klostergarten beschreibt Gregor als „verschlossenen“ Baumgarten, der es Apfeldieben unmöglich machte, ihre Beute hinauszutragen.<sup>1964</sup> Das Bild des verschlossenen Baumgartens, das auch in der höfischen Epik des Hochmittelalters erscheint<sup>1965</sup>, entsprach auch Gregors persönlicher Vorstellung vom Paradiesgarten. Bereits Plinius schreibt über die

<sup>1961</sup> Giselle de Nie, *Views from a many-windowed tower*, 1987, p. 120.

<sup>1962</sup> „In all these accounts, however, the tree is more than only a symbol of the resurrection. Beside flowers, [...], the tree is the only phenomenon of plant life which receives repeated attention in Gregory’s miracle stories, as well in his lists of prodigies. It is possible that this is connected with the ancient Celtic and Germanic cult of trees, to whose presence in Gregory’s time a canon of the council of Tours testifies, and with a conscious attempt by the church authorities to put a Christian version of this in its place. Like his choosing to regard germination and growth as a divine wonder, Gregory’s emphasis on trees may be an attempt to claim this sector from the ancient popular deities“ (Giselle de Nie, *Views of a many-windowed tower*, 1987, p. 118 m. Anm. 279 u. 280).

<sup>1963</sup> Giselle de Nie, *Views from a many-windowed tower*, 1987, p. 118 m. Anm. 282.

<sup>1964</sup> Gregorii *Liber Vitae Patrum* XIV, 2, ed. B. Krusch, MGH Script. rer. Mer. 1, 2, 1885, S. 269: [...] *Erat enim monachis hortus, diversorum holerum copia ingenti refertus arborumque fructuum et amoenus visibus et fertilitate iocundus; sub quarum arborum umbraculo, susurrantibus aurae sibilo foliis, beatus senex plerumque sedebat. Quidam autem inprudens et sine timore Dei, gulae circumscriptus desiderio, effractam saepem horti, furtivo est ingressus accessu, sicut Dominus exprobrat in euangelio, quia: ‚Qui non intrat per ianuam, hic fur est et latro.‘ Porro autem erat noctis tempus, nec enim poterant haec nisi in nocte perpetrari, quia: ‚Omnis qui male agit odit lucem.‘ Hic vero, collectis holeribus cepisque et alliis sive pomis, oneratus fasce fraudis iniquae, ad aditum quo ingressus fuerat pergit; sed nequaquam repperit, ut egrediatur. Gravatur onere, conscientia terretur et inter labores ponderum alta suspiria ducit; sustentatur interdum super solomnas arborum. Circuit iterum iterumque omnem ambitionem horti, et non modo ostium non repperit, verum etiam nec ipsum, quod inter nocturnas tenebras patefecit, advertit ingressum. Torquetur enim duplici cruciatus dolore, ne aut teneatur a monachis aut a iudice capiatur.* Giselle de Nie, *Views from a many-windowed tower*, 1987, p. 118f., Anm. 292.

<sup>1965</sup> Im Versroman *Erec und Enide* Chrétien de Troyes wird Erec in einen Zaubergarten geführt, der nicht durch Zäune oder Hecken, sondern durch einen unsichtbaren Bann geschützt wird; in dem Garten wuchsen ganzjährig Blumen und reifen Früchte, und jeder konnte davon essen, doch war es gefährlich, die Früchte aus dem Garten hinauszutragen: Wer Früchte aus dem Garten tragen wollte, fand das Tor nicht mehr, und er konnte den Garten nur verlassen, wenn er die Früchte wieder an ihren Platz zurücklegte.



Schönheit hellgrünen „Platanenscheins“ im sommerlichen Zimmer, und im St. Galler Klosterplan werden die „schön ergrünenden Pflanzungen“ gepriesen.<sup>1966</sup> Bemerkenswert ist, daß Gregor nicht nur kultivierte Gärten, sondern auch verwilderte Baum- und Weingärten als paradiesische, „schöne Orte“ (*loci amoeni*) sah, die, von irdischen Störungen unberührt, vielen Heiligen eine würdige Ruhestätte gaben: „Gregory [...] could be decidedly poetical about a natural world in which he delighted, but he could never forget its transience. Paradise was the image-model through which gardens in this world were perceived.“<sup>1967</sup> Die verschlossenen „Heiligengärten“ bargen für Gregor im Zustand der Verwilderung das Geheimnis der Schöpfung und der Heiligen<sup>1968</sup>, denn hier herrschten die Elemente wie am Anbeginn der Tage; die menschliche Nutzung beschränkte sich neben Obstanbau auf die Kontemplation und das Heiligengedenken.

Im *Liber de Virtutibus sancti Martini* IV, 7 beschreibt Gregor eine Wein- und Zitruslaube vor der Martinskirche im galizischen Braga oder Orense<sup>1969</sup>, die „grünte und blühte, als wäre sie gemalt“ (*quasi picta vernabat*).<sup>1970</sup> Auch Garten- und Weinbergsszenen rund um Tours, oft um ein Oratorium oder die Ruhestätte eines Heiligen, beschreibt Gregor als *loci amoeni* - Symbole der Heiligkeit wie der Garten der heiligen Monegunde in Tours.<sup>1971</sup> Ebenfalls im *Liber in Gloria Confessorum* ist eine fast „anrührende“ Baumgartenszene enthalten: Gregor schreibt über den Eremiten Johannes aus Britannien, der am liebsten „im lieblichen Halbschatten der angenehmen Zweige“ seiner selbst gepflanzten Lorbeerbäume saß und dort las oder schrieb; lange nach dem Tod des Eremiten starben die Bäume und wurden von einem Nachfolger des Johannes mitsamt der Holzbank, die man aus dem Stamm gezimmert hatte,

<sup>1966</sup> *Hic plantata holerum pulchre nascentia vernant*. Zit. n.: Wolfgang Sörrensen, Gärten und Pflanzen im Klosterplan, in: Studien zum St. Galler Klosterplan, Bd. 1, hrsg. v. Johannes Duft, 1962, S. 206.

<sup>1967</sup> Giselle de Nie, Views from a many-windowed tower, 1987, p. 121.

<sup>1968</sup> Den poetischen Zauber verwilderter Gärten als Ausdruck der menschlichen Paradiessehnsucht „bedienen“ auch heutige Reiseführer, so Pierre Jakez-Hélias, Bilder aus der Bretagne. Übers. v. F. Hammer, Châteaulin 1982, S. 13: „Hinter den Häufen und alten Städten, beide so beladen mit bekannter Geschichte, gibt es einen unerhörten Vorrat völlig namenloser Grundstücke, wo die Natur nach Lust und Laune herrscht. Dort werden die Lehren der Jahrhunderte und die Zauberwelt der Tafelrunde bewahrt. Und sie werden noch lange durch nichts übertroffen.“

<sup>1969</sup> B. Krusch (Ed.), Gregorii Lib. de virtutibus s. Martini IV, 7, MGH Script. rer. Mer. 1,2, 1885, S.145, Anm.1.

<sup>1970</sup> Gregorii Liber de virtutibus sancti Martini IV, 7, ed. B. Krusch, MGH Script. rer. Mer. 1, 2, 1885, S. 201: [...] *Erat enim eo tempore Miro rex in civitate illa, qua decessor eius basilicam sancti Martini aedificaverat, sicut in libro primo huius operis exposuimus. Ante huius aedis porticum vitium camera extensa per traduces dependentibus uvis quasi picta vernabat. Sub hac enim erat semita, quae ad sacrae aedis valvas peditem deducebat. Cumque rex sub hac praeteriens orationis gratia hoc templum adiret, dixit suis: 'Cavete, ne contingatis unum ex his botrionibus, ne forte offensam sancti antistitis incurratis. [...]'* (Stellenhinweis Giselle de Nie, Views from a many-windowed tower, 1987, p. 119, Anm. 283).

<sup>1971</sup> Im Garten soll die heilige Monegunde mehrere Heilungswunder „erwirkt“ haben. Vgl. Gregorii Liber Vitae Patrum 19, ed. B. Krusch, MGH Script. rer. Mer. 1, 2, 1885, S. 287: *Habebat enim contiguum cellulae parvulum viridarium; in eo enim pro quadam relevatione prodere erat solita. In quo ingressa, dum intuens herbas loci deambulans, mulier eam, quae triticum supra tectum suum siccare posuerat, quasi de eminentiori loco, curis obpleta mundanis, inportunae prospexit, moxque oculis clausis, lumen caruit. Cognoscens autem reatum suum, ad eam accedit, remque, ut gesta fuerat, pandens. At illa deiciens se in orationem, ait: 'Vae mihi, qui pro parvitatatis meae persona peccatrice aliorum clausi sunt oculi', et consummata oratione, inposuit manum mulieri. Confestim autem, ut signum crucis expressit, mulier visum recepit.* Siehe dazu Giselle de Nie, Views from a many-windowed tower, 1987, p. 120, Anm. 290.

traurig zu Grabe getragen. Im nächsten Frühjahr sollen jedoch aus dem Grab neue Triebe gewachsen sein, aus denen man neue Bäume zog.<sup>1972</sup>

Ein heiliger Ort war für Gregor auch der verwilderte Weinberggarten um die Grabstätte zweier heiliger Frauen in Tours (*mons parvulus, sentibus, rubis vitibusque repletus agrestibus et tanta densitate labrucae contextus, ut vix aliquis intro possit inrumpere*), die einem Gläubigen im Traum den Auftrag zum Bau eines steinernen Oratoriums gegeben haben sollen, damit sie vor der Unbill der winterlichen Regenschürme geschützt seien. Den Garten beschreibt Gregor im *Liber in Gloria Confessorum* 18 als einen vor der Welt verschlossenen „Dornröschengarten“ (*mons parvulus, sentibus, rubis vitibusque repletus agrestibus et tanta densitate labrucae contextus, ut vix aliquis intro possit inrumpere*), den anscheinend viele Turoner nicht mehr betraten; doch sollen in manchen Vigilien nächtliche Kerzenlichter gesehen worden sein. Aber nur der fromme Mann scheute sich nicht, dem „Geheimnis“ nachzuforschen und den „Heiligengarten“ einmal nachts zu besuchen (*unus audiator et animi fretus auctoritate ad locum accedere subobscura nocte non metuit*). Dort wie mehrere Nächte im Traum forderten die Heiligen ihn auch mit handfesten Drohungen (!) auf, sich ihrer anzunehmen, damit sie in einem steinernen Oratorium vor den winterlichen Regenschürmen - und damit vor dem Vergessen - geschützt seien.<sup>1973</sup> So

<sup>1972</sup> Gregorii Liber in Gloria Confessorum 23, ed. B. Krusch, MGH Script. rer. Mer. 1, 2, 1885, S. 312f.: [...] *Iohannis quidam presbiter, natione Brittonum, in summa religione degens, per cuius manus Dominus multa signa sanitarum dignatus est operare. Qui ob amorem divinum ab aspectibus se hominum cohibens, parvulam oratorii cellulam habebat ante ipsam Cannonensis vici ecclesiam. Ibi in viridiariolo, quem manu propria excolebat, arbores lauri plantaverat, nunc vastis columnarum fomitibus iocundorum frondium amoenitate tenditur. Sub quarum umbraculo vir sanctus condesens, aut legebat aliquid aut scribebat. Cuius post obitum cum arbores illae, ut diximus, patulis diffusae ramis obumbrarent locum viridarii, una ex his vetustate senescens exaruit. Tunc custos loci, effossam cum radicibus columnam, incisis ipsis cum ramis suis scamnum adaptat, in quo interdum aut resederet lassus aut aliquid secure decideret, cum necessitas exegisset. Quod cum per duos annos aut fere amplius scamnum in hoc usu habuisset, tactus, ut credo, inspiratione divina dolore cordis, ait: 'Vae mihi, quia peccavi, ut arborem, quam talis sacerdos propria manu plantavit, ego ad diversas necessitatum utar incisiones'. Et haec dicens, accepto sarculo, effossam humum, incisis scamni pedibus, posuit eum sub terra replevitque fossam humo. Mirum dictum! Adveniente verno tempore, sicut reliquiae arbores flores ita et haec columna, quae viri manu [...] sepulta fuerat, rediviva in sospitate virescens, novos frondes emisit. Extant de ea hodie quae vigulta in quinum senumque aut fere amplius pedum altitudine, quae annis singulis incrementum sumentes, a Domino sublevantur.* Giselle de Nie, *Views from a many-windowed tower*, 1987, p.120 u. Anm.291.

<sup>1973</sup> Gregorii Liber in Gloria Confessorum 18, ed. B. Krusch, MGH Script. rer. Mer. 1, 2, 1885, S. 307f.: *Infra ipsum autem terminum Toronicum erat mons parvulus, sentibus, rubis vitibusque repletus agrestibus et tanta densitate labrucae contextus, ut vix aliquis intro possit inrumpere. Ferebat enim fama, duas Deo sacratas virgines in loco illo quiescere. Hilicet cum in vigiliis dierum festorum lumen ibi accensum divinitus a fidelibus saepius cerneretur, unus audiator et animi fretus auctoritate ad locum accedere subobscura nocte non metuit, atque cereum mirae candoris immenso lumine fulgorantem aspiciens admiratusque diu, discessit aliisque quae viderat nuntiavit. Tunc uni de incolis loci se virgines per visum ostendunt; exponunt, se ibidem esse sepultas ac sine tectum imbrium iniuriam diutius ferre non posse. Hic vero [...] tegumen tumulis adhiberet. Expergebatus vero, inruentibus aliis cogitationibus, tradidit oblivioni quae viderat. Alia vero nocte apparuerunt ei iterum, vultu minaci terribiliter conminantes, nisi locum tegetet, anno praesenti ab hoc saeculo migraret. Territus igitur vir ille visu, accepta secure, stirpe succisa, tumulos detexit, invenitque validas de cereis guttas in modo libani odore nectareo efflagrare. Tunc deputatis bubus et plaustro, lapides congregat et, data aestate, oratorium superaedificat; expleticumque opus, beatum Eufonium, qui tunc Turonicam regebat ecclesiam, ad benedicendum invitat. Sed ille iam defessus senio excusat abire, dicens: 'Vides', inquit, 'fili, quod senuerim, et hiemps solito asperior ingratat. Discendunt pluviae, ac venti cuncta turbine perflant, inflantur flumina, et nunc non convenit aetati meae ista modo properare itinera.' [...].*

„idyllisch“ Gregor die Gartenwildnis beschreibt, der Zustand der Verwilderung barg in seinem wachem Blick für die Ambivalenz der Natur auch die Gefahr des Vergessens, bedingt durch die alle menschlichen Spuren verwischenden Naturgewalten, besonders die in der Touraine vom Atlantik heranziehenden winterlichen Regensterme.

Neben unzeitigen Rosenblüten dokumentierte Gregor auch herbstliche Rebenblüten und deformierte Rebentriebe im Winter; solche Anomalien legten immer auch eine heilsgeschichtliche Deutung nahe, da die Rebe als „Baum des Lebens“ und als Sinnbild für die Fruchtbarkeit und die Gaben Gottes galt.<sup>1974</sup> Deformierte oder unzeitgemäße Triebe und Blüten an Reben (*in codicibus vinearum palmites novi cum uvis deformatis*), oft eine Folge von Blattlaus- oder Spinnmilbenbefall, waren ein bedrohliches Sinnbild der Gefährdung des göttlichen *ordo* und damit „irdisches Gegenbild“ des „biblischen Weinstocks“, der zur rechten Zeit Blätter, Blüten und Früchte trägt.<sup>1975</sup> Die Anomalien zeigten, daß die irdischen Gewächse

---

<sup>1974</sup> Weinanbau war bereits vor der Zeit der Hebräer in Palästina bekannt (1. Mose 14, 18; 4. Mose 13, 20f.). Trauben, Rosinen und Wein gehörten in biblischer Zeit zu den Grundnahrungsmitteln (4. Mose 6, 3; 13, 20ff.; 1. Sam. 25, 18; 30, 12; Hes. 27, 18). Die Ernte war ein fröhliches Ereignis (Jes. 16, 10). Zur Pflege und Bewachung von Weingärten wurden viel Zeit und Mittel eingesetzt (Jes. 5, 1ff.; Mk. 12, 1ff.; Joh. 15, 2). So verwundert es nicht, daß der Weinstock in der Bibel den von Gott geschenkten Erntesegen (1. Mose 27f., 37; 1. Mose 49, 11f.; Ps. 104, 15) sowie allgemein Frieden, Wohlstand und Geborgenheit (Micha 4, 4; Sach. 3, 10) symbolisiert und daher spirituell mit dem Segensreich der Endzeit (Jes. 27, 2; Joel 4, 18; Amos 9, 14) in Verbindung gebracht wird. Anomalien an Reben und ausbleibende Ernten galten daher als sichere Zeichen des Fluchs (5. Mose 28, 39; 5. Mose 32, 32). Häufig erscheint der fruchtbringende Weinstock als Symbol für Israel, das Gott in die Erde des verheißenen Landes gepflanzt hatte (Ps. 80, 9ff.; Jes. 5, 1ff.; vgl. ‚Weinstock, Weinberg‘, Brunnen Bibel-Lexikon, hrsg. v. Joachim Drechsel u. a., 2010, S. 430). Im Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg (Mt. 20, 1-16; 21, 33f.; Joh. 15, 1) ist die Rebe Symbol für Christus, der sich selbst als Lebensbaum bezeichnete (Joh. 15, 1-8) - hier ist die Verwandtschaft mit dem Bild der Wurzel Jesse unverkennbar. Auf mittelalterlichen Bildern sind auf den Seitenästen des Lebensbaums häufig die Jünger dargestellt. Die Weinstock-Symbolik war besonders in frühchristlicher Zeit und in der Gotik verbreitet, während die romanische Kunst den Weinstock seltener verwendet. Auf einigen romanischen Apsis-Kapitellen erscheint jedoch das Paradiesbild junger, glücklicher Menschen mit Weintrauben in den Händen, wohl als Attribut der Erwählten. Nach der biblischen Typologie weist die Weintraube der beiden Kundschafter aus Kanaan (4. Mose 13, 24) auf Christus voraus, der sein eigenes Kreuz trug. Wie Christi Blut die Kelche der Kirche füllt, dient der Saft der Weintrauben zur Stärkung der Dürstenden. Die Traubenernte ist daher auch Sinnbild des Jüngsten Gerichts (Offb. Joh. 14, 18ff.), das die Gläubigen nicht fürchten müssen. Wie die Entwicklung des Weizenkorns vom Sämling über die Ähre bis zum Brot erscheint auch die Entwicklung der Trauben als Gleichnis für das irdische Leben, das darüber entscheidet, welche „Ernte“ am Ende eingefahren wird, wobei die Verwandlung von der Traube zum Wein auch auf das neue Leben im Himmel weist. Ob Gregor von Tours in seinen Aufzeichnungen zu Reben-Anomalien auch biblisch-heilsgeschichtliche Deutungen implizierte, ist fraglich, da ihn hier eher Naturzusammenhänge und mögliche Folgen interessierten; eine Deutung der deformierten Rebentriebe als „Zeiger“ der durch Sünde und Krieg bedrohten Welt liegt im chronologischen Kontext jedoch oft nahe. Auch die Erbauung eines spirituellen Frankenreichs als neuer Weinstock Christi und damit als Antitypus des Weinstocks Israel ist naheliegend. Interessant könnte in diesem Zusammenhang Christi Auslegung des Weinstocks sein, der am Kreuz den Wein verweigerte (Mt. 15, 23), den „Essigwein“ der Landarbeiter jedoch annahm (Mk. 15, 36). Mit dem Weinstock, dem Weinberg und der Unterscheidung zwischen starkem Wein und „Essigwein“ benutzte Jesus „allgemein bekannte Sachverhalte beim Umgang mit W. dazu, um deutlich zu machen, welche tiefgreifende Auswirkungen sein Reich auf die alte Ordnung hat (Mk. 2, 22)“ (Art. ‚Wein‘, Brunnen Bibel-Lexikon, hrsg. v. Joachim Drechsel, 2010, S. 430). Ähnlich sah auch Gregor die Natur als Zeichen der verborgenen heilsgeschichtlichen Wirklichkeit. Zusammenfassung: Gerd Heinz-Mohr, ‚Weinstock‘/‚Weintraube‘, Lexikon der Symbole, 1991, S. 330ff.; Art. ‚Weinstock, Weinberg‘, Brunnen Bibel-Lexikon, hrsg. v. Joachim Drechsel u. a., 2010, S. 430.

<sup>1975</sup> Gregorii Hist. VII, 11 ad a. 584/85, R. Buchner, Gregorausgabe, 2. Bd., 1972, S. 102/104 (eigene Hervorhebung): *Erat enim, cum haec agebatur, mensis decimus. Tunc apparuerunt in codicibus vinearum palmites novi cum uvis deformatis, in arboribus flores; pharus magna per caelum discurrens, [...]. Apparuerunt*

von den himmlischen Gehölzen geschieden sind.<sup>1976</sup> Gregor sah in jeder Planze, in jedem Baum Zeichen und Botschaften Gottes: So wie der „Baum des Lebens“ (*lignum vitae*) in Psalm 1, 2f.<sup>1977</sup> nach der *veritas spiritualis intelligentiae* ein Abbild Christi ist<sup>1978</sup>, „kann auch heute noch“ im „Buch der Natur“ gelesen werden. Viele phänologische Anomalien wurden daher als „historische Vorzeichen“ gedeutet wie die deformierten Rebentriebe im Oktober 584, die nach Gregor zusammen mit anderen „Zeichen“ „wahrscheinlich den Tod Gundovald vorankündeten.“<sup>1979</sup> Sicher bewog ihn die Zeichenhäufung zu der ungewöhnlichen Deutung. Bei auffälligen Zeichenhäufungen plazierte Gregor phänologische Beobachtungen auch an exponierten Stellen; seine Zeichenlisten waren bewußtes Gestaltungselement seiner fortlaufenden „Geschichtserzählung“, um den bedrohlichen Charakter der Geschichte zu zeigen und unrechtes Handeln zu brandmarken. Eine unheimliche Zeichenhäufung ist am Ende von Kapitel VIII, 8-10 plaziert: Gregor berichtet von seltsamen „Himmelskreisen im Norden“, einem über den Himmel laufenden Blitz und über Blüten an den Bäumen im fünften Monat.<sup>1980</sup> Die Himmelserscheinungen deutet Gregor als „Vorzeichen“ auf den Tod König Chilperichs, doch beschränkt er sich in der zweiten Erwähnung des „Schlangenblitzes“, der Apfelblüte im Juli und des zweiten Fruchtansatzes 586 in VIII, 42 auf eine dokumentarische Auflistung.<sup>1981</sup> Ein Ausschnitt aus VIII, 41-42 zeigt, wie durch die Auflistung und Platzierung von „Zeichen“ (hier am Ende des Berichts) ein unheimliches Gesamtbild ergeben und so auch auf geschichtliche Ereignisse des Folgejahres beziehbar werden, etwa die Unruhen von 586, die auch Gregors Heimat betrafen und durch den „Schlangenblitz“ und die hochsommerliche

---

*etiam in caelo et radii. A parte septentrionali columna ignea, [...], et multa alia signa apparuerunt, quae, ut opinor, ipsius Gundovaldi interitum nuntiarunt.*

<sup>1976</sup> Vgl. 1. Mose 2, 9: „Und Gott der Herr ließ aufwachsen aus der Erde allerlei Bäume, verlockend anzusehen und gut zu essen, und den Baum des Lebens mitten im Garten und den Baum der Erkenntnis des Guten und des Bösen.“ Vgl. dazu Giselle de Nie, *Views of a many-windowed tower*, 1987, S. 116 m. Anm. 260-261.

<sup>1977</sup> Psalm 1 („Der Weg des Frommen - der Weg des Gottlosen“) paßt in seiner Thematik besonders zu Gregors phänologischen Beobachtungen. Vgl. Ps. 1, 1-3: „Wohl dem, der nicht wandelt im Rat der Gottlosen noch tritt auf den Weg der Sünder [...], sondern hat Lust am Gesetz des Herrn [...]. Der ist wie ein Baum, gepflanzt an den Wasserbächen, der seine Frucht bringt zu seiner Zeit, und seine Blätter verwelken nicht. / Und was er macht, das gerät wohl.“

<sup>1978</sup> Siehe Giselle de Nie, *Views from a many-windowed tower*, 1987, p. 116 m. Anm. 257 u. 259. Vgl. Gregorii *In psalterii tractatum commentarius* 1, ed. B. Krusch, MGH Script. rer. Mer. 1, 2, 1885, S. 424: [...] *In confessione vero docet, ut iugiter homo Deum et voce fateatur et corde. Illi sane qui res gestas secundum litteram narrant veritatem spiritualis intelligentiae cognoscuntur habere.* [...].

<sup>1979</sup> Gregorii Hist. VII, 11 ad a. 584/85, dt. Übers. R. Buchner, Gregorausgabe, 2. Bd., 1972, S. 105.

<sup>1980</sup> Gregorii Hist. VIII, 8-10 ad a. 586, R. Buchner, Gregorausgabe, 2. Bd., 1972, S. 170: 8. *Tunc apparuerunt signa, id est radii a parte aquilonis, sicut saepius apparere solent. Fulgor per caelum cucurisse visus est, floresque in arboribus ostensi sunt. Erat enim mensis quintus.* 9. *Post haec rex Parisius venit et coram omnibus loqui coepit, dicens: ‚Germanus meus Chilpericus moriens dicitur filium reliquisse [...].‘* 10. *Denique cum interitum Merovechi adque Chlodovechi saepius lamentaret nesciretque, ubi eos interficerant proiecissent, [...].*

<sup>1981</sup> Gregorii Hist. VIII, 42 ad a. 586, R. Buchner, Gregorausgabe, 2. Bd., 1972, S. 220: *Hoc anno multa signa aparuerunt; nam mense septimo arbores visi sunt floruisse, sed et multae, quae prius poma habuerant, nova dederunt, quae usque natalis dominici tempore in ipsis arboribus habitae sunt. Fulgor per caelum in modum serpentis cucurisse visus est.*

Apfelblüte „präfiguriert“ wurden.<sup>1982</sup> Doch mit der unverhofften zweiten Ernte im Spätjahr 586 gab es auch ein Hoffnungssymbol.<sup>1983</sup> Einmal mehr wird hier deutlich, daß Gregor Naturphänomene als Landmann, Wissenschaftler und Theologe, vor allem aber als *religiosus* wahrnahm. Zuerst versuchte er, Naturerscheinungen als Historiograph (und erst dann als Geistlicher und Politiker) zu dokumentieren. Hinweise auf heilsgeschichtliche Kontexte geben Zeichenhäufungen wie 586 (*Hoc anno multa signa apparuerunt*) und „biblische“ Formulierungen. Der „Schlangenblitz“ (*Fulgor per caelum in modum serpentes cucurisse visus est*) erinnerte an den Blitz beim Weltende. Die Winterfrüchte von 586, ein Hinweis auf die frühmittelalterliche Warmzeit, können auch als historisches Vorzeichen der Königswahl im selben Jahr gelesen werden.<sup>1984</sup> Auf vorschnelle, ungläubwürdige Deutungen verzichtete Gregor jedoch, oft unter Verweis auf die Unergründlichkeit der Schöpfung. Besondere Anomalien wie die Apfelblüte im Juli 586 veranlaßten Gregor jedoch sicher, die Bäume in den Folgemonaten genauer zu beobachten, wie sein Bericht andeutet (*nam mense septimo arbores visi sunt floruisse, sed et multae, quae prius poma habuerant, nova dederunt, quae usque natalis dominici tempore in ipsis arboribus habitae sunt*). Der Eintrag zu der Baumbüte 586 zeigt damit einmal mehr Gregors „drei-einiges“ Naturinteresse - als Landmann, als Naturforscher und als Bischof.

### III. 6. Zusammenfassung

Die große Zahl von Einträgen und Berichten zu seltenen Naturerscheinungen, Unwettern und „Wetterwundern“ in Gregors *Historiae* zeugt nicht nur von einem ausgeprägten

---

<sup>1982</sup> Gregorii Hist. VIII, 41-42 ad a. 586, dt. Übers. R. Buchner, Gregorausgabe, 2. Bd., 1972, S. 219 u. 221: „Da aber durch das ganze Land die Rede lief, Bischof Prätexatus sei von Fredegunde ermordet worden, ließ sie, um sich von diesem Verbrechen zu reinigen, den Knecht ergreifen und furchtbar geißeln; [...]. 42. Herzog Beppolen hatte viel von Fredegunde zu leiden und es wurde ihm die seiner Stellung gebührende Ehre nicht erwiesen. Als er sich so mißachtet sah, begab er sich zu König Gunthramn. Von diesem erhielt er die herzogliche Gewalt über die Städte, welche zur Herrschaft Chlothars, des Sohnes König Chilperichs, gehörten [...]; aber die Leute von Rennes nahmen ihn nicht auf. Als er dann in das Gebiet von Angers kam, tat er viel Übles, denn er nahm Getreide, Heu, Wein und alles, was er in den Häusern der Einwohner auffand, in die er eindrang; dabei wartete er nicht einmal auf die Schlüssel, sondern erbrach die Türen; auch schlug er viele von den Landleuten und richtete sie arg zu. Selbst Domigisil flößte er Furcht ein, vertrug sich aber nachher mit ihm. Als er jedoch zu der Stadt kam und mit vielen Personen im 3. Stockwerk speiste, brach plötzlich das Gebälk des Hauses, er selbst kam ebenhalbtot davon, und viele wurden verstümmelt; dennoch beharrte er durchaus bei seinem bisherigen bösen Treiben. Doch richtete ihm auch Fredegunde damals viele seiner Güter zugrunde, die er in ihres Sohnes Reiche hatte. Er wandte sich sodann abermals gegen die Leute von Rennes, die er König Gunthramn zu unterwerfen wünschte, und ließ dort seinen Sohn zurück. Den überfielen aber nicht lange danach die Leute von Rennes und töteten ihn und viele angesehene Männer. In diesem Jahr geschahen viele Zeichen; im September sah man die Bäume blühen, und viele, die schon einmal getragen hatten, trugen aufs Neue, so daß man bis zur Weihnachtszeit Obst an den Bäumen hatte. Einen Blitz sah man [...] schlangenförmig über den Himmel laufen.“

<sup>1983</sup> Die zweite Jahresfrucht könnte eine Anspielung an den ganzjährig Früchte tragenden „Paradieshain“ in der Offenbarung sein. Vgl. Offb.Joh. 22, 1f.: „Und er zeigte mir einen Strom lebendigen Wassers, [...] mitten auf dem Platz und auf beiden Seiten des Stromes Bäume des Lebens, die tragen zwölfmal Früchte, jeden Monat bringen sie ihre Frucht, und die Blätter der Bäume dienen zur Heilung der Völker.“ Vgl. dazu Giselle de Nie, *Views from a many-windowed tower*, 1987, p. 116 m. Anm. 261.

<sup>1984</sup> Vgl. Gregorii Hist. VIII, 42 ad a. 586, R. Buchner, Gregorausgabe, 2. Bd., 1972, S. 220.

„innerweltlichen“ Interesse an Natur, Wetter und Landbau, sondern vor allem von einem „ganzheitlichen“ Geschichtsverständnis. Wahrscheinlich bestärkten Gregor gerade auch „Vorzeichenhäufungen“, die fränkische Geschichte als christliche Universalgeschichte darzustellen, nach der geschichtliche Ereignisse und besondere Naturerscheinungen als Zeichen der von Gott, den Heiligen und den Gläubigen geprägten Heilsgeschichte und daher „annalenwürdig“ waren. Ob Gregors Beschäftigung mit der Natur auch auf einen für Wissenschaft und Kultur günstigen „Zeitgeist“ in den Bischofsstädten Reims und Tours weist, ist fraglich, nicht nur aufgrund fehlender Parallelquellen, sondern auch wegen der Instabilität der Merowingereiche. Eindeutig jedoch zeigen Gregors Werke, daß Naturphänomene für ihn Teil der Geschichte waren, die er sachlich als Historiograph für die Nachwelt dokumentierte. Bemerkenswert in den *Historiae* ist, daß „abgesehen von einigen intentional gefärbten Passagen in den »Chilperich-Büchern« insbesondere die Deutung der Katastrophen als Strafe Gottes“ noch fehlt;<sup>1985</sup> ebenso fehlen mit wenigen Ausnahmen (wie in dem Bericht über den Blitzschlag in den Königspalast in Vienne 570) „epideiktische Prodigien“ - diese Funktion haben bei Gregor eher Wunder, die er auch zur Bewältigung von Extremereignissen mehrfach anführt.<sup>1986</sup> Vor allem kosmische Erscheinungen sah Gregor als „Prodigien“, jedoch mit Rücksicht auf zeitgeschichtliche Entwicklungen.<sup>1987</sup> Extremereignisse deutet Gregor dagegen häufiger als „innerzeitliche Zeichen“ in Bezug auf die Kirche wie das Tiberhochwasser und die Pest in Rom 589/90, die er mit dem Pontifikatswechsel in Verbindung stellt.<sup>1988</sup>

Welche weiteren Faktoren neben persönlichen Interessen und Prägungen Gregors besonderes Interesse an Naturerscheinungen bedingten, ist aufgrund der lückenhaften biographischen Quellen und fehlender zeitgenössischer „Vergleichsquellen“ nicht genau zu sagen. In Irland und Britannien etwa wurde bereits in der frühesten Missionszeit durch Krisen und das Zusammenwirken von paganen und christlichen Naturvorstellungen, die durch die „dramatische“ Landschaften und „Himmelsbilder“ an den Gestaden des Ozeans geprägt waren, die Beschäftigung mit Naturerscheinungen gefördert. Bei Gregor könnte (wie bei Hydatius im 5. Jahrhundert oder einigen Verfassern von „Prodigienschriften“ in der Frühen Neuzeit) das Erleben einer von äußeren Bedrohungen, Bürgerkriegen, häretischen und

<sup>1985</sup> Christian Rohr, *Signa apparuerunt, quae aut regis obitum adnunciare solent aut regiones excidium*, in: Dieter Groh, Michael Kempe u. Franz Mauelshagen (Hrsg.), *Naturkatastrophen*, 2003, S. 77f.

<sup>1986</sup> Ebenda, S. 78.

<sup>1987</sup> Vgl. ebenda, S. 77: In den *Historiae* fällt auf, „daß die Verbindbarkeit von Naturkatastrophen, auffälligen kosmischen Erscheinungen und Seuchen mit politischen Ereignissen anscheinend von den Zeitumständen und der politischen Rason abhing. Dem gemäß ist anzunehmen, daß die heute erhaltene Fassung des fünften und sechsten Buches mit der scharf gegen König Chilperich gerichteten Tendenz wohl erst in einem zeitlichen »Sicherheitsabstand« zu dessen Tod im Jahr 584 entstand. Der Einsatz von Prodigien aus der Natur für eine Schwarz-Weiß-Malerei war offensichtlich ein bewußtes, intentionales Konstrukt Gregors bzw., was die frühen Bücher betrifft, auch seiner Vorlagen.“

<sup>1988</sup> Siehe dazu ebenda, S. 75f.

heidnischen Glaubensvorstellungen und Naturgefahren geprägten bedrohlichen Gegenwart die besondere Beachtung von Naturerscheinungen bestärkt haben.<sup>1989</sup> Allerdings scheinen bei Gregor das persönliche Interesse an Naturzusammenhängen, seine Erfahrungen im Gartenbau und sein naturkundliches Wissen (insbesondere auch astronomische Kenntnisse, die in der Beschreibung der Sternbilder in *De cursu stellarum ratio* hervortreten)<sup>1990</sup> und auch der universalgeschichtliche Ansatz seines Geschichtswerks eine wichtigere Rolle gespielt haben als äußere Ereignisfolgen, doch sind Gregors Naturbeobachtungen in den *Historiae* (wie auch die Verbreitung historiographischer Aufzeichnungen in späteren Jahrhunderten) auch vor dem Hintergrund der politisch-gesellschaftlichen Ausgangsbedingungen zu erklären: So waren im ausgehenden 6. Jahrhundert in Gallien und anderen ehemaligen römischen Provinzen vielerorts die Möglichkeiten für eine über die notwendigsten Belange des Landbaus und Alltagslebens hinausgehende Beschäftigung mit der Natur noch kaum gegeben; es fehlten vor allem geschützte klösterliche Schreiborte und stabile Herrschaftsstrukturen, also auch eine politisch-kulturelle Kontinuität, die neben Sicherheit und Ausstattung auch eine Motivation für die Beschäftigung mit der eigenen Geschichte, Natur und „Landschaft“ boten. So sind klimahistorische Aufzeichnungen in der Zeit vor 800 meist auf die persönlichen Vorlieben einzelner Schreiber wie Columba von Iona, Hydatius von Chaves, Paulus Diaconus oder Gregor von Tours zurückzuführen.<sup>1991</sup> Gregor jedoch motivierte gerade das Desiderat einer

---

<sup>1989</sup> Arno Borst, *Das Buch der Naturgeschichte. Plinius und seine Leser im Zeitalter des Pergaments*, Heidelberg 1994 (Abhandlungen d. Heidelberger Akademie d. Wiss., Philosophisch-histor. Klasse; Bd. 2), S. 89.

<sup>1990</sup> Das breite astronomische Wissen Gregors wird in *De cursu stellarum ratio* deutlich; es „unterliegt einem rationalen, naturkundlichen Interesse und baut offensichtlich auf eigenen, von antiken Vorbildern weitgehend selbständigen Beobachtungen auf“ (Christian Rohr, *Signa apparuerunt, quae aut regis obitum adnunciare solent aut regiones excidium*, in: Dieter Groh, Michael Kempe u. Franz Mauelshagen (Hrsg.), *Naturkatastrophen*, 2003, S. 76 m. Anm. 50). Damit gilt Gregor in der Forschung als „durchaus nicht unkundiger Amateurastronom“ (Werner Bergmann, Wolfhard Schlosser, Gregor von Tours und der »rote Sirius«, *Untersuchungen zu den astronomischen Angaben in »De cursu stellarum ratio«*, in: *Francia* 15 (1987), S. 43-74, hier S. 51-55. Vgl. dazu Andreas Loose, *Astronomische Zeitbestimmung im frühen Mittelalter: »De cursu stellarum« des Gregor von Tours*, Phil. Diss. Bochum 1989 (Hinweise: Christian Rohr, wie oben, S. 68, Anm. 11 u. S. 78, Anm. 53).

<sup>1991</sup> Die persönlichen Vorlieben der Schreiber zeigen sich bereits im Frühmittelalter in der unterschiedlichen Gewichtung von „Prodigien“ und Unwettern in Geschichtswerken und Heiligenviten. Auch die unterschiedliche Rezeption von Gregors Werk im 7. und 8. Jahrhundert zeigt den großen Einfluß persönlicher Prägungen und Interessen: Ein besonderes „Naturinteresse“ ist bei „Fredegar“ festzustellen, der um 660 eine Chronik anhand der Werke von Hieronymus, Hydatius und Gregors von Tours anfertigte. Während Fredegar weitgehende Kürzungen seiner Vorlagen vornahm, übernahm er viele Prodigienberichte in voller Länge und schrieb sie vereinzelt sogar aus. Im vierten Buch der Chronik kommentiert Fredegar sogar eigenständig historische Wunder und Prodigien. Unterschiedliche eigene Vorlieben lassen sich auch bei zwei Abbiatoren von Gregors *Historiae* feststellen: So kürzte einer der ersten Editoren von Gregors Geschichtswerk im 7. Jahrhundert - entgegen Gregors Gebot, den Inhalt des Werkes unangetastet zu lassen -, die *Historiae* drastisch zusammen: Er ließ die (in Gregors Geschichtskonzeption eminent wichtigen) letzten vier Bücher ganz weg, während er in den ersten sechs Büchern vor allem die Kapitel über kirchliche Institutionen und Würdenträger strich. Dagegen übernahm er fast alle Prodigien- und Wunderepisoden, die damit ein besonderes Gewicht in der Geschichtsdarstellung erhalten. Vgl. dazu Martin Heinzlmann, *Die Funktion des Wunders in der spätantiken und frühmittelalterlichen Historiographie*, in: Ders. u. a. (Hrsg.), *Mirakel im Mittelalter*, 2002, S. 58f. Oft war ein besonderes „Naturinteresse“ auch durch die Biographie bedingt wie bei Gregor von Tours, der selbst ein kleines Landgut besaß. Besonders aber die Möglichkeit, sich an einem geschützten Ort über einen längeren Zeitraum hinweg

christlich-fränkischen Schreibtradition; so wurde er zu einem der typischen Vertreter der „christianisierten“ *Origo-gentis*-Geschichtsschreibung.<sup>1992</sup>

Bemerkenswert in der Naturdarstellung Gregors ist die „Selbstverständlichkeit“ seiner Berichte, die fast nie „plakativ“ oder moralisch wirken, da er moraltheologische und heilsgeschichtliche Auslegungen nicht als feststehende „Wahrheiten“ verkündet, sondern durch spezifische (oft biblische) Formulierungen, Symbole und Bilder und chronologische Kontextualisierung lediglich andeutet, die nach dem wachem christlichen Realitätsbewußtsein die „schwebende Lage“ dieser Welt so umschrieben, wie sie „wirklich war“. Nur in „eindeutigen“ Einzelfällen nennt er Strafgerichts- und Vorzeichendeutungen auch *expressis verbis*. Für die mittelalterlichen Leser wirkten Gregors Berichte über Naturerscheinungen vor allem deshalb glaubwürdig, „weil sie in Form absoluter Selbstverständlichkeit formuliert werden, Phänomene aufzählen, über die sich eigentlich kein Zeitgenosse besonders wundert oder für die andere Erklärungen gesucht werden, als was eben beobachtet wurde und was kein vernünftiger Mitlebender Grund hätte, anzuzweifeln.“ Oft sind seine Beobachtungen jedoch „in keiner Weise auf die berichteten historischen Vorgänge abgestimmt. Sie kommen periodisch vor, und werden erst im Nachhinein als Vorzeichen vermutet, und nicht alle Katastrophenberichte sind systematisch mit Himmelserscheinungen verknüpft.“<sup>1993</sup> Diese Tatsache macht Gregors astronomische und klimahistorische Aufzeichnungen bis heute glaubwürdig, denn er hielt Erscheinungen und Ereignisse fest, die „wirklich geschahen“, und die er oft selbst gesehen hatte wie das große Nordlicht über den Ardennen im Winter 585. Und er stellt sie so dar, wie die Menschen sie in Bildern „erlebten“. Damit steht Gregors Werk in der Tradition der spätantiken „Naturgeschichtsschreibung“ etwa von Plinius Secundus dem Älteren, nach der Naturerscheinungen (im Gegensatz zur modernen Trennung von Naturwissenschaft und Historiographie) immer auch „Zeichen“ des göttlichen Wirkens

---

intensiv mit Literatur, Geschichtsschreibung, Kunst, Naturbeobachtung und Wissenschaften zu beschäftigen, ist hier zu nennen. Allgemein haben bis heute auch Umbruchs- oder Krisenzeiten großen Einfluß auf die Naturbeobachtung: War es in vormoderner Zeit die Suche nach „Zeichen“ in der Natur, aus denen man ein wenig „Sicherheit“ für die unsichere Zukunft abzulesen versuchte (wie besonders in den „Dark Ages“, im Spätmittelalter oder in der Frühen Neuzeit), sind heute die unübersehbaren Folgen des Klimawandels auch im begünstigten Mitteleuropa die Hauptmotivation natur- und geisteswissenschaftlicher Naturbeobachtungen.

<sup>1992</sup> Nach Patrick J. Geary (Die Merowinger. Europa vor Karl dem Großen. Aus d. Engl. v. Ursula Scholz, München 1996) ist die Völkerwanderungszeit wegen der Bildung der gotisch-germanischen Herrschaft nach römischem Vorbild eher als Zeit der „Völkergnese“ zu bezeichnen, in der es den germanischen Führungsschichten gelang, durch die Verbindung von Gefolgschaftstreue und dem effektiven römischen Militär- und Verwaltungssystem im Bündnis mit den Römern, teilweise auch schon unabhängig oder sogar gegen Rom gerichtet, aus den provinzialrömischen Reichsteilen mit autochthoner Bevölkerung lebens- und wehrfähige Territorien zu bilden wie die Ostgoten in Oberitalien und die Westgoten in Hispanien. Die Zugehörigkeit zu einer gemeinsamen mythischen Herkunft (die bis zur „Re-Konstruktion“ einer mythischen Verwandtschaft mit den Trojanern reichte) ließ erst die Vorstellung stammesrechtlicher Staatsgründungen wachsen, deren Identität in den frühen *Origo gentis*-Geschichtswerken noch nicht durchgehend ethnisch (wie in der „Rückschau“ des 19. Jahrhunderts), sondern christlich-universal geprägt werden sollte. Die *Interpretatio Romana* der Römer, die auch „Germanen“ und „Barbaren“ in Kategorien einordnete, um die Vielfalt der Völker und Kulturen zu erfassen, trug zu dieser universalchristlichen bzw. romano- und gallo-gotisch-arianischen „Völkergnese“ bei, indem sie für die germanischen Förderatenreiche ideelle Vorbilder schuf.

<sup>1993</sup> Zitate: [alt.geschichte-chronologie.de/12-wahl/12-autoren/3-marx/Gregor-von-Tours.htm](http://alt.geschichte-chronologie.de/12-wahl/12-autoren/3-marx/Gregor-von-Tours.htm)



und damit integrativer Bestandteil der politischen Geschichte waren: Kriege, Friedensschlüsse und Handlungen von Päpsten, Kaisern und Königen standen so stets in größeren kosmischen Zusammenhängen, deren genaue Einordnung Gregor aber späteren Historiographen überließ. In der Beschreibung und Einordnung von Naturerscheinungen richtet sich Gregor vor allem nach der Bibel, den Ausführungen der Kirchenväter und jüngeren Geschichtsschreibern und Hagiographen. Dagegen sah er in den abwägenden Ausführungen von Plinius' Naturgeschichten oder in Vergils meteorologischen und astronomischen Beobachtungen auch gefährliche Ansätze von Aberglauben: So wiesen die antiken Sternbildnamen „auf den Götzendienst der Zukunftsforschung“, denn diese „stammten aus dem Götzendienst der Astralmythen. Gregor wollte stattdessen dazu anhalten, den Sternenlauf vernünftig und asketisch im Gotteslob nachzuvollziehen. Zu diesem Zweck entwarf er eine Art Sternenuhr, die den allnächtlichen Umschwung von Fixsternen um den Pol variabel unterteilte. Für diese grobe Festlegung geistlicher Stundengebete mithilfe der Sternbilder und ihrer volkstümlichen Namen achtete er lieber auf die allgemeinen Formeln von Martianus als auf den Spezialkalender von Plinius im Buch XVIII.“<sup>1994</sup> Trotzdem waren bedrohliche Naturerscheinungen, besonders Häufungen zeitnah zu wichtigen politischen Ereignissen, für Gregor auch mögliche Indizien für „die Anfänge aller endzeitlichen Leiden“, was zeigt, daß für Gregor „die Kirche als Institution, als Vorläuferin der »eschatologischen Kirche«“, im Mittelpunkt seiner Geschichtsschreibung stand.<sup>1995</sup> Die oft auf die Geschichtschronologie und die Heilsgeschichte beziehbare Darstellung zeigt diese Zusammenhänge als Grundmotivation, Wettererscheinungen zu dokumentieren. Vor allem bei Halos und Nordlichterscheinungen ist auch von einem persönlichen Naturinteresse Gregors auszugehen, neben dem grundsätzlichen Bezug zum Landbau: Hier wollte Gregor für die Nachgeborenen nützliche Daten und Fakten zu Wetter, Witterung und Klima sammeln. Im Vergleich mit historischen Naturereignissen ergab sich dabei vielleicht auch schon die Möglichkeit, Gesetzmäßigkeiten in der Natur, vor allem aber Botschaften und Zeichen des verborgenen Gott zu erkennen. Damit kann (auch im modernen Sinne) von einem umfassenden, „ganzheitlichen“ Naturinteresse Gregors ausgegangen werden. Seine Aufzeichnungen hatten nicht allein „diesseitigen Eigenwert“, sondern sollten der Erkenntnis des menschlichen Lebens dienen - auch in seiner Beziehung zu dem unergründlichen Gott. Wetter- und Sternenerscheinungen, die für magische Zukunftsprognosen durch *pseudoprophetae* mißbraucht werden konnten, stellt Gregor mit

<sup>1994</sup> Arno Borst, Das Buch der Naturgeschichte. Plinius und seine Zeit, 1994, S. 89, Anm. 31: Gregorii De cursu stellarum cap. 8, Bd. 2, S. 410, ed. B. Krusch, MGH Script. rer. Mer. 1, 2, ND 1992, S. 410; cap. 16, S. 413.

<sup>1995</sup> Christian Rohr, *Signa apparuerunt, quae aut regis obitum adnunciare solent aut regiones excidium*, in: Dieter Groh, Michael Kempe, Franz Mauelshagen (Hrsg.), Naturkatastrophen, 2003, S. 75, Anm.43: Hinweis auf Hist. X, 25 (zit. n. Chr. Rohr, Anm. 43): *initia sunt enim haec dolorum iuxta illud quod Dominus ait in euangelio [Mt. 24, 7f.]: Erunt pestilentiae et fames et terrae motus per loca; et exsurgent pseudochristi et pseudoprophetae et dabunt signa et prodigia in caelo, ita ut electos in errore mittant, sic praesenti gestum est tempore.*

„biblischen“ Formulierungen und Bibelzitate daher auch eindeutiger in christliche Deutungskontexte. In diese ergebene, demütige christliche Haltung paßt auch, daß Gregor die Namen antiker Autoren und Kaiser nur selten erwähnt, im Gegensatz zu frühen Heiligen und Bischöfen, die in Wunderepisoden oft im Mittelpunkt stehen, weil sie für die „Vorgeschichte“ der Franken eine zentrale legitimatorische Bedeutung hatten: „Gregors Menschenbild und Geschichtsbild wurzelte ganz in der Bibel, suchte aber dort keine Ursprünge; die Kette der Weltreiche und der Epochen war gerissen. Alle Naturerscheinungen bezeugten die gegenwärtige Hand Gottes über den Menschen und ihrem Alltag. Ein Erdbeben war die Tat eines Racheengels, nicht die Folge von Windströmungen wie bei Plinius. Wenn eine Taube einen Heiligen ständig begleitete, war es nicht das häusliche und zärtliche Tier des Plinius, sondern der Heilige Geist. Jederzeit griff Gott unberechenbar in das menschliche Dasein ein und duldete kein Reservat; allein asketische Unterwerfung unter seinen unergründlichen Willen versprach Heil.“<sup>1996</sup>

Stilistisch legt Gregor großen Wert auf einen den Evangelientexten angepaßten einfachen Stil, nach frühchristlichem Ideal die Sprache des gläubigen Bauern und Heiligen (*sermo rusticus*), mit dem er auch die noch in paganen Vorstellungen verhaftete gallische Landbevölkerung erreichen wollte. So spielten Gregors „Geschichten“ (*Historiae*) nicht nur äußerlich in der Lebenswelt der Bauern, Tagelöhner und Viehhirten, sondern gaben auch ihre Gedankenbilder und Gefühle in „ihrer“ Sprache wider, gerade angesichts großer, bedrohlicher Erscheinungen. Gregors einfache Sprache war dabei nicht nur bewußtes Stilmittel, sondern entsprach auch seinem persönlichem, gläubigen Empfinden; ihm lag der geschliffene Stil der antiken Autoren (deren Sprache er durchaus mächtig war) nicht; „zu seinem halb volkssprachlichen Predigerstil paßten keine hochstilisierten Muster aus Büchern. Allzu viele unversehrte Schrifttexte standen ihm nicht mehr zur Verfügung. Er wußte, warum er seinen bischöflichen Nachfolgern das Höllenfeuer androhte, wenn sie sein Buch vernichten, ausradieren oder exzerpieren wollten.“<sup>1997</sup> Interessant ist, daß Gregor im Gegensatz zu vielen spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen Geschichtsschreibern unheimliche und unerklärliche Naturerscheinungen nur in wenigen „eindeutigen“ Fällen direkt als Zeichen deutet, sei es als innerzeitliche „historische Vorzeichen“ (wie in VII, 11 die Himmelserscheinungen vor dem Tod Gundowalds 584/585) oder als „Strafgerichte“ (wie das Hagelgewitter bei Limoges vor Pfingsten 590 gegen Sonntagsruhebrecher in X, 30). Meist aber beläßt er es bei unbestimmten biblisch-heilsgeschichtlichen Andeutungen, die oft erst rückblickend aus der Sicht des Historiographen, in Bezug auf zeitnahe geschichtliche Entwicklungen, als „heilsgeschichtliche“ Ereignisse erkennbar werden, wobei die „Unbestimmtheit“ vieler Einträge die Rezipienten auch zu eigenständigen „Mutmaßungen“ anregen sollte; damit gelang es Gregor besser als mit direkten Deutungen, die Leser zur

---

<sup>1996</sup> Christian Rohr, *Signa apparuerunt*, in: Dieter Groh, Michael Kempe u. Franz Mauelshagen (Hrsg.), *Naturkatastrophen*, 2003, S. 90 m. Anm. 33. Vgl. *Gregorii Hist.* I, 27.

<sup>1997</sup> Ebenda, S. 89f. m. Anm. 32. Vgl. *Gregorii Hist.*, Praefatio prima.

Mitwirkung an der *aedificatio ecclesiae* zu motivieren, die als Hauptintention seines Geschichtswerks gelten kann. Folglich erscheint die Geschichte bei Gregor als Abfolge guter und schlechter Zeiten, Herrscher und Ereignisse, die den Hörern oft in geradezu Augustinischem Dualismus die Bedrohung der Kirche und die menschliche Heimatlosigkeit in dieser Welt vor Augen führt. Der Wechsel der Zeiten ist Teil von Gregors biblisch-heilsgeschichtlicher „Überzeugungsstrategie“ durch historische „Fakten“, die über längere Zeitabschnitte wie auch innerhalb einzelner Jahre betrachtet als Fortsetzung der biblischen Geschichte nach der Analogie von Verheißung, Prophetie und Erfüllung erscheinen.

Die von Gregor dokumentierten Vorzeichen, Unwetter, Unglücke, Plagen und „Wunder“ erinnern auch an das eschatologische Ziel der irdischen Geschichte. „Wunderzeichen“ am Himmel bewegten die Menschen „auch heute noch“, so Gregor, den Blick zum Himmel zu richten (*contemplatio caeli*); sie konfrontierten die *intuentes* mit der eigenen Ohnmacht und Vergänglichkeit: Vor allem Sommerunwetter (eine nach Pfingsten bis in den August hinein fast allgegenwärtige Gefahr) stellt Gregor trotz seines weltlichen Naturinteresses als übermächtige Gefahren dar, die wie kaum ein anderes Naturereignis in Mitteleuropa unbedingtes Gottvertrauen, Demut und die Bereitschaft zur Umkehr forderten, denn selbst noch bei Beginn eines partiellen Strafgerichts ist (wie auch noch am Beginn der Endzeit) eine Bekehrung möglich: „Wenn aber dieses anfängt zu geschehen, dann seht auf und erhebt eure Häupter, weil sich eure Erlösung naht“ (Lk.21,28). Mit unzähligen Beispielen bedrohlicher „Vorzeichen“ und „Anfechtungen“ (*compunctiones*) will Gregor die Nachgeborenen, auch die nicht von Unwettern Betroffenen, zu einer „seelischen Ergriffenheit“ führen<sup>1998</sup>, denn nicht nur im unmittelbaren Miterleben eines Unwetters, sondern auch in der reflektierend-nachfühlenden Verarbeitung und im bildlich-emotionalen „Nachempfinden“ der Anfechtung kann diese „als Resultat, nämlich der menschlichen Bemühungen um die Tugenden Glaube, Hoffnung und Liebe, verbunden mit dem gnadenhaften Wirken Gottes“, erneuert und „wiederbelebt“ werden und ehrliche Demut, Reue und Buße bewirken.<sup>1999</sup> Die Legitimation des Glaubens aus dem Erleben irdischer Bedrängnis und die dadurch bewirkte „Zerknirschung des Herzens“, die zur Buße führt, waren die Hauptziele Gregors, weshalb er wiederholt auch Zeugen irdischer

<sup>1998</sup> Barbara Müller, *Der Weg des Weinens*, 2000, S. 130.

<sup>1999</sup> Ebenda. Die Glaubensstärkung über die Vergegenwärtigung vergangener Epiphanien wird besonders in der Apostelgeschichte anhand der Verwandlung des Saulus zu Paulus thematisiert, der auf seinen Missionsreisen fortan als Glaubenszeuge der Auferstehung und einer erschreckenden Epiphanie auftritt, womit er die Massen erst zum Glauben bringen kann, da er mit der „Vollmacht“ des Zeugen spricht, nicht als Schriftgelehrter oder Theologe. Vgl. Apg. 2, 37f.: „Als sie aber das hörten, da ging's ihnen durchs Herz, und sie sprachen zu Petrus und den andern Aposteln: Ihr Männer, liebe Brüder, was sollen wir tun? Petrus sprach zu ihnen: Tut Buße, und jeder von euch lasse sich taufen auf den Namen Jesu Christi zur Vergebung eurer Sünden, so werdet ihr empfangen die Gabe des heiligen Geistes.“ Vgl. Apg. 26, 28 (Paulus vor Agrippa und Festus): Agrippa aber sprach zu Paulus: „Es fehlt nicht viel, so wirst du mich noch überreden und einen Christen aus mir machen.“

*compunctiones* sprechen läßt: „Wer in der componction steht und fortschreitet, befreit sich zunehmend vom weltlichen Geist, hin auf das eigentliche Zentrum, welches jenseits dieses Lebens, außerhalb von uns, in Gott liegt.“<sup>2000</sup> Das gilt besonders für kirchliche Feiertage, christliche Bräuche und das Heiligengedenken, die Grundpfeiler des „mittelalterlichen“ Glaubens, die Gregor auch dadurch zu stärken versuchte, daß er viele zu seiner Zeit noch bekannte Bräuche auf die (schon vom Vergessen bedrohten) eigentlichen Ursprünge, etwa die wunderbare Auflösung eines Unwetters, zurückführte. Mit der schriftlichen Fixierung und damit „Kanonisierung“ von bislang nur mündlich tradierten Wundern versuchte Gregor, der noch heidnischen und synkretistischen Glaubensvorstellungen anhängenden Landbevölkerung das reale Wirken Gottes und der Heiligen in der Geschichte näherzubringen; daher versuchte er die Einbindung vieler Wunder in den bäuerlichen Jahreslauf; so konnte er im nachrömischen Gallien neue Bräuche und Riten, insbesondere das für die Legitimation des Episkopats und die Frankenkönige wichtige Heiligengedenken, in der kollektiven Erinnerung verankern. Die Vergegenwärtigung der Wunder von Heiligen und Bischöfen kann als zentrale Intention von Gregors *Memoria*-Geschichtsschreibung (und auch als Vermächtnis des mittelalterlichen Geschichtsdenkens) gelten: Eine lebendige Erinnerung war eine unangreifbare Glaubens- und Legitimationsgrundlage für das Primat des Episkopats als Anwaltschaft der Gläubigen.

Auch die heilsgeschichtliche Relevanz historischer Ereignisse und Naturerscheinungen für das Leben jedes einzelnen Menschen versuchte Gregor zu zeigen. Ungewöhnliche Naturerscheinungen waren für ihn Abbilder menschlichen Handelns und Fehlens, das sich nach biblischem Vorbild als Nebeneinander und Abfolge von guten und schlechten Taten und Zeiten sowie gottesfürchtigen und machtgerigen Herrschern in der von der *providentia Dei* gelenkten Heilsgeschichte und damit als fortgesetztes Heilswirken Christi bis heute zeigte. Im Abwehrkampf der Kirche gegen Heiden und Häretiker konnten „Prodigien“ und Unwetter als „Mahnungen“ und „Prüfungen“ gesehen werden: Während heidnische Feinde und „Kleingläubige“ etwa bei Anfechtungen oft flohen oder irdische „Magier“ anriefen, gingen gläubige Menschen aus vielen „Prüfungen“ als „Helden der Standhaftigkeit“ mit gestärktem Glauben hervor, denn „mit dem glücklichen Hiob sagen wir: „Gott gab es, Gott nahm es; wie auch immer es Gott gefiel, so ist es gemacht worden. Sein Name sei gepriesen in den Jahrhunderten.“<sup>2001</sup> Heilige und Bischöfe dienten Gregor als Vorbilder der Standhaftigkeit, die bewiesen, daß nicht die Mächtigen dieser Welt, sondern Gott und seine Diener den Jahrhunderten ihre Prägung geben; historische Ereignisse und Persönlichkeiten - gute wie schlechte - sind für Gregor daher

---

<sup>2000</sup> Barbara Müller, *Der Weg des Weinens*, 2000, S. 130.

<sup>2001</sup> Ebenda, S. 239: *Sed, abstersis lacrimis, cum beato Iob dicimus: Dominus dedit, Dominus abstulit; quomodo Domino placuit, ita factum est. Sit nomen eius benedictum in saecula* (Hiob 1, 21).

Ausdruck des göttlichen Heilsplans: Als Signum des Heilswirkens „erschieden große Wunderzeichen“ (*magna prodigia apparuerunt*), „Unwetter ereigneten sich“ (*tempestates facta sunt*) und „Plagen kamen über die Länder“ (*plagae super terras inruunt*). Die Vorstellung vom wunderbaren Eingreifen Gottes in die Geschichte wurde gerade in jüngeren und zeitgenössischen Wundern deutlich, die in Analogie zu biblischen und historischen Wundern standen und damit die Wahrheit älterer Wunder „bestätigten“. Die Vorzeichen und Wunder im ersten Teil der *Historiae* dienten Gregor daher als Interpretationsvorlagen für die Ereignisse der jüngeren Geschichte im zweiten Teil. Bei Wundern waren so weniger die Dokumentation „objektiv“ überprüfbarer Fakten wie Zeit, Dauer, Intensität und Verlauf wichtig, sondern die „Plausibilität“ und Nachvollziehbarkeit von „Wundern“, die sich in spezifischen „Dramaturgien“ und „Stimmungen“ zeigte. Die Bauern konnten „Naturwunder“ damit anhand eigener Erfahrungen „verifizieren“. Nicht umsonst weist Gregor wie viele Schreiber nach ihm auf Augenzeugen (*visum est, visa sunt*) und eigene Beobachtungen (*vidimus*). „Ausrufe“ wie *Et ecce!* oder *Quid plura?* geben das „ungläubige Staunen“ der Zeugen wider, womit die Ereignisse selbstredend zu Epiphanien werden, die nicht allein rational zu erfassen, sondern in ihrer Ganzheit nur „bezeugt“ werden konnten.

Insgesamt fällt in den *Historiae* auf, daß Gregor nur dann genaue Deutungen anführt, wenn Ereignisse als Wunder wie in Buch I - IV durch anerkannte *auctoritates* „verifiziert“ waren (deren Glaubwürdigkeit er mit zeitgenössischen Berichten untermauerte), oder wenn der heilsgeschichtliche Zusammenhang von „Zeichen“ aus der Chronologie und oder der äußeren Erscheinung „eindeutig“ hervorging. Dabei beruft Gregor sich auf die von den Alten „beglaubigte“ Symbolik einschlägiger Vorzeichen, weshalb er viele Vorlagen (etwa Orosius und Cassiodor) passagenweise nahezu unverändert übernimmt. Auch die Komposition seines Geschichtswerks weist auf die heilsgeschichtliche Deutungsintention: So sind die *Historiae* durch einen offensichtlichen stilistischen „Bruch“ zwischen dem fast wie eine „lose Legendensammlung“ wirkenden ersten Teil (I-IV) und dem streng chronologischen zweiten Teil (V-X) geprägt, in dem nüchterne annalistische Berichte mit langen biographischen und Wunder-Exkursen (oft in symbolhaft-bildlicher Sprache) abwechseln. Dieser „Stilbruch“ zeigt jedoch weniger Gregors „Unvermögen“, sondern wurde von ihm bewußt gewählt, um die geistliche Intention wirksam hervorzuheben: Die vorgebildeten Erstrezipienten sollten sich bei der „Vergegenwärtigung“ der Ereignisse an Geschichten der Bibel und Heiligenlegenden „erinnern“. Anhand der Chronologie und längerer Episoden „wunderbarer“ Ereignisse der jüngeren Geschichte konnten sie ältere Heiligenwunder glaubwürdig in Erzählungen der jüngeren Geschichte - als Fortsetzung der auf die Bibel, Christus und dessen Nachfolger (vor

allem den heiligen Martin von Tours) gegründeten Heilsgeschichte - einordnen und den Menschen näherbringen. Gregor beabsichtigte eine subtile Lenkung des Hörerinteresses in Richtung der moraltheologischen Geschichtsdeutung (*sensus tropologicus*), die nachhaltiger wirkte als direkte Straferichtsdeutungen, die die in (bäuerlichen) Sorgen verhafteten Hörer vielleicht kurzfristig-akzidenziell, nicht aber dauerhaft zur *aedificatio ecclesiae* bewegen konnten. Dabei sah sich Gregor auch selbst als „Unwissender“ gegenüber Gottes Wundern: So tritt er selbst angesichts der Zeichen Gottes als demütiger, ergebener Dulder auf und nimmt damit eine Vorbildrolle ein. Mit seinen heilsgeschichtlichen „Mutmaßungen“ wappnete er sich zudem gegen theologische Einwände und Widerlegungen. Die charakteristische Unbestimmtheit seiner Berichte (Giselle de Nie) war vor allem aber geeignet, das Mysterium der Schöpfung „naturgetreu“ widerzugeben, nach der „geheimnisvollen“, oft unheimlichen Physiognomie der Erscheinungen und den „Gedankenbildern“, die sich vor dem „stauenden Beobachter“ angesichts des Naturphänomens aufbauten. Wahrscheinlich wollte Gregor in einigen Einträgen zu seltenen Naturerscheinungen auch den biblischen Unsagbarkeitstopos andeuten. Seine Einstellung war die eines gläubigen und naturinteressierten „Erforschers“, der jedoch mit dem verfügbaren spärlichen Wissen seiner Zeit die unerklärbaren Mysterien Gottes lediglich „bezeugen“ konnte. Daher berichtet Gregor nach dem Vorbild des Apostels Paulus, der mit „Vollmacht“ predigte, nicht aber erklären und „beweisen“ wollte, wie auch das Mysterium des Wirkens Christi nicht exakt formuliert, sondern nur in den Seelenbildern des Zeugen umschrieben werden kann. Die Zeugen von Wundern und Epiphanien waren für Gregor daher besonders wichtig, denn sie waren angesichts unerklärlicher Erscheinungen immer vor die Entscheidung gestellt, die Herrschaft Christi über den Kosmos zu ignorieren oder aber Christus nachzufolgen.<sup>2002</sup> Gregor versuchte daher, auch als Historiograph mit „Vollmacht“ zu berichten, weshalb er als Autor zurücktritt und lieber „bevollmächtigte“ Augenzeugen sprechen läßt; damit überläßt er die „Entscheidung“ über Glauben oder Unglauben und die Deutung den Nachgeborenen, womit er die Forderung einer „objektiven“ Geschichtsschreibung einlöste.

---

<sup>2002</sup> „[...] ‚Christus hat‘, wie Kierkegaard einmal sehr richtig gesagt hat, ‚nicht Dozenten angestellt, sondern Nachfolger.‘ Das Christentum ist keine Lehre, das Christentum ist Existenzmitteilung, Wesensübertragung durch die höchste geistige Strahlkraft der Doxa des gegenwärtigen Christus. Diese Doxa, diese Existenzmitteilung, ist geistesgewaltiger als alle vorchristlichen religiösen Offenbarungen der Menschheit. Es ist, wie Paulus sagt, ‚Das Mysterium, das durch alle Äonen und Geschlechter verborgen war‘ (Kol. 1, 26), ‚das Mysterium, das von Urzeiten her in Gott, dem Schöpfer des Alls, verborgen lag‘ und ‚den Engelmächten und Gewalten des Himmels‘, den Hierarchien des Kosmos, ‚erst offenbar wird durch die Gemeinde des Logos‘ (Eph. 3, 9-11), durch Existenzmitteilung der vom Strahlenglanz des Auferstandenen Ergriffenen“ (Arthur Schult, Das Johannesevangelium als Offenbarung des kosmischen Christus, St. Goar 1965, S. 107).

Angesichts der Unergründbarkeit der Natur hat Gregor, der sich als genauer Beobachter sehr für die Ordnung der Natur interessierte, in den *Historiae* vermehrt auch Beobachtungen zu „unerklärlichen“ Naturerscheinungen festgehalten und mit biblischen Formulierungen, Bildern und Symbolen und eigenen „Gedankenbildern“ „illustriert“, um sie so darzustellen, wie er sie selbst erlebt hat, als geheimnisvolle Zeichen Gottes. Seine „unbestimmte“ Darstellung wirkt dabei oft wie ein „Stammeln“ des nach Erkenntnis ringenden Menschen angesichts „großer Wunderzeichen“ (*magna prodigia*), die er nur in Gleichnissen und Bildern fassen konnte: „Und Deines Geistes höchster Feuerflug/ Hat schon am Gleichnis, hat am Bild genug.“<sup>2003</sup> In seinen „Gedanken-Bildern“ knüpft Gregor vielleicht auch an das Sprechen Jesu und der Jünger in Gleichnissen an.<sup>2004</sup> Trotz der heilsgeschichtlichen Einordnung von Naturerscheinungen, bei der Gregor auch pagane Vorstellungen berücksichtigt, zeugen seine Aufzeichnungen von einem besonderen innerweltlichen Naturinteresse, das mit dem religiösen und magischen Naturverständnis die Gemeinsamkeit hat, im Rahmen des jeweiligen Denk- und Begriffsystems und mit dem verfügbaren Wissen und den begrenzten Mitteln eine Ordnung und Systematisierung der vielfältigen Erscheinungen des Kosmos zu versuchen, beginnend mit der genauen Beschreibung von Naturphänomenen, die in Vergleichen mit anderen Erscheinungen, historischen Aufzeichnungen und dem antiken Wissen auch zu einem Verständnis als System führen konnte. So ist die in Gregors Zeit noch verbreitete religiöse Naturwahrnehmung, die nach Rolf Sprandel dem magischen Naturverstehen als erste, „primitive“ Stufe der Naturwahrnehmung zuzuordnen ist, durchaus mit der wissenschaftlichen Naturwahrnehmung vergleichbar, insofern auch das magische Naturverständnis beabsichtigte, die Vielfalt der Elementarerscheinungen auf der Grundlage der Sinneswahrnehmung zu systematisieren und die gewonnenen Erkenntnisse und Fähigkeiten praktisch nutzbar zu machen. Jede Erfindung, von der Jagd, dem ertragreichen Anbau von Getreide bis hin zu Töpferware und Eisenverarbeitung, „setzt Jahrhunderte aktiver und methodischer Beobachtungen voraus, kühne und kontrollierte Hypothesen, die entweder verworfen oder mittels unermüdlich wiederholter Experimente verifiziert werden.“<sup>2005</sup> Auslöser der Naturerforschung waren meistens lebenswichtige Alltagserscheinungen, aber auch die besondere Physiognomie einer

---

<sup>2003</sup> Ebenda, S. 107.

<sup>2004</sup> Ebenda, S. 107f.: So ergänzt der Evangelist Johannes „als vom Strahlenglanz des Auferstandenen Ergriffener jenes historische Nikodemus-Gespräch, indem er Christus künden läßt von den tiefsten Mysterien des Menschseins, vom himmlischen Menschen, vom Urkosmos, von Sündenfall und Erlösung, von Gottes abgründiger Liebe zum Kosmos, zum Menschen, vom beseligenden Glauben und vom Kampf des Lichtes mit der Finsternis. Es sind Worte (Joh, 3, 13-21), die ähnlich wie die Abschiedsreden Jesu (Joh. 14-17) historisch so nie gesprochen wurden, sondern aus der geistigen Inspiration des Auferstandenen geschöpft sind, Offenbarungen des kosmischen Christus. Als Wesensschau gehen sie weit hinaus über jede bisher gekannte Art von mystischer Versenkung und Vereinigung.“

<sup>2005</sup> Claude Lévi-Strauss, Das wilde Denken. (La pensée sauvage). Aus d. Frz. v. Hans Naumann, Frankfurt am Main 1968 (suhrkamp taschenbuch wissenschaft 14), S. 26.

Wolke. Immer bedurfte es für Erfindungen aber auch „zweifellos einer wirklich wissenschaftlichen Geisteshaltung, einer unentwegten und stets wachen Neugier, eines Hungers nach Erkenntnis aus Freude an der Erkenntnis, denn nur ein kleiner Bruchteil der Beobachtungen und Experimente (bei denen man voraussetzen muß, daß sie zunächst und vor allem durch die Freude am Wissen inspiriert waren) konnten zu praktischen und unmittelbar verwendbaren Ergebnissen führen.“<sup>2006</sup> Dieser Zugang ist auch in Gregors Berichten erkennbar: Ihn interessierten auch Naturzusammenhänge wie der Bezug zwischen Pflanzenentwicklung und Witterung; andererseits war er als Geistlicher stets an biblisch-heilsgeschichtlichen Zusammenhängen interessiert, die er auch in genauen Naturbeobachtungen zu verifizieren versuchte; damit wird bei ihm die methodische Wesensverwandtschaft von „magischer“ bzw. religiöser und wissenschaftlicher Naturwahrnehmung erkennbar: Nach Claude Lévi-Strauss zeigen beide Wahrnehmungen „zwei verschiedene Arten wissenschaftlichen Denkens [...], die beide Funktion nicht etwa ungleicher Stadien der Entwicklung des menschlichen Geistes, sondern zweier strategischer Ebenen sind, auf denen die Natur mittels wissenschaftlicher Erkenntnis angegangen werden kann“, wobei die mythisch-religiöse Erkenntnis eher „der Sphäre der Wahrnehmung und der Einbildungskraft angepaßt, die andere (wissenschaftliche Sichtweise; eigene Anm.) von ihr losgelöst wäre; wie wenn die notwendigen Beziehungen, die den Gegenstand jeder Wissenschaft bilden - sei sie nun neolithisch oder modern -, auf zwei verschiedenen Wegen erreicht werden können, einem der sinnlichen Intuition nahekommenden und einem, der ihr ferner liegt.“<sup>2007</sup>

Verwertbare Ergebnisse konnte die Naturbeobachtung aber nur liefern, wenn die beobachteten Erscheinungen in einem weiteren Schritt sowohl nach ihrer äußeren Erscheinung, dem daraus gefolgerten „Wesen“ wie auch begrifflich in ein System eingeordnet wurden; diese Systematisierung ist sowohl in magischen Ritualen und Naturdeutungen, in christlichen Glaubensvorstellungen und -ritualen wie auch in naturphilosophischen Erörterungen und naturwissenschaftlichen Erklärungen zu erkennen: „Jede Klassifizierung ist dem Chaos überlegen; und selbst eine Klassifizierung auf der Ebene der sinnlich wahrnehmbaren Eigenschaften ist eine Etappe auf dem Wege zu einer rationalen Ordnung“, womit „selbst [...] auf dem Niveau der ästhetischen Wahrnehmung die Klassifizierung ihre Bedeutung hat.“<sup>2008</sup> Auch die Verallgemeinerung vermuteter Beziehungen zwischen „Naturzeichen“ und Geschichtsereignissen, „selbst wenn sie für die Vernunft unbegründet ist, kann sehr lange ein theoretisch und praktisch lohnendes Verfahren darstellen“, woraus mittelalterliche Schreiber das „Recht auf Folgerung“ ableiteten, daß die „sichtbaren Merkmale auf besondere, verborgene Eigenschaften hinweisen.“<sup>2009</sup> Wenn ein „Prodigium“ aufgrund der äußeren Erscheinung auf ein einschneidendes Ereignis oder eine bestimmte Wirkung wies (so schrieben Naturvölker spitzen Körnern eine Wirkung auf Zähne zu; im Mittelalter galten

---

<sup>2006</sup> Ebenda, S. 27.

<sup>2007</sup> Ebenda, S. 27.

<sup>2008</sup> Ebenda, S. 27f.

<sup>2009</sup> Ebenda, S. 28.



„blutrote“ Himmelserscheinungen als Kriegszeichen, und im Volksglauben des 19. Jahrhunderts konnte eine über einem Haus niedergehende Sternschnuppe den Tod eines Hausbewohners bedeuten), war eine solche Inbezugsetzung „vorläufig besser, als jedem Zusammenhang gegenüber gleichgültig zu sein; denn die Klassifizierung wahrt, selbst wenn sie ungleichmäßig und unwillkürlich ist, den Reichtum und die Verschiedenartigkeit dessen, was sie erfaßt. Indem sie bestimmt, daß allem Rechnung zu tragen sei, erleichtert sie die Ausbildung eines „Gedächtnisses“.“<sup>2010</sup> Gregor von Tours zeigt in seinen Berichten und den daraus abgeleiteten Deutungshypothesen in idealtypischer Weise, daß die mythisch-religiöse Deutung, die philosophische Einordnung wie auch die rational daraus gefolgerten Bezüge Erkenntnisse zu den Mysterien des Kosmos lieferten, sei es für den Landbau wie auch (über mythische oder religiöse Deutungen) für die mentale Bewältigung der unheimlichen Natur, wobei die Einordnung von Naturerscheinungen auch ein erster Schritt einer Kontrolle über die Natur war. Gregors Deutungen sind jedoch keineswegs „das Werk einer „fabelbildenden Funktion“ [...], die der Wirklichkeit den Rücken zuwendet“; vielmehr „liegt der Hauptwert der Mythen und Riten darin, Beobachtungs- und Denkweisen [...] bis heute zu erhalten“, zumal sie als Ergebnisse systematischer Beobachtungen nicht weniger „wissenschaftlich“ sind als naturphilosophische und naturwissenschaftliche Erkenntnisse.<sup>2011</sup> Die Verwandtschaft von Mythos, Religion und Naturwissenschaften in Hinblick auf die Erkenntnis der Ordnung der Natur zeigt sich bei Gregor auch in der Propagierung von Heiligenkulten und Gedenkorten, die er den Zeitgenossen näher bringen wollte, indem er die von den Alten bezeugten Bezüge zwischen Natur- und Geschichtsereignissen gleichsam als „emprische Reihenbeobachtungen“ dokumentierte. Da sich Gregor als Geschichtsschreiber gerade in Wunderepisoden der historischen Wahrheit verpflichtet fühlte, ist seine Darstellung „unerklärlicher“ Erscheinungen durch eine charakteristische biblisch-heilsgeschichtliche „Unbestimmtheit“ geprägt. Über Gedankenbilder, Assoziationen und visionsartige Bilder versuchte er, unerklärliche, oft selbst erlebte Natur-Mysterien emotional nachvollziehbar zu beschreiben und sie damit selbstredend in die Heilsgeschichte einzuordnen. Nach dem „erweiterten Wahrheitsbegriff“ des Mittelalters waren historische Ereignisse nicht von der spirituellen Wahrheit der Heilsgeschichte zu trennen.<sup>2012</sup> Zur Geschichte gehörten politische

---

<sup>2010</sup> Ebenda, S. 28.

<sup>2011</sup> Ebenda, S. 29. Nach Lévi-Strauss (Das wilde Denken, 1928, S. 29) waren die Systematisierungen der mythischen Wahrnehmung, mithin auch Riten und Rituale, „Entdeckungen, die die Natur zuließ, unter der Voraussetzung der Organisation und der spekulativen Ausbeutung der sinnlich wahrnehmbaren Welt in Begriffen des sinnlich Wahrnehmbaren. Diese Wissenschaft vom Konkreten mußte ihrem Wesen nach auf andere Ergebnisse begrenzt sein als die, die den exakten Naturwissenschaften vorbehalten blieben; aber sie war nicht weniger wissenschaftlich, und ihre Ergebnisse waren nicht weniger wirklich. Zehntausend Jahre vor den andern erworben und gesichert, sind sie noch immer die Grundlage unserer Zivilisation.“

<sup>2012</sup> Vgl. Gert Melville, Wozu Geschichte schreiben? Stellung und Funktion der Historie im Mittelalter, in: Formen der Geschichtsschreibung. Hrsg. v. Reinhart Koselleck, Heinrich Lutz, Jörn Rüsen, München 1982 (Beiträge zur Historik; Bd. 4), bes. S. 90ff.

Ereignisse, Epiphanien und Wunder, die von den Zeugen als Zeichen aufgeschrieben wurden. Da der Mensch in seinem Denken, Handeln und in seinem Schicksal in einem persönlichen Verhältnis zum Schöpfer stand, mußte er (so könnte man die geistliche Intention in Gregors *Historiae* zusammenfassen) zum „aufmerksamen (Natur-)Beobachter“ erzogen werden, um aus seiner sinnlichen Wahrnehmungsgebundenheit zur geistigen Schau der Zeichen Gottes aufzusteigen.<sup>2013</sup> Das menschliche Ringen um die Erkenntnis des verborgenen Gott wird in vielen Berichten Gregors deutlich, besonders in „Wetterwundern“ und Erlebnisberichten wie über das Nordlicht in den Ardennen 585. In den zeitgenössischen Einträgen aus den 570er- und 580er-Jahren, in denen Gregor häufig als Augenzeuge schreibt, sind teilweise auch eschatologische Ängste spürbar: Ähnlich wie Hydatius im 5. Jahrhundert sah sich Gregor als Chronist eines bedrohlichen Zeitalters, jedoch nicht eines allgemeinen Niedergangs, weshalb sich sein „Geschichtspessimismus“ im X. Buch der *Historiae* eher auf die fernere Endzeit bezieht. Oft stellt Gregor die Angst der Menschen angesichts seltener Naturerscheinungen und Extremereignisse in den Mittelpunkt; so sind seine Berichte nicht nur Ergebnis einer perfekten biblisch-literarischen Imagination, sondern authentische Zeugnisse einer tiefen Wundergläubigkeit, eines Fürwahrnehmens des Wunderbaren in dieser Welt - diese Vorstellung war in dieser Zeit weit verbreitet. Für Gregor stand dabei die „nüchterne“ Naturbeobachtung am Anfang der Gotteserkenntnis; Naturerscheinungen zwangen den Menschen dazu, den Blick zum Himmel zu richten; sie konfrontierten auch den Verstockten mit der unsicheren *conditio humana* und ermöglichten ihm, wieder zu Gott zu finden.<sup>2014</sup>

---

<sup>2013</sup> „Das Wesen des Menschen reicht mit seiner Strahlenglorie und seinem Urbild durch alle Weiten des Kosmos bis in die Tiefen der Gottheit hinein. Anthropologie, Kosmologie, Theologie bilden eine erhabene Einheit. In seinem gewöhnlichen Bewußtsein weiß der Mensch nicht um diese Zusammenhänge. Da klammert er sich an die sinnlich-materielle Welt und wird gutgläubig zum Atheisten. In seinem geistigen Bewußtsein kann niemand Gott leugnen, wie er auch die Wahrheit nicht leugnen kann. Aber die seiende Wahrheit in diesem Sinne ist überlogischer Art und hat mit der Wahrheit einer Rechenaufgabe, mit den Meinungen der Sterblichen nichts zu tun. Für das sinnlich-gebundene Denken gibt es nur viele verschiedene Bäume, keinen Baum an sich. Für das schauende Bewußtsein ist die Idee des Baumes viel wirklicher als die einzelnen Bäume. Die seiende Wahrheit ist die Sonne im Reich der Ideen. Alles Denkbewußtsein ist nur künstliches Licht. Über das gewöhnliche Bewußtsein erhebt sich das erhöhte Bewußtsein des Künstlers, die geistige Schau des Gnostikers, die Inspiration des Propheten, das Gotteinigungsverlebnis des Mystikers, das Gebet des wahrhaft gläubigen Menschen. In seinem geistigen Bewußtsein schaut der Mensch die Zusammenhänge von Mensch, Kosmos und Gott. Aber auch das höchste Schauerlebnis faßt das tiefste Mysterium der Gottheit nur unvollkommen“ (Gert Melville, *Wozu Geschichte schreiben?* 1982, S.108). Vgl. Mt.11, 27.

<sup>2014</sup> „Wir müssen schon auf die verborgenste und zarteste Stimme unseres liebenden Herzens, auf die Stimme der tiefsten Mitternacht in uns horchen, um mit Herzenssehkräften jenes Geheimnis zu errahnen: Das Bild des himmlischen, reinen Menschen in Gott, der auch unser persönliches Antlitz, unser eigenes Urbild in sich birgt. Diesen Menschen in Gott, das höhere Ich im Über-Selbst aller einzelnen Menschen, den Genius der Menschheit, den Schöpfer-Logos des Alls, nennt Christus den Menschensohn (hebr.: Bar-nasha). Dieser Menschensohn, der Mensch in Gott, ist zugleich der Gottessohn, die von Gott ausströmende, wesenschaffende Liebe, das schöpferische Weltwort im Urbeginn, das Leben, die Liebe und das Licht der Menschen. Von diesem Urlicht haben sich die Menschheit und der Kosmos im Sündenfall abgeschnürt, gesondert, aber Gott hat den gefallenen Kosmos und den gefallenen Menschen auch in der Sonderung, in der Sünde, nicht versinken lassen“ (Arthur Schult, *Das Johannesevangelium als Offenbarung des kosmischen Christus*, St. Goar 1965, S. 109).

Natürliche Erklärungen von Wetter- und astronomischen Ereignissen hat Gregor, auch wenn er sich sehr für Naturzusammenhänge interessierte, meist nur angedeutet. Häufiger stehen Gregors Leser angesichts seiner „unbestimmten“ Darstellung vor der Wahl, sich auf unsichere irdische „Spekulationen“ zu verlassen oder sich auf die Mysterien der Schöpfung und damit die Fügung Gottes einzulassen, was bedeutete, sich schon im Diesseits auf Christus vorzubereiten.<sup>2015</sup> Die Wahrheit der biblischen Geschichten und des Auferstehungsglaubens sah Gregor in Geschichtsereignissen, Unwettern, Witterungsanomalien und Wunderzeichen bestätigt. In der Dokumentation geheimnisvoller Naturerscheinungen wandte er sich insbesondere an die Landbevölkerung, die noch paganen Naturvorstellungen und dem gallorömischen „Prodigienglauben“ anhing. Gerade Wetterwunder in der bäuerlichen Lebenswelt waren geeignete Anknüpfungspunkte; sie basieren oft auf realen Ereignissen, die die Hörer aus eigener Erfahrung kannten wie das „Regenwunder“ bei Bordeaux 571. Auch wenn viele Naturphänomene damals bereits mit antiken naturphilosophischen und etymologischen Theorien erklärbar waren, sah Gregor so gut wie alle Erscheinungen der Natur, besonders wenn sie an biblische Vorzeichen und Plagen erinnerten, als der irdischen Sphäre entthobene, jedoch auf diese zurück verweisende Mysterien des Schöpferwillens. So entsprangen Gregors Berichte über seltene Naturerscheinungen weniger der „Naivität eines Kindes“<sup>2016</sup>, sondern können als authentische Zeugnisse einer unmittelbaren Schöpfungserfahrung, die Gregor in einem Gewitter, als ihm die Reliquien seiner Eltern halfen, in der „schaurigen Schönheit“ eines Nordlichts über den Ardennen oder in einem verwilderten heiligen Weingarten bei Tours ebenso erkannte wie im Regenbogen oder den im Frühling wieder grünenden Laubbäumen. Im Erleben der geheimnisvollen „Naturschönheit“ fühlte sich Gregor dem irdischen Verfangensein enthoben; das disziplinatorische Potential der durchaus ambivalenten Natur wollte er - über die Vermittlung durch gebildete Erstrezipienten - den einfachen *rustici* mit in „bäurische Sprache“ gefaßten „Erlebnisbildern“ näherbringen. Sonne, Regen, Gewitter, heilende Quellen und das geheimnisvolle Wehen des Windes waren für Gregor eindeutige Signaturen Gottes, die sich jedem „wachen Geist“, auch einfachen Gläubigen, im Alltag und in Wundern offenbaren konnten.<sup>2017</sup>

---

<sup>2015</sup> Vgl. z. B. Gregorii Hist., praef. I, R. Buchner, Gregorausgabe, 1. Bd., 1970, S. 8: *De die autem illa et ora nemo scit, neque angeli caelorum neque filius, nisi Pater solos. [...] Noster vero finis ipse Christus est, qui nobis vitam aeternam, si ad eum conversi fuerimus, larga benignitate praestabit.*

<sup>2016</sup> Vgl. James W. Thompson, A history of historical writing 1, New York 1942, p. 148.

<sup>2017</sup> Vgl. Gilleberti Tractatus Ascetici I, 6: De contemplatione rerum caelestium ad amicum scriptus, ed. Jean Mabillon, Bernardi Opera omnia III: Aliena et supposita, MPL 184, Paris 1854, col. 251A-258C.

#### IV. Naturerscheinungen in Geschichtswerken des 9. Jahrhunderts

In der Übergangszeit zwischen merowingischer und karolingischer Königsherrschaft entstand im 8. Jahrhundert mit der christlichen Annalen-Geschichtsschreibung, ausgehend von den Ostertafeln, eine neue historiographische Gattung. Neben Notizen zu geschichtlichen Ereignissen, die für jedes Jahr meist im Umfang einer Halb- oder Ganzzeile neben Daten und Jahreszahlen verzeichnet wurden, fügten die Mönche auch erste Einträge zu alltags- und lokalgeschichtlichen „Denkwürdigkeiten“ und Naturerscheinungen aus der näheren Umgebung des Heimatklosters hinzu. Da die wahrscheinlich erstmals in Belgien und Nordfrankreich und unabhängig davon auch in Irland und Northumbrien etablierten Annalenwerke nicht als „Traditionsquellen“, sondern für den Eigengebrauch in Klöstern gedacht waren, wo sie häufig auch abgeschrieben wurden, ist eine große Anzahl früher Annalen wohl verloren. Seit dem 8. Jahrhundert wurden in insularen und in kontinentalen Annalenwerken zunehmend auch Wetter- und Witterungserscheinungen notiert.<sup>2018</sup> Die ersten Annalen entstanden im 8. Jahrhundert vor allem im Bereich des heutigen Nordfrankreich und Belgien sowie im Südwesten des deutschen Sprachgebietes, in Ripuarien, im Moselland und in Schwaben; eine erste Blütezeit erlebte die Annalistik (nach den iroschottischen Klosterannalen) in Sankt Gallen und im Kloster Lorsch, wo bereits im 7. Jahrhundert die „älteren Lorschener Jahrbücher“, die „Lorschener Chronik“ und möglicherweise auch die Fredegar-Fortsetzungen entstanden. Weitere frühe fränkische Annalen sind die *Annales Petaviani* und die *Annales Mosellani* (beide enden 797). Im Frankenreich enthalten ab dem 9. Jahrhundert unter anderem die Annalen von St. Amand<sup>2019</sup>, die fragmentarischen *Annales Weissenburgenses*<sup>2020</sup> und die verlorenen Murbacher Annalen klimahistorische Einträge, die über Abschriften und Kompilationen teilweise in die *Annales Alamannici* Eingang fanden.<sup>2021</sup> Die Forschungen der letzten Jahrzehnte haben gezeigt, „daß ein Großteil der Annalen des 8. und 9. Jahrhunderts als Abschrift anzusprechen sind, die sich auf wenige Handschriften zurückführen lassen, darunter die *Annales Sancti Amandi*, die *Annales Mosellani* und *Annales Laureshamenses*, die wiederum Vorlage für die *Annales Petaviani* bilden, welche in vielen weiteren Annalen verwendet worden sind.“<sup>2022</sup> Mit der *Vita*

<sup>2018</sup> Vgl. Ann. Laureshamenses, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 1, 1826, ND 1976, S. 22/24: 708. *Droculus mortuus*. 709. *Vernus durus et deficiens fructus; et Godefridus mortuus*. 710. *Pipinus migrat in Alemania*. 711. *Aquae inundaverunt valde et mors Hildeberti*. 714. *Mors Pippini*.

<sup>2019</sup> Ann. Sancti Amandi, ed. André Duchesne, Hist. Franc. Script. 3, Paris 1641, p. 127-129; darauf basierend Ann. S. Amandi ad a. 687-810, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 1, 1826, ND 1976, S. 6-14.

<sup>2020</sup> Ann. Weissenburg. Drogoniani ad a. 708-864, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 1, 1826, S. 111.

<sup>2021</sup> Ann. Alamannici, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 1, 1826, S. 19-60.

<sup>2022</sup> Eric Schwarz, Naturkatastrophen und -erscheinungen im 8. und 9. Jahrhundert und ihre Wahrnehmung in der fränkischen Geschichtsschreibung, Norderstedt 2008, S. 13 m. Anm. 27 u. 28 - Hinweis auf Wilhelm Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter, Bd. 1-7, Weimar 1952-1990; Norbert Schroer, Die *Annales S. Amandi* und ihre Verwandten. Untersuchungen zu einer Gruppe karolingischer Annalen des 8. und frühen 9. Jahrhunderts, Göttingen 1975.

*Karoli Magni* brachte Einhard am Beginn des 9. Jahrhunderts unter Anknüpfung an die in der frühen Hagiographie fast vergessene Tradition der römischen Biographie ein neues Element in die frühmittelalterliche Geschichtsschreibung, das sicherlich auch die Würdigung von alltagsgeschichtlichen Ereignissen und Naturerscheinungen in Annalen, Chroniken und Weltchroniken anregte.<sup>2023</sup> Zeitgenössische oder zeitnahe Meldungen zu Naturerscheinungen sind vor allem in karolingischen Geschichtswerken ab dem 9. Jahrhundert erhalten, wie in Einhards *Vita Karoli Magni* oder in den „Fränkischen Reichsannalen“, die bis 787/793 auf Aufzeichnungen älterer Annalenwerke beruhen, ab 770 jedoch als „offizielle“ Reichsannalen viele Vorgängerwerke ersetzten und damit die Systematisierung der Geschichtsschreibung unter den Karolingern zeigen.<sup>2024</sup>

<sup>2023</sup> Einhardi Vita Karoli Magni, n. G. H. Pertz rec. G. Waitz, cur. O. Holder-Egger, MGH Script. rer. Ger. in us. schol. sep. ed. 25, 6. Aufl. 1911; Einhard, Vita Karoli Magni. Lt.-dt. Übers., Anmerkungen u. Nachwort v. Evelyn Scherabon Firchow, Ditzingen 1986.

<sup>2024</sup> Die „Fränkischen Reichsannalen“ (auch genannt *Annales Laurissenses maiores et Einhardi*) sind eine Art „standardisierter Zusammen- und Fortführung“ von bislang teilweise unabhängig voneinander geführten frühen fränkischen Klosterannalen. Sowohl in Einhards *Vita Karoli Magni* wie auch in den *Annales regni Francorum* wird das Bestreben deutlich, eine einheitliche, systematische Geschichtsschreibung zu etablieren: So führten die Reichsannalen und ihre beiden Fortsetzungen, die ostfränkischen *Annales Fuldenses* (bis 902) und die westfränkischen *Annales Bertiniani* (bis 882) die Aufzeichnungen zahlreicher Annalen des 8. Jahrhunderts fort und schufen so eine offizielle, „autorisierte“ karolingische Geschichtsschreibung, die teilweise auch Züge einer Apologie der Karolingerherrschaft, insbesondere in der Darstellung der Taten und Feldzüge Karls des Großen gegen die heidnischen Sachsen an der Weser und die Slawenstämme an der Elbe, zeigt. Auch die fränkischen Angriffskriege werden in den Reichsannalen etwa durch die Hervorhebung feindlicher Provokationen im Nachhinein legitimiert. Aber auch kulturelle und ingenieurtechnische Leistungen wie der Bau der 3km langen „Fossa Carolina“ zwischen Main und Altmühl 793 wird in den Reichsannalen erwähnt. Aufgrund inhaltlicher und stilistischer (nicht überlieferungsgeschichtlicher) Untersuchungen lassen sich in den Reichsannalen mehrere Berichtabschnitte unterscheiden: Während die Berichte von 741 bis um 790 auf älteren Annalen beruhen, begann nach 788 ein erster (unbekannter) Schreiber mit selbständigen Einträgen und Berichten, die bis 795 reichen, wobei der erste Annalist auch einige ältere Berichte „ausschrieb“, etwa den Bericht über Karls Feldzug gegen die Irminsul 772, der besonders in Einhards *Vita Karoli Magni* ausführlich dargestellt wird. Schreiberwechsel gab es in den Jahren 795, 808 und 820. Die Vermutungen der älteren Forschung, daß die Reichsannalen von 801 bis 817, insbesondere die stilistische Überarbeitung zwischen 814 und 817, auf Einhard zurückgehen, wurden von der jüngeren Forschung verworfen. Einhard benutzte jedoch die Reichsannalen für die *Vita Karoli Magni* (vgl. dazu Helmut Reimitz, Der Weg zum Königtum in den historiographischen Kompendien der Karolingerzeit, in: Matthias Becher und Jürgen Jarnut (Hrsg.), Der Dynastiewechsel von 751: Vorgeschichte, Legitimationsstrategie und Erinnerung, Münster 2004, S. 277-320). Auch die Zuschreibung des von 820 bis 829 reichenden Berichtabschnitts zu Erzkaplan Hilduin ist bis heute nicht gesichert. Insgesamt sind die Fränkischen Reichsannalen trotz ihrer tendenziösen Darstellung bis heute eine der wichtigsten fränkischen Geschichtsquellen für die Zeit um 800. Max Jansens Urteil, der die Reichsannalen als den „vorzüglichste(n) Repräsentant(en) der Geschichtsschreibung jener Tage, gleich ausgezeichnet durch Form und Inhalt“, und als „das größte Werk der Gegenwartsgeschichte“ bezeichnete, kann vor allem in Hinblick auf die gezielte Auswahl und den unverkennbaren Repräsentations- und Formwillen der Reichsannalen gelten (Max Jansen/ Ludwig von Schmitz-Kallenberg, Historiographie und Quellen der deutschen Geschichte bis 1500, Leipzig/Berlin 1914, S. 25f. u. S. 34). **Ausg.:** *Annales regni Francorum*, ed. Georg Heinrich Pertz, MGH Script. (in Folio) 1: *Annales et chronica aevi Carolini*, Hannover 1826, S. 134-218. *Annales regni Francorum inde ab a. 741 usque ad a. 829, qui dicuntur Annales Laurissenses maiores et Einhardi*, rec. Friedrich Kurze post Ed. G. H. Pertz, MGH Script. rer. Ger. 6, Berlin 1895, S. 1-108. **Lit.:** Hartmut Hoffmann, Untersuchungen zur karolingischen Annalistik, in: Bonner historische Forschungen 10, Bonn 1958, S. 138-141; James N. Adams, The Vocabulary of the *Annales Regni Francorum*, Glotta 55 (1977), p. 257-282; Ulrich Nonn, Art. ‚Reichsannalen‘, in: Lexikon des Mittelalters 7: ‚Planudes bis Stadt (Rus)‘, 1999, Sp. 616f.; Rosamond McKitterick, L’idéologie politique dans l’historiographie Carolingienne, in: Régine Le Jan (Hrsg.), La royauté et les élites dans l’Europe Carolingienne (debut IXe siècle aux environs de 920), Villeneuve d’Ascq 1998, p. 59-70; Dies., Constructing the Past in the Early Middle Ages:

Ab 800 sind in karolingischen Geschichtswerken erstmals auch über längere Zeiträume hinweg Einträge und Berichte zu ungewöhnlichen meteorologischen und astronomischen Ereignissen aufgezeichnet, was mit der Zunahme von hagiographischen und historiographischen Werken und der fränkischen Expansion zu erklären ist, in deren Verlauf mit der Gründung von Bischofssitzen und Klöstern zahlreiche neue „Schreiborte“ hinzukamen; da die meisten der neuen Klöster und Siedlungen östlich des Rheins, in Franken, Thüringen, Hessen und Bayern lagen, erscheinen in karolingischen Quellen vermehrt auch Einträge zu charakteristischen Wetterereignissen und Anomalien des kontinentalen Klimas wie Sommergewitter, Hagel, Dürre und Heuschrecken, die in früheren Aufzeichnungen noch weitgehend fehlen. Die Frage, ob und inwiefern allein „die in der karolingischen Renaissance zunehmende Verschriftlichung“, die mit „einer umfassenderen Darstellung der jährlichen Ereignisse“ verbunden war, auch „zu einer verstärkten Rückführung von Katastrophen auf die Verfehlungen der Menschen und damit zur Auslegung als Ausdruck des Zorns Gottes“ führte<sup>2025</sup>, ist jedoch (was auch die jüngere Forschung bislang nicht immer beachtet hat) aufgrund der in den einzelnen Territorien und Regionen quantitativ und qualitativ sehr unterschiedlichen Quellenlage vor 800 und der erst in karolingischer und ottonischer Zeit entstehenden neuen „Schreiborte“ (vor allem östlich des Rheins, in Bayern, Mitteldeutschland und nordöstlich der Elbe) nicht mit Sicherheit zu klären. Auch schon bei einigen frühen Geschichtsschreibern, etwa bei Hydatius, Gregor von Tours, Beda Venerabilis und einigen irischen Annalisten finden sich in Unwetterberichten bereits vereinzelt Strafgerichtsdeutungen, die gemessen an der insgesamt noch sehr geringen Zahl von Einträgen auch quantitativ durchaus mit der Zahl von karolingischen Belegen nach 800 vergleichbar sind. Ein deutlicher Unterschied ist in karolingischer Zeit jedoch beim Umfang der Naturbeobachtungen festzustellen, doch ist die häufigere und ausführlichere Würdigung von Naturerscheinungen in karolingischen Geschichtswerken wohl nicht nur auf ein in dieser Zeit gestiegenes theoretisches Interesse an der „Natur“ zurückzuführen, sondern wahrscheinlich auch Folge der verbesserten Ausgangsbedingungen für die Abfassung von Geschichtswerken und Literatur: So entstanden mit der karolingischen Expansion in kurzer Zeit zahlreiche neue Schreiborte in neuen und auch besser ausgestatteten Klöstern (Fulda);

---

The Case of Royal Frankish Annals, *Trans. R. Hist. Soc. Ser. VI*, 7, 1997, p. 101-129; Dies., *Perceptions of the past in the early middle ages*, Notre Dame 2006, p. 66-81; Helmut Reimitz, *Nomen Francorum obscuratum. Zur Krise der fränkischen Identität zwischen der kurzen und langen Geschichte der „Annales regni Francorum“*, in: *Völker, Reiche und Namen im frühen Mittelalter*, cur. M. Becher, in: *MittelalterStudien 22*, München 2010, S. 279-296. **Bibl.:** „*Annales regni Francorum (Fränkische Reichsannalen)*“, *Repertorium Fontium 2*, 281, [http://www.geschichtsquellen.de/repOpus\\_00265.html](http://www.geschichtsquellen.de/repOpus_00265.html), 2017-01-02. „*Annales Regni Francorum*“, *Repertorium Fontium 2*, 281, [http://www.geschichtsquellen.de/repOpus\\_00265.html](http://www.geschichtsquellen.de/repOpus_00265.html)

<sup>2025</sup> Eric Schwarz, *Naturkatastrophen und -erscheinungen im 8. und 9. Jahrhundert und ihre Wahrnehmung in der fränkischen Geschichtsschreibung*, 2008, S. 89.

durch die Förderung der Literatur und der Wissenschaften (so wirkten am Hof Karls des Großen in Aachen Alkuin und der „Astronomus“) und den Exodus irischschottischer und britannischer Gelehrter im 8. und 9. Jahrhundert nach Mitteleuropa entstand ein für literarische und wissenschaftliche Ambitionen allgemein günstiges Klima. Verbesserungen ergaben sich in der Zeit Karls des Großen auch mit der politischen Stabilität im geeinten Frankenreich, insbesondere im Umfeld der gesicherten Pfalzen, wo aus Repräsentationsbedürfnissen vermehrt literarische, hagiographische und historiographische Werke in Auftrag gegeben wurden. Insgesamt kann in der Zeit der „karolingischen Renaissance“ von einer gegenüber früheren Jahrhunderten deutlich „intensivierten Nutzung der Schriftlichkeit in allen gesellschaftlichen Bereichen“ ausgegangen werden, was „auch die Überarbeitung und Verbreitung historiographischer Werke mit einschloß“, wobei sich sowohl politische wie auch naturgeschichtliche Meldungen in der Historiographie nicht selten „vom nennenden Topos zu ausführlichen, auch intentionstragenden Berichten“ entwickelten.<sup>2026</sup>

Zu den wichtigsten karolingischen Annalenwerken zählen neben den „Fränkischen Reichsannalen“ die Annalen von Xanten, die im 9. Jahrhundert allerdings schon längst nicht mehr in Xanten, sondern (wahrscheinlich auch wegen der Normannengefahr) in der mächtigen und aufgrund ihrer Befestigungsanlagen auch relativ „sicheren“ Bischofsstadt Köln durch den Xantener Schreiber Gerward fortgeführt wurden. Insbesondere die ausführlichen Einträge der *Annales Xantenses* zur Alltagsgeschichte und zu Naturerscheinungen spiegeln das besondere zeitgeschichtliche und nationale bzw. lokale Interesse vieler fränkischer Geschichtsschreiber und deren gesicherte Position wider, die mit der Förderung von Literatur und Wissenschaften auch von weltlichen Aufgaben teilweise entbunden an sicheren Orten schreiben konnten. Wie viele der frühen Vorgängerwerke zeigen auch die fränkischen Annalen und Chroniken des 9. Jahrhunderts einen den Geschichtswerken in „tatenreicher Zeit“ eigenen starken Gegenwartsbezug<sup>2027</sup>, womit sie sich von den abschnittsweise fast resigniert und „ängstlich“ wirkenden Notizen der früheren Annalen (gerade aus den britannischen „Dark Ages“) deutlich unterscheiden. Mit der Festigung der karolingischen Herrschaft unter Karl dem Großen wurde im Frankenreich neben der Annalistik auch die Gattung der Universalgeschichte weiterentwickelt und teilweise auch auf die Annalen angewendet: So wurden zahlreiche ursprünglich als Annalen konzipierte Werke mit zeitgleichen oder zeitnahen Notizen durch Nachträge bis in biblische Zeit „zurückerweitert“, während für die Zeitgeschichte eigene Beobachtungen, Einträge aus anderen Werken und

---

<sup>2026</sup> Ebenda, S. 14.

<sup>2027</sup> Max Jansen, Ludwig von Schmitz-Kallenberg, Historiographie und Quellen der deutschen Geschichte bis 1500, 1914, S. 34.

teilweise auch Episoden aus Heiligenviten eingefügt wurden. So entwickelten sich viele Annalen und Chroniken zu narrativ ausgestalteten „Weltgeschichten“. Die universalgeschichtliche Tendenz deutet sich bereits in den „Fränkischen Reichsannalen“ an; zur vollen Ausbildung gelangte sie jedoch erst in den Universalchroniken des 10. und 11. Jahrhunderts, unter anderem in Richers „Vier Büchern Geschichte“<sup>2028</sup>, im 11. Jahrhundert im *Chronicon Suevicum universale* (einer um 1030 begonnenen Chronik für die Jahre 768 bis 1043, die wahrscheinlich auf Hermann von Reichenau zurückgeht)<sup>2029</sup> oder in der Weltchronik Frutolfs von Michelsberg (die von der Erschaffung der Welt bis 1099 reicht).<sup>2030</sup> Eine weitere „neue“ historiographische Untergattung des späteren Frühmittelalters sind die *Gestae*, in denen (in unterschiedlichen Ausprägungen und Gewichtungen) Elemente der römischen Biographie und der christlichen Hagiographie mit den Konzeptionen der Annalistik und der Chronistik verbunden wurden. Ein Beispiel aus dem 10. Jahrhundert sind die *Res gestae Saxonicae* Widukinds von Corvey.<sup>2031</sup> Bereits im ersten Viertel des 9. Jahrhunderts entwickelten sich viele frühe Annalen wie die *Annales Mosellani* oder die *Annales Laureshamenses*, die teils bis ins 7. Jahrhundert zurückreichen, aufgrund der immer reicher fließenden Informationen aus den neuen Klöstern, Städten und Siedlungen auch zu ausführlichen Chronikwerken, in denen sich immer deutlicher auch politische Ausrichtungen sowie individuelle Vorlieben und Interessen der Schreiber (für Wissenschaft, Geschichtsschreibung, Alltagsgeschichte oder Naturereignisse) widerspiegeln. Das im Vergleich zu früheren Jahrhunderten weiter verbreitete Interesse vieler Historiographen an Naturscheinungen kann als Zeichen für ein Zeitalter der Stärke und der Expansion gelten, in dem die Beschäftigung mit Wissenschaft, Literatur und Natur vielerorts erst möglich wurde.

<sup>2028</sup> Richers vier Bücher Geschichte. Nach d. Ausg. d. MGH übers. v. Freiherrn Karl v. d. Osten-Sacken. Mit e. Einleitung v. Wilhelm Wattenbach, in: *Geschichtsschreiber d. dt. Vorzeit* 37/10, 2. Aufl. neu bearb. v. W. Wattenbach, Leipzig 1891.

<sup>2029</sup> **Ausg.:** *Chronicon Suevicum universale a. 768-1043*, ed. Heinrich Bresslau, MGH Script. (in Folio) 13: Suppl. tom. 1-12, pars. 1, Hannover 1881, S. 63-72. Dt. Teilausg.: Wilhelm Pflüger, Wipo, Das Leben Kaiser Konrads II. nebst Auszügen aus den Jahrbüchern aus Sankt Gallen und der Schwäbischen Weltchronik, in: *Geschichtsschreiber d. dt. Vorzeit* 41, 2. Aufl. Neu bearb. u. m. e. Anhang vers. v. W. Wattenbach, Leipzig 1892. **Lit.:** ‚Chronicon Suevicum universale (Schwäbische Weltchronik)‘, *Repertorium Fontium* 3, 355, [http://geschichtsquellen.de/repOpus\\_01200.html](http://geschichtsquellen.de/repOpus_01200.html) (08.03.2017).

<sup>2030</sup> **Ausg.:** Frutolf von Michelsberg, *Chronicon universale*, ed. Georg Waitz, MGH Script. (in Folio) 6: *Chronica et annales aevi Suevici*, Hannover 1844, S. 33-223 (unvollst. Rezension A der Chronik Ekkehards von Aura). Dt. Teilausg.: Franz-Josef Schmale, Irene Schmale-Ott, Frutolfs und Ekkehards Chroniken und die anonyme Kaiserchronik, in: *Ausgew. Quellen* 15 (1972), S. 49-121. **Lit.:** ‚Chronicon universale (Weltchronik)‘, *Repertorium Fontium* 4, 574, [https://www.geschichtsquellen.de/repOpus\\_02346.html](https://www.geschichtsquellen.de/repOpus_02346.html) (06.03.2017).

<sup>2031</sup> **Ausg.:** *Widukindi monachi Corbeiensis rerum gestarum Saxoniarum libri tres*. Ed. quinta post G. Waitz, K. A. Kehr, red. Paul Hirsch, Hans-Eberhard Lohmann, MGH Script. rer. Ger. in us. schol. sep. ed. 60, Hannover 1935. **Lat.-dt. Ausg.:** Albert Bauer, Reinhold Rau (Hrsg.), *Die Sachsengeschichte des Widukind von Corvei*. Lat./dt., in: *Quellen zur Geschichte der sächsischen Kaiserzeit*, 5. Aufl. Darmstadt 2002 (Ausgewählte Quellen zur Deutschen Geschichte des Mittelalters. Freiherr-vom-Stein-Gedächtnisausg.; Bd. 8), S. 1-183.



Während die Geschichtsschreibung der „karolingischen Renaissance“ universalhistorische Ansätze mit der Fortführung der spätantiken und vormittelalterlichen Historiographie (etwa von Beda Venerabilis) verbindet, ist nach dem Ende der Regierungszeit Karls dem Großen, besonders unter Ludwig dem Frommen, eine scheinbar gegenläufige „Rückbesinnung“ auf die monastische Kultur festzustellen: Etwa ab der Mitte des 9. Jahrhunderts überwiegen geistliche Werke, und auch in Annalen und Chroniken tritt die moraltheologische Deutungsintention deutlicher hervor, verbunden mit einer zunehmend pessimistischen Weltsicht, die vor dem Hintergrund häufiger Kriege, Normannenüberfälle, Plagen und Notzeiten zu erklären ist, die aber auch intensivere Himmelsbeobachtungen förderten. Insgesamt können in der mittelalterlichen Geschichtsschreibung das 9., 10. und 11. Jahrhundert als die „großen monastischen Jahrhunderte“ gelten, an deren Ausgang im 11. Jahrhundert nach einer anfänglichen Einschränkung des Gesichtsfeldes auf die Klöster und die Territorien die großen Weltchroniken als selbständige Gattung stehen.<sup>2032</sup> In der fränkischen Geschichtsschreibung des 9. Jahrhunderts fällt zudem eine Häufung von Einträgen zu Kriegen, Unglücksereignissen, Naturkatastrophen und Vorzeichen auf. Besonders die Einträge zur politischen Geschichte und zu Naturerscheinungen seit Ludwig dem Frommen im 9. Jahrhundert und im Westfrankenreich des frühen 10. Jahrhunderts sind durchaus vergleichbar mit den Aufzeichnungen in den „Dark Ages“ in Britannien und Irland, als man auch in der Natur „Zeichen“ für den Fortgang der Weltgeschichte suchte<sup>2033</sup> (während in Expansionszeiten eher weltliche Aufzeichnungen und Naturinstrumentalisierungen verbreitet waren).

---

<sup>2032</sup> Jean Leclercq, *Wissenschaft und Gottverlangen. Zur Mönchstheologie des Mittelalters*. Aus d. Frz. übertr. v. Johannes u. Nicole Stöber, Düsseldorf 1963, S. 267.

<sup>2033</sup> Die große Anzahl von Einträgen und Berichten zu Vorzeichen, Unwetterereignissen und Plagen in den Quellen des 9. Jahrhunderts ist auch in zahlreichen einschlägigen Quellensammlungen zur Alltagsgeschichte des Mittelalters dokumentiert: Sind zeitgenössische oder „zeitnahe“ Einträge zu Vorzeichen, Unwettern und Notzeiten vor dem Jahr 800 insgesamt noch sehr spärlich überliefert, steigt deren Zahl in dem von Krisen, Unwettern, Plagen und Notzeiten geprägten 9. Jahrhundert schlagartig an. In den Geschichtswerken des 10. Jahrhunderts sind dagegen, von einigen Ausnahmen abgesehen (z. B. in der Weltchronik des Regino von Prüm, der noch im Geiste des 9. Jahrhunderts schreibt, oder in den Quedlinburger Annalen), in Relation zu der insgesamt breiteren Überlieferung, deutlich weniger Einträge und Berichte über Naturereignisse und Notzeiten überliefert. Erst ab dem zweiten Drittel des 11. Jahrhunderts nimmt die Zahl von Unwetter- und Vorzeichenberichten insgesamt (wie auch der Umfang der einzelnen Beiträge) deutlich zu, was auf das gestiegene Interesse an lokalen und Alltags- bzw. Naturereignissen, aber auch an der insgesamt breiteren Überlieferung infolge dichter Siedlungsstrukturen ab dem 11. Jahrhundert zurückzuführen ist. Das 12. Jahrhundert stellt quantitativ wie qualitativ den Höhepunkt der mittelalterlichen Überlieferung dar. Diesen Überlieferungsbefund (mit einer großen Anzahl von Quellen aus dem 9. Jh. und ab dem 11. Jh.) zeigt schon die Quellensammlung von Fritz Curschmann, *Hungersnöte im Mittelalter*, Leipzig 1900, ND Aalen 1970 (mit fast ausschließlich zeitgenössischen oder zeitnahen Quellen zu Hungersnöten, Krankheiten, Plagen und Teuerungen, teilweise auch infolge von Unwettern und Klimaanomalien vom 8. bis zum 13. Jahrhundert): 8. Jh. (S. 89-91), 9. Jh. (S. 91-104), 10. Jh. (S. 104-108), 11. Jh. (S. 108-128), 12. Jh. (S. 128-161), 13. Jh. (S. 161-203). Besonders deutlich wird dieser Befund bei Curt Weikinn, *Quellentexte zur Witterungsgeschichte Europas von der Zeitwende bis 1850, Teil I (Zeitwende - 1500)*, Berlin 1958 (umfassende Sammlung von Quellen zu Unwetter- und Hochwasserereignissen; jedoch keine Unterscheidung von zeitgenössischen und späteren Quellen): 8. Jh. (S. 12-15), 9. Jh. (S. 16-26), 10. Jh. (S. 26-28), 11. Jh. (S. 28-40), 12. Jh. (S. 41-77), 13. Jh. (S. 77-157). Weiterhin

Ab der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts ist in der karolingischen Annalistik und in der Weltchronistik auch eine territoriale Ausrichtung und teilweise auch eine „Entdeckung“ der „Lokal- und Regionalgeschichte“ festzustellen. Viele Geschichtswerke des späteren 9. und 10. Jahrhunderts thematisieren im Gegensatz zur byzantinischen und der frühen karolingischen Geschichtsschreibung kaum noch die biblische und antike (Vor-)Geschichte.<sup>2034</sup> Gleichzeitig waren in dieser Zeit die universalhistorischen Konzeptionen noch nicht voll ausgebildet. So hatte neben der Weltchronistik der Karolingerzeit besonders auch die frühe monastische Annalistik großen Einfluß auf die Geschichtsschreibung: Die meisten Geschichtswerke des 9. und 10. Jahrhunderts wurden nach Art der frühmittelalterlichen Annalistik geführt, „die man allerdings rückwärts bis zu Christi Geburt und sogar bis zur Schöpfung ergänzt. Im Mittelpunkt steht jedoch bei der Mehrzahl der Autoren die Gestaltung der Geschichte der eigenen Zeit und jüngsten Vergangenheit.“<sup>2035</sup> Daher sind aus dieser Zeit nur wenige Weltchroniken überliefert, etwa die Weltchronik Reginos von Prüm und die eher „national“ ausgerichtete Chronik des Benedikt von St. Andreas. Wie Regino von Prüm, einer der wichtigsten Vertreter der Historiographie in der „Übergangszeit“ des 10. Jahrhunderts, verzeichnen viele Schreiber dieser Zeit vorwiegend lokale und territorialgeschichtliche Ereignisse sowie besonders auch „Vorzeichen“, Plagen und extreme Naturereignisse, die (im Gegensatz zu den Naturbeobachtungen der früheren Karolinger, die insgesamt eine positive Weltzugewandtheit zeigen) teils schon von einem neuen Krisenempfinden zeugen. Besonders deutlich wird das im 10. Jahrhundert in den Geschichtswerken des Westfrankenreichs, zum Beispiel bei Flodoard von Reims, der in seinen Werken die Geschichte der Machtkämpfe und des Niedergangs seiner Zeit dokumentierte. Die Krisenstimmung der späten Karolingerzeit im Westfrankenreich regte möglicherweise auch vermehrt Naturbeobachtungen an, die in Verbindung mit den aufkeimenden Millenniumsängsten nach 950<sup>2036</sup> - zumindest in manchen Abschnitten zeitgenössischer

---

zu beachten ist die kritische Quellensammlung zu historischen Sturmfluten und Hochwasserereignissen in den Niederlanden von Dr. M. Elisabeth Gottschalk zu Stormvloeden en rivieroverstromingen en Nederland, I: De periode vóór 1400, Assen 1971, die für jedes Jahr nach zeitgenössischen und späteren Quellen geordnet ist: 8. Jh. (S. 8-12), 9. Jh. (S. 13-35), 10. Jh. (S. 36-41), 11. Jh. (S. 42-54), 12. Jh. (S. 55-130), 13. Jh. (S. 131-272).

<sup>2034</sup> Vgl. Aufstellung zur griechischen und lateinischen Chronographie bei August Potthast, Wegweiser durch die Geschichtswerke des europäischen Mittelalters von 375 - 1500. Supplement. Nebst einer Zeitfolge der römischen Päpste, der deutschen Kaiser u. Könige ... (Bibliotheca historica medii aevi), 2. Aufl. Berlin 1896.

<sup>2035</sup> Anna-Dorothee von den Brincken, Studien zur lateinischen Weltchronistik bis in das Zeitalter Ottos von Freising, Düsseldorf 1957 [zugl.: Münster, Univ., Diss., 1955], S. 137.

<sup>2036</sup> Einer der wichtigsten Vertreter des spätkarolingischen Milleniarismus ist Adso(n) von Montier-en-Der (910 oder 915 - 992). Neben Heiligenlegenden (u. a. der *Vita Frodoberti*, der *Vita Mansueti* und der *Vita Bercharii*) und theologischen Werken verfaßte Adso auch den Traktat *De ortu et tempore Antichristi* (ed. Ernst Sackur, in: Sibyllinische Texte u. Forschungen, Halle 1898, S. 97-113), in dem er die mittelalterliche Vorstellung vom Erscheinen eines Friedenskaisers in den letzten Jahren der Menschheitsgeschichte aufgreift und alle bis dahin bekannten Versionen und Lehren über den Milleniarismus zusammenfaßt. In dem um 950 verfaßten Brief *De ortu et tempore Antichristi* an Königin Gerberga (der Gattin König Ludwigs IV.) legte Adso seine Vorstellungen über den „Durchgang“ der Weltreiche über das römisch-fränkische Reich bis zu den „Zeichen“ der (nicht mehr fernen) Endzeit und dem Erscheinen des Antichrist dar. Die ebenfalls um 950 verbreitete Translationslehre der

Geschichtswerke - dem heutigen Leser fast das Gefühl vermitteln, als hätten die Menschen „ängstlich“ nach Zeichen der nahenden Endzeit, zumindest aber nach Vorzeichen neuer Unglücke, Kriege und Plagen gesucht.<sup>2037</sup> Die große Zahl von Naturbeobachtungen in den

---

großen Weltreiche fußt auf Daniels Lehre von den vier Weltreichen (Dan. 2 u. 7), doch mußten die Vorstellungen über die Abfolge der Reiche immer dem jeweiligen Zeitalter „angepaßt“ werden, was in einigen „Epochen“ des Mittelalters intensiver verfolgt wurde als in anderen Zeiten. Das 10. Jahrhundert gehört eindeutig zu den „eschatologischen“ Jahrhunderten, was maßgeblich auf das Wirken Adsos zurückzuführen ist: Nach Adso waren die Frankenkönige die legitimen Nachfolger der römischen Kaiser, doch da zur Zeit Adsos nur noch im westfränkischen Reich Nachkommen der Karolinger regierten (allerdings eher als „Schattenkönige“ unter den aufstrebenden Robertinern), waren die Vorstellungen vom letzten, großen Friedenskaiser der Franken, der auch über Jerusalem regieren sollte, in weite Ferne gerückt; wenn der letzte „Weltkönig“ sein Amt niederlegen würde, erwartete man den Antichrist als Zeichen des unmittelbar bevorstehenden Endes der Zeiten. Strittig ist in der Forschung jedoch bis heute, ob sich Adso mit *reges Francorum* auf die westfränkischen Karolinger, die Karolingerdynastie insgesamt oder schon auf die (erst ab 962 offiziell in Erscheinung tretenden) Ottonen bezog. Am wahrscheinlichsten ist neben einem gesamtkarolingischen Bezug (der möglich erscheint, weil die Trennung der beiden Reichsteile im 10. Jahrhundert oft aufgrund des Vergleichs mit dem „goldenen Zeitalter“ Karls des Großen beklagt wurde und die begriffliche Trennung von *Imperium Romanum* und *reges Francorum* auf der Ingelheimer Synode 948 nachweislich noch nicht vollzogen war) auch Adsos Bezug auf die Westfranken, d. h. politisch-geographisch die karolingischen Herrscher der *Francia* nördlich der Loire, der Île-de-France. Vgl. dazu Bernd Schneidmüller, Adso von Montier-en-Der und die Frankenkönige, in: Trierer Zeitschrift 40/41 (1977), S. 189-199, hier S. 192f. In Otto (I.), der sich auch in westfränkische Angelegenheiten einmischte (942 mußte Ludwig IV. nach einem Kriegszug Ottos auf Lothringen verzichten, doch trotz fortschreitender ostfränkischer Machtaneignungen in Lothringen und Ostfrankreich blieb im Westfrankenreich der Anspruch der Oberhoheit über Lothringen und auch Deutschland bestehen), sah man vielleicht den großen Nachfolger des einst geeinten Frankenreichs. Adsos Adressatin, Königin Gerberga, war als Schwester Ottos und Ehefrau des Westfranken Ludwig IV. eine prominente Vertreterin der engen fränkischen Beziehungen nach 950. Vgl. Adso Dervensis, *De ortu et tempore Antichristi necnon et tractatus qui ab eo dependunt*, ed. D. Verhelst, Turnhout 1976 (Corpus christianorum. Contin. Mediaevalis 45), S. 26: *Hoc autem tempus nondum uenit, quia, licet uideamus Romanum imperium ex maxima parte destructum, tamen, quandiu reges Francorum durauerint, qui Romanum imperium tenere debent, Romani regni dignitas ex toto non peribit, quia in regibus suis stabit. Quidam uero doctores nostri dicunt, quod unus ex regibus Francorum Romanum imperium ex integro tenebit, qui „in nouissimo tempore“ erit et ipse erit maximus et omnium regum ultimus. Qui, postquam regnum suum feliciter gubernauerit, ad ultimam Hierosolimam ueniet et in „monte Oliueti“ sceptrum et coronam suam deponet. Hic erit finis et consummatio Romanorum christianorumque imperii. [...]* (Zitathervorhebung: Bernd Schneidmüller, Adso von Montier-en-Der und die Frankenkönige, in: Trierer Zeitschrift 40/41 (1977), S. 189-199, hier S. 190, Anm. 4. Zu Adso und der mittelalterlichen Antichristvorstellung siehe u. a.: Max Manitius, *Geschichte d. lat. Lit. d. MA*, Bd. 2, München 1923, S. 432-442 (Hb. d. Altertumswiss. IX, 2, 2); Robert Konrad, *De ortu et tempore Antichristi. Antichristvorstellungen und Geschichtsbild des Abtes Adso von Montier-en-Der*, Kallmünz 1964 (Münchner histor. Studien. Abt. Mittelalterliche Geschichte; Bd. 1); Horst Dieter Rauh, *Das Bild des Antichrist im Mittelalter: Von Tyconius zum deutschen Symbolismus*, Münster 1973 (Beitr. zur Geschichte d. Philosophie u. Theologie d. Mittelalters; NF 9), S. 153-164; Hans-Peter Kursawa, *Antichristsage, Weltende und Jüngstes Gericht in mittelalterlicher deutscher Dichtung. Analyse der Endzeiterwartungen bei Frau Ava bis zum Parusiegedicht Heinrichs von Neustadt vor dem Horizont mittelalterlicher Apokalyptik*, Köln 1976 (zugl. Köln, Univ.-Diss. 1979); Karl F. Werner, *„Adso“, Lexikon des Mittelalters 1*, München - Zürich 1980, Sp. 169f.

<sup>2037</sup> In diesem Falle galten Vorzeichen und Extremereignisse nicht nur als Straferichte oder Warnungen Gottes, sondern zunehmend auch als Ausruck dämonischer Mächte, die unter dem Befehl des Antichristen in der Welt losgelassen würden. Vgl. Adso Dervensis, *De ortu et tempore Antichristi necnon et tractatus qui ab eo dependunt*, ed. D. Verhelst, Turnhout 1976 (Corpus christianorum. Contin. Mediaevalis 45), S. 26f. (zit. n.: [www.thelatinlibrary.com/adso/html](http://www.thelatinlibrary.com/adso/html)): *Templum etiam destructum, quod Salomon Deo edificauit, in statum suum restaurabit et circumcidet se et filium Dei omnipotentis se esse mentietur. Reges autem et principes primum ad se conuertent, deinde per illos ceteros populos. Loca uero, per que Christus Dominus ambulauit, ibit et prius destruet quod Dominus illustrauit. Deinde per uniuersum orbem nuncios mittet et praedicatores suos. Predicatio autem eius et potestas tenebit a mari usque ad mare, ab oriente usque ad occidentem, ab aquilone usque ad septentrionem. Faciet quoque signa multa, miracula magna et inaudita. Faciet ignem de celo terribiliter uenire, arbores subito florere et arescere, mare turbare et subito tranquillari, naturas in diuersis figuris mutari, aquarum cursus et ordinem conuertit, area uentis et commotionibus multimodis agitari et cetera innumerabilia et stupenda, mortuos etiam in conspectu hominum suscitari, ita ut in errorem inducantur, si fieri potest, etiam*

Quellen des späteren 9. und frühen 10. Jahrhunderts (gerade im Westfrankenreich) weist ebenfalls auf ein gestiegenes Krisenempfinden angesichts des Niedergangs des Frankenreichs und der Normannenstürme, das sich besonders in Endzeiterwartungen manifestierte.<sup>2038</sup>

Die Krisenzeit begann sich lange vor dem Ende der fränkischen Reichseinheit (Vertrag von Verdun 843), mit der nie in Kraft getretenen *Ordinatio imperii* Ludwigs des Frommen von 817, abzuzeichnen, nach der die kaiserliche Würde auf den ältesten Sohn des Kaisers (Lothar I.) übertragen werden sollte, während Pippin mit Aquitanien und Ludwig der Deutsche mit Bayern nur Teilreiche erhielten. Mit der zweiten Ehe Ludwigs des Frommen mit Judith, aus der Karl der Kahle hervorging, war diese Regelung zum Scheitern verurteilt. So war das Fränkische Reich bereits unter Ludwig dem Frommen durch Rivalitäten und Bruderkriege zwischen den Herrschern der drei (bzw. ab 829 vier) Reichsteile sowie durch Angriffe der Sarazenen und ab dem 9. Jahrhundert der Normannen bedroht.<sup>2039</sup> Wie im Spätmittelalter, als das Reich durch das Interregnum, Mongoleneinfälle und die Klimaverschlechterung, verbunden mit Extremereignissen (Heuschreckenschwärmen 1339, dem „Jahrtausendhochwasser“ am Magdalenenstag 1342 und im 14. Jahrhundert durch die Pest) bedroht war, ist in Geschichtswerken schon im 9. Jahrhundert, mit dem Ende der fränkischen Reichseinheit, ein von Ängsten und Unsicherheit geprägtes Lebensgefühl spürbar. Spätestens seit 950 war daher auch „die Sensibilität für kosmische Zeichen wie Sonnenfinsternisse besonders groß.“<sup>2040</sup> Viele Geschichtswerke dieser Zeit sind durch einen zunehmenden Pessimismus, teilweise auch Parusierwartungen und allgemein „durch den Wunderglauben und die große Aufmerksamkeit auf ungewöhnliche Naturerscheinungen (geprägt), was zu den Charakterzügen der ganzen Zeit gehört und bei der wachsenden Noth und Bedrängnis immer stärker hervortritt.“<sup>2041</sup>

Die historiographischen Berichte zu meteorologischen und astronomischen Erscheinungen im 9. Jahrhundert sind allerdings sehr unterschiedlich: Während viele Quellen Naturerscheinungen nur in annalistischen Kurzmeldungen nennen wie die „Corveyer

---

*electi. Nam quando tanta ac talia signa uiderint etiam illi, qui perfecti et electi Dei sunt, dubitabunt, utrum sit ipse Christus, qui in fine mundi secundum Scripturas uenturus est, annon. [...].*

<sup>2038</sup> Zur Religiosität im Frühmittelalter siehe Arnold Angenendt, *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*, Darmstadt 1997, bes. S. 31-43.

<sup>2039</sup> Siehe dazu Karl Brunner, *Oppositionelle Gruppen im Karolingerreich*, Graz 1979 (Veröffentlichungen d. Inst. f. Österr. Geschichtsforschung; Bd. XXV); Josef Fleckenstein, ‚Ordinatio imperii von 917‘, in: *Lexikon des Mittelalters*, Bd. 6, München - Zürich 1993, Sp. 1434f.; Arnold Angenendt, *Das Frühmittelalter. Die abendländische Christenheit von 400 bis 900*, 2. Aufl. Stuttgart 1995; Egon Boshof, *Ludwig der Fromme*, Darmstadt 1996 (*Gestalten des Mittelalters und der Renaissance*); Rolf Große, *Vom Frankenreich zu den Ursprüngen der Nationalstaaten 800-1214*, Darmstadt 2005 (*Deutsch-Französische Geschichte*; Bd. 1).

<sup>2040</sup> Christian Rohr, *Extreme Naturereignisse im Ostalpenraum*, 2007, S. 531.

<sup>2041</sup> Wilhelm Wattenbach, Vorwort, in: *Die Jahrbücher von Fulda und Xanten*. Nach der Ausg. d. MGH übersetzt v. Dr. Carl Rehdantz. Neu bearb. v. Wilhelm Wattenbach, 3. unveränd. Aufl. Leipzig 1941, S. IX.

Annalen“<sup>2042</sup>, fallen zwischen 830 und 875 einige west- und ostfränkische Quellen durch eine besonders große Zahl von Einträge zu Vorzeichen, Naturkatastrophen und Notzeiten auf, die in Verbindung mit den Erbfolgekriegen unter den Söhnen Kaiser Ludwigs des Frommen, wiederholten Normanneneinfällen und Krankheitsepidemien ein dramatisches Bild des Niedergangs vor allem im Westfränkischen Reich zeichnen, in dem seltene Naturscheinungen als Vorzeichen für Unwetter, Kriege und Notzeiten erlebt wurden. Duncan Steel spricht in Bezug auf die Chronologie des ausgehenden 9. Jahrhunderts von einem „coherent catastrophism“<sup>2043</sup>, der auch mit dem Erscheinen des Halley-Kometen 837 zusammenhängen könnte.<sup>2044</sup> Der alle 75-79 Jahre erscheinende Komet wurde schon sehr früh, unter anderem in den Jahren 295, 374, 837 und 912 n. Chr. beobachtet, wobei er in den Jahren 837 und 912 der Erde besonders nahe kam und daher sehr hell und groß erschien; in beiden Jahren könnte durch den Kometenstaub sogar eine vorübergehende Klimaabkühlung eingetreten sein, wie zeitgenössische Annalenmeldungen andeuten.<sup>2045</sup> Auch die um 837 und 912 häufiger verzeichneten rötlichen Himmelserscheinungen (Morgen- und Abendrot, Nebensonnen oder rötliche Mondfinsternisse) könnten auf Staub in hohen Atmosphärenschichten deuten. Die Halley-Komet bestärkte Endzeitängste, förderte jedoch

<sup>2042</sup> Die *Annales Corbeiensis* (ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 3: *Annales, chronica et historiae aevi Saxonici*, Hannover 1839, S. 1-18) berichten von 822-1117, wobei erste Einträge bis 658 zurückreichen. Neben Naturbeobachtungen für die Jahre 1020, 1044 und 1046 sind in den Annalen für das 9. Jahrhundert Vorzeichen (857), zwei Sonnenfinsternisse (878, 891), ein Komet (891) und zwei Hochwasser (858, 896) verzeichnet.

<sup>2043</sup> Duncan Steel, *Rogue Asteroids and Doomsday Comets*, New York 1995; zit. n.: James T. Palmer and Trevor Palmer, *The Catastrophic Years around 850 AD* (2000): <http://abob.libs.uga.edu/bobk/ccc/ce120500.html> (4. Sept. 2010).

<sup>2044</sup> Der Halley-Komet ist aufgrund seiner langgestreckten Ellipsen-Laufbahn alle 75 bis 79 Jahre sichtbar und gehört daher zu den am besten erforschten Kometen. Edmund Halley erkannte 1705 anhand der Beobachtungen und Aufzeichnungen Christoph Arnolds die Wiederkehrdauer des Kometen. Der Halley-Komet, der zuletzt 1986 erschien, wurde erstmals wahrscheinlich im Jahre 240 v. Chr. und seitdem etwa 30 Mal beobachtet; die bekanntesten Bilddarstellungen des Kometen im Mittelalter sind die Zeichnung auf dem Teppich von Bayeux (1070) und der „Stern von Bethlehem“ auf dem Fresko „Die Anbetung der heiligen drei Könige“ von Giotto di Bondone, die wahrscheinlich auf Giottos eigener Beobachtung im Jahre 1301 beruht. Zu den Periheldurchgängen des Halley-Kometen seit 240 v. Chr. vgl. Art. ‚Halleyscher Komet‘, [https://de.wikipedia.org/wiki/Halleyscher\\_Komet](https://de.wikipedia.org/wiki/Halleyscher_Komet) (28.04.2017). Zu vormodernen Kometenbeobachtungen vgl. Gustav A. Tammann, Philippe Véron, *Halleys Komet*, Basel - Boston - Stuttgart 1985; Victor Clube, Bill Napier, *The Cosmic Serpent*, London 1982; Dies., *The Cosmic Winter*, Oxford 1990; Daniel W. Hughes, *The History of Halley's Comet*, in: *Philosophical Transactions of the Royal Society A* 323, London 1987, p. 349-367; Donald K. Yeomans, *Comets*, New York u. a. 1991, p. 400ff.; Gary W. Kronk, *Cometography*, vol. 1: *Ancient-1799*, Cambridge, p. 228ff. (zu Giottos Kometenbeobachtungen).

<sup>2045</sup> Bislang kam der Halley-Komet im Jahre 837 mit ca. 5,1 Mio. km der Erde am nächsten, wobei er infolge der Sonnenwinde eine riesige Gashülle und einen großen Schweif ausbildete. Die Gas- und Staubpartikel könnten durchaus eine vorübergehende Trübung des Sonnenlichts und damit eine kurzfristige Klimaverschlechterung ausgelöst haben. Ähnliches geht aus der Kometenmeldung der Annalen von Ulster für 912 hervor, die neben dem Kometen ein „dunkles und verregnetes Jahr“ melden (*The Annals of Ulster ad a. 912, CELT G100001A, p. 358 folio & column H46vb: U912.8 Pluuialis atque tenebrosus annus. Cometis apparuit*). Auch für den Periheldurchgang 837 liegen zahlreiche unabhängige Berichte aus dem Frankenreich, aus Byzanz, dem Mittleren Osten sowie China und Japan vor. Vgl. Helmut Lenhof, *Der Halley'sche Komet*. Mit 3 Abb., in: *Carinthia II*, 178./98. Jg., Klagenfurt 1988, S. 127-140, hier S. 128; Donald K. Yeomans, *NASA JPL Solar System Dynamics: Great Comets in History*. Jet Propulsion Laboratory/ California Institute of Technology (Dez. 2017).

auch die seit Karl dem Großen und besonders unter Ludwig dem Frommen betriebene wissenschaftliche Beschäftigung mit astronomischen Erscheinungen: Ludwig der Fromme hatte ein großes Interesse am Sternenhimmel, das besondere eine von ihm nur zwei Jahre nach seinem Amtsantritt angefertigte Prachthandschrift (Leiden, Univ. Bibl., Cod. Voss. Lat. Q. 79) mit zahlreichen figürlichen Sternbilder-Miniaturen belegt; bezeichnend ist in dieser Handschrift die positive Umdeutung der auf die antike Mythologie zurückgehenden Sternbilder, „die radikaler nicht sein könnte“, denn während in den Jahrhunderten zuvor heidnische Sternbilder nach den Vorgaben der Kirchenväter regelrecht verbannt wurden (bis 800 begnügte man sich mit nüchternen Listen und Zeichnungen der Sternbilder zur Bestimmung der Stundengebete und des Festkalenders), rücken in den illusionistischen antiken Miniaturen der Aachener *Aratea* (die fast nur aus Bildern besteht und ein handliches Quart-Format für den täglichen Gebrauch hat) „die Suggestionskraft der Bilder und die Wirkung der heidnischen Gestalten“ deutlich in den Vordergrund.<sup>2046</sup> Während Gregor von Tours Ende des 6. Jahrhunderts noch fast krampfhaft eine christliche Umdeutung der „verhaßten Wesen der heidnischen Mythologie“ unternahm<sup>2047</sup>, mit denen man die Sternbilder zu bezeichnen pflegt(e), übernahm die von Ludwig in Auftrag gegebene Prachthandschrift *Aratea* nicht nur die antiken Sternbilder und „malte“ diese illusionistisch aus, sondern versuchte auch eine Zusammenschau bzw. Kompilation des bislang bekannten astronomischen Wissens der Antike - so beruht der karolingische Sternatlas auf der Sternkarte des Ptolemaios, die in dieser Zeit nur über byzantinische Handschriften bekannt gewesen sein dürfte. Die systematischen Himmelsbeobachtungen am Aachener Hof durch den Hofastronomen „Astronomus“ motivierten auch zahlreiche Naturbeobachtungen in fränkischen Geschichtswerken im 9. Jahrhundert. Der Jahreseintrag für 807 in den „Fränkischen Reichsannalen“ zu Sonnen- und Mondfinsternissen, in dem neben der Ereignismeldung auch genau die Veränderung der Sternbildkonstellation im Verlauf des Jahres sowie die durch Wolken verhinderte Beobachtung beschrieben wird, kann stellvertretend für diese neue Qualität der Erforschung der Natur in dieser Zeit stehen.<sup>2048</sup>

<sup>2046</sup> Dieter Blume, Sternbilder des Mittelalters, in: Oliver Auge, Matthias Müller (Hrsg.), *Natur und Geist. Von der Einheit der Wissenschaften im Mittelalter*, Ostfildern 2008, S. 115-137, hier S. 119. Zum „Leidener“ Sternbildatlas: Nachbildung der Handschrift Ms. Voss. Lat. Q. 79 der Rijksuniversiteit Leiden, Bd. I: Faksimile, Bd. II: Kommentar, Luzern 1987-1989; Richard Mostert, Marco Mostert, *Using astronomy as an aid to dating manuscripts. The example of the Leiden Aratea planetarium*, in: *Quaerendo* 20 (1990), p. 248-261; Andreas Stückelberger, *Sterngloben und Sternkarten. Zur wissenschaftlichen Bedeutung des Leidener Aratus*, in: *Museum Helveticum* 47 (1990), S. 70-81. Weitere Lit.: Dieter Blume (wie oben), *Bibliographie* S. 137.

<sup>2047</sup> Dieter Blume, Sternbilder des Mittelalters, in: Oliver Auge, Matthias Müller (Hrsg.), *Natur und Geist*, 2008, S. 118.

<sup>2048</sup> *Ann. regni Francorum ad a. 807*, ed. G. H. Pertz/ rec. F. Kurze, *MGH Script. rer. Ger. in us. schol. sep. ed.* 6, 1895, S. 122f.: *Anno superiore IIII Non. Septembr. fuit eclipsis lunae; tunc stabat sol in XVIma parte Virginis, luna autem stetit in XVI.ma parte Piscium; hoc autem anno pridie Kal. Febr. fuit luna XVIIma, quando stella*

In „kontinentalen“ Quellen des 9. Jahrhunderts sind nennenswerte Berichte über Naturerscheinungen besonders in den *Annales Sancti Amandi*, den „großen Lorscher Annalen“, den Annalen von St. Bertin (die von 741 bis 882 berichten und ab 830 eine eigenständige Fortsetzung der „karolingischen Reichsannalen“ darstellen<sup>2049</sup>), weiterhin den *Annales Fuldenses*, den *Annales regni Francorum*<sup>2050</sup> und den *Annales Xantenses*<sup>2051</sup> erhalten. Die Xantener Annalen können als Kaleidoskop der Krisenzeit des 9. Jahrhunderts gelten, „als rechter Spiegel jener entsetzlichen Zeiten, wo eigene Ohnmacht und Zwietracht, Anfälle wildester Feinde, immer neue Plagen durch feindliche Elemente, Hungersnoth und Seuchen zusammentrafen, um das Leben, namentlich in diesen niederrheinischen Gegenden, fast unerträglich zu machen.“<sup>2052</sup> Auch in den Fränkischen Reichsannalen erscheinen ab 820 fast jährlich Einträge zu astronomischen und

---

*Iovis quasi per eam transire visa est, et III. Id. Febr. fuit eclipsis solis media die, stante utroque sidere in XXV. Parte Aquarii. Iterum III. Kal. Mart. Fuit eclipsis lunae, et apparuerunt acies eadem nocte mirae magnitudinis, et sol stetit in undecima parte Piscium, et luna in II. parte Virginis. Nam et stella Mercurii XVI. Kal. Aprilis visa est in sole quasi parva macula, nigra tamen, paululum octo dies conspicitur. Sed quando primum intravit vel exivit, nubibus impedimentibus minime adnotare potuimus. Iterum mense Augusto, XI. Kal. Septemb., eclipsis lunae facta est hora noctis tertia, sole posito in quinta parte Virginis et luna in quinta parte Piscium. Sicque ab anni superiori Septembrio usque ad anni praesentis Septembrium ter luna obscurata est et sol semel.*

<sup>2049</sup> Die *Annales S. Bertiniani*, deren Name auf dem Fund einer mittelalterlichen Handschrift im Kloster St. Bertin in St.-Omer beruht (die älteste bekannte Handschrift stammt aus Reims), läßt sich in drei Teile gliedern, wobei erst ab 830 eigenständige (zeitnahe und zeitgenössische) Berichte erscheinen; ab 835 bis 861 geht das Werk auf Prudentius von Troyes zurück, der seit den 840er-Jahren Bischof von Troyes war und enge Verbindungen zum Hof Ludwigs des Frommen und auch zu den westfränkischen Herrschern hatte. Den dritten Teil der Annalen (861-882) verfaßte Erzbischof Hinkmar von Reims, der besonders mit den Verhältnissen im Westfrankenreich vertraut war; seine ausführliche, auch durch persönliche Interessen und Urteile geprägte Berichterstattung macht den dritten Teil der *Annales Bertiniani* zu einer der wichtigsten Quellen für das Westfrankenreich von der Zeit Karls des Kahlen bis Karlmann. Besonders ertragreich sind Prudentius' und Hinkmars zeitgenössische und zeitnahe Aufzeichnungen gerade in Bezug auf Extremwettererscheinungen und Witterungsanomalien. **Ausg. u. Übers.:** Ann. Bertiniani, rec. G. Waitz, MGH Script. rer. Ger. in us. schol. sep. ed. 5, Hannover 1883; Ann. Bertiniani/ Jahrbücher v. St. Bertin. Neu bearb. v. Reinhold Rau, in: Quellen zur karoling. Reichsgeschichte, Teil 2, Darmstadt 1969 (Freiherr vom Stein-Gedächtnisausg.; Bd. 6), S. 12-287. Engl. Übers.: The Annals of St-Bertin. Transl. and annotated by Janet Loughland Nelson, in: Manchester Medieval Sources Series: Ninth-Century Histories, vol. I, Manchester - New York 1991. **Lit.:** François Louis Ganshof, Notes critiques sur les 'Annales Bertiniani', in: Mélanges dédiés à la mémoire de Félix Grat, vol. II, Paris 1949, p. 159-174; Janet L. Nelson, The Annals of St-Bertin, in: Charles the Bald: Court and Kingdom. Papers based on a Colloquium held in London in April 1979, cur. Margaret T. Gibson, Janet L. Nelson, David Ganz, Oxford 1981 (Variorum Collected Studies), p. 15-36; Jan Prelog, Annalen von St-Bertin, in: LexMA 1, 1980, Sp. 661. **Bibl.:** ‚Annales Bertiniani‘, [http://www.geschichtsquellen.de/repOpus\\_00211.html](http://www.geschichtsquellen.de/repOpus_00211.html)

<sup>2050</sup> Die in der MGH-Ausgabe von G. H. Pertz noch *Einhardi Annales* genannten zeitgenössisch niedergeschriebenen *Annales regni Francorum* (= ‚Annales qui dicuntur Einhardi‘) berichten für den Zeitraum von 741 bis 829; sie stammen in der zwischen 814 und 817 vorgenommenen letzten stilistischen Überarbeitung nicht von Einhard, sondern gehen auf mehrere unbekannte Verfasser zurück, wie anhand von Stiluntersuchungen der einzelnen Teile herausgefunden wurde: Teil I entstand zwischen 787 und 793 teilweise auf der Grundlage älterer Werke, besonders der ‚Fredegar-Chronik‘, während Teil II (795 bis 807 und Teil III (808 - 820 bzw. 829) zeitgleich verfaßt wurden. Die letzte Überarbeitung der Reichsannalen wurde von Einhard für seine *Vita Karoli Magni* benutzt. Vgl. dazu u. a. Helmut Reimitz, Nomen Francorum obscuratum. Zur Krise der fränkischen Identität zwischen der kurzen und langen Geschichte der ‚Annales regni Francorum‘, in: Völker, Reiche und Namen im frühen Mittelalter, cur. M. Becher, S. Dick, München 2010 (Mittelalter-Studien; Bd. 22), S. 279-296. Siehe dazu: ‚Annales regni Francorum‘, [http://www.geschichtsquellen.de/repOpus\\_00265.html](http://www.geschichtsquellen.de/repOpus_00265.html), 214-11-03

<sup>2051</sup> Ann. Xantenses a. 640-874, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 2, Hannover 1829, S.217-235; Ann. Xant. appendix a. 815-835, ebenda, S. 236f.; Ann. Xant., rec. Bernhard von Simson, MGH Script. rer. Ger. in us. schol. sep. ed. 12: Ann. Xant. et Ann. Vedastini, Hannover 1909, S. 1-39; Ann. Xant., neu bearb. v. Reinhold Rau, Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters, FSGH 6, Berlin o. J., S. 340-371.

<sup>2052</sup> Wilhelm Wattenbach, Vorwort, in: Die Jahrbücher von Fulda und Xanten, übers. v. C. Rehdantz, 3. Aufl. 1941, S.XIV.

meteorologischen Erscheinungen, wobei neben Extremereignissen auch der Witterungsverlauf in einzelnen Jahreszeiten, phänologische Anomalien und Ernteerträge festgehalten wurden. Oft sind die Meldungen ohne Absatz in den Jahresbericht integriert, wobei einzelne Naturereignisse in engem Bezug mit politischen Ereignissen zu stehen scheinen, was in den Annalen des 7. und 8. Jahrhunderts noch selten ist. Ähnliches gilt für die beiden Fortsetzungen der Reichsannalen, die Ende des 9. Jahrhunderts verfaßten *Annales Fuldenses*<sup>2053</sup> und die *Annales Bertiniani*. Kaiserviten wie die *Vita Hludowici* des kaiserlichen Kapellans „Astronomus“ verzeichnen dagegen eher „Vorzeichen“:<sup>2054</sup> In diesem Werk ist wie in den Fränkischen Reichsannalen ein besonderes „Naturinteresse“ zu erkennen, das auch durch die universalgeschichtliche Konzeption gefördert wurde, wie die Weltchroniken des 10. und 11. Jahrhunderts, vor allem in den Quedlinburger Annalen, zeigen.

Auch einige irische und britannische Quellen verzeichnen im 9. und 10. Jahrhundert Naturerscheinungen, doch treten im 9. Jahrhundert in vielen Annalen, die in der Zeit vor 800 bereits häufig Naturerscheinungen melden (wie die Annalen von Ulster oder die Angelsächsische Chronik), Naturbeobachtungen deutlich zurück. In einigen insularen Quellen ist im 9. Jahrhundert sogar eine zu den fränkischen Geschichtswerken gegenläufige Entwicklung festzustellen, die Aufschluß über die Gründe für die Verzeichnung von Naturerscheinungen in mittelalterlichen Geschichtswerken geben könnte: Während in irischen und britannischen Annalen Meldungen zu Naturereignissen zwischen 750 und 825 einen ersten Höhepunkt erreichen, erscheinen Naturereignisse in fränkischen Quellen vermehrt erst nach 800. Dagegen fällt in iroschottischen Geschichtswerken nach 820 ein Rückgang von Einträgen zu Naturerscheinungen auf. Die Annalen von Ulster, vor 800 eine der ergiebigsten Quellen zur historiographischen „Naturdokumentation“, zeigen diese Entwicklung besonders deutlich: Nach einem Gipfel um 800 fehlen ab etwa 820 bis in die 850er-Jahre Meldungen zu alltags- und naturgeschichtlichen Ereignissen fast gänzlich; einzige Ausnahme bilden sporadische Meldungen zu Mastjahren von Nüssen (836) und zu Epidemien (825). Zwischen 855 und 870 melden die Annalen von Ulster dagegen wieder fast jährlich Naturerscheinungen, unter anderem einen kalten Winter 855/56, Stürme (857 und 868), eine Sonnenfinsternis 865, einen regnerischen Herbst 858 und eine „Springflut“ am Loch Léibinn im Jahre 868. Nach 870 treten Einträge zu Naturereignissen wieder etwas zurück, wenngleich

<sup>2053</sup> *Annales Fuldenses sive Annales regni Francorum orientalis*, rec. Friedrich Kurze, MGH Script. rer. Ger. in us. schol. 7, Hannover 1891, ND 1993.

<sup>2054</sup> **Ausg.:** Ernst Tresp, Thegan, Die Taten Ludwigs - Astronomus, Das Leben Kaiser Ludwigs (Theganus, *Gesta Hludowici imperatoris* - Astronomus, *Vita Hludowici imperatoris*). Lat./dt., ed. Ernst Tresp, MGH Script. rer. Ger. 64, Hannover 1995, S. 280-555. **Übers.:** Julius von Jasmund, Wilhelm Wattenbach, Die Lebensbeschreibungen Kaiser Ludwigs des Frommen von Thegan und vom sog. Astronomus, 3. Aufl. Leipzig 1941 (Die Geschichtsschreiber d. deutschen Vorzeit, 2. Gesamtausg.; Bd. 19).



sie (im Gegensatz zu der Berichtlücke zwischen 823 und 855) mit acht Einträgen zwischen 878 und 900 weiterhin präsent sind. In den Annalen von Inisfallen ist dagegen im 9. Jahrhundert nur ein einziger Eintrag zu Naturereignissen (der Sonnenfinsternis 865) enthalten. In den Annalen von Tigernach fehlen zwischen 766 und 974 Aufzeichnungen völlig; ein Grund könnten die Wikingerüberfälle sein, oder aber die Aufzeichnungen sind verloren.

In den Ulster-Annalen könnten die ungleiche Verteilung von Naturbeobachtungen, der Höhepunkt um 800, die „Berichtlücke“ zwischen 823 und 955, die neuerliche Häufung von Beobachtungen nach 855 und der Rückgang nach 870 mehrere Gründe haben: Die Häufung von Naturbeobachtungen zwischen 760 und 820 spiegelt die erste Blütezeit der monastischen Kultur im Einflußbereich der iroschottischen Kirche in Irland, Dálriada und Northumberland wider, die der „karolingischen Renaissance“ (die maßgeblich auf das Wirken irischer und angelsächsischer Gelehrter zurückgeht) um fast ein halbes Jahrhundert vorausging. Auch die „Zeitenwende“ um 800, beginnend mit dem Überfall auf Lindisfarne 793, die auch mit „Millenniumsängsten“ verbunden war, könnte in den Klöstern in Irland, Dál Riada und Northumbrien vermehrt Naturbeobachtungen angeregt haben, weil man in diesen Zeiten nach „Zeichen Gottes“ suchte, was besonders für die Mönche der irischen Tallaght-Bewegung gilt, die in der Kunst des Deutens der „geheimen Zeichen“ in der Natur der Tradition ihrer druidischen Vorväter nahestanden. Mit den Wikingern auftretende Naturereignisse (wie das bedrohliche „Himmelsfeuer“ im Jahre 823 über dem Kloster Armagh) könnten Endzeitvorstellungen bestärkt haben. Mit der Zunahme der Wikingerüberfälle an den irischen und schottischen Küsten um 820 schwanden jedoch auch in den zuvor noch sicheren irischen Klöstern die Möglichkeiten einer intensiven Beschäftigung mit Kunst, Literatur, Wissenschaft und Natur, was einer der Hauptgründe für den markanten Rückgang von Aufzeichnungen zu lokalen und regionalen Naturerscheinungen nach 820 sein könnte: So sind zwischen 825 und 855 nur in wenigen insularen Quellen sporadische Meldungen zu Naturereignissen überliefert; in den Annalen von Ulster fehlen sie in dieser Zeit fast gänzlich. Stattdessen häufen sich jetzt Meldungen zu Unruhen, Fehden und den verheerenden Raubzügen der Nordmänner; ab den 830er Jahren werden erste „Wintercamps“ der „Fremden“ (air. *gallaibhi*) bzw. „Heiden“ (air. *ghennti*) gemeldet. Einträge wie zu den Jahren 823<sup>2055</sup>, 825<sup>2056</sup>, 836<sup>2057</sup> und 845<sup>2058</sup> in den

---

<sup>2055</sup> Die Annalen von Inisfallen melden z. B. für 823 die Stürmung des Klosters Bennchor (Bangor) durch die Wikinger, die auf der Suche nach Schätzen den Schrein des heiligen Comgall aufbrachen, während die Mönche und Bischöfe mit dem Schwert erschlagen wurden. Vgl. The Annals of Inisfallen ad a. 823, CELT I100004, p. 125: I823.1 *Indred Bennchoir o gentib & scrin Ongt Chomgaill do brissiud doib & a súid & a h-episcoip do thecht fo gin claidib*. Auch 824 ist eine Gewalttat der Nordmänner verzeichnet: The Annals of Inisfallen ad a. 824, CELT I100004, p. 125: I824.3 *Scelec do orgain do gentib & Etdal do brith i m-brait co n-erbailt gorta léo*.

<sup>2056</sup> The Annals of Ulster ad a. 825, CELT G100001A, p. 280 folio & column H38vb: U825.6. *Mael Bresail m. Aillello Cobo, rex Dal Araide, moritur*. U825.7 *Magna pestilentia in Hibernia insola senioribus & pueris &*

Annalen von Inisfallen oder Ulster können stellvertretend für die Wikingerzeit in Irland, Dál Riada und Northumberland stehen, als an den meisten Orten kaum an eine intensive Beschäftigung mit Literatur, Kunst und Natur zu denken war.<sup>2059</sup> Das „Wiederaufleben“ von Naturbeobachtungen nach 850 könnte auf die Einbindung der „Fremden“ in die irische Wirtschaft und Gesellschaft deuten. Da die Berichterstattung der Ulster-Annalen zu Naturereignissen jedoch auch nach 850 stark schwankt, könnte ein weiterer Grund für die uneinheitliche Quellenlage auch in den unterschiedlichen Interessen der einzelnen Schreiber zu suchen sein: Während die Berichtlücke zwischen 825 und 855 auf die Wikingereinfälle zurückzuführen ist, spiegeln die drei anderen Berichtabschnitte deutlich die besonderen Interessen der jeweiligen Schreiber wider: So arbeiteten zwischen 760 und 820 wahrscheinlich mehrere besonders an der Natur interessierte Annalisten an den Annalen oder auch an einer ersten Kompilation; Ähnliches gilt für die Jahre zwischen 855 und 870, während die Schreiber nach 870 eher an der Politik interessiert waren. Dieser Befund bestärkt die Vermutung, daß die Dokumentation von Naturerscheinungen in Geschichtswerken nicht nur aufgrund der Förderung von Wissenschaft, Kunst und Literatur wie in der „karolingischen Renaissance“ erfolgte, sondern auch die Interessen einzelner Schreiber widerspiegelt.

Wie in Irland und Britannien dominieren auch in karolingischen und anglo-irischen Quellen des 9. Jahrhunderts Aufzeichnungen zu gefährlichen Extremereignissen und Witterungsanomalien - neben Einträgen zu „zeichenhaften“ astronomischen und meteorologischen Erscheinungen. Im Unterschied zu den Aufzeichnungen vor 800 ist im 9. Jahrhundert jedoch „eine Veränderung in der Illustration von Katastrophen oder Naturgefahren“ festzustellen: „Die Notizen, die das 8. Jahrhundert betreffen, sind überwiegend als stereotype Konstatierung der Begebenheiten zu beschreiben, die ohne Relation zum Kontext chronologisch erfaßt werden, meist mit einem Satz pro Jahr, der auch oft nur ein Ereignis wiedergibt. Mit wachsender Macht der Karolinger und damit auch einer veränderten Gewichtung ihres politischen Handelns, insbesondere unter Karl dem Großen, werden die politischen Ereignisse zunehmend ausführlicher dargelegt und die Naturereignisse von

---

*infirmis; magna fames & defectio panis.* U825.8 *Oenghus m. Maele Duin, rex Locha Gabor, moritur.* U825.9 *Slat Duin Lethglaisi du genntib.* U825.10 *Loscuth Maigihi Bile cona derthigib o ghentib.* U825.11 *Roiniudh i for Osraigi re n-genntibh.* [...] 825.15 *Orgain Innsi Daimle o genntib.*

<sup>2057</sup> The Annals of Ulster ad a. 836, CELT G100001A, p. 292 folio & column H40ra: U836.5 *Ceall Dara do orgain do genntib o Inbir Deag & ro loscad a leth na cille.* U836.7 *Prima praeda gentilium o Deisciurt Bregh, .i. o Telcaibh Droman & o Dermaigh Britonum, & captiuos tam plures portauerunt & mortificaverunt multos & captiuos plurimos apstulerunt.* U836.10 *Uastatio crudelissima a gentilibus omnium finium Connachtorum. Ar catha fortsin Dess Tuaisceirt o genntib.*

<sup>2058</sup> The Annals of Inisfallen ad a. 845, CELT I100004, p. 129: I845.2 *Forannán, abb Aird Macha, do brith do genntib ó Chluain Comardae & scrín Patraic do brissiud & do brith dóib.*

<sup>2059</sup> Zur Wikingerzeit in Irland siehe: Alexander Bugge, Contributions to the history of the Norsemen in Ireland, Bd. 1-2, 1900; Walther Vogel, Die Normannen und das fränkische Reich bis zur Gründung der Normandie (799-811), Heidelberg 1906, S. 6ff.; Art. ‚Wikinger‘, in: RGA 4, ed. Johannes Hoops, 1918-1919, S. 550ff.; Michael Richter, Irland im Mittelalter. Kultur und Geschichte, München 2000; Art. ‚Wikingerzüge/Irland‘, MittelalterWiki, unter: [de.mittelalter.wikia.com/wiki/Wikingerzüge/Irland](http://de.mittelalter.wikia.com/wiki/Wikingerzüge/Irland) (08.05.2017).

den Autoren mehr und mehr in einen Erzählkontext integriert. Außerdem wurde die Historiographie [...] von der „karolingischen Renaissance beeinflusst, die mit einer intensivierten Nutzung der Schriftlichkeit in allen gesellschaftlichen Bereichen einherging, was auch die Überarbeitung und Verbreitung historiographischer Werke mit einschloß.“<sup>2060</sup> Allerdings bleibt dahingestellt, ob und inwieweit die geringere Zahl historiographischer Einträge zu Naturerscheinungen vor 800 auf ein erst im 9. Jahrhundert gestiegenes Naturinteresse, auch in Hinblick auf eine Veränderung des gesellschaftlichen Bewußtseins gegenüber der Natur, weist oder aber die bessere Quellenlage ab 800 eher mit der Zunahme von Beobachtungsorten und deren besserer Sicherung und Ausstattung sowie allgemein der Verbreitung der Schriftlichkeit zu erklären ist. Die Hauptintentionen der historiographischen Naturdokumentation waren die Information für den Landbau und das Aufzeigen heilsgeschichtlich-universalhistorischer Bezüge. Zudem ist anzunehmen, daß ausführlichere Aufzeichnungen zu Naturerscheinungen, wie sie in einigen irischschottischen Klöstern schon im 7. und 8. Jahrhundert erfolgten, damals noch nicht ausschließlich in Geschichtswerken, sondern auch separat aufgezeichnet wurden, weshalb sie zum großen Teil verloren sind. Insgesamt scheint die Zunahme von Aufzeichnungen zu Natur und Wetter wie auch der größere Umfang vieler Berichte im 9. Jahrhundert nicht nur auf ein gestiegenes „wissenschaftliches“ Naturinteresse zurückzugehen, sondern auch die persönlichen Interessen der Schreiber sowie die im Zuge der Kolonisation steigende Notwendigkeit der Naturbeobachtung widerzuspiegeln; die Zunahme von Naturbeobachtungen war auch eine Folge veränderter Siedlungs- und Anbaubedingungen und verbesserter Voraussetzungen für Historiographen. In den 860er Jahren wurden dagegen die Historiographie im Ostfrankenreich durch eine schwere Herrschaftskrise infolge der gescheiterten Reichsausdehnung nach Westen unter Ludwig dem Deutschen und der Rebellionen seiner Söhne mit Unterstützung von Teilen des Adels und benachbarter Herrscher in Mähren und in der bairischen Ostmark geprägt.<sup>2061</sup> So geht die Naturberichterstattung in dieser Zeit deutlich zurück, gleichzeitig erscheinen vermehrt Meldungen zu Hungersnöten und Epidemien sowie ausführliche Vorzeichen- und Unwetterberichte, die von einem allgemeinen Krisenempfinden zeugen.

Die politische und gesellschaftliche Entwicklung im Frankenreich des 9. Jahrhunderts zeigt damit deutlich die engen Zusammenhänge zwischen historiographischen Quellen (quantitativ und qualitativ) und politischen Verhältnissen, dem technischen Stand und dem Vordringen der Zivilisation in noch unbesiedelte Gegenden. Im 9. Jahrhundert ist vor allem die

---

<sup>2060</sup> Eric Schwarz, Naturkatastrophen und -erscheinungen im 8. und 9. Jahrhundert, 2008, S. 12f. m. Anm. 29 - Hinweis auf Sören Kaschke, Die karolingischen Reichsteilungen bis 831. Herrschaftspraxis und Normvorstellungen in zeitgenössischer Sicht, Hamburg 2006 (Schriften zur Mediävistik; Bd. 7), S. 303.

<sup>2061</sup> Vgl. dazu Ernst Dümmler, Geschichte des Ostfränkischen Reiches, Bd. 2: Ludwig der Deutsche vom Koblenzer Frieden bis zu seinem Tode (860-876), ND d. 2. Aufl. v. 1887, Darmstadt 1960; Wilfried Hartmann (Hrsg.), Ludwig der Deutsche, Darmstadt 2002 (Gestalten des Mittelalters und der Renaissance).

Kolonisation nach Osten zu nennen, die nicht nur eine intensivere Beschäftigung mit Natur, Wissenschaft und Literatur an neuen „Schreiborten“ ermöglichte, sondern die Menschen auch mit „neuen“ oder in diesem Ausmaß unbekanntem Naturgefahren in Flußniederungen, in Mooren, an den Küsten und in den Bergregionen in der bayerischen Ostmark konfrontierten. So wurden in Mittelwesteuropa bislang ungefährliche „mittlere“ Winterhochwasser während der Schneeschmelze ab dem 9. Jahrhundert aufgrund der dichteren Bebauung schneller zu Schadensereignissen, ebenso wie die ab dem 9. Jahrhundert in den Quellen vermehrt erwähnten Hagelgewitter in den kontinental geprägten Regionen im Ostfrankenreich. Ein ähnliches Bild zeigt die Dokumentation von Extremereignissen in heutiger Zeit, da infolge des Klimawandels nicht nur eine Zunahme gefährlicher Extremwetterlagen, sondern durch die Siedlungsexpansion und die Wertakkumulation auch eine Zunahme von Schadensereignissen erkennbar ist. Das zeigt besonders die „gefühlte“ Zunahme von Tornados in Mitteleuropa in den letzten Jahren, die aufgrund der allgegenwärtigen Siedlungen, Straßen und zudem aufgrund von Handys und der eingehenden Analyse von Sturmschäden neuerdings fast lückenlos dokumentiert werden. Versuche einer Einschätzung der relativen Gefahrenlage (Häufigkeit und Intensität von Extremereignissen in Relation zur betroffenen Bevölkerung und zu beschädigten Liegenschaften und Anbauflächen) deuten sich auch schon im Frühmittelalter an, was etwa daran erkennbar ist, daß im 9. und 10. Jahrhundert im Frankenreich wie auch in Britannien und Irland ausführlich über Naturerscheinungen berichtet wird, die vor 800 noch kaum eine Rolle spielten, etwa „kontinentale“ Extremereignisse wie Sommergewitter, Hagel und Dürre. Im beginnenden Hochmittelalter sind häufiger auch Augenzeugenberichte über Tornados und lokale Sommerunwetter überliefert, da es mehr Beobachtungsorte gab. Ähnliches gilt für Nordseesturmfluten, die aufgrund der beginnenden Besiedlung der Marschen in Friesland (mit ersten Ringdeichen) zunehmend zu Schadensfluten wurden, auch wenn die Küsten bis ins 10. und 11. Jahrhundert weitgehend aus ungesicherten Watten und Torfmooren, unterbrochen nur durch höhere Dünenzüge und im Norden auch Geestrücken, bestanden.<sup>2062</sup> Die Zunahme gefährlicher Unwetter ist also möglicherweise nicht nur auf Klimawandel oder ein gestiegenes genuines Naturinteresse, sondern in erster Linie auch auf die verstärkte Besiedlung und Kultivierung neuer Landstriche, im 9. Jahrhundert vor allem in gewitter- und dürrefährdeten

---

<sup>2062</sup> Die weite Ausdehnung der Moore und Watten in Friesland, sowohl an den Küsten wie auch entlang der Flüsse (Weser, Ems, Jade, Eider, Treene), ist in Annalen und Chroniken des 9. Jahrhunderts auch in Meldungen zu Kriegszügen gegen die Sachsen und die Missionierung in Friesland belegt. Vgl. u. a. Ann. Xant. ad a. 807, rec. Bernhard v. Simson, MGH Script. rer. Ger. in us. schol. sep. ed. 12, 1909, S. 2: [...] *Expedicio facta in Saxoniam, et usque ad oceanum trans omnes paludes et invia loca transitum est; et rex mense Novembrio mediante ad hibernandum cum exercitu Saxoniam intravit, positis castris apud Wisuram fluvium.*

Landstrichen im Ostfrankenreich, den sturmflutgefährdeten Wattenküsten in Friesland und in den höheren Lagen der Alpen und Mittelgebirge, zurückzuführen. Die historiographischen Berichte über Naturerscheinungen spiegeln oft reale Wettergefahren und tatsächliche (Schadens-)Ereignisse sowie die spezifische Siedlungsstruktur eines Zeitalters wider, während ein theoretisches Naturinteresse nur bei einzelnen Schreibern nachweisbar ist wie bei Hydatius von Chaves, Gregor von Tours, Beda Venerabilis, dem „Astronomus“ und einigen irischen und fränkischen Annalisten. Gerade die frühen irischen Annalen und Heiligenviten zeigen jedoch, daß Aufzeichnungen zu Naturereignissen seit jeher vor allem dem existentiellen Interesse an für den Landbau und die Geschichte relevanten Naturerscheinungen entsprangen. Da viele frühe Aufzeichnungen wohl als verloren gelten müssen, sind die frühen Einträge zu Naturerscheinungen nicht unbedingt repräsentativ.

#### IV. 1. Astronomische Beobachtungen in der Historiographie des 9. Jahrhunderts

##### **Sonnen- und Mondfinsternisse**

Einige zeitnahe und zeitgenössische Geschichtswerke des 9. Jahrhunderts fallen durch besonders zahlreiche und ausführliche Berichte über astronomische und meteorologische Erscheinungen auf, wobei neben Unwettern, Jahreszeiten- und phänologischen Anomalien vor allem seltene astronomische Erscheinungen festgehalten wurden. Nicht selten erscheinen ganze Serien von „Vorzeichen“ und Extremereignissen, die zusammen mit Nachrichten zu Unglücken, Plagen und politischen Krisen in einigen Abschnitten ein fast apokalyptisches Zeitbild ergeben. Oft sind alltags- und klimageschichtliche „Nachrichtenblöcke“ am Anfang oder Ende eines Jahreseintrags plaziert, womit der Zeichencharakter der Naturerscheinungen auch ohne Deutung aus dem chronologischen Kontext hervorgeht. Vor allem ungewöhnliche, unerklärliche und bedrohliche Himmelserscheinungen werden in Geschichtswerken gerne durch nebenordnende, vorangestellte oder angefügte Sätze, eine „eindeutige“ chronologische Anordnung oder biblisch-symbolische Andeutungen mit zeitnahen Ereignissen verknüpft.<sup>2063</sup> Die Häufung von Vorzeichen- und Unglücksberichten in einigen fränkischen Geschichtswerken, vor allem ab 830, als das Frankenreich von inneren Machtkämpfen und äußeren Bedrohungen bedrängt wurde, kann auch als Ausdruck des in dieser Zeit verbreiteten Wunderglaubens gelten; die karolingischen Quellen zeigen, daß „die große Aufmerksamkeit auf ungewöhnliche Naturerscheinungen [...] zu den Charakterzügen der ganzen Zeit gehört und bei der wachsenden

<sup>2063</sup> Vgl. die Meldung in den Annalen von Ulster für 865, die man in Bezug zu zwei Todesmeldungen im selben Jahr stellen könnte. *The Annals of Ulster ad a. 865*, CELT G100001A, p. 320 folio & column H43ra: U865.1 *Eclipsis solis in Kalendis Ianuarii, et eclipsis lune in eodem mense*. U865.2 *Cellach m. Ailella, abbas Cille Daro et abbas Ia, dormivit in regione Pictorum*. U865.3 *Tigernach m Focartai, rí Locha Gabhor & leth-rí Bregb, mortuus est*.

Noth und Bedrängnis immer stärker hervortritt.“<sup>2064</sup> Die teilweise deutlichen Unterschiede in der Gewichtung politischer, alltags- und naturgeschichtlicher Ereignisse weisen aber auch auf die unterschiedlichen lokal- oder reichspolitischen Ambitionen der Schreiber.

Besonders hervorzuheben sind in Bezug auf die Dokumentation von Naturereignissen im 9. Jahrhundert neben den Xantener Annalen die zeitnah berichtenden Fuldaer Annalen<sup>2065</sup>, die umfangreichsten Annalen dieser Zeit, die als ostfränkische Fortsetzung der Fränkischen Reichsannalen (*Annales regni Francorum orientalis*) gilt und seit dem 17. Jahrhundert nach dem möglichen Verfasser des zweiten Teils der Annalen (829-863), Rudolf von Fulda, benannt sind. Nach den jüngsten Forschungen ist das Werk jedoch die Kompilation eines einzigen, unbekanntem Schreibern aus Mainz, wobei die älteren Einträge auch auf den *Annales regni Francorum* beruhen. Den Mittelteil der Fuldaer Annalen bilden die weitgehend originalen Einträge von 829 bis 863, denen aufgrund der zeitlichen Nähe zu den Ereignissen und der Sorgfalt des Schreibern ein hoher Quellenwert zugesprochen wird. Ähnliches gilt für den dritten Teil ab 870, der wahrscheinlich ebenfalls in Mainz entstanden ist; auch die beiden weiteren Fassungen dieser Fortsetzung aus Mainz und Regensburg sind wohl original.<sup>2066</sup>

---

<sup>2064</sup> Wilhelm Wattenbach, Vorwort, zu: Carl Rehdantz, Die Jahrbücher von Fulda und Xanten, 1941, S. I-XIV, hier S. IX.

<sup>2065</sup> **Ausg.:** *Annales Fuldenses sive Annales regni Francorum ab Einhardo, Ruodolfo, Meginhardo Fuldensibus, Seligenstadi, Fuldae, Mogontiaci conscripti cum Continuationes Ratisbonenses et Altahenses.* Nach d. Ausg. v. G. H. Pertz neu hrsg. v. Friedrich Kurze, MGH Script. rer. Ger. in us. schol. sep. ed. 7, Hannover 1891, ND 1978 (=Ann. Fuld. pars I-III, ed. G. H. Pertz/ rec. F. Kurze, MGH Script. in us. schol. sep. ed. 7, Hannover 1891). **Weitere Ausg. u. Übers.:** Quellen zur karolingischen Reichsgeschichte, Teil 3: Jahrbücher von Fulda, Regino: Chronik, Notker: Taten Karls. Bearb. v. Reinhold Rau, 4., gegenüber d. 3. um e. Nachtrag erw. Aufl., Darmstadt 2002, S. 19-177; *The Annals of Fulda*, ed. and transl. by Timothy Reuter, Ninth Century Histories II, Manchester - New York 1992; *Die Jahrbücher v. Fulda u. Xanten.* Nach d. Ausg. d. MGH übers. v. Dr. Carl Rehdantz. Neu bearb. v. Wilhelm Wattenbach, Leipzig 1941 (*Die Geschichtsschreiber d. deutschen Vorzeit*; Bd. 25), S. 3-139.

<sup>2066</sup> Die Verfasserfrage der Fuldaer Annalen ist bis heute nicht geklärt: Die von dem MGH-Herausgeber Friedrich Kurze angenommenen Annalisten Einhard (Teil I: 714-829) und Meginhard (Teil III: ab 870) können heute ausgeschlossen werden; auch die von Kurze angenommene Autorschaft Rudolfs von Fulda ist nicht gesichert. Die Mainzer Fortsetzung bis 887 entstand vielleicht unter Bischof Liutbert von Mainz; die bayerische Fortsetzung aus Regensburg reicht bis 901. Allen Teilen gemeinsam sind die Zeitnähe und die Ausführlichkeit der Berichterstattung, die das Annalenwerk zu einer der wichtigsten Quellen des frühen Ostfrankenreichs nach dem Teilungsvertrag von Verdun 843 macht. **Lit.:** Friedrich Kurze, Über die *Annales Fuldenses*, in: *Neues Archiv* 17 (1892), S. 83-158; Siegfried Hellmann, Die Entstehung und Überlieferung der *Annales Fuldenses*, in: *Neues Archiv* 33 (1908), S. 695-742 u. *Neues Archiv* 34 (1909), S. 17-66; Ders., Einhard, Rudolf, Meginhard. Ein Beitrag zur Frage der *Annales Fuldenses*, *Histor. Jahrbuch im Auftrag der Görres-Gesellschaft* 34 (1913), S. 40-64; Hartmut Hoffmann, Untersuchungen zur karolingischen Annalistik, in: *Bonner Histor. Forschungen* 10, Bonn 1958, S. 91-104; Timothy Reuter (Ed.), *The Annals of Fulda*, Manchester - New York 1992, p. 2-7; Hans-Werner Goetz, Historiographisches Zeitbewußtsein im frühen Mittelalter. Zum Umgang mit der Zeit in der karolingischen Geschichtsschreibung, in: Anton Scharer, Georg Scheibelreiter (Hrsg.), *Historiographie im frühen Mittelalter*, Wien - München 1994 (*Veröffentlichungen d. Inst. f. Österr. Geschichtsforschung*; Bd. 32), S. 158-178; Franz Staab, Klassische Bildung und regionale Perspektive in den Mainzer Reichsannalen (sog. *Annales Fuldenses*) als Instrument der geographischen Darstellung, der Bewertung der Regierungstätigkeit und der Lebensverhältnisse im Frankenreich, in: *Gli umanesimi medievali: atti del II congresso dell'Internationale Mittellateinerkomitee*, Florenz 1998, S. 637-668; Raymond Graeme Dunphy, ‚*Annales Fuldenses*‘, in: *The Encyclopedia of the Medieval Chronicle*, hrsg. v. R. G. Dunphy, Leiden - Boston 2010, p. 65-66. **Bibl.:** [http://www.geschichtsquellen.de/repOpus\\_00269.html](http://www.geschichtsquellen.de/repOpus_00269.html) (09.06.2012); [http://opac.regesta-imperii.de/lang\\_de/suche.php?qs=Annales+Fuldenses.de](http://opac.regesta-imperii.de/lang_de/suche.php?qs=Annales+Fuldenses.de)

Charakteristisch für die Fuldaer Annalen sind neben der zeittypischen Schwerpunktsetzung auf die Reichspolitik auch der ausführliche, zusammenhängende „Erzählstil“, in den sich auch thematisch abweichende Meldungen bruchlos einfügen. In den Berichten zu politischen Entwicklungen in dem von Normannen, Mauren und besonders durch Bruderkriege der Kaisererben nach 830 bedrohten Frankenreich erscheinen oft an exponierten Stellen am Anfang oder Ende eines Jahreseintrags, teils auch innerhalb der Chronologie, Kurzmeldungen und längere Berichte zu „zeichenhaften“ Naturerscheinungen und Extremereignissen. Eingestreute Wunder (das Werk endet sogar mit einer Wunderepisode) zeigen ebenfalls das zunehmende Bedrohungsgefühl in dieser Zeit. Auch in den Fränkischen Reichsannalen, den Weißenburger Annalen und den Annalen von St. Bertin und Sankt Amand ist ein ausgeprägtes Naturinteresse festzustellen, das aber auch als Ausdruck der Förderung von Wissenschaft und Kunst unter Karl dem Großen und Ludwig dem Frommen gelten kann.<sup>2067</sup>

Während in insularen Quellen im 9. Jahrhundert nur vereinzelt Sonnen- und Mondfinsternisse erwähnt werden (vielleicht auch aufgrund des „schlechten Wetters“ auf den Britischen Inseln), sind in fränkischen Geschichtswerken nach 800 häufig astronomische Erscheinungen verzeichnet, was auf das Wirken des Astronomus am Aachener Hof zurückzuführen ist. Teilweise ist den Berichten, teilweise von Augenzeugen, auch eine ausführliche Beschreibung von Formen und Farben sowie der Veränderung der Erscheinungen angefügt. Viele Einträge wirken daher trotz stereotyper Formulierungen „authentischer“ als die Kurzmeldungen vor 800. Die seit der Antike fast durchweg negative Vorzeichenbedeutung von Sonnen- und Mondfinsternissen bleibt jedoch auch im 9. Jahrhundert präsent: Ein Beispiel ist die Meldung der *Annales regni Francorum* zu der Sonnenfinsternis von 818; im selben Eintrag wird auch vom Tod der Königin Irmengard im Oktober berichtet. Möglicherweise wurde die Meldung zu der Sonnenfinsternis im Juli von einem späteren Schreiber nachträglich eingefügt; das würde die auflistende Darstellung ohne erkennbaren Zusammenhang erklären, die im 9. Jahrhundert nicht mehr üblich ist.<sup>2068</sup> Auch erscheint die Meldung unmittelbar nach (und nicht vor) der Todesmeldung. Vielleicht wurde auch lediglich die „antike“ Deutung der Finsternis als Vorzeichen auf den Tod eines Herrschers nachträglich angefügt. Ein weiteres Beispiel für die negative antike Vorzeichendeutung ist der Eintrag der *Annales Flaviniacenses*

<sup>2067</sup> Zur karolingischen Renaissance siehe u. a.: Donald A. Bullough, *Carolingian renewal: sources and heritage*, Manchester u. a. 1991; Madge M. Hildebrandt, *The external school in Carolingian society*, Leiden u. a. 1992 (*Education and society in the Middle Ages and Renaissance*; 1); Michael Imhof, Christoph Winterer, *Karl der Große: Leben und Wirkung, Kunst und Architektur*, Petersberg 2013.

<sup>2068</sup> *Ann. regni Francorum ad a. 818*, ed. G. H. Pertz/ rec. F. Kurze, *MGH Script. rer. Ger. in us. schol. sep. ed.* 6, 1895, S. 148f.: [...] *Qua expeditione completa cum imperator dimisso exercitu Andecavos civitatem esset reversus, Irmingardis regina, coniux eius, quam proficiscens ibi aegrotantem dimiserat, duobus diebus postquam ipse ad eam venit, morbo invalescente V. Non. Octobr. decessit. Eclipsis solis contigit VIII. Id. Iul.*

zu der Sonnenfinsternis im Jahre 840, dem Todesjahr Ludwigs des Frommen; es verwundert nicht, daß der Annalist die Finsternis als „Schatten über dem ganzen Erdkreis“ beschreibt und mit dem Tod des ostfränkischen Herrschers in Verbindung bringt: *Tenebrae factae sunt in universo orbe; et ipso tempore obiit Hludowicus imperator 11. Kal. Jul.*<sup>2069</sup> Die Bedeutung der Finsternis als Unglücks- und Todesvorzeichen wird besonders durch *tenebrae* („Schatten“) bestärkt, einem seit dem Frühmittelalter ausschließlich negativ konnotierten Begriff.<sup>2070</sup> Auch in den Fuldaer Annalen sind Sonnen- und Mondfinsternisse oft im chronologischen Kontext als Unglücks- oder Kriegsvorzeichen, vor allem als Vorzeichen auf den Tod von Herrschern, deutbar; direkte Deutungen fehlen in den Quellen dieser Zeit dagegen weitgehend, vielleicht auch wegen der „Eindeutigkeit“ der Vorzeichen. Die im älteren Teil der Annalen für 784, 812 und 817 erwähnten Sonnenfinsternisse sind aufgrund der lückenhaften Überlieferung der Vorgängerquelle(n) jedoch nur teilweise kontextbezogen deutbar: Während die Sonnenfinsternis von 784 als Kriegsvorzeichen<sup>2071</sup> und die Finsternis zusammen mit einem Kometen 817 als Vorzeichen auf den Tod von Papst Stephan gedeutet werden können<sup>2072</sup>, läßt die Finsternismeldung von 812 in der Chronologie nur vage Deutungszusammenhänge erkennen.<sup>2073</sup> Die Sonnenfinsternis am 15. Mai 812 erwähnen auch die „Reichsannalen“.<sup>2074</sup> Auch Mondfinsternisse werden in fränkischen und insularen Quellen des 9. Jahrhunderts genannt. Dabei erscheinen auch genauere Beschreibungen der Erscheinung und der Folgen, was auf genauere, vor allem auch regelmäßige, bewußte Beobachtungen deutet. Ein Beispiel ist die Meldung zu einer Sonnen- und einer Mondfinsternis in den Annalen von Ulster 878, in der jeweils die Tageszeit genau nach der monastischen Tageseinteilung (*quassi tertia uigilia - quassi .iii. hora diei*) angegeben ist.<sup>2075</sup> Eine Neuerung im 9. Jahrhundert ist die Erwähnung im „Fließtext“ der politischen Nachrichten, womit die kosmischen Ereignisse in heilsgeschichtliche Zusammenhänge zur Geschichte gestellt werden können. So kann die in

<sup>2069</sup> Ann. Flaviacenses ad a. 840, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 3, Hannover 1859, S. 151.

<sup>2070</sup> Zu Deutung von *tenebrae* siehe oben, S. 207ff., Anm. 614 u. 615 dieser Arbeit.

<sup>2071</sup> Ann. Fuld. pars I auct. Einhardo ad a. 782, ed. G. H. Pertz/ rec. F. Kurze, MGH Script. in us. schol. sep. ed. 7, 1891, S. 11: *Eclipsis solis facta est XV. Kal. Oct. Carlus cum exercitu Beneventanos ingressus Capuam venit; Grimaldum filium Aragisi ducis Beneventanorum in obsidatum accepit.*

<sup>2072</sup> Ann. Fuld. pars I auct. Einhardo ad a. 817, ed. G. H. Pertz/ rec. F. Kurze, MGH Script. in us. schol. sep. ed. 7, 1891, S. 20: *Eclipsis solis facta est Nonis Febr.; eadem nocte stella cometes gladio similis visa est. Stephanus papa VIII. Kal. Febr. diem obiit, cui Paschalis presbyter successit.*

<sup>2073</sup> Möglicherweise kann die Sonnenfinsternis auf das unmittelbar zuvor genannte Gefecht der Normannen (Dänen) mit den Iren (Scotii) in Irland in diesem Jahr bezogen werden. Vgl. Ann. Fuld. pars I auct. Einhardo ad a. 812, ed. G. H. Pertz/ rec. F. Kurze, MGH Script. in us. schol. sep. ed. 7, 1891, S. 19: *Classis Danorum Hiberniam aggressa a Scottis proelio superatur. Hoc anno post meridiem solis eclipsis fuit.*

<sup>2074</sup> Ann. regni Francorum ad a. 812, ed. G. H. Petz/ rec. F. Kurze, MGH Script. rer. Ger. in us. schol. sep. ed. 6, 1895, S. 130: *Hoc anno Id. Mai. Post meridiem solis eclipsis fuit.*

<sup>2075</sup> The Annals of Ulster ad a. 878, CELT G100001A, p. 332 folio & column H44rb: U878.8 *Eclipsis lunae Id Octobris, x.iii. lunae, quassi tertia uigilia, .iiii. ferie, solisque diffectus .iiii. kl. Nouembris, luna .xx.uiii. quassi .iii. hora diei, .iiii. ferie solis .x.u diebus interuenientibus.*



den *Annales Fuldenses* am Ende des Jahreseintrags für 842 erwähnte Mondfinsternis als „Abbild“ der politischen Unsicherheit im Frankenreich 841/842 unmittelbar vor der Reichsteilung interpretiert werden. Die Übereinkunft der Brüder Ludwig, Lothar und Karl im Vertrag von Verdun 843 wird von Rudolf daher fast erleichtert hervorgehoben; die Tatsache, daß er die Mondfinsternis ausgerechnet an dieser Stelle anführt, könnte ein Indiz dafür sein, daß er die vorübergehende Verfinsterung des Mondes 842 als Sinnbild der großen Gefahr für das Reich sah. 843 meldet Rudolf weitere Störungen des Reichsfriedens in Aquitanien, einen Angriff der Mauren auf Benevent und den Tod von Papst Gregor.<sup>2076</sup> Wie in den Fuldaer Annalen sind Vorzeichendeutungen jedoch nur angedeutet oder werden gar nicht genannt, vielleicht auch, um spätere Leser zum Nachdenken anzuregen.

Ein möglicher chronologischer Bezug von Sonnen- und Mondfinsternissen mit Unglücks- und Todesfällen und Krisen ist auch in dem Eintrag der Fuldaer Annalen für 878 erkennbar: So soll der Verfinsterung von Mond und Sonne am 29. Oktober 878 eine Rinderpest in Germanien gefolgt sein, die eine große Sterblichkeit unter den Menschen zur Folge hatte. Zudem sollen in Walsheim bei Ingelheim Haushunde fast täglich auf die Felder gebrachte Tierkadaver zerrissen und „gegen die Gewohnheit“ (*iuxta morem*) gefressen haben; später sollen sie sich an einem Ort versammelt haben und spurlos verschwunden sein.<sup>2077</sup> Der Bericht kann zur Gruppe der „Curiosa-Meldungen“ zählen, die über Einzelereignisse und besondere Vorkommnisse bei Unwettern, Überschwemmungen oder Epidemien berichten; da das seltsame Verhalten der Hunde (*res miranda*) in keinem erkennbaren Kausalbezug zu den Verfinsterungen 878 steht, könnte die Meldung auch Teil einer „Prodigienhäufung“ sein. Die Hunde mögen den „Verdacht“ bestärkt haben, daß es einen verborgenen heilsgeschichtlichen Zusammenhang mit den kosmischen Erscheinungen gab. Die Verfinsterung beschreibt der

<sup>2076</sup> Ann. Fuld. pars II. auct. Ruodolfo ad a. 842/43, ed. G. H. Pertz/ rec. F. Kurze, MGH Script. in us. schol. sep. ed. 7, 1891, S. 34: 842. [...] *Eodem anno eclipsis lunae facta est III. Kal. April., quinta feria ante pascha, decima hora noctis. 843. Descripto regno a primoribus et in tres partes diviso apud Viridunum Galliae civitatem tres reges mense Augusto convenientes regnum inter se dispertiunt; et Hludowicus quidem orientalem partem accepit, Karlus vero occidentalem tenuit, Hlutharius, qui maior natu erat, mediam inter eos sortitus est portionem. Factaque inter se pace et iuramento firmata singuli ad disponendas tuendasque regni sui partes revertuntur. Karlus Aquitaniam quasi ad partem regni sui iure pertinentem affectans Pippino nepoti suo molestus efficitur eumque crebris incursionibus infestans, grande detrimentum proprii saepe pertulit exercitus. Gregorius papa obiit, in cuius locum subrogatus est Sergius. Et Mauri Beneventum occupaverunt.*

<sup>2077</sup> Ann. Fuld. pars III. auct. Meginhardo ad a. 878, ed. G. H. Pertz/ rec. F. Kurze, MGH Script. in us. schol. sep. ed. 7, 1891, S. 92; dt. Übers. Carl Rehdantz, Die Jahrbücher v. Fulda u. Xanten, 1941, S. 85: *Eclipsis lunae facta est in Idibus eiusdem mensis, ultima hora noctis; sol quoque in III. Kal. Novembris post horam nonam ita obscuratus est per dimidiam horam, ut stellae in caelo apparerent et omnes sibi noctem imminere putarent. Boum pestilentia in Germania immanissime grassata est, maxime circa Rhenum; quam cladem non mediocris hominum mortalitas secuta est. Villa quaedam in Wormacense haud procul a palatio Ingalenheim sita est, nomine Walahesheim, ubi res miranda contigit: nam dum animalia mortua cotidie de domibus traherentur in agros, canes, qui in eadem villa erant, iuxta morem suum eadem cadavera laniando comedebant; quadam vero die pene universi in unum locum congregati inde discesserunt, ita ut nullus eorum postea neque vivens neque mortuus inveniri potuisset.*

Autor als „Paradox der Dunkelheit in der höchsten Helle“: Die Sonne soll für eine halbe Stunde so verdunkelt gewesen, „daß die Sterne sichtbar waren, und alle glaubten, die Nacht bräche herein.“ *Noctem imminere putabant* zeigt, daß die Sonnenfinsternis als bedrohliches „Himmelszeichen“ erlebt wurde; die Angst vor der ewigen Dunkelheit weist auf die Dunkelheit beim Kreuzestod Christi. Die Dunkelheit, die sich 878 „über den Erdkreis legte“, sollte als „Zeichen“ der Sünde die Menschen zur Umkehr bewegen. Im historischen Kontext kann die Sonnenfinsternis als Vorzeichen auf die Rinderpest und die große Sterblichkeit gedeutet werden. Insgesamt war das Jahr 878 durch unheimliche „Verkehrungen“ der Natur geprägt.<sup>2078</sup> Konkrete Deutungen nennt der Schreiber allerdings nicht.<sup>2079</sup>

Auch in insularen Quellen ist die Vorzeichenbedeutung von Sonnen- und Mondfinsternissen als Unglücksvorzeichen oft aus der Chronologie abzulesen: Als „Todesvorzeichen“ kann zum Beispiel die Sonnenfinsternis von 807 in der Meldung der Angelsächsischen Chronik gedeutet werden<sup>2080</sup>, denn der Meldung folgt unmittelbar die (auf 812 vordatierte) Nachricht vom Tod Karls des Großen.<sup>2081</sup> Der Tod des mächtigen Herrschers der Christenheit und die Häufung von „Zeichen“ in den Jahren 806/807 ließ in den Augen der Zeitgenossen jedoch auch eine Deutung als Zeichen für den Anbruch eines dunklen Zeitalters möglich erscheinen. Auf

<sup>2078</sup> Vor allem in hochmittelalterlichen Meldungen zu unerwarteten Wintergewittern ist häufig von Gewittern „gegen die Gewohnheit“ oder „gegen die Natur“ (*contra morem suum, contra naturam* oder *iuxta naturam*) die Rede (z. B. in den *Annales Cameracenses* auct. Lamberto Waterlos, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 16, Hannover 1859, S. 553), womit sich die Schreiber auf die Erklärung von Wetterphänomenen nach der antiken Qualitätenlehre des Hippokrates beziehen. Auch Plinius Secundus d. Ä. beruft sich in seinen Ausführungen in *Naturalis Historiae* zur Entstehung von Wetterphänomenen und Unwettern auf die Qualitätenlehre. An Plinius knüpfte im 8. Jahrhundert Beda an, der neben Isidor das antike Wissen über die Entstehung der atmosphärischen Phänomene dem Mittelalter weitergab. Nach der galenischen/hippokratischen Qualitätenlehre erscheinen im „kalt-feuchten“ Winter Blitze nur sehr selten, weil „die eiskalte Luft, welche feurige Hitze sie auch empfangt, diese auslöscht.“ Zitat u. Zusammenfassung: Milène Wegmann, *Naturwahrnehmung im Mittelalter*, 2005, S. 114f. (Zitat S. 115). Allerdings sind explizite naturkundliche Theorien zu astronomischen und meteorologischen Phänomenen nicht nur in Quellen des 11. und 12. Jahrhunderts, sondern - vermittelt vor allem durch Beda - auch schon in ersten Einträgen des 9. Jahrhunderts zu finden, wobei die geringere Zahl naturphilosophischer Ausführungen auch auf mangelnde Möglichkeiten intensiverer Naturbeobachtungen und -forschungen sowie die vielerorts noch nicht gesehene Notwendigkeit detaillierter theoretischer Erörterungen zurückzuführen sind.

<sup>2079</sup> So auch in dem Jahresbericht der Fränkischen Reichsannalen für 810, in dem am Schluß von einer zweimaligen Sonnen- und einer zweimaligen Mondfinsternis berichtet wird. Es folgen Meldungen zu politischen Ereignissen, unter anderem einen Maurenüberfall auf Korsika. Vgl. *Ann. regni Francorum ad a. 810*, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 1, 1826, S. 198: [...] *Eo anno sol et luna bis defecerunt, sol 7. Idus lun. et 2. Kal. Decemb., luna 11. Kal. Iul et 18. Kal. Ianuar. Corsica insula iterum a Mauris vastata est. Amoroz ab Abdiraman, filio Abulaz, de Caesaraugusta expulsus, et Oscan intrare compulsus est. Godofrido Danorum rege mortuo, Hemmingus filius fratris eius in regnum successit, ac pacem cum imperatore fecit.*

<sup>2080</sup> *The Saxon Chronicle ad a. 807/812*, ed. J. H. Ingram, 1823, p. 85: *This year was the sun eclipsed, precisely at eleven in the morning, on the seventeenth day before the calends of August. A.D. 812. This year died the Emperor Charlemagne, after a reign of five and forty winters; and Archbishop Wulfred, accompanied by Wigbert, Bishop of Wessex, undertook a journey to Rome.*

<sup>2081</sup> In dem Eintrag für 812 ist wahrscheinlich nicht von einer absichtlichen Fehldatierung, sondern entweder von einer falschen Jahreszählung oder der Übernahme einer Fehldatierung aus einer anderen Quelle auszugehen. Die „Reichsannalen“ nennen die Sonnenfinsternis am Ende des Jahreseintrags für 812. *Ann. regni Francorum* (Einhardi Ann.) ad a. 812, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 1, 1826, S. 200: *Hoc anno idibus Maii post meridiem solis eclipsis fuit.*

Kriegsereignisse läßt sich (wie die angelsächsische Sonnenfinsternismeldung von 802) auch die Mondfinsternis von 827 beziehen: *This year was the moon eclipsed, on mid-winter's mass-night; and King Egbert, in the course of the same year, conquered the Mercian kingdom, and all that is south of the Humber, being the eighth king who was sovereign of all the British dominions.* [...].<sup>2082</sup> Vor allem der Zeitpunkt der Mondfinsternis *on mid-winter's mass-night*, in der Zeit der keltischen Wintersonnwende, des irischen Festes *Dubluachair* und des schottischen Neujahrsfestes *Oidhche Chealluinn*, mußte im frühmittelalterlichen Britannien „magische“ Vorzeichendeutungen evozieren; vielleicht sah der Chronist in der Koinzidenz des kosmischen Ereignisses mit der Wintersonnenwende auch eine geeignete „Gelegenheit“, eine zeichenhafte Naturerscheinung in den christlichen Jahreskreis einzuordnen; möglicherweise war der Chronist als „keltischer“ Christ von dem „Mittwinterzeichen“ am Himmel selbst so fasziniert, daß er es in seine Geschichtsaufzeichnungen mit aufnahm.<sup>2083</sup> Eine Mondfinsternis verzeichnet auch Text B der *Annales Cambriae*: Dort ist für 810 von einem verdunkelten Mond, dem Brand von Mynyw (St. Davids in Dyfed, wahrscheinlich der Entstehungsort der *Annales Cambriae*) und einer Viehseuche in Britannien die Rede, womit die Mondfinsternis (wahrscheinlich die in England sichtbare Finsternis vom 25. Dezember 809) „eindeutig“ zum „bösen Vorzeichen“ wird.<sup>2084</sup> Die Mondfinsternis von 831 ist nach den *Annales Cambriae* auch als Todesvorzeichen deutbar;<sup>2085</sup> das Ereignis ist nur in walisischen Quellen genauer verzeichnet<sup>2086</sup>, was nahelegt, daß die Mondfinsternis am 24./25. Oktober 831 aufgrund der Wetterverhältnisse in Britannien nur in Wales zu sehen war.

Die Verbindung zwischen ungewöhnlichen Naturerscheinungen und zeitnahen historischen Ereignissen, die durch „Himmelszeichen“ angekündigt oder begleitet wurden oder sich in

<sup>2082</sup> The Saxon Chronicle ad a. 827, ed. J. H. Ingram, 1823, p. 88.

<sup>2083</sup> Im Frühmittelalter waren in Mitteleuropa und in Byzanz vier Termine für den Jahresanfang geläufig: Neben dem 1. Januar war besonders der 25. Dezember wichtig: Der Sonnenaufgang des Christtags (25. Dezember) galt meist als Neujahrsbeginn. Daneben waren noch der 1. und der 25. März verbreitet. Vgl. dazu Robert R. Newton, *Medieval Chronicles and the Rotation of the Earth*, 1972, p. 515.

<sup>2084</sup> Ann. Cambriae, Text B, ad a. 810, ed. Egerton Phillimore, 1888 (*Annales ab orbe condita adusque A.D. MCCLXXXVI* = London, Public Record Office, MS. E.164/1, K. R. Misc. Books, Ser. I, p. 9): *Luna obscuratur. Combustio Meneuie. Mortalitas pecorum in Britannia. Ad. a. 811: An(n)us Owinus filius Meredut obiit.* Der Eintrag der *Annales Cambriae* ist wahrscheinlich unabhängig, zumal auch andere Handschriften der Annalen den Eintrag ausführlich aufführen. In den wenigen Parallelmeldungen fallen zudem stark abweichende Formulierungen auf. Vgl. *Brut y Tywysogyon*, Peniarth 20 (ed. Jones, 1941, p. 3): *Dec mylyned a wythgant oeth oed krist pan duawd y lleuad duw nodolic* (zit. n. Erik Grigg, ‚Mole Rain‘ and other natural phenomena in the Welsh annals, in: *Welsh History Review* 244 (2009), p. 23). Vgl. die abweichende Formulierung in Ann. Regni Francorum ad a. 809, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 1, 1826, S. 197: *Eclipsis lunae contigit 7. Kal. Ianuar.* Zusammenfassung u. Quellenhinweise: Erik Grigg (wie oben), p. 22f.

<sup>2085</sup> Ann. Cambriae, Text B, ad a. 831, ed. E. Phillimore, 1888: *Eclipsis lune. Saturwii, episcopus Meneuensis, obiit.* Die Meldung bezieht sich wahrscheinlich auf die Mondfinsternis vom 24./25. Oktober 831.

<sup>2086</sup> Die Mondfinsternis von 831 ist in keiner insularen Parallelquelle und nur in einer fränkischen Quelle mit abweichender Formulierung verzeichnet. Dafür geben mehrere Versionen in *Brut y Tywysogyon*, or the Chronicle of the Princes: Red book of Hergest version (ed. Thomas Jones, Cardiff 1955, p. 4) die Möglichkeit einer genauen Datierung. Zusammenfassung zu 831: Erik Grigg, ‚Mole Rain‘ and other natural phenomena in the Welsh annals, in: *Welsh History Review* 244 (2009), p. 24.

„Zeichen“ widerspiegeln, wird vor allem in Meldungen zu Vorzeichenhäufungen syntaktisch angedeutet, zum Beispiel in den Fuldaer Annalen in den Jahreseinträgen für 839, 840, 841 und 842: Nach den Annalen wurden die dramatischen Ereignisse im Frankenreich vor der Reichsteilung 843 von ungewöhnlichen Himmelserscheinungen begleitet, wobei der Annalist die Himmelserscheinungen nicht wie üblich nach Art antiker „Prodigienlisten“ in einem Berichtblock aufzählt, sondern enger in die politische Berichterstattung einbindet. Die Ereignisse - eine Sonnenfinsternis (840), zwei Kometen (839 und 841), eine ungewöhnliche Himmelsröte (839 und 840) und eine Mondfinsternis (842) - werden damit zu „Begleiterscheinungen“ der Geschichte; sehr seltene und unheimliche Erscheinungen wie die nächtliche Himmelsröte (wahrscheinlich Nordlichter) beschreibt der Annalist ausführlicher: Nachdem Kaiser Ludwig der Fromme sich 839 in Worms mit seinem Sohn Lothar versöhnt und die *regna* seiner Söhne Ludwig in Bayern und Lothar in Italien bestimmt hatte (wobei Ludwig „dafür, daß er ihn beleidigt hatte, nur die Provinz Baiern eingeräumt“ wurde), „reiste der Kaiser in Begleitung Karls, um die Verhältnisse in Aquitanien zu ordnen, nach dem Westen ab. In demselben Jahre erschien ein Kometstern im Zeichen des Widders, und sind noch andere Wunderzeichen am Himmel gesehen worden. Denn der klare Himmel röthete sich bei Nacht, und mehrere Nächte hindurch schien es, als ob zahlreiche kleine Feuer und Sterne durch die Luft hin und her fuhren.“<sup>2087</sup>

Wie *et prodigia alia in caelo visa sunt* nahelegt, wurden die Himmelserscheinungen auf die Auseinandersetzungen zwischen dem Kaiser und seinen Söhnen gedeutet: Während der Kaiser in Aquitanien weilte, versuchte sein jüngster Sohn Ludwig im Jahre 840 die Ostfranken für sich zu gewinnen, um sich den rechtsrheinischen Reichsteil zu sichern; der Kaiser beauftragte daher seinen Bruder Drogo und Graf Adalbert mit dem Schutz des westlichen Rheinufers. Am Osterfest sollen weitere Zeichen am Himmel erschienen sein, unter anderem „eine ungemaine Röthe der Luft, dergestalt, daß ein brennender Balken von Südost her, ein anderer von Nordwest aufsteigend, in einen Kegel zusammenliefen und einen Schein wie von geronnenem Blut im Zenith blicken ließen.“<sup>2088</sup> Wenige Wochen später soll Kaiser Ludwig mit einem Heer seinen

<sup>2087</sup> Ann. Fuld. pars II. auct. Ruodolfo ad a. 839, ed. G. H. Pertz/ rec. F. Kurze, MGH Script. rer. Ger. in us. schol. 7, 1891, S. 30; dt. Übers. Carl Rehdantz, Die Jahrbücher v. Fulda u. Xanten, 1941, S. 7: *Post pascha vero mense Maio Wormatiam veniens Hluthario filio suo de Italia in fidem eius venienti reconciliatur regnumque Francorum inter eum et Karlum filium suum minimum dividit, Hluthario quidem, qui maior natu erat, nominis sui dignitatem et sedem regni tribuens, Hludowico vero filio suo minori pro eo, quod eum offenderat, Baioariorum provincia tantum concessa. Post Kalendas autem Iulii Hluthario ad Italiam redeunte imperator adsumpto secum Karlo ad disponendas Aquitaniorum res occidentem proficiscitur.*

*Eodem quoque anno stella cometes in signo Arietis apparuit et prodigia alia in caelo visa sunt. Nam et caelum noctu serenum rubuit et per aliquot noctes igniculi plurimi instar stellarum per aerem discurrere videbantur.*

<sup>2088</sup> Ann. Fuld. pars II. auct. Ruodolfo ad a. 840, ed. G. H. Pertz/ rec. F. Kurze, MGH Script. rer. Ger. in us. schol. 7, 1891, S. 30; dt. Übers. Carl Rehdantz, Die Jahrbücher v. Fulda u. Xanten, 1941, S. 7f.: *Hludowicus filius imperatoris partem regni trans Rhenum quasi iure sibi debitam affectans per Alamanniam facto itinere venit ad Franconofurt, multorum ad se orientalium Francorum animis prudenti consilio conversis. Quo conperto imperator de Aquitania infecto negotio redire compulsus Druogonem archicapellanum et Adalbertum comitem*

Sohn durch Thüringen bis zu den slawischen Gebieten zurückgedrängt haben, so daß dieser gezwungen war, außerhalb des Reichsgebiets nach Baiern zurückzukehren, um die Herrschaft neu zu ordnen. Ludwig feierte „die Litaneien und das Fest der Himmelfahrt des Herrn“ am Hof in Salz an der fränkischen Saale, doch „gerade an dem Tag vor der Himmelfahrt des Herrn, d. i. am 12. Mai, trat eine Sonnenfinsternis um die siebente und achte Stunde des Tages ein, so bedeutend, daß auch die Sterne wegen der Verdunkelung der Sonne sichtbar wurden und auf der Erde sich die Farbe der Dinge veränderte.“<sup>2089</sup> Nach den „blutroten“ nächtlichen Himmelszeichen an Ostern (ein Nordlicht) mußte die Dunkelheit am hellen Tag angesichts der politischen Lage im Reich nichts Gutes bedeuten. Es ist wahrscheinlich, daß der Annalist die Sonnenfinsternis durch die chronologische Anordnung nach antikem Vorbild als Vorzeichen der Krankheit und des Todes von Kaiser Ludwig am 20. Juni 840 in Ingelheim darstellen wollte, auch wenn er eine direkte Deutung vermeidet.<sup>2090</sup> Bestärkt wird die Vorzeichendeutung durch die Hervorhebung *tam valida, ut etiam stellae propter obscuritatem solis visae sint rebusque color in terris mutaretur*. Der Hinweis auf die Sichtbarkeit der Sterne ist in Einträgen zu totalen und fast totalen Sonnenfinsternissen schon in der Antike geradezu obligatorisch: Am Tag sichtbare Sterne galten als äußerst bedrohliche Verkehrung der kosmischen Ordnung; viele Beobachter werden an die Finsternis bei der Kreuzigung Christi gedacht haben. Rudolf beabsichtigte mit der spezifischen Chronologie des Jahres 840 möglicherweise, Kaiser Ludwig den Frommen anhand der Natur-Geschichte-Koinzidenz selbstredend als „heiligen Herrscher“ darzustellen, dessen Leben der Nachfolge Christi und dem Dienst am Reich und der Kirche gewidmet war. Darüber hinaus kann die Sonnenfinsternis von 840 nach zeitgenössischen Aufzeichnungen auch als „düsteres Vorzeichen“ auf die nach dem Tod Ludwigs des Frommen ausbrechenden Erbkrige unter den Söhnen gedeutet werden, wobei sich Ludwig von Baiern (der Deutsche) und Karl der Kahle (Westreich) gegen Lothar I. (Mittelreich) und den Neffen Pippin II.

---

*cum aliis multis praemisit ad tuendum litus occidentale Rheni fluminis; ipse vero secutus in Aquisgrani pascha celebravit.*

*Hisdem temporibus per aliquot noctes rubor aeris nimius apparuit, ita ut unus trames ardens ab euro, alter a circio exorientes in conum coirent et quasi coagulati sanguinis speciem in summitate caeli monstrarent.*

<sup>2089</sup> Ann. Fuld. pars II. auct. Ruodolfo ad a. 840, ed. G. H. Pertz/ rec. F. Kurze, MGH Script. rer. Ger. in us. schol. 7, 1891, S. 30f.; dt. Übers. Carl Rehdantz, Die Jahrbücher v. Fulda u. Xanten, 1941, S. 8: *Post pascha autem imperator collecto exercitu filium per Thuringiam usque ad terminos barbarorum persequitur exclusumque a finibus regni per Sclavorum terram cum magno labore Baioariam redire compellit. Ipse vero rebus in partibus illis ordinatis ad Salz villam regiam reversus dies letaniarum et ascensionis Domini sollempnia celebravit. In ipsa autem vigilia ascensionis Domini, hoc est in IIII. Id. Mai., eclipsis solis circa septimam et octavam horam diei facta est tam valida, ut etiam stellae propter obscuritatem solis visae sint rebusque color in terris mutaretur.*

<sup>2090</sup> Ann. Fuld. pars II. auct. Ruodolfo ad a. 840, ed. G. H. Pertz/ rec. F. Kurze, MGH Script. rer. Ger. in us. schol. 7, 1891, S. 31; dt. Übers. Carl Rehdantz, Die Jahrbücher v. Fulda u. Xanten, 1941, S. 8: *Imperator vero illis diebus morbo correptus aegrotare coepit et per Moenum fluvium navigio ad Franconofurt, inde post dies paucos in insulam quandam Rheni fluminis prope Ingilenheim delatus morbo invalescente XII. Kal. Iul. diem ultimum clausit; corpusque eius Mettis civitatem perlatum in basilica sancti Arnulfi confessoris honorifice sepultum est.*

verbündeten (dieser machte Erbensprüche auf Reichsteile seines Vaters Pippin I. im Westen geltend). Die Parteien trafen am 25. Juni 841 in der Schlacht bei Fontenoy aufeinander, bei der nach dem Bericht der Fuldaer Annalen ein „so großes Blutbad von beiden Seiten“ entstand, „wie niemals vordem solcher Niederlage des fränkischen Volkes unsere Zeit sich erinnert.“<sup>2091</sup> Das Jahr 841 kann damit als trauriger Höhepunkt der desaströsen Bruderkriege im Frankenreich gelten, wie auch die „heilsgeschichtliche Chronologie“ vieler zeitgenössischer Geschichtswerke andeutet.<sup>2092</sup> Verstärkt wurde die „Krisenstimmung“ in

---

<sup>2091</sup> Nachdem Lothar von seinem Vater die Reichsinsignien als Zeichen der rechtmäßigen Herrschernachfolge angenommen hatte, rüsteten seine Brüder Karl und Ludwig gegen ihn. Mit Ludwig, der den Ostteil des Reichs als eigenen Herrschaftsbereich zu sichern begann, schloß Lothar I. in Mainz einen vorläufigen Frieden und zog gegen Karl im Westen (840) und später auch Pippin II. 841 brachen die Feindseligkeiten offen aus. Ann. Fuld. pars II auct. Ruodolfo ad a. 840-841, ed. G. H. Pertz/ rec. F. Kurze, MGH Script. rer. Ger. in us. schol 7, 1891, S. 31ff.; dt. Übers. Carl Rehdantz, Die Jahrbücher v. Fulda u. Xanten, 1941, S. 10; eigene Hervorhebung: *Interea, dum circa contigua Rheni loca praesidia poneret et litus orientale contra occidentalium inruptionem defendere pararet, Hlutharius nuntiorum rumore permotus omissa Karli insecutione reversus inchoante mense Aprilio iuxta Wormatiam cum exercitu clam transiit Rhenum et et Hludowicum a quibusdam suis proditum ac pene circumventum Baioariam redire coegit. Positisque custodibus pertium illarum, quos sibi fideles esse arbitratus est, denuo ad resistendum Karlo, qui iam tunc ultra Masam castra ponere moliebatur, studia convertit et vires. Igitur dum haec agerentur, Hludowico per nuntios Karli ad auxilium vocato et per Alamanniam iter facienti comites, quos Hlutharius tutores pertium suarum dimiserat, in Retiense occurrunt cum exercitu; ortoque proelio Adalbertus comes et incentor discordiarum occiditur et cum eo innumerabilis multitudo hominum prosternitur III. Idus Mai. Itaque Hludowicus hac congressione victor Rhenum transiens Karlo fratri suo auxilium laturus in Gallias pergit. Ubi cum convenissent tres fratres in regione Alcedronense iuxta villam Fontinatam et de partitione regni concordare non possent renuente Hluthario, qui sibi monarchiam vindicabat, ferro decernendum et Dei iudicio causam examinandam decreverunt. Factumque est inter eos VII. Kal. Iulii proelium ingens et tanta caedes ex utraque parte, ut numquam aetas praesens tantam stragem in gente Francorum factam antea meminereit. [...]*

<sup>2092</sup> Die 841/842 eskalierenden Auseinandersetzungen zwischen den Söhnen Ludwigs des Frommen stellten neben den (auch dadurch begünstigten) Normanneneinfällen im Nordwesten die größte Bedrohung für das Reich Mitte des 9. Jahrhunderts dar. Die Ereignisse werden in zeitgenössischen Annalen und Chroniken dementsprechend ausführlich behandelt; wahrscheinlich war die Bedrohung des Reichs sogar der Hauptgrund für die besondere Beachtung von Naturerscheinungen in dieser Zeit. Die dynastischen Konflikte im Frankenreich begannen mit der sog. „Palastrevolution“ 831 und der großen Empörung der Königssöhne Lothar I., Pippin von Aquitanien und Ludwig von Baiern 833, durch die Kaiser Ludwig der Fromme gestürzt wurde. Nach dem Tod Ludwigs des Frommen 840 entbrannte ein regelrechter Territorialkrieg zwischen den verbliebenen Söhnen Lothar I., Ludwig dem Deutschen und Karl dem Kahlen, dem jüngsten Sohn Ludwigs des Frommen und der Kaiserin Judith, sowie Pippin II., dem Sohn Pippins I. Der Konflikt basierte auf der Unvereinbarkeit der Unteilbarkeit der Reichsgewalt mit dem karolingischen Erbrecht, das die Aufteilung der Reichsgewalt in verschiedene *regna* unter den legitimen Söhnen des Kaisers vorsah. Ludwig der Fromme, für den die fränkische Königswürde noch mit dem universalen Herrschaftsanspruch eines *Imperator Augustus* verknüpft war, hatte daher in der *Ordinatio imperii* 817 den ältesten Sohn (Lothar I.) zum Alleinerben der Kaiserwürde bestimmt, während den jüngeren Söhnen eigene Territorien (aber keine eigenständigen *regna*) zugesprochen wurden. Durch Ludwigs Heirat mit der Welfin Judith war eine neue Situation entstanden, denn Judith wollte ihrem leiblichen Sohn Karl einen angemessenen Erbteil sichern. Dagegen „empörten“ sich die älteren Söhne; bestärkt wurden sie in ihren Bestrebungen, als Ludwig im Sommer 829 eine Neuaufteilung des Königerbes unter nunmehr vier Nachfolger in vier *regna* verkündete. Da Karl mit dem 529 neugeschaffenen Territorium Alemannien nur ein *ducatu*s, nicht aber ein *regnum* erhalten hatte, blieb jedoch die *Ordinatio imperii* formal gewahrt. Als erster erhob sich Lothar gegen den Vater, dessen Erbteil mit der Neuaufteilung verringert worden war; Lothar wurde daraufhin auf sein *regnum* Italien verwiesen; seine Mitregentschaft erlosch jedoch. Die „loyale Revolution“ gegen den Kaiser 830 wurde auch durch das Heer und führende Kirchenmänner (unter anderem Abt Hilduin von St. Denis und Wala, den Abt von Corbie) unterstützt, die am Fortbestand der Reichseinheit interessiert waren. Im Mai 830 hatten sich alle Söhne Ludwigs der Rebellion angeschlossen und zwangen den Vater, die alten Rechtszustände wiederherzustellen, während Judith und ihre Brüder nach Aquitanien verbannt wurden. Wenig später konnte Ludwig der Fromme jedoch Pippin und Ludwig für seine Ziele gewinnen; so wurde das Reich unter Umgehung Lothars neu aufgeteilt, womit das Ideal der *Ordinatio*

durch Normannenüberfälle sowie Angriffe von Slawen, Bulgaren und Mauren. Angesichts dieser Entwicklungen bedurften auch der Komet von 841<sup>2093</sup> und die Mondfinsternis kurz vor Ostern 842 keiner weiteren Deutung oder Kommentierung.<sup>2094</sup>

Trotzdem sind aus dieser Zeit auch Zeugnisse erhalten, die zeigen, daß Sonnen- und Mondfinsternisse von den Geistlichen zunächst durchaus „nüchtern“, als Naturerscheinungen gesehen wurden, gerade auch in Bezug auf die Bemühungen, abergläubische Deutungen

---

*imperii* aufgegeben wurde. 833 erfolgte die zweite Empörung der Königssöhne gegen die Erbansprüche ihres Halbbruders Karl; die bewaffnete Auseinandersetzung bei Colmar konnte im letzten Moment verhindert werden, da Ludwig der Fromme von seinem Gefolge verlassen wurde und mit kirchlicher Sanktion abgesetzt wurde. Lothar I. wurde - unter territorialen Zugeständnissen an die Brüder - zum Regenten erklärt. Dessen ausufernde Herrschaftsansprüche riefen jedoch bald Widerstand im Volk wie auch bei den fränkischen Grafen und den Brüdern Pippin und Ludwig hervor, die ihren Vater Anfang 834 - gegen Lothar - wieder in sein Amt einsetzten. Als Ludwig der Fromme seinem jüngsten Sohn Karl erneut Territorien zwischen Friesland und der Seine zusprach, kam es zu einem Treffen zwischen Lothar und Ludwig dem Deutschen, was der Vater als Verschwörung ansah. In der Folge wurde Ludwigs ostfränkisches Territorium auf das Gebiet von Bayern verkleinert. Ein wichtiger Schritt zur endgültigen Aufteilung des fränkischen Imperiums war das Treffen Ludwigs des Frommen mit Karl in Quierzy 838, der als König von Neustrien mit einem gleichberechtigten *regnum* ausgestattet wurde. Der frühe Tod Pippins I. von Aquitanien im Dezember 838 und der Ausschluß von dessen Sohn Pippin II. vom Erbe löste einen Bruderkrieg aus, der mit der Ausrufung Pippins II. zum König durch Ludwig von Bayern und die aquitanischen Grafen begann. Kurz vor seinem Tod 840 übertrug Ludwig der Fromme Lothar I. die Kaiserwürde, verbunden mit der Verpflichtung, Karl den Kahlen als neustrischen König zu akzeptieren, was Lothar jedoch bald mißachtete. In der Folgezeit wuchs erneut Widerstand von Seiten Ludwigs von Baiern, der die Sachsen unterwerfen konnte, während Lothar die fränkischen Großen und den Klerus auf seine Seite gezogen hatte. Karl der Kahle mußte sich damals auch gegen Pippin II. von Aquitanien durchsetzen, der wiederum Rückhalt bei den aquitanischen Grafen fand. Während Ludwigs Feldzug gegen Aquitanien griff Lothar I. von Osten an, dem der Adel und die Geistlichkeit (Abt Hilduin von St. Denis, Graf Gerhard von Paris und Pippin von Italien) folgten. Erneut konnte eine Schlacht (bei Orléans) verhindert werden, da es zu einem Ausgleich zwischen Lothar und Karl kam und Lothar seinen Bruder Ludwig auf Baiern verweisen konnte. Nach einer Verständigung Ludwigs mit Karl (der von Westen gegen die Seinegrenze nach Osten vorstieß) gelang Ludwig dem Deutschen im Mai 841 in der Schlacht an der Wörnitz (bei Nördlingen) der Sieg über Lothars Verbündeten, Graf Adalbert von Metz. Am 25. Juni 841 kam es zu einer blutigen Schlacht in Fontenoy-en-Puisaye zwischen Lothar und Pippin II. auf der einen sowie Ludwig und Karl auf der anderen Seite, in der Lothar und seine Verbündeten unterlagen (nachdem der Graf von Septimanie, ein wichtiger Verbündeter Lothars, die Schlacht zunächst abgewartet und sich danach dem Sieger angeschlossen hatte). Nach dem verzweifelten und teilweise erfolgreichen Bemühen Lothars um die Gunst der Sachsen und der Normannen kam es zu den althochdeutschen Straßburger Eiden zwischen Ludwig und Karl, die Lothar zu Friedensverhandlungen bewegten. Im Frühjahr 842 wurde in Mâcon die Reichsteilung ausgehandelt, die den Vertrag von Verdun 843 vorbereitete. Darin wurden Neustrien und große Teile des Westfrankenreichs Karl dem Kahlen, das Mittelreich von Friesland über Burgund bis Italien Lothar und das Ostfrankenreich von der Nordsee bis Bayern Ludwig dem Deutschen zugesprochen. Die vom Frankenreich abhängigen Gebiete mit slawischer Bevölkerung (Sorben, Böhmen, Karantanen, Krainer) schlossen sich Ludwig an. **Lit.:** Ernst Ludwig Dümmler, Geschichte des Ostfränkischen Reichs. Erster Bd.: Ludwig der Deutsche bis zum Frieden von Koblenz 860, 1887, ND Darmstadt 1960; Eduard Hlawitschka, Lotharingen und das Reich an der Schwelle der deutschen Geschichte, Stuttgart 1968 (MGH-Schriften; Bd. XXI); Karl Brunner, Oppositionelle Gruppen im Karolingerreich, Graz 1979 (Veröffentl. d. Inst. f. Österr. Geschichtsforschung; Bd. XXV); Arnold Angenendt, Das Frühmittelalter. Die abendländische Christenheit von 400 bis 900, 2. Aufl. Stuttgart 1995; Hans Hubert Anton, Karl der Große, die Karolinger und Europa, in: Günther Gehl, Mathilde Reichertz (Hrsg.), Die Karolinger als Stammväter Europas, Weimar 1995 (Historie u. Politik; Bd. 4), S. 11-32; Egon Boshof, Ludwig der Fromme, Darmstadt 1996 (Gestalten d. Mittelalters u. d. Renaissance); Wilfried Hartmann, Ludwig der Deutsche, Darmstadt 2002 (Gestalten d. MA. u. d. Renaissance).

<sup>2093</sup> Ann. Fuld. pars II. auct. Ruodolfo ad a. 841, ed. G. H. Pertz/ rec. F. Kurze, MGH Script. rer. Ger. in us. schol. sep. ed. 7, 1891, S. 33: *Cometes stella VIII. Kalendas Ian. sub signo aquarii apparuit.*

<sup>2094</sup> Ann. Fuld. pars II. auct. Ruodolfo ad a. 842, ed. G. H. Pertz/ rec. F. Kurze, MGH Script. rer. Ger. in us. schol. sep. ed. 7, 1891, S. 34: *Eodem anno eclipsis lunae facta est III. Kal. April., quinta feria ante pascha, decima hora noctis.*

auszuschließen. Neben einigen Berichten Rudolfs von Fulda ist diesbezüglich vor allem der ausführliche Bericht des „Astronomus“ über die spektakuläre Sonnenfinsternis von 840 in der *Vita Hludowici imperatoris* zu erwähnen.<sup>2095</sup> Das Werk ist die einzige vollständige Lebensgeschichte Kaiser Ludwigs des Frommen, verfaßt wahrscheinlich kurz nach dem Tod des Kaisers im Winter 840/41 von einem aufgrund seiner astronomischen Kenntnisse als „Astronomus“ bezeichneten Autor (möglicherweise Bischof Jonas von Orléans).<sup>2096</sup> In seinem Bericht verbindet der Astronomus die hagiographische Deutung der Finsternis mit naturphilosophischen Betrachtungen: „Um diese Zeit trat am dritten Tag der großen Bittage eine ungewöhnliche Sonnenfinsternis ein: Als das Licht schwand, breitete sich eine solche Dunkelheit aus, daß sie durch nichts von der wirklichen Nacht zu unterscheiden war. Weil kein Stern durch das Sonnenlicht in seiner Leuchtkraft beeinträchtigt war, wurde die feste Ordnung der Gestirne (deutlich) sichtbar. Der Mond, der sich vor die Sonne geschoben hatte, ließ, während er allmählich nach Osten vorrückte, ihr Licht im Westen sichelförmig wieder hervortreten, auf dieselbe Weise wie der Mond selbst am ersten oder zweiten Tag erscheint. So erhielt die Scheibe im Anwachsen wieder ganz ihren vollen Glanz.“<sup>2097</sup>

<sup>2095</sup> **Ausg.:** Astronomus, *Vita Hludowici imperatoris* (Astronomus, Das Leben Kaiser Ludwigs), hrsg. u. übers. v. Ernst Tresp, MGH Script. rer. Ger. in us. schol. sep. ed. 64, Hannover 1995, S. 279-555.

<sup>2096</sup> Der sog. „Astronomus“, möglicherweise ein Mönch, war ein fränkischer Adliger und Kanoniker und hochrangiges Mitglied der Hofkapelle Ludwigs des Frommen. Der Astronomus hatte umfassende Kenntnisse in Literatur und Medizin. Berühmt wurde er jedoch vor allem als Astronom durch seine Erklärung des Halley-Kometen 837 und als Biograph Ludwigs des Frommen. Neben zahlreichen Hypothesen zur Identität des Astronomus (so wurde er u. a. mit Hilduin dem Jüngeren, einem Neffen des Erzkaplans Hilduin von Saint-Denis, identifiziert) könnte der Astronomus nach jüngeren Forschungen, u. a. von Matthias M. Tischler, mit Bischof Jonas von Orléans (†843) identisch sein, wie einige Passagen aus der *Vita Hludowici* und die Fassung C der Fränkischen Reichsannalen (*Annales regni Francorum*), teilweise auch der „Fortsetzungen“ der *Annales Bertiniani* und der *Annales Fuldenses*, nahelegen, die der Schreiber als Quelle für seine Königsvita heranzog. Nach Tischler ist die früheste Astronomus-Rezeption im burgundischen Kloster Fleury (zwischen Dijon und Orléans) zu verorten. Der Gelehrte, der seit 814 am Königshof in Aachen wirkte, war bereits in Fleury offiziell mit der Himmels- und Sternenbeobachtung betraut; nach der Erscheinung des für die gläubigen Zeitgenossen sicherlich als sehr bedrohlich wahrgenommenen Halley-Kometen 837, über den der Astronomus ausführlich berichtet, galt dieser als angesehener Kometen-Deuter im Ostfrankenreich, dessen Rat auch Kaiser Ludwig der Fromme vertraute: Ludwig beschäftigte sich (entgegen der in der älteren Forschung teilweise geäußerten Meinung) intensiv mit den antiken Wissenschaften und förderte die Rezeption griechischer Werke; er gab wahrscheinlich sogar die berühmte Leidener Aratea-Handschrift in Auftrag, eine Abschrift der astronomischen Lehrdichtung des Aratos. Die *Aratea* wurde neben der Sternbildbeschreibung des Hygenius im *Poeticon Astronomicum* zu einem astronomischen Standardwerk des Mittelalters, das möglicherweise auch einige an Naturerscheinungen besonders interessierte Geschichtsschreiber kannten. **Lit.:** Max Buchner, Entstehungszeit und Verfasser der „Vita Hludowici“ des „Astronomus“, in: *Histor. Jahrbuch*, Bd. 60 (1940), S. 14-45; Helena Simes, Beiträge zum literarischen Bild Kaiser Ludwigs des Frommen in der Karolingerzeit, Freiburg i. Br. (Diss.) 1966; Matthias M. Tischler, Einhalts „Vita Karoli“. Studien zur Entstehung, Überlieferung und Rezeption, 2 Bde., Hannover 2001 (MGH. Schriften; Bd. 48) [zugl.: Heidelberg, Univ., Diss., 1998: *Einhards redivivus*], S. 1109ff.; Ernst Tresp, Die Überlieferung der „Vita Hludowici imperatoris des Astronomus“, Hannover 1991 (MGH. Studien und Texte; Bd 1); Ders., Art. ‚Astronomus‘, in: Wolfgang Stämmler, Karl Langosch, Kurt Ruh (Hrsg.), Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon, Bd. 11, Berlin - New York 2004, Sp. 168-172. **Zu Ludwig dem Frommen vgl. u. a.:** Egon Boshof, Ludwig der Fromme, Darmstadt 1996 (Gestalten des Mittelalters und der Renaissance); Peter Godman, Roger Collins (Hrsg.), *Charlemagne' heir*. New perspectives on the reign of Louis the Pious (814-840), Cambridge 2009.

<sup>2097</sup> Astronomus, *Vita Hludowici*, cap. 62, hrsg. u. übers. v. E. Tresp, MGH Script. rer. Ger. in us. schol. sep. ed. 64, 1995, S. 544f.: *Quo in tempore deliquium solis contigit tertia die letaniae maioris insolitum. In tantum enim lucis recessu tenebre praevaluerunt, ut nihil a noctis veritate differre videretur. Stellarum namque ratus ordo ita cernebatur, ut nullum sidus ebitudinem lucis solaris pateretur, quin potius luna que se ei adversam praebuerat,*



In dem Bericht über die totale Sonnenfinsternis vom 5. Mai 840, die von allen zeitgenössischen Berichten des 9. Jahrhunderts „die exakteste Beschreibung“ ist<sup>2098</sup>, vergleicht der Astronomus die Dunkelheit während der Sonnenfinsternis (*deliquium solis...insolitus*)<sup>2099</sup> mit der „wirklichen Nacht“, da die Sterne zu sehen waren, ohne aber sie mit der Nacht gleichzusetzen: Mit dem passivischen *videretur* („es schien“) wird genau zwischen dem Sinneseindruck des Beobachters und der tatsächlichen Nacht unterschieden (*nihil a noctis veritate differre videretur*). Der Autor versucht, den Grad der Dunkelheit anhand der „durch nichts beeinträchtigten Leuchtkraft der Sterne“ (*nullum sidus ebitudinem lucis solaris pateretur*) zu messen; wie in der Nacht sei die „feste Ordnung der Gestirne“ sichtbar gewesen (*Stellarum ...ratus ordo ita cernebatur*).<sup>2100</sup> Die Ausführungen des Astronomus bieten zwar für das 9. Jahrhundert keine neuen wissenschaftlichen Erkenntnisse, doch wird in dem Bericht neben der Faszination angesichts des seltenen Himmelsereignisses ein nüchterner, „wissenschaftlicher“ Zugang (in naturphilosophischer wie theologischer Hinsicht) deutlich - in einer Zeit, in der neben heilsgeschichtlichen Deutungen die genaue Beobachtung der Natur in den Mittelpunkt des allgemein gestiegenen Naturinteresses trat, was in dem Bericht des Astronomus durch *videri* und *cernere* deutlich wird. Seine Ausführungen zeugen von der genauen Beobachtung der Sonnenfinsternis, der scheinbaren Bewegung des Mondes von West nach Ost durch die Sonnenscheibe und der sichelförmigen Sonne<sup>2101</sup>, die der Schreiber mit dem zunehmenden Mond ein oder zwei Tage nach Neumond vergleicht (*paulatim orientem petendo corniculatim illi lumen a parte occidentali restitueret, in morem sui,*

---

*paulatim orientem petendo corniculatim illi lumen a parte occidentali restitueret, in morem sui, quando prima vel secunda cernitur, et sic per augmenta totam venustatem tota rota reciperet.*

<sup>2098</sup> Ernst Tremp (Hrsg. u. Übers.), *Astronomus, Das Leben Kaiser Ludwigs*, 1995, cap. 62, S. 545, Anm. 962. Zur Sonnenfinsternis und der Datierung an Laetianias (dem letzten der drei Bittage vor Himmelfahrt) 840 vgl. Theodor von Oppolzer, *Canon der Finsternisse*, Wien 1887 (Denkschriften d. Kaiserlichen Akademie d. Wissenschaften. Mathematisch-naturwiss. Classe; Bd. 52), S. 196f. u. Blatt Nr. 98; Bernhard Simson, *Jahrbücher des Fränk. Reichs unter Ludwig dem Frommen*, Bd. 2, 1876, S. 226; Robert R. Newton, *Medieval Chronicles*, 1972, S. 398ff.; Daniel Justin Schove, *Chronology of Eclipses and Comets AD 1-1000*, 1984, p. 187f.

<sup>2099</sup> Mit dem Attribut *insolitus* hebt der Autor die Seltenheit der totalen Sonnenfinsternis hervor; *deliquium solis* („Mangel der Sonne“) könnte die antike und mittelalterliche Vorstellung vom „Defekt“ bzw. der „Krankheit“ des Tagesgestirns andeuten, die vielleicht im 9. Jahrhundert in Gelehrtenkreisen schon zur bloßen „Redensart“ geworden war. Die Zeitangabe *deliquium solis contigit tertia die letaniae maioris insolitus* („am dritten Bittag vor Pfingsten“) könnte auf die Sonnenfinsternis beim Tode Jesu von der 6. bis zur 9. Stunde deuten. Vgl. bereits M. Verrus Flaccus Festus' *De Verborum Significatione*. Die Bezeichnung *deliquium solis* wird oft synonym zu *solis defectio* oder *eclipsis* verwendet: *Deliquium solis a delinquendo dictum, quod delinquat in cursu suo* (M. Verri Flacci quae extant et Sexti Pompeii Festi De Verborum Significatione Libri XX, ex Ed. Andreae Dacerii ... rec. Johannes Clericus, vol I, London 1826, S. 215).

<sup>2100</sup> Vgl. den Bericht des Astronomus zum Halleyschen Kometen 837 mit der genauen Beschreibung der Position anhand der Sternbilder und möglicher Deutungen in Kap. 58 der *Vita Hludowici* (hrsg. u. übers. v. Ernst Tremp, MGH Script. rer. Ger. in us. schol. sep. ed. 64, 1995, S. 518- 523).

<sup>2101</sup> Zu den möglichen Konstellationen und Bewegungen der Himmelskörper bei Sonnen- und Mondfinsternissen vgl. Pierre Guillermier and Serge Koutchmy, *Total Eclipses: Science, Observations, Myths and Legends*, London u. a. 1999, p. 57ff.

*quando prima vel secunda cernitur*). Auch das allmähliche Wiederkehren des Sonnenlichts beschreibt er genau (*et sic per augmenta totam venustatem tota rota reciperet*).

Das Datum am dritten Bittag vor Pfingsten (Laetanas) und die gegensätzliche Symbolik von Sonne und Mond weisen jedoch auf die heilsgeschichtliche Deutung; diese nennt der Astronomus jedoch erst im nächsten Abschnitt, wobei er die antiken und christologischen Deutungsmöglichkeiten immer an seine Beobachtungen bindet; für die Augenzeugen lag eine Vorzeichenbedeutung der Sonnenfinsternis und insbesondere der Bezug zur Finsternis während der Kreuzigung Christi wohl a priori nahe, worauf der Astronomus auch eingeht, trotzdem aber eindeutig zwischen der „Naturerscheinung“ (der innerweltlichen *physica*), Sinneseindruck und göttlicher Himmelsphäre unterscheidet: „Dieses Vorzeichen gehört zwar dem Bereich der Natur an, doch erfüllte es sich in einem beklagenswerten Ausgang: denn es wurde damit vorausgesagt, daß jenes größte Licht unter den Sterblichen, das im Hause Gottes auf einen Leuchter gestellt ist und allen leuchtet - ich meine damit den Kaiser hochseligen Angedenkens -, bald den irdischen Dingen enthoben und die Welt durch sein Scheiden in *einer Finsternis der Trübsal* zurückgelassen werden sollte.“<sup>2102</sup> Bemerkenswert ist die Unterscheidung zwischen Naturbeobachtung und der - möglichen - heilsgeschichtlichen Deutung: Der Astronomus bezeichnet die Sonnenfinsternis sogar als „Prodigium der Natur“ (*prodigium licet naturae*); ähnlich wie Hieronymus sieht er die Sonnenfinsternis nach biblischem Vorbild als „göttliche Manifestation der Natur“, wobei er mit *prodigium* (im Gegensatz zu dem von Hieronymus öfter verwendeten biblischen *signum*)<sup>2103</sup> möglicherweise auch an altrömische und zeitgenössische pagane „Natur-

<sup>2102</sup> Astronomus, *Vita Hludowici*, cap. 62, hrsg. u. übers. v. E. Tremp, MGH Script. rer. Ger. in us. schol. sep. ed. 64, 1995, S. 544f.: *Quod prodigium licet naturae ascribatur, tamen lamentabili exitu consummatum est: Portendebatur enim per hoc, maximum illud lumen mortalium, quod in domo Dei supra candelabrum positum omnibus lucebat - piissime recordationis imperatorem dico - , maturrime rebus humanis subtrahendum, mundumque eius abscessu in tenebris tribulationum relinquendum*.

<sup>2103</sup> Bei Hieronymus ist *signum* neben *virtus* der häufigste Begriff für göttliche Zeichen in der Natur im Alten wie im Neuen Testament. Mit diesen Begriffen werden Naturphänomene nach der exegetischen Methode automatisch zwei Bedeutungen - eine natürliche und eine symbolische - zugeordnet, die die Verbindung zwischen dem beobachteten äußeren Zeichen (*signum*) und der von diesem symbolisierten *virtus* zeigen. Neben *signum* verwendet Hieronymus in gleicher Bedeutung aber auch die antiken Begriffe *prodigium*, *portentum* und *ostentum*, während *mirabilia* und *magnalia* bei ihm auf die Wundertaten Gottes im alten Testament beschränkt bleiben. *Signum* bezeichnet in der spätantiken und frühmittelalterlichen Literatur allgemein „alles Außergewöhnliche, Unvorhergesehene, Übergebührliche, Staunenswerte, [...] alles, was Scheu oder Staunen hervorruft“ (Arnold Angenendt, Art. ‚Wunder. A. Allgemein. Christl. Westen‘, in: *Lexikon des Mittelalters* 9, 1998, S. 351-353. Vgl. dazu André Vauchez, Art. ‚Miracle‘, in: Jacques Le Goff, Jean-Claude Schmitt (Hrsg.), *Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval*, Paris 1999, Sp. 725-240, hier Sp. 726: „[...] événement surnaturel non explicable par la raison et contraire aux lois de la nature. » Zu Verwendung der Begriffe bei Hieronymus vgl. Stellenregister bei Bonifatius Fischer, *Novae Concordantiae Bibliorum Sacrorum iuxta Vulgatam Versionem critice editam* 3 (1977). Siehe dazu weiterhin Martin Heinzelmann, *Die Funktion des Wunders*, in: *Mirakel im Mittelalter*. Hrsg. v. M. Heinzelmann u. a., 2002, S. 31f. m. Anm. 36-40. In dem Sonnenfinsternis-Eintrag des Astronomus für 840 könnte *Prodigium licet naturae* den unlösbaren, auf das Geheimnis Gottes weisenden Widerspruch zwischen der äußeren Naturerscheinung (*natura*) und der metaphysischen (heilsgeschichtlichen) Deutung umschreiben, wobei die Zeichenbedeutung der Himmelserscheinung auch für den Astronomus feststand, wie er mit *prodigium* und *portendere* unmißverständlich deutlich macht.

*Prodigien*“ anknüpft<sup>2104</sup>, um die Finsternis als „kosmisches Zeichen“ zur Unterstützung des Herrscherlobs für Ludwig den Frommen einzuordnen:<sup>2105</sup> Nach mittelalterlicher Vorstellung

<sup>2104</sup> Valerius Maximus erstellt im ersten Buch, Kapitel 4 bis 8, seiner *Dictorum factorumque memorabilium libri novem* eine „Phänomenologie“ von Wundern und Prodigien mit dem einschlägigen Vokabular des antiken Wunderglaubens: Er unterscheidet dabei zwischen *auspicia*, *omina*, *prodigia*, *somnia* und *miracula* (Valère Maxime, *Faits et dits mémorables. Texte établi et traduit par Robert Combès*, I: Paris 1995; II: 1997; III: 1998 (Collection des Universités de France). Ammianus Marcellinus verwendet bereits wie Hieronymus neben *prodigium* besonders häufig die auf die Bibelweisenden Begriffe *signum* (*signa ominosa*) und *significare*. Vgl. dazu Guy Sabbah, *La méthode d’Ammien Marcellin. Recherches sur la construction du discours historique dans les Res Gestae*, Paris 1978 (Collection d’Études Anciennes), p. 548f. m. Anm. 27 sowie p. 550ff. u. p. 552ff. Das Nebeneinander von paganen und christlichen Vorzeichenbegriffen in spätantiken Quellen kann auch als Abbild der Konkurrenzsituation von paganen und christlichen Deutungsmustern (vor allem seit dem 4. Jahrhundert) gelten, und diese Gegensätzlichkeit schwingt auch noch in frühmittelalterlichen Vorzeichenberichten in der Vielfalt der Begriffe mit. Prägend für die mittelalterliche Zeichendeutung wurde vor allem die enge Verbindung von äußeren *signa* in der Natur und den *virtutes* (die sich im Äußeren und insbesondere in den Handlungen weltlicher und geistlicher Protagonisten zeigte) in der römischen Geschichtsschreibung, die sowohl altrömische Autoren im Herrscherlob wie auch die frühen christlichen Autoren in hagiographischen Werken verwendeten: So erscheinen bei Hieronymus im Neuen Testament die *virtutes* Christi und der Apostel teilweise synonym mit den beobachteten (symbolischen) *prodigia* und *signa* in der Natur. Allgemein beziehen sich die *virtutes*-Stellen sowohl der paganen wie auch der christlichen Autoren fast durchweg auf die Konzeption der römischen *virtutes*: So, wie sich die Tugenden der römischen Kaiser durch bestimmte Prodigien, Omina und Wundertaten den Menschen als „Beweise“ und „Erweise“ zeigten, weisen auch in der christlichen Literatur Himmelszeichen und Wundertaten auf die „Tugendverdienste“ der Heiligen und Märtyrer. Siehe dazu u. a. Arnold Angenendt, *Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihre Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart*, München 1994, bes. S. 74-80: „Verdienste und Wunder“.

<sup>2105</sup> Seit der Erhebung des Christentums zur Staatsreligion unter Theodosius I. um 390 wurde der römische Kaiserkult zunehmend christlich überformt - bis hin zur Stilisierung des Kaisers als Stellvertreter Gottes auf Erden. Die Entwicklung der christlichen Apologetik bewirkte eine Neubelebung der altrömischen Geschichtsapologetik - unter christlichem Vorzeichen und in Konkurrenz zur paganen Prodigien-geschichtsschreibung, was auch zu einer Schärfung heilsgeschichtlicher Zeichendeutungen führte. In der römischen Literatur waren Prodigien vor allem in Augusteischer Zeit verbreitet; christliche Geschichtsschreiber (u. a. Augustinus, Lactantius, Orosius und Dracontius) deuteten die paganen „Prodigienlisten“ in ihren Geschichtswerken im Sinne der christlichen Heilsgeschichte um. Das große Interesse an Prodigien und Wundern in den ersten nachchristlichen Jahrhunderten belegen zahlreiche Werke aus spätrömischer Zeit, im 1. Jahrhundert z. B. die „Phänomenologie“ von Wundern und Prodigien im ersten Buch der *Dictorum factorumque memorabilium libri novem* des Valerius Maximus, das neben Augustinus’ *De civitate Dei* das meistrezipierte Werk im Mittelalter war (Valère Maxime, *Faits et dits mémorables. Texte établi et traduit par Robert Combès*, 3 vols, Paris 1995, 1997, 1998; vgl. dazu Bernard Guenée, *Histoire et Culture historique dans l’Occident médiéval*, Paris 1980, p. 250-252 u. p. 296). Mit Ausnahme einiger Autoren wie Dracontius heben die meisten frühchristlichen Autoren das „Neue“ der christlichen Weltdeutung hervor, z. B. Laktanz, der die „Verstocktheit“ der Juden gegenüber den wunderbaren Zeichen und Ereignissen beim Tode Christi (Erdbeben und Sonnenfinsternis) in *De Institutione* 4, 19, 6 kritisiert: *cum haec facta essent, ne prodigiis quidem caelestibus facinus suum intellegere quiverunt*. Bezeichnend für Laktanz ist die bewusste Aufnahme heidnischer Prodigien (die er in *Inst.* 2, 7, 7 auch *somnia*, *auguria* und *oracula* nennt), um die Leser vor der Macht der Dämonen zu warnen, da die Menschen durch Prodigien oft zur Anbetung von Götterbildern verführt würden. Auch Orosius bezieht sich in seinen *Historiae* auf pagane Prodigien, um sie christlich umzudeuten. Siehe dazu Wolfgang Speyer, *Vorzeichen*, in: *Frühes Christentum. Kl. Schriften II*, Tübingen 1999, S. 213, Anm. 33. Das bekannteste Beispiel für die christliche „Prodigiengeschichtsschreibung“ ist die *Historia Augusta*, die in der Tradition der römischen Geschichtsschreiber Livius und Sueton eine Sammlung von 30 Biographien römischer Kaiser von Hadrian bis Nerman/Carinus (117-284/85) umfaßt und sich auch der traditionellen *omina imperii* bedient, um wichtige biographische und geschichtliche Ereignisse hervorzuheben. Wunder und Omina stehen dabei immer in einem engen Bezug zu Staat und Kaiser: So verbindet der Autor der *Historia Augusta* in der *Vita Alexandri Severi* das Lob auf Kaiser Alexander Severus mit Hinweisen auf dessen vorbildliche altrömische Frömmigkeit und Glaubensstärke und lobt dessen religiöse Toleranz und politische Weisheit dem Senat gegenüber. Nach dem Urteil Jacob Burckhardts erscheint Alexander Severus in der *Historia Augusta* als „wahrer Sankt Ludwig des Alterthums“, der nach der langen Herrschaft von Militärdespoten wieder „die Bahn der Gerechtigkeit und der Milde“ einschlug (J. Burckhardt, zit. n. T. H. Neomario, *Geschichte der Stadt Rom*, 1. Bd., ND d. Ausg. Kiel 1931, 1. Aufl. Paderborn 2012, S. 406). Die Verbindung von weltlicher Herrschaft und Gottesmacht ist in der *Historia Augusta* auch in dem Taubenmotiv in der Lebensbeschreibung des Kaisersohns

begleiteten Naturerscheinungen als göttliche Zeichen das Leben der Mächtigen und der Heiligen von Geburt an. Die frühen christlichen Geschichtsschreiber orientierten sich an der antiken Prodigieneutung zur Verherrlichung wichtiger Persönlichkeiten, insbesondere von Herrschern. Diese Vorstellung lebte in der mittelalterlichen Reichsidee des von Gottes Gnaden eingesetzten „heiligen“ Kaisers weiter. Die Idee des christlichen Sakralkaisertums ist auch in Astronomus' Sonnenfinsternismeldung für 840 angedeutet: So vergleicht er Ludwig nach dem Vorbild der antiken Herrscherpanegyrik und der biblischen Christusmetapher mit der Sonne:<sup>2106</sup> Ludwig sei „jenes größte Licht unter den Sterblichen, das im Hause Gottes auf einen Leuchter gestellt ist und allen leuchtet“ (*maximum illud lumen mortalium, quod in domo Dei*

---

Antonius Diadumenianus enthalten: Nach dessen Geburt soll ein Adler als Zeichen der Erwählung eine königliche Taube (*palumbus regius*) in den Schoß des Vaters, des Kaisers Macrinus, gelegt haben, wie später bei den christlichen Historiographen Eusebius und Rufinus die Taube die Erwählung des gewählten Papstes durch den Heiligen Geist anzeigte. Vgl. *Historia Augusta. Römische Herrschergestalten*, 2 Bde. Ed. Ernst Hohl (Übers. u. Einl.), Johannes Straub (Vorwort), Elke Merten u. Alfred Rösger (Kommentar), Zürich - München 1976 u. 1985.

Die Verflechtung von Gottesmacht und Staat, die Grundlage der sakralen Deutungsmacht der weltlichen Amtsträger bei den Römern, erscheint als „*théologie du pouvoir*“ im 4. Jahrhundert auch in den *Res gestae* des Ammianus Marcellinus, der Wunder und Prodigien im Dienste einer konstruktivistischen Darstellung der altrömischen Kaiser anführt (Ammiani Marcellini *Res Gestae* 20, 2. Vgl. dazu J. Gruber, „Ammianus Marcellinus“, in: *Lexikon des Mittelalters* 1 (1980), S. 538f. Zum Begriff der „*théologie du pouvoir*“ vgl. Michael Meslin, *Le merveilleux comme langage politique chez Ammien Marcellin*, in: *Mélanges d'histoire ancienne offerts à William Seston*, Paris 1974, p. 353-363, hier p. 363. Zur spätrömischen und christlichen Prodigieneschichtsschreibung vgl. Ronald Syme, *Ammianus and the Historia Augusta*, Oxford 1968; Johannes Straub, *Heidnische Geschichtsapologetik in der christlichen Spätantike*, Bonn 1963; Peter Lebrecht Schmidt, *Geschichtsbilder für Pagane und Christen: Res Romanae in den spätantiken Breviarien*, Berlin 2009. Vgl. dazu auch Amaldo Momigliano (Ed.), *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century*, Oxford 1963; David S. Potter, *The Roman Empire at Bay*, London - New York 2004, bes. p. 299ff. (Zeit ab Konstantin). Hinweise: Martin Heinzlmann, *Die Funktion des Wunders in der Historiographie*, in: *Mirakel im Mittelalter*. Hrsg. v. Martin Heinzlmann u. a., 2002, S. 23-61, hier S. 28 u. Anm. 21 u. 22.

<sup>2106</sup> Der in der antiken Herrscherpanegyrik geläufige Vergleich eines Herrschers mit der Sonne wurde bereits in der Spätantike von christlichen Geschichtsschreibern übernommen, wobei häufig der Vergleich mit König David in Israel herangezogen wurde. Auch Karl der Große wird mehrfach als *Sol salutis* und damit als würdiger Nachfolger der gerechten biblischen und antiken Herrscher wie König David oder auch Augustus dargestellt. Der fränkische Hofkaplan und Dichter Angilbert (um 750 - 814) vergleicht Karl den Großen mit der Sonne, die über dunkle Wolken, Unwetter und die (heidnische) Nacht des Westens, der Gegend des Sonnenuntergangs, siegt. Die Vielfalt der Himmelserscheinungen - Sonne, Wolken, Wind, Unwetter und Dunkelheit - wird damit zum Abbild des irdischen Nebeneinanders von Glauben und Unglauben, Lauterkeit und Sünde, Christentum und Heidentum. Im Vergleich zu König David, den Angilbert noch von den „Wolken“ des vorchristlichen Zeitalters umgeben sieht, habe Karl der Große wie Phoebus das Licht des Glaubens vom dunklen Westen bis nach Osten hin verbreitet. Das antike Bild des (christlichen) Lichtbringers Phoebus ist besonders auch in frühen irischen Heiligenviten beliebt. Vgl. Angilberti (Homeri) *Carmina*, VI (KAROLUS MAGNUS ET LEO PAPA), v. 13-40, rec. Ernst Ludwig Dümmler, *MGH Poetae Latini medii aevi 1: Poetae Latini aevi Carolini*, Berlin 1881, S. 366f.: [...] *Spargit ad astra suum Karolus rex nomen optimum;/ Sol nitet ecce suis radiis: sic denique David/ Inlustrat magno pietatis lumine terras./ Res tamen una duos variando separat istos,/ Et vice disiuncti mutata saepe feruntur:/ Illum aliquando tegunt nimbo nubila tractu,/ Hunc ullae numquam possunt variare procellae;/ Ille caret proprio bisseis lumine horis,/ Iste suam aeterno conservat sidere lucem;/ Pace nitet laeta, pariter pietate redundans/ Nescit habere pio lapsarum lumine casum./ Vultu hilari, ore nitet, semper quoque fronte serena/ Fulget et aeterno pietatis lumine Phoebum/ Vincit, ab occasu dispergens nomen in ortum./ Armipotens Karolus, victor pius atque triumphans/ Rex, cunctos superat reges bonitate per orbem;/ Iustior est cunctis cunctisque potentior exstat./ Ille duces magno et comites inlustrat amore;/ Blandus ades iustis, hilarem se praebet ad omnes, [...] Ingredditur prior ipse, sequi quo se cupit omnes;/ Temptat iter, facile cuncti quo iure sequantur. [...] Discere iustitiam divinis ammonet actis;/ Impia colla premit rigidis constricta catenis,/ Et docet altithroni praecepta implere tonantis.[...].*

*supra candelabrum positum omnibus lucebat*) - mit diesen Worten weist er in Anspielung auf Matthäus auf die guten Werke Ludwigs.<sup>2107</sup> Im chronologischen Zusammenhang ergeben sich für die Sonnenfinsternis von 840 weitere Deutungen: Sie zeigte die „Dunkelheit“ der sündigen Welt an und war auch Vorzeichen auf den Tod Ludwigs des Frommen.<sup>2108</sup> Die verdunkelte oder „kranke“ Sonne wird hier nach der antiken Analogie „Weggang des höchsten Gestirns = Weggang des höchsten Mannes im Staate“ zum Sinnbild für das verlöschende Lebenslicht des Kaisers, während das wiederkehrende Sonnenlicht die Auferstehungshoffnung symbolisiert.<sup>2109</sup>

Die Darstellung der Sonnenfinsternis durch den Astronomus erinnert (wie der Eintrag in den Annalen von Fulda) an die Finsternis bei der Kreuzigung Christi<sup>2110</sup>, die, beruhend auf der antiken Vorstellung vom „kranken“, mit der Welt „mit-leidenden“ und „trauernden Tagesgestirn“, auch als Zeichen des Jüngsten Gerichts gedeutet wurde.<sup>2111</sup> Darauf könnten die

<sup>2107</sup> Vgl. Mt. 5, 15ff.: „Man zündet auch nicht ein Licht an und setzt es unter einen Scheffel, sondern auf einen Leuchter; so leuchtet es allen, die im Hause sind./ So laßt euer Licht leuchten vor den Leuten, damit sie eure guten Werke sehen und euren Vater im Himmel preisen“ (Hinweis: Ernst Tresp, Hrsg. u. Übers., Astronomus, 1995, S. 545, Anm. 963).

<sup>2108</sup> Siehe dazu Ernst Tresp (Hrsg.), Astronomus, cap. 62, 1995, S. 545, Anm. 964.

<sup>2109</sup> Hans-Amin Gärtner, Politische Deutungen, in: »Stürmend auf finsternem Pfad...«, hrsg. v. Helga Köhler u. a., 2000, S. 43. Dem Tod eines Herrschers, besonders den Todesumständen und „Begleiterscheinungen“, wurde im Mittelalter große Bedeutung zugemessen, wobei man vor allem über das Verhalten des Sterbenden, oft auch über dessen Visionen und Erscheinungen berichtete und zeitnahe Naturphänomene hinsichtlich ihrer biographischen und heilsgeschichtlichen Bedeutung deutete. Sehr oft erwähnen mittelalterliche Geschichtsquellen daher kosmische Vorzeichen und seltene Naturereignisse (Kometen, Sonnenfinsternisse, auch Erdbeben) vor dem Tod eines Kaisers, so vor dem Tod Karl des Großen (Einhardi Vita Karoli Magni, cap. 32, ed. O. Holder-Egger, MGH Script. rer. Ger. in us. schol. sep. ed. 25, 6. Aufl. 1911, S. 31f.; vgl. dazu Bernhard Simson, Jahrbücher d. Fränk. Reiches unter Karl dem Großen 2, 1883, S. 530f.), Ludwig des Frommen (siehe die Ausführungen Thegans und des Astronomus; vgl. dazu B. Simson, Jahrbücher d. Fränk. Reiches unter Ludwig dem Frommen 2, 1876, S. 226), Ludwig II. (vgl. Ernst Dümmler, Geschichte d. ostfränk. Reiches 2, 1887, S. 385f.), Philipps von Schwaben (vgl. Eduard Winkelmann, Philipp von Schwaben und Otto IV. von Braunschweig 1, 1873, S. 471f.), Friedrich II. (Matthei Parisiensis Chronica maiora ad a. 1250, ed. Societas aperiendis Fontibus, MGH Script. in Folio 28, 1888, S. 319) und Rudolfs von Habsburg (Ellenhardi Chronicon ad a. 1291, ed. G. H. Pertz, MGH Script. in Folio 17, 1861, S. 134). Über Geistererscheinungen eines sterbenden Herrschers berichten u. a. Widukind von Corvey in der Sachsen-Geschichte (Heinrich I.; vgl. lib. II, cap. 32, ed. Paul Hirsch, MGH Script. rer. Ger. in us. schol. sep. ed. 60, 1935, S. 93f.), die „Pöhlde Annalen“ (Otto I.; vgl. Ann. Palidenses, ed. G. H. Pertz, MGH Script. 16, Hannover 1859, S. 64; vgl. E. L. Dümmler, wie oben, S. 509, Anm. 4) und die „Kölner Königschronik“ (Heinrich VI.; vgl. Chronica regia Coloniensis ad a. 1197, ed. G. Waitz, MGH Script. rer. Ger. 18, 1880, S. 159). Quellen u. Literatur: Hans Martin Schaller, Der Kaiser stirbt, in: Tod im Mittelalter. Hrsg. v. Arno Borst, Gerhart von Graevenitz, Alexander Patschovsky u. Karl Heinz Stierle. Mit Beiträgen v. Arno Borst u. a., 2. Aufl. Konstanz 1995 (Konstanzer Bibliothek; Bd. 20), S. 58-75, hier S. 71f.

<sup>2110</sup> Vgl. Lk. 23, 44f.: Und es war schon um die sechste Stunde, und es kam eine Finsternis über das ganze Land bis zur neunten Stunde,/ und die Sonne verlor ihren Schein, und der Vorhang des Tempels riß mitten entzwei. Vgl. Mt. 27,45 u. Mk. 15,33. Die in Mt. 27,45-51 hervorgehobene Verbindung von Sonnenfinsternis und Erdbeben (Jes. 24,18; Hiob 9,5; Mt. 27,45; 27,51; Offb. 6,12; Hinweis: Christian Rohr, Extreme Naturereignisse im Ostalpenraum, S. 530, Anm. 62) war 840 allerdings nicht gegeben.

<sup>2111</sup> Nach Adolf Martin Ritter könnte in der von den Synoptikern erwähnten Finsternis beim Tode Jesu neben dem Aspekt des „mit-leidenden Gestirns“ vor allem „die prophetisch-apokalyptische Tradition, in der die Finsternis als Vorzeichen des Endes und der Gerichtskatastrophe bekannt ist“, angedeutet sein (A. M. Ritter, Dionysius Pseudo-Areopagites und die „Sonnenfinsternis während der Kreuzigung des Erlösers“, in: »Stürmend auf finsternem Pfad...«, hrsg. v. H. Köhler u. a., 2000, S. 49-59, bes. S. 53f., Zitat S. 54); Ritter verweist dabei auf die Parallelen in der Beschreibung vom Sterben Jesu in Mt. 27, 45 und der apokalyptischen Vision in Mt. 24, 29: „Noch gewinnen die Mächte der Finsternis einmal die Oberhand; aber das Gericht Gottes kündigt sich

Ausführungen des Astronomus im dritten Abschnitt des Berichts für 840 und das folgende Kapitel 63 hindeuten, in denen er über die Sorge und Nöte des sterbenskranken Kaisers berichtet.<sup>2112</sup> Wie die Sonnenmetapher auf die Christusnachfolge Ludwigs des Frommen weist, beschreibt der Astronomus die Stimmung im Reich angesichts des Todes des Kaisers als „Trübsal der Finsternis“.<sup>2113</sup> Nach Ernst Tresp spielt der Astronomus mit der „Finsternis der Trübsal“ (*mundumque eius abscessu in tenebris tribulationum relinquendum*) an die düstere Endzeitvision Jesajas an,<sup>2114</sup> auch die Wendung *tamen lamentabili exitu consummatum est* legt eine Endzeitvision nahe.<sup>2115</sup> Insgesamt zeigt der Bericht des Astronomus zu der Sonnenfinsternis von 840, daß sich naturkundliche Erklärungen,

---

bereits an!“ (A. M. Ritter, wie oben, S. 54, Anm. 23). Die gleichzeitig auf die biblische Geschichte zurück- und auf die eschatologische Perspektive vorausweisende heilsgeschichtliche Deutung beabsichtigte wahrscheinlich auch der Astronomus in dem Bericht über die Sonnenfinsternis und den Tod Kaiser Ludwigs des Frommen 840.

<sup>2112</sup> Vgl. Astronomus, *Vita Hludowici*, cap. 62, hrsg. u. übers. v. E. Tresp, MGH Script. rer. Ger. in us. schol. sep. ed. 64, 1995, S. 546f.: *Coepit ergo fastidio tabescere et nausianti stomacho cybum potumque intendere, crebris suspiriis urgueri, singultibus quati ac per hoc virtute destitui. Natura enim suis deserta comitibus, necesse est ut victa fatiscat.[...].* Vgl. auch cap. 63, wie oben, S. 546f.: [LXIII.] *Porro quis eius explicet pro ecclesie, statu sollicitudinem, vel pro eius concussionem mererem? Quis narrare lacrimarum flumina, quae pro acceleratione divine fundebat clementiae? Non enim se recessurum dolebat, sed quod futurum noverat gemebat, dicens se miserum, cuius extrema talibus clauderentur miseris. [...].* Die Vorstellung von der „kranken“, „mitleidenden Sonne“ (*sol lugens*) als Sinnbild für die „Krankheit der Welt“ und den Kreuzestod Christi beruht auf der antiken und biblischen Vorstellung von den Gestirnen als die Menschheitsgeschichte „begleitenden Zeichen“. Zur Vorstellung der „leidenden“ Sonne vgl. oben, S. 175ff. m. Anm. 530 u. S. 187ff., Anm. 554.

<sup>2113</sup> Vgl. Ernst Tresp (Hrsg.), *Astronomus*, cap. 62, 1995, S. 545, Anm. 964. Der astrologische Glaube an eine Beeinflussung der Geschichte durch Sonnen- und Mondfinsternisse lag seit der Antike näher als die Vorstellung meteorologischer Auswirkungen. So berichtet Einhard in Kapitel 32 der *Vita Karoli Magni* von einer Sonnenfinsternis vor dem Tod Karls des Großen. Auch aus dem 12. und 13. Jahrhundert sind Annalenberichte überliefert, etwa für die Jahre 1133 und 1239, die Finsternisse direkt mit politischen Ereignissen verbinden. Siehe dazu Viktor Stegemann, „Finsternisse (Sonnenfinsternis, Mondfinsternis)“, HWB d. dt. Aberglaubens, Bd. 2 C.M.B. - Frautragen, 1987, Sp. 1509-1526 sowie bes. Kap. V. „Spezielle astrologische Deutung“, Sp. 1521ff.

<sup>2114</sup> Vgl. Jes. 5, 30: „Und es wird über ihnen brausen zu der Zeit wie das Brausen des Meeres. Wenn man dann das Land ansehen wird, siehe, so ist's finster vor Angst, und das Licht scheint nicht mehr über ihnen“ (Hinweis: Ernst Tresp, Hrsg. u. Übers., *Astronomus*, Das Leben Kaiser Ludwigs, cap. 62, 1995, S. 545, Anm. 964).

<sup>2115</sup> Vgl. Astronomus, *Vita Hludowici*, cap. 62, hrsg. u. übers. v. Ernst Tresp, MGH Script. rer. Ger. 64, 1995, S. 544: *Quod prodigium licet naturae asscribatur, tamen lamentabili exitu consummatum est. Consummare* erscheint hier in der Bedeutung „erfüllen“, womit vielleicht auch Assoziationen zum Jüngsten Tag (*dies consummationis* bzw. die *consummatio saeculi*) beabsichtigt waren. Die heilsgeschichtliche Perspektive könnte sich aus *consummare* („vergehen“, „verzehren“ oder „aufreiben, erschöpfen“; Langenscheidt Wb. Lat.-dt., 1963, S. 130) ergeben. Die adversative Wendung *tamen lamentabili exitu consummatum est* löst den scheinbaren Gegensatz zwischen *prodigium licet naturae* und der heilsgeschichtlichen Zeichenbedeutung (*portendebatur enim per hoc*) auf: Die Zweifel über die Deutung werden so im chronologischen Kontext beseitigt. Die *consummatio saeculi*, die der Astronomus durch die Anspielung auf die Finsternis bei der Kreuzigung Jesu andeutet, soll an das menschliche Unwissen über den Beginn der Endzeit erinnern, die nach Ansicht der Kirchenväter auch Christus mit den Menschen teilte (vgl. Mt. 24, 36: *De die autem illa hora nemo scit, neque angeli coelorum, nisi solus pater*): Nach Hilarius habe Christus „den Tag des Gerichts nicht in unmittelbarer Weise, nicht als Privatperson gewußt, sondern nur als Gottes Gesandter, in welcher Eigenschaft er nicht gefragt werden und keine Antwort geben konnte“ oder er habe den Tag des Gerichts nicht praktisch, nämlich ihn vollbringend gewußt, oder der mystische Christus, die Kirche, sey hier zu verstehen, welche allerdings den Gerichtstag nicht weiß, oder daß er es in, aber nicht aus der menschlichen Natur weiß, oder daß er ihn nicht weiß, inwiefern er macht, daß andere ihn nicht wissen, ihn verbirgt [...]?“ (Dr. Heinrich Klee, *Katholische Dogmatik*, 2. Bd., Mainz 1844, S. 428 m. Anm. 1). Einige Kirchenväter, vor allem Origines, Basilius, Johannes von Damaskus und Hildebert von Mans, gingen dagegen von einer „absolute(n) Vollendung der Erkenntnis des Menschen in Christo“ aus, was das Wissen Christi über den Jüngsten Tag einschließe (Dr. H. Klee, wie oben, S. 428f.). Vgl. Lk. 2, 32: *Et Jesus proficiebat sapientia et aetate* (zit. n. H. Klee, wie oben, S. 428, Anm. 5).

mythische „Erlebnisbilder“ und christologische Deutungen keineswegs ausschlossen, sondern vielmehr gegenseitig bedingten und verstärkten: Der Astronomus berichtet gewissermaßen aus der Perspektive des „aufgeklärten Gläubigen“, wobei ihn die Sonnenfinsternis zunächst besonders auch als Naturereignis interessierte; sein Bericht zeigt so auch, daß nicht jeder Himmelserscheinung zwingend eine religiöse Deutung zugeordnet wurde; die Hervorhebung des Astronomus, daß sich 840 der Vorzeichencharakter der Sonnenfinsternis „dennoch in einem beklagenswerten Ausgang“ erfüllt habe (*tamen lamentabili exitu consummatum est*), zeigt eine fast modern anmutende kritische Distanz gegenüber „automatischen“, spekulativen Zeichendeutungen, die (wenn überhaupt) oft erst rückblickend aus der Perspektive jüngerer Historiographen erkennbar waren. In der „seltsamen“ Koinzidenz der Sonnenfinsternis und des Todes Kaiser Ludwigs im Jahre 840 sah der Astronomus allerdings ein eindeutiges Zeichen des rätselhaften Wirkens Gottes in der Menschheitsgeschichte.<sup>2116</sup>

Interessant ist in dem Bericht des Astronomus daher auch die Erwähnung von *natura* (*Quod prodigium licet naturae asscribatur, tamen lamentabili exitu consummatum est*). *Natura* erscheint in frühmittelalterlichen Quellen noch selten, doch beweisen bereits die wenigen Belege, daß die „Natur an sich“ schon im Frühmittelalter als von Gott innerhalb der Schöpfung angelegtes autonomes System bekannter und unbekannter Gesetzmäßigkeiten und Zusammenhänge akzeptiert und auch als solches wahrgenommen wurde, mit dem man sich allerdings nur bei sehr bedrohlichen und auffälligen Abweichungen und Anomalien beschäftigte, was jedoch nicht auf ein mangelndes Interesse an der Natur zurückzuführen ist, sondern auch in karolingischer Zeit noch damit zu erklären ist, daß durch Naturgewalten gefährdete Regionen noch kaum besiedelt waren, so daß eine Beschäftigung etwa mit Hagel oder Sturmfluten wie auch mit dem Natur als weltimmanentes System von Gesetzlichkeiten noch nicht notwendig war. Die Natur als solche war noch nicht im Bewußtsein prävalent, sie wirkte immanent im *mundus*, insbesondere in den wunderbaren, rätselhaften Kräften der Welt (insbesondere der

---

<sup>2116</sup> Nach 1. Mose 1, 14 sind die Lichter des Himmels begleitende Zeichen der Menschheitsgeschichte und auch zur Bestimmung der Zeiten da: „Es werden Lichter an der Feste des Himmels, die da scheiden Tag und Nacht und geben Zeichen, Zeiten, Tage und Jahre.“ Dieser Vers wurde oft fälschlich für konkrete Stern- und Vorzeichendeutungen herangezogen. Viele historiographische Einträge zu „Himmelszeichen“ insbesondere im Früh- und Hochmittelalter zeigen jedoch, daß die Schreiber den ursprünglichen Sinn der biblischen „Zeichen“ noch verstanden, da sie engführende und vor allem konkrete Vorzeichendeutungen vermieden und die Leser angesichts neuerlicher Zeichen in der Natur - vielmehr an die „Unsicherheit“ der Welt und die Notwendigkeit der Gottesfurcht und des Gottvertrauens vor Augen erinnern wollten. Denn die Lichter des Himmels zeigen wie die Wolken und Winde „Gottes Herrlichkeit in seiner Schöpfung und in seinem Gesetz“ (vgl. Ps. 19, 2-7), „ohne Sprache und ohne Worte“ (Ps. 19, 4), was den Menschen zum vertrauenden Gotteslob auffordert, da die letzten Gründe des göttlichen Kosmos mit irdischer Vernunftkenntnis nicht erschlossen werden können: „Die unergründliche Distanz und die wunderbaren Regeln in den Bewegungen der Himmelskörper sind ein Zeichen der Herrlichkeit des Einen, der sie geschaffen hat, wie es von Gott in Römer 1, 20 gesagt wird: ‚denn das Unsichtbare von ihm wird geschaut, sowohl seine Kraft als auch seine Göttlichkeit, die von der Erschaffung der Welt an in dem Gemachten wahrgenommen werden‘“ (Art. ‚Zeichen‘, in: Bibel-Lexikon, red. Andreas Haardt, Dietrich Runkel, [http://bibelkommentare.de/?page=dict&article\\_id=1399](http://bibelkommentare.de/?page=dict&article_id=1399) 07.08.2017).

*viriditas* der Gärten, Felder, Wälder und Flüsse), während der hohe Wolkenhimmel mit seinen Wundern bereits die Übergangszzone zur Sphäre Gottes andeutete. Für eine breitere Präsenz der theoretischen Neugierde (Hans Blumenberg) fehlten zudem die Quellen. In vielen frühen Naturdarstellungen geht es um seltene Naturereignisse, die als unerklärbar galten, weil sie gegen die aus der Naturerfahrung bekannte „natürliche Ordnung“ waren, wie die Verfrachtung ganzer Uferbereiche und deren Anlandung an anderen Orten „als wären sie dort natürlich (gewachsen)“ bei einem Hochwasser in Burgund 846<sup>2117</sup> oder die Sternschnuppen im Jahre 903, die „wie fallende Sterne“ (*stelle veluti cadentes per maximam noctis partem*) aussahen; zudem beobachteten in diesem Jahr „Schiffer und Müller“, daß „der Rhein und viele Flüsse in Sachsen gegen den gewohnten Lauf flossen“ (*Renus et multi Saxonie fluvii ... naturalem cursum in eadem nocte non habuerunt*).<sup>2118</sup> Diese Meldung zeigt die Angst vor „Verkehrungen“ der gewohnten Natur, die vielleicht auf das Weltende, zumindest aber eine Katastrophe, Kriege oder Plagen deuten konnten. Oft war jedoch die Angst, selbst wenn sie in mythisch-religiösen Symbolen und Bildern artikuliert und kommuniziert wurde, ein kluger Ratgeber; auch das mythische Denken verstand es nach Claude Lévi-Strauss, die Wirklichkeit nach einem System zu strukturieren und konnte so auch als Vorwarnsystem für existentielle Gefahren ähnlich brauchbare Ergebnisse liefern wie die wissenschaftliche Gefahrenanalyse. Insgesamt erscheinen *natura* und *naturalis* im Frühmittelalter vorwiegend in der Bedeutung „natürliche Beschaffenheit“ oder „Gesetzmäßigkeit“; damit würde der frühmittelalterliche Naturbegriff nach Milène Wegmann jedoch „Wandel“ und Prozeßhaftigkeit ausschließen,<sup>2119</sup> allerdings ist fraglich, ob *natura* erst im Hochmittelalter eine Bedeutungserweiterung durch das wachsende Interesse an Prozessen und Abläufen in der Natur erfuhr und nun auch nach dem griechischen *physis* im Sinne von „etwas, das wird und vergeht“ verstanden wurde, denn auch in hochmittelalterlichen Witterungs- und Wettermeldungen überwiegt noch die

<sup>2117</sup> Vgl. Prudenti Trecentis Annales ad a. 846, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 1, Hannover 1826, S. 442 (eigene Teilübers.; Hinweis: Milène Wegmann, Naturwahrnehmung im Mittelalter, 2005, S. 148, Anm. 460): *Huius anni mense Maio tanta apud Altiodorum civitatem inundatio pluviarum fluxit, ut parietes penetrans, ipsas etiam cupas plenas vini in fluvium Icaunam retulerit, sed et, quod est mirabilius, quamdam vineam cum terra, vitibus et arboribus omnibus in nullo disruptam, ita ut erat solidam, a parte Icaunae fluminis in alteram eiusdem fluvii partem transposuerit, ac si in eodem agro naturaliter fuerit.*

<sup>2118</sup> Ann. Palidenses ad a. 903, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 16, Hannover 1859 (eigene Teilübers.; Quellenhinweis: Milène Wegmann, Naturwahrnehmung im Mittelalter, 2005, S. 148 n. Anm. 461): *Ostensa sunt portenta; stelle veluti cadentes per maximam noctis partem; Renus et multi Saxonie fluvii, ut testati sunt navigantes et molendinarii, naturalem cursum in eadem nocte non habuerunt: hoc est 5. Kalendas Octobris.* Vgl. den fast identischen Eintrag des *Annalista Saxo* (ad a. 902, ed. G. Waitz, MGH Script. (in Folio) 6, 1844, S. 590 (Hinweis: Milène Wegmann, wie oben, S. 148, Anm. 462).

<sup>2119</sup> Vgl. Milène Wegmann, Naturwahrnehmung im Mittelalter, 2005, S. 149. In der allgemeinen Bedeutung „Beschaffenheit, *proprietas, constitutio*“ bzw. „natürliche Beschaffenheit“ oder (im Falle der „rückwärts“ fließenden Flüsse im Jahre 903) auch „natürlicher Lauf“ (M. Wegmann, wie oben, S. 148 u. 149) ist *natura* bzw. *naturalis* nach Wegmann (wie oben, S. 148ff.) auch schon in Quellen vor 1200 zu finden. Die Hauptbedeutung von *natura* bzw. *naturaliter* ist hier demnach „naturgemäß“, im Gegensatz zu „außergewöhnlich und am gewohnten Lauf der Natur vorbei“ (M. Wegmann, wie oben, S. 149).



Verwendung von *natura* bzw. *naturalis* im Sinne von „naturgemäß“, nach der langjährigen Beobachtung des „gewohnten Verlauf(s) der Natur.“<sup>2120</sup> So wurden in dieser Zeit auch schon die Dynamik des Gewitterhimmels vor einem Hagelschlag oder die Lichtbewegungen von Nordlichtern genau registriert. Aber auch aus dem 9. Jahrhundert sind schon Belege für den „erweiterten“ Naturbegriff erhalten, der die Dynamik und Veränderlichkeit der „Natur“ umfaßt: So führt Adso von Montier-en-Der die in der Endzeit zu erwartenden Anomalien, Prodigien, Unwetter und Meeresbewegungen auf das Wirken des Antichrist zurück, dem es gelingen wird, „die natürlichen Dinge in andere (ungewohnte) Erscheinungsformen zu verwandeln“ (*Faciet ... naturas in diuersis figuris mutari...*).<sup>2121</sup> Die Fähigkeit, die „festen“ Gesetzmäßigkeiten der *natura* zu beeinflussen, liegt nach biblischer Vorstellung allein in der Macht Gottes; nur mit seiner „Erlaubnis“ ist es auch Dämonen und Helfern des großen Widersachers, besonders am Ende der Zeiten auch dem Antichrist vorübergehend möglich, in den „gewohnten Zusammenhang und Verlauf“ der „Natur“ (Schöpfung) einzugreifen und diese zu verändern. So wurden die seltsamen Naturerscheinungen des Jahres 903, als „Sterne vom Himmel fielen“ und „Flüsse gegen ihren gewohnte Lauf flossen“, möglicherweise nicht nur als Zeichen Gottes, sondern auch als Zeichen des Wirkens unheimlicher, „dämonischer“ Mächte erlebt, so wie Adso das Wirken des Antichrist beschreibt: *Faciet ignem de celo terribiliter uenire, arbores subito florere et arescere, mare turbari et subito tranquillari, naturas in diuersis figuris mutari, aquarum cursus et ordinem conuerti [...]*. Der bei Adso wie in den Pöhlde Annalen 903 erkennbare Naturbegriff war also bereits im Frühmittelalter nur scheinbar statisch; Veränderungen und Anomalien der feststehenden, „wohlgeordneten Natur“ wurden seit jeher als Anzeichen einer (durch den Menschen verschuldeten) ernsthaften Störung des „Weltgleichgewichts“ genau beobachtet; der Unterschied zwischen dem Naturbegriff des Frühmittelalters und dem „Naturverständnis“ des Hochmittelalters war jedoch, daß die Veränderlichkeit und

<sup>2120</sup> Milène Wegmann, Naturwahrnehmung im Mittelalter, 2005, S. 150f., Zitat. S. 151. Wegmann (wie oben, S. 151) führt als Beispiel die über 30 Jahre hinweg geführten, regelmäßigen Natur- und Witterungsaufzeichnungen Reiners von Lüttich an, der 1207 von einem Jahr berichtet, das mit seinen Witterungskapriolen „gegen den gewohnten Lauf der Natur“ (*non naturalis*) war: Reineri Ann. ad a. 1207, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 16, 1859, S. 660. Auch bei Reiner wie bei vielen Beobachtern des 12. und 13. Jahrhunderts wird die - bereits im Frühmittelalter in monastischen und bäuerlichen Wetter- und Vegetationsbeobachtungen erkennbare (jedoch noch kaum dokumentierte) - Prägung der Wahrnehmung durch den „gewohnten Lauf der Natur“ deutlich.

<sup>2121</sup> Teilweise sah man Vorzeichen und Extremereignisse nicht als „direkte“ Strafgerichte oder Warnungen, sondern als Ausdruck unheimlicher dämonischer Mächte, die unter dem Befehl des Antichrist (jedoch mit Gottes Zustimmung) vorübergehend auf der Welt losgelassen würden. Vgl. Adso Dervensis, *De ortu et tempore Antichristi necnon et tractatus qui ab eo dependunt*, ed. D. Verhelst, Turnhout 1976, Corpus christianorum. Contin. Mediaevalis 45, S. 26f. (zit. n.: [www.thelatinlibrary.com/adso/html](http://www.thelatinlibrary.com/adso/html)): *Templum etiam destructum, quod Salomon Deo edificauit, in statum suum restaurabit et circumcidet se et filium Dei omnipotentis se esse mentietur. [...] Deinde per uniuersum orbem nuncios mittet et praedicatores suos. Predicatio autem eius et potestas tenebit a mari usque ad mare, ab oriente usque ad occidentem, ab aquilone usque ad septentrionem. Faciet quoque signa multa, miracula magna et inaudita. Faciet ignem de celo terribiliter uenire, arbores subito florere et arescere, mare turbari et subito tranquillari, naturas in diuersis figuris mutari, aquarum cursus et ordinem conuerti, area uentis et commotionibus multimodis agitari et cetera innumerabilia et stupenda, [...]*

Veränderbarkeit der Natur im Hochmittelalter nicht mehr „unreflektiert“ dem Wirken Gottes oder der „Dämonen“ zugeschrieben wurde, sondern innerhalb des theozentrischen Weltbildes mit Gott als *prima* und *ultima causa* auch im System der irdischen *natura* möglich (und erklärbar) wurde, womit die Suche nach „innerweltlichen“ Ursachen (*secundae causae*) der sich selbst erhaltenden Natur vorangetrieben wurde.<sup>2122</sup> Die theoretische Neugierde wurde, als sie technische Unterstützung fand, bald zum „Selbstläufer“. Dagegen waren Reflexionen über die *natura* im Frühmittelalter noch weniger notwendig als in der Zeit der Siedlungsexpansion. Die Vorstellung von der Natur als von Gott geordnetes innerweltliches System war jedoch bereits im Frühmittelalter angelegt. Die beiden grundsätzlichen Wahrnehmungen, das auf Beobachtung und Erfahrung beruhende instrumentelle Naturverständnis und das religiöse Naturerleben, wurden im Frühmittelalter noch nicht als gegensätzlich wahrgenommen; erst infolge der theoretisch-spekulativen Naturbetrachtungen und Weiterentwicklungen des Naturdiskurses durch die *philosophi* wurden Konflikte mit dem theozentrischen Weltbild wahrscheinlicher, da man zunehmend in getrennten Fachdiskursen aneinander vorbeiredete. Neben der heilsgeschichtlichen und der „natürlichen“ Deutung war im 9. Jahrhundert noch eine „dritte Variante“ der Naturwahrnehmung verbreitet: der (Wetter-)Aberglauben, nach Rolf Sprandel dem „primitiven Naturverständnis“ als der ersten Stufe der Naturwahrnehmung zuzuordnen. In der Zeit der christlichen Aneignung paganer Naturvorstellungen war die

---

<sup>2122</sup> „Gott als Schöpfer anzusehen muß nicht vollauf die Frage entscheiden, ob und wie es neben seiner ersten Ursächlichkeit noch andere, von ihm ursprünglich nur in Gang gesetzte, aber dann mehr oder weniger selbstmächtig weiterwirkende „Zweitursachen“ gibt“, wobei je nach Epoche dem Menschen mehr oder weniger „Raum an Initiative und Freiheit“ zugestanden wurde. Während „die älteren Religionsformen eine alles beherrschende Gottesmacht ohne einen echten Wirk- und Freiheitsraum für eine „Zweitursächlichkeit“ voraussetzten, hatte sich in der antiken Welt bereits ein „aufgeklärtes Denken“ ausgebreitet und eine religiöse „Entzauberung“ bewirkt. Die Götter beherrschten nicht mehr alles und jeden. Vielmehr beanspruchte der Mensch eine eigene Wirkursächlichkeit, wie auch die Dinge der Welt nach ihrer eigenen Gesetzmäßigkeit verliefen - so jedenfalls in der philosophischen Deutung. Im Frühmittelalter kehrte das „Göttliche“ nahezu uneingeschränkt zurück. Die Naturvorgänge vom Sternenlauf bis zur Fruchtbarkeit von Acker und Vieh, insbesondere aber die Wechselfälle des menschlichen Lebens sah man unter dem unmittelbaren Einfluß überirdischer Mächte, entweder unter Gottes numinoser Allmacht oder unter des Teufels Verschlagenheit“ (Arnold Angenendt, *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*, 1997, S. 115). Friedrich Ohly spricht in Bezug auf die frühmittelalterlichen „Sünden-Metaphern“ auch vom „Unterliegen im aussichtslosen Zweikampf“, mit der Folge eines umfassenden Ohnmachtsgefühls besonders im Frühmittelalter: „Ein autonomes und effektives Gegenwirken des Menschen wird kaum einmal in Betracht gezogen. Seine Ohnmacht unterstreicht die Angewiesenheit auf Gottes Gnade“ (Friedrich Ohly, *Metaphern für die Sündenstufen und die Gegenwirkungen der Gnade*, Opladen 1990 (RhWAW.G 302), S. 162f.; Hinweis: A. Angenendt, wie oben, S. 116). Zu den eindrucksvollsten Beispielen für die Abhängigkeit der vor- und frühmittelalterlichen Menschen von höheren Mächten und deren Furcht vor dunklen Mächten und Dämonen gehören die Königssalbung, die ab dem 7. Jahrhundert geläufig wurde, weiterhin die Rechtspraxis des „Gottesurteils“ (*ordalium*), die Richter und Priester bei Prozessen mehr oder weniger in die Nebenrolle einer „prozedurale(n) Assistenz“ drängte (A. Angenendt, wie oben, S. 117), sowie in den Klöstern die wahrhaft heroischen „Dämonenkämpfe“ der Mönche. Siehe dazu Anselm Grün, *Der Umgang mit dem Bösen. Der Dämonenkampf im alten Mönchtum*, Münsterschwarzach 1980 (MKS 6). Es gab nur Gott und den ewigen Gegenspieler, den Teufel, als bestimmende Mächte im Kosmos, weshalb die antike Forschung nach den *causae secundae* (in Hinblick auf die natuphilosophische Verifizierung) erst von der Scholastik weitergeführt wurde. Vgl. dazu Kurt Flasch, *Das philosophische Denken im Mittelalter*, Stuttgart 1987, S. 334; Arnold Angenendt, wie oben, Kap. 3 c: Erstursache - Zweitursache, S. 115-119.

Gefahr von „falschen“ abergläubischen Auslegungen des Christentums hoch. So deutet Thietmar die Sonnenfinsternis vom 21. Oktober 989 zwar als Vorzeichen auf den Tod der Königin Theophanu, der Gemahlin Ottos II., doch verwirft er die Vorstellung einer Beeinflussung durch Beschwörungen als abergläubischen Unsinn.<sup>2123</sup> Stattdessen unterscheidet Thietmar zwischen „Wundern Gottes“ und dem zu verurteilenden Glauben an Hexerei; damit stellt er sich in die „nüchtern-gläubige“ Tradition der antiken *Caeli interpretes rerumque naturae capaces* (unter anderem Macrobius), nach denen seltene Naturerscheinungen der göttlichen Sphäre angehörten, wobei die *caeli interpretes* mit ihren Erklärungen nach Plinius bereits „den Sieg über Götter und Menschen erlangt“ hätten.<sup>2124</sup>

Im 9. Jahrhundert ging die Kirche verstärkt gegen den Aberglauben in der Bevölkerung vor, der sich besonders im Glauben an die Beeinflussung von Unwettern durch „Seher“ und „Hexer“ manifestierte, was die große Bedeutung von Wetter und Natur für die agrarische Gesellschaft dieser Zeit zeigt. Zeugnisse des systematischen Abwehrkampfes gegen den Aberglauben sind die *Admonitio Generalis* Karls des Großen von 789, ein an Ludwig den Frommen gerichtetes bischöfliches *Capitulare* von 829, der *Scarapsus* des Missionars Pirmin sowie Hrabans Schrift *De magibus artibus*. Auch der um 815/820 verfaßte Traktat *Contra insulsam vulgi opinionem de grandine et tonitruis* Agobards von Lyon gegen den Hagelaberglauben im Lyonnais zeugt von der Verbreitung des Aberglaubens. Agobard tritt dabei als „Anwalt“ eines „vernünftigen“, diesseitigen Gottesglaubens auf, indem er unter Berufung auf antike und frühmittelalterliche Werke „innerweltliche“, auf

<sup>2123</sup> Thietmar von Merseburg sieht einen Zusammenhang zwischen der Sonnenfinsternis vom 21. Oktober 989 und dem Tod der Kaiserin Theophanu, der Gemahlin Ottos II. Auch wenn er die Sonnenfinsternis als *prodigium* deutet, warnt er vor dem Aberglauben, die Sonnenfinsternis als Ergebnis von Hexenwerk oder irdischer Zauberkünste zu deuten. Die kosmische Erscheinung habe wie andere Naturerscheinungen eine natürliche Erklärung (den Mondschatten) und gehe letztendlich auf den verborgenen allmächtigen Schöpfergott zurück. Thietmari Merseburgensis episcopi chronicon, lib. IV, 10, ed. Johannes M. Lappenberg, MGH Script. (in Folio) 3: Annales, chronica et historiae aevi Saxonici, Hannover 1839, S. 772: *Nunc autem de fine imperatricis predictae locuturus, quae hunc precesserint signa, narrabo. Anno dominicae incarnationis 989. sol defecit XII. Kal. Novembris et V diei hora. Sed cunctis persuadeo christicolis, ut veraciter credant, hoc non aliqua malarum incantacione mulierum vel esu fieri vel huic aliquo modo seculariter adiuvari posse, sed sicut Macrobius testatur caeterique sapientes fieri asserunt, et id de luna.*

<sup>2124</sup> Plinius, *Naturalis Historia* II, 9, hrsg. u. übers. v. Roderich König, 1974, S. 46f. Vgl. Plinius, *Nat. Hist.* II, 7, § 47 (wie oben, S. 40; Erklärung der Verfinsternung von Sonne und Mond): *Quippe manifestum est solem interventu lunae occultari lunamque terrae obiectu ac vices reddi, eosdem solis radios luna interposito suo auferente terrae terraque lunae; hac subeunte repentinas obduci tenebras rursusque illius umbra sidus hebetari. Neque aliud esse noctem quam terrae umbram, [...].* Auch Plinius übt Kritik am Aberglauben seiner Zeit (er nennt u. a. „mißtönenden Lärm“ als „Hilfe“ für den „verzauberten, kranken“ Mond) und lobt die wissenschaftlichen Erkenntnisse in *Nat. Hist.* II, 9, § 54; wie oben, S. 46): *Viri ingentes supraque mortalium naturam, tantorum numinum lege deprehensa et misera hominum mente labe soluta, in defectibus scelera aut mortem aliquam siderum pavente, - quo in metu fuisse Stesichori et Pindari vatium sublimia ora palam est deliquio solis -, aut in luna veneficia arguente mortalitate et ob id crepitu dissono auxiliante, - quo pavore ignarus causae Nicaias Atheniensium imperator veritus classem portu educere opes eorum adflixit: - macte ingenio este, caeli interpretes rerumque naturae capaces, argumenti repertoires, quo deos hominesque vicistis! quis enim haec cernens et statos siderum, quoniam ita appellare placuit, labores non suae necessitati mortales genitos ignoscat?*

„Vernunftbegründungen“ basierende Erklärungen zu Naturerscheinungen anführt, um den Glauben an eine „magische“ Beeinflussung der Natur zu widerlegen.<sup>2125</sup> Auch Thietmar von Merseburg sieht im Unerklärlichen und Wunderbaren vieler Naturerscheinungen Zeichen des unergründlichen Himmelsherrschers. Thietmars Bericht über den Sonnenfinsternis 989 kann als wegweisend für die hochmittelalterliche Naturdeutung gelten, in der die Darstellung und Erklärung von Naturerscheinungen nach naturphilosophischen Aspekten noch nicht in Widerspruch zum theozentrischen Weltbild stand. Eine explizite Naturdeutung wie bei Thietmar (*de fine imperatricis predictae locutus, quae hunc precesserint signa*) ist im Frühmittelalter noch selten; meist sind heilsgeschichtliche Zusammenhänge zwischen Naturereignissen und Geschichte nur angedeutet, etwa indem Mond- und Sonnenfinsternisse als Kurzmeldungen an wichtigen Stellen der Chronologie eingefügt sind. Die nüchterne Darstellung von Naturerscheinungen - gerade in der Zeit des Kampfes gegen den Wetteraberglauben - widerlegt jedoch Vorstellungen vom „abergläubischen“ Frühmittelalter und zeigt, daß es schon im 9. Jahrhundert eine intensive und ernsthafte Beschäftigung mit der Natur gab, gerade bei Gefahrenlagen oder der Bekämpfung von Aberglauben.

### **Kometen und Asteroiden**

Die bereits im 9. Jahrhundert verbreitete, „nüchterne“ Haltung vieler Geschichtsschreiber tritt allerdings bei seltenen Naturerscheinungen, vor allem bei Kometen oder „Bluterscheinungen“, auffallend häufig zurück; zu groß war hier wohl die Wirkung antiker und biblischer Deutungstraditionen, die möglicherweise auch verstärkt durch mythische Vorstellungen für die Wahrnehmung im Mittelalter eine wichtige Rolle spielten. Vor allem die frühmittelalterliche Kometendeutung scheint gleichermaßen von der „eschatologischen“ Sichtweise der Kirchenväter und von paganen Glaubensvorstellungen geprägt. Sowohl in der Bibel wie auch in der römischen Geschichtsschreibung wurden Kometen noch nicht ausschließlich als Unglückszeichen gedeutet, wie viele Kometenbeobachtungen vor Christi Geburt oder die Berichte über den Kometen, der in Rom als Zeichen für den Anbruch der *Pax Augusta* gesehen wurde, beweisen.<sup>2126</sup> Viele Kometen des 9. Jahrhunderts sind im chronologischen Kontext als Unglücksvorzeichen deutbar wie in den fragmentarischen Annalen von St. Alban aus Mainz<sup>2127</sup>, die 868 den Amtsantritt Papst Adrians, einen großen

<sup>2125</sup> Zu Agobards Schrift *Contra insulsam vulgi opinionem de grandine et tonitruis* und den Kampf gegen Wetteraberglauben im 9. Jahrhundert siehe unten, Kap. V („Agobard von Lyon“), S. 883ff.

<sup>2126</sup> Zur Deutung von Kometen in Antike und Mittelalter vgl. oben, S. 244ff., Anm. 720-721.

<sup>2127</sup> Die *Annales S. Albani Moguntini*, früher (wahrscheinlich aufgrund einer ihrer Hauptquellen, des sog. *Chronicon Wirziburgense*) fälschlicherweise *Annales Wirziburgenses* genannt, umfassen den Zeitraum zwischen 687 und 1101. Siehe dazu Wilhelm Schum, Die Jahrbücher des Sanct-Albans-Klosters zu Mainz. Eine

Kometen und im nächsten Eintrag den Tod Papst Adrians und einen durch Blitzschlag verursachten Brand in Worms 873 melden.<sup>2128</sup> Im *Fragmentum Chronici Fontanellensis*<sup>2129</sup> erscheint ein Komet im Jahre 842 in Verbindung mit einem Erdbeben und einer tödlichen Fieberepidemie als Unglücksvorzeichen.<sup>2130</sup> Eine chronologische Kontextdeutung ist auch in der Meldung der *Annales Floriacenses* für 864 möglich, die nach dem Kometen den Tod der Söhne und möglichen Thronfolger Karls des Kahlen, Lothars von Franken (gestorben 865) und Karls von Aquitanien („Karl das Kind“)<sup>2131</sup>, weiterhin Mordtaten und ein Kampf mit den Normannen verzeichnen.<sup>2132</sup> Die Aufzählung weist auf die Krisenstimmung in der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts, als das Ostfrankenreich unter Ludwig dem Deutschen (bis 876), Karlmann (bis 880) und Ludwig III. dem Jüngeren (bis 882) durch Machtkämpfe, die

Quellenuntersuchung, Göttingen (Diss.) 1872; Klaus Nass, Die Reichschronik des Annalista Saxo und die sächsische Geschichtsschreibung im 12. Jahrhundert, MGH-Schriften 41, Hannover 1996, S. 303ff. Bibliographie: [http://www.geschichtsquellen.de/repOpus\\_00333.html](http://www.geschichtsquellen.de/repOpus_00333.html) (02.05.2017).

<sup>2128</sup> Ann. S. Albani Moguntini (früher Ann. Wirziburgenses) ad a. 868-873, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 2, 1829, S. 241: 868. *Nicolao papae Adrianus successit. Visa est cometa manifeste. 873. Adrianus papa obiit. Wormacium fulminis ictu crematur.*

<sup>2129</sup> Das *Fragmentum Chronici Fontanellensis* entstand wie die vorangehenden zeitgenössisch aufgezeichneten *Gesta abbatum Fontanellensium* (deren Aufzeichnungen bis 833 reichen) in der Abtei Vandrille an der Seine (nahe Rouen), jedoch erst nach 872; der Berichtzeitraum umfaßt die Jahre 841 bis 859. Obwohl es sich nicht um zeitgenössische Aufzeichnungen handelt, ist der Quellenwert durchaus hoch, da die Aufzeichnungen sicherlich auf zeitgenössischen Aufzeichnungen aus Vandrille zurückgehen; sie beruhen möglicherweise (wie die *Gesta abbatum Fontanellensium*) auch auf älteren Quellen wie Fredegar, Beda, Einhard und „theils aus anderen, im Archiv seines Kloster aufbewahrten Nachrichten“ (Dr. Johann Christian Felix Baehr, Geschichte der Römischen Literatur, III. Supplement-Bd., Carlsruhe 1840 (Die christlich-röm. Literatur des karolingischen Zeitalters), S. 220). Vgl. dazu Allgemeines Repertorium der neuesten in- und ausländischen Literatur für 1830. Hrsg. v. einer Gesellschaft Gelehrter u. bes. v. Christian Daniel Beck, 1. Bd., Leipzig 1830, S. 248; Göttingische Gelehrte Anzeigen, unter d. Aufsicht d. Kgl. Gesellschaft d. Wiss., 1. Bd. Göttingen 1830, S. 27; Auguste Molinier, Les Sources de l'Histoire de France: des origines aux guerres d'Italie, 1494. I. Époque primitive, mérovingiens et carolingiens, Paris 1901, cap. XIX. Invasions normandes, 862. Chronici Fontanellensis fragmentum, p. 264.

<sup>2130</sup> Fragm. Chr. Fontanellensis a. 841-859, ad a. 842, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 2: Annales, chronica et historiae aevi Saxonici, Hannover 1829, S. 301f.: *Anno dominicae incarnationis 842, indictione 5. apparuit in coelo stella cometa a plaga occidentali, a septimo Idus Ianuarii usque die Idus Februarii dies 37. Kalendis Martii apparuerunt acies in coelo prima hora noctis, feria 4. Tertio Idus feria secunda iterum apparuerunt acies in coelo hora noctis secunda horribiles a parte orientis in modum albi coloris, [...]. Secuta est tussis validissima, de qua multi mortui sunt.* Zu den Berichten über „Himmelskreise“ und Nordlichter im *Fragmentum Chronici Fontanellensis* siehe unten, S. 739ff. m. Anm. 2155.

<sup>2131</sup> Der frühe Tod der westfränkischen Thronfolger 865 und 866 mußte aus ostfränkischer Sicht in den 860er-Jahren, als Ludwig II. der Deutsche seinen Einfluß nach Westen wie nach Osten auszudehnen versuchte, aber durch Rebellionen und die Untreue seiner Söhne und mehrerer Fürsten gebremst wurde, von Bedeutung sein. Lothar von Franken (850 - 865) und Karl von Aquitanien (847/48, genannt „das Kind“) waren die Söhne Karls II. von Franken („des Kahlen“) aus der ersten Ehe mit Irmintrud von Orléans (aus der Ehe gingen weiterhin Ludwig der Stammler, Karlmann, Ermentrud und Judith hervor). Während Lothar bereits im Jahre 865 starb, kam Karl von Aquitanien am 29. September 866 in Buzançais (Dep. Indre) bei einem Unfall ums Leben. Quelle: Art. ‚von Franken, Lothar‘: <http://genealogie-bohrer.de/tn...sonID=I391&tree=dbMA>; Art. ‚von Aquitanien, Karl‘, <http://genealogie-bohrer.de/tn...onID=I389&tree=dbMA>

<sup>2132</sup> Ann. Floriacenses ad a. 864/866/877, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 2, 1829, S. 254: *864. Cometes apparuit circa Kalendas Maias per viginti dies. 866. Regnante Karolo, Ludovico filio, duo filii illius moriuntur, Hlotarius abbas, et Karolus rex Aquitanorum. Avunculus quoque eius Rhodulfus, consiliarius primasque palatii, hominem exit. Necnon et Rhodulfus archiepiscopus Aquitanorum. Et duo principes Aquitanici, Landricus et Imino, inter se dimicantes semet interimunt. Rhothbertus quoque atque Ramnulfus viri mirae potentiae, armisque strenui, et inter primos ipsi priores, Northmannorum gladio necantur. 877. Karolus Ludowici filius 2. Non. Octobr. obiit, et Ludowicus filius eius 6. Id. Decembris regnum suscepit.*

gescheiterte Westexpansion und Slawenaufstände (unter anderem in Mähren) erschüttert wurde, während im Westen und Nordwesten die Normannen drohten. Unter Karl dem Dicken waren für kurze Zeit nochmals alle fränkischen *Regna* vereint, doch mit der Absetzung des für regierungsunfähig erklärten Karl 888 war die Einheit des Reichs endgültig Geschichte.<sup>2133</sup> So verwundert es kaum, daß Kometen von vielen Chronisten dieser Zeit genau (für einige Jahrzehnte möglicherweise sogar annähernd lückenlos) dokumentiert wurden.<sup>2134</sup>

In einigen Geschichtswerken des 9. Jahrhunderts erscheinen auch ausführliche Darstellungen zu Himmelserscheinungen, die von einer intensiven Beschäftigung mit der Natur in karolingischer Zeit zeugen; im *Fragmentum Chronici Fontanellensis* und in den *Annales Xantenses* sind in einigen Jahrzehnten fast jährlich Berichte über Naturerscheinungen enthalten. Interessant ist, daß die Beschäftigung mit „Kometsternen“ jedoch nicht unbedingt zu einer nüchterneren Sichtweise führte, sondern sogar christliche „Prodiendeutungen“ förderte, verbunden mit einer verstärkten Abwehr abergläubischer Deutungen, die diese jedoch möglicherweise auch erst verbreiteten (die „Kometenpanik“ von 1910, als man bei Durchgang der Erde durch den Schweif das darin nachgewiesene Cyan fürchtete, ist ein modernes Beispiel für dieses Paradoxon der Wissensgeschichte). Ein ausführlicher Bericht zu einem Kometen und einem großen Asteroiden ist im Appendix des *Chronicon Novaliciense* für das Jahr 877 erhalten: Der Verfasser war möglicherweise Augenzeuge beider Ereignisse, sonst hätte er wohl nicht so ausführlich darüber berichtet.<sup>2135</sup> Die Kometenmeldung ist syntaktisch eng mit Meldungen zu weiteren historischen Ereignissen verknüpft (*In secundo vero anno quam ingressus est Italiam, apparuit similiter mense Marcio stella commatis*), womit der Komet zum heilsgeschichtlichen „Zeichen“ im Sternbild Waage (*signum Libre*) wird. Bezeichnend sind die Beobachtung des abnehmenden Leuchtens mit zunehmender Entfernung von der Sonne

<sup>2133</sup> Siehe dazu Hagen Keller, Zum Sturz Karls III. Über die Rolle Liutwards von Vercelli und Liutberts von Mainz, Arnulfs von Kärnten und der ostfränkischen Großen bei der Absetzung des Kaisers, in: Dt. Archiv für Erforschung d. Mittelalters 22 (1966), S. 33-384; Wilfried Hartmann, Die Söhne Ludwigs des Deutschen: König Karlmann, König Ludwig der Jüngere (III.), Kaiser Karl III., in: Gerhard Hartmann, Karl Schnith (Hrsg.), Die Kaiser. 1200 Jahre Europäische Geschichte, Wiesbaden 2006, S. 71-81.

<sup>2134</sup> Eine kontextbezogene Deutung als Unglücksvorzeichen ist auch bei dem Kometen naheliegend, den die Fuldaer Annalen 882 (als Karl III. der Dicke die ostfränkische Alleinherrschaft antrat) erwähnen; die „Prodiendeutung“ wurde durch den auffällig langen, mit bloßem Auge deutlich wahrnehmbaren Schweif bestärkt. Vgl. Ann. Fuld. pars III. auct. Meginhardo ad a. 882, ed. G. H. Pertz/ rec. F. Kurze, MGH Script. rer. Ger. in us. schol. 7, 1891, S. 97: *Stella cometes XV. Febr. prima hora noctis apparuit comas suas supra modum spargens et rem infaustam, quae cito secuta est, sua apparitione praemonstrans.*

<sup>2135</sup> *Chronicon Novaliciense*. Appendix ad a. 877, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 7: *Chronica et gesta aevi Salici*, Hannover 1846, S. 122: [...] *In secundo vero anno quam ingressus est Italiam, apparuit similiter mense Marcio stella commatis, parte occidentali in signum Libre, et luxit per dies 15, sed non tam prefulgida, quam illa quae primitus apparuit. In ipso vero anno mortuus est Karolus imperator, et Karolusmannus rex Bagioariorum ingressus in Italiam cum infinita populi multitudine, et obtinuit regnum. In proximo vero apparuit alium signum in coelo mirabile, pridie Nonos Ianuarii, cum esset coelum totum serenum, et iam aurora crebresceret, et apparuit lux immensa, ut nobis visum est quasi duodecim momenta; et cum fuisset intervallum quasi punctum unum, auditum est tonitruum magnum in coelo, quod omnes qui audierunt et viderunt tam immensum lumen, exterriti sunt et pavefacti.*

(*sed non tam prefulgida, quam illa quae primitus apparuit*) und die sehr lange „Beobachtungsdauer“ (*luxit per dies 15*).

Eine so auffällige Kometenerscheinung mußte eine Bedeutung haben, ebenso der Meteorid (*In proximo vero apparuit alium signum in coelo mirabile*): Den im selben Jahr bei heiterem Himmel während der Morgendämmerung erscheinenden grellen Blitz und den unmittelbar darauf folgenden Donner konnten sich die Menschen nicht erklären; die Formulierung *cum esset coelum totum serenum, et iam aurora crebresceret* schließt ein Gewitter aus (zumal Gewittererscheinungen selbst in frühen Annalenmeldungen meist eindeutig beschrieben werden). Es handelte sich möglicherweise um einen mit einem lauten Knall explodierten Meteoriden oder sogar Meteoriten. Die Meldung zeugt von der genauen Naturbeobachtung und der Suche nach „innerweltlichen“ Erklärungen. Der „Blitz“ galt als „erstaunenswertes Zeichen“ (*signum mirabile*), wobei die Verbindung des „biblischen“ *signum* mit dem Epitheton *mirabilis* und die zeitliche Nähe zu dramatischen politischen Ereignissen eine Epiphaniedeutung nahelegt (*In ipso vero anno mortuus est Karolus imperator, et Karolusmannus rex Bagioariorum ingressus in Italiam cum infinita populi multitudine, et obtinuit regnum. In proximo vero apparuit alium signum in coelo mirabile*). Die Himmelserscheinung löste daher große Furcht im Volk aus (*quod omnes qui audierunt et viderunt tam immensum lumen, exterriti sunt et pavefacti*) - auch das ist ein untrüglicher Hinweis auf eine Epiphanie-Wahrnehmung. Da Asteroiden unangekündigt und nur kurz erscheinen, gibt es im Gegensatz zu Kometen nur wenige Augenzeugen; große Meteoriden oder Meteoriten können jedoch einige Sekunden lang sichtbar sein; von einem Meteoriden sind meist nur die helle Lichtspur und manchmal die Rauchfahne als „Meteor“ („Erscheinung“) sichtbar, während große Asteroiden als Meteoriten (von denen Bruchstücke die Erde erreichen) mit einem Lichtblitz und einem lauten Knall, oft verbunden mit zerstörerischen Druckwellen, spektakuläre wie gefährliche Himmelsereignisse sind, die ins kollektive Gedächtnis eingehen. So sind auch 877 zahlreiche Augenzeugen, vor allem Mönche, anzunehmen, da der Meteorit in der Zeit der *Laudes* in der Morgendämmerung erschien - auf einen Meteoriten weisen die genauen Angaben (*et apparuit lux inmensa, ut nobis visum est quasi duodecim momenta; et cum fuisset intervallum quasi punctum unum, auditum est tonitruum magnum in coelo*). Der Bericht belegt das allgemein gestiegene Interesse an Naturerscheinungen in dieser Zeit; allerdings wäre eine so spektakuläre Himmelserscheinung wie 877 auch schon von Hydatius von Chaves und Gregor von Tours ausführlich gewürdigt worden.

Einer der ausführlichsten Kometendarstellungen des Frühmittelalters ist der Bericht des Astronomus über den Halley-Kometen 837 in der *Vita Hludowici imperatoris*: Der Kometenbericht ist in Form eines Gesprächs zwischen dem Autor und Kaiser Ludwig den Frommen über den Kometen gehalten und bietet damit einen seltenen Einblick in die

zeitgenössische Rezeption und Deutung astronomischer Erscheinungen. In der Darstellung steht - trotz heilsgeschichtlich-christologischer Prämissen - die wissenschaftliche Naturbeobachtung im Mittelpunkt; sie ist Ausgangspunkt aller weiteren (auch heilsgeschichtlichen) Erörterungen. Der Astronomus fügt den Ausführungen zu Kometen und Sonnenfinsternissen nach antikem Vorbild historische und metaphysische Deutungen bei, womit der Bericht späteren Astronomen, Theologen und Historiographen als „Leitfaden“ dienen konnte. Die Deutung der Sonnenfinsternis von 840 in der *Vita Hludowici* zeigt auch die Nähe zur Hagiographie, insofern die genauere Ausdeutung von Naturerscheinungen als einer der wichtigsten Gattungsunterschiede zwischen Historiographie und Hagiographie gelten kann; zahlreiche karolingische und ottonische Kaiserviten stehen zwischen beiden Gattungen: Während sich Annalisten und Chronisten meist mit direkten Deutungen zurückhalten, ging es in Heiligen- und Kaiserviten (wie in der Ludwigs-Vita) nicht nur um die Ereignis-Dokumentation (wie in Einhards ereignisgeschichtlicher Karls-Vita, in der die Taten des Kaisers aufgezählt werden), sondern um die Darstellung der Charaktere der Protagonisten, deren Leben anhand begleitender „Zeichen und Wunder“ illustriert werden sollte. In dem Bericht des Astronomus ist das abwägende Nebeneinander von historiographisch-dokumentarischer, wissenschaftlicher und heilsgeschichtlicher Sichtweise hervorzuheben, das in dieser Zeit weder in Heiligenviten (in der moraltheologische und heilsgeschichtliche Deutungen im Vordergrund stehen) noch in Geschichtswerken erscheint.

Nach dem Bericht des Astronomus erschienen vor dem Tod Ludwigs des Frommen, Pippins und Ludwigs II. mehrfach Kometen (u. a. der große Halley-Komet 837 und ein „Winterkomet“ 839). In drei Abschnitten werden die drei Hauptaspekte der vormodernen Naturwahrnehmung deutlich: die Beschreibung der äußeren Erscheinung, die Erörterung des Naturereignisses mit dem „überaus gelehrten Kaiser“ (*imperator talium studiosissimus primus*) und heilsgeschichtliche Deutungen.<sup>2136</sup> Dabei faßt der Astronomus ähnlich wie

---

<sup>2136</sup> Astronomus, *Vita Hludowici imperatoris*, cap. 58, hrsg. u. übers. v. Ernst Tremp, MGH Script. rer. Ger. in us. schol. sep. ed. 64, Hannover 1995, S. 518-523: *At vero mediante festivitate paschali dirum semper ac triste portentum, id est comete sidus, id est in signo Uirginis apparuit in ea parte eiusdem signi, qui penulam eius subtus caudam vero Serpentis similiter Caruumque constringunt. Quod cum non more errantium VII siderum orientem versus peteret, per XXV dies - quod mirum est - idem sydus et Leonis ac Cancrici necnon et Geminorum transiens signa, in capite Tauri tandem sub Aurige pedes igneum globum iubarumque prolixitatem deposuit, quas usquequaque porrexerat. Quod cum imperator talium studiosissimus primus, ut ea constitit, conspexisset, antequam quieti membra committeret, accitum quendam - idem me, qui hec scripsi et qui huius rei scientiam habere credebar - percunctari studuit, quid super hoc mihi videretur. Cui cum tempus peterem, quo fatiem sideris considerarem ac per hoc rei veritatem investigarem et cognitam in crastinum nuntiarem, imperator ratus - quod erat verum - tempus me redimere velle, ne cogerer triste aliquid respondere, „Perge“, inquit, „in meniana huic domui contigua et nobis que perspexeris nuntia! Novi enim a me hanc stellam nequaquam praeterita vespera visam vel a te monstratam, sed scio hoc signum cometarum esse, de quo iam praeteritis locuti sumus diebus. Quid autem portendere tibi videatur, edictio!“ Cumque aliqua dicerem et tacuissem, „Unum est“, inquit, „quod adhuc silentio premis: mutationem enim regni mortemque principis hoc monstrari portento*



Plinius Beobachtungen und das bekannte Wissen über Kometen zusammen und stellt dem innerweltlichen Naturwissen religiöse Deutungen gegenüber, wobei er auch auf Widersprüche zwischen den Deutungen der Propheten und dem Glauben der heidnischen *gentes* eingeht und dem Kaiser versichert, daß trotz der antiken Deutung als Unglückszeichen in Bezug auf Herrscher (*mutationem enim regni mortemque principis hoc monstrari portento dicitur*) allein das Prophetenwort Geltung habe (*Cumque ego testimonium prophete ... protulisset, quo dicitur: A signis caeli ne timueritis, que pavent gentes, ille sola usus magnanimitate et prudentia*), das die Menschen auf den Schöpfer der Sterne, des Himmels und der Erde verweise („*Non alium*“, *inquit, „timere debemus praeter illum, qui nostri et huius creator est syderis*). So wie die Menschen unerklärliche Naturscheinungen bewundern und fürchten, sollen sie den barmherzigen Gott bewundern und fürchten (*Sed eius clementiam non satis mirari et laudare possumus, qui nostram inhertiam, cum simus peccatores et inpenitentes, talibus ammonere dignatur inditiis*). Allerdings ist diese Natursicht wohl nicht repräsentativ für die damalige Zeit, denn der Astronomus traf mit Ludwig den Frommen auf einen gebildeten, verständigen Zeitgenossen, der auch für theologische Widerlegungen abergläubischer Vorstellungen zugänglich war (*Quod cum imperator talium studiosissimus primus, ut ea constitit, conspexisset, antequam quieti membra committeret, accitum quendam - idem me, qui hec scripsi et qui huius rei scientiam habere credebar - percunctari studuit, quid super hoc mihi videretur*). Bemerkenswert in dem Bericht ist die genaue Angabe der Kometenposition anhand der Sternbilder (die Kenntnisse in der antiken Astronomie voraussetzt) und die „doppelte Wahrnehmung“ des Kometen als Naturscheinung (*id est comete sidus, id est in signo Uirginis apparuit in ea parte eiusdem signi*) und als „Wunder Gottes“ (*mirari*) wie auch als furchteinflößendes Vorzeichen (*A signis caeli ne timueritis, que pavent gentes*). Trotzdem leitet der Astronomus aus dieser „brisanten Mischung“ keine einfache moraltheologische Deutung ab, sondern stellt, ausgehend von der Himmelsbeobachtung, verschiedene Deutungsmöglichkeiten gegenüber. Damit war sein Kometenbericht besonders für die Mission geeignet, die den *pagani* die Vorstellung vom allmächtigen Gott in eingängigen *Exempla* aus dem Alltag, die

---

*dicitur.*“ *Cumque ego testimonium prophete in medium protulisset, quo dicitur: A signis caeli ne timueritis, que pavent gentes, ille sola usus magnanimitate et prudentia: „Non alium“, inquit, „timere debemus praeter illum, qui nostri et huius creator est syderis. Sed eius clementiam non satis mirari et laudare possumus, qui nostram inhertiam, cum simus peccatores et inpenitentes, talibus ammonere dignatur inditiis. Quia ergo et me et omnes communiter hoc tangit ostentum, omnes pro posse et sapere ad meliora festinemus, ne forte misericordiam illo praerogante et nostra inpenitudine inpediente, nos illa inveniamur indigni.*“ *His dictis, et ipse paulisper mero indulgit et omnibus id facere iussit et unumquemque ad sua se colligere iussit, noctemque illam [...] pene pervigilem ac Dei laudibus et obsecrationibus honeratae luci supervenienti praesentavit.* Vgl. die Kometenmeldung in der Vita Hludowici, cap. 59 (wie oben, S. 528f.): *Qua hieme, id est kalendis ianuarii, sevus comete ignis in signo apparuit Scorpii non multo post solis occubitum. Cuius minacem vultum non multo post excessus est Pippini subsecutus.* Pippin I. starb bereits am 13. Dezember 838; möglicherweise bezieht sich der Astronomus auf das Eintreffen der Todesnachricht in Aachen. Vgl. dazu Ernst Tremp (Hrsg.), *Astronomus, Vita Hludowici imperatoris* (wie oben), S. 529, Anm. 905. Zu dem Kometen vom 1. Januar 839 vgl. Daniel Justin Schove, *Chronology of Eclipses and Comets AD 1-1000*, 1984, p. 295.

Gottvertrauen lehrten, vermitteln wollte (*timere debemus praeter illum, qui nostri et huius creator est syderis ... Sed eius clementiam non satis mirari et laudare possumus*).<sup>2137</sup>

### Halos und Nordlichter

Neben Sonnen- und Mondfinsternissen und Kometen sind in karolingischen und insularen Quellen des 9. und 10. Jahrhunderts auch Nordlichter und Halos verzeichnet, sowohl in kurzen Ereignismeldungen wie auch in ausführlicheren Beschreibungen, wobei von Nordlichtern oft nicht nur die Erscheinung an sich, Beobachtungsort, Datum und Tageszeit, sondern auch Dauer, Erscheinungsbild und besonders die Bewegung und Veränderung der „Himmelsfiguren“ beschrieben werden. Das gilt auch für Haloerscheinungen, die in den karolingischen Quellen besonders häufig genannt werden - das 9. Jahrhundert kann damit als Jahrhundert der Halo-Beobachtungen gelten, wobei besonders das *Fragmentum Chronici Fontanellensis*, die *Annales Fuldenses* und die *Annales Xantenses* mit ausführlichen Halo-Berichten auffallen, die an die Darstellungen des „Halo-Experten“ Gregor von Tours anknüpfen, der möglicherweise sogar das Vorbild vieler Haloberichte im 9. und 10. Jahrhundert war. Viele Meldungen zu nächtlichen „Himmelskreisen“, „Balken“ und „Kreuzen“ beschreiben jedoch Nordlichter, die als solche noch unbekannt waren; vereinzelt könnte es sich auch um Mondhalos gehandelt haben. Die Aufzeichnungen des 9. Jahrhunderts markieren insgesamt aber den Beginn der systematischen Nordlichtbeobachtung in Europa.

Besonders in der fränkischen Historiographie sind Nordlichter häufig dokumentiert, wahrscheinlich auch aufgrund der Wirkung des Astronomus. Möglicherweise gehen auch einige Visionen in fränkischen Heiligenviten, in denen von „Balken“, „Kreuzen“, wabernden „Vorhängen“ oder „himmlischen Gefäßen“ berichtet wird, auf Nordlichterscheinungen zurück.<sup>2138</sup> In insularen Quellen sind im 9. Jahrhundert - trotz der Nähe zum Nordpol und der „Tradition“ von Nordlichtbeobachtungen in frühen Quellen - dagegen nur sporadische Halo-Meldungen überliefert; auch andere Naturerscheinungen sind seltener als um 800 überliefert; die Wikingerbedrohung und die Krisen der britannischen und irischen Reiche zeigen hier deutliche Auswirkungen. So ist in den Aufzeichnungen der Annalen von Ulster für das 9.

<sup>2137</sup> Astronomus, *Vita Hludowici imperatoris*, cap. 58, hrsg. u. übers. v. Ernst Tremp, MGH Script. rer. Ger. in us. schol. sep. ed. 64, Hannover 1995, S. 518-523: *His dictis, et ipse paulisper mero indulisit et omnibus id facere iussit et unumquemque ad sua se colligere iussit, noctemque illam [...] pene pervigilem ac Dei laudibus et obsecrationibus honeratam luci supervenienti praesentavit*. Der Bericht des Astronomus zeigt einen kritisch-abwägenden, geradezu „modernen Umgang mit seltenen, auch aufgrund der antiken Deutungstradition furchteinflößenden Naturerscheinungen, der dem Kaiser als „Muster“ der Deutung vermittelt werden sollte.

<sup>2138</sup> Vgl. z. B. *Vita S. Bonifatii archiepiscopo auct. Willibaldo Presbytero*, cap. 3, 10, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 2, 1829, S. 356: *Appropinquante autem tempore passionis eius, et suis secum clericis sive laicis caute contra insidias adversariorum vigilantibus, nocte eadem lux de coelo tabernaculum, in quo vir Dei gratas Deo tota nocte persolvabat laudes, emicuit, et sic in maiorem partem diei perseveravit*.

Jahrhundert lediglich für 890 ein Nordlicht verzeichnet.<sup>2139</sup> Die Angelsächsische Chronik meldet sogar erst wieder für 926 und 938 seltsames „Himmelsleuchten“: Im Jahre 926 soll ein „feuriger Lichtschein am nördlichen Firmament“ zu sehen gewesen sein. Die Nordlichterscheinung enthält gleich drei bedrohliche „Vorzeichen-Elemente“: eine ungewöhnliche nächtliche Lichterscheinung, die „feuerrote“ Farbe und die Himmelsrichtung des „heidnischen“ Nordens. Die folgenden Meldungen, daß „Sithric wegging“ und „König Aethelstan das Königreich Northumbrien übernahm“, bestärkten die Vorzeichendeutung des Nordlichts.<sup>2140</sup> Die geläufige Formulierung „Sithric ging von dieser Welt“ könnte noch an die „keltische“ Vorstellung der „Seelenwanderung“ anknüpfen, nach der die Seele mit dem Tod in die „Anderswelt“ wandert, auf einer anderen Ebene aber weiterhin auf der Welt weilt.<sup>2141</sup> Eine seltsame Lichterscheinung verzeichnet auch die Angelsächsische Chronik für 938 im Zusammenhang mit der Schlacht von Brunanburch (wahrscheinlich 937): Der Annalist schreibt in „heroischen“ Versen von einem „gigantischen Licht“, das „seit Sonnenaufgang über den Gründen als Gottes strahlende Kerze“ erschien<sup>2142</sup> und die unter der Führung des Mars kämpfenden schottischen Feinde vertrieb.<sup>2143</sup> Das Gedicht ist aus angelsächsischer Sicht

<sup>2139</sup> Der „brennende Himmel“ von 890 könnte in Verbindung mit der Folgemeldung als Todesvorzeichen gedeutet werden. Vgl. The Annals of Ulster ad a. 890, CELT G100001A, p. 344 folio & column H45va: U890.1 *Coelum ardere uisum est in nocte kl. Ianuarii.* U890.2 *Mael Patraicc m. Neill, princeps Slane, feliciter dormiuit.*

<sup>2140</sup> The Saxon Chronicle ad a. 926, Ausg. J. H. Ingram, 1823, p. 140: *A.D. 926. This year appeared fiery lights in the northern part of the firmament; and Sithric departed; and King Aethelstan took to the kingdom of Northumbria, and governed all the kings that were in this island: [...].*

<sup>2141</sup> Ähnlich schreibt der angelsächsische Chronist für 806: *A.D. 806. This year was the moon eclipsed, on the first of September; [...] and Eanbert, Bishop of Hexham, departed this life* (The Saxon Chronicle ad a. 806; Ausg. J. H. Ingram, 1823, p. 85). Die Seelenwanderung geht auf die Vorstellung der Lebenszyklen und des Ineinandergreifens von irdischer Welt und „Anderswelt“ zurück. In manchen Zeiten des Jahres, besonders an „Samhain“ (am Vorabend des 1. November), an den Tag- und Nacht-Gleichen und den Wendepunkten der Sonne im Sommer und besonders im Winter (in der Zeit der „wildten Nächte“ zwischen Ende Dezember und Epiphania) sind nach der keltischen Mythologie die Übergänge von Diesseits und Jenseits fließend, vor allem an Seen, Mooren, Hohlwegen, Kreuzungen und alten Hainen, wo man nach „keltischem“ Glauben Feen und die Menschen aus der Anderswelt vorbeiziehen oder auch beim Tanz sehen konnte. Das „kleine Volk“ zu betrachten war gerade in den „Zwischenzeiten“ des Jahres mit Gefahren verbunden, doch wer sich an die Verhaltensregeln der Geister und des „kleinen Volks“ hielt, für den bargen die Begegnung mit Andersweltwesen und Verstorbenen auch große Chancen. Davon erzählen zahlreiche „keltische“ Märchen aus Nordwesteuropa. Vgl. dazu Helmut Birkhan, *Kelten. Versuch einer Gesamtdarstellung ihrer Kultur*, Wien 1997, S. 838ff.

<sup>2142</sup> Marcel Gilles Jozef Minnaert, *The Nature of Light & Colour in the Open Air. Mirages, haloes, shadows, double rainbows ... hundreds of other phenomena visible with the naked eye ... explained by a famous physicist.* Transl. by H. M. Kremer-Priest, red. K. E. Brian Jay, Dover 1954, p. 196ff., hier p. 739f.

<sup>2143</sup> The Saxon Chronicle ad a. 938, Ausg. J. H. Ingram, 1823, p. 141ff. (eigene Hervorhebung): *A.D. 938 Here Aethelstan king,/ of earls the lord,/ rewarder of heroes,/ and his brother eke,/ Edmund atheling,/ elder of ancient race,/ slew in the fight,/ with the edge of their swords,/ the foe at Brumby!! The sons of Edward/ their board-walls clove,/ and hewed their banners,/ with the wrecks of their hammers./ So were they taught by kindred zeal,/ that they at camp oft/ 'gainst any robber/ their land should defend,/ their hoards and homes./ Pursuing fell/ the Scottish clans;/ the men of the fleet/ in numbers fell;/ 'midst the din of the field/ the warrior swate./ Since the sun was up/ in morning-tide,/ gigantic light!! glad over grounds,/ God's candle bright,/ eternal Lord!! 'till the noble creature/ sat in the western main:/ there lay many/ of the Northern heroes/ under a shower of arrows,/ shot over shields;/ and Scotland's boast,/ a Scythian race,/ the mighty seed of Mars!! With chosen troops,/ throughout the day,/ the West-Saxons fierce/ press'd on the loathed bands;/ hew'd down the fugitives,/ and scatter'd the rear,/ with strange mill - sharpen'd blades,/ [...].*

verfaßt, wobei der Sieg des christlichen Northumbriers Aethelstan (mit dem die Könige Süd- und Mittelbritanniens verbündet waren) als Sieg der Christen über die piktschen Heiden in Schottland stilisiert wird - daher wohl auch die Verwendung des in der Historiographie beliebten Bildes der unter dem römischen Kriegsgott Mars kämpfenden Feinde; da sich 937 auch christliche Kleinkönige im Norden und Westen Britanniens (die *Scotii* in Dal Riada, die Cumbrischen Briten und die Waliser) mit Schottland und einigen Wikingerfürsten (u. a. dem Anführer des Aufstands, Anlaf von Dublin, sowie Wikingerfürsten in Northumbrien) gegen die Angelsachsen unter Aethelstan verbündet hatten (wobei möglicherweise auch noch der Konflikt zwischen iroschottischen und katholischen Christen eine Rolle spielte), entstand ein Kräftegleichgewicht, so daß die Schlacht von Brunanburh zu einer der blutigsten Schlachten des britannischen Mittelalters wurde.<sup>2144</sup> Der Bericht zeigt, daß vormoderne Historiographen bei einschneidenden historischen Ereignissen immer nach „Zeichen“ suchten, wobei markante Naturscheinungen wie das „gigantische Nordlicht“ (oder der Meteorit?) 937 auch von weniger an der Natur interessierten Schreibern als Geschichtszeichen gedeutet wurden.

In fränkischen Annalen und Chroniken sind aus dem 9. Jahrhundert auch längere Berichte über Nordlichter überliefert, die oft Teil regelrechter „Prodigienlisten“ sind, in denen die Schreiber dramatische historische Ereignisse und „Naturdenkwürdigkeiten“ des jeweiligen Jahres aus zeitnahen Quellen, Berichten glaubwürdiger Augenzeugen (oft Mitbrüder und

---

<sup>2144</sup> Die Konflikte im Britannien Anfang des 9. und 10. Jahrhunderts gründeten in der Rivalität zwischen Angelsachsen und dänischen Einwanderern sowie auch in dem Ringen um die Vormachtstellung in Britannien, wobei im 10. Jahrhundert vor allem die Rivalität zwischen dem führenden Northumbrien und Schottland in den Vordergrund rückte. König Aethelstan (893/94 bis Oktober 939), genannt „der Ruhmreiche“, Sohn Eduards d. Ä., regierte in Wessex von 924 bis 927 und wurde von 927 bis 939 erster König von England. Durch gezielte Bündnisse und Heiratspolitik errang er die Herrschaft über fast ganz England, auch über das führende Königreich Northumbrien, nachdem er ein Jahr zuvor eine seiner Schwestern mit dem dort regierenden dänischen Wikingerkönig Sithric (Sigtryc) verheiratet hatte; nach dessen Tod fiel Northumbrien an Aethelstan. Der Friedensschluß Aethelstans mit britannischen und schottischen Herrschern 926, der nach Auskunft des irischen Annalisten von einer gewaltigen kosmischen Lichterscheinung (einem Nordlicht?) „begleitet“ wurde, hielt allerdings nur wenige Jahre; zwar konnte eine Revolte in Schottland 933 durch Aethelstan niedergeschlagen werden, doch vier Jahre später verbündeten sich mehrere Könige und Kleinkönige gegen ihn. Der Konflikt zwischen Northumbrien (Aethelstan) und der Allianz aus britannischen Königen und Kleinkönigen unter der Führung Schottlands gipfelte in der zwei Tage dauernden Schlacht von Brunanburh (möglicherweise 934, wahrscheinlich aber erst 937), in der Aethelstan die Position Northumbriens als führende Königsmacht in Britannien festigen konnte. Mit dem verlustreichen und zerstörerischen Feldzug Aethelstans nach Schottland war die Schlacht wohl eine der blutigsten Schlachten Englands und Britanniens im Mittelalter. Verschärfend wirkte in dem Konflikt die Rivalität zwischen den britannischen (iroschottischen) Christen im Norden und den konkurrierenden christlichen angelsächsischen Herrschern Süd- und Mittelbritanniens, weshalb sich die iroschottischen Könige mit den dänischen Eindringlingen verbündeten: „We find that British Christians, as on previous occasions, espoused the cause of the heathen Danes, rather than fraternize with their hated Anglo-Saxon rivals, the disciples of Augustine and Paulinus. Thus many elements combined to render this battle one of the bloodiest and most destructive ever fought on British soil“ (Charles Hardwick, *Ancient Battle-Fields. On some Ancient Battle-Fields in Lancashire and their Historical, Legendary, and Aesthetic Associations*, Manchester - London 1882, p. 172). Vgl. dazu Joseph Strutt, *The Chronicle of England*, vol. II: *From the Accession of Egbert to the Norman Conquest*, London 1778, S. 53ff.; Charles Hardwick, *Ancient Battle-Fields*, wie oben, IV: „Aethelstan’s Great Victory at Brunanburh, A. D. 937., and its connection with the great Anglo-Saxon and Danish Hoard, discovered at Cuedale, in 1840“, p. 164ff. Zu Aethelstan: Nicholas P. Brooks, „Aethelstan I“, *Lexikon d. Mittelalters* 1, 1980, Sp. 189f.; Sarah Foot, *Aethelstan: The First King of England*, New Haven 2011.

befreundeter Geistliche) und eigene Naturbeobachtungen wie auch „Gerüchte“ auflisten. Die Berichterstattung zu ungefährlichen Naturphänomenen wie Halos und Nordlichtern erweckt fast den Eindruck, als hätten einige Schreiber geradezu „ängstlich“ nach Zeichen gesucht, um etwas Sicherheit in unsicheren Zeiten zu erhalten. Ein typischer „Vorzeichenbericht“ des 9. Jahrhunderts ist in den Fuldaer Annalen für 870 verzeichnet: Wie in Erwartung des bevorstehenden Jüngsten Gerichts zählt der Schreiber in diesem Berichtabschnitt zahlreiche ungewöhnliche Naturerscheinungen, Wetteranomalien und ungewöhnliches Verhalten von Menschen und Tieren nach dem Vorbild der antiken „Prodigienkataloge“ auf und verknüpft diese „Zeichen“ mit der historischen Chronologie; den Zeichencharakter zeigte bereits die Ungewöhnlichkeit der Naturerscheinungen und deren naheliegende Symbolik, wobei vor allem blutrote Himmelserscheinungen und plötzliche Dunkelheit als Unglücksvorzeichen gefürchtet waren. Der Bericht über eine Frau, die den Sonntag nicht heiligte, soll als „moraltheologisches *exemplum*“ den heilsgeschichtlichen Zusammenhang der berichteten Ereignisse unterstreichen. Der Vorzeichenbericht ist ungefähr in der Mitte des Jahresberichts für 870 plaziert und erscheint damit (wie alle in die politische Berichterstattung eingestreuten Naturereignisse in den Fuldaer Annalen von 839 bis 842) als Teil der Geschichte; im Gegensatz zu der kurzen Erwähnung der Finsternisse, Kometen und Nordlichter 840, 841 und 842 ist der Bericht zu dem Nordlicht und einem weiteren „Wunderzeichen“ 870 sehr ausführlich, was die Augenzeugenschaft des Verfassers nahelegt: „Bei Mainz schimmerte die ganze Luft mehrere Nächte hindurch in einer Röthe wie von Blut durchströmt; auch andere Wunderzeichen wurden am Himmel gesehen. Denn eine Wolke stieg vom Norden her in einer Nacht auf, eine andere kam von Ost und Süd entgegen, und feurige Strahlenbündel wechselweise ohne Unterlaß aussendend, stießen sie endlich in der obersten Höhe des Himmels zusammen, wo sie wie Heere sich im Kampfe verschlangen und nicht geringe Furcht zugleich und Bewunderung den Zuschauenden einflößten; doch alle baten, die ungeheuren Zeichen möchten zum Guten gewendet werden. Auch die Stadt selber wurde zweimal durch ein Erdbeben erschüttert; in dem Wormser Gau sollen bei der Ernte infolge der mehr als gewöhnlich drückenden Sonnenwärme einige gestorben sein; sehr viele kamen erstickt im Rheinstrom um. Aber auch buk ein Weib am Festtag des Laurentius, während die anderen zur Kirche eilten, Brod zum Verkauf; auf die Erinnerung ihrer Nachbarn, solchem Tag die Ehre zu erweisen und die Kirche aufzusuchen, wollte sie nicht abstehen, um des Gewinnes halber, das angefangene Werk zu vollenden. Aber da sie der Ehrfurcht vor dem Heiligen irdischen Gewinn vorgezogen, und von demselben Mehlteig, aus welchem sie vorher glänzende Brode gemacht hatte, geformte Laibe nachher in den Ofen geschoben, fand sie plötzlich dieselben schwärzer als Tinte. Darüber bestürzt lief sie heraus und erzählte öffentlich allen Gegenwärtigen sowohl die Sünde, welche sie durch Vernachlässigung solcher Festfeier begangen, als auch den Schaden, welchen sie durch das Verderben ihrer Brode erlitten hatte. Auch eine Rinderpest wüthete schrecklich an einigen Orten Franciens und richtete vielen unersetzlichen Schaden an.“<sup>2145</sup>

<sup>2145</sup> Ann. Fuld. pars III. auct. Meginhardo ad a. 870, ed. G. H. Pertz/ rec. F. Kurze, MGH Script. rer. Ger. in us. schol. sep. ed. 7, 1891, S. 71f.; dt. Übers. Carl Rehdantz, Die Jahrbücher v. Fulda u. Xanten, 1941, S. 59f.: *Apud*

Besonders die nächtlichen roten Lichterscheinungen (wahrscheinlich ein Nordlicht, das in den nördlichen Provinzen des Reichs zu sehen war) wurden wohl als mögliche Vorzeichen für Kriege, Plagen und Unglücksfälle gedeutet. Die „naturgetreue“ Beschreibung der rötlichen Wolken, die drei Nächte hindurch von Norden aufsteigend sich mit von Osten und Süden kommenden Wolken durch „feurige Strahlenbündel“ im Zenit vereinigten (*in summitate caeli coeuntes*), deutet auf Augenzeugenberichte. Im Folgenden stellt der Annalist konkrete Assoziationen und Vergleiche an, um den Hörern das Himmelschauspiel zu veranschaulichen: Die sich vereinigenden Strahlenbündel vergleicht er mit zwei im Kampf verstrickten Heeren (*se quasi exercitus in proelio confundentes*), womit das Nordlicht zum geschichtlichen Zeichen wird, das große Furcht und Staunen auslöste (*non modicum timorem simul et admirationem cernentibus ingerebant*); das unerklärliche Nebeneinander von *Mysterium tremendum* und *Mysterium fascinans* weist auf den Epiphaniecharakter des „Himmelsleuchtens“, das im chronologischen Kontext als Kriegsvorzeichen gedeutet werden kann, wobei vor allem die fränkischen Rivalitäten um 870, unter anderem die Aggression des Westfranken Karl II. des Kahlen gegen Lothar II. während der Krankheit Ludwigs III. 869 und die Feldzüge König Ludwigs des Deutschen gegen die slawischen Wenden zu nennen sind.<sup>2146</sup> Aus der rückblickenden Perspektive des Fuldaer Annalisten kann das Himmelsleuchten auch als Vorzeichen auf den 871 erneut drohenden Bruderkrieg Ludwigs des Deutschen und Karls des Kahlen gegen Karlmann (den Sohn Ludwigs II. des Deutschen) um das lothringische Erbe gedeutet werden<sup>2147</sup>, und ebenso als Vorzeichen des Rachefeldzugs

---

*Mogontiacum per aliquot noctes aer totus rubore quasi sanguine perfusus enituit; alia etiam prodigia (hisdem diebus) visa sunt in caelo. Nam nubes quaedam ab aquilone quadam nocte ascendit, altera ab oriente et meridie e contra venit, spicula ignea invicem sine intermissione mittentes; tandemque in summitate caeli coeuntes et se quasi exercitus in proelio confundentes non modicum timorem simul et admirationem cernentibus ingerebant; omnes tamen rogabant in bonum monstra converti. Ipsa quoque civitas terrae motu bis numero concussa est; nonnulli etiam in pago Wormacense messem colligentes, propter solis calorem solito graviorem extincti referuntur; plurimi quoque in Rheno flumine suffocati perierunt. Sed et mulier quaedam in festivitate sancti Laurentii ceteris ad aecclesiam properantibus panes coxit venales; quae a vicinis suis admonita, ut tantae diei honorem tribueret [et aecclesiam peteret], noluit omittere, quin opus coeptum quaestus causa expleret. Sed cum reverentiae sanctorum praeposuisset lucrum terrenum et ex eadem massa farinae, de qua prius nitidos fecerat panes, postea formatos misisset in fornacem, subito eosdem atramento repperit nigriores. Igitur confusa foras cucurrit et peccatum, quod commisit in transgressione tantae sollemnitatis, et damnum, quod de interitu panum per pessa est, palam omnibus, qui aderant, iudicavit. Boum quoque pestilentia in nonnullis Franciae locis inmanissime grassando multis inreperabile intulit damnum.*

<sup>2146</sup> Vgl. Ann. Fuld. pars III. auct. Meginhardo ad a. 869-870, ed. G. H. Pertz/ rec. F. Kurze, MGH Script. rer. Ger. in us. schol. sep. ed. 7, 1891, S. 68-72.

<sup>2147</sup> In den Konflikten zwischen west- und ostfränkischen Karolingern zwischen 870 und 880 ging es insbesondere um das lothringische Erbe nach dem Tod Lothars II. 875. Im Vertrag von Meerssen 870 wurde die Osthälfte Lothringens mit der Kaiserpfalz Aachen dem Ostfranken Ludwig II. dem Deutschen zugesprochen. Nach dessen Tod 876 versuchte der Westfranke Karl II. der Kahle jedoch, seine Macht in Lothringen und in Italien auszuweiten. Karl der Kahle wurde zudem 875 von Papst Johannes VIII. zum Kaiser gekrönt. Der Versuch Karls, sich auch das östliche Lothringen anzueignen, scheiterte jedoch 876 in der Schlacht von Andernach, aus der Ludwig III. (der Sohn Ludwigs II. des Deutschen) als Sieger hervorging. Im Vertrag von Ribemont 880 wurde den Ostfranken unter Ludwig III. auch die Herrschaft über den Westteil Lothringens

der marahenischen Slawen (die ihren von Karlmann gefangenen Herzog Rastiz bereits tot glaubten) gegen Karlmann.<sup>2148</sup> Der heilsgeschichtliche Zusammenhang wird durch die „eindeutige“ Symbolik der Himmelserscheinungen bestärkt: Die Gegenüberstellung des „heidnischen“ Nordens und der hellen Himmelsrichtungen des Südens und Ostens kann als Präfiguration des endzeitlichen Kampfes der von Norden aufsteigenden Dämonen gegen die Heerscharen Gottes gedeutet werden. Daß das nächtliche Himmelsleuchten auch als Teil der (Heils-)Geschichte gesehen wurde, zeigt der Hinweis, daß die Menschen auf eine „gute Wendung des Himmelsleuchtens“ hofften - *monstra* kann hier im Wortsinne als „Himmelsschauspiel“ oder „Schauszeichen Gottes“ übersetzt werden (*omnes tamen rogabant in bonum monstra converti*). Mit *monstra* wählte der Annalist möglicherweise bewußt einen „eindeutigen“ Begriff für ein „ernstes Zeichen“, auch wenn er die genaue Bedeutung der Himmelserscheinung nicht kannte.<sup>2149</sup> Wahrscheinlich bezieht sich diese Deutung auf die wechselnden Lichtspiele und Figuren des Nordlichts. Die von dem Mainzer (?) Schreiber der Fuldaer Annalen genannte „gute Wendung“ artikuliert die Hoffnung der Menschen auf ein „günstiges Vorzeichen“ (anstatt der auf Krieg weisenden „blutroten Linien“); es scheint, als hätten die *spectantes* des Nordlichts wie bei einem „Orakel“ bange auf die nächste figürliche Erscheinung gewartet; der Eintrag ist damit ein eindeutiges Zeugnis einer Krisenzeit, in der die Menschen auf eine gute Wendung des unbeeinflußbaren Schicksals hofften.

Die unsichere „Stimmung“ der Zeitgenossen gibt der Fuldaer „Prodigienbericht“ für 870 bereits durch die unbestimmte Eindeutigkeit der „prodigia“ (als mögliche Zorneszeichen Gottes) und „monstra“ (absichtlich gezeigte Zeichen) wider, was die Vorstellung vom unentrinnbaren heilsgeschichtlichen Zusammenhang der Geschichte bestärkt. Dieser wird besonders in der Anekdote über die Frau deutlich, die am Sonntag Brot buk, um es zu

---

zugesprochen. Neben den innerfränkischen Rivalitäten und Kriegszügen waren die Frankenreiche in der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts zunehmend auch durch Angriffe der Normannen und der Ungarn bedroht. Im Zusammenspiel mit Klimaschwankungen, Unwettern und Seuchen kann für die Jahrzehnte zwischen 840 und 900 von einer allgemeinen Krisenzeit im Frankenreich gesprochen werden, wovon zahlreiche, teilweise ausführliche historiographische Berichte zeugen. **Lit.:** Arnold Angenendt, *Das Frühmittelalter. Die abendländische Christenheit von 400 bis 900*, 2. Aufl. Stuttgart 1995; Roman Deutinger, *Königsherrschaft im Ostfränkischen Reich. Eine pragmatische Verfassungsgeschichte der späten Karolingerzeit*, Ostfildern 2006.

<sup>2148</sup> Vgl. Ann. Fuld. pars III. auct. Meginhardo ad a. 871, ed. G. H. Pertz/ rec. F. Kurze, MGH Script. rer. Ger. in us. schol. sep. ed. 7, 1891, S. 72f.

<sup>2149</sup> *Monstrum* („Weisung, Mahnung“, „Wahr- und Wunderzeichen“, auch „Ungeheuer, Ungetüm“ und „unerhörte Begebenheit“, mlat. „Gespenst“; vgl. *monstrare*, Langenscheidt WB Lat.-dt., 1963, S. 338), häufig im Plural *monstra*, weist in mittelalterlichen Vorzeichenberichten meist auf „ernste“ bzw. „eindeutige Vorzeichen“. Mit *monstrum* werden im Mittelalter vor allem unerklärliche, meist spektakuläre und aufgrund ihres Äußeren als sehr bedrohlich wahrgenommene Naturerscheinungen bezeichnet, die auch im Sinne konkreter „Weisungen“ und „Mahnungen“ interpretiert wurden. Im Mlat. hat *monstrum* sehr häufig die spezifische Bedeutung „Mißgeburt“; Vorlage waren Augustinus' Ausführungen zur Wiederauferstehung aller Menschen in einem heilen Körper. Vgl. Augustinus, Ench. De fide, XXIII, 87: [...] *vel quadam nimia deformitate, monstra dicuntur, ad humanae naturae figuram resurrectione revocabuntur*; zit. n. Bernd-Ulrich Hergemöller, *Promptuarium eccl. medii aevi*, 2011, S. 192 (monstrum). Die Angst angesichts „eindeutiger“ *monstra* wird auch in dem Fuldaer Annalenbericht über die Nordlichter 870 deutlich, der auf die „ernste Bedeutung“ der *monstra* weist.

verkaufen und damit dem Laster der „irdischen Gewinnsucht“ (*lucrum terrenum*) anheimfiel. Der materielle Schaden (*damnum*) weist auch auf den seelischen Schaden, der durch Gottvergessenheit und die Mißachtung der Heiligen entsteht.<sup>2150</sup> Der Bericht erinnert an eine Wundererzählung: Der heilige Laurentius, der Schutzherr der Bedrängten und Gequälten, der Herbstfrüchte und des Brotes, wurde von der Frau mißachtet, weil ihr der Gewinn wichtiger war; die größere Macht Gottes, des Herrn der Elemente, der den Tag zum Andenken an seinen Diener den Menschen zugedacht hat, zeigte sich jedoch bald deutlich: Ausgerechnet am Gedenktag des Schutzherrn der Brotlaibe, der Ernte und des Beschützers vor Feuerbrunst verbrannten die Brote im Ofen; die „Kohle“ erinnerte an die „Laurentiuskohlen“.<sup>2151</sup> Es war ein „eindeutiges Wunder“, das die Menschen zu Gottesfurcht und zur Laurentiusanbetung bewegen mußte, in deren Schutz niemand die Dämonen der Welt (die auch in den Elementen lauern!) fürchten muß. Wie sehr Ängste und der Glauben an die geschichtswirkende Dualität von göttlichem Wirken und dämonischen Mächten das Lebensgefühl im Frühmittelalter bestimmten, zeigt die beiläufige Meldung in dem „Prodigienbericht“ 870 über „Stimmen böser Geister“ in der Kirche St. Petrus in Köln, die „sehr beklagten, daß sie aus den so lange

<sup>2150</sup> *Damnum* erscheint hier antithetisch zu *lucrum terrenum* und stellt das sonntägliche Gewinnstreben in einen „moraltheologischen Kausalzusammenhang“. *Damnum* ist „nach Th. Mommsen ... eine Partizipialbildung von dare, eig. da-menum = was [als Buße, Strafe] gegeben wird; vgl. Ritschl. opusc. 2, 708ff.“ Der Schreiber der Fuldaer Annalen wählte *damnum* in den Grundbedeutungen Einbuße, Verlust, Schaden, Nachteil, auch Opfer, Verluste sowie Buße, Strafe, Geldbuße, Verlust an Vermögen. Der Begriff weist bereits in der Antike (auch antithetisch zu *lucrum*, Gewinn; vgl. Cicero: *libidinis lucra damnaque*), besonders aber im Mittelalter auf einen Schaden bzw. Verlust als Ausdruck einer göttlichen (Sünden-)strafe, sowohl bei konkreten Anlässen (wenn zum Beispiel Seuchen und Unwetter auf sündiges Verhalten folgten) oder auch allgemein im heilsgeschichtlichen Sinne (wenn ein Unwetter ohne ersichtliche Gründe die Felder aller Bauern traf: *Tempestas magna multis damna intulit*). In der lateinischen Geschichtsschreibung erscheint *damnum* oft stereotyp zur Bezeichnung von durch Unwetter, Seuche und Kriege entstandenen materiellen Schäden und Verlusten an landwirtschaftlichen Kulturen und Gebäuden, womit die Unwetter in die Nähe göttlicher Strafgerichte rückten. Siehe dazu (m. Zitat): Karl-Ernst Georges, ‚*damnum*‘, Ausführl. lat.-dt. Hwb., 1913, ND 1998, Bd. 1, Sp. 1879-1881.

<sup>2151</sup> Laurentius („der Lorbeergeschmückte“) lebte im 3. Jahrhundert in Hispanien; möglicherweise geht die hispanische Herkunft auf Legenden zurück, ebenso sein Tod unter Valerian; wahrscheinlich starb Laurentius erst im Jahre 304. Laurentius soll einer der sieben Diakone der christlichen Gemeinde in Rom gewesen sein. Er wurde unter Kaiser Valerian zusammen mit Bischof Sixtus II. enthauptet. Nach dem Tod seines Hirten Sixtus soll er verzweifelt gebetet haben, dasselbe würdige Schicksal zu erleiden. Als Kaiser Valerian seinen Anspruch auf den Kirchenschatz bestärkte, erbat Laurentius vom Kaiser drei Tage Bedenkzeit für die Herausgabe des Schatzes; in dieser Zeit gelang ihm die Verteilung des Schatzes unter den Armen. Selbst auf dem Feuerrost und unter Folter konnte er nicht zum heidnischen Götterdienst gezwungen werden. In der frühen Christengemeinde Roms stand Laurentius als Märtyrerheiliger in einer Reihe mit den Aposteln Petrus und Paulus. So setzte auch bereits im 4. Jahrhundert die schriftliche Legendenfixierung ein, besonders durch Augustinus und Ambrosius. Im *Liber Pontificalis* ist als *dies natalis* des Laurentius der 10. August 531 eingetragen. Nach der siegreichen Schlacht auf dem Lechfeld 933 gegen die Ungarn verbreitete sich der Laurentiuskult (neben dem Michaelskult) im ganzen Reich. Laurentius ist bis heute einer der populärsten Heiligen der katholischen Kirche. Er gilt auch als „Herbstbruder“, der die ersten Früchte des Herbstes beschert. Das „Laurentiusbrot“ wird gesegnet und an Arme oder das Hausvieh gegeben. „Laurentiuskohlen“ sollen vor Feuer schützen, der „Laurentiussegen“ wird gequälten Seelen ausgeteilt. Die Frau, die am Laurentiustag 870 Brot backen wollte, erhielt wegen der Vernachlässigung der Heiligenverehrung nur verbrannte Brotlaibe. Zusammenfassung vgl. Joachim Schäfer, ‚Laurentius von Rom‘, Ökumenisches Heiligenlexikon, <https://www.heiligenlexikon/BiographienL/Laurentius.htm> (10.05.2017). **Lit.:** Ekkart Sauser, ‚Laurentius von Rom‘, BBKL 4, Herzberg 1992, Sp. 1252ff.; Clemens Jöckle, *Der heilige Laurentius - Diakon und Märtyrer*, Kehl am Rhein 2008.



besessenen Sitzen ausgetrieben würden.“<sup>2152</sup> Obwohl der Annalist von dem Vorfall nur durch Gerüchte wußte (*feruntur*), nahm er den Bericht in sein Werk auf, da er am Wahrheitsgehalt der Geisterstimmen wohl nicht zweifelte und diese Neuigkeit in einer Zeit der Unsicherheit auch Aufmerksamkeit versprach; heute müssen die Zuhörer erst durch Eingangsformeln in die Welt der Märchen versetzt werden: „Es war einmal vor langer Zeit, als die Wälder noch dunkel und voller Geheimnisse waren. Tief darin wohnten Wesen, von denen die Menschen wußten, auch wenn sie diese noch nie gesehen hatten.“<sup>2153</sup> Der unheimliche Vorfall in der Kirche galt als Beweis für die sprichwörtlich „elementare“ Macht Gottes, die in den Heiligen auf die Welt ausgreifen kann; das Ereignis bestärkte die „himmlische Legitimation“ des Patronats Sankt Petrus. Vielleicht hat der Annalist die bedrohlichen Ereignisse des „Krisenjahres“ 870 auch deshalb so genau festgehalten, weil sie in idealtypischer Weise vom Nebeneinander göttlicher und dämonischer Mächte in der irdischen *civitas permixta* zeigten. „Beweise“ für die Allgegenwart der verborgenen, von Zeit zu Zeit in Naturscheinungen sich offenbarenden Macht Gottes waren in Zeiten der Not und der Ängste noch wichtiger. Der Annalist benennt so auch die Farbe der verbrannten Brote in Anlehnung an die hebräische Tradition nicht mit der abstrakten Farbbezeichnung „schwarz“ (*niger*), sondern „umschreibend-vergleichend“ mit einem Gegenstand bzw. Stoff (*atramento ... nigriores*), der die Farbe Schwarz „in ausgesprochener Weise“ trägt.<sup>2154</sup> Das Schuldbekenntnis der Frau läßt auch die anderen Ereignisse des Jahres 870 als göttliche Warnungen und Strafgerichte erscheinen, worauf auch die Wiederholung von *damnum* in der Meldung zu der Rinderseuche in Francien weist.

Ein geradezu dramatischer Nordlichtbericht ist im *Fragmentum Chronici Fontanellensis* für 842 verzeichnet: In diesem Jahr waren neben einem Kometen eine Sonnen- und eine Mondfinsternis zu sehen. Wahrscheinlich beobachteten wegen der „Zeichenhäufung“ viele

<sup>2152</sup> Ann. Fuld. pars III. (auct. Meginhardo) ad a. 870, ed. G. H. Pertz/ rec. F. Kurze, MGH Script. rer. Ger. in us. schol. sep. ed. 7, 1891, S. 72; dt. Übers. Carl Rehdantz, Die Jahrbücher v. Fulda u. Xanten, 1941, S. 61: *Feruntur etiam in eadem nocte, quando basilica mane erat consecranda, voces malignorum spirituum audiri inter se loquentium et valde dolentium, se ab obsessis siutissime sedibus expelli debere.*

<sup>2153</sup> Der Nebensatz in der Einleitung zum ZDF-Film „Hänsel und Gretel“ faßt den vormodernen „Geisterglauben“ (bzw. das Wissen um die „Andersweltwesen des Unbewußten“) treffend zusammen: „Es war einmal vor langer Zeit, als die Wälder noch dunkler und dichter waren als heute. Dort lebten Wesen, von denen die Menschen wußten, auch wenn sie sie noch nie gesehen hatten. Da lebten zwei Kinder: Hänsel und Gretel. [...]“ (Hänsel und Gretel, Film aus der Reihe „Märchenperlen“, ZDF 2005, München 2010). Auch in vormoderner Zeit war der Geister- und Dämonenglauben nicht ausschließlich an äußere Sinneswahrnehmungen und die Empirie gebunden, aus der man nach dem „Satz vom Grunde“ rationale Denkgebäude konstruierte. Daher schloß man allein aus der Tatsache, daß man die aus Erzählungen bekannten „Geistwesen“ und „Dämonen“ selbst noch nicht gesehen hatte, keineswegs auf deren Nicht-Existenz, denn Seele und denkender Geist wußten (*wissen*) durch den *intellectus* (im vorkantischen Sinne der umfassende „Verstand“ gegenüber der irdischen Vernunftfeinsicht, der *ratio*) mehr von den unsichtbaren Gründen der sichtbaren Welt der Sinne.

<sup>2154</sup> Joachim Drechsel u. a. (Hrsg.), Brunnen Bibellexikon, 3. Aufl. 2010, S. 115. Schwarz steht hier als Farbe des Teufels für Sünde der Gottvergessenheit, die sich bei der ganz auf irdischen Gewinn bedachten Frau deutlich zeigte. Zur Symbolik der Farbe Schwarz siehe oben, S. 207ff., Anm. 614 („*tenebrae*“) u. 615 („Dunkelheit“) sowie S. 221f., Anm. 660 („Schwarz“).

Menschen den Himmel in Erwartung weiterer „Vorzeichen“ genauer als sonst. Der Komet im Westen (vielleicht sah man den Kometen im „dämonischen“ Westen als besonders ernstes Zeichen) „eröffnete“ ein regelrechtes „Prodigienjahr“ am 7. Januar; der Komet war bis zum 13. Februar sichtbar, bald gefolgt von Nordlichtern; ab 11. März erschienen erneut „erschreckende Kreise“ (*acies horribiles*) in der ersten Nachtstunde“ (ab 21 Uhr), zunächst von Osten her, dann auch nach Westen in den Farben weiß, schwarz, rötlich und grünlich (*a parte orientis in modum albi coloris, nigri, et rubei, sive viridis*). Die Kreise unterschiedlicher Größe „vergingen und stiegen erneut auf, ohne Unterbrechung“ (*ac sine intermissione aut occidebant, aut oriebantur*). Bald soll der Himmel im Norden zwischen Osten und Westen bis fast zum Zenit und nach Süden reichend „nach Art einer breiten Straße“ hell erleuchtet gewesen sein (*Inter occidentem vero et aquilonem apparuit in modum viae latissimae claritas quaedam usque prope medium coeli centrum ad meridiem quasi tendens*). Das Schauspiel dauerte bis Mitternacht (*Perduravit autem usque mediam noctem*); wenige Tage später, „als der Mond schon zwanzig Tage alt war“ (20 Tage nach Neumond), war es nachts so hell, daß es wie ein Wunder schien (*Et cum esset luna vigesima, tam mira claritas erat, ut intuentibus miraculo esset*).<sup>2155</sup> Die detaillierte, anschauliche Beschreibung des Nordlichts mit wabernden farbigen Kreisen weist auf die Berichte von Augenzeugen, die die in mittleren Breiten seltenen vielfarbigen Nordlichter aufgrund des wiederholten Auftretens beobachteten, wobei sich neben Staunen und Bewunderung (*mirari*) wohl auch (Endzeit-)Ängste verbreiteten, da keine Erklärungen für das Himmelsleuchten bekannt waren. Das Partizip *intuentibus* (*intueri* „genau sehen, betrachten“, „hineinsehend verstehen“) wählte der Annalist möglicherweise bewußt zur Bezeichnung seiner genauen, nach Natur- und Gotteserkenntnis strebenden Himmelsbeobachtung. Da eine heilsgeschichtliche Deutung anzunehmen ist, können auch Erscheinungen, Farben und Himmelsrichtungen symbolisch gedeutet werden, wobei die Dualität der „christlichen“ Himmelsrichtungen Osten und Süden auf der einen und der „heidnischen“, „dämonischen“ Himmelsgegenden Westen und Norden auf der anderen Seite möglicherweise auch an den

---

<sup>2155</sup> Fragm. Chr. Fontanellensis ad a. 842, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 2, 1829, S 301f.: *Anno dominicae incarnationis 842, indictione 5. apparuit in coelo stella cometa a plaga occidentali, a septimo Idus Ianuarii usque die Idus Februarii dies 37. Kalendis Martii apparuerunt acies in coelo prima hora noctis, feria 4. Tertio Idus feria secunda iterum apparuerunt acies in coelo hora noctis secunda horribiles a parte orientis in modum albi coloris, nigri, et rubei, sive viridis. Erant autem aliae maiores, aliae minores, ac sine intermissione aut occidebant, aut oriebantur. Inter orientem vero et occidentem claritas erat summa. Sed hae acies maxime totam plagam aquilonarum repleverant. Inter occidentem vero et aquilonem apparuit in modum viae latissimae claritas quaedam usque prope medium coeli centrum ad meridiem quasi tendens. Perduravit autem usque mediam noctem. Et cum esset luna vigesima, tam mira claritas erat, ut intuentibus miraculo esset. Tertio Kalend. Aprilis ipso die coenae Domini antequam aurora finem daret, luna defectionem passa est, a summo incipiens. Clotharius de Aquis exiit. Guntbaldus hic erat 17. Kalend. Maii acies iterum in coelo visae sunt. Ipso anno 9. Kalend. Novembris feria tertia, hora noctis prima, terrae motus validus extitit, et perseveravit huius sonus per septem dies. Dabat autem mugitum aut hora diei prima aut nona, aut noctis mediae aut initio aurorae. Secuta est tussis validissima, de qua multi mortui sunt.*

endzeitlichen Himmelskampf erinnerten.<sup>2156</sup> Auch die Mondfinsternis fügt sich in das bedrohliche Gesamtbild des „denkwürdigen“ Jahres 842 ein: Der Verfinsterung des Mondes, des wandelbaren Gestirns der Welt, wurde nach den Worten des Chronisten von der aufgehenden Sonne ein Ende gesetzt (*Tertio Kalend. Aprilis ipso die coenae Domini antequam aurora finem daret, luna defectionem passa est, a summo incipiens*) - hier liegt sehr wahrscheinlich eine eschatologische Andeutung des endzeitlichen Kampfes zwischen Osten und Westen vor. Die folgende Meldung zum Tod Lothars von Aachen (*Clotharius de Aquis exiit*) legt zudem eine Deutung als Todesvorzeichen nahe. Die Vorzeichendeutung in dem „Prodigienbericht“ 842 wird durch weitere Einträge des *Fragmentum Chronici Fontanellensis*, etwa zu „neuen erschreckenden freurigen Linien von Norden bis Osten“, gestützt<sup>2157</sup>, was angesichts von Normanneneinfällen und innerfränkischen Rivalitäten durchaus nachvollziehbar ist.<sup>2158</sup> Die langen Vorzeichenberichte im *Fragmentum Chronici Fontanellensis* zeugen von einem ausgeprägten persönlichen Interesse des Schreibers an astronomischen Erscheinungen - eine in der Historiographie des 9. Jahrhunderts allgemein festzustellende Tendenz, die auf die Wirkung des Aachener „Hofastronom“ zurückgeht und durch das gehäufte Auftreten von Kometen und Nordlichtern in dieser Zeit angeregt wurde. So verstärkten sich nicht selten Häufungen von Naturanomalien, wissenschaftliche Naturerörterungen und Ängste gegenseitig, wobei verstärkte Naturforschungen auch „moraltheologische Gegenbewegungen“ hervorriefen, während umgekehrt die angstinduzierte Verbreitung von Wetteraberglauben immer auch naturkundliche Widerlegungen motivierte. Damit ließe sich das „Paradoxon“ der Naturerkundung im Mittelalter erklären: Während die Ursachen von Naturereignissen in Geschichtswerken des 9. Jahrhunderts nur sporadisch von Gelehrten erörtert wurden, wobei

---

<sup>2156</sup> Sehr eindringlich zeichnet Anselm von Gembloux in einem Unwetterbericht für 1117 den Endzeitkampf am Himmel der Historiograph nach, wobei er insbesondere ein am 3. August 1117 zur Zeit der Morgenröte von Westen aufziehendes Gewitter in Lüttich als regelrechte „Endzeitpräfiguration“ darstellt. Vgl. Anselmi Gemblacensis Contin. ad a. 1117, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 6, 1844, S. 377: [...] *Summo vero aurorae diluculo, a parte orientis ignis cum ingenti flamma civitatem circumvolavit tantus, ut omnes divinitus cremari extimuerint. Post haec magnus turbo, erumpens ab occidente, ipsum ignem visus est aliquantulum obscurasse. Iterum autem quasi victor ignis cum flamma recaluit; et iterum turbine revertente, paululum delituit. Tertio etiam ipse ignis recaluit, et tertio nihilominus turbine victus decidit. Hoc spectaculum a summo mane usque ad horam tertiam civitatem vehementer terruit.* Siehe dazu unten, Kap. VII. 2., S. 1086ff.; lat. Text von Anselms Chronik 1117 siehe Anhang C 3, S. 1166 dieser Arbeit.

<sup>2157</sup> Fragm. Chr. Fontanellensis ad a. 848, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 2, 1829, S. 302: [...] *Eodem anno 6. Kalend. Ianuar. Iterum acies terribiles visae sunt igneae inter aquilonem et orientem, et in media plaga orientali visuntur, aurora surgente. Gundebaldus obiit Nonis Ianuarii.*

<sup>2158</sup> Fragm. Chr. Fontanellensis ad a. 848, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 2, 1829, S. 302 (Nordlicht-Eintrag unterstrichen): *Anno 848. Carolus rex cum Francis Aquitaniam ingressus, super fluvium Dordonia novem naves Danorum cepit, interfectis pyratibus earum, in diebus quadragesimae. Eodem Anno Nortmanni Burdegalim urbem ceperunt et ducem eiusdem Guilhelmum noctu. Ipso anno dominus rex Carolus iterum Aquitaniam ingressus est contra Pipinum, qui tyrannidem meditabatur. Eodem anno acies visae in caelo, 5. Kalend. Decembris media nocte. Ipso anno 6. Kalend. Ianuar. iterum acies terribiles visae sunt igneae inter aquilonem et orientem, et in media plaga orientali visuntur, aurora surgente. Gundebaldus episcopus obiit Nonis Ianuarii.*

jedoch trotz des noch prägenden theozentrischen Weltbildes direkte (Strafgerichts)Deutungen ebenfalls selten blieben, nahmen im 12. Jahrhundert genaue Naturbeobachtungen und naturphilosophische Erörterungen zu, ebenso aber (auch als „moraltheologische Reaktion“) „eindeutige“ Strafgerichtsdeutungen.

### **Seltene Naturerscheinungen: „Prodigien“ und Vorzeichen**

Neben der Dokumentation ungewöhnlicher astronomischer Erscheinungen werden in den Quellen des 9. und 10. Jahrhunderts Naturerscheinungen auch als göttliche Zeichen gedeutet. In vielen Einträgen ist jedoch nicht zu erkennen, ob die Schreiber die Erscheinungen als historische Vorzeichen (teilweise auch als „Kuriosa“), als heilsgeschichtliche Zeichen oder auch aufgrund eines „wissenschaftlichen“ Interesses als Naturerscheinungen dokumentierten. Die antike Tradition der Aufzeichnung seltener Himmelserscheinungen lebte in karolingischer Zeit auf, da sich Gelehrte an den Höfen unter königlicher Protektion intensiver mit Naturphänomenen und naturphilosophischen Schriften beschäftigen konnten. Häufig werden in karolingischen Berichten über Naturerscheinungen auch apologetische und legitimatorische Intentionen deutlich, wobei sich einige Schreiber teilweise auch der antiken „Staatsprodigien“ bedienten. Auch in insularen Quellen werden vereinzelt Naturerscheinungen gemeldet, unter anderem im *Chronicon Scotorum* für 811, einem „Jahr der Prodigien“, als unter anderem ein „blutiger Kuchen“ gesehen wurde; auch sollen „die Céli Dé mit einer himmlischen Schriftrolle trockenen Fußes über das Meer nach Süden gekommen“ sein, und an einigen Orten wurden „Vögel mit menschlicher Stimme“ gehört.<sup>2159</sup> Möglicherweise bezieht sich der Eintrag auf eine Missionsreise von Tallaght-Mönchen, deren Ursprung neben dem irischen Kloster Tallaght auch auf den Hebriden liegen könnte, wo es (wie auf Iona) wahrscheinlich schon vor der Christianisierung mönchsähnliche Gemeinschaften gab. Im Jahre 811 hatten sich die Céli Dé von Irland bis nach Südwestschottland ausgebreitet; die rätselhaften Vögel mit menschlichen Stimmen könnten „besonders begabte“ Amseln oder Stare gewesen sein, die Laute, Melodien oder auch Worte nachahmten. Es handelt sich um eine bäuerliche oder monastische Naturbeobachtung, doch ist die Meldung für konkrete Aussagen zu kurz.

In karolingischen Geschichtswerken sind Naturerscheinungen oft in Form von „Prodigienhäufungen“ verzeichnet, die vor allem in Bezug auf Herrscher und den Ausgang von Kriegen gedeutet wurden. So zählt Einhard drei Jahre vor dem Tod Karls des Großen 814

---

<sup>2159</sup> *Chronicon Scotorum* ad a. 811, CELT G100016, p. 104, MS folio 183va (272a): *CS.811 Annus prodigiorum anno: as inte tainig in Cele Dé don fairgi anes cosaibh tirmaib cen culud et do bertha stuagh sgríbh do nimh do tiasa ndenad procect do Gaol delaibh, et do berteá súas doridisi í in tan toirged a procect et tighedh an Cheli Dé gach laoi darsan fairige fodes iartaírgisin an procecta; as inte dano do rignid fuil dona baírgenoibh & ro shid fuil estib ica ttesccad; as inte ro candais na heóin an cantain daorma ingnadh.*

mehrere „Zeichen“, darunter Sonnen- und Mondfinsternisse, Himmelslichter und Asteroiden, auf, die rückblickend als Vorzeichen auf den Tod Karls des Großen erscheinen. Die Chronologie wird zwischen 810 und 814 jedoch nicht eingehalten, wobei eine bewußte Anordnung der Ereignisse nicht auszuschließen ist. Nach Einhard soll am Himmelfahrtstag 813 in Aachen die Säulenhalle zwischen Dom und Königspfalz plötzlich zusammengebrochen sein; im Mai 813 brannte die neue hölzerne Rheinbrücke in Mainz nieder. Es folgte ein seltsames Himmelszeichen, wahrscheinlich ein Asteroid, den Karl der Große selbst bereits 810 auf dem Weg zu einem Kriegszug gegen den Dänenkönig Godefrid von rechts nach links niedergehen sah; kurz danach stürzte der Kaiser vom Pferd und mußte ohne Waffen wieder aufgesetzt werden. Wenig später schlug ein Blitz in die Aachener Pfalzkapelle ein, in der Karl der Große ein Jahr später beigesetzt wurde.<sup>2160</sup> Die Ereignisse sind von Einhard als „heilsgeschichtliche“ Abfolge von Vorahnungen, Zeichen und Unglücken zusammengestellt, womit seine Darstellung an einen Ausschnitt in einer römischen Kaiservita erinnert. Der Eintrag zu dem Asteroiden zeigt, daß der im Volk verbreitete Wunderglauben auch bei den Mächtigen verbreitet war; Einhard, der die Kaiserbiographie kurz nach Karls Tod verfaßte, erwähnt den Asteroiden, weil der Kaiser den Meteor selbst als „eindeutiges Kriegszeichen“ gesehen hatte, da er ihn in einer „besonderen Stimmung“, bei einem Aufenthalt im Feldlager seiner Soldaten auf einem Feldzug, und auch zu einer „besonderen Tageszeit“, kurz vor Sonnenaufgang, beobachtet hatte (*quadam die, cum ante exortum solis castris egressus iter agere coepisset, vidit repente delapsam caelitus cum ingenti lumine facem a dextra in sinistram per serenum aera transcurrere*). Eine elektrische Entladung, vielleicht ein Kugelblitz, wie jüngere Romanschilderungen nahelegen, scheint jedoch unwahrscheinlich, vor allem aufgrund von

---

<sup>2160</sup> Einhardi Vita Karoli Magni 32, n. G. H. Pertz rec. G. Waitz, cur. O. Holder-Egger, MGH Script. rer. Ger. in us. schol. sep. ed. 25, 6. Aufl., Berlin-Leipzig 1911, S. 36f.: 32. *Adpropinquantis finis conplura fuere prodigia, ut non solum alii, sed etiam ipse hoc minitari sentiret. Per tres continuos vitaeque termino proximos annos et solis et lunae creberrima defectio et in sole macula quaedam atrii coloris septem dierum spatio visa. Porticus, quam inter basilicam et regiam operosa mole construxerat, die ascensionis Domini subita ruina usque ad fundamenta conlapsa. Item pons Rheni apud Mogontiacum, quem ipse per decem annos ingenti labore et opere mirabili de ligno ita construxit, ut perenniter durare posse videretur, ita tribus horis fortuitu incendio conflagravit, ut, praeter quod aqua tegebatur, ne una quidem astula ex eo remaneret. Ipse quoque, cum ultimam in Saxoniam expeditionem contra Godofridum regem Danorum ageret, quadam die, cum ante exortum solis castris egressus iter agere coepisset, vidit repente delapsam caelitus cum ingenti lumine facem a dextra in sinistram per serenum aera transcurrere. Cunctisque hoc signum, quid portenderet, ammirantibus, subito equus, quem sedebat, capite deorsum merso decidit eumque tam graviter ad terram elisit, ut, fibula sagi rupta balteoque gladii dissipato, a festinantibus qui aderant ministris exarmatus et sine amiculo levaretur. Iaculum etiam, quod tunc forte manu tenebat, ita elapsum est, ut viginti vel eo amplius pedum spatio longe iaceret. Accessit ad hoc creber Aquensis palatii tremor et in domibus, ubi conversabatur, assiduus laquearium crepitus. Tacta etiam de caelo, in qua postea sepultus est, basilica, malumque aureum, quo tecti culmen erat ornatum, ictu fulminis dissipatum et supra domum pontificis, quae basilicae contigua erat, proiectum est. Erat in eadem basilica in margine coronae, quae inter superiores et inferiores arcus interiorem aedis partem ambiebat, epigramma sinopide scriptum, continens, quis auctor esset eiusdem templi, cuius in extremo versu legebatur: KAROLUS PRINCEPS. [...]. Zu diesem Eintrag siehe auch Bernhard Simson, Jahrbücher des Fränkischen Reiches unter Karl dem Großen 2, Hannover 1883, S. 530f.*

Einhard's Darstellung: *repente delapsam caelitus* und *per serenum aera transcurrere*. Wenn *per serenum* bedeutet, daß keine Wolken in der Himmelsrichtung der Feuerkugel waren, kann ein Gewitterblitz trotzdem nicht ganz ausgeschlossen werden.<sup>2161</sup> Die Beschreibung als „plötzlich vom Himmel kommende Feuerkugel“ ist vielleicht auch ein frühes Zeugnis des teilweise noch im 20. Jahrhundert bekannten Volksglaubens, daß jeder Mensch im Himmel einen Stern habe; sah man über einem Haus eine Sternschnuppe niedergehen, fürchtete man den Tod eines Familienmitglieds im selben Jahr.<sup>2162</sup> Im Frühmittelalter ist besonders von einer Verbreitung dinglich-„einfachreligiöser“ Seelenvorstellungen, etwa als Feuerkugeln oder Vögel, auszugehen, die auch Grundlage der Vorstellung einer vom Körper unabhängigen, aber von Engeln begleiteten „Seelenwanderung“ waren. Den Blitzeinschlag während eines „kleinen Frühlingsgewitters“ in die Aachener Pfalzkapelle 813<sup>2163</sup>, in der Karl der Große wenig später beigesetzt wurde, war für Einhard ein eindeutiges Todesvorzeichen. Die „Dramaturgie“ erinnert an römische Kaiserprodigien; das 32. Kapitel der *Vita Karoli Magni* könnte damit auch ein Abschnitt einer römischen Kaiservita (z. B. Suetons Augustusvita) sein, in der Vorzeichen meist direkt auf den Kaiser bezogen wurden.<sup>2164</sup> Während jedoch nach dem römischen Prodigien glauben eine menschliche Beeinflussung des Schicksals als möglich galt, distanzierten sich christliche Schreiber unter Verweis auf die geheimnisvollen

<sup>2161</sup> Vgl. Thomas R. P. Mielke, Karl der Große. Der Roman seines Lebens, München 1992, S. 676ff.: „Es zuckte und blinkte zwischen seinen Händen und der Mähne des Pferdes. Als wenn ein Stück Bernstein im Dunkeln an Wolle gerieben wird, dachte Karl. Und dann sah er das kleine, kaum kopfgroße Licht, das wie ein leichter, federnder Feuerball zwischen den Zelten hindurch direkt auf ihn zusprang. Das Pferd bäumte sich auf, sprang laut wiehernd vor und warf Karl in hohem Bogen ab. Er sah gerade noch, wie das Licht schräg aufstieg und dann zwischen den Bäumen des Waldes verschwand.“

<sup>2162</sup> Der Glaube, daß Meteore als „fallende Sterne“ Todesvorzeichen seien, erscheint auch in Peter Roseggers Waldbauerngeschichten: „[...] jeder Mensch hat im Himmel seinen Stern, das ist sein Glücksstern oder sein Unglücksstern Und wenn ein Mensch stirbt. So fällt sein Stern vom Himmel“ (Peter Rosegger, Was bei den Sternen war, in: Als ich noch der Waldbauernbub war, Sonderausg. Rosenheim 2006, S. 161-168, hier S. 164). Vgl. dazu Klaus Geiger, ‚Todesvorzeichen‘, Hwb. d. dt. Aberglaubens, hrsg. v. H. Bächtold-Stäubli u. E. Hoffmann-Krayer, Bd. 8: Silber - Vulkan, unveränd. ND d. Ausg. 1936/37, Berlin - New York 2011, Sp. 994-1009, hier Sp. 1001f.

<sup>2163</sup> Der Blitz soll den goldenen Apfel der Pfalzkapelle abgerissen haben, der auf das Wohnhaus des Erzkaplans Hilduin fiel (Michael R. P. Mielke, Karl der Große, 1992, S. 689).

<sup>2164</sup> Vgl. Suetonius Tranquillus, De Vita XII Caesarum: Vita Divi Augusti, cap. 95: *Post necem Caesaris reverso ab Apollonia et ingrediente eo urbem repente liquido ac puro sereno circulus ad speciem caelestis arcus orbem solis ambiit ac subinde Iuliae Caesaris filiae monumentum fulmine ictum est. Primo autem consulatu et augurium capienti duodecim se vultures ut Romulo ostenderunt et immolanti omnium victimarum iocinera replicata intrinsecus ab ima fibra paruerunt, nemine peritorum aliter coniectante quam laeta per haec et magna portendi.* Vgl. cap. 97: *Mors quoque eius, de qua dehinc dicam, divinitasque post mortem evidentissimis ostentis praecognita est. Cum lustrum in campo Martio magna populi frequentia conderet, aquila eum saepius circumvolavit transgressaque in vicinam aedem super nomen Agrippae ad primam litteram sedit; quo animadverso vota, quae in proximum lustrum suscipi mos est, collegam suum Tiberium nuncupare iussit; nam se, quamquam conscriptis paratisque iam tabulis, negavit suscepturum quae non esset soluturus. Sub idem tempus ictu fulminis ex inscriptione statuae eius prima nominis littera effluxit; responsum est, cenum solos dies posthac victurum, quem numerum C littera notaret, futurumque ut inter deos referretur, quod Caesar, id est reliqua pars e Caesaris nomine, Etrusca lingua deus vocaretur* (zit. n. Loeb Classical Library editi MCMXIII, <http://www.penelope.uchicago.edu/...Caesars/Augustus.html> - Stellenhinweis: Georg Waitz (rec.), Einhardi Vita Karoli Magni 32, MGH Script. rer. Ger. in us. schol. sep. ed. 25, 1911, S. 36, Anm. 1).

Zusammenhänge zwischen Himmelsphäre und Welt von solchen abergläubischen Prodigienvorstellungen, Einhard etwa mit dem „biblischen“ *signum*. Auch von Versuchen, aus „Vorzeichen-Ereignis-Folgen“ das Wirken oder gar die Existenz Gottes zu beweisen, nimmt er Abstand. So bleibt es in Einhards Bericht bei einer „wunderbaren Ereignisfolge“, die selbstredend das Wirken Gottes in der Welt bezeugen und den Glauben stärken konnte bei denjenigen, die mit dem Herzen lasen. Voraussetzung war der Zeichenglauben des christlichen Weltbildes: „»Vorzeichen des Todes ... beunruhigen ... die Menschen«, murmelte Eginhard, während er ameisenfleißig Buchstaben für Buchstaben auf ein Stück Pergament malte. »Sonnen- und Mondfinsternisse ... Erdbeben ... Blitzschläge und ... niederfallende Meteore künden vom Ende ... einer Epoche...«.<sup>2165</sup> Bei Einhard trägt dieser Wunderglauben durchaus auch Züge des modernen Gottesglauben, da er von der Unergründbarkeit eines verborgenen Gott ausging, womit sich der heilsgeschichtliche Zeichenglauben vom „magischen“ Weltbild eindeutig unterschied.

#### IV. 2. Unwetter

Neben astronomischen Erscheinungen sind in karolingischen Geschichtswerken auch schon häufiger Unwetter verzeichnet, wobei in dieser Zeit vermehrt auch Sommergewitter mit Starkregen und Gewitterfluten, Hagel und Sturm, vereinzelt auch Tornados (*turbines*), dokumentiert wurden; die Einträge spiegeln die Expansion des Karolingerreichs nach Osten wider, in deren Folge sich immer mehr Schreiborte in vom Kontinentalklima beeinflussten Regionen etablierten wie das Kloster Fulda und die Klöster in Baiern und Mainfranken, die neue Möglichkeiten für Wetterbeobachtungen boten. Einige Quellen berichten auch über Wintergewitter, die vor allem wegen der Ungewöhnlichkeit und der möglichen Zeichenbedeutung festgehalten wurden, besonders häufig in den Xantener Annalen. Die Zunahme von Einträgen zu Sommerunwettern, Hagelstürmen und Kälteperioden geht also nicht nur auf ein allgemein gestiegenes Naturinteresse zurück, sondern ist auch mit der Ausweitung der Siedlung in kontinentale Regionen im Ostfrankenreich zu erklären. Auch typische Erscheinungen des maritimen Winterklimas wie Hochwasser und Winterstürme wurden im 9. und 10. Jahrhundert häufiger dokumentiert. Die witterungsgeschichtlichen Einträge dieser Zeit spiegeln damit auch die „Binnenkolonisation“ unwirtlicherer Regionen in den Mittelgebirgen, den Alpen sowie von Sumpfgebieten, Flußauen oder trockenen Regionen mit Sandböden wider, wo die Menschen mit neuen Umweltbedingungen und unbekanntem Naturgefahren konfrontiert waren, die verstärkte Schutzmaßnahmen und Anpassungen erforderten. Zudem machten die steigende Produktivität und die Wertakkumulation die

---

<sup>2165</sup> Michael R. P. Mielke, Karl der Große, 1992, S. 679f.

Gesellschaft auch verwundbarer für Extremereignisse und Witterungsanomalien. Zwar konnten durch bessere Produktionsbedingungen und die Organisation der Territorialherrschaft regionale Ernteausfälle „abgemildert“ werden (so zeigten erste reichsweite Erlasse der Karolinger gegen Preiswucher mit Androhung harter Strafen gegen Getreidespekulanten bei Hungersnöten Wirkung), doch nahm in der Aufschwungzeit des 9. Jahrhunderts auch die Verwundbarkeit von Infrastruktur und Siedlungen deutlich zu, möglicherweise auch schon die Zahl der Menschen in „prekären“ Lebensverhältnissen. So ist in karolingischer Zeit insgesamt auch von der verstärkten Notwendigkeit einer Auseinandersetzung mit der Natur auszugehen.

### **Gewitter**

Wie in der Antike übten auch im Mittelalter von allen Wetterunbilden Gewitter den größten Eindruck auf die Menschen in Mitteleuropa aus: Bei Sommergewittern kann mit Dunkelheit, Blitzen, Donner, Starkregen, Hagel und Sturm oft ein „Weltuntergangsszenario“ entstehen, zumal bei starken Unwettern auch scheinbar sichere Orte und Bauwerke - Stadtmauern, Brücken, Paläste, Kirchen und Klostergebäude - in Mitleidenschaft gezogen werden können. Meldungen über Zerstörungen an steinernen Gebäuden oder Hochwasserstände an Kirchen- und Stadtmauern dienten daher als „Gradmesser“ zur Bestimmung der Intensität und des Ausmaßes von Extremereignissen. Zwar waren Kirchen aufgrund der massiven Bauweise und der erhöhten Lage bei Hochwasser relativ sichere Orte, dafür waren Kirchen wie Klöster, Burgen und freistehende Einzelgehöfte durch ihre exponierte Lage besonders durch Sturm und Blitzschlag gefährdet.<sup>2166</sup> Entsprechend häufig wird bereits in frühmittelalterlichen Geschichtswerken über Blitzeinschläge in Kirchen und Klöster berichtet. Da sich bei starken Gewittern die Dorfbewohner oft in den Kirchen versammelten, um im Schutz des Gemäuers

---

<sup>2166</sup> Bei Gebäuden boten geschützte Bauplätze in Mulden- und Tallagen und auch „Hausbäume“ einen wirksamen Schutz vor Sturm und Blitzschlag. In vormoderner Zeit versuchte man sich jedoch zunehmend durch „Abwehrrituale“ vor Wetterunbill, insbesondere vor dem Blitz, zu schützen (zumindest sind solche „Angstrituale“ erst seit dem Spätmittelalter häufiger überliefert). So wurden an Hausecken teilweise auch geschnitzte Fratzen gegen den „bösen Blick“ oder an den Giebeln niedersächsischer Bauernhäuser geschnitzte Holzpferde angebracht. Schon in karolingischer Zeit wurden bestimmte Pflanzen gegen Blitzschlag eingesetzt: Karl der Große gab in seiner wahrscheinlich 795 von Ansegis von St. Wandrille verfaßten Landgüterverordnung (Capitulare de villis vel curtis imperii, ed. Reinhold Schneider, Göttingen 1968, cap. LXX) die Anordnung heraus, daß auf die Dächer der Krongüter und Kaiserpfalzen zum Schutz vor Blitzschlag die „Dachwurz“ (*Sempervivum tectorum* = *Jovibarba globiferum*; auch Hauswurz, Donarsbart, Donnerwurz, Gewitterkraut genannt) gepflanzt werden sollte: „*Et ille hortulanus habeat super domum suam Iovis barbam.*“ Inwiefern das weit verzweigte, tief ankernde Wurzelwerk mit seinen dicken, fleischigen und wasserspeichernden Hauptsträngen der an Felswänden der südmitteluropäischen Gebirge beheimateten Pflanze einen „ableitenden“ und „verteilenden“ Effekt des Blitzstroms bewirkte, ist fraglich. Zumindest hielt die Dachwurz die wind- und wetteranfälligen Stroh- und Ziegeldächer fest zusammen; auch blieb in mit Dachwurz fixierten Dächern die Feuchtigkeit länger gespeichert, weshalb diese Dächer bei Blitzschlag weniger brandgefährdet waren. Siehe dazu Karl Gareis, Die Landgüterordnung Kaiser Karls des Großen, Berlin 1895; Dieter Beckmann, Der Garten Karls des Großen, in: Spiegel der Forschung 18, Nr. 2 (Nov. 2001), S. 50-59; Karl Josef Strank, Jutta Meurers-Balke (Hrsg.), „...daß man in den Gärten alle Kräuter habe...“ Obst, Gemüse und Kräuter Karls des Großen, Mainz 2008.



das Unwetter abzuwarten und zu beten, gab es bei Blitzeinschlägen oft viele Zeugen, womit sich Gewitter (die große Schäden auf den Feldern anrichten konnten) wie Sturmfluten in vormoderner Zeit ins kollektive Gedächtnis einer Region einprägen konnten. Auch sorgten bei Gewittern unheimliche, rätselhafte und spektakuläre Begleiterscheinungen, vom „dramatischen Gewitterhimmel“, „Schlangenblitzen“ und bedrohlichem Donner bis hin zu unerklärlichen, eng begrenzten Schäden durch Blitzschläge, Hagel oder Tromben, oft für großes Aufsehen. Der Bezug zu biblischen Wezählungen lag bei Gewittern oft nahe: Wohl kaum ein Naturereignis zeigt so deutlich das Nebeneinander von *Mysterium tremendum* und *Mysterium fascinans* des Numinosen wie das Gewitter.<sup>2167</sup> Aufgrund der oft lokal begrenzten Schäden wurden Gewitter oft als „Sündengerichte“ gedeutet, die auch die nicht vom Unwetter Betroffenen an den jederzeit drohenden Rückfall des *ordo mundi* ins „Urchaos“ und auch an innerweltliche Unglücke erinnerten. In Annalen und Chroniken wurden Gewitterberichte auch zur Hervorhebung der heilsgeschichtlichen Chronologie eingesetzt. Im Gegensatz zu den meist kurzen Hagelmeldungen wird in frühmittelalterlichen Geschichtswerken daher oft ausführlich über drohenden Donner und Blitzeinschläge berichtet; in vielen Gewitterberichten wird die Angst des vormodernen Menschen vor plötzlichen Schicksalsschlägen deutlich, für die der Blitz in idealtypischer Weise (bis hin zur Wortbedeutung) stand. Wegen der Abhängigkeit der Agrargesellschaft vom Landbau waren Sommergewitter weithin gefürchtet; sie bestimmten wahrscheinlich sogar die „Sommerstimmung“ der Bauern, wie heute heiße Sommer mit „Sommerfeeling“ konnotiert sind. So wurden in einigen frühmittelalterlichen Berichten bereits entfernter Donner oder auch die meist harmlosen Wintergewitter verzeichnet, da diese als bedrohliche Vorzeichen künftigen Unheils erlebt wurden.

Neben entfernten oder unzeitgemäßen Gewittern sind in fränkischen Geschichtswerken vor allem gefährliche Sommergewitter dokumentiert, zum Beispiel in den Fuldaer Annalen für das Jahr 872: „Die ganze Sommerzeit war durch Hagel und mannigfache Unwetter sehr verderblich, denn der

---

<sup>2167</sup> Die zahlreichen Berichte über Blitzschläge in mittelalterlichen Annalen und Chroniken zeigen einen wichtigen Aspekt der „vormodernen“ Katastrophenwahrnehmung: Nicht allein Ausmaß und Schäden eines Unwetters, sondern auch das „Unerwartete“ und „Rätselhafte“, das sich in Blitzschlägen, Hagel, lokalen Wirbelstürmen oder in besonderen Wolkenformationen offenbarte, sorgte für Erstaunen, Furcht und Verunsicherung, aber nicht nur, weil kaum plausible Erklärungen für diese Himmelsphänomene bekannt waren; die unmittelbare Abhängigkeit fast aller Menschen von Wetter machte jedes stärkere Gewitter, jeden Wolkenbruch und jede geringe Abweichung vom „normalen“ (jahreszeitlichen) Witterungsverlauf zur existentiellen Gefahr. Wenn menschliche Schutzvorkehrungen im Unwetter nicht mehr ausreichten, halfen nur noch Hoffen und Beten. Die Angst des vormodernen Menschen vor den unberechenbaren Naturgewalten wird besonders in den Wunder- und Prodigienschriften der frühen Neuzeit deutlich, durch die Berichte über „Wetter-Denkwürdigkeiten“ und „Wetterwunder“ weite Verbreitung in der Bevölkerung fanden. Die frühneuzeitlichen Anklageschriften wegen „Wetterzaubers“ führen nicht von ungefähr vor allem Blitz, Hagel und Sturm als Schadenszauber von Hexen und Dämonen an, nie jedoch Sturmfluten und Hochwasser, da diese sich im Gegensatz zu Sommergewittern im Bergland mit plötzlich auftretenden Sturzfluten meist länger vorher ankündigen. Siehe dazu Wolfgang Behringer (Hrsg.), *Hexen und Hexenprozesse in Deutschland*, 4., überarb. u. aktualis. Aufl., München 2000 (dtv; 30781); Bruno Emil König, *Geschichte der Hexenprozesse*, Köln 2003.

Hagel vernichtete an sehr vielen Orten die Früchte; auch drohten schreckliche Donner und Blitze fast täglich den Sterblichen Untergang, durch deren heftige Schläge Menschen und Zugvieh an verschiedenen Orten sollen entseelt und in Asche verwandelt sein. Auch das Haus der heiligen Petrus zu Worms wurde von dem himmlischen Feuer verzehrt und die Mauern vollständig niedergeworfen.<sup>2168</sup> Wahrscheinlich gab es im Sommer 872 im Ostfrankenreich, besonders entlang des Rheins und an der Grenze zum Westfrankenreich, häufiger Unwetter mit Hagel (*nam grando plurima loca frugibus devastavit*), denn auch andere ostfränkische Quellen wie die Hildesheimer Annalen melden in diesem Jahr Gewitter.<sup>2169</sup> Der Fuldaer Bericht, dem noch ein kurzer Eintrag zu einem Erdbeben in Mainz am 3. Dezember folgt, zeugt von der übermächtigen Angst der bäuerlichen Bevölkerung vor den Elementargewalten: Fast täglich drohte den „Sterblichen“, wie der Annalist drastisch schreibt, durch „schreckliche Donner und Blitze der Untergang“; Hagel und Erdbeben erschütterten (nach dem Erleben der Zeugen) sogar die Grundfesten des Himmels und der Erde und erinnerten auch die Nichtbetroffenen an die Vergänglichkeit alles Irdischen und an die menschliche Heilsbedürftigkeit. Nach dem Annalertext mischte sich in die Furcht vor dem Unwetter daher auch die Angst vor dem Weltuntergang (*horrenda etiam tonitrua et fulmina pene cotidie mortalibus interitum minabantur*); bezeichnenderweise nennt der Schreiber die Gewittererscheinungen in der für mittelalterliche Gewittermeldungen charakteristischen „falschen“ Reihenfolge *tonitrua et fulmina*, das heißt in der Reihenfolge der Wahrnehmung (bezogen auf Gewitter am Tage).<sup>2170</sup> Die Angst vor dem mit Donner sich ankündigenden „Sündengericht“ (wie die „falsche“ Reihenfolge „Donner und Blitz“ andeutet) wurde 872 mit dem Blitzeinschlag in die Kirche Sankt Petrus in Worms einmal mehr bestätigt (*quorum ictibus praevalidis homines et iumenta in diversis locis exanimata et in cinerem redacta narrantur*). Der Annalist nennt unter den Blitzopfern auch Zugtiere (Ochsen, Kühe, Pferde), was die besondere Gefährdung von Bauern und Erntehelfern auf freiem Feld während der Heu- und Getreideernte durch Blitzschlag zeigt: Oft mußte die Ernte kurz vor dem Gewitter eingebracht werden; da die Gefahr bei sich nähernden Gewitterzonen (vor allem durch die Entwicklung

<sup>2168</sup> Ann. Fuld. pars. III auct. Meginhardo ad a. 872, ed. G. H. Pertz/ rec. F. Kurze, MGH Script. rer. Ger. in us. schol. sep. ed. 7, 1891, S. 76; dt. Übers. Carl Rehdantz, Die Jahrbücher v. Fulda u. Xanten, 1941, S. 66: *Omne tempus aestivum grandinibus variisque tempestatibus pernoxium extitit; nam grando plurima loca frugibus devastavit; horrenda etiam tonitrua et fulmina pene cotidie mortalibus interitum minabantur, quorum ictibus praevalidis homines et iumenta in diversis locis exanimata et in cinerem redacta narrantur. Domus quoque sancti Petri apud Wormatiam igne caelesti consumpta est et muri penitus eversi. Sed et terrae motus III. non. Decembris hora prima Mogontiam concussit civitatem.*

<sup>2169</sup> Ann. Hildesheimenses ad a. 872, ed. G. Waitz, MGH Script. rer. Ger. in us. schol. sep. ed. 8, Hannover 1878, S. 18: *Aestatis fervor inmanis et siccitas nimia totos pene perdidit fructus, plurimaeque domus cum hominibus et animalibus fulminibus incensae et exustae sunt. [Obiit Adrianus papa; Iohannes successit]. Et eodem anno indictione quinta in Kalend. Novembr. dedicata est aeclesia sanctae Mariae in Hildenesheim avenerabilibus episcopis [...].*

<sup>2170</sup> Zur Symbolik von Blitz und Donner als Ausdruck der zornigen Gottheit vgl. oben, Kap. II. 3. („Sommergewitter“), S. 288ff. m. Anm. 861 („Blitzschläge“), Anm. 865 („Donner“) u. Anm. 866-867 („Blitz“).

vorlaufender neuer Gewitter) noch nicht bekannt war und es auch keine sicheren Unterstände gab, ist die große Zahl von Blitzopfern noch im 19. Jahrhundert erklärbar.<sup>2171</sup>

Durch die Wortwahl, insbesondere die Verben, wird das Gewitter in den Fuldaer Annalen zum *Mysterium tremendum*, in dem näherkommender Donner und Blitze ein partielles Strafgericht und den Untergang „androhten“ (*minabantur*). Das „Himmelsfeuer“ (*ignis caelestis*), das Menschen und Tiere verbrannte (*quorum ictibus praevalidis homines et iumenta in diversis locis exanimata et in cinerem redacta narrantur*) und selbst Kirchen wie St. Petrus in Worms „verzehrte“ (*consumpta est*), führte den Menschen auf drastische Weise die Heilsbedürftigkeit der Schöpfung vor Augen. *Ignis caelestis* weist auf die Deutung des Gewitters als Epiphanie: Der Blitz steht wie keine andere Naturerscheinung für die plötzlich

---

<sup>2171</sup> Eine große Gefahr für Bauern und Erntearbeiter waren im Sommer schnell heranziehende Gewitter, wenn nach längeren trockenen und heißen Witterungsperioden das Heu und Getreide kurz vor dem Regen eingebracht werden mußte und man sich angesichts drohender Ernteverluste wenig Gedanken über die Blitzschlaggefahr auf freiem Feld oder an Waldrändern machen konnte. Bei Gewittern sind neben dem freien Feld auch Scheunen, offene Unterstände, Waldränder, exponierte Baumgruppen und Einzelbäume besonders durch Blitzschlag gefährdet; zudem kannten gerade Erntearbeiter, die nicht ganzjährig in der Gegend lebten und somit keine lokale „Wettererfahrung“ hatten, für Blitzschläge prädestinierte Orte wie Baumgruppen oder Waldränder nicht, die die Eineismischen aus Erfahrung mieden. Die in vielen vormodernen Geschichtswerken auffällige Häufung von Meldungen über Blitzschläge in einigen Jahren dürfte durchaus auf wahren Begebenheiten beruhen: Noch im 19. Jahrhundert kamen allein im Deutschen Reich jährlich ca. 300 Menschen durch Blitzeinschläge ums Leben, da vor sommerlichen Gewittern („Erntegewitter“) viele Menschen auf freiem Feld bei der Ernte beschäftigt waren. (Quelle: Art. ‚Blitz‘, <https://de.m.wikipedia.org/wiki/Blitz> vom 7. Okt 2005). Der sprichwörtliche „Blitz aus heiterem Himmel“, der in vormoderner Zeit (so auch in dem Fuldaer Annalenbericht 875) oft als „Prodigium“ gedeutet wurde (vgl. Plinius, Nat. Hist. II, 52, § 137, hrsg. u. übers. v. R. König, 1974, S. 116: *in Catilinianis prodigiis Pompeiano ex municipio M. Herennius decurio sereno die fulmine ictus est.*), zeugt von der unterschätzten Gefahr, denn das Phänomen des „Blitzes aus heiterem Himmel“ ist durchaus erklärbar: Gewitter ziehen nicht nur von einem Ort zum anderen (wobei die Entfernung und das Näherkommen des Gewitters für den Beobachter recht genau abschätzbar sind), sondern setzen sich auch fort: Vor der aktiven Gewitterzone bilden sich oft vorlaufend neue Cumuluswolken, die heranwachsen und mit der Vereisung der Wolkenoberseite scheinbar überraschend „aus heiterem Himmel“ vor Ort zu neuen Gewittern werden, wobei die ersten Blitzentladungen einer neu entstandenen Gewitterzelle oft sogar vor Einsetzen des Niederschlags auftreten; häufig sind die ersten Entladungen sehr stark, zudem oft „Wolke-Boden-Blitze“ (und umgekehrt), so daß der Eindruck eines „trockenen Gewitters“ entsteht. Berichte über Blitze aus heiterem (wolkenlosen) Himmel sind zwar Übertreibungen, doch können Blitze durchaus mehrere Kilometer entfernt von der Gewitterwolke einschlagen, vor allem „positive Blitze“, die von der positiv geladenen Oberseite oder der Seite der Cumulonimbuswolke ausgehen und teilweise mehrere Kilometer entfernt vom Unwetter einschlagen können. So besteht bereits bei einer Gewitter-Entfernung von etwa vier Kilometern Blitzschlaggefahr. In vormoderner Zeit waren die Menschen nur in ihren Häusern oder in meist exponiert gelegenen Kirchen einigermaßen sicher. Angst und Schrecken und das Ausgeliefertsein gegenüber dem „Himmelsfeuer“ sind Thema zahlreicher Gedichte und Balladen, etwa in Conrad Ferdinand Meyers *Erntegewitter*, mit dem biblischen Motiv der jähen Dunkelheit und Anklängen an das Gottesgericht über die „frevle Maid“, die „noch unvertrieben“ mit gelöstem Haar auf dem Erntewagen thront. Wie in mittelalterlichen Geschichtswerken erscheinen die Naturgewalten vor allem in Gedichten der Romantik nicht nur als modernes „Stimmungsbild“, sondern auch als Symbole. Besonders Gustav Schwabs Ballade *Das Gewitter* thematisiert in dramatischer Weise das beklemmende „vormoderne“ Gefühl der dumpfen Angst und des hilflosen Ausgeliefertseins bei einem Sommerunwetter; die Ballade beruht auf einer wahren Begebenheit: So wurden in Tuttlingen am 30. Juni 1828 vier Bewohner eines ärmlichen Hauses bei einem Frühgewitter vom Blitz erschlagen: Großmutter, Mutter, Tochter und Enkelin; vgl. Schwäbischer Merkur, 1. Juli 1828, Nr. 163 (Anm. Gustav Schwabs in seiner Erstausgabe). Die religiöse Gewittersymbolik wird in Gustav Schwabs Ballade besonders auch durch das Reimschema hervorgehoben - in jeder Strophe bezeichnet das letzte Reimpaar den Gegensatz von „Weltleben“ und „Gotteszorn“: Pfühl - schwül, hold - grollt, Gold - grollt, sollt' - grollt, Welt - fällt, Schlag - Feiertag. Conrad Ferdinand Meyers „Erntegewitter“ und Gustav Schwabs „Das Gewitter“ siehe unten, Anhang D3 u. D 4, S. 1176.

einbrechende, erschreckende Himmelsmacht, der kein Mensch ins Antlitz schauen kann; im Jahre 872 erzeigte sich Gott als unnahbare Macht, der warnend und strafend in das Leben eingreift, die Menschen „anrührt“ und an die Parusie gemahnt: „Denn wie der Blitz aufblitzt und leuchtet von einem Ende des Himmels zum andern, so wird der Menschensohn an seinem Tage sein.“<sup>2172</sup> Doch wer sich Gott anvertraut und jeden Tag auf den Jüngsten Tag vorbereitet ist, kann vom Blitz nicht überrascht oder „böse getroffen“ werden.<sup>2173</sup>

Auch die Fränkischen Reichsannalen berichten wiederholt über Gewitter, Blitzeinschläge und Hagel: So wurden im Jahre 823 bei Unwettern in Sachsen „23 Dörfer durch himmlisches Feuer niedergebrannt und Blitze gingen aus heiterem Himmel mitten am hellen Tag nieder. In vielen Regionen wurden die Feldfrüchte durch die Verheerungen des Hagels zerstört, und an einigen Orten sah man, daß bei Hagelschauern wahre Steine von ungeheurem Gewicht niederfielen; auch Häuser sollen vom Himmel berührt und Menschen und andere Lebewesen überall ohne Unterschied durch ungewöhnlich häufige Blitzschläge entseelt worden sein.“<sup>2174</sup> Der Unwetterbericht ist Teil eines „Prodigienkatalogs“, der die Bedrohung der „Welt“ verdeutlicht. Von den beängstigenden Unglücken und „Prodigien“, die 823 im ganzen Reich auftraten, wußte der Historiograph nur vom „Hörensagen“ (*narrantur*), wobei er nur die wichtigsten Ereignisse aufzählt (*Hoc anno prodigia quaedam extitisse narrantur, in quibus praecipua fuerunt in Aquense palatio terrae motus*), unter anderem ein Erdbeben, das Gerücht über ein zehn Monate fast ohne Nahrung lebendes Mädchen sowie Gewitter, die er als „Himmelsfeuer“ (*ignis caelestis*) bezeichnet, das Dörfer „anrührte“ und niederbrannte; vor allem „Blitze aus heiterem Himmel“, Hagel, Seuchen und eine große Sterblichkeit galten als Strafgerichte; dieser Eindruck wurde durch die ungewöhnliche Häufung von Gewittern mit zahlreichen Blitzeinschlägen und Blitzopfern bestärkt. Mit *domus quoque de caelo tactae* ist (wie in dem Bericht der Fuldaer Annalen für 870) die Vorstellung des Gewitters als Himmelsfeuer bildlich-dramatisch ausgemalt: „Das vermeintliche Eingreifen Gottes erhält in derartigen Beschreibungen geradezu visuelle Züge - umso mehr dadurch, daß sich in entsprechenden Kontexten bei Zeitgenossen wohl unweigerlich Assoziationen an eines der kanonischen göttlichen Strafgerichte eingestellt haben werden: den Turmbau zu Babel (Genesis 11).“<sup>2175</sup> Wie schon Johannes von Nikiu (7. Jh.) über

<sup>2172</sup> Lk. 17, 24. Vgl. Mt. 24, 27.

<sup>2173</sup> Offb. 22,12: „Siehe, ich komme bald und mein Lohn mit mir, einem jedem zu geben, wie seine Werke sind.“

<sup>2174</sup> Einhardi Ann. (Ann. regni Franc.) ad a. 823, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 1, 1826, S. 211f. (eigene Übers.): *Hoc anno prodigia quaedam extitisse narrantur, in quibus praecipua fuerunt in Aquense palatio terrae motus, et in territorio Tullense iuxta villam Commerciam puella quaedam annorum fere 12. ab omni cibo per 10. menses abstinens. Et in Saxonia, in pago qui vocatur Firihazi 23. villae igne coelesti concrematae, et fulgora sereno atque interdum coelo cadentia. Et in multis regionibus frugis grandinis vastatione deletae atque in quibusdam locis simul cum ipsa grandine vero lapides atque ingentis ponderis decidere visi; domus quoque de caelo tactae hominesque ac caetera animalia passim fulminum ictu praeter solitum crebro exanimata dicuntur. Secuta est ingens pestilentia atque hominum mortalitas, quae per totam Franciam inmaniter usque quaque grassata est et innumeram hominum multitudinem diversi sexus et aetatis gravissime saeviendo consumpsit.*

<sup>2175</sup> Mischa Meier, Gotteszorn und Zeitenwende. Die Brand- und Erdbebenkatastrophe in Antiocheia in den Jahren 525 bis 528, in: Gerrit Jasper Schenk (Hrsg.), Katastrophen. Vom Untergang Pompejis bis zum

den „vom Himmel angezündeten“ Brand von Antiocheia im Oktober 525 beschreiben auch die Fränkischen Reichsannalen die zündenden Blitzeinschläge 823 in Sachsen treffend (in meteorologischer wie in religiöser Hinsicht) als „Himmelsfeuer“; diese unmittelbar-visuelle Epiphaniendarstellung könnte - indirekt - auch auf byzantinische (Johannes Malalas) und koptische Einflüsse (Johannes von Nikiu; vgl. Michael der Syrer) weisen; besonders die in irischen Quellen beliebte Darstellung des Gewitters als „Himmelsfeuer“ (*tene di nim*) könnte auf eine „geheimnisvolle“ Verbindung zwischen Kopten und frühen irischen Christen weisen, wie auch die frühen liturgischen Gesänge der Gälen koptischen Gesängen verblüffend ähnlich sind. Den Epiphaniecharakter des Gewitters von 823 in Sachsen konnten die Menschen vor allem in der Natur erleben, etwa im „Blitz aus heiterem Himmel“ (auch hier ist der Bezug zu dem wohl schon beobachteten, aber „unbekannten“ Phänomen von Neuentwicklungen vor Gewitterfronten erkennbar), der bis heute in der Redensart „vom Donner gerührt sein“ präsent ist - auch diese Redensart ist im Mittelalter bereits in der oft synonymen Verwendung von Blitzeinschlag (*fulgur*) und Donnerschlag (*tonitrus*) angedeutet.<sup>2176</sup> Der in mittelalterlichen Quellen neben dem „Himmelsfeuer“ oft beschriebene „drohende“ Donner erscheint auch in dem Bericht für 823 als unheimlicher Kunder des Zornes Gottes, womit der Annalist auf die alttestamentliche Herkunft weist: Während der Donner als Kunder des Gotteszorns in biblischen Texten sogar häufiger genannt wird als der Blitz, war dieser im antiken Götterglauben wie auch im „Naturglauben“ von Germanen, Kelten und Slawen der Blitz als Symbol des höchsten Gottes oder bestimmter Wettergötter (Zeus, Donar, Wotan, Taranis und Perkun) teilweise mehr gefürchtet sein als der Donner.<sup>2177</sup> Dagegen erscheint in christlichen Quellen nach biblischem Vorbild häufig der Donner zuerst oder sogar als Pars-pro-toto-Formel für „Blitzschlag“ oder Gewitter. Das in mittelalterlichen Gewitterberichten häufige *exanimare* („entseelen, umkommen“) weist (im Gegensatz zum „nüchtern-deskriptiven“ *occidere* „töten“ oder *cadere* „umkommen“) ebenfalls eindeutig auf den Epiphaniecharakter des „Himmelsfeuers“ als eine der wenigen Naturerscheinungen, in der die erschreckende, unfaßbare Macht Gottes unmittelbar erkennbar ist: Nur Gott kann Leben schaffen, indem er den irdischen Körpern die Seelen eingibt, und nur Gott kann sie auch wieder zu sich

---

Klimawandel, Ostfildern 2009, S. 37-51, hier S. 41 m. Anm. 7: Johannes von Nikiu, Chronik, 90, 24f., S. 135; engl. Ausg. Robert Henry Charles (Hrsg.), The Chronicle of John, Bishop of Nikiu, London 1916.

<sup>2176</sup> Beispiele für die synonyme Verwendung von „Blitzschlag“ und „Donnerschlag“ aus dem Mittelalter sind u. a. der Unwetterbericht Anselms von Gembloux für 1117 (Anselmi Gemblacensis Contin. ad a. 1117, ed. L. C. Bethmann, MGH Script. (in Folio) 6, 1844, S. 376) und besonders auch die bekannte Erzählung Kalogrenants über die unheimliche Gewitterquelle im Wald von Breziljan (Brocéliande) im *Iwein* Hartmanns von Aue.

<sup>2177</sup> Zur Wahrnehmung des Donners als drohende Stimme Gottes vgl. oben, S. 291ff. m. Anm. 865.

nehmen.<sup>2178</sup> Wie *domus [...] de caelo tactae* andeutet galten die Blitzschläge als Ausdruck der strafenden „Hand Gottes“ - eine äußerst bedrohliche Vorstellung, die so weit ging, daß man noch im 18. Jahrhundert Blitzableiter ablehnte, da man glaubte, „daß es frevelhaft sei, Blitze von Haus und Hof abzuleiten, und so Gottes Tun zu unterbinden. Sah man ein Gewitter aufziehen, so begann man in den Kirchen mit dem sogenannten Wetterläuten, da man glaubte, der Schall der Glocken würde das Gewitter rasch vorbeiziehen lassen. Doch oft wurden die Kirchendiener beim Läuten vom Blitz getroffen. Der Blitz schlug in die metallene Glocke und wurde durch das feuchte Seil zum Glöckner abgeleitet.“<sup>2179</sup>

Die große Zahl von Blitzopfern unter Menschen und Tieren im Jahre 823 (wahrscheinlich vor allem Bauern und Erntehelfer sowie Weidetiere) machte die Gewitter zum denkwürdigen geschichtlichen Ereignis, das als „erschreckendes Zeichen der Macht Gottes“ dokumentiert werden mußte. Der Annalist sah sich dabei lediglich als Übermittler der Augenzeugenberichte, wie er mit *dicuntur* hervorhebt (*hominesque ac caetera animalia passim fulminum ictu praeter solitum crebro exanimata dicuntur*), doch lag die Deutung der Sommergewitter als „Zorneszeichen“ nahe. Die Begleit- und Folgeerscheinungen der Gewitter vervollständigen das apokalyptische Bild dieses Jahres. Besonders der Hagel richtete große Schäden an landwirtschaftlichen Kulturen an (*Et in multis regionibus frugis grandinis vastatione deletae*); an einigen Orten fielen auch ungewöhnlich große „Hagelsteine“ von „ungeheurem Gewicht“ (*atque in quibusdam locis simul cum ipsa grandine veri lapides atque ingentis ponderis decidere visi*). Die Meldung der Reichsannalen weist auf genaue Naturbeobachtungen: So fallen am Beginn schwerer Gewitter (häufig bei „Superzellen“) oft einzelne, jedoch sehr große Hagelbrocken, teilweise sogar vor Einsetzen des Hauptniederschlags, begleitet von ersten starken Entladungen (Naheinschlägen). Die vielen Blitzopfer und die Blitze bei heiterem Himmel (*fulgora sereno atque interdium coelo cadentia*) weisen auf dieses charakteristische Phänomen sommerlicher Luftmassengewitter. Wahrscheinlich sammelten die Menschen nach dem Gewitter auch Hagelkörner ein, um sie zu betasten, zu wiegen und zu messen. Neben den Gewittererscheinungen listet der Annalist weitere, eventuell durch den Unwettersommer bedingte Extremereignisse, vor allem Seuchen und eine große Sterblichkeit, auf, die er in einen Kausalzusammenhang mit den Unwettern

<sup>2178</sup> Mit *exanimare* (wörtl. „entseelen“, auch „außer Atem kommen“, übtr. „aus der Fassung bringen, entmutigen, ängstigen“ und „töten“, „peinigen, quälen“; Langenscheidt Wb. Lat.-dt., 1963, S. 199) und *exhalare* („aushauchen, sterben“) erscheinen tödliche Blitzschläge in mittelalterlichen Quellen oft als „Schläge Gottes“, des Herrn über Leben und Tod, der das irdische Leben gibt und wieder nimmt. So weist *exanimare* unmißverständlich auf eine den Menschen „außer Fassung bringende“ überirdische Macht. In Gewitterberichten wie für das Jahr 823 wird so bereits durch die Wortwahl die mythisch-religiöse Vorstellung, daß die Seele der vom Blitz Getroffenen durch die vom Himmel kommende „Hand Gottes“ wieder von der Erde genommen wird, sogar bildlich (nach der frühmittelalterlichen Vorstellung der Trennung von Körper und Seele) nachvollziehbar.

<sup>2179</sup> Kai Budde, Johann Jakob Hemmer: Geistlicher, Sprachforscher, Physiker und Meteorologe, in: „Di Fernunft Sigt“. Der kurfürstliche Universalgelehrte Johann Jakob Hemmer (1733-1790) und sein Werk. Hrsg. v. Gerhard Bauer, Kai Budde, Wilhelm Kreutz u. Patrick Schäfer, Bern u. a. 2010 (Jahrbuch für internationale Germanistik. Reihe A, Bd. 103), S. 12-38, hier S. 25.

stellt (*Secuta est ingens pestilentia atque hominum mortalitas, quae per totam Franciam inmaniter usque quaque grassata est et innumeram hominum multitudinem diversi sexus et aetatis gravissime saeviendo consumpsit*); der Hinweis am Ende des Berichts, daß von den Krankheiten Männer und Frauen aller Altersgruppen betroffen waren, könnte neben der Information auch ein indirekter Hinweis auf die umfassende, und damit heilsgeschichtliche Dimension der Ereignisse sein.

Besonders häufig sind in Geschichtswerken des 9. Jahrhunderts Einträge zu Blitzeinschlägen in Kirchen verzeichnet. Da in den Kirchen fast rund um die Uhr Priester, Mönche und Besucher anwesend waren, beruhen diese Berichte sehr häufig auf authentischen Augenzeugenberichten, wie sie im Mittelalter in dieser Zahl für kaum ein anderes Naturereignis vorliegen. Blitzeinschläge in Kirchen zeigten besonders deutlich die Bedrohung der „Welt“ durch das plötzliche Einbrechen der Elementargewalten; die Menschen sahen in Blitzeinschlägen den Zorn Gottes, des „Donnernden mit dem Blitzbündel“, über die von Sünde, Gottlosigkeit und Häresien geprägte Welt. Das „Himmelsfeuer“ galt als Prüfung, als „Feuerprobe“, „damit euer Glaube als echt und viel kostbarer befunden werde als das vergängliche Gold, das durchs Feuer geläutert wird.“<sup>2180</sup> Über einen Blitzeinschlag in eine Kirche berichten die *Annales Fuldenses* 855; in diesem Jahr gab es im Ostfrankenreich ein Erdbeben, ungewöhnlich häufig Unwetter mit Sturm und Hagel sowie einen folgenreichen Blitzeinschlag in die Kirche St. Kilian in Mainz-Kostheim: „Bei Mainz, erzählt man, ist die Erde zwanzigmal erbebt. Eine ungewöhnliche Bewegung der Luft brachte durch Wirbelwinde, Stürme und Hagelschlag viel Schaden. Durch Blitzstrahlen sind sehr viele Häuser verbrannt worden, darunter die Kirche St. Kilians des Märtyrers am 5. Juni. Während der Klerus die Vesperlieder sang, wurde sie von einem plötzlichen Schläge getroffen und in Brand gesteckt; und wunderbar war es, wie das Feuer an den Balken des Hauses hangend, ohne die Masse zu verletzen so lange umherirrte, bis die Gebeine des heiligen Märtyrers und der ganze Kirchenschatz unversehrt herausgebracht waren. Auch fand sich, daß einige Geistliche vom Blitze berührt, während ihre Kleider unverletzt blieben, an verschiedenen Stellen des Leibes schwere Brandwunden hatten. Ja, es soll einer von den Leuten in jenen Gegenden dergestalt von dem himmlischen Feuer verbrannt gewesen sein, daß der Körper aufgezehrt, aber das Kleid unverletzt vom Feuer zurückblieb. Am achten Tag aber des folgenden Monats, als die Geburtstagsfeier desselben heiligen Märtyrers bevorstand, wurden die Mauern der Kirche, welche vorher das himmlische Feuer nicht verzehrt hatte, durch ein plötzlich entstandenes schreckliches Unwetter bis zum Grund zerstört; auf welchen Einsturz der Tod des Bischofs Gozbald folgte, der im dritten Monat danach, d. i. den 20. September, dieses Leben beschloß, und als Nachfolger seinen Schüler Arn hinterließ.“<sup>2181</sup> Der ungewöhnlich ausführliche Unwetterbericht stellt das denkwürdige

<sup>2180</sup> 1. Petrusbrief 1, 6f.: „Dann werdet ihr euch freuen, die ihr jetzt eine kleine Zeit, wenn es sein soll, traurig seid in mancherlei Anfechtungen, damit euer Glaube als echt und viel kostbarer befunden werde als das vergängliche Gold, das durchs Feuer geläutert wird, zu Lob, Preis und Ehre, wenn offenbart wird Jesus Christus.“

<sup>2181</sup> Ann. Fuld. pars II. auct. Ruodolfo ad a. 855, ed. G. H. Pertz/ rec. F. Kurze, MGH Script. rer. Ger. in us. schol. sep. ed. 7, 1891, S. 45; dt. Übers. Carl Rehdantz, Die Jahrbücher v. Fulda u. Xanten, 1941, S. 25f.: *DCCCLV. Apud Mogontiacum terra vicies tremuisse perhibetur. Aeris insolita commotio turbinibus ac tempestatibus plagisque grandinum multis damnum intulit. Fulminum ictibus aedes plurimae crematae sunt,*

Gewitterereignis in engen Bezug zu zeitnahen historischen Ereignissen; das Unwetter wird damit auch zum Sinnbild für die desolate Verfassung des durch Häresien, Bürgerkriege sowie Normannen- und Slawenangriffe bedrohten Ostfrankenreichs; möglicherweise sah man in den Naturgewalten auch ein Vorzeichen auf weitere Bedrohungen, wie den erfolglosen Heereszug Ludwigs gegen die Slawen, den der Annalist ebenfalls erwähnt. Es folgt ein Eintrag zu einer nächtlichen Lichterscheinung am 17. Oktober, als „die ganze Nacht hindurch oft ganze Bündel von Funken, die wie kleine Pfeilspitzen aussahen, gegen Westen durch die Luft geflogen sein sollen“ (*per totam noctem igniculi instar spiculorum occidentem versus per aerem densissime ferebantur*).<sup>2182</sup> Auffällige Meteore wurden fast immer als heilsgeschichtliche Denkwürdigkeit festgehalten. Die Unwetter in Mainz und anderen Regionen des Reichs wurden von dem Annalisten jedoch auch deshalb so ausführlich aufgezeichnet, da er diese möglicherweise selbst - vielleicht in St. Kilian in Mainz-Kostheim - miterlebt hatte, doch weisen *fertur* und *reperiti sunt* auch auf „ferne“ Augenzeugenberichte.<sup>2183</sup> Interessant ist, daß sich der Schreiber auch Gedanken für den Grund der ungewöhnlich zahlreichen Unwetter in diesem Jahr macht, die er nach der antiken Erklärung auf eine „außergewöhnliche Bewegung der Luft“ (*aeris insolita commotio*) zurückführt, also nicht nur auf eine „moderate“ Störung der Atmosphäre, mir „durchschnittlichen“ Sommergewittern als Folge, sondern auf eine (modern gesprochen) lang anhaltende Unwetterlage infolge einer labilen, „turbulenten“ Atmosphäre, in der sich wiederholt Schwergewitter mit Hagel, Orkanböen und Tornados (*turbinibus ac tempestatibus*

---

*inter quas basilica sancti Kiliani martyris Nonis Iuniis clero laudes vespertinas celebrante repentino ictu percussa atque succensa est; et mirum in modum sub laquearibus domus ignis pendulus inlaesa materia tamdiu oberrabat, donec ossa sancti martyris et totus aecclesiae thesaurus efferetur inlaesus. Clericorum quoque nonnulli fulmine tacti inlaesis vestibus per diversa membrorum loca graves combusturas habuisse reperiti sunt. Fertur etiam quendam in illis regionibus hominem ita caelesti igne combustum, ut consumpto corpore vestis ab igne remaneret inlaesa. Sequentis vero mensis die octava, instante sollempnitate natalis eiusdem sancti martyris, muros aecclesiae, quos prius caelestis non consumpsit ignis, subito terribilis exorta tempestas funditus evertit; quam ruinam mors episcopi Gozbaldis subsecuta est, qui tercio dehinc mense, id est XII. Kal. Octobris, praesentem vitam finiens Arnum discipulum suum sibi successorem reliquit.*

<sup>2182</sup> Indem der Annalist die Unwettermeldung und die Einträge zu den Slawenfeldzügen und den seltsamen nächtlichen Himmelserscheinungen am 17. Oktober mit *quoque* bzw. *Mense vero Octobrio* verbindet, ergibt sich ein bedrohlicher heilsgeschichtlicher Zusammenhang. Vgl. Ann. Fuld. pars II. auct. Ruodolfo ad a. 855, ed. G. H. Pertz/ rec. F. Kurze, MGH Script. rer. Ger. in us. schol. sep. ed. 7, 1891, S. 45f.; eigene Teilübers.: *Rex quoque Hludowicus in Sclavos Margenses contra Rastizen ducem eorum sibi rebellantem parum prospere ducto exercitu sine victoria rediit, malens adversarium firmissimo, ut fertur, vallo munitum ad tempus dimittere quam militum suorum periculose pugnando damna sustinere. Magnum tamen provinciae partem praedis et incendiis vastavit exercitus non parvamque multitudinem hostium castra regis invadere cupientium usque ad inernitionem delevit, sed non impune; quia post reditum regis Rastizes cum suis insecutus plurima trans Danuvium finitimorum loca praedando vastavit.*

*Mense vero Octobrio XVI. Kal. Novembr. per totam noctem igniculi instar spiculorum occidentem versus per aerem densissime ferebantur. [...].*

<sup>2183</sup> Wahrscheinlich handelte es sich um die erste Kirche St. Kilian in Mainz-Kostheim. Der Verfasser des Unwetterberichts 855 könnte Rudolf von Fulda gewesen sein, der wahrscheinlich zumindest die Aufsicht über die Annalen für die Jahre 839-863 innehatte. Vgl. Heinz Löwe: Wilhelm Wattenbach u. Wilhelm Levison, Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter: Vorzeit u. Karolinger. Heft 6: Die Karolinger vom Vertrag von Verdun bis zum Herrschaftsantritt der Herrscher aus d. sächs. Hause. Das ostfränk. Reich. Weimar 1990, S. 686.



*plagisque grandinum multis damnum intulit*) entwickeln konnten.<sup>2184</sup> Die Suche nach „innerweltlichen“ Erklärungen zeigt das Streben nach wissenschaftlicher Erkenntnis in der karolingischen Renaissance.<sup>2185</sup> Allerdings muß das nicht bedeuten, daß diese und andere Gewittermeldungen nur aufgrund eines „theoretischen“ Interesses aufgezeichnet wurden; der Hauptgrund war die Gefahrenlage; die antiken naturphilosophischen Theorien waren in Gelehrtenkreisen bereits um 800 bekannt, doch war eine weitere Auseinandersetzung mit extremen Naturereignissen aufgrund der „defensiv“ ausgerichteten Siedlung und Landwirtschaft noch kaum notwendig. Einzelne Erklärungsversuche in frühen Berichten zu astronomischen und meteorologischen Ereignissen belegen dabei deutlich die Abhängigkeit von Unwettermeldungen von konkreten Gefahren. Allerdings waren die Voraussetzungen für eine intensive Beschäftigung mit der Natur erst in karolingischer Zeit aufgrund stabiler Territorien, besser ausgestatteter Höfe, der Expansion des Reichs in kontinentale Regionen im Osten, eines dichteren Netzes von Beobachtungsorten und der Bemühung um Naturforschung und Geschichtsschreibung deutlich günstiger. Die unterschiedliche Gewichtung von Naturaufzeichnungen in Geschichtswerken ist damit nicht nur auf das Naturinteresse, sondern auch auf politische und institutionelle Umstände zurückzuführen. So kann im 9. und 12. Jahrhundert nicht allein von der theoretischen „Entdeckung der Natur“, sondern zunächst vor allem von der notwendigen „Erschließung der Natur“ gesprochen werden.

Der ausführliche Unwetterbericht in den *Annales Fuldenses* für 855 spiegelt auch besonders die durch Normannen- und Slawenüberfälle, fränkische Bruderkriege, Sünden und Häresien bedrohte Lage des ostfränkischen Reichs Mitte des 9. Jahrhunderts wider. Der Blitzeinschlag in die Kilianskirche in Kostheim, in der während der Vesper zahlreiche Augenzeugen zugegen waren (*inter quas basilica sancti Kiliani martyris Nonis Iuniis clero laudes vespertinas celebrante repentino ictu percussa atque succensa est*), ereignete sich wahrscheinlich nicht während eines extremen Unwetters, sondern während eines „normalen“ Gewitters. Die bildlich-dramatische

---

<sup>2184</sup> Die in frühmittelalterlichen Annalen und Chroniken häufig angedeutete Erklärung von Stürmen und Unwettern durch die „Bewegung der Luft“ bzw. die „Unordnung der Elemente“ geht auf die antike Unwettertheorie zurück. Plinius führt die Entstehung von Wolken, Wetter und insbesondere von Unwettern in seiner „Naturgeschichte“ auf das spezifische Zusammenwirken der „Ausdünstungen der Erde“ (*vapor humoris*) und der von der oberen Himmelsregion her wirkenden Lüfte, insbesondere aber die Hitze und die „Qualitäten“ der Gestirne (etwa die Hitze der Sonne oder die Feuchtigkeit des „Regengestirns“), zurück. Vgl. Plinius, Nat. Hist. II, 39-41, Ausg. R. König 1974, §105-110, S. 88-92. Bei Unwettern und Stürmen geht Plinius von einem regelrechten „Kampf der Elemente“ aus, d. h. die von der Erde aufsteigenden *vapores*, die Winde des Himmels und die Hitze der Gestirne bewirken einen „Luftstau“ in den Wolken; durch die Reibung und die Hitze der Gestirne komme das „Feuer“ in die Wolken. Vgl. Plinius, Nat. Hist. II, 42f., Ausg. R. König, §111-113, S. 92-96: [...] *exsistere imbres ventosque, quoniam umidam a terra, alias vero propter vaporem fumidam exhalari caliginem certum est nubesque liquore egresso in sublime aut ex aëre coacto in liquorem gigni. [...] posse in has et ignes superne stellarum decidere, quales sereno saepe cernimus; quorum ictu aëra verum est, quando et tela vibrata stridunt; [...]*.

<sup>2185</sup> Vgl. dazu Eric Schwarz, Naturkatastrophen und -erscheinungen im 8. und 9. Jahrhundert und ihre Wahrnehmung in der fränkischen Geschichtsschreibung, 2008, S. 28f.

Beschreibung der in der hölzernen Dachkonstruktion des Kirchenbaus „orientierungslos“ züngelnden ersten Flammen läßt diese fast wie ein unheimliche, dämonische Tiere erscheinen, die durch die Macht des heiligen Kilian solange zurückgehalten wurden, bis man dessen Gebeine und Reliquien aus dem Kirchengebäude getragen hatte (*mirum in modum sub laquearibus domus ignis pendulus inlaesa materia tamdiu oberrabat, donec ossa sancti martyris et totus aeccliesiae thesaurus efferetur inlaesus*). In diesen Zeilen ist das realistische „vormoderne“ Gefühl für die große Macht der Elementargewalten angedeutet, das wir heutigen Menschen (die wir nicht mehr das offene Herdfeuer „zähmen“ und „behüten“ müssen) verloren haben. Mit *mirum in modum* rückt Rudolf das Ereignis in die Nähe eines Wunders, doch spricht er nicht von einem „Wunder“ (*miraculum*), sondern von einer „wunderbaren“ bzw. einer „an ein Wunder grenzenden Begebenheit“; das Ereignis ist dabei durchaus nachvollziehbar dargestellt, denn es beruht auf einem realen Naturereignis; insbesondere das Bild der erst im Dachgebälk lodern den Flammen, die den steinernen Kirchenraum noch ausnahmen, zeigt den „gesunden Realitätsbezug“ zu den Elementargewalten in vormoderner Zeit. Der Fuldaer Annalist ordnet den Blitzschlag in Kostheim daher als irdisches, erklärbares Ereignis ein, das aber aufgrund der „wunderbaren Rettung“ der Gebeine Kilians zu einem „historischen Kilianswunder“ wurde. So erscheint *inlaesus* noch zwei weitere Male - die Unversehrtheit der Gebeine des Heiligen und der Gewänder der Geistlichen (*ossa sancti martyris et totus aeccliesiae thesaurus efferetur inlaesus*) steht in deutlichem Gegensatz zur Zerstörung der (irdischen) Kirchengemäuer (*funditus evertit*): Die Zerstörung der Kirchenruine durch ein weiteres Unwetter am 8. Juli, dem Patronatstag des iroschottischen Missionars Kilian<sup>2186</sup>, erinnert

---

<sup>2186</sup> Das Leben des heiligen Kilian (640-689?), eines irischen Wandermönchs, der im 7. Jahrhundert als „Frankenapostel“ in Mainfranken wirkte, ist nur in zwei Heiligenviten des 9. Jahrhunderts überliefert: in der älteren *Passio sancti Kiliani minor* (nach Wilhelm Levison möglicherweise schon um 840 entstanden; vgl. Bruno Krusch, Wilhelm Levison (Ed.), MGH Script. rer. Mer. 5, Hannover 1910, S. 711-728) und der Ende des 9. Jahrhunderts verfaßten *Passio s. Kiliani maior* (ed. Franz Emmerich, Der heilige Kilian. Regionarbischof und Märtyrer, Würzburg 1896, S. 11-25). Nach der Legende soll Kilian im Jahre 686 mit 11 Gefährten (nach der jüngeren Vita nur mit den zwei Gefährten Kolonat und Totnan) nach Würzburg gekommen sein, wo er als Wandermissionar wirkte; seine Funktion als „Regionarbischof“ ist möglicherweise eine hagiographische Stilisierung in Anlehnung an die Vorbilder angelsächsischer Missionsbischöfe, etwa Wilfrid und Bonifatius, den „Missionar der Deutschen“. 689 soll Kilian zusammen mit seinen Gefährten wegen der Einmischung in die Ehe des fränkischen Herzogs Gozbert von Thüringen zusammen mit der Witwe seines Bruders ermordet worden sein. Der enge Kontakt Kilians zur bereits christianisierten Würzburger Herzogsfamilie unter Graf Godescalc kann als wahrscheinlich gelten, zumal Kilian diesen mit dem Kirchenrecht konfrontierte, als dieser die Frau seines Bruders nicht „entlassen“ wollte. Da jedoch zwischen dem Tod des Heiligen und dem „offiziellen“ Beginn des Heiligenkults um Kilian über 100 Jahre später keine Kontinuität in den Quellen nachweisbar ist, gibt es kaum gesicherte Daten zum Leben und Wirken des iroschottischen Mönchs. So ist auch die in den Viten erwähnte Reise Kilians zu Papst Konon, von dem er den Missionsauftrag erhalten haben soll, möglicherweise eine Stilisierung nach dem Vorbild der Bonifatiusvita. Grundlage für die Heiligenverehrung Kilians war die Erhöhung der Gebeine Kilians durch den ersten Würzburger Bischof Burchard I. 743 und die Ernennung der drei Missionare Kilian, Kolonan und Totnan zu Diözesanheiligen am 8. Juli 752; seitdem gilt der 8. Juli als Gedenktag (*dies natalis*) Kilians. Die Gebeine Kilians und seiner Begleiter wurden 788 in Anwesenheit Karls des Großen unter der heutigen Neumünsterkirche (Salvatorkirche) beigesetzt. Die Kiliansverehrung manifestierte sich in der Folgezeit vor allem um das nach Legenden ebenfalls unter der Würzburger Neumünsterkirche

(ungeachtet der Erklärbarkeit des Ereignisses) an eine hagiographische Wunderepisode, die die Nähe der Historiographie zur Hagiographie zeigt. Wie häufig in Wundererzählungen steht auch in dem Bericht der Fuldaer Annalen das Naturereignis neben dem subjektiven Erleben der Zeugen als himmlische Offenbarung, doch beide Wahrnehmungen belegten als „gleichberechtigte“ Wahrnehmungsaspekte eine historische Tatsache. Das die posthume Macht Kilians beweisende Ereignis mußte in einem Geschichtswerk ausführlich thematisiert werden. Der Bericht steht in der Tradition der karolingischen Heiligen- und Translationswunder als neue hagiographische Untergattung, die angesichts der wachsenden Bedeutung von Wallfahrtsorten nach der Reichsteilung 843 das postmortale Wirken der „Gründerheiligen“ durch jüngere und zeitgenössische Ereignisse „bestätigten“ sollten.

Die wunderbare Rettung von Heiligenreliquien oder Sakralgegenständen aus einem zerstörten Gotteshaus zählt zu den gängigen Topoi mittelalterlicher Unwetterberichte. Das dem Frankenmissionar Kilian gewidmete Gotteshaus in Kostheim erscheint in Rudolfs Bericht als eindringliches Sinnbild der durch Häresien und Heidentum bedrohten Kirche im ostfränkischen Reich: Selbst gemauerte Kirchengebäude können, wie die Ereignisse von 855 auf drastische Weise gezeigt haben, allenfalls befristeten irdischen Schutz bieten. Solange die Gebeine des Heiligen und der Kirchenschatz in der Kirche ruhten, war diese als „himmlischer“ *locus amoenus* noch vor den Elementargewalten geschützt; die Schutzfunktion war also nicht an das irdische Bauwerk gebunden, sondern an die geistliche (Wunder-)Macht und die diese symbolisierenden Reliquien als „Erinnerungsstücke“. Häufig wird in Translationsberichten bezeugt, daß die Umgebung eines Translationszuges, der Martyriumsort oder die Ruhestätte des Heiligen von Unwettern, Sturm und Regen unbehelligt blieb, was die

---

gefundene Kiliansevangelium (Würzburg, Universitätsbibl., M.p.th.q.1a). Im 8. und 9. Jahrhundert, mit der Weihung mehrerer Kilianskirchen (u. a. Mainz-Kostheim, Würzburg, Heilbronn und weitere Kirchen vor allem in Franken) und der Niederschrift der Kiliansviten, verbreitete sich die Kiliansverehrung im Ostfrankenreich, denn Kilian war neben Bonifatius einer der führenden Missionare im Ostfrankenreich und sorgte mit diesem für die Verbreitung und Festigung des Christentums in den teilweise noch heidnisch geprägten östlichen Teilen des Frankenreichs. So kann „Kilian“ nach dem kelt. *Ceallach* auch mit „Kämpfer“ übersetzt werden. Im Zeitalter der fränkischen Teilungen Mitte des 9. Jahrhunderts gewannen überregionale („nationale“) Gedenkkulte und Wallfahrten zunehmend an Bedeutung für die Legitimation der Territorialherrschaft. Die Bemühungen um die Kiliansverehrung manifestiert sich schon im 8. Jahrhundert im „Godescalc-Evangelistar“ von 781 bis 783 (Paris, Bibl. nat., Nouv. Acq lat 1203), weiterhin in einem Nachtrag zum Martyrologium des Beda Venerabilis (838; Würzburg, Universitätsbibl., M.p.th.f.49) und im Martyrologium des Hrabanus Maurus (842-856). Besonders zu erwähnen in Bezug auf den Fuldaer Annaleneintrag für 855 ist die (allerdings erst im 10. Jh.) vielleicht in Fulda entstandene *Passio minor* Kilians mit einem frühen Bildzyklus zur Kilianslegende, die wahrscheinlich nach dem Vorbild der Bonifatiusviten gestaltet wurde. **Lit.:** Alfred Wendehorst, Art. ‚Kilian‘, in: NDB, Bd. 11, Berlin 1977, S. 603; Klaus Wittstadt, Sankt Kilian: Leben - Martyrium - Wirkung, Würzburg 1984; Ders. (Hrsg.), St. Kilian. 1300 Jahre Martyrium der Frankenapostel, Würzburger Diözesangeschichtsblätter 51 (1989); Kilian. Mönch aus Irland aller Franken Patron. Katalog der Sonder-Ausstellung zur 1300-Jahr-Feier des Kilianmartyriums, Würzburg 1989; Johannes Gottfried Mayer, Die Heiligen Emmeram und Kilian: Beobachtungen zu den ältesten Viten, in: St. Emmeram in Regensburg. Geschichte - Kunst - Denkmalpflege, Thurn-und-Taxis-Studien, Bd. 18 (1992), S. 33-40; Adriaan Breukelaar, Art. ‚Kilian‘, in: BBKL III, Herzberg 1992; Hermann Mulhaupt, Der heilige Kilian. Leben, Legende und Verehrung, Paderborn 2009.

Gottnähe des Heiligen evident machte, also nach Augustinus „aufleuchten“ ließ.<sup>2187</sup> Als die Gebeine des heiligen Kilian nicht mehr in der Kirche von Kostheim waren, wurde diese, ihrer Schutzfunktion entbunden, 855 von einem „plötzlich entstandenen Unwetter bis auf die Grundmauern zerstört“ (*muros aeccliesiae, quos prius caelestis non consumpsit ignis, subito terribilis exorta tempestas funditus evertit*). Die Formulierung weist - neben der heilsgeschichtlichen Symbolik in *funditus evertit*<sup>2188</sup> und *consumpsit*<sup>2189</sup> - auf ein reales Wetterereignis, ein vor Ort

<sup>2187</sup> So soll nach Auskunft von Anwohnern an dem Ort in der Diözese von Paris, an den unter König Pippin die Gebeine des heiligen Vitius überführt worden waren, Unwetter und Blitzschläge nie mehr Schaden angerichtet haben. Vgl. *Historia Translationis sancti Vitii*, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 2, 1829, S. 581: [...] *corpus sancti Viti pueri et martyris Lucani, qui sub Valeriani et Diocletiani passus esse, et a quodam viro religioso regnante Pippino translatus ab Italia in Franciam, et in diocesi Parisiaca locatus narratur. Cuius merito in loco ubi positum fuerat corpus ipsius, ut supra dictum est, multas Dominus virtutes operatus est. Fertur enim ab incolis loci illius ubi beatissimus martyr in corpore quieuit, quod a tempore quo ipso in loco positum fuerat, nunquam ibi tempestates aut fulgura nocuissent*. Der Eintrag der Vitius-Legende zeigt die große Furcht der Menschen vor Unwettern, die schnell die Existenz einer Familie oder einer ganzen Region zerstören konnten.

<sup>2188</sup> Mit *funditus evertit* („bis zum Fundament ausreißen“ bzw. „zerstören“) verwendet der Annalist eine in mittelalterlichen Unwetterberichten charakteristische Formulierung, die die Leser an die Vergänglichkeit allen Menschenwerks erinnern soll. Das in dem Unwetterbericht 855 evozierte Bild des bis auf die Grundmauern zerstörten Gotteshauses ist auch Ausdruck der „Erniedrigung“ alles Irdischen durch die Hand Gottes - deshalb schreibt der Annalist vielleicht auch davon, daß einige Kleriker „vom Himmelsfeuer berührt wurden“ (*Clericorum quoque nonnulli fulmine tacti*). Die Vorstellung der „Erniedrigung“ irdischer Dinge und der Menschen zeigte sich besonders in der „bis auf den Grund“ (*funditus*) zerstörten Kirche in Kostheim. Zum Thema „Erniedrigung“ und der christlichen Demutsgeste im Christentum vgl. Donat de Chapeaurouge, Einführung in die Geschichte der christlichen Symbole, 1984, S. 46-50. Der Bericht über die Zerstörung der Kirche könnte auch auf die Unterscheidung zwischen der vergänglichen irdischen *Ecclesia* (sowohl der Gebäude und der materiellen Ausstattung wie auch der Gemeinschaft der *Ecclesia permixta*) und der ewigen, unzerstörbaren himmlischen *Ecclesia Dei* weisen. Seit der Spätantike soll der Kirchenbau in analoger Symbolik die unter dem Himmelszelt Gottes (symbolisiert in der Kuppel des Zentralbaus) versammelte Gemeinde (in den Langschiffen der Basilika) abbilden, wobei die Christen die einzelnen Steine des Gotteshauses um den Altar Gottes bilden, an dem mit der geweihten Hostie und dem weingefüllten Kelch Christus als real anwesend gedacht wurde. In vielen mittelalterlichen Unwetterberichten, insbesondere in Einträgen zu Blitzeinschlägen in Kirchen, aber auch in Hochwasserberichten, heben die Schreiber besonders hervor, daß den Elementargewalten nur wenige Gegenstände und Bauteile der Kirche standhielten - meist sind es Gegenstände, die nicht nur als irdische Symbole mit Verweischarakter auf den Himmel galten, sondern nach mittelalterlicher Vorstellung bereits in ihrer irdischen Form und Materie dem Himmel angehörten. Dazu zählen Heiligenbilder, Reliquien, liturgische Geräte, der Kirchenschatz, Meßgewänder, Kelch und Hostie und besonders auch der meist gemauerte Altar, der Christus als „Eckstein oder auch Grund- und Schlußstein der Kirche“ symbolisiert und damit im Gegensatz zum übrigen Kirchengemäuer als unzerstörbar galt (Gerhart B. Ladner, Handbuch der frühchristlichen Symbolik, 1992, S. 229 m. Anm. 176; Ders., *The Symbolism of the Biblical Cornerstone in the Medieval West*, in: *Medieval Studies IV*, 1942, p. 43ff.). Auch der Schreiber der Annalen von Fulda hebt in dem Unwetterbericht 855 die Rettung der Gebeine Kilians sowie die restlose Zerstörung der Kostheimer Kirchen bei den zwei aufeinanderfolgenden Unwettern hervor, was er durch angefügte „unglaubliche“ Augenzeugenberichte bestärkt, die die Unversehrtheit der Gewänder einiger vom Blitz schwer verletzter oder getöteter Kirchenbesucher bezeugen. Damit wollte er vielleicht die in der Symbolik des Kirchenbaus vorweggenommene Unterscheidung bzw. Trennung zwischen irdischen und geistlichen Gütern durch das „reinigende“ Himmelsfeuer andeuten. Über die restlose Zerstörung von irdischen Gebäuden berichten die Fuldaer Annalen auch 875. Vgl. *Ann. Fuld. pars III. auct. Meginhardo ad a. 875*, ed. G. H. Pertz/ rec. F. Kurze, MGH Script. rer. Ger. in us. schol. sep. ed. 7, 1891, S. 84: *Nam villa quaedam in pago Nitense nomine Asgabrunno a fluminibus et torentibus longe remota subitanea imbrum inundatione pene deleta est, [...]. Dum enim homines eiusdem loci V. Non. Jul. dormitum issent nihil mali suspicantes, tanta pluvia uno momento caelitus lapsa est, ut omnes arbores et vineas, quas tangebant in eadem villa, radicitus extirparet, aedificia funditus everteret*.

<sup>2189</sup> *Consumere* (hier „verzehren“, „verzehren“ sowie „aufreiben, erschöpfen, dahinraffen, umkommen“; Langenscheidt Wb. Lat.-dt., 1963, S. 130) erscheint schon in frühen Quellen häufig in Verbindung mit dem „Himmelsfeuer“ (*ignis caelestis*), das irdische Werke und auch Menschen „verzehrt“. In dem Gewitterbericht der Fuldaer Annalen für 855 ist *consumere* Teil der drastischen bildlichen Beschreibung der vom „himmlischen Feuer“ „verzehrten“, eingeschrumpften menschlichen Körper und irdischen Bauwerke.

(möglicherweise an einer Konvergenzlinie) entstandenes Gewitter. In vielen mittelalterlichen Gewitterberichten<sup>2190</sup> und selbst in stilisierten hagiographischen Wunderepisoden und sogar in der höfischen Epik wird das charakteristische Phänomen plötzlich vor Ort entstehender Gewitter an sommerlichen Konvergenzen „naturgetreu“ beschrieben.<sup>2191</sup> Die Ursache für die endgültige Zerstörung der ausgebrannten Kirche in Kostheim bei dem zweiten Unwetter nennt der Annalist nicht, was auf die „hagiographische“ Präferenz des ersten Berichtsteils über den Blitzeinschlag und die Rettung der Kilians-Reliquien weist; wahrscheinlich ereignete sich am 8. Juli 855 in Kostheim eine Gewitterflut („flash flood“). Da sich diese am Gedenktag (*dies natalis*) Kilians ereignete (*Sequentis vero mensis die octava, instante sollempnitate natalis eiusdem sancti martyris*), wurde sie als Beweis der Macht Kilians gedeutet; eine explizite Symbolik der Zahl Acht als Ewigkeitssymbol, auch in Bezug auf die Blitzopfer<sup>2192</sup>, ist hier nicht ausgeschlossen, zumal die „Heiligenpropaganda“ das Hauptmotiv des Gewitterberichts war.

Wie häufig in Unwetterberichten fügt der Annalist in dem Unwetterbericht eine „Anekdote“ über ein besonderes Ereignis im Umfeld der Unwetter im Frühsommer 855 an - ein der Hagiographie entlehntes „Stilmittel“, das möglicherweise anstelle direkter, möglicherweise

<sup>2190</sup> Über ein vor Ort entstandenes Sommerunwetter in Goslar im Jahre 1108 berichtet auch der *Annalista Saxo*. Vgl. *Annalista Saxo ad a. 1108*, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 6: *Chronica et annales aevi Salici*, Hannover 1844, S. 746 (eigene Hervorhebung): *Heinricus rex dum in Goslariensi oppido conventum habuisset et iura regni prout voluit disposuisset, subito nimia tempestas et horribilis fulgurum et chorouscationum et tonitruorum exorta, regem et omnem populum perterruit. Adeo enim vehemens fuit, ut ense regalem tempestas perstringens, partem non modicam in acumine cum baltheo clipei regalis absumeret, soriumque interius eiusdem clipei per partes in rugam contraheret.*

<sup>2191</sup> In der höfischen Epik des Hochmittelalters ist der „Unwetterbericht“ Kalogrenants vor der Tafelrunde im *Iwein* Hartmanns von Aue zu nennen, in dem bei genauerer Betrachtung ebenfalls das Phänomen eines vor Ort entstandenen sommerlichen Wärmegewitters im Wald von Brocéliande angedeutet zu sein scheint: Kalogrenant erzählt von plötzlich „von allen vier Himmelsrichtungen her aufsteigenden Wolken“, die die Sonne verdeckten und „den lichten Tag“ verdunkelten, vom Verstummen der Vögel unmittelbar vor Gewitterausbruch, zahlreichen, noch entfernten Blitzen und einem plötzlichen Naheinschlag - noch vor Einsetzen von Hagel, Regen und Sturm; die Gewittererscheinungen werden von Kalogrenant in der charakteristischen Reihenfolge Quellwolken - Dunkelheit - „Fernblitze“ - Naheinschlag - Hagel, Sturm und Regen aufgezählt (die ersten Blitzentladungen eines vorlaufend neu entstandenen Gewitters sind oft (Nah-)Einschläge): *daz ich gôz ûf den stein./ do erlasch diu sunne diu ê schein,/ und zergienç der vogelsanc./ als ein swarz weter twanc./ diu wolken begunden/ in den selben stunden/ von vier enden ûf gân:/ der liehte tac wart getân/ daz ich die linden kûme gesach./ grôz ungnâde dâ geschach./ vil schiere dô gesach ich/ in allenthalben umbe mich/ wol tûsent tûsent blicke:/ dar nâch sluoc alsô dicke/ ein alsô krefteger donreslac/ daz ich ûf der erde gelac./ sich huop ein hagel unde ein regen,/ wan daz mich der gotes segen/ vriste von des weteres nôt,/ ich waer der wîle dicke tôtt/ daz wart alsô ungemach/ daz der walt nider brach* (Hartmann von Aue, *Iwein*. Studienausg. Berlin 1965 - Text unveränd. gedr. n. d. Ausg.: *Iwein*. Eine Erzählung von Hartmann von Aue, m. Anm. v. Georg Friedrich Bennecke u. Karl Lachmann. 6. Ausg., unveränd. Nachdr. d. 5., v. Ludwig Wolff durchgesehene Ausg. Berlin 1959, v. 637-658).

<sup>2192</sup> Auch wenn sie bereits in Plinius' Darstellungen zur Ewigkeit vorkommt, wurde die der Sechs und der Sieben folgende Acht erst in frühchristlicher Zeit zum Symbol der Ewigkeit und damit zum Sinnbild der „Vollendung“ der irdischen Siebenzahl (sechs Tage Schöpfung und einen Tag der Ruhe), unter anderem bei Gregor von Nyssa, Johannes Chrysostomus und Augustinus. In der Bibel erscheint die Acht in Joh. 20, 20 (nach acht Tagen erscheint der auferstandene Christus den Jüngern); in der Bergpredigt verheißt Christus acht Seligkeiten (Mt. 5, 3-10). Nach 1. Mose 7, 13 sollen acht Menschen die Arche bestiegen haben - eine Präfiguration auf die Taufe, in der die acht Seelen durch das Wasser gerettet wurden (1. Petr. 3, 20-21), womit die Acht zum Symbol des ewigen Lebens wurde, das erst die Taufe spendet. Im 9. Jahrhundert erscheint die Acht in Zusammenhang mit der Taufsymbolik häufiger, vor allem auf Sarkophagen und Taufbecken, die von acht Säulen umgeben sind. Vgl. dazu Donat de Chapeaurouge, Einführung in die Geschichte der christlichen Symbole, 1984, S. 75ff.

unglaublich wirkender Deutungen die metaphysische Dimension von Naturereignissen unterstreichen sollte. So sollen 855 bei dem Gewitter in Kostheim die Kleider einiger „vom Blitz berührter“ Geistlicher nahezu unversehrt geblieben sein, obwohl sie verletzt wurden (*Clericorum quoque nonnulli fulmine tacti in laevis vestibus per diversa membrorum loca graves combusturas habuisse reperti sunt*); ein Mann soll „vom Himmelsfeuer ganz verzehrt worden“ sein, während sein Gewand unversehrt blieb (*hominem ita caelesti igne combustum, ut consumpto corpore vestis ab igne remaneret*). Neben dem Gegensatz zwischen vergänglicher irdischer „Materie“ und der bereits dem Himmel angehörenden „geheiligten Materie“<sup>2193</sup> ist hier auch die alttestamentliche Vorstellung von dem seit dem Sündenfall schuldigen, vergänglichen Leib angedeutet, der fortan mit Kleidern zu bedecken war.<sup>2194</sup> Im Mönchtum hatte die Gewandung daher von Beginn an auch eine wichtige Symbolfunktion: Schwarze Gewänder symbolisierten das „Absterben“ der Welt im Mönch, weiße dagegen die Engelgleichheit des Trägers, worauf die unversehrten Kleider der Blitzopfer weisen könnten.<sup>2195</sup> Möglicherweise wollte der Annalist auch an die legendäre Auffindung der Gebeine Kilians und seiner Gefährten im Jahre 843 anknüpfen, die mit unversehrten Gewändern und Meßbüchern unter einem Pferdestall gefunden worden sein sollen.<sup>2196</sup> Der Bericht zeigt, daß seltene und gefährliche Naturereignisse oft der Hintergrund von Heiligenlegenden waren, da sie sich schnell verbreiteten und auch die Phantasie der nicht unmittelbar Betroffenen und damit auch der Nachgeborenen beflügelten; die dramatischen Ereignisse in Kostheim im Sommer 855 zeugten von der bis in die Gegenwart wirkenden Kraft Kilian; sie waren auch ein „Zeichen“ angesichts der politischen Lage und möglicherweise auch ein Vorzeichen auf den Tod von Bischof Gozbert drei Monate später (*quam ruinam mors episcopi Gozaldi subsequuta est*). Vielleicht wurden auch die Meteoriden am 17. Oktober mit dem Tod des Kaisers am 29. September in Verbindung gebracht.<sup>2197</sup> Die Meldungen zum Tod des Mainzer Erzbischofs Hraban und zu dem Slawenfeldzug 856 vervollständigen die bedrohliche Chronologie der Jahre 855-856.<sup>2198</sup>

<sup>2193</sup> Siehe dazu Johannes Gottfried Mayer, Unversehrtheit des Leibes. Zur Leib-Seelevorstellung in Spätantike und Mittelalter, in: Würzburger medizinhistorische Mitteilungen, Bd. 18, Würzburg 1999, S. 75-85.

<sup>2194</sup> Vgl. 1. Mose 3, 7. Um ihre Scham zu lindern, gab Gott Adam und Eva Felle als Gewänder (*chitonas dermatinuous, tunicas pelliceas*; vgl. Gerhart B. Ladner, Handbuch der frühchristlichen Symbolik, 1992, S. 75f.). Das Vorzeigen von Kleidern galt in biblischer Zeit auch als „Beweis“ für den Tod des Trägers; so zeigten die Brüder Josefs ihrem Vater Jakob den blutigen Rock Josefs (1. Mose 37, 31ff.). Vgl. dazu Gerd Heinz-Mohr, ‚Kleid‘, Lexikon der Symbole, 1991, S. 172.

<sup>2195</sup> Vgl. dazu Gerhart B. Ladner, Handbuch der frühchristlichen Symbolik, 1992, S. 230f. m. Anm. 189: Philipp Oppenheim, Symbolik und religiöse Wertung des Mönchskleides im christlichen Altertum, Münster 1932, bes. S. 29ff. u. S. 33ff.

<sup>2196</sup> Vgl. dazu die ‚Legende von den lieben Heiligen Gottes‘, nach den besten Quellen neu bearb. u. hrsg. v. Georg Ott, Stadtpfarrer in Abendsberg (1863); Art. ‚Der heilige Kilian von Würzburg und Märtyrer (9. Juli)‘, [www.heiligenlegenden.de](http://www.heiligenlegenden.de)

<sup>2197</sup> Um den heilsgeschichtlichen Zusammenhang der Ereignisse von 855/856 hervorzuheben, hat der Fuldaer Annalist die Asteroidenmeldung dem Eintrag zum Tod des Kaisers vorangestellt. Vgl. Ann. Fuld. pars II auct.

Ein ausführlicher Unwetterbericht ist in den Fuldaer Annalen auch für 857 verzeichnet: Die Quelle des Schreibers, wohl Rudolf von Fulda, war ein Brief des Bischofs von Köln, Gunthar, der die Ereignisse an Altfrid von Hildesheim übermittelte. Bezeichnend für die Wundergläubigkeit dieser Zeit ist, daß Rudolf wichtige politische Ereignisse wie die Unterredung König Ludwigs mit seinem Neffen Lothar in Koblenz im Februar oder die Verhandlungen über das Kirchenrecht (*de iure ecclesiastico*) auf der Synode am 1. Oktober 857 unter Leitung des Mainzer Erzbischofs nur beiläufig erwähnt<sup>2199</sup>, dafür aber das Naturereignis anhand von Gunthars Brief ausführlich wiedergibt, „in welchem man las, daß am 15. September in Cöln ein sehr schreckliches Ungewitter gewesen sei, und als das ganze Volk vor gewaltigem Schreck in die Kirche St. Peters floh und unter Geläute der Kirchenglocken einmüthig um Gottes Erbarmen flehte, habe plötzlich ein gewaltiger Blitzstrahl wie ein feuriger Drache die Kirche zerissen, sei eingefahren und habe aus jener ganzen Menge drei Menschen an verschiedenen Orten, aber mit einem Schläge, todt niedergestreckt, nämlich den Presbyter neben dem Altar St. Peters, den Diakon neben dem Altar St. Dionysii, einen Laien bei dem Altar Mariä; außerdem andere, sechs an der Zahl, so niedergeworfen, daß sie halbtodt aufgehoben kaum genasen. - Es sollen auch andere Wunderzeichen zu dieser Zeit in Trier sich zugetragen haben, welche zu erzählen ich deshalb anstand, weil ich über sie eine gewisse Nachricht nicht erhalten habe.“<sup>2200</sup> Rudolfs Bezugnahme auf den bischöflichen Brief und der Hinweis auf weitere Wunderzeichen, über die er aus Mangel an überprüfbaren Quellen nicht mehr berichten könne, sollen die Glaubwürdigkeit des Berichts unterstreichen (den er daher in der indirekten Rede wiedergibt). Das Gewitter beschreibt Rudolf nur kurz, jedoch mit eindeutigen Wendungen und „Formeln“, die auch auf Entstehung und Verlauf des Unwetters schließen lassen: Bereits das Datum des „erschreckenden Unwetters“ am 14. September ist recht

---

Ruodolfo ad a. 855, ed. G. H. Pertz/ rec. F. Kurze, MGH Script. rer. Ger. in us. schol. sep. ed. 7, 1891, S. 46: *Mense vero Octobrio XVI. Kal. Novembr. per totam noctem igniculi instar spiculorum occidentem versus per aera densissime ferebantur. Hlutharius imperator renuntians amnibus, quae habuit, Prumiense monasterium ingressus effectusque ibi monachus III. Kal. Octobr. mortalem hominem exiit et ad vitam perrexit aeternam.*

<sup>2198</sup> Ann. Fuld. pars II auct. Ruodolfo ad a. 856, ed. G. H. Pertz/ rec. F. Kurze, MGH Script. rer. Ger. in us. schol. sep. ed. 7, 1891, S. 46f.: *DCCCVI. Mense Februario, IIII. die mensis eiusdem, defunctus est Hrabanus archiepiscopus Mogontiacensis aecclisae; cui successit Karlus, [...]. Decessit autem et Hatto abbas Fuldensis coenobii II. [...] Mense vero Augusto Hludowicus rex collecto exercitu per Sorabos iter faciens ducibusque eorum sibi coniunctis Dalmatas proelio superat acceptisque obsidibus tributarios fecit; inde per Boemos transiens nonnullos ex eorum ducibus in deditionem accepit. In qua expeditione perierunt comites Bardo et Erpfrum aliis quam pluribus.*

<sup>2199</sup> Siehe Ann. Fuld. pars II. auct. Ruodolfo ad a. 857, ed. G. H. Pertz/ rec. F. Kurze, MGH Script. rer. Ger. in us. schol. sep. ed. 7, 1891, S. 47f.

<sup>2200</sup> Ann. Fuld. pars II. auct. Ruodolfo ad a. 857, ed. G. H. Pertz/ rec. F. Kurze, MGH Script. rer. Ger. in us. schol. sep. ed. 7, 1891, S. 48; dt. Übers. Carl Rehdantz, Die Jahrbücher v. Fulda u. Xanten, 1941, S. 28: [...] *praesentata est epistola Guntharii Colonensis episcopi, ad Altfridum episcopum directa, in qua legebatur contigisse Coloniae XVII. Kal. Octobr. terribilem valde tempestatem, populo cuncto prae nimio horrore in basilicam sancti Petri confugiente et signis aecclisae concrepantibus unanimiter Dei misericordiam implorante, subito fulmen inorme ignei draconis instar basilicam scindisse ac penetrasse atque ex omni illa multitudine tres homines diversis quidem locis, sed uno ictu in mortem deiecisse, presbyterum scilicet iuxta altare sancti Petri, diaconum vero ad altare sancti Dionysii, laicum autem ad altare sanctae Mariae; alios etiam numero sex eodem impetu ita postravisse ut elati semivivi vix convalescerent. Feruntur et alia prodigia his temporibus Treveri contigisse, quae ideo scribere distuli, quia de eis certum nuntium non habui.*

ungewöhnlich, da Mitte September die Zeit der sommerlichen Schwergewitter bereits vorbei ist. Das Epitheton *terribilis* bezieht sich folglich eher auf den Blitzeinschlag: Auch wenn das Septembertgewitter in Köln kein extremes Unwetter war, wurde es durch den schrecklichen Blitzeinschlag als solches wahrgenommen (*contigisse Coloniae XVII. Kal. Octobr. terribilem valde tempestatem*); auf ein intensives Gewitter weist jedoch der Hinweis, daß sich „alles Volk aufgrund größter Furcht in die Basilika Sankt Petri geflüchtet und dort vor den Reliquien und Hostien einmütig um Gottes Erbarmen gefleht habe“ (*populo cuncto prae nimio horrore in basilicam sancti Petri confugiente et signis aecclesiae concrepantibus unanimiter Dei misericordiam implorante*).<sup>2201</sup> In vormoderner Zeit gingen die Menschen bei starken Unwettern in die Kirchen, um Schutz zu suchen und zu beten, weshalb bei Blitzeinschlägen oft zahlreiche Augenzeugen zugegen waren und sich die Nachricht darüber schnell verbreitete. Die drei Blitzopfer in der Kirche und die sechs weiteren Verletzten scheinen realistisch, da Blitze oft vom Glockenturm über das feuchte Seil der „Wetterglocken“ in den Kirchenraum gelangten. In Sankt Petri in Köln 857 soll der Blitz den Kirchturm oder Teile des Dachs „gespalten“ haben (*subito fulmen inorme ... basilicam scindisse ac penetrasse atque ex omni illa multitudine tres homines diversis quidem locis, sed uno ictu in mortem deiecisisse, presbyterum scilicet iuxta altare sancti Petri, diaconum vero ad altare sancti Dionisii, laicum autem ad altare sanctae Mariae*). Möglicherweise drang der Blitz auch über die Vierung in den Kirchenraum ein, was die Blitzopfer an den Seitenaltären nahelegen. Die sechs verletzten Kirchenbesucher wurden möglicherweise Opfer der Schrittspannung (*alios etiam numero sex eodem impetu ita postravisse ut elati semivivi vix convalescerent*). Mit *subito fulmen* gibt Rudolf (wie in dem Unwetterbericht 855) ein Hinweis auf das Wetterereignis: Während eines Gewitters können Blitzeinschläge auch in ruhigeren Phasen bei gleichmäßigem Regen, Wolkenblitzen und entfernteren Entladungen „plötzlich“ oft infolge von Neuentwicklungen in der Gewitterzone auftreten; vor allem „positive Blitze“ können auch Kilometer vom Gewitter entfernt einschlagen<sup>2202</sup> - auf einen positiven Blitz könnte die große Sprengkraft des Blitzeinschlags in

---

<sup>2201</sup> Eigene Übers.

<sup>2202</sup> Positive Blitze („positive Riesen“) gehen von der positiv geladenen Oberseite oder den Seiten des Gewitterambosses aus und können daher auch einige Kilometer außerhalb der Gewitterwolke einschlagen. Während 95% der Erdblitzes negative Blitzenentladungen zwischen dem unteren Rand der Wolke und dem Erdboden sind, haben die vom oberen Wolkenbereich ausgehenden Blitze eine positive Ladung und erzeugen bei der Entladung mit bis zu 400000A eine viel größere Stromstärke als negative Blitze (bis ca. 20000A), weshalb die Folgen von positiven Blitzen meist dramatischer sind. So sind Zerstörungen durch Sprengwirkung und Feuer bei positiven Blitzen deutlich häufiger. Positive Blitze kommen in allen Phasen, am Beginn des Unwetters wie auch auf der Rückseite von alternden Gewitterkomplexen (mit bereits vorherrschender Schichtbewölkung: Cirrostratus, Stratus, Cumulostratus und Nimbostratus) und auch noch in der Zerfallsphase des Gewitters vor. In Wintergewittern sind Positivblitze aufgrund des hohen Anteils festen Niederschlags sogar häufiger, doch sind die Bedingungen für starke Blitzenentladungen in Wintergewittern ungünstiger als bei Sommergewittern, da die Wolken weniger hoch sind. Siehe dazu Vladimir A. Rakov, Martin A. Uman, *Lightning - Physics and Effects*, Cambridge 2003; Fridolin Heidler, Klaus Stimpfer, *Blitz und Blitzschutz*, Berlin 2009; Art. „Blitz“, <https://de.wikipedia.org/wiki/Blitz> (07.10.2005).



Köln von 857 deuten.<sup>2203</sup> Der mythische Vergleich des Blitzes mit einem feurigen Drachen war nicht nur im Frühmittelalter geläufig.<sup>2204</sup> Schlangen und Drachen wurden für die vordeutende „Wahrnehmungs-Bezeichnung“ von Linienblitzen nach biblischem Vorbild synonym verwendet, weshalb *serpens* und *draco* oft schwer zu unterscheiden sind.<sup>2205</sup> Mit *instar* distanziert sich Rudolf jedoch eindeutig von abergläubischen und mythischen Vorstellungen - mit dem „Drachenblitz“ gibt er nur die Wahrnehmung der Augenzeugen wider. Eine biblische Anspielung auf den Teufel oder das endzeitliche Untier, das wie ein Drache kommen wird, ist hier jedoch nicht ausgeschlossen. Die weiteren Wunderzeichen (*Feruntur et alia prodigia his temporibus Treveri contigisse, quae ideo scribere distuli, quia de eis certum nuntium non habui*) bestärkten die unheimliche Bedeutung des Septembertages in Köln 857. Insgesamt bleibt Rudolfs Bericht jedoch bemerkenswert sachlich; er zählt Ereignisse und Folgen auf, verzichtet aber auf direkte heilsgeschichtliche, moralische und politische Deutungen; das Gewitter erscheint so vor allem als historisches Wetterereignis.

### Hagel und Wirbelstürme

Neben Hochwassern und Sommergewittern wird in fränkischen Geschichtswerken des 9. Jahrhunderts häufig auch über Hagel, vereinzelt auch über Wirbelstürme berichtet. Die Ausrichtung der Historiographie an den Interessen des Landbaus tritt besonders in den Hagelmeldungen hervor. Die meisten Einträge zu Hagelunwettern beschränken sich auch im 9. Jahrhundert auf die kurze Erwähnung von Ort, Zeit, Art und Intensität des Ereignisses wie

<sup>2203</sup> *Fulmen (subito fulmen inorme ... basilicam scindisse ac penetrasse atque ...tres homines ... uno ictu in mortem deiecit ...; alios etiam numero sex eodem impetu ita postravisse)* in der Bedeutung „Blitzschlag, Wetterstrahl“, auch „feuriger Hauch“ und „zerschmetternder Schlag“ (Langenscheidt Wb. Lat.-dt., 1963, S. 231) bezeichnet vor allem Blitzeinschläge mit Sprengwirkung, die allerdings (wie in den Fuldaer Annalen 857: *fulmen inorme ignei draconis instar*) oft auch als feurige Erscheinungen beschrieben werden. Dagegen bezeichnet *fulgor* („Blitz, das Blitzen“, auch „Glanz“ bzw. das Leuchten des Blitzes), eine bewußte Wortwahl vorausgesetzt, vor allem zündende Blitzeinschläge. Vgl. Isidor, Etym. XIII, 9, 2, Ausg. G. Gasparotto, Paris 2004, S. 44: *Tria sunt autem eius nomina, fulgur, fulgor et fulmen; fulgur, quia tangit; fulgor, quia incendit et urit; fulmen, quia findit. Ideo et cum ternis radiis finguntur.* Auch Plinius unterscheidet im II. Band (Kosmologie) seiner „Naturgeschichte“ zwischen *fulgur* und *fulmen*: So erscheint das neutrale *fulgur* meist nur als bloße Nennung von „Donner und Blitz“ (Nat. Hist. II, 49, Ausg. R. König 1974, § 131, S. 110ff.: *tonitrua et fulgura edunt*) oder auch zur Beschreibung der äußeren Erscheinung von Blitzen, die vor allem nachts auch auf weite Entfernungen als „Wetterleuchten“ sichtbar sind (Nat. Hist. II, 55, § 145, Ausg. R. König, S. 122: *Noctu magis quam interdiu sine tonitribus fulgurat.* Vgl. Isidor, Etym. XIII, 9, 2). Dagegen wird die Blitzeinwirkung und auch die Möglichkeit, Blitz(schläge) herbeizuzaubern, von Plinius immer mit *fulmen* bezeichnet (Nat. Hist. II, 51, § 135, S. 114: *Hieme et aestate rara fulmine contrariis de causis. ... quae ratio immunem Scythiam et circa rigentia a fulminum casu praestat...*; Vgl. Hist. II, 52, § 137, S. 114f.: *Fulminum ipsorum plura genera traduntur*; II, 54, § 140, S. 118: *vel cogi fulmina vel impetrari*; II, 55, § 145, S. 122: *vulnera fulminatorum*).

<sup>2204</sup> Vgl. Peter Rosegger, „Als die hellen Nächte waren“: In der „Waldbauerngeschichte“ beschreibt der Autor einen auf den Höhen des Gebirges wütenden nächtlichen Waldbrand aus der Sicht der Talbewohner, die in der Dunkelheit nur den entfernten Feuerschein hinter dunklen Tannen und verängstigte Wildtiere sehen, die nahe an die menschlichen Siedlungen kommen; nur von Zeit zu Zeit sah man „Feuerdrachen“ über den Himmel fliegen. Vgl. dazu oben, S. 336f., Anm. 979.

<sup>2205</sup> Zur Deutung und Unterscheidung von Drachen, Schlangen und Ungeheuern siehe oben, S. 280f., Anm. 235 sowie Kap. II. 3 (Unwetter, Stürme, „Feuerdrachen“), S. 288ff. und S. 338ff., Anm. 983, 985, 986 990 u. 992.

in der Hagelmeldung der Fuldaer Annalen für 855.<sup>2206</sup> Bemerkenswert ist in dieser Meldung der Hinweis auf die natürliche Ursache der Unwetter durch die *commotio aeris*. Die geläufige antike Erklärung von Stürmen und Unwettern durch die „Bewegung der Atmosphäre“ in zeitgenössischen Gewittermeldungen beruht auf der Beobachtung schnell aufquellender Quellwolken und der vor dem Gewitter „losbrechenden“ Böen. Mit *aeris insolita commotio turbinibus ac tempestatibus* verweist Rudolf von Fulda auf die turbulente „Gewitteratmosphäre“ im Sommer 855, deren Gefährlichkeit auch ihm schon anhand des Wolkenhimmels Stunden vor dem Gewitter auffiel. Der Passus *plagisque grandinum multis damnum intulit* weist die Wettermeldung auch als wirtschaftshistorischen Eintrag aus: Da der Hagel in vielen Regionen des Reichs auftrat, war durchaus die Gefahr größerer Ernteschäden und damit eines Versorgungsengpasses im Winter gegeben; bereits im 9. Jahrhundert versuchte man drohende Notzeiten früh zu erkennen und durch herrschaftliche Erlasse etwa gegen Preissteigerungen und insbesondere Getreidehorten mit spekulativer Absicht abzumildern. Die Gefahr der Nahrungsmittelknappheit war für Rudolf neben der allgemeinen Gefahr durch die Unwetter<sup>2207</sup> und der Heiligenpropaganda einer der Hauptgründe, die denkwürdigen Unwetter zu dokumentieren. Vor allem über extreme Hagelereignisse wurde auch ausführlich berichtet, zumal hier oft Augenzeugenberichte verfügbar waren. In vielen Berichten wird das Erstaunen und Entsetzen der Augenzeugen über die Größe und die Zerstörungsgewalt des Hagels beschrieben, wobei die „unglaubliche“ Größe der Hagelschloßen im Mittelpunkt steht. Attribute wie *mira* oder *insolita* und Vergleiche wie *in modum lapidum* oder *ova columbarum magnitudine* dienen der Einordnung eines seltenen, von vielen Zeitgenossen noch nie erlebten Ereignisses, weshalb die möglichen genaue „Fassung in Worte“ als erste Stufe der Bewältigung von Extremereignissen gelten können. Die in mittelalterlichen Hagelmeldungen häufigen „Handlungsverben“ (*grando facta est*) und personifizierende Umschreibungen (*impetus aeris* und *tempestat invaluit*) rückten den Hagel in die Nähe einer Plage und Züchtigung und riefen die Erinnerung an die siebte ägyptische Plage wach. Am häufigsten ist in mittelalterlichen Einträgen der bis heute übliche Vergleich der Hagelkörner mit Alltagsgegenständen, der auch den Nichtbetroffenen eine Vorstellung von der verheerenden Wirkung der wie „Steine“, „Kirschen“, „Taubeneier“ oder „Tennisbälle“ fallenden

<sup>2206</sup> Ann. Fuld. pars. II auct. Ruodolfo ad a. 855, ed. G. H. Pertz/ rec. F. Kurze, MGH Script. rer. Ger. in us. schol. sep. ed. 7, 1891, S. 45: *Aeris insolita commotio turbinibus ac tempestatibus plagisque grandinum multis damnum intulit. Fulminum ictibus aedes plurimae crematae sunt, inter quas basilica sancti Kiliani martyris [...]*. Vgl. Ann. Hildesheimenses ad a. 865, ed. G. H. Waitz, MGH Script. rer. Ger. in us. schol. sep. ed. 8, 1878, S. 18: *Subitaneum diluvium et vehemens grando fruges assumpsit*.

<sup>2207</sup> Den Bezug zum Landbau zeigt auch eine Hagelmeldung in den *Annales Altahenses maiores* für 865. Vgl. Ann. Altahenses maiores ad a. 865, rec. Edmund L. B. Oefele, MGH Script. in us. schol. sep. ed. 4, Hannover 1895, S. 6: *Subitum diluvium, grando frugibus nocuit*.

Hagelkörner geben soll, wie bei den Unwettern im Frankenreich im Sommer 823, denen eine große Sterblichkeit folgte: Damals wurde in vielen Regionen die Ernte zerstört (*in multis regionibus frugis grandinis vastatione deletae*); aus mehreren Orten wurden Hagelkörner von enormem Gewicht gemeldet (*cum ipsa grandine veri lapides atque ingentis ponderis decidere visi*).<sup>2208</sup>

Die Meldung war wohl nicht allein von den Belangen des Landbaus, sondern auch von der „Neugier“ an „kuriosen“ und „unglaublichen“ Ereignissen motiviert. Der Autor 823 gibt trotz der Kürze „naturgetreu“ das Phänomen des Hagels wider, der oft am Beginn des Gewitters aus aufwinddominierten Quellwolken zusammen mit großen Regentropfen fällt.

Vereinzelt sind in frühmittelalterlichen Hagelberichten auch genauere Beschreibungen zu Wolkenformationen, Blitzen und zur Form der Hagelschloßen, teilweise auch Angaben zur Ursache der Unwetter, enthalten, zum Beispiel in dem Bericht der Fränkischen Reichsannalen über Unwetter im Juni 824, die nicht nur wegen der Gefahren für den Landbau, sondern vor allem als „kuriose“ Wettererscheinungen festgehalten wurden: „Man erzählt, daß sich im Juni 824 wenige Tage vor der Sommersonnenwende in der Grafschaft Autun die Luft in einem plötzlichen Aufruhr in ein Unwetter gewandelt habe, wobei gleichzeitig mit Hagel ein ungeheurer Eisbrocken vom Himmel gefallen sein, der in der Länge 15 Fuß, der Breite sieben und der Dicke zwei Fuß betragen haben soll.“<sup>2209</sup> Die Nachricht von dem seltenen Hagel, den auch die späteren Quedlinburger Annalen (zusammen mit einer Meldung zu Blitzeinschlägen) erwähnen<sup>2210</sup>, verbreitete sich wahrscheinlich schnell in der Umgebung und über „Informanten“ auch in Teilen des Reichs. Interessant ist, daß die Augenzeugen den unregelmäßigen, gezackten Hagelbrocken nicht als Hagel, sondern als „ungeheuren Eisbrocken“ beschreiben, der zusammen mit „normal“ geformtem rundem Hagel fiel (*ingens fragmentum ex glacie simul cum grandine decidisse*). Hier wird die noch „in sich geschlossene“ Welterfassung des (Früh-)Mittelalters deutlich, die auch seltene Naturphänomene wie Hagel nach den aus der schriftlichen Überlieferung und besonders auch aus der Naturerfahrung der lebenden Generationen bekannten Mustern einordnete, weshalb unbekannte Erscheinungsformen zunächst nicht eindeutig bekannten Naturphänomenen,

<sup>2208</sup> Einhardi Ann. (=Ann. regni Franc.) ad a. 823, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 1, 1826, S. 211f.: *Hoc anno prodigia quaedam extitisse narrantur, [...]. Et in multis regionibus frugis grandinis vastatione deletae atque in quibusdam locis simul cum ipsa grandine veri lapides atque ingentis ponderis decidere visi; domus quoque de caelo tactae hominesque ac caetera animalia passim fulminum ictu praeter solitum crebro exanimata dicuntur. Secuta est ingens pestilentia atque hominum mortalitas, quae per totam Franciam inmaniter usque quaque grassata est et innumeram hominum multitudinem diversi sexus et aetatis gravissime saeviendo consumpsit.*

<sup>2209</sup> Ann. regni Francorum et Ann. qui dicuntur Einhardi ad a. 825, ed. G. H. Pertz/ rec. F. Kurze, MGH Script. in us. schol. sep. ed. 6, 1895, S. 166f. (eigene Übers.): *Hoc anno paucis ante solstitium aestivale diebus in territorio Augustodunense aere in tempestatem subita mutatione converso ingens fragmentum ex glacie simul cum grandine decidisse narratur, cuius longitudo quindecim, latitudo septem, crassitudo duos pedes habuisse dicitur.*

<sup>2210</sup> Ann. Quedlinburg. ad a. 824, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 3: *Annales, chronica et historiae aevi Saxonici*, Hannover 1889, S. 42: [...] *et in Saxonia in pago Virsedi 26 villas fulgur consumpsit. In territorio Augustodunense ingens fragmentum ex glacie simul cum grandine decidit, cuius longitudo 15, latitudo 7, crassitudo duos pedes habuisse dicitur.*

sondern auch anderen Ursachen zugeordnet werden konnten. Die Hagelmeldung von 823 zeigt damit Ansätze einer „systematischen“, jedoch noch unmittelbar von der Wahrnehmung und spärlichen älteren Theorieansätzen geprägten Naturerfassung. Den bei Autun 823 gefundenen Hagelbrocken versucht der fränkische Annalist – richtigerweise - mit der ungewöhnlichen Aufruhr der Atmosphäre zu erklären: Wie die Formulierung *paucis ante solstitium aestivale diebus in territorio Augustodunense aere in tempestatem subita mutatione converso* andeutet, wurde das Hagelunwetter anhand des turbulenten „Gewitterhimmels“ mit unheimlichen Quellwolken „vorausgeahnt“. Die natürliche Entstehung gezackter „Eisbrocken“ als Sonderform von Hagel infolge extremer Aufwinde und Turbulenzen, durch die Eiskörner in hochreichenden Gewitterwolken unregelmäßig wachsen und antauen, mit anderen Eiskörnern zusammenwachsen und auch horizontal verfrachtet werden können, war im 9. Jahrhundert noch nicht bekannt, doch ist sie in der grundsätzlich richtigen, „lebensweltlichen“ Erklärung des Hagels mit der turbulenten Atmosphäre schon „vorbereitet“; das bedrohliche Bild des plötzlich in ein Unwetter sich wandelnden hellen Sommertags gibt ebenfalls „naturgetreu“ die Dynamik der Unwetterentwicklung am Beobachtungsort wider. Nach den Reichsannalen könnte der ungewöhnliche starke, „plötzlich in ein Unwetter gewandelte Aufruhr der Luft“ (*aere in tempestatem subita mutatione converso*), auch in einem „geheimnisvollen Bezug“ zur Sommersonnenwende gesehen worden sein; gerade im Hochsommer ist dem „Himmel“ das hohe Energiepotential oft auch bei heiterem Wetter regelrecht anzusehen. Zwar ist *paucis ante solstitium aestivale diebus* eine gängige annalistische Zeitangabe, doch fällt hier die Verwendung des „heidnischen“ Begriffs *solstitium* (anstatt des geläufigeren *paucis ante festivitatem Iohannis diebus*; 24. Juni) auf. Möglicherweise sah man einen höheren Zusammenhang zwischen der „energiergeladenen Atmosphäre“ und der „magischen Zeit“ der Sommersonnenwende; es ist nicht ausgeschlossen, daß der Schreiber in Bezug auf Autun (*Augustodunum*), das unter Augustus um 15 v. Chr. als römisches Pendant zum nahegelegenen gallischen *Oppidum Bibracte* auf dem Mont Beuvray gegründet worden war<sup>2211</sup>, bewußt einen Bezug zu den im 9. Jahrhundert

---

<sup>2211</sup> Das burgundische Autun (*Augustodunum*), das nach Caesars Sieg über die Helvetier 58 v. Chr. und dem von Caesar niedergeschlagenen Häduer-Aufstand des Vercingetorix (52 v. Chr.) unter Kaiser Augustus um 15. v. Chr. gegründet wurde, liegt im Tal des Arroux unweit des Mont Beuvray im Morvan, wo das *Oppidum Bibracte*, die Hauptfestung der keltischen Häduer, lag, die dort ein „Sonnenheiligtum“ unterhielten. Die Überreste des *Oppidum Bibracte* sind besonders gut erhalten, da Caesar nach dem Sieg über die Häduer in Alesia 52 v. Chr. die Festung unzerstört ließ und teilweise selbst nutzte. Die häduischen Einwohner siedelten nach der Gründung von Autun allmählich in die römische Stadt über, doch wurden die Kultstätten, insbesondere die aristokratischen Häuser in *Bibracte* weiter unterhalten. 1987 wurde auf der *Pâtüre du Couvent*, einem der drei Gipfel des Mont Beuvray, ein ovales Becken aus Granit gefunden, dessen Längsachse den Sonnenaufgangspunkt der Wintersonnenwende und den Sonnenuntergangspunkt der Sommersonnenwende anzeigt. Es handelt sich möglicherweise um einen Brunnen, der als „Sonnenmeßgerät“ auch für Kultzwecke diente. Der „Sonnenmesser“ auf dem Mont Beuvray liegt auf der gleichen geographischen Breite wie viele andere gallokeltische

vielleicht noch bekannten gallokeltischen Sonnenkulten in Autun angedeutet hat.<sup>2212</sup> So könnte er das lokal begrenzte Hagelunwetter bei Autun (Bibracte) 823 nicht nur aus persönlichem Interesse an Naturerscheinungen, sondern auch deshalb ausführlich gewürdigt haben, weil er die Möglichkeit einer „Gottesstrafe“ gegen heidnische Kulte sah.<sup>2213</sup>

Insgesamt fällt auf, daß Hagel in Annalen und Chroniken im 9. Jahrhundert überwiegend in kurzen Einträgen erwähnt wird, während Strafgerichtsdeutungen nur bei einer „eindeutigen Evidenz“ erscheinen, etwa wenn die Felder von Sonntagsruhebrechern oder heidnischen Bauern verheert wurden. Dagegen erfährt man über den in dieser Zeit in der Landbevölkerung noch verbreiteten Zauber- und Dämonenglauben, der sich vor allem auf Gewitter, Hagel und Sturm konzentrierte und teilweise bizarre Formen annahm, in Annalen und Chroniken wenig. Ein Grund war das Gebot zur annalistischen Kürze: Zu ausführliche Berichte hätten möglicherweise bewirkt, daß abergläubische Vorstellungen wieder neu ins Gedächtnis gerufen wurden, was im Zeitalter des verstärkten Kampfes gegen den Wetteraberglauben kontraproduktiv gewesen wäre; man wollte nicht vielleicht schon verblässende „Dämonen“

---

Sonnenmesser, z. B. die gallorömische Arena auf dem Roßfeld bei Bern. **Lit.:** Martin Almagro-Gorbea, J. Gran-Aymerich, *El estaque monumental de Bibracte*, Madrid 1991, p. 237f.; Christian Pfister, *Die Ursprünge Berns. Eine historische Heimatkunde Berns und des Bernbiets. Mit besonderer Berücksichtigung der Burgen und mit einem autobiographischen Anhang*, Norderstedt 2013 (Histor.-philolog. Werke; Bd. 3), S. 274ff.; Marco V. García Quintela, A. César González García, *De Bibracte à Augustodunum: observations archéoastronomiques*, *Revue Aréologique de l'est*, t. 65 (2016), p. 289-302, bes. p. 290ff.

<sup>2212</sup> Im keltischen, germanischen und slawischen Kulturkreis zählten die Sommer- und Wintersonnenwenden als wichtige Wendemarken im Jahreskreis zu den höchsten Festtagen. Nach keltischer Vorstellung begann mit der Wintersonnenwende ein neuer Lebens- und Wachstumszyklus, während die Sommersonnenwende als Beginn des Abstiegs der Sonnenbahn schon eine Spur des Vergehens und des Todes enthielt. In römischer Zeit ersetzte Apoll den keltischen Sonnengott Belenus; die Hinwendung der Römer und der unterworfenen Völker im Norden zum römischen Sol invictus-Kult in der Spätantike hatte seit der Zeit Konstantins auch die Bereitschaft zur Annahme monotheistischer Religionsvorstellungen verbessert. Vgl. Die Kirche in ihrer Geschichte (KiG). Ein Handbuch. Hrsg. v. Kurt Dietrich Schmidt u. Ernst Wolf, Bd. 1, C: Rudolf Lorent, Das vierte bis sechste Jahrhundert, Göttingen 1970, C3-5. Im christlichen Jahreskreis weist die Sommersonnenwende (*solstitium aestivale*) auf einen der vier himmlischen Kardinalpunkte (*cardines caeli*) und ist damit Zeichen der von Gott gesetzten Schöpfungsordnung. Besonders seit dem 8. und 9. Jahrhundert, nach der Institutionalisierung des Christentums durch die Gründung von Klöstern, Kirchspielen und Bistümern, versuchte die Kirche, die Sonnenwenden zu christlichen Festen umzufunktionieren; die Sommersonnenwende wurde durch das Johannisfest am 24. Juni ersetzt. In Bezug auf die Sommer- und die Wintersonnenwende gelang der Kirche die Umdeutung jedoch nicht vollständig. Ein Unwetter kurz vor der Sommersonnenwende konnte durchaus als „Zeichen“ des Zornes Thors (Donars) oder des keltischen Taranis (ir. Torann) über christliche Kulte gedeutet werden; solche Deutungen eines weit verbreiteten Donar- und Taranisglaubens wurden von der Kirche bis ins Hochmittelalter bevorzugt aufgenommen und umgekehrt: Gottvater zürnte im Gewitter über Heidenkulte und Aberglauben. Zur Konkurrenz zwischen Thor und Gottvater in der Missionszeit vgl. Wolfgang Golther, *Germanische Mythologie. Handbuch - Gesamtausg.*, Essen 2004, Zweites Hauptstück, III. Der Himmels-gott als Donnerer, S. 200-230. Ein Bezug der Meldung der Fränkischen Reichsannalen zu dem Unwetter vor der Sommersonnenwende bei Autun 823 zur keltischen Sonnenverehrung könnte sich aus dem Ort des Unwetters, dem sagenumwobenen Bibracte, ergeben, das wahrscheinlich noch Anfang des 9. Jahrhunderts als Kultstätte gallorömischer Sonnenkulte bekannt war. Zur keltischen Sommersonnenwende: Werner Weissmann, *Sonne, Gral, Dämonen. Bedeutende abendländische Symbole in Mythos, Religion und Kunst*, Wien 2003, S. 267f.; Bernhard Maier, *Geschichte und Kultur der Kelten*, München 2012, S. 282ff. Zu den Häduern/ Helvetiern: Andreas Furger, *Die Helvetier: Kulturgeschichte eines Keltenvolkes*, 6. Auf. Zürich 2003 (AKS; Bd. 3); Christian Goudineau, Christian Peyre, *Bibracte et les Éduens. À la découverte d'un peuple gaulois*, Paris 1993.

<sup>2213</sup> Siehe dazu Franz Neiske, *Europa im frühen Mittelalter 500 - 1050. Eine Kultur- und Mentalitätsgeschichte*, Darmstadt 2007, S. 55f.

wecken, indem man die absurden, von den verängstigten Betroffenen in der Anfechtung jedoch als „seelische Entlastung“ konsultierten magischen Vorstellungen unnötig reaktivierte, ohne sie argumentativ zu widerlegen. Zudem war genaueres Wissen um abergläubische Vorstellungen nur einigen Gelehrten verfügbar. Der Kampf gegen den Wetteraberglauben ist in historiographischen Unwetterberichten dieser Zeit allenfalls in Hinweisen auf die Allmacht Gottes nach dem Vorbild der siebten Ägyptischen Plage erkennbar. Die „dämonsche“ Gewitterangst der Bauern, die sich in der Anfechtung wiederholt alten magischen Trugbildern zuwandten, wurde von der Kirche jedoch durch die Weiterführung mythischer Vorstellungen in neue Bahnen gelenkt und so neu belebt, um die Menschen als „Helden der Standhaftigkeit“ vom Glauben an den einzig mächtigen Herrn der Elemente zu überzeugen.

Neben Hagel sind im 9. Jahrhundert auch Berichte über Wirbelstürme und Gewitterfallböen überliefert: Auf einen Tornado deutet ein Eintrag in den Hildesheimer Annalen 867, die von einem *ventus ingens cum turbine* schreiben, der zahlreiche Häuser zerstört haben soll. Es ist die einzige Meldung in den Annalen für dieses Jahr; inwiefern die Hungersnot in Deutschland und Teilen Mitteleuropas im Folgejahr mit den Unwettern in Zusammenhang steht, geht aus dem Eintrag nicht hervor.<sup>2214</sup> *Ventus ingens cum turbine* könnte allerdings auch Gewitterfallböen oder einen Wintersturm meinen, bei dem eventuell auch Gewitter und Tornados auftraten, die an einigen Orten Schäden anrichteten. Die Hildesheimer Annalen dokumentieren in erster Linie ein Extremereignis, das auch als „partielles Strafgericht“ und Sinnbild „turbulenter Zeiten“ gedeutet werden konnte. Manchmal werden Gewitter und Wirbelstürme nach spätantiker Vorbild auch als Unwetter gegen Feinde der Christen dargestellt wie in zwei Meldungen der *Annales Bertiniani* zu Wirbelstürmen über der Nordsee 838 und dem Mittelmeer 847, die die Normannen (838) und die Sarazenen (847) „überfielen“. In beiden Meldungen steht die heilsgeschichtliche Deutung im Vordergrund: Während im Jahre 838 die Dänen auf der Überfahrt ins Frankenreich von einer „urplötzlichen Aufruhr der Meeresfluten“ (möglicherweise infolge eines Wirbelsturms, wie *ortoque subito maritimum fluctuum turbine* andeutet) überrascht wurden und Schiffbruch erlitten<sup>2215</sup>, gerieten im Jahre 847 die Sarazenen nach einem Raubzug auf dem Mittelmeer in einen Sturm, vielleicht einen „Medicane“.<sup>2216</sup> Die Schlußbemerkung, daß ein Teil des von den Sarazenen geraubten

<sup>2214</sup> Ann. Hildesheimenses ad a. 867-868, ed. G. Waitz, MGH Script. rer. Ger. in us. schol. sep. ed. 8, 1878, S. 18: 867. *Ventus ingens cum turbine multa edificia stravit. 868. Fames valida et vehemens tam Germaniam quam ceteras Europae provincias nimium afflixit.*

<sup>2215</sup> Ann. Bertiniani, pars II, auct. Prudentio ad a. 838, rec. G. Waitz, MGH Script. rer. Ger. in us. schol. sep. ed. 5, 1883, S. 15: *Inter quae Danorum pyratae patria egressi, ortoque subito maritimum fluctuum turbine, vix paucissimis evadentibus, submersi sunt.*

<sup>2216</sup> Ann. Bertiniani, pars II, auct. Prudentio ad a. 847, rec. G. Waitz, MGH Script. rer. Ger. in us. schol. sep. ed. 5, 1883, S. 35: *Saraceni, oneratis thesaurorum multitudine, quas ex basilica beati Petri apostoli asportaverunt,*

Schatzes an die Küste getrieben und „zum Gedenken an den seligen Apostel Petrus“ an die Kirche zurückgebracht wurde, läßt das Unwetter von 847 eindeutig als „Intervention Gottes“ zugunsten der Christen erscheinen. Beide Unwetter (838 und 847) waren historische *exempla* des Kampfes der Elemente im Dienste Gottes gegen die Feinde der Kirche. Im Frühmittelalter war allgemein die Vorstellung verbreitet, daß die Elemente in Einklang mit Gott handelten; man glaubte sogar an ein „Mitfühlen“ der Elemente angesichts des Elends und der Sünden der Welt, da die Elemente direkt unter Gottes Herrschaft stehend gedacht wurden. So zeigte sich das Wetter bei der Überführung von Heiligen oder dem Bau von Oratorien und Kapellen oft freundlich, während Unwetter, Stürme und Hochwasser gegen Sünden und Usurpatoren „rebellierten“; in der zornigen Aufruhr der Elemente aber bekamen die Gedeimütigten und Verfolgten himmlische Unterstützung: Bei den Vorbereitungen des Sturzes Ludwigs des Frommen (den die drei Söhne gemeinsam, zuletzt jedoch nur noch Lothar I. verfolgten) und der Gefangennahme des Kaisers durch die Bischöfe sollen nach dem Willen Gottes und des Volks Unwetter und Regen die Furten unpassierbar gemacht haben; bei der Wiedereinsetzung Ludwigs am 1. März 834 in Saint-Denis herrschte dagegen schönes Wetter, als hätten die Elemente ihre „Zustimmung“ gezeigt.<sup>2217</sup> Auch der Sturm gegen die Sarazenen 847 zeugte vom Eingreifen Gottes und von der fortwirkenden Macht des Apostels Petrus<sup>2218</sup>, als das Reich von Feinden umgeben war:<sup>2219</sup> Von Süden drohten die Sarazenen, im Nordwesten die Normannen und im Osten die Slawen.<sup>2220</sup> Möglicherweise trat damals bei vielen Schreibern das genuine Naturinteresse hinter die Intention heilsgeschichtlicher Naturlauslegungen zurück.

---

*navibus, redire conati, cum inter navigandum Deo et domino nostro Iesu Christo eiusque apostolis ore pestifero derogarent, orto repente inevitabili turbine, conlisis in sese navibus, omnes pereunt; quaedam thesaurorum in sinibus defunctorum, quos mare litoribus reiecerat, inventa, ad beati Petri apostoli memoriam revehuntur.*

<sup>2217</sup> Vgl. Astronomus, Vita Hludowici imperatoris 51, ad a. 834, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 2, 1829, S. 638: [...] *Sed imperator, quamquam modo pro praedictum est ecclesiae eliminatus communione, nequaquam tamen praeproperare voluit acquiescere sententiae; sed dominica quae in crastinum advenit, in ecclesia sancti Dionisii episcopali ministerio voluit reconciliari; et per manus episcoporum armis consensit accingi. In qua re tanta exultatio excrevit populi, ut etiam ipsa elementa viderentur et iniuriam patienti conpati, et relevato congratulari. Etenim usque ad tempus illud tanta incubuerat procellarum vis pluviarumque vehementia, ut extra solitum aquarum excresceret superhabundantia, flatusque ventorum inperviabiles redderet fluminum alveos. Sed in illius absolute ita quodammodo coniurasse visa sunt elementa, ut mox et venti saevientes mitescerent, et coeli facies in antiquam et multo tempore invisam serenitatem rediret.*

<sup>2218</sup> Wahrscheinlich war in der Meldung der *Annales Bertiniani* (der Autor ist wohl Prudentius von Troyes) zu dem Seesturm gegen die mit Kirchenschätzen aus Sankt Petri beladenen Sarazenen 847 eine Anspielung an die berühmte Geschichte über den Seesturm auf dem See Genezareth und den zweifelnden Petrus beabsichtigt (Mk. 4, 35-41): Der Wirbelsturm auf dem Mittelmeer gegen die Sarazenen 847 konnte, so wie der Wirbelsturm auf dem See Genezareth den zweifelnden Petrus „belehrt“ hatte, das Vertrauen der Gläubigen auf die Hilfe Gottes in der Not stärken: „Was seid ihr so furchtsam? Habt ihr noch keinen Glauben?“ (Mk. 4, 40).

<sup>2219</sup> Im zweiten Teil der *Annales Bertiniani* des Prudentius von Troyes von 830 und 860 dominieren Berichte über Angriffe heidnischer Feinde (Sarazenen, Mauren, Normannen und Slawen) und kaiserliche Interventionen. Die innerfränkischen Konflikte der Reichsteilungen nach der Regierungszeit Ludwigs des Frommen trugen zum Krisenempfinden maßgeblich bei, das sich auch in der Suche nach „Zeichen göttlicher Zustimmung“ zeigt.

<sup>2220</sup> Die Einträge zu Sarazenen- und Normannenüberfällen, dem Slawenfeldzug Ludwigs des Deutschen und der Strafexpedition Lothars gegen die Sarazenen 848 ergeben in den Annalen von Saint Bertin zusammen mit

## Winterunwetter

Neben Sommergewittern sind auch in Geschichtswerken des 9. Jahrhunderts vereinzelt Unwetter in der kalten Jahreszeit dokumentiert. Winterstürme und Wintergewitter werden in der Regel nur beiläufig genannt.<sup>2221</sup> Gewitter im Winter wurden dagegen vor allem auch aufgrund ihrer Seltenheit als denkwürdige Ereignisse verzeichnet, wobei ähnlich wie bei Kometen oder Sonnen- und Mondfinsternissen nicht nur tatsächliche Gefahren, sondern auch die gefühlte Bedrohung und die mögliche Vorzeichenbedeutung Motive für die Dokumentation waren. In Bezug auf die Dokumentation von Wintergewittern sind im 9. Jahrhundert besonders die Annalen von Xanten zu nennen, die häufig über Stürme und Wintergewitter, typische Phänomene des maritimen Winterklimas, berichten. Insgesamt spiegeln sich in den Quellen deutlich die Klimaunterschiede zwischen dem maritimen Nordwesten und dem kontinental geprägten Binnenland wider: So überwiegen in ostfränkischen Quellen Meldungen zu sommerlichen Gewittern, Hagelunwettern und Tromben als typische Erscheinungen des mitteleuropäischen Übergangsklimas, während Winterstürme und Gewitter in der kalten Jahreszeit bevorzugt in Geschichtswerken aus dem Einflußbereich des Meeresklimas verzeichnet sind. Eine charakteristische Kurzmeldung zu Sturm und Gewitter im Winterhalbjahr ist in den Annalen von Ulster für das Jahr 878 überliefert, wobei nicht sicher ist, ob es sich um Wintergewitter oder Gewitter im Sommerhalbjahr oder im Herbst handelte. Wie in frühen irischen Annaleneinträgen sind die Wettermeldungen lateinisch, die alltagsgeschichtlichen und politischen Ereignisse des Jahres (unter anderem ein „Blutregen“) altirisch aufgeschrieben.<sup>2222</sup> Entweder stammt die Meldung der Annalenkompilation aus zwei unterschiedlichen Vorgängerwerken (wobei die altirische Meldung zu dem Blutregen den Trend zu volkssprachigen Aufzeichnungen im 9. Jahrhundert

---

Zeichen und Extremereignissen ein überaus bedrohliches Zeitbild. Vgl. Ann. Bertiniani, pars II, auct. Prudentio ad a. 847/848, rec. G. Waitz, MGH Script. rer. Ger. in us. schol. sep. ed. 5, 1883, S. 35f.: *Ea tempestate Mauri et Saraceni Beneventum invadunt et usque ad Romana confinia populantur. Dani Aquitaniae maritima inpetunt et praedantur urbemque Burdegalam diu oppugnant. Alii quoque Danorum emporium quod Doraestadum dicitur et insulam Batavum occupant et obtinent. Hludowici Germanorum regis exercitus adversus Sclavos prospere dimicant, ita ut quod ante annum ex eis amiserat reciperet. Ad a. 848. Sclavi in regnum Hludowici hostiliter irruentes, ab eo in Christo nomine superantur. Karolus Nordmannorum Burdegalam oppugnatum partem adgressus, viriliter superat. Exercitus Hlotharii contra Saracenos Beneventum obtinentes dimicans, victor efficitur. Dani Burdegalam Aquitaniae, Iudaeis prodentibus, captam depopulatamque incendunt.*

<sup>2221</sup> Vgl. Ann. Colonienses ad a. 871, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 1, 1826, S. 98: *Ventus validus.* Ann. Brunwilarenses ad a. 1050, MGH Script. (in Folio) 1, 1826, S. 100: *hoc anno ventus gravissimus fuit 5. Kal. Februar.* Ann. Xant. Ad a. 937, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 2, 1829, S. 226: *Ingens turbo ventorum frequenter erumpebat, [...].* Annotatio Redbodi episcopo Traiectensi ad a. 900, MGH Script. (in Folio) 2, 1829, S. 218: *[...] Quod prodigium secutae sunt tristes rerum calamitates. aeris videlicet maxima intemperies crebrique ventorum turbines fluminum quoque terminos suos transgredientium terribilis quaedam quasi kataclismi imago. [...].*

<sup>2222</sup> The Annals of Ulster ad a. 878, CELT G100001A, p. 332 folio & column H44rb: *Uentus magnus & fulgor. Fros fola fluxit co fritha a parti cró & fola forsna maighibh* (Great wind and lightning. A shower of blood fell and clots of gore and blood were found in the fields).



zeigt) oder der irische Schreiber hatte keine passende lateinische Bezeichnung für die „Bluterscheinung“. Auch in kontinentalen Quellen des 9. Jahrhunderts sind winterliche Regenfälle, Gewitter und Stürme verzeichnet. Besonders hervorzuheben ist ein Bericht der Xantener Annalen für den Februar 868, als aus „dunklen, regenschweren Wolken Donner gehört wurde“ (*tenebrosis aquis in nubibus aeris, tonitrua audita sunt*), bevor „in der Nacht von Septuagesima ein Komet im Nordwesten gesehen wurde“ (*nocte sancta Septuagesimae, stella cometes visa est ab aquilone et occidente*); die bereits aufgrund der bekannten Symbolik der Himmelsrichtungen und der Erscheinungen (Donner und Kometstern) bedrohlich wirkende Meldung verknüpft der Annalist mit dem unmittelbar folgenden „ungeheuren Sturmunwetter“, das extreme Hochwasser zur Folge hatte, in dem viele Menschen umkamen (*cui statim nimia tempestas ventorum, et immensa inundatio aquarum est subsecuta; in qua multi improvidi interierunt*).<sup>2223</sup> Wie der Annalertext andeutet handelte es sich wahrscheinlich um eine länger anhaltende, ausgeprägte Westwetterlage mit starker Islandtiefentwicklung, die auch Wintergewitter und einen gefährlichen Orkan hervorbrachte, der selbst im sturmerprobten Westeuropa als denkwürdig galt. Bemerkenswert ist die dramatische Formulierung *tenebrosis aquis in nubibus aeris*, die anhand der genauen Himmelsbeobachtung anschaulich-dramatisch die bedrohliche Wetterstimmung mit dunklen, „regenschweren Donnerwolken“ beschreibt. Auch die Abfolge der Himmelserscheinungen spricht für eine „vertiefte Wettererfahrung“ des „Xantener“ Annalisten, der auffallend häufig über Winterunwetter berichtet. Die bedrohliche Häufung kosmischer Ereignisse im Februar 868 könnte zudem auch die durch die Patristik geprägte „biblische“ Deutung von Kometen als Unglücksvorzeichen bestärkt haben.

Für 849 meldet das *Fragmentum Chronici Fontanellensis* Wintergewitter, wobei die Meldung ohne Absätze oder Einrückungen als Teil der historischen Chronologie - unter anderem Einträgen zu Feldzügen Karls in Aquitanien oder dem Aufstand der Bretonen unter Graf Nominoe - erscheint.<sup>2224</sup> Wahrscheinlich sah der Chronist die winterlichen Wetterunbilden

---

<sup>2223</sup> Ann. Xant. ad a. 869, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 2, 1829, S. 233: *Mense Februario, tenebrosis aquis in nubibus aeris, tonitrua audita sunt, et 15. Kal. Martii, id est nocte sancta Septuagesimae, stella cometes visa est ab aquilone et occidente, cui statim nimia tempestas ventorum, et immensa inundatio aquarum est subsecuta; in qua multi improvidi interierunt.*

<sup>2224</sup> Fragm. Chr. Fontanellensis ad a. 849, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 2, 1829, S. 302f. (Gewittermeldung unterstrichen): [...] *Inde disposito itinere Ligere alveo transmissio ad Lemovicam urbem accedit, occurrentibus sibi obviam Aquitanorum, et cum summo favore suscipientibus. Inde recto itinere Tolosam rebellem aggreditur urbem, praemissis ante se quibusdam primoribus populi sui, qui eandem obsiderent urbem. In qua obsidione commissa est porta quae vocatur Narbonensis, venerabili viro Heriberto abbati Fontanellensis monasterii, simulque Odoni viro illustri, ad custodiendum. Homines quoque Heriberti abbatis, iniecto igne, praedictam portam igni cremaverunt maxima ex parte. Quo metu custos eius urbis, Fridolo nomine, in crastino in deditionem venit; datisque sacramentis, post rege urbem ingresso reddita est illi civitas ad custodiendum. Inde dominus rex Carolus ad Bituricas civitatem mense Decembri venit. Episcopi in Parisio synodum generalem tenuerunt. Tertio Nonas Ianuar. fulgura et tonitrua extiterunt, pluviae quoque largissimae. In mense Febr. domnus rex Carolus de Aquitania regressus est. Et Aquitanici promissam fidem fefellerunt, et*

auch als zeichenhafte Begleiterscheinungen der bedrohlichen Ereignisse im Westfrankenreich; vor allem aber war die nasse, teilweise auch gewitterträchtige Winterwitterung eine wichtige „Umstandsinformation“ zu historischen Ereignissen wie den fränkischen Truppenbewegungen. Auch in Bezug auf die Normannen könnten die Wintergewitter bezogen werden, die die seit den 830er Jahren sich verschärfenden Spannungen zwischen den Söhnen Ludwigs des Deutschen für ausgedehnte Raubzüge an der Nordseeküste, dem Ärmelkanal und am Unterlauf von Loire, Seine und Rhein ausnutzten. Die Wintergewitter wurden wahrscheinlich nicht nur als zeichenhafte Begleiterscheinung, sondern als „Zeiger“ einer insgesamt sehr nassen Winterwitterung 849 auch als „geschichtsrelevantes“ Wetterereignis festgehalten: Hochwasser konnten Furten unpassierbar machen und sogar Truppen aufhalten; nicht selten mußten Belagerer aufgrund von Trockenheit oder Unwettern aufgeben.<sup>2225</sup> Daher galten Unwetter und extreme Witterung auch für eher an politischen Ereignissen interessierte Geschichtsschreiber als annalenwürdig. Auch der Xantener Annalist, der sehr häufig Winterstürme und -gewitter erwähnt, in der Berichtzeit wahrscheinlich aber schon im Exil in Köln lebte, dokumentierte die Wintergewitter weniger aus reinem Interesse, sondern wegen der Normannengefahr im Nordwesten, denn es war bekannt, daß die Normannen neben innerfränkischen Kriegen auch hochwasserträchtige Westwetterlagen (in denen Wintergewitter meist entstehen) für ihre Raubfahrten ausnutzten. Eine ähnliche Motivation könnte bei dem Schreiber des *Fragmentum Chronici Fontanellensis* vorliegen<sup>2226</sup>, auch wenn in dieser Zeit auch allgemein ein wachsendes Naturinteresse vorauszusetzen ist. Der Einfluß der Winterwitterung auf die Geschichte wird auch in einem Bericht in der Regensburger Fortsetzung der *Annales Fuldenses* für 896 deutlich, als „das ganze Heer wegen gewaltiger Stürme, unaufhörlicher Regengüsse und unmäßiger Überschwemmungen auf verschiedenen Berggipfeln aufgehalten wurde.“<sup>2227</sup> In dem Bericht ist erneut die Erklärung der Unwetter und

---

*iterum Pipino se coniunxerunt. Nomenoius, tyrannus Brittonum, ad Andegavis urbem accessit, et Lamberto comiti reddita est marka. [...].*

<sup>2225</sup> Vgl. z. B. Ann. Fuld. pars III. auct. Meginhardo ad a. 886, ed. G. H. Pertz/ rec. F. Kurze, MGH Script. rer. Ger. in us. schol. sep. ed. 7, 1891, S. 104: *Mense Februario exercitus orientalium Francorum missus est contra Nordmannos in Galliam iuxta Parisios consistentes; qui in itinere propter imbrium inundationem et frigus imminens non modicum equorum suorum perpassi sunt damnum. [...].* Vgl. dazu ausführlich unten, S. 797f.

<sup>2226</sup> Die Vermutung, daß der Chronist des *Fragmentum Chronici Fontanellensis* Unwetter und Starkregen von 849 vor allem in Hinblick auf militärische Ereignisse nannte, wird in der ausführlichen Darstellung von Truppenbewegungen und Kriegszügen, besonders auch der Bewegungen der Normannen, die in dieser Zeit nicht nur die Flüsse bei Raubzügen hinaufführen, sondern immer öfter auch auf Inseln in den Flußmündungen (vor allem von Seine und Loire: Noirmoutier) ihre Winterlager aufschlugen und damit zu einer andauernd präsenten Gefahr wurden bzw. sich nördlich der Loire bald festsetzten und zu einem neuen Machtfaktor im Westfrankenreich wurden. Vgl. *Fragn. Chr. Fontanellensis* ad a. 841-855, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 2, 1829, S. 301-305. Zudem waren während der innerfränkischen Auseinandersetzungen die Begehrbarkeit von Furten, extreme Nässe, Trockenheit oder andauernde Gewitter von höchster strategischer Bedeutung.

<sup>2227</sup> Ann. Fuld. Contin. Ratisbonensis ad a. 896, ed. G. H. Pertz/ rec. F. Kurze, MGH Script. rer. Ger. in us. schol. sep. ed. 7, 1891, S. 127; dt. Übers. Carl Rehdantz, *Die Jahrbücher v. Fulda u. Xanten*, 1941, S. 129f.: *Igitur propter nimiam tempestatem aeris et immoderatam effusionem imbrium et ultra modum inundationibus aquarum*

„außergewöhnlichen Überschwemmungen“ infolge des Aufruhrs der Atmosphäre (*propter nimiam tempestatem aeris et immoderatam effusionem imbrium et ultra modum inundationibus aquarum omnis exercitus per divexa moncium cacumina impediti sunt*) angedeutet, wobei *propter nimiam tempestatem aeris* an Plinius' Ausführungen zur Entstehung von Unwettern durch den „Streit der Elemente“ erinnert.<sup>2228</sup> Der Hinweis auf das „Unmaß“ der Elemente, ein Topos mittelalterlicher Unwetterberichte, weist auch auf die Beobachtung des turbulenten Gewitterhimmels. Nach dem Bericht handelte es sich im Winter 896 nicht um die alljährlich zu erwartenden Winterregenfälle mit höheren Wasserständen, sondern um sehr ungewöhnliche Witterung. Das zeigen auch Parallelmeldungen in anderen Quellen zu extremen Winterereignissen, etwa der Augenzeugenbericht über einen Tornado, der am 9. Januar 896 die Abtei Sainte-Colombe-lès-Sens verwüstete. Ein wichtiger Bestandteil in der „Dramaturgie“ des Regensburger Eintrags zum Winter 896 ist das in Heiligenviten und auch noch in den späteren Märchen geläufige „Motiv“ der durch Unwetter, Kälte oder Dunkelheit aufgehaltenen oder in die Irre geführten Wanderer, die erst über einen Umweg und manche Anfechtung in Nacht und Regensturm ans Ziel ihrer „Abenteuerreise“ gelangen. In der Regensburger Fortsetzung der Fuldaer Annalen gelangt der durch eine Viehseuche geschwächte Troß des Kaisers nur mit großer Mühe nach Rom; der Weg nach Rom wurde durch Wetterunbill und Anfechtung fast zu einer „Bußwallfahrt“, die die Reisenden nur mit Gottes Hilfe bewältigen konnten (*His et talibus auditis rex gravi molestia totusque exercitus maxima*

---

*omnis exercitus per divexa moncium cacumina impediti sunt, passim errando laboriose pervagatus. Unde etiam maxima pestilencia equorum et plus solitum propter difficultatem itineris aggravando excrevit, ita vero, ut totus pene exercitus suppellectile suum inconsueto more per sellatos more equitum boves trahebant. Ad hec interim malus rumor regem necnon exercitum commovit. Perngarium scilicet nepotem eius a fidelitate sua defecisse et in Italiam iam pro hoc reversum fuisse, Adalpertum, videlicet marchensem Tusciae, mutuis colloquiis Perngarium adductum, ne aliquo modo ad regis fidelitatem intenderet. His et talibus auditis rex gravi molestia totusque exercitus maxima anxietate et penuria preoccupatus tandem urbem Romam advenerunt. Super hec omnia novum genus anxietatis exercitui occurrit. Nam advenientibus illis Ageldrudis vidua Widonis portas in circuitu murorum omnes serrando preoccupavit, ut omnibus pariter ad domum sancti Petri introitus denegaretur.*

<sup>2228</sup> Plinius sieht die „Lüfte“ (*aëra*) bereits als dynamisches, ständig wechselndes Gemisch aus den „Ausdünstungen der Erde“ und der „oberen Luft“, wobei sich das Aufeinandertreffen nicht selten auch zu einem regelrechten „Kampf der Naturkräfte untereinander“ - mit der Folge von Unwettern und Stürmen - auswachse. Vgl. Plinius, *Naturalis Historia* II, 38, § 102, Ausg. u. Teilübers. R. König, 1974, S. 86f.: [...] *namque et hoc caelum appellavere maiores quod alio nomine aëra, omne quod inani simile vitalem hunc spiritum fundit. Infra lunam haec sedes multo inferior, ut animadverto propemodum constare, infinitum ex superiore natura aëris, infinitum terreni halitus miscens utraque sorte confunditur. hinc nubila, tonitrua et alia fulmina, hinc grandines, pruinae, imbres, procellae, turbines, hinc plurima mortalium mala et rerum naturae pugna secum. [...].* Bezeichnend ist Plinius' Vorstellung von der Wechselwirkung zwischen den Ausdünstungen der Erde bzw. der Lebewesen und der oberen Luft, die durch die Gestirne erhitzt werde, und der Umdrehung des Erdballs (!), die den „Kampf der Elemente“ am Himmel in Gang halte. Ausdruck dieses ewigwährenden Kampfes sei der veränderliche Wolkenhimmel, den Plinius als eine Art „zweiten Himmel“ beschreibt. Vgl. *Hist. Nat.* II, 38, § 103-104, wie oben, S. 88: [...] *vapor ex alto cadit rursusque in altum redit. venti ingruunt inanes iidemque cum rapina remeant. tot animalium haustus spiritum e sublimi trahit, at ille contra nititur, tellusque ut inani caelo spiritum fundit. sic ultro citro commeante natura ut tormento aliquo mundi celeritate discordia accenditur; nec stare pugnae licet, sed adsidue rapta convolvitur et circa terram inmenso rerum causas globo ostendit, subinde per nubes caelum aliud obtexens. [...].*

*anxietate et penuria preoccupatus tandem urbem Romam advenerunt*). Auch hier wird die im 9. Jahrhundert verstärkte Suche nach naturkundlichen Erklärungen deutlich, die aber nicht in Widerspruch mit der christologischen Weltdeutung stand: Gewitter, Stürme und Hochwasser, Phänomene der sublunaren Sphäre, galten in ihren letzten, unerforschten Ursachen, die auch in der „unheimlichen“ Erscheinung nur angedeutet blieben, als Epiphanien.

Über die wechselhafte, turbulente Witterung am Beginn des Jahres 896 gibt besonders ein ausführlicher, dramatischer „Erlebnisbericht“ in den *Annales Sanctae Columbae Senonensis* über ein Winterunwetter am 9. Januar 896 Zeugnis.<sup>2229</sup> Das Unwetter wurde von Mönchen beobachtet; es war schon „ungefähr um Mitternacht, da begannen zahlreiche Blitze mit Donnerschlägen die Atmosphäre zu erregen; mit ihnen brach ein Wind los, der Africus oder Lybs genannt wird. Da erhob sich plötzlich aus der Richtung des genannten, schrecklich wütenden Windes mit lautem Donnerkrachen und größter Sturmgewalt ein grauenerregender Wirbelsturm, von einem solchen man bis dahin nicht gehört hatte; der Sturm erschütterte die Häuser bis ins Fundament und bewirkte, daß Dachlatten, Ziegel und selbst Regenhohlziegel von den Dächern ziemlich weit fortflogen, und wie einige beobachteten, bewegte die Gewalt des bis dahin nicht gekannten Wirbelsturms selbst die Turmspitze ein wenig hin und her. Am meisten soll der Sturm, wie bestätigt wurde, an dem Gebäudetrakt gewütet haben, in dem die Mönchsgemeinschaft der seligen Kolumba wohnt und der sich ziemlich lang dahinzieht. In der unsicheren Lage dieser übergroßen Gefahr aber soll kaum jemand verletzt worden sein, weil die Barmherzigkeit des liebevollen Gott uns schützte und auch die Heiligen mit ihren Verdiensten darum baten, und das, obwohl sogar getötete Vögel gefunden wurden; und doch befahl alle vor Angst eine solches Schaudern, daß kaum jemand glaubte, diese Stunde noch zu überleben; jeder zitterte vor der Angst, in den rotierenden Wirbelwind eingesogen zu werden, in dem Himmel und Erde im Chaos nicht mehr zu unterscheiden waren.“<sup>2230</sup> Bei diesem bemerkenswerten „Erlebnisbericht“ handelt es sich um

<sup>2229</sup> Die *Annales Sanctae Columbae Senonensis* (708-1218) sind ab 804 weitgehend original; die Annalen entstanden (darunter auch der authentische Tornadobericht 896) in der im Jahre 620 von dem Merowingerkönig Chlothar II. am Begräbnisort der heiligen Kolumba gegründeten Abtei Sainte-Colombe in Saint-Denis-lès-Sens nordwestlich von Sens (Burgund). Die Christin Kolumba soll 273 n. Chr. in Sens enthauptet worden sein, da sie den römischen Kaiser Aurelian nicht heiraten wollte. Vielleicht ist das burgundische Sens (Dép. Yonne) mit dem spätantiken Senonae identisch, wo nach Ammianus Marcellinus 356 eine Belagerung der Alamannen von den Römern durchgehalten wurde. Vgl. Ammianus Marcellinus, *Res gestae* 16, 4ff.; vgl. Klaus Rosen, *Julian. Kaiser, Gott und die Christenhasser*, Stuttgart 2006, S. 141f.; Hinweis: Art. ‚Sens‘, <https://de.m.wikipedia.org/wiki/Sens>. Der Tornadobericht für 896 bezieht sich jedoch nicht auf die wohl im 6. Jahrhundert von Theudechild, der Tochter König Theuderichs I., gegründeten Abtei Saint-Pierre-le-Vif, sondern auf die Abtei Sainte-Colombe in Saint-Denis-les-Sens, die 620 von Chlothar II. über der Grabstätte der heiligen Kolumba von Sens gegründet wurde. Die frühesten Einträge der *Annales S. Senonensis* von 706 bis 767 stammen wahrscheinlich aus älteren Annalen, vor allem aus den *Annales Alamannici*. Spätere Werke, die die Annalen von Sens als Quelle benutzten, sind u. a. die *Annales S. Maximini*, Aubri von Trois-Fontaines und die Annalen von Limoges. **Ausg.:** *Annales S. Columbae Senonensis*, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 1, Hanover 1826, S. 102-109. **Lit.:** Wilhelm Wattenbach, *Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter bis zur Mitte des XIII. Jahrhunderts*, Bd. 1, Berlin 1858, S. 419 u. S. 1371; Art. ‚Annales S. Columbae Senonensis‘, in: Auguste Molinier, *Les sources de l’histoire de France - Des origines aux guerres d’Italie (1494)*, vol. II, 1: *Époque féodale, les Capétiens jusqu’en 1180*, Paris 1902, p. 90 ([www.persee.fr/doc/shf\\_0000-0000\\_1902\\_num\\_2\\_1\\_884\\_t1\\_0090\\_0000\\_3](http://www.persee.fr/doc/shf_0000-0000_1902_num_2_1_884_t1_0090_0000_3)); Ekkart Sauser, Art. ‚Kolumba‘, BBKL 22, Nordhausen 2003, Sp. 731f.

<sup>2230</sup> Ann. S. Columbae Senonensis ad a. 896, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 1, 1826, S. 104 (eigene Übers.): *896 ... Huius anni initio 5. Idus Ianuar. luna octava circa conticinium arripiente cursum, coeperunt creberrimae coruscationes cum tonitribus aerem valde concitare, vento simul qui africus vel lybs appellatur irruente. Cum subito a parte iam dicti venti atrociter furentis surgit cum magno tonitrus fragore maximoque*

einen der frühesten und genauesten Augenzeugenberichte über einen Tornado im Frühmittelalter, der wegen der realistisch-naturgetreu geschilderten Ereignisfolge, die an keiner Stelle übertrieben oder hagiographisch stilisiert wirkt, als authentisch einzustufen ist. Der Bericht beginnt mit der Beobachtung eines sich nähernden Unwetters um Mitternacht, als „zahlreiche Blitze, gefolgt von Donner, die Atmosphäre zu erregen begannen“ (*Huius anni initio 5. Idus Ianuar. luna octava circa conticinium arripiente cursum, coeperunt creberrimae coruscationes cum tonitribus aerem valde concitare*). Mit *coeperunt* weist der Annalist auf die eigene Beobachtung; die Mönche bemerkten vielleicht vor der Mitternachtsvigil im Süden für die Jahreszeit ungewöhnliches Wetterleuchten. So führt der Schreiber das extreme Gewitter auf die antike Theorie der Bewegung der Atmosphäre zurück, wobei in *coeperunt creberrimae coruscationes cum tonitribus aerem valde concitare* auch die aristotelischen Vorstellung angedeutet ist, daß Veränderungen und Bewegungen in der Atmosphäre immer auf äußere Impulse (Gewitter und Sturm) zurückgehen. Genauere Erklärungen lieferte die Elementelehre, doch sind die frühen Ausführungen zu vage, um mehr als nur ein reflexartiges Aufzählen geläufiger Theorieteile nachweisen zu können; zudem ist bei Gewittern die turbulente Atmosphäre auch für „unwissende“ Augenzeuge leicht erkennbar. Auch bei dem Gewitterbericht aus Sens 896 handelt es sich um eine „Erlebniserzählung“. Kurze Zeit nach dem ersten Wetterleuchten brachen von Süden Gewitterböen herein (*vento simul qui africanus vel lybs appellatur irruente*). Die Schilderung zeigt, daß genaue Wetterbeobachtungen gerade zu „Unzeiten“ aufgrund des nächtlichen Offiziums (beginnend mit der Mitternachtsmesse um 0 Uhr bis zur Matutin und den Laudes bei Sonnenaufgang) vornehmlich in Klöstern entstehen konnten, wo den Mönchen auch weniger spektakuläre Erscheinungen nicht entgingen. Bei dem Unwetter vom 9. Januar 896 handelte es sich jedoch nicht um „normales“ Wintergewitter: Bereits das Wetterleuchten ließ erahnen, daß es sich nicht um ein „durchschnittliches“ „Wintergewitter“ handelte; der Annalist schreibt von (für die Jahreszeit) ungewöhnlich häufigen Entladungen (*coeperunt creberrimae coruscationes cum tonitribus*) - ansonsten erwähnen mittelalterliche Schreiber in Wintergewitter-Meldungen nur einzelne Blitze und Donnerschläge. Das Unwetter im Januar 896 zählte bereits an dieser Stelle nicht zu den „Kuriosa“ oder Zeichenerscheinungen, sondern wurde als Schadensunwetter dokumentiert. Wahrscheinlich beobachteten die Mönche nach Entdeckung des intensiven Wetterleuchtens das sich nähernde

---

*impetu procellae ante inauditus turbo terrificus, domos ab imo concutiens, axilia et tegulas ipsosque imbrices a tectis longius avolare faciens, et ut quibusdam visum est, turrem summam ipsam aliquantulum agitans compulit vis turbini inexperti. Maximeque hoc per tractum, quo coenobium beatae Columbae insedit, prolixius longe pertendens debacchatum esse certius habetur. In huius vero tanti discriminis agitatione, Dei nos tuente piissimi clementia, meritis sanctorum id optinentibus, nullus pene vel lesus reperitur, cum etiam aves inventae sint peremptae, nisi tantus cunctos horror invasit timoris, ut vix aliquis crederet, se vel ad horam posse subsistere; tremens quisque ne involveretur turbine perhenni, coelo et terra confuse permixtis.*

Unwetter genauer. Die Schilderung läßt eine Neuentstehung oder Verstärkung des Gewitters südwestlich des Beobachtungsortes Saint-Denis-lès-Sens vermuten; auch die Zugrichtung von Süd bzw. Südwest nach Nord/Nordost ist für Januar ungewöhnlich (Gewitter ziehen in Mitteleuropa im Winter meist an Kaltfronten von West nach Ost bzw. Nordwest nach Südost). Die Zugrichtung Süd-Nord deutet auf starke Warmluftadvektion im Vorfeld einer von Westen heranziehenden Kaltfront, was die Stärke des Gewitters erklären würde. Die Bezeichnung des Gewitterwindes als *Africus* oder *Lybs* geht auf Vitruvs 24teilige Windrose zurück, nach der der *ventus Libys* oder *Libonotus* den Wind zwischen dem Südwestwind (*Africus*) und dem vor dem Südwind (*Auster*) stehenden *Altanus* bezeichnet;<sup>2231</sup> dieser Wind war schon in der Antike insbesondere in Griechenland als Unwetterbote gefürchtet; so ist in dem Unwetterbericht aus Sens 896 mit *Africus* wohl auch ein Erklärungsansatz für das extreme Unwetter angedeutet.

Im Folgenden beschreibt der Annalist realistisch das Tosen und Brausen des herannahenden Tornados (*subito a parte iam dicti venti atrociter furentis surgit cum magno tonitrus fragore maximoque impetu procellae ante inauditus turbo terrificus*), wobei unklar ist, ob *cum magno tonitrus fragore* Gewitterdonner oder das Brausen des Tornados meint (*fragor* wird oft für „Sturmgetöse“ und das Brausen des Meeres verwendet). Wahrscheinlich mischten sich in das Sturmtosen neben Donnerrollen und dem Rauschen des näherkommenden Niederschlagsvorhangs auch die Geräusche brechender Äste und Bäume; demnach bezeichnet *cum [...] impetu procellae* ein den Augenzeugen unbekanntes Brausen einer heranrollenden „Unwetterwalze“ (*procella*).<sup>2232</sup>

<sup>2231</sup> Nach der 24teiligen Windrose des Vitruv sind den 8 Hauptwindrichtungen jeweils zwei Nebenwindrichtungen zugeordnet. Der *Libonotus* ist der dem Südwestwind *Africus* nach Süden zu benachbarte Wind, dem vor dem Südwind (*Auster*) noch der *Altanus* folgt. Vgl. Vitruvius, *De architectura libri decem* I, 6, 10 - Des Vitruvius Zehn Bücher über Architektur. Übers. u. erläutert v. Dr. Franz Reber, Stuttgart 1865, S. 30. Zum *Ventus Lybs* („der von Lybien her wehende Wind“) vgl. oben, S. 298f. m. Anm. 878 dieser Arbeit.

<sup>2232</sup> *Procella* (auch *nimbi*, *procellae*, *turbines*) in den Bedeutungen „Sturm“, „stürmisches Wetter“, „Seesturm“, „Gewitter“, auch „Ansturm“, „Angriff“; „Aufruhr“ wird in mittelalterlichen Unwetterberichten vor allem zur Bezeichnung großer (Winter-)Stürme, sommerlicher Gewitterstürme und allgemein von Unwettern auf dem Meer verwendet, wobei *procella* auch die Erklärung der Unwetterentstehung durch den „Aufruhr der Elemente“ und „Lüfte“ (*conturbatio elementorum* bzw. *aerarum*) mit enthält (Karl-Ernst Georges, *Ausführl. lat.-dt. HWB*, 8. Aufl. 1913, ND 1998, Bd. 2, Sp. 1940; Langenscheidt *WB Lat.-dt.*, 1963, S. 420). Isidor bezeichnet mit *procella* „Gewitter- und Regenstürme“, wobei *procella* das Allumfassende des atmosphärischen Aufruhrs betont. Vgl. *Isidori Hispalensis episcopi Etymologiae sive Originum libri XX*, lib. XIII, 11 (*Aerias auras*), ed. Wallace Martin Lindsay, Oxford 1911, vol I, S. 529: *Procella ab eo quod percellat, id est percutiat et evellat; est enim vis venti cum pluvia. Procellae enim aut de fulminibus, aut de ventis fiunt*. Zu *procella* u. *tempestas hiemis* vgl. auch oben, S. 359, Anm. 1052 u. 1053. Mit *fragor* bzw. *fragor procellarum* („Sturmgetöse“) ist häufig das Brausen des Ozeans, vereinzelt auch Donner gemeint (*fragor*, „Krachen, Lärm, Getöse“; Langenscheidt *WB Lat.-dt.*, 1963, S. 228). In der Antike bezeichnete *fragor* sowohl das „Donnern des Meeres“ (Ovid) wie auch das „Krachen des Donners“ (Livius), wobei Gewitterdonner häufiger mit *fragor caeli* (Vergil) oder *fragor caelestis* (Seneca) wiedergegeben wird (vgl. Karl-Ernst Georges, wie oben, Bd. 1, Sp. 2833). Isidor definiert *fragor* in den „Etymologien“ als „Getöse“, wie es durch das „Reiben“ und „Brechen“ von Wasser oder festen Gegenständen entsteht: *Fragor a fractarum rerum nominatus est sonitu, quia sicca quaeque et arida facile frangit* (Isidori *Etym.*, lib. XIII, 11, ed. W. M. Lindsay, 1911, vol I, S. 529). In dem Tornadobericht für 896 wird mit *maximoque impetu procellae* der zerstörerische Angriff eines Tornados oder auch eines Gewitterdownbursts beschrieben.

Die Trombe bezeichnet der Schreiber als *inauditus turbo terrificus*.<sup>2233</sup> Daß die Mönche die Trombe selbst sahen, ist aufgrund der Nachtzeit eher unwahrscheinlich; zudem ist im Nahbereich eines Tornados meist nur eine dunkle, rotierende Säule aus Wolken, Nebel, Staub und Trümmerteilen, nicht aber der Wolkenrüssel zu erkennen; der Begriff *turbo* legt jedoch nahe, daß die Mönche die Trombe anhand umherwirbelnder Erde, Zweige und Gegenstände erkannten (so wie Isidor *turbines* etymologisch mit der vom Wirbelsturm aufgewühlten Erde verbindet). Die wertenden Adjektive *inauditus* und *terrificus* scheinen angesichts des ohrenbetäubenden Lärms und der Zerstörungsgewalt durchaus adäquat, wobei *terrificus* neben der Elementargewalt auch die unheimliche Erscheinung der Trombe einbezieht. Wenig später wurden die Mönche Zeugen der unglaublichen Zerstörungsgewalt des Wirbelsturms, der genau über die Abtei hinwegzog (*domos ab imo concutiens, axilia et tegulas ipsosque imbrices a tectis longius avolare faciens*). Bemerkenswert ist die Beobachtung eines weiteren Augenzeugen, der sah, wie sich im Wirbelsturm sogar der Turm der Kirche hin- und herbewegte (*ut quibusdam visum est, turrem summam ipsam aliquantulum agitans compulit vis turbinis inexperti*).<sup>2234</sup>

Die Trombe zog über das Dormitorium hinweg, das mit dem langen Dach sehr windexponiert war (*Maximeque hoc per tractum, quo coenobium beatae Columbae insedit, prolixius longe pertendens debacchatum esse certius habetur*). Die Auswirkungen des Sturms - es sollen Dachziegel, Latten und schwere Regenhohlziegel „ziemlich weit fortgeflogen“ sein (*axilia et tegulas ipsosque imbrices a tectis longius avolare faciens*) - und die Schäden am Langhaus des Dormitoriums (die der Annalist nicht genauer beschreibt, da er sich während des Unwetters in einem

---

<sup>2233</sup> *Turbo* (wörtl. „Wirbel, Windung“; „kreisförmige Bewegung“; auch „Verwirrung“ u. „Kreisel, Zauberrad“; Langenscheidt Wb. lat.-dt., 1963, S. 537) bezeichnet meist keinen Sturm oder Orkan (z. B. *ventus ingens, ventus vehementissimus*, vereinzelt auch *turbo*), sondern einen oft auch äußerlich erkennbaren kleinräumigen „Wirbelwind“ oder einen „Wirbelsturm“. Isidor definiert *turbo* in den „Etymologien“ eindeutig als „Tornado“: Isidori Etym. XIII, 11, ed. W. M. Lindsay, 1911, vol I, S. 528: *Turbo est volubilitas ventorum; et turbo dictus a terra, quotiens ventus consurgit et terram in circuitum mittit*. Teilweise wird *turbo* in mittellateinischen Quellen jedoch auch im Sinne von „Gewittersturm“ (meteorologisch: „Gewitter-downburst“) oder als Bezeichnung für allumfassende „Sturmunwetter“ (Wintersturm, Gewitterdownburst) eingesetzt. Ob die Mönche von Sainte-Colombe 896 anhand umherfliegender Blätter, Äste und Trümmerteile die Kreisbewegung des Sturms erkannten, ist wegen der Nachtstunde unwahrscheinlich, doch wurden sie Zeugen der umfassenden Zerstörungsgewalt eines Tornados; ein Gewitterdownburst ist eher unwahrscheinlich, denn im Gegensatz zu Tornados kommen zerstörerische Gewitterfallböen fast ausschließlich im Sommerhalbjahr vor; eine winterliche Gewitterfront mit Orkanböen (etwa an einer „Squall line“) wäre allerdings möglich, doch weisen die starken, aber lokalen Schäden (wie auch die Beobachtung, daß der Sturm entlang des Wohngebäudes wütete) recht eindeutig auf einen Tornado an einer Unwetterfront, die sich in ungewöhnlich milder Atlantikluft entwickelte.

<sup>2234</sup> Mit *vis turbinis inexperti* bezeichnet der Annalist von Sens die „unglaubliche“ Gewalt des Wirbelsturms, wobei er sich mit *inexpertus* („unerfahren, unbekannt, unversucht, unerprobt“; Langenscheidt Wb. lat.-dt., 1963, S. 275) auf langjährige Natur- und Wettererfahrungen aus Klöstern als prädestinierten Orten für Wetterbeobachtungen bezieht. Das „negative“ Epitheton *inexpertus* deutet zugleich auf eine gefährliche Situation mit unbekanntem Ausgang und damit auch auf die geistliche Deutung des Unwetters als „Prüfung Gottes“ (vgl. *experiri*, „versuchen, auf die Probe stellen, prüfen“; auch „aufs Spiel setzen, es ankommen lassen auf“ sowie „kennenlernen, erfahren, erleben“ und „erleiden“; Langenscheidt Wb, wie oben, S. 206).

anderen Gebäude aufhielt) lassen auf einen F1-Tornado (118-180km/h) schließen.<sup>2235</sup> Extreme Gewitterfallböen sind im Winter unwahrscheinlich; der Begriff *turbo perhennis*, die Geräusche, der Ablauf, die Angst vor der Saugwirkung und die lokale Begrenzung sprechen für einen Tornado. Saint-Denis-lès-Sens im Nordwesten Burgunds, das an das Pariser Becken und die Ebenen Nordfrankreichs grenzt, liegt am Rand der europäischen „Tornado-Alley“, die von Nordwestfrankreich über die norddeutsche Tiefebene bis nach Weißrußland reicht, wobei Tornados vor allem bei sommerlichen Gewitterlagen entstehen; infolge eines Höhentrögs sind jedoch auch im Winter an Kaltfronten Tornados möglich.<sup>2236</sup>

Den Abschluß des Unwetterberichts von 896 bildet eine Art „Danksagung“ an Gott und die Heiligen, die „im Aufruhr der so großen Gefahr“ (*in huius vero tanti discriminis agitatione*) ihre Hand schützend über die Mönche von Sainte Colombe hielten, so daß niemand zu

---

<sup>2235</sup> Großtromben (Tornados und Wasserhosen) sind an konvektive Bewölkung gebunden. Während Tromben bis zu mittlerer Stärke (F2) auch in Schauerwolken ohne elektrische Aktivität (oft am Meer) beobachtet werden, treten stärkere Tornados nur in organisierten Gewittern mit starken Aufwinden und Windscherung (Windrichtungsänderung in der Höhe) auf. Die von dem japanischen Sturmforscher Tetsuya Theodore Fujita entwickelte Fujita-Skala dient seit 1970 zur Klassifizierung von Großtromben und Downbursts. Seit 2007 ist die ‚Enhanced Fujita-Skala‘ (EF) in Gebrauch. Die theoretisch 12stufige Fujita-Skala beruht auf der Interpolation zwischen Beaufort-Skala und der Funktion zur Darstellung der Schallgeschwindigkeit. Da in Tornados die Messung der Windgeschwindigkeit aufgrund des nicht vorhersagbaren lokalen Auftretens und extremer Geschwindigkeiten unmöglich ist, erfolgt die Einstufung von Tornados anhand des Schadensbildes von F0 (bis 118km/h) bis F5 (bis 512 km/h); Tornados ab F6 (mehr als 512 km/h) sind bislang wahrscheinlich noch nicht beobachtet wurden. Für sehr schwache Tornados (nicht zu verwechseln mit Kleintromben, etwa „Staub- oder Heuteufeln“) werden teilweise auch negative Fujita-Werte (F -1 oder F -2) angegeben. Vergleiche zwischen den Schadensbildern aus den USA (auf denen die herkömmliche Schadensklassifikation beruht) und Schäden in Europa sind jedoch aufgrund der unterschiedlichen Bauweise nur anhand von Vegetationsschäden möglich. Daher führte die Vereinigung TorDACH die verfeinerte, auf der Beobachtung von Vegetationsschäden beruhende „TORRO-Skala“ ein. Der in den *Annales Sancti Columbae Senonensis* beschriebene (mögliche) Tornado, der im Januar 896 über die Abtei Sainte Colombe in Saint-Denis-lès-Sens hinwegzog, kann nach den angegebenen Schäden der Kategorie F1(118-180km/h), eventuell auch im unteren Bereich von F2 (181-253km/h) eingeordnet werden. **Lit.:** ‚Fujita-Skala‘, [www.de.m.wikipedia.org/wiki/Fujita-Skala](http://www.de.m.wikipedia.org/wiki/Fujita-Skala) (03.07.2017); ‚Fujita-Skala‘, Wetterlexikon des DWD, [www.dwd.de/DE/service/lexikon2=100784&lv3=100922](http://www.dwd.de/DE/service/lexikon2=100784&lv3=100922); Thomas Sävert, Andreas Wagner, Stefan Laps, ‚Windskalen‘, MeteoGroup Unwetterzentrale (Okt. 2011), [www.unwetterzentrale.de/uwz/901.html](http://www.unwetterzentrale.de/uwz/901.html)

<sup>2236</sup> In Mitteleuropa treten Tornados bevorzugt in Südostengland, vor allem aber in den Tiefländern und Ebenen von Westfrankreich, Nordwestfrankreich über BeNeLux, die Norddeutsche Tiefebene bis nach Polen, zum Baltikum und nach Weißrußland auf. Die Ebenen in Nordfrankreich über BeNeLux bis nach Polen gelten als europäische „Tornado-Alley“: Hier herrschen orographisch, geographisch und meteorologisch häufig gute Bedingungen für organisierte Gewitter, teilweise sogar im Winter (oft verläuft hier die Frontalzone zwischen feucht-kühler Atlantikluft und feucht-warmer Subtropikluft). An der Mittelmeerküste treten Tromben vor allem im Herbst und Winter auf. Einer der verheerendsten Tornados in Mitteleuropa wütete am 19. August 1845 bei Montville in Nordfrankreich; an diesem Tag kamen 70 Menschen ums Leben. Es handelte sich um einen F5-Tornado (bis 420km/h). Von dieser Stärke war wohl auch der Tornado, der am 29. Juni 1764 in Woldegk sogar Baumstümpfe von ein Jahr zuvor gefällten Eichen herausgerissen haben soll. Der lutherische Pastor und Naturforscher Gottlob Burchard Genzmer dokumentierte die Tornadoschäden im Auftrag der Regierung zwei Monate nach dem Ereignis minutiös; dabei fertigte er auch Zeichnungen zerstörter, verdrehter, entwurzelter und gespaltener Bäume an. Einen F4-Tornado gab es am 23. April 1800 im thüringischen Hainichen, „Tornado-Outbreaks“ ereigneten sich unter anderem am 29. Juni 1764 in Polen und Norddeutschland (wobei in Woldegk ein F5-Tornado wütete) und am 24/25. Juni 1967 in Frankreich, Belgien und den Niederlanden mit 8 Wirbelstürmen. Am 10. Juli 1968 zog ein Tornado vom Elsaß (F3) nach Porzheim (F4). Quellen: Thomas Sävert, Wo gibt es Tornados? Wetterlexikon & Erklärvideos, [www.wetterkanal.kachelmannwetter.com/wo-gibt-es-tornados/](http://www.wetterkanal.kachelmannwetter.com/wo-gibt-es-tornados/) (03. Juli 2017); Art. ‚List of European tornadoes and tornado outbreaks‘, [https://en.m.wikipedia.org/wiki/List\\_of\\_European\\_tornadoes\\_and\\_tornado\\_outbreaks](https://en.m.wikipedia.org/wiki/List_of_European_tornadoes_and_tornado_outbreaks) (05.07.2017).



Schaden kam (*Dei nos tuente piissimi clementia, meritis sanctorum id optinentibus, nullus pene vel lesus repperitur*); die Antithese *in tanti discriminis agitatione - Dei nos tuente piissimi clementia*<sup>2237</sup> weist auf die Wahrnehmung des Sturms als Wunder; die Stelle zeigt einmal mehr die Nähe der Geschichtsschreibung zur Hagiographie: Viele Unwetterberichte mittelalterlicher Geschichtswerke können als Kurzfassungen hagiographischer Wunderepisoden gelesen werden, in denen die „unsichere, schwebende Lage“ (*discrimen*)<sup>2238</sup> im Mittelpunkt steht, die auf die Ambivalenz von Strafgericht und Gnade weist.<sup>2239</sup> Wenn alle irdischen Rettungsmöglichkeiten schwinden, bleibt dem Menschen nur das Vertrauen auf den barmherzigen Gott, der allein in auswegsloser Lage hilft, oft vermittelt durch die Gebete „verdienstvoller“ Heiliger. Daß bei dem Wirbelsturm am 9. Januar 896 in Sens niemand verletzt wurde, sah der Annalist als Wunder.<sup>2240</sup> Diese Deutung bestärkte der Fund toter

<sup>2237</sup> *Deus piissimus* ist ein geläufiger „hagiographischer“ Terminus, mit dem der Annalist als Augenzeuge des Unwetters seine Dankbarkeit kundtun will. *Clementia* („Milde, Sanftmut, Nachsicht“; Langenscheidt Wb. Lat.-dt., 1963, S. 102) ist ebenfalls ein „hagiographischer Schlüsselbegriff“; *clemens* („geneigt“; „mild, sanftmütig, zahm; gelind, ruhig, still [*mare*]“; Langenscheidt Wb., wie oben, S. 102) ist im Neuen Testament die Eigenschaft Gottes schlechthin, die sich dem Menschen im unendlichen, ruhigen Meer oder im sanften Rauschen des Windes zeigt. Der Aufruhr des Meeres und der Elemente kann so nicht nur als Zeichen des göttlichen Zorns gegen Seeleute gedeutet werden, sondern zeigt nach christlicher Deutung auch den „Unwillen der Elemente“ gegenüber der ungehorsamen, sündigen Welt. Milde und Frömmigkeit erscheinen auch im Kanon der christlichen Kardinaltugenden; sie gelten als Wesensmerkmal der Kaiser und Päpste. Oft werden die Eigenschaften *clemens et pius* in Bezug auf weltliche und geistliche Herrscher zusammen genannt (Clemens VI. papa, *Adoratio inauguralis Karolum IV. regem postea imp. salutans* 1346, in: MG Const. VIII., Nr. 100, S. 142-163: *iustus et equus, clemens et pius, bellicosus et strenuus, non solum sicut Salomon, sed etiam in aliquibus plus quam Salomon* [...]; zit. n.: Bernd-Ulrich Hergemöller, *Promptuarium ecclesiasticum medii aevi*, 2011, S. 86). So läßt sich der Superlativ *Deus piissimus* in dem Unwetterbericht der *Annales S. Columbae Senonensis* 896 als Unterscheidung und Ausdruck des wunderbaren Ineinanders zwischen „innerweltlicher“ und himmlischer Frömmigkeit und Treue (*pietas*), zwischen irdischen Elementarkräften und himmlischen Geistmächten, erklären.

<sup>2238</sup> Wörtl. Übers. Mit *discrimen* verwendet der Annalist von Sainte Colombe einen „Schlüsselbegriff“ hagiographischer Wetterwunder, der den „kritischen Wendepunkt“ und „Höhepunkt“ des Unwetters bezeichnet, in dem sich das „Schicksal“ der Betroffenen entscheidet. Vgl. *discrimen*, „Scheidelinie“, auch „Abstand, Entfernung“; „Unterschied, Unterscheidung“, hier „Entscheidung, Entscheidungskampf“; „entscheidender Augenblick, Wendepunkt“ und „(höchste) Gefahr“; Langenscheidt Wb. lat.-dt., 1963, S. 173. Interessant sind auch die übertragenen Nebenbedeutungen von *discrimen* „Spannung, Ausschlag, Probe“, womit *discrimen* in mittelalterlichen Unwetter- und Wunderberichten die geistliche Deutung als „Glaubens-Prüfung“ andeutet (in Seesturmwindern ist die Prüfung der Gläubigen, wie im Sturm auf dem See Genesareth, sogar „obligatorisch“).

<sup>2239</sup> Die unerklärliche Ambivalenz von Strafe und vergebender Barmherzigkeit Gottes ist im Unwetter unmittelbar spürbar: In der Anfechtung, der „Schwebe“ zwischen der Angst vor dem Strafgericht und dem Hoffen auf Gottes Erbarmen, wird dem Menschen das Angewiesensein auf Gottes Hilfe schmerzlich und unmittelbar bewußt. Vgl. Ps. 85, 5-8 („Bitte um neuen Segen“) u. Jes. 28, 16-19, 19: „Denn allein die Anfechtung lehrt aufs Wort merken“ (Luther-Übers., Die Bibel, rev. Fassung 1984, Stuttgart 1985, AT, S. 683). Die Anfechtung im Unwetter und die Erkenntnis der „aussichtslosen“ Lage zwingen zum unbedingten Gottvertrauen, was ein „Verstehenwollen“ von Gottes Weg ausschließt. Vgl. Jes. 45, 14 - 55, 13 u. Jes. 55, 6; 8-12 (Gottes wunderbarer Weg): „Suchet den Herrn, solange er zu finden ist; rufet ihn an, solange er nahe ist. [...] Denn meine Gedanken sind nicht eure Gedanken, und eure Wege sind nicht meine Wege, spricht der Herr, sondern so viel der Himmel höher ist als die Erde, so sind auch meine Wege höher als eure Wege und meine Gedanken als eure Gedanken. [...]“

<sup>2240</sup> Oft erscheinen in Wunderepisoden Heilige als *famuli Dei* („Diener Gottes“, auch „Sklaven“ oder „Hörige Gottes“), die im Unwetter (*discrimen*) ein unerschütterliches Gottvertrauen beweisen, wie im Jahre 687 der heilige Einsiedler Æthelwald, der von der Insel Inner Farne aus beobachtete, wie seine Besucher auf der Nordsee in einen Wintersturm (*tempestat hiemis*) gerieten. Durch seine Bittgebete, Ausdruck seines Gottvertrauens, konnte er von Gott ein „Wetterwunder“ bewirken. Beda führt dieses „(Wetter-)Wunder“ (*miraculum*) in der *Historia ecclesiastica* auf die *virtus* Æthelwalds zurück (Beda, Hist. Eccl. V, 1 ad a. 687, MPL 95 col. 229B-230A). **Siehe dazu oben, S. 357ff.** Neben *virtus* werden die irdische und himmlische Dienstfertigkeit und

Vögel (*cum etiam aves inventae sint peremptae*) - ein weiteres Indiz für einen Tornado: Die Mönche begutachteten nach dem Sturm die Schäden; es handelt sich also nicht um einen „naiven“ Wunderbericht, sondern um ein Zeugnis der „erwartbaren“ Umgangs mit einem unbekanntem Ereignis. Für die Mönche war der traurige Fund ein Beweis der wunderbaren Hilfe des barmherzigen Gott und der Wirkmacht der heiligen Kolumba von Sens.

Noch heute wird in den Medien der glimpfliche Verlauf von Unwettern oder Unglücken oft in die Nähe eines „Wunders“ gerückt, etwa mit der „Formel“, daß „wie durch ein Wunder niemand verletzt wurde“ (vgl. *Dei nos tuente piissimi clementia, meritis sanctorum id optinentibus, nullus pene vel lesus repperitur*). Während man jedoch in vormoderner Zeit den „Mut“ hatte, Gott und den Heiligen als „höheren Schutzmächten“ zu danken (und damit seinen Glauben offen zu bekunden), ist heute das Eingeständnis der Abhängigkeit des irdischen Lebens von höheren Mächten, das Erleben der „gedoppelten der Welt“ (das Erfahrungen, Wissen und Leistungen dieser Welt relativiert), durch technische Errungenschaften und die mögliche „Absicherung“ der materiellen Lebensgrundlagen weitgehend ins Private zurückgedrängt. Nur bei schweren Unwettern wird das Versagen irdischer Hilfsmittel und Schutzvorkehrungen bis heute schmerzlich bewußt. Der Annalist aus Sens unterstreicht in den letzten Zeilen des Berichts nochmals seine persönliche Wunderdeutung, indem er (als charakteristisches Element in der „hagiographischen Dramaturgie“ des Unwetterberichts) die großen Schrecken hervorhebt, die die Mönche an das Ende denken ließen (*tantus cunctos horror invasit timoris, ut vix aliquis crederet, se vel ad horam posse subsistere*). Mit diesem „Kommentar“ wird das Unwetter unmißverständlich zum Wunder, das an die irdische Vergänglichkeit gemahnte: „Zitternd vor Angst“ sahen sich die Mönche, im Unwetter von irdischer Hochmut „geheilt“, ganz auf Gott „zurückgeworfen“.<sup>2241</sup> Die „Vermischung von Himmel und Erde“ (*coelo et terra confuse permixtis*; ein Indiz, daß die Mönche die Trombe vielleicht selbst sahen) und die Befürchtung, „in den rotierenden Wirbelwind eingesogen zu werden“ (*tremens quisque ne involveretur turbine perhenni*)<sup>2242</sup>, lassen an Endzeitvorstellungen, vielleicht an die Erscheinung eines unheimlichen Ouroboros als „Ableger“ der großen Ringschlange denken; der Schreiber deutet hier die menschliche „Urangst“ vor dem vorgeschöpflchen „Chaos“ an, das eng mit

---

insbesondere die guten Taten von Heiligen meist als *merita* vor Gott bezeichnet (*meritum* „Lohn“, „Verdienst“, „Leistung“ für die Kirche, für Gott und die Gemeinschaft; Bernd-Ulrich Hergemöller, *Promptuarium ecclesiae medii aevi*, 2011, S. 187). In dem „Unwetterwunder“ von Sens 896 stehen die *merita* der merowingischen Heiligen Kolumba im Mittelpunkt der Handlung, denn nur ihre „machtvolle Anwesenheit im Geist“ auch nach dem Tod bewirkte (oder in hagiographischer Übersetzung „vermittelte“) vor Gott, daß die Mönche von Sainte Colombe in dem zerstörerischen Wintergewitter am 9. Januar 896 „wie durch ein Wunder“ unverletzt blieben.

<sup>2241</sup> Vgl. Mt. 25, 13: „Darum wachet! Denn ihr wißt weder Tag noch Stunde.“

<sup>2242</sup> Mlat. *perhennis* (klass. *perennis*, „hier dauernd, beständig, nie versiegend“; Langenscheidt Wb. Lat.-dt., 1963, S. 386) bezieht sich eindeutig auch auf die Kreisbewegung des Wirbelsturms, den die Mönche aufgrund der Nähe wahrscheinlich nicht als „Wolkenrüssel“, sondern anhand umherfliegender Blätter und Zweige erkannten, was den Annalisten zu der Einordnung des Sturms als *turbo* veranlaßte.

„Höllenschlünden“, Abgründen und Strudeln konnotiert ist, die alles anziehen und verschlucken. Den Mönchen von Saint-Denis-lès-Sens bot sich in dieser Januarnacht 896 ein wahres Weltuntergangsszenario, in dem die Grenzen zwischen Erde und Himmel aufgehoben schienen. Der Tornado wird damit zur eschatologischen Präfiguration, die zeigte, wie schnell und unvermutet die vermeintlich sichere Weltordnung (hier auch die vermeintliche Gewißheit der Sicherheit vor Gewittern und Tornados im Winter!) ins Chaos der Endzeit, wenn Himmel und Erde vergehen werden, verwandelt werden kann. Der Tornadobericht von 896 bestärkt die Vermutung, daß genaue „Natur-Aufzeichnungen“, auch wenn sie vermehrt erst im 9. Jahrhundert erscheinen, meist vor Ort anlaßbezogen als unmittelbare Augenzeugennotizen angestoßen wurden: Die Wahrscheinlichkeit, daß eine Kirche, eine Siedlung oder ein Kloster (als prädestinierte „Schreiborte“) direkt von einem Unwetter getroffen wurden wie die Abtei Sainte Colombe am 9. Januar 896 oder Unwetter in der näheren Umgebung wüteten, war vor der Gründungswelle von Dörfern, Städten und Klöstern im 9. Jahrhundert recht gering; entsprechend spärlich sind vor 800 auch längere (Augenzeugen-)Berichte über Unwetter. Der dramatische Unwetterbericht in Aldhelms *Carmen Rhythmicum* aus dem 7. Jahrhundert<sup>2243</sup> und der Tornadobericht für 896 zeigen, daß Naturbeobachtungen keine „Erfindung“ späterer Jahrhunderte sind, sondern im 9. Jahrhundert aufgrund der Siedlungsexpansion und verbesserter Möglichkeiten nur häufiger „miterlebt“ wurden. So ist fraglich, ob ausführliche Unwetterberichte nur auf ein genuines Naturinteresse eines Schreibers oder Zeitalters weisen, zumal viele Wetter-Aufzeichnungen aus der Zeit vor 800 wohl verloren sind.<sup>2244</sup>

---

<sup>2243</sup> Siehe dazu oben, S. 371ff.

<sup>2244</sup> Ein frühes Beispiel ist ein Eintrag zu einem „Holzregen“ (möglicherweise ein Tornado) in Freising im Jahre 786/88, vielleicht der erste in Quellen dokumentierte Tornado des Mittelalters. Auch in diesem Fall traf der Tornado ein Kloster, es gab also schreibkundige Augenzeugen. Das Ereignis ist allerdings nur in der Annalenrekonstruktion des Humanisten Johannes Turmair (gen. „Aventinus“, † 1534) überliefert. Vgl. *Annales Boiorum* ad a. 788. Ausg. Leipzig 1710. Möglicherweise lag Johannes Aventinus eine verlorene bairische Handschrift aus dem 8. Jahrhundert vor. Nach Aventin soll ein gewisser „Stephanus Crantz“ („Creontius“) die Annalen unter Baierherzog Tassilo III. verfaßt haben. Es handelte sich damit neben den noch erhaltenen *Annales S. Emmerami Ratisponensis maiores*, die für das Jahr 786 (wie auch die von Aventinus rekonstruierten *Annales Boiorum*) von einem seltsamen „Zeichen auf den Kleidern der Menschen“ berichten (vgl. Ann. S. Emmerami Ratispon. Maiores ad a. 786, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 1, 1826, S. 92: *Signum in vestimentis hominum*), um die älteste Originalquelle aus der Frühzeit der bairischen Agilofinger. In den *Annales Boiorum* des Johannes Aventinus ist 786 über eine Sonnenfinsternis, einen „Blutregen“ und den Tornado zu lesen: *Superiore anno plaeraque obtigere prodigia monstraque. Sol defecit, sanguine pluit, sanguinis ex terra rivi manarunt, cruces in vestimentis hominum adparuere. In superiore Boiaria intra Oenum et Isaram, in agrum Funsingensium aere sereno et tranquillo diversi generis ligna de caelo ruisse, literis proditum est* (zit. n.: S. Riezler, Ein verlorenes bairisches Geschichtswerk des achten Jahrhunderts, Sitzungsberichte der kgl. Bayer. Akademie d. Wiss. Philosoph.-philolog. u. histor. Classe, Heft 1, München 1881, S. 248-291, hier S. 276; Tornadomeldung unterstrichen). Dr. Richard Hennig (Katalog bemerkenswerter Witterungsereignisse von den ältesten Zeiten bis zum Jahre 1800, Berlin 1904) notiert für den 31. Dezember 788 einen „Holzregen bei Freysingen in Bayern“. Vgl. List of European tornadoes and tornado outbreaks, [https://en.m.wikipedia.org/wiki/list\\_of\\_European\\_tornadoes\\_and\\_tornado\\_outbreaks](https://en.m.wikipedia.org/wiki/list_of_European_tornadoes_and_tornado_outbreaks) (10.07.2017).

### Unwetter und Hochwasser als „Zeichen“ und Begleiterscheinungen der Geschichte

Wiederholt ist in fränkischen Geschichtswerken des 9. Jahrhunderts auch von Unwettern oder Wetterunbill zu lesen, die Kriegsvorbereitungen, Heeresbewegungen und Kriegszüge verzögerten oder verhinderten, wobei meist von nasser Witterung im Winter, Unwettern, vereinzelt auch „zeichenhaften“ Naturerscheinungen die Rede ist, die sogar politische Handlungen beeinflussten. Einige Berichte erinnern an hagiographische Wunderepisoden, etwa die Berichte über nächtliche Regenstürme, Winterunbill und Nebel in irischen Heiligenviten. Sowohl die irischen „Wandererlebnisse“ wie die Meldungen über verhinderte Kriegszüge in fränkischen Annalen zeigen, daß die Möglichkeit eines Schadensunwetters in der Frühzeit aufgrund der dünnen Besiedlung noch gering war; „Unwettererlebnisse“ gab es daher besonders häufig bei Reisen. Die Abhängigkeit selbst militärischer Entscheidungen vom Wetter gerade in den Wintermonaten wird in einem Eintrag der Fränkischen Reichsannalen für 815 deutlich - in diesem Jahr sollen plötzliches Tauwetter und starker Eisstoß an der Elbe das Vorrücken der unter fränkischem Befehl stehenden Sachsen und Abodriten zur Unterstützung Hariolds während des dänischen Thronfolgekrieges verhindert haben: „Vom Kaiser wurde befohlen, daß die Sachsen und Abodriten ausgerüstet würden, und es wurde in jenem Winter von beiden Seiten zwei Mal versucht, ob die Elbe überschritten werden könne, aber infolge der plötzlichen Veränderung der nun sehr gemilderten Luft wurde das Eis des Flusses aufgebrochen und die Aufgabe blieb solange unerfüllt, bis der Winter ungefähr Mitte Mai endlich vorbei war und eine günstige Zeit für den Aufbruch kam. Damals kamen alle sächsischen Gefährten des Abodritenheeres mit dem kaiserlichen Gesandten Baldricus, wie befohlen, zur Unterstützung Hariolds über den Fluß Eider ins Gebiet der Normannen, das Sillende genannt wird, und nachdem sie von dort aufgebrochen waren, schlugen sie schließlich am siebten Tag an dem Ort, der [„großer Wald“; eigene Anm.] genannt wird, ihr Lager an der Küste des Ozeans auf.“<sup>2245</sup> Die Darstellung erinnert inhaltlich und stilistisch mit aufzählenden Satzgefügen und Ablativ-Konstruktionen an Caesars *De bello gallico*; möglicherweise diente dem Annalisten dieses Werk teilweise als Vorbild, insbesondere für Berichte über Kriegszüge, da mit dem „Caesar-Stil“ in wenigen Sätzen viele Informationen unterzubringen waren. Die für mitteleuropäische Winter charakteristische wechselhafte, nasse Witterung und die Widrigkeiten unbesiedelter, wilder Landstriche mit unwegsamen, sumpfigen Flußniederungen und „unendlichen Wäldern“

<sup>2245</sup> Ann. regni Francorum (früher *Einhardi Annales*) ad a. 815, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 1, 1829, S. 202 (eigene Übers.): *Iussum est ab imperatore, ut Saxones et Abodriti ad hanc expeditionem praepararentur, temptatumque in illa hieme duabus vicibus, si Albis transiri posset, sed mutatione subita aeris e molliti glacie fluminis resoluta, negotium remansit infectum, donec tandem hieme transacta circa medium fere Maium mensem oportuna proficiscendi tempus adrisit. Tunc omnes Saxonici comites omnesque Abodritorum copiae cum legato imperatoris Baldrico, sicut iussum erat, ad auxilium Harioldo ferendum trans Aegidoram fluvium in terram Nordmannorum vocabulo Sinlendi perveniunt, et inde profecti, septimo tandem die in loco qui dicitur ... in litore oceani castra ponunt: ibique stativis triduo habitis, cum filii Godofridi, qui contra eos magnis copiis et ducentarum navium classe comparata in insula quadam tribus milibus a continenti separata residebant, cum eis congregari non auderent, vastatis circumquaque vicinis pagis et acceptis popularium obsidibus 40, ad imperatorem in Saxoniam reversi sunt.*

(so könnte sich *terra Nordmannorum vocabulo Sinlendi* bzw. *Sillendi* auf die damals noch dicht bewaldeten Geestrücken im südlichen Jütland beziehen)<sup>2246</sup> werden in dem Bericht als strategisch relevante Naturerscheinungen genannt. Welche Folgen die witterungsbedingte Verzögerung auf den Feldzug hatte, erwähnt der Schreiber der Reichsannalen nicht; auch moraltheologische und heilsgeschichtliche Deutungen fehlen; der Schreiber beläßt es bei der nüchtern-deskriptiven Aufzählung von Informationen zu Truppenbewegungen der Franken und der Verbündeten, der Verzögerung durch Witterungsunbill und Hochwasser, den Lagern und dem Austausch von Geiseln und Gefangenen.

In einigen Annalen- und Chronikberichten erscheinen Unwetter nach antikem Vorbild auch als „Schlachtenhelfer“ wie in der Regensburger Fortsetzung der Fuldaer Annalen, die eingehend über ein Hagelunwetter am 21. Juli 882 in Elsloo an der Maas berichtet. Nach der zwölf-tägigen fränkischen Belagerung der von den Normannen besetzten Stadt trat „ein wunderbares und Belagerern wie Belagerten staunenswerthes Ereignis ein: Denn am 21. Juli nach Mittag bedeckte plötzlich dunkle Finsternis das ganze Lager, unter Blitz und Donnergetöse fiel solcher Hagel, wie kein Sterblicher ihn früher gesehen zu haben versicherte, nicht wie gewöhnlich Körner herabfallen, mit ebener und gleichmäßiger Oberfläche, sondern in gehörnter ungleicher und rauher Gestalt, und bot allen, die es sahen ein ungewöhnliches und großes Schauspiel dar; wunderbar und unglaublich ist es zu sagen, daß kaum oder gar nicht ihre Dicke mit Daumen und Mittelfinger konnte umspannt werden. Auch wurden die Pferde dermaßen bestürzt, daß sie Pfähle und Zügel ausrissen und theils außerhalb, theils im Lager erschreckt umherirrten. Auch ein großer Theil der Stadt, welche sie belagerten, stürzte zusammen, so daß ein ganzes Geschwader geschart hätte einreiten können, wenn nicht der herumlaufende Wall sie aufhielt.“<sup>2247</sup> Das Unwetter wendet sich gleichsam als übermächtige himmlische Streitmacht gegen die normannischen Angreifer (die sich nach ausgedehnten Plünderungszügen in Trier und der Umgebung nach Elsloo zurückgezogen

<sup>2246</sup> Die geographische Bezeichnung *Sinlendi* oder *Sillendi* weist mit *sil-* (vielleicht von lat. *silva*) bzw. der altsächsischen Silbe *sin-* (z. B. in *sinweldi*) auf „weites, wüstes Gelände“ und eine „öde Waldung“, vor allem im Sinne von „großer, unendlicher Wald“. Als Grundbedeutung von germ. *sin-* (ahd. *sin-*, altnord. *si-*, auch in ahd. *sinfluot*) ist „großes, weites Land“ (im Unterschied zu „begrenztes Siedlungsland“) anzunehmen. In der fränkischen Annalenmeldung 815 ist wahrscheinlich der unfruchtbare und daher bis ins Hochmittelalter unbebaute, dicht bewaldete Geestrücken von Ostholstein bis nach Jütland gemeint, der im Südteil den sagenumwobenen „Eisenwald“ (Isarnho) trug. Vgl. Heinrich Beck, Art. ‚Sinlendi‘, RGA, begr. v. J. Hoops, hrsg. v. H. Beck u. a., 2., völlig neu bearb. u. stark erw. Aufl. Berlin - New -York 2005, Bd. 28, S. 466f. (Zitate S. 467).

<sup>2247</sup> Ann. Fuld. Contin. Ratisbonensis ad a. 882, ed. G. H. Pertz/ rec. F. Kurze, MGH Script. rer. in us. schol. sep. ed. 7, 1891, S. 108; dt. Übers. Carl Rehdantz, Die Jahrbücher v. Fulda u. Xanten, 1941, S. 105: *Mira itaque res et stupenda obsidentibus et obsessis quadam die occurrit. Nam in XII. Kal. Aug. Luce postmedia tenebrosa subito caligo tota castra operuit, fulgure et tonitruo concrepante instans talis grandio, ut nullus antea mortalium se tale quid videre profiteretur; non, ut solitum est lapides descendere, plana et equali superficie, sed cornuta et inequali et aspera facie omnibus cernentibus insolitum et magnum spectaculum praeibuit. Mirabile et incredibile dictu, ut vel vix vel non grossitudo eorum potuit pollice et medio circumdari. Nam et ita equi stupefacti, ut efractis sudibus et habenis partim extra castra, partim in castris errore et stupore versabantur. Civitatis quoque, quam obsederant, propter impetum aeris magna pars corruit, ita ut una cohors coacervatim posset equitando ingredi, nisi vallo, quod circumierat, suspensa constaret.*

hatten) und bewirkt für die geplagte Stadt, auch wenn diese ebenfalls vom Hagel verwüstet wurde, eine Einigung und sogar die Bekehrung des Normannenkönigs Gottfried.<sup>2248</sup>

Auch in diesem Wunderbericht fällt die die „naturgetreue“ Beschreibung des „erstaunlichen und unglaublichen“ Hagelunwetters (*Mirabile et incredibile dictu*) auf; der Grund für den ausführlichen Bericht waren die geschichtliche Relevanz des Ereignisses und nicht zuletzt die ungläubliche Größe und Physiognomie der Hagelschloßen, die kaum „mit Daumen und Mittelfinger“ umfaßt werden konnten (*grossitudo eorum potuit pollice et medio circumdari*). Wie häufig bei Hagelgewittern wurde es kurz vor dem Hagel dunkel (*Luce postmedia tenebrosa subito caligo tota castra operuit*) - ein Indiz für hochreichende Quellbewölkung mit niedriger Wolkenbasis über dem Beobachtungsort, der wahrscheinlich unmittelbar unter dem hagelträchtigen Aufwindbereich des Gewitters lag: „Während schon Blitz und Donner drohten“ (*fulgure et tonitruo concrepante instans talis grando*) fielen einzelne riesige Hagelbrocken. Der Annalist beschreibt hier die typische Situation vor einem Schwergewitter, wo oft noch vor Einsetzen des Hauptniederschlags erste Nahentladungen und Großhagel auftreten. Besonders die Hagelschloßen erregten Aufmerksamkeit, da diese „nicht wie gewohnt als Steine von gleichmäßiger Gestalt und ebenmäßiger Oberfläche herabfielen, sondern von gehörnter, ungleicher und rauher Oberfläche allen ein ungewohntes und großes Schauspiel boten“ (*non, ut solitum est lapides descendere, plana et equali superficie, sed cornuta et inequali et aspera facie omnibus cernentibus insolitum et magnum spectaculum praeibuit*).<sup>2249</sup> Möglicherweise bezieht sich der Annalist auf Isidors

<sup>2248</sup> Ann. Fuld. Contin. Ratisbonensis ad a. 882, ed. G. H. Pertz/ rec. F. Kurze, MGH Script. rer. in us. schol. sep. ed. 7, 1891, S. 108: *Sigifridus rex [Gottschalk] ... dehinc christianitatem professus ipsum imperatorem patrem in baptisate adquisivit.*

<sup>2249</sup> Hagelkörner entstehen in hochreichenden Cumulonimbuswolken mit ausgeprägten Aufwinden, durch die kleinere Regen- und Wolkentröpfchen und Eiskristalle in die oberen Wolkenzonen gerissen werden. Das Wachstum der Hagelkörner beginnt mit sog. „Embryonen“, die je nach Feuchte-, Temperatur- und Windbedingungen in der Wolke aus Graupelkörnern (Vergraupeln von Eiskristallen und kleinen Wolken- und Regentropfen), kleinen gefrorenen Regentropfen oder graupelähnlichen Eiskernen bestehen können (diese entstehen, wenn zu Wasserdampf kondensierte Wolkentropfen, abgesetzte Wassertropfen oder abgeschmolzene Hagel- und Graupelkörner in unterkühltem Zustand vereisen). Hagel kann somit physikalisch anhand seiner Entstehung sehr unterschiedliche Formen annehmen: Weicherer Graupel besteht meist ausschließlich aus vergraupelten Schneekristallen („Reifgraupel“) - nach WMO-Definition spricht man ab einer Korngröße von 0,5 cm von Hagel, während Körner unter 0,5cm entweder als „Reifgraupel“ (undurchsichtige Graupelkörner) oder „Frostgraupel“ (kleine, harte, undurchsichtige Körner bei bodennahen Temperaturen über dem Gefrierpunkt) gelten. Hagel kann als runde, mattweiße Hagelkörner bis hin zu unregelmäßigen, zackigen Schloßen mit gläsernem Harteiskern auftreten. Mit den noch nicht vollständig geklärten Entstehungsmechanismen von Hagelkernen, die in ihrer Verteilung, Konsistenz und Erscheinungsform deutliche lokale und globale Unterschiede zeigen, befaßt sich die „Embryo-Klimatologie“: 60-70% aller großen Hagelsteine (ab 2,5 cm Durchmesser) besitzen einen Kern aus gefrorenen Regentropfen, während nur 10-20% Graupelkerne besitzen. Größe und Form der Hagelkörner werden vor allem durch den Weg, den sie innerhalb der Gewitterwolke zurücklegen (Trajektorien), die Verweildauer in der Hauptwachstumszone in den oberen, vereisten Wolkenbereichen (bei -10 bis -30 C) und die Fallgeschwindigkeit (d. h. die Dauer des Abschmelzprozesses) bestimmt. Aufgrund der starken und langlebigen Aufwinde bringen vor allem größere Gewittersysteme und rotierende Gewitterwolken („Superzellen“) großen Hagel hervor, wobei nicht nur das Durchlaufen des zentralen Aufwindkanals, sondern auch die horizontale Verfrachtung des Hagels, teils auch in benachbarte Gewitterzellen, das Wachstum und die Zusammenballung graupelartiger Hagelkörner bedingt, die durch mehrmaliges Anfrieren und Abtauen oft durchsichtig sind. Zudem können Hagelbrocken von starken Aufwinden auch längere Zeit in

*Etymologiae*, die im Frühmittelalter prägende „Enzyklopädie kosmischer Erscheinungen“, nach der Hagelkörner (*grando*) aufgrund der Ähnlichkeit mit Getreidekörnern (*granum*) benannt sind.<sup>2250</sup> Erneut liegt hier eine genaue Beschreibung eines Naturphänomens anhand von Himmelsbeobachtungen vor, die die Erfassung und „Vermessung“ eines „unglaublichen“ Naturereignisses zum Ziel hatten; der Hagelbericht in der Bayerischen Fortsetzung der Fuldaer Annalen zeigt, daß genaue Naturbeobachtungen in karolingischer Zeit bereits selbstverständlich waren. Den Hagel nennt der Annalist ein *magnum spectaculum*<sup>2251</sup> - die Nachricht über das Ereignis verbreitete sich anscheinend sehr schnell, zumal das Unwetter über eine belagerte Stadt zog, es also zahlreiche glaubwürdige Augenzeugen gab, die „in einer besonderen Stimmung“ von dem Ereignis berichteten. Der Hagel wurde von Belagerten und Belagerern als „Angriff aus der Luft“ (*impetum aeris*) und (wegen der Koinzidenz mit dem historischen Ereignis) als Wunder wahrgenommen, das die Macht Gottes als Lenker der

---

unterschiedlichen Wolkenschichten in der Schwebelage gehalten werden, wodurch Unregelmäßigkeiten in der Schichtung entstehen. Der schichtartige Zuwachs in „Hagelringen“ vollzieht sich entweder als „dry growth“ (in kalten und relativ trockenen Wolkenzonen unter -25 C, wobei das plötzliche Anfrischen von unterkühlten Wassertröpfchen oder Eiskristallen durch Luftfeinschlüsse ein milchig-flockiges Aussehen der Hagelschicht bedingt) oder als „wet growth“ (in wärmeren, feuchten Luftschichten oberhalb von -25C), wobei zusätzlich freiwerdende Gefrierwärme einen Wasserüberschuß an der Oberfläche der Hagelkörner bedingt, der Lufträume ausfüllt, so daß eine klare harte Eisschicht entsteht; auch durch Absetzen von Wassertröpfchen wird das Anfrischen von Klareis gefördert. Durch Zusammenfrischen, Auseinanderbrechen oder mehrere Gefrier- und Abtauphasen können neben gleichmäßigen ballartigen Hagelkörnern auch zackige, ovale und sternförmige Eisbrocken mit weichem, flockigen Kern und durchsichtiger, spitzer oder runder, harter Klareisoberfläche (oder wie in den Fuldaer Annalen 882 beschrieben „in gehörnter ungleicher und rauher Gestalt“) entstehen. Vgl. Marco Kaschuba, Hagel - Entstehung, Verbreitung und Vorhersage: <http://www.wzforum.de/forum2/read.php?23,1589323,1589335> (24.08.2010); <http://www.hagelinformation.de/wissen/hagelentstehung/index2.php>

<sup>2250</sup> Isidori Etym. XIII, 9, ed. W. M. Lindsay, 1911, vol. I, S. 525: *Grando appellata quod forma eius granorum similitudinem habeat*. Bemerkenswert ist Isidors Theorie der Hagelentstehung durch die einer Gewitterwolke schon äußerlich anzusehenden turbulenten Winde, die die Hagelkörner „aushärten“. Isidori Etym. XIII, 9, wie oben, S. 525: *Haec autem ventorum rigore durantur in nube, ac solidantur in nivem, ruptoque aere solvuntur*.

<sup>2251</sup> Mit *spectaculum* („Schauplatz“, „Theater“, auch „Anblick, Augenweide, Schauspiel“; Langenscheidt Wb. Lat.-dt., 1963, S. 490) werden in hagiographischen und historiographischen Quellen meist seltene und aufsehenerregende Naturereignisse bezeichnet, die schon aufgrund ihrer äußeren Erscheinung und/ oder wegen der Gefahren gefürchtet und zugleich bestaunt wurden (und somit „selbstredend“ als Epiphanien galten). Seltene „Naturschauspiele“ (in dieser Bezeichnung lebt die vormoderne Wunder-Wahrnehmung sogar in wortgetreuer Übersetzung des mlat. *spectaculum* bis heute weiter!) galten teilweise aber auch als *Exempla* für die durch die äußere Erscheinung täuschende und verführende *curiositas* der Welt, doch war der Epiphaniecharakter einer seltenen Naturerscheinung wichtiger als die genaue „innerweltliche“ Erörterung der Erscheinungsform; daher versuchte man „Kuriosa“ in Annalen, Chroniken und insbesondere in Heiligenviten einzugrenzen. Im Falle des Hagelunwetters von Elslöo 882 überwog jedoch der Aspekt der Gefahr die mögliche „innerweltliche“ Wahrnehmung des *spectaculum* als *curiositas* („Neugier, Wißbegier“, auch als moraltheologisch „kritikwürdiges und häresieverdächtiges Verlangen, Dinge wissen zu wollen, die zu wissen sich nicht gebührt“; Bernd-Ulrich Hergemöller, *Promptuarium ecclesiasticum medii aevi*, 2011, S. 106), die daher in der Hagelmeldung nicht im Vordergrund steht. Der hohe Quellenwert der Fuldaer Meldung ergibt sich daraus, daß es sich um einen authentischen Augenzeugenbericht über ein reales, wenngleich „unglaubliches“ Naturereignis handelte, das schon durch seine seltsame Erscheinungsform das Interesse nicht nur der unmittelbar betroffenen Zeugen weckte, wobei aufgrund der Koinzidenz mit der Belagerung im Jahre 882 niemand an dem Epiphanie- und Zeichencharakter des Unwetters zweifelte. So weist (*magnum*) *spectaculum* (ähnlich wie die „hagiographische“ Formel *Mirabile dictu!*) auf das ehrliche Staunen der Augenzeugen und des Historiographen.

Geschichte zeigte.<sup>2252</sup> Dieser Eindruck wird durch die idealtypische Darstellung des Unwetters bestärkt, das in Dunkelheit, Blitz, Donner und Hagel den im Zorn sich verbergenden und offenbarenden Gott erlebbar machte. Die Bekehrung des Normannenkönigs wird die heilsgeschichtlichen Mutmaßungen der Zeitgenossen bestätigt haben.<sup>2253</sup>

Als Vorzeichen und Begleitzeichen eines historischen Ereignisses erscheint dagegen ein Wintergewitter in der Regensburger Fortsetzung, das sich am 28. Januar 894 kurz vor der Erstürmung des aufständischen Bergamo durch die kaiserlichen Truppen ereignete; in der ausführlichen Schilderung der Kampfhandlungen fällt die Darstellung spezifischer „Wetterstimmungen“ auf: „Ein starkes Donnerwetter krachte am 28. Januar. Er selbst [König Arnulf von Kärnten, Sohn Karls des Kahlen; eigene Anm.] begab sich bald auf den Weg und blieb den Geburtstag des Herrn in dem königlichen Hof Weibilinga; von da rückte er mit einem Alamannischen Heer in Italien ein. Zuerst hörte er, daß die Stadt Pergamus (Bergamo) unter Ambrosius, einem Grafen Witos, ihm aufständisch sei. Deshalb befahl der König, der selber hinzuritt, das Heereslager rings herum auf den Bergen bis an die Mauern der Stadt vorzurücken. Denn so sehr waren sie bei schon heranbrechendem Abend kämpfend zusammengerathen, daß den übrigen Theil der Nacht ebenso die Belagerten, wie die Belagerer durchwachen mußten. Mit anbrechender Morgenröthe, als die Feier der Messe vollbracht war, vertheilte der König rings herum sein Heer zur Erstürmung der Stadt. Er selber hielt mit den Feldzeichen auf dem Gipfel des Berges, um den Mauerstürmern Hilfe zu bringen. Ein wunderbar starker Muth giebt sich bei beiden kund, den Belagerten und den Belagerern; [...]. Dann beim ersten Anlauf des Kampfes läßt sich solcher Lärm der an die Schilde schlagenden Steine vernehmen, daß es den Hütern des königlichen Lagers, welches über eine Meile entfernt war, vorkam, als ob sie Donner hörten.“ [es folgt die dramatische Darstellung der Erstürmung der Stadt durch die Königstruppen gegen den erbitterten Widerstand der unter Graf Ambrosius kämpfenden Bevölkerung].<sup>2254</sup>

<sup>2252</sup> Auf diese Wahrnehmung deuten in mittelalterlichen Unwetter- und Vorzeichenberichten sehr häufig und in zahlreichen Variationen erscheinende Ausrufe wie *mirabile et incredibile dictu* oder (wie in dem Fuldaer Bericht für 882) auch *equi stupefacti, error* oder *stupor* hin.

<sup>2253</sup> Der Bericht über das Hagelunwetter am 21. Juli 882 in der Regensburger Fortsetzung der Fuldaer Annalen erinnert an spätantike und vormittelalterliche Berichte über Unwetter als „Schlachtenhelfer“ in den Kriegen der Römer gegen die Heiden, z. B. den Bericht in Orosius' *Historiae* über die Belagerung Roms durch Hannibal, dessen militärische Überlegenheit durch wiederholte, „mit Hagel vermischte Regenstürme“ gebrochen wurde und schließlich sogar dessen Bekehrung zum Christentum bewirkte. Vgl. Orosii *Historiae* IV, 17, 5ff. Ähnlich ist der Bericht über das „Regenwunder im Quadenland“ aufgebaut, nach dem während der Markomannenkriege ein Unwetter den dürstenden römischen Soldaten zu Hilfe kam, während Blitzeinschläge die Befestigungen der Germanen zerstörte und diese vertrieb. Orosii *Hist.* VII, 15, 6-11, ed. M.-P. Arnaud-Lindet, *Orose, Histoires*, III, 1991, S. 48f. Zum Motiv der Schlachtenhilfe vgl. oben, S. 307ff., Anm. 908-909 u. 321.

<sup>2254</sup> Ann. Fuld. Contin. Ratisbonensis ad a. 894, ed. G. H. Pertz/ rec. F. Kurze, *MGH Script. rer. Ger. in us. schol. sep. ed.* 7, 1891, S. 123f.; dt. Übers. C. Rehdantz, *Die Jahrbücher v. Fulda u. Xanten*, 1941, S. 124f. (eigene Hervorhebung der Naturerscheinungen): *DCCCXCIII. Sonitus tonitruum magni increpuit V. Kal. Febr. Ipse mox in itinere positus natalem Domini curte regia Eibilinga mansit; inde cum Alamannico exercitu Italiam intravit. Pergamum civitatem primum cum comite Widonis Ambrosio sibi rebellem sentit. Ob hoc rex mente commotus iussit castra exercitus ipse adequitans in ambitus supra montem usque ad murum civitatis promoveri. Conserti sunt enim ita vesperascente iam die pugnantes, ut cetera pars noctis per obsidentibus et obsessis vigilandum erat. Aurora insurgente rex missarum solemnitate completa urbem ad expugnandum exercitum per circuitum distribuit; ipse super verticem montis ad auxiliandum aggredientibus murum cum signis constabat. Mirabilis vigor animi utrisque datur et expugnandis et expugnatoribus; utrique in acie ut murus inter eos constanter applicati sunt. In primo enim impetu pugnae talis sonitus ferientium per scuta lapidum datur sentiri, ut hominibus castra regis servantibus, quae ultra unum miliarium posita erant, tonitruum simulabatur audire; [...].*



In dieser „hagiographischen Erzählung“ wird das dramatische Geschehen durch geographische, meteorologische und auch „unheimliche“ Tageszeit-Angaben anschaulich dargestellt, beginnend mit der bedrohlichen Stimmung am Vorabend und in der Nacht vor der Schlacht (*vesperascente iam die pugnantes, ut cetera pars noctis per obsidentibus et obsessis vigilandum erat*) - hier läßt sich der „bei anhebender Morgenröte“ (*Aurora insurgente*) ausbrechende Kampf zwischen den königlichen Truppen in den Bergen und den Stadtverteidigern schon erahnen. Die Zeit der Morgenröte galt in vormoderner Zeit als hochsymbolische Tageszeit mit großer „Energie“, in der das monastische Officium, die bäuerliche Arbeit und auch Schlachten begannen, wie auch die Endzeit mit der Morgenröte beginnen wird. So war im Jahre 894 die „aufsteigende Morgenröte“ (*aurora insurgente*) das „göttliche Zeichen“ und „Signal“ für den Beginn des Kampfes, der mit einem Steinhagel gegen die auf beiden Seiten als Mauer stehenden Schildreihen begann; die Geschosse erinnerten die in den Bergen lagernden Wachen an Donner (*In primo enim impetu pugnae talis sonitus ferientium per scuta lapidum datur sentiri, ut hominibus castra regis servantibus, quae ultra unum miliarium posita erant, tonitruum simulabatur audire*); der Kampf um Bergamo wurde wie ein Naturereignis und umgekehrt die begleitenden Naturerscheinungen als geschichtliche Ereignisse wahrgenommen, womit auch ein Bezug auf das „krachende Donnerwetter“ am 28. Januar möglich ist (*Sonitus tonitruum magni increpuit V. Kal. Febr.*), das die Schlacht, vielleicht in Anspielung an die Trompetensignale der Endzeit, vorankündete. Die Verbindung der Ereignisse mit zeitnahen Naturerscheinungen wird durch die „Unwettermetapher“ unterstrichen: Der Annalist vergleicht die Erstürmung und Plünderung der Stadt mit einem Wirbelsturm.<sup>2255</sup> Am Ende des Berichts ist von großen Schrecken der Bevölkerung und der Aufgabe weiterer norditalienischer Städte zu lesen<sup>2256</sup> - sehr häufig enden mittelalterliche Unwetterberichte mit kurzen „Kommentaren“, daß etwa die Schrecken im Unwetter und das Schwinden irdischer Rettungsmöglichkeiten die Hinwendung zu Gott erzwangen, bis Gebete die Wendung des Unwetters oder, bei Schlachten, die Entscheidung des Kampfes zugunsten der Christen bewirkten. Damit werden Extremereignisse, selbst harmlose, aber als bedrohlich wahrgenommene Erscheinungen wie Winterdonner oder rötliche Wolken, zu „dringlichen“ Zeichen Gottes, die sogar mächtige Kaiser und Usurpatoren an ihre Abhängigkeit von Gott erinnerten. Berichte über zeichenhafte

<sup>2255</sup> Vgl. Ann. Fuld. Contin. Ratisbonensis ad a. 894, ed. G. H. Pertz/ rec. F. Kurze, MGH Script. rer. Ger. in us. schol. sep. ed. 7, 1891, S. 123f.: *Fit a populo clamor forinsecus, perturbatio cum fuga intrinsecus; ex omni parte exercitus urbem invadendo ut turbo dispoliat.*

<sup>2256</sup> Vgl. Ann. Fuld. Contin. Ratisbonensis ad a. 894, ed. G. H. Pertz/ rec. F. Kurze, MGH Script. rer. Ger. in us. schol. sep. ed. 7, 1891, S. 124: *Hinc tantus terror totam Italiam invasit, ut maximi urbes, Mediolanium scilicet et Papia, sponte ad regem venientes se subdiderunt.*

Naturerscheinungen zeitnah zu historischen Ereignissen zeigen damit die enge Verflechtung von Natur-, Ereignis- und Heilsgeschichte in der vormodernen Geschichtswahrnehmung.

#### IV. 3. Sturmfluten und Hochwasser

Im Gegensatz zu Unwettern sind Hochwasser im Binnenland im 9. Jahrhundert aus allen Teilen Europas überliefert, sowohl aus Irland, Britannien, Mitteleuropa, Italien wie auch aus dem Byzantinischen Reich. Am häufigsten werden überregionale (Winter-)Hochwasser und Sturzfluten bei Sommerunwettern in fränkischen Quellen genannt. Nordseesturmfluten sind (mit Ausnahme einzelner irischer Annaleneinträge zu regionalen Fluten) in zeitgenössischen und zeitnahen Quellen erstmals im 9. Jahrhundert überliefert, wobei vor allem die (nicht belegte) Meeresflut an der Südostküste Englands im Jahre 800 sowie die erste in zeitgenössischen Quellen überlieferte große Sturmflut des Mittelalters in Friesland am 16. Dezember 838 zu erwähnen sind. Die nächste Sturmflut ist erst wieder für 1042 belegt; möglicherweise gab es auch 1014 eine Sturmflut, doch sind die Nachrichten darüber unsicher. Gewitterfluten erscheinen dagegen erwartungsgemäß vor allem in kontinentalen Quellen, während winterliche Flußhochwasser infolge anhaltender, großflächiger Überregnung aus fast allen Teilen Europas belegt sind. Viele Hochwasser werden in fränkischen Annalen und Chroniken nur kurz (allerdings schon regelmäßig) erwähnt, wobei sich Kurzmeldungen vor allem auf nicht-zeitgenössische Ereignisse beziehen. Sogar vorwiegend an politischen Ereignissen interessierte Geschichtsschreiber notieren im 9. Jahrhundert bereits Extremereignisse. Während sich Kurzeinträge zu zeitnahen und zeitgenössischen Ereignissen meist auf lokale und regionale Ereignisse oder ungewöhnliche Wasserstände (die jedoch keine Schadensereignisse waren) beziehen, wurden schadenträchtige Hochfluten vor allem dann ausführlicher festgehalten, wenn die Schreiber aus der betroffenen Region kamen, das Hochwasser selbst erlebten oder über glaubwürdige Augenzeugenberichte verfügten.

Für die heilsgeschichtliche Deutung von Hochwassern und Sturmfluten in abendländischen Quellen war seit der Antike das biblische Bild von der Bedrohung der Weltordnung durch die entfesselten Wassermassen prägend, wobei vor allem die Aufhebung der scheinbar festen Grenzen zwischen Wasser und Land zum „Hauptmotiv“ in mittelalterlichen Hochwasser- und Sturmflutberichten wurde. Apokalyptische Deutungen schienen dagegen meist nur bei Katastrophenereignissen wie dem „Jahrtausendhochwasser“ im Jahre 1342 und vor allem bei großen Sturmfluten wie 1164 und 1219 angebracht. Meist bleibt es bei biblischen Andeutungen, Symbolen und chronologischen Kontextverweisen, die die Naturereignisse als Teil eines Krisenzeitalters oder als warnende Vorzeichen noch schlimmerer Plagen und

Unglücke deutbar machen. In den Hochwassermeldungen der Xantener Annalen etwa wird die heilsgeschichtliche Deutung meist nur durch Symbole und einen „biblisch-heilsgeschichtlichen Erzählduktus“ angedeutet, der allgemein an die Unsicherheit der irdischen Existenz gemahnen sollte. Oft lag auch der Bezug zur biblischen Sintflut (*diluvium*) und weiteren „historischen“ Sintfluten nahe.<sup>2257</sup> Meist aber ergaben sich moraltheologische und heilsgeschichtliche Deutungen selbstredend aus der Chronologie; weitere Deutungen sollten späteren Rezipienten überlassen bleiben. Wie bereits frühe Annalen- und Chronikeinträge zeigen wurden Hochwasser vor allem dann als Unglück oder „Katastrophe“ empfunden, wenn menschliche Siedlungen und Kulturland betroffen oder Opfer zu beklagen waren; da jedoch Siedlungen und Anbauflächen bis ins hohe Mittelalter exponierte Lagen, vor allem den Einzugsbereich der jährlichen Hochwasser und die flachen, sturmflutgefährdeten Küsten an der Nordsee wie auch unwegsame Wälder, Moore und rauhe Berglagen noch ausnahmen (diese wurden nur extensiv als Viehweide und Sommeranbauflächen genutzt), waren die oft mehrmals jährlich auftretenden „mäßigen“ Unwetter und Hochwasser meist keine Gefahr. Das gilt insbesondere für die Flußauen und die Gezeitenküsten der Nordsee, wo mittlere Sturmfluten und die jährlichen Hochwasser nicht als „annalenwürdig“ galten. Nur zerstörerische Gewitterfluten, große Nordseesturmfluten wie 838, 1042, 1164 und 1219 oder die „Jahrtausendhochwasser“ 1342 wurden als Katastrophenereignisse dokumentiert. Die Zunahme von Sturmflut- und Hochwassermeldungen nach dem Bau der Deiche an der Nordsee und an Flüssen nach dem Jahr 1000 ist daher nicht nur mit Klimaveränderungen und

---

<sup>2257</sup> Isidor nennt in den *Etymologiae* in Bezug auf die Bibel und antike Autoren (Ovid, Horaz, Lucrez und Orosius) drei Sintfluten (Etym. XIII, 22, 2-4, ed. G. Gasparotto, 2004, S. 166: *Dei diluvii*): 2. *Primum diluuium extitit sub Noe quando, hominum sceleribus offensus Omnipotens, toto orbe confecto, deletis cunctis, unum spatium fuit caeli ac pelagi.* [...] 3. *Secundum diluuium.* [...] 4. *Tertium diluuium in Thessalia Moysi uel Amphictyonis temporibus fuit, qui tertius post Cecropem regnauit. Cuius temporibus aquarum inluuies maiorem partem populorum Thessaliae absumpsit, paucis per refugia montium liberatis, maxime in monte Parnaso [...].* Auch sieht er bei jedem durch Wasserstand, Ausmaß, Dauer und Auswirkungen ungewöhnlichen Hochwasser (auch an Flüssen) die Möglichkeit einer unmittelbaren Vorzeichenbedeutung für weitere Unglücke (Etym. XIII, 22, 5, wie oben, S. 168): 5. *Sed et flumina, cum insolitis aucta imbris ultra consuetudinem, uel diurnitatem uel magnitudinem, redundant multaque prosternunt, et ipsa diluuium dicuntur. Sciendum autem, flumina cum supra modum crescunt, non tantum ad praesens inferre damna sed etiam et aliqua significare futura.* Isidor bezieht sich auf die Beschreibung großer Flußhochwasser in der Antike, z. B. bei Lucrez 5, 255; 6, 292; Horaz, *Carmina* 3, 29, 40; 4, 14, 28; Ovid, *Amores* 1, 9, 12; *Metamorphoses* 1, 285; 15, 336; Seneca, *Naturales Quaestiones* 4, 2, 19; Plinius, *Paneg.* 82, 5; Amminianus 15, 4, 11. Auf die warnende „Vision“ Senecas zu einer „vierten Sintflut“ bezieht sich Isidor in Bezug auf die im Mittelalter verbreitete Angstvorstellung vor dem Zusammenwirken sintflutartiger Regenfälle und unterirdischer Quellen und Flüsse (Seneca, *Nat. Quaest.* 3, 27, 1ff.; zit. n. G. Gasparotto (Ed.), *Isidorvs Hispalensis, Etym. XIII*, 2004, S. 169, Anm. 310): *Sed monet me locus ut quaeram, cum fatalis dies diluuii uenerit, quemadmodum magna pars terrarum undis obruatur; utrum Oceani uiribus fiat et externum in nos pelagus exurgat, an crebri sine intermissione imbres et elisa aestate hiems pertinax immensam uim aquarum ruptis nubibus deiciat, an flumina tellus largius fundat aperiatque fontes nouos, an non sit una tanto malo causa sed omnis tario consentiat et simul imbres cadant, flumina increscant, maria sedibus suis excita procurrant et omnia uno agmine ad exitium humani generis incumbant. Ita est [...] Accedet umori. Nunc habet quo ambiat terras, non quo obruat; quicquid illi adieceris, necesse est in alienum locum exundet [...] Tunc exilient sub montibus flumina ipsosque impetu quatiant; inde ora nacta manabunt. Solum omne aquas reddet; summi scturient montes.* Quellen u. Zusammenstellung: G. Gasparotto, wie oben, S. 168f., Anm. 310.

einem gestiegenen Naturinteresse, sondern vor allem mit der Siedlungsexpansion und (an der Nordseeküste) dem Absinken der Marschen durch Deiche und Torfabbau zu erklären.<sup>2258</sup>

Da sich viele frühmittelalterliche Schreiber auf die Erwähnung oder kurze Beschreibung von Datum, Ort, Verlauf, Ausmaß und Folgen der Extremereignisse beschränken, ist eine Quantifizierung von extremen Fluten und eine Unterscheidung zu jährlichen Hochwassern (die oft nicht erwähnt wurden) kaum möglich.<sup>2259</sup> Da Extremereignisse im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit aufgrund fehlender technischer Mittel mit großen Ängsten verbunden waren, wurden jedoch ungewöhnliche Bewegungen des Meeres oder auffällige Veränderungen des Himmels und der Vegetation, auch Tierverhalten, schon in der Frühzeit

---

<sup>2258</sup> Zum Deich- und Landesausbau an der Nordseeküste seit dem Mittelalter siehe u. a. Peter Schmid, Mittelalterliche Besiedlung, Deich- und Landesausbau im niedersächsischen Marschgebiet, in: Horst Wolfgang Böhme (Hrsg.), Siedlungen und Landesausbau in der Salierzeit, Teil 1: In den nördlichen Landschaften des Reiches, Sigmaringen 1991, S. 9-36; Dirk Meier, Landschaftsentwicklung und Siedlungsgeschichte des Eiderstedter und Dithmarscher Küstengebietes als Teilregionen des Nordseeküstenraumes, in: Universitätsforschungen zur Prähistorischen Archäologie, Bonn 2001.

<sup>2259</sup> Hydrologisch ist zwischen Hochwasser und Überschwemmung zu unterscheiden: Nach DIN 4049 wird ein „Hochwasser“ durch das Erreichen oder Überschreiten eines bestimmten Wasserstandes bzw. einer bestimmten Durchflußmenge („Schwellenwert“) definiert, wobei der absolute Scheitelabfluß, die Dauer und die während des gesamten Hochwasserereignisses abfließende Wassermenge berechnet werden. Als „Überschwemmung“ wird dagegen die Überflutung nicht zum eigentlichen „Flußbett“ gehörender Vorländer bzw. das Ausbrechen des Wassers aus dem (eingedeichten und vertieften) Flußbett bezeichnet, wobei (außer bei Damnbrüchen) ebenfalls ein bestimmter „Schwellenwert“ gilt. Da im Mittelalter Flüsse, Seen und Meeresküsten noch nicht durchgehend von festen Deichen abgeschirmt und auch noch kaum Flußbegradigungen und Vertiefungen der Flußbetten vorgenommen worden waren, ist es unmöglich, anhand mittelalterlicher Hochwasserberichte zwischen „normalen“ Hochwassern bzw. jährlich mehrmals auftretenden, „mittleren“ Sturmfluten und „schweren“ Überschwemmungen bzw. Sturmflut zu unterscheiden. Zwar gab es auch im Mittelalter „Hochwassermarken“ an Brücken, Furten und in den Städten, die „Erfahrungs- und Vergleichswerte“ boten; da den Flüssen jedoch außerhalb der Städte und Siedlungen meist breite, nur als Sommerweide genutzte Überflutungstreifen überlassen wurden, konnten schon bei mittlerem Hochwasser weite Landstriche unter Wasser stehen, ohne daß dies als Überschwemmung oder gar „Katastrophe“ gesehen wurde, während bei größeren Überschwemmungen oft auch Brücken und Siedlungen beschädigt oder zerstört wurden sowie Ackerland großflächig überflutet und durch Erosion oder Versalzung für längere Zeit unbrauchbar wurde. In mittelalterlichen Geschichtswerken können neben der Begriffswahl (*inundatio*, *exundatio*, *alluvio*, *alluvies*, *diluvium*, *eruptio maris/fluminum/aquarum*) auch Hinweise auf Zerstörungen oder Kommentare, daß die Flüsse ihre Betten verließen, als Indizien für eine „Überschwemmung“ (und nicht nur ein „Hochwasser“) gelten. Viele Quellen schreiben von „Überschwemmungen“ von Stadtteilen und Kulturland außerhalb der Flußniederungen; in diesen Berichten ist teilweise auch von *diluvium* die Rede. Vgl. Ann. Colonienses maximi, Rec. 1 ad a. 1126, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 17: Ann. aevi Suevici, Hannover 1861, S. 754: *Apud Corbeiam Wisura, glacie quasi obice eam repellente, inundatio totam urbis aream occupat, pavimentum ecclesiae preciosi martyris Viti more stagni contegit [...]*; Cosmae Pragensis Chronica Boemorum lib. III, cap. XLIV ad a. 1118, unter Mitarb. v. Wilhelm Weinberger hrsg. v. Bertold Bretholz, MGH Script. rer. Ger., Nova series 2: Die Chronik der Böhmen des Cosmas von Prag, Berlin 1923, S. 219: *Anno dominice incarnationis MCXVIII. Mense Septembri tanta fuit inundatio aquarum, quantam non reor fuisse post diluvium in orbe terrarum. Nam noster iste fluvius Wlitaua repente preceps erumpens de alveo, ah quot villas, quot in hoc suburbio domus, casas et ecclesias suo impetu rapuit! Alii namque temporibus tametsi hoc raro evenit, ut unda alluens vix tabulata pontis tangeret, hec autem inundatio altius quam X ulnis super pontem excrevit.* Bernardi Marangonis Ann. Pisani ad a. 1168, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 19: Annales aevi Suevici, Hannover 1866, S. 257: *Indictione prima, a temporibus antiquis non fuit visum tam deforme tempus nec tanta habundantia aque, quale fuit a medio Septembris usque ad pridie Idus Novembris. Fuerunt enim eo tempore novem maxime aque inundationes Sarni fluminis, que maiorem partem ville de Putignano et arcus maximi pontis de Stagno destruxerunt, et eius magnas morellas lapideas inclinare fecerunt.* Vgl. dazu Christian Rohr, Extreme Naturereignisse im Ostalpenraum, 2007, S. 201-216; Reiner Keller, Gewässer und Wasserhaushalt des Festlandes. Eine Einführung in die Hydrogeographie, Leipzig 1962, S. 294-296.

des Mittelalters genau beobachtet und teilweise auch als „Denkwürdigkeiten“ verzeichnet. Insbesondere das Meer galt mit seinen unberechenbaren Gefahren als „Unort“, eine Gegend des vorgeschöpflichen Urchaos, des Todes, der Kälte und der Finsternis; das Meer galt als die Heimat der Stürme, Unwetter und Ungeheuer, und im Früh- und Hochmittelalter auch die Heimat der Heiden; die Menschen mieden das offene Meer mit seinen unermeßlichen Weiten und Abgründen, mit Ausnahme einiger irischer Mönche, der Normannen und auch Kaufleute. Die Angst vor der Meereswüste wurde durch die geographische Lage bestärkt: Das Meer war im mittelalterlichen Weltbild eng mit dem unwirtlichen Norden verbunden und blieb auch in der Neuzeit „eine Art Tabu und Ort der Angst par excellence.“<sup>2260</sup> „Die entfesselten Elemente, ob nun Sturm oder Regenflut, riefen in den Menschen von einst den Gedanken wach, das uranfängliche Chaos könne wiederkehren“ und die Ordnung der Schöpfung zerstören.<sup>2261</sup> Wie Gott das Licht von der Finsternis geschieden hatte (1. Mose 1,3ff.), hatte er das Wasser unter der Feste von dem Wasser über der Feste getrennt und ließ das Wasser unter der Feste an bestimmte Orte sammeln, damit das Trockene sichtbar werde und Bäume und Früchte trage.<sup>2262</sup> Bereits frühe Annalen und Chroniken enthalten daher charakteristische, bis heute geläufige Motive, die das „Unmaß“ der aus ihren Gestaden ausbrechenden Fluten beschreiben, was zeigt, daß das „Katastrophenbewußtsein“ an gewohnte Grenzen und Erscheinungsformen gebunden war, bei deren Verschiebung oder Aufhebung man den Rückfall ins Urchaos fürchtete.<sup>2263</sup>

Schwere Unwetter und insbesondere Sturmfluten galten daher selbstredend als „mahnende Präfigurationen“ des Jüngsten Gerichts, die die „Sterblichen“ an die geschöpfliche Abhängigkeit von Gott, dem Schöpfer der Welt und Beherrscher des Chaos und der Elemente, erinnerten. Wie kaum ein anderes Naturereignis erinnerten Sturmfluten an biblische und pagane Sintflutvorstellungen und den Anbruch des Jüngsten Tages. Da Sturmfluten an der Nordsee ihren Höhepunkt oft mit der Kaltfront des auslösenden Orkantiefs erreichen, wobei nicht selten Wintergewitter, Hagelschauer, Starkregen, eine plötzliche Winddrehung und

<sup>2260</sup> Jean Delumeau, *Angst im Abendland*, 1985, S. 49. Zum Meer als Ort der Angst siehe ebenda, S. 49-63.

<sup>2261</sup> Ebenda, S. 56.

<sup>2262</sup> 1. Mose 1, 6-11: „Und Gott sprach: Es werde eine Feste zwischen den Wassern, die da scheidet zwischen den Wassern. Da machte Gott die Feste und schied das Wasser unter der Feste von den Wassern über der Feste. [...] Und Gott nannte die Feste Himmel. Da ward aus Abend und Morgen der zweite Tag. Und Gott sprach: Es sammle sich das Wasser unter dem Himmel an besondere Orte, daß man das Trockene sehe. [...] Und Gott nannte das Trockene Erde, und die Sammlung des Wassers nannte er Meer. [...] Und Gott sprach: Es lasse die Erde aufgehen Gras und Kraut, das Samen bringe und fruchtbare Bäume auf Erden, die ein jeder nach seiner Art Früchte tragen, in denen ihr Same ist.“

<sup>2263</sup> Vgl. Hiob 26, 7-14: „Er spannt den Norden aus über dem Leeren und hängt die Erde über das Nichts. Er faßt das Wasser zusammen in seine Wolken, und die Wolken zerreißen darunter nicht. Er verhüllt seinen Thron und breitet seine Wolken davor. Er hat am Rande des Wassers eine Grenze gezogen, wo Licht und Finsternis sich scheiden. Die Säulen des Himmels zittern und entsetzen sich vor seinem Schelten. Durch seine Kraft hat er das Meer erregt, und durch seine Einsicht hat er Rahab zerschmettert. Am Himmel wurde es schön durch seinen Wind, und seine Hand durchbohrte die flüchtige Schlange. Siehe, das sind nur die Enden seiner Wege, und nur ein leises Wörtlein davon haben wir vernommen. Wer will aber den Donner seiner Macht verstehen?“

Verstärkung des Sturms die angegriffene Deiche endgültig brechen ließen, bot sich den Augenzeugen nicht selten ein geradezu „idealtypisches“ Weltuntergangsszenario, zuletzt während der Februarsturmflut 1962 („Hamburgsturmflut“): Damals brachen die meisten Deiche an der Deutschen Bucht nach stundenlangem Südweststurm mit Eintreffen einer Gewitterkaltfront mit Orkan, Graupel und Hagel, wobei mit der Winddrehung auf Nordwest die in der Deutschen Bucht angestauten Wassermassen noch höher zusammengetrieben wurden. Doch trotz der verheerenden, kurzfristig kaum zu behebenden Schäden und der oft großflächigen Überflutung und Versalzung des niedrigen Küstenlandes sind in mittelalterlichen Sturmflutberichten nur selten direkte Strafgerichtsdeutungen zu finden; diese nahmen erst mit der Krisenwahrnehmung im Spätmittelalter und den konfessionellen Konflikten in der Frühen Neuzeit zu. So beziehen sich die ersten vier der fünfzehn Vorzeichen des Jüngsten Tages, die im Spätmittelalter in zahlreichen „Leben des Antichrist“ und den „Artes moriendi“ verbreitet wurden, auf das Meer und das Wasser der Flüsse.<sup>2264</sup> Die biblische Vorstellung von der lebensfeindlichen, für den Menschen unermesslichen Wüste des Meeres<sup>2265</sup> wurde seit der Spätantike in Seesturmwundern und Erzählungen über gefährliche Meerfahrten iroschottischer und angelsächsischer Mönche verbreitet.<sup>2266</sup> Mit der Häufung der Nordseesturmfluten blieb das Seesturmmotiv in der Frühen Neuzeit weiter beliebt: „[...] der Himmel droben donnerte, blitzte, wetterleuchtete, regnete und hagelte, die Luft verlor ihre Durchsichtigkeit und ward trübe, verfinstert und dunkel, so daß kein sonstiges Licht uns mehr leuchtete als das Blenden der Blitze, der Wetterschein und das Bersten flammender Wolken. Glaubt mir, uns war, als sähen wir das uralte Chaos, das Feuer, Luft, Meer, Erde in widerträchtiger Verwirrung aller Elemente barg.“<sup>2267</sup> Diese Stelle aus Rabelais’

<sup>2264</sup> Vgl. Jean Delumeau, *Angst im Mittelalter*, 1985, S. 57f. u. S. 280, Anm. 25.

<sup>2265</sup> Bezeichnend für biblische Endzeit- und Paradiesvorstellungen ist, daß man sich das Paradies ohne Meer, die „Weltgegend der Angst und der Dämonen“, vorstellte. Die Angst der Welt ist immer die Angst vor der Vergänglichkeit, die bis zum Jüngsten Tag die Schöpfung niederdrückt. Vgl. Röm. 8, 20-22: „Denn die Schöpfung ist ja unterworfen der Vergänglichkeit - ohne ihren Willen, sondern durch den, der sie unterworfen hat -, doch auf Hoffnung; denn auch die Schöpfung wird frei werden von der Knechtschaft der Vergänglichkeit zu der herrlichen Freiheit der Kinder Gottes. Denn wir wissen, daß die ganze Schöpfung bis zu diesem Augenblick mit uns seufzt und sich ängstigt.“ Die Offenbarung schreibt von der neuen Erde, die ohne Angst und auch ohne Meer sein wird. Vgl. Offb. Joh. 21, 1ff.: „Und ich sah einen neuen Himmel und eine neue Erde; denn der erste Himmel und die erste Erde sind vergangen, und das Meer ist nicht mehr.“

<sup>2266</sup> Vereinzelt erscheint das unendliche Meer hier jedoch nicht als Feind der Seeleute, sondern erweist sich mit seinen Gefahren auch als Helfer der Menschen, so im Spätsommer 873, als große Heuschreckenschwärme nach Auskunft einiger zeitgenössischer Annalen auf dem Ärmelkanal von widrigen Winden zurück an die Küste getrieben wurden und verendeten. Vgl. Reginonis *Chronicon ad a. 873*, ed. G. H. Pertz, *MGH Script. (in Folio)* 1, 1826, S. 585: *Anno dominicae incarnationis 873. locustarum inestimabilis multitudo mense Augusto ab oriente veniens, totam pene pervastavit Galliam. [...] Pervenerunt autem usque ad mare Britannicum superficiem terrae cooperientes, in quo, Deo volente, violento ventorum flatu impulsae, atque in profundum absorptatae dimersae sunt. Aestu vero atque refusione oceani reiectae, litora maritima repleverunt, tantaque congeries facta est, ut ad instar montium cumulatae coacervarentur: [...].*

<sup>2267</sup> François Rabelais, *Gargantua und Pantagruel*. I-II. Aus d. Franz. übertr. u. m. Anm. versehen v. Walter Widmer u. Karl August Horst. Mit e. Nachwort u. e. biograph. Abriß v. Karl August Horst u. sämtl. 682 Illustrationen v. Gustave Doré, München 1985, Bd. 2, Kap. 18, S. 902; zit. n. Jean Delumeau, *Angst im Abendland*, Bd. 2, 1985, S. 52 u. S. 56f.

Romanzyklus über die Riesen Gargantua und Pantagruel evoziert ebenfalls die Urangst vor der „Unordnung der Elemente“ (*perturbatio elementorum*), ebenso wie Bescheidenheitstopoi, in denen ein unermeßliches literarisches Unterfangen mit einer Meerfahrt verglichen wird.<sup>2268</sup>

### Flußhochwasser

Die Mehrzahl der Hochwassermeldungen aus dem 9. Jahrhundert bezieht sich auf winterliche Flußhochwasser, wobei Kurzmeldungen wie der Eintrag zu einem Winterhochwasser im Jahre 809 in der Fortsetzung der Annalen von Saint Amand überwiegen.<sup>2269</sup> Der Eintrag zeigt, daß meist nur außergewöhnliche Wasserstände verzeichnet wurden, wobei auch langjährige Erfahrungen der Einheimischen als Maß galten; interessant ist in der Meldung aus Saint-Amand der Hinweis auf den Hochwasserscheitel am 27. Dezember (*fuit inundatio aquarum talis, qualis antea nunquam fuit in terra ista visa, et fuit 5. Kal. Ianuarii altissima*). Das gefährliche Hochwasser veranlaßte die Bewohner zur genauen Beobachtung; mit *talis, qualis antea nunquam fuit in terra ista visa* verwendet der Annalist eine bis heute geläufige „Formel“, die die ungewöhnlichen Ausmaße des Extremereignisses auch den nicht unmittelbar betroffenen, „ungläubig-kritischen“ Zeitgenossen verdeutlichen sollte. Während sich Meldungen zu Extremereignissen heute auf die „innerweltliche“ Warnung vor Naturgefahren beziehen, ist in vormodernen Berichten oft auch die moraltheologische Warnung angedeutet. Neben Kurzmeldungen sind ab dem 9. Jahrhundert vermehrt ausführliche Berichte über Hochwasser überliefert wie in den Fränkischen Reichsannalen für 820: In diesem Jahr gab es im Winter viel Regen und Hochwasser an fast allen Flüssen; eine der Folgen könnte ein Krankheitsepidemie gewesen sein, die fast das gesamte Frankenreich betraf.<sup>2270</sup> Der Autor,

<sup>2268</sup> Vgl. Ermoldus Nigellus, In honorem Hludowici christianissimi Caesaris Augusti Ermoldi Nigelli exulis eligiaci carminis Liber I, v. 5 u. v. 23f., rec. E. L. Dümmler, Ermoldi Nigelli Carmina, MGH Poetae Latini aevi Carolini 2, Berlin 1884, S. 5: *Caesaris armigeri conor describere gesta, / [...] Ast ego lintre rudi rimoso navita remo/ Immensi pelagi aequor adire volo.*

<sup>2269</sup> *Annalium Sancti Amandi Continuatio, pars II ad a. 809*, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 1, 1826, S. 14: *Hoc anno fuit inundatio aquarum talis, qualis antea nunquam fuit in terra ista visa, et fuit 5. Kal. Ianuarii altissima.*

<sup>2270</sup> *Ann. Regni Francorum ad a. 820*, ed. G. H. Pertz/ rec. F. Kurze, MGH Script. in us. schol. sep. ed. 6, 1895, S. 154: *Hoc anno propter iuges pluvias et aerem nimio humore resolutum magna incommoda contigerunt. Nam et hominum et boum pestilentia tam inmane longe lateque grassata est, ut vix ulla pars totius regni Francorum ab hac peste immunis atque intacta posset inveniri. Frumenta quoque legumina imbrium adsiduitate corrupta vel colligi non poterant vel collecta computrescebant. Vinum etiam, cuius parvus proventus eodem anno fuit, propter caloris inopiam acerbum et insuave fiebat. In quibusdam vero locis de inundatione fluminum aquis in plano stagnantibus autumnalis satio ita impedita est, ut penitus nihil frugum ante verni temperiem seminaretur. Luna defecit VIII. Kal. Decembr. hora noctis secunda.* Vgl. die Meldung zu stehendem Wasser auf den Feldern 821, das die Herbstsaat behinderte. *Ann. Fuld. ad a. 821*, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 1, 1826, S. 357: *Propter nimietatem pluviarum aëre corrupto hominum et boum pestilentia longe lateque ita grassata est, ut vix ulla pars regni Francorum ab hac peste immunis posset inveniri. Fruges quoque vel colligi non poterant, vel collectae putruerunt. Vinum etiam propter caloris inopiam acerbum et insuave fiebat.* Quellenhinweis: Fritz Curschmann, Hungersnöte im Mittelalter, 1900, S. 93f.

möglicherweise Abt Hilduin von Saint-Denis<sup>2271</sup>, erwähnt unter „zahlreichen Unannehmlichkeiten“ (*magna incommoda*) infolge der Hochwasser insbesondere die Verbreitung einer Epidemie, deren Verbreitung er richtigerweise mit der „ungesunden“ nassen Witterung in Zusammenhang bringt (*propter iuges pluvias et aerem nimio humore resolutum magna incommoda contigerunt. Nam et hominum et boum pestilentia tam inmane longe lateque grassata est...*). Mit *aerem nimio humore resolutum* erklärt er die regenreiche Witterung meteorologisch, wobei er die große Menge des in der Luft aufgelösten „feuchten Dampfes“ (*humor*) nicht nur als Ursache, sondern auch als Folge der regenreichen Witterung sah. Im Mittelpunkt des Interesses standen für den Schreiber die Folgen der feuchten Witterung für Menschen und Landwirtschaft: Neben den Krankheiten nennt er Ernteeinbußen, da die Herbstfrüchte entweder verdarben oder wegen der vernäßten Böden nicht geerntet werden konnten (*Frumenta quoque legumina imbrium adsiduitate corrupta vel colligi non poterant*); wegen der Feuchtigkeit konnten die geernteten Früchte und das Getreide zum großen Teil auch nicht gelagert werden, da sie schimmelten oder faulten (*collecta computrescebant*).<sup>2272</sup> Die wenigen Weintrauben blieben wegen fehlender Wärme im Sommer klein und sauer (*Vinum etiam, cuius parvus proventus eodem anno fuit, propter caloris inopiam acerbum et insuave fiebat*). Auch die weiteren Folgen für das nächste Jahr sah Hilduin voraus: So habe stehendes Wasser auf den Feldern die Herbstaussaat behindert (*In quibusdam vero locis de inundatione fluminum aquis in plano stagnantibus autumnalis satio ita impedita est, ut penitus nihil frugum ante verni temperiem seminaretur*). Der Jahreseintrag schließt mit einer Mondfinsternis im November (*Luna defecit VIII. Kal. Decembr. hora noctis secunda*).

Auch die Reichsannalen melden Hochwasser: So gab es im Winter 821/822 „extrem feuchte Winterwitterung und Hochwasser nicht nur an kleinen und mittleren Flüssen, sondern auch an den großen und berühmten Strömen, die zum Meer hin streben“ (*maximi ac famosissimi amnes, ..., caeteraque Galliam atque Germaniam oceanum petentia flumina*) - *pro iugitate pluviarum* deutet hier wie im vorangehenden Jahreseintrag auf ausgeprägte Westwetterlagen; in einer Frostperiode bildete sich zudem an vielen Flüssen Eis, das bei einsetzendem Tauwetter vor allem am Rhein gefährlichen Eisstoß

---

<sup>2271</sup> Friedrich Kurze (Ed.), Ann. Regni Francorum ad a. 820, MGH Script. in us. schol. sep. ed. 6, 1826, S. 154, Anm. 2. Hilduin, von 830 bis 840 Abt von Saint-Denis, war als Erzkaplan Ludwigs des Frommen von 819 bis 831 eine der wichtigsten Persönlichkeiten im Frankenreich. Möglicherweise war er ab 842 auch Erzbischof von Köln. Neben seiner Mitwirkung an den Reichsannalen verfaßte er die *Gesta Dagoberti* (I.) und die Vita des heiligen Dionysius von Paris. Er arbeitete auch an der lateinischen Ausgabe der Werke des Pseudo-Dionysius-Areopagita mit. Möglicherweise ist die Stadt Hildesheim nach ihm benannt. **Lit.:** Wilhelm Neuß, Friedrich Wilhelm Oediger, Geschichte des Erzbistums Köln, Bd. 1: Das Bistum Köln von den Anfängen bis zum Ende des 12. Jahrhunderts. Hrsg. v. Eduard Hegel, 2. Aufl. neu bearb. v. Friedrich Wilhelm Oediger, Köln 1972; Friedrich Wilhelm Bautz, Art. ‚Hilduin‘, in: BBKL 2 (1990), Sp. 855f.; Jean Prelog, Art. ‚Hilduin‘, Lexikon des Mittelalters, Bd. 5 (1991), Sp. 20.

<sup>2272</sup> Als *Verbum inchoativum* bezeichnet das Intensivum *computrescere* das langsame, unaufhaltsame Verderben durch fortschreitende Fäulnis bei gelagerten Früchten.



an Brücken und Stadtmauern verursachte.<sup>2273</sup> Die sich anbahnende Gefahr durch das Eis hatte der Annalist wahrscheinlich selbst erkannt und versuchte sie durch Augenzeugenberichte zu „verifizieren“ (*tricenis vel eo amplius diebus plaustra huc atque illuc commeantia velut pontibus iuncta sustinerent; cuius resolutio non modicum villis iuxta Rheni fluenta constitutis damnum intulit*). Ob es durch Eisstoß oder Überschwemmungen durch Eisstau in einigen Städten am Rhein größere Schäden gab, geht aus der Meldung nicht hervor. Insgesamt fällt in den klimahistorischen Berichten der Reichsannalen für 820 und 821 auf, daß sich der Schreiber genau mit den Naturerscheinungen und deren Folgen und Auswirkungen beschäftigte, wobei er nüchtern-dokumentarisch, nach Art der frühneuzeitlichen Wittertagebücher (etwa von Matthäus Knauer, des Verfassers des „100jährigen Kalenders“), Angaben zu Datum, Dauer, Intensität und Folgen machte. Der Schreiber Hilduin schrieb nicht nur als moraltheologisch motivierter „Schreibstubengelehrter“, sondern interessierte sich besonders für die Wechselwirkungen von Natur, Umwelt und der Zivilisation und beobachtete daher die Natur auch langfristig.<sup>2274</sup>

Eines der häufigsten (weil naheliegenden) „Motive“ in Berichten zu Flußhochwassern ist der Hinweis, daß die Wassermassen ihre Flußbetten überschritten, wie in einem Eintrag zu einem Tiberhochwasser am 27. Dezember 859 in der wahrscheinlich von Anastasius Bibliothecarius in den 870er-Jahren verfaßten Lebensgeschichte Papst Nikolaus' I. im *Liber Pontificalis*:<sup>2275</sup> „Auf ähnliche Weise [siehe Überschwemmung vom 30. Oktober 859] ist am 27. Dezember etc. derselbe Fluß, der Tiber genannt wird, in Rom über seine Ufer getreten [30. 10. 859].“<sup>2276</sup>

<sup>2273</sup> Ann. Regni Francorum ad a. 821, ed. G. H. Pertz/ rec. F. Kurze, MGH Script. in us. schol. sep. ed. 6, 1895, S. 157: *Autumnalis satio iugitate pluviarum in quibusdam locis impedita est. Cui hiems in tantum prolixa successit et aspera, ut non solum minores rivi ac mediocres fluvii verum ipsi maximi ac famosissimi amnes, Rhenus videlicet ac Danubius Albisque ac Sequana caeteraque per Galliam atque Germaniam oceanum petentia flumina, adeo solida glacie stringerentur, ut tricenis vel eo amplius diebus plaustra huc atque illuc commeantia velut pontibus iuncta sustinerent; cuius resolutio non modicum villis iuxta Rheni fluenta constitutis damnum intulit.*

<sup>2274</sup> Milène Wegmann (Naturwahrnehmung im Mittelalter, 2005, S. 186ff.) listet die Einträge der Fuldaer Annalen und der Fränkischen Reichsannalen daher unter der Rubrik „Differenziertere Berichte über Naturerscheinungen vor 1100“ auf.

<sup>2275</sup> Die ausführliche Lebensbeschreibung Papst Nikolaus' I. ist nach Louis Duchesne wahrscheinlich das einzige Werk des Anastasius Bibliothecarius im *Liber Pontificalis* (dieser galt bis ins 18. Jahrhundert noch in großen Teilen als des Werk des Anastasius gesehen). Bemerkenswert in der Papst-Vita sind auch einige Berichte über Naturereignisse in einem nüchternen, dokumentarischen Berichtstil, was besonders in dem Bericht über das Tiberhochwasser vom Oktober 859 deutlich wird. **Lit.:** Louis Duchesne, *Le Liber Pontificalis. Texte, introd. et commentaire*, vol. II, in: *Reg. Pap. XIIIe siècle, 3/1-6*, Paris 1886-1892 (Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome; sér. 2, tom. 3, 1-2), p. 151-172; Ernst Perels, *Papst Nikolaus und Anastasius Bibliothecarius. Ein Beitrag zur Geschichte des Papsttums im neunten Jahrhundert*, Berlin 1920; François Bougard, *Anastase le Bibliothécaire ou Jean Diacre ? Qui a réécrit la Vie de Nicolas I. et pourquoi?* In: Jean-Marie Martin, Bernadette Martin-Hisard, Agostino Paravicini Bagliani (Eds.), *Vaticana et medievalia. Études en l'honneur de Louis Duval-Arnould*, Florenz 2008 (Millennio Medievale 71, Strumenti e Studi), p. 27-40. **Bibl.:** [http://www.geschichtsquellen.de/repOpus\\_00139.html](http://www.geschichtsquellen.de/repOpus_00139.html) (08.05.2014).

<sup>2276</sup> *Vita Nicolai I. papae ad a. 859*, MPL 119, col. 756; Hinweis: Curt Weikinn, *Quellentexte zur Witterungsgeschichte I*, 1, 1958, S. 21 (eig. Übers. n. d. Übers. v. C. Weikinn): *Simili modo in mense Decembrio, die vigesima septima; natali sancti Joannis evangelistae, indictione supra scripta, ingressa est alia vice fluvius ipse qui appellatur Tiberis, alveum suum egressus est ut supra in civitate Romana; omnia ut supra.*

Der Eintrag nimmt Bezug auf ein großes Tiberhochwasser zwei Monate zuvor in Rom; wie in diesem Bericht war dem Schreiber auch im zweiten Eintrag eine variantenreiche Wortwahl weniger wichtig, wie die zweimalige Verwendung von *ingredi* zeigt (*ingredi* erscheint auch in dem Bericht zu dem Oktoberhochwasser mehrfach).<sup>2277</sup> Auch in mehreren Einträgen der Regensburger Fortsetzung der Fuldaer Annalen ist der Hinweis auf die aus ihren Gestaden ausbrechenden Wassermassen ein Indiz für ungewöhnliche, gefährliche Hochwasser, wie in der beiläufigen Notiz *inundationes aquarum plus solito excrevere* für das Jahr 889<sup>2278</sup> oder in dem Bericht zu den Herbsthochwassern von 886, die in der Annalenfortsetzung ausführlich dokumentiert sind.<sup>2279</sup> An einigen Orten im Ostfrankenreich sollen ganze Ortschaften von ausbrechenden Wassermassen eingeschlossen worden sein (*erumpentibus per litus fluctibus villae inopinate circumdate subito*) - eine Information, die auf erste Uferbefestigungen, möglicherweise Erdwälle, hölzerne „Stackdeiche“ und Mauern hindeutet. Die Gewalt der plötzlich ausbrechenden Fluten, die einige Siedlungen mit den Bewohnern bis auf den Grund zerstört haben sollen (*in abyssum deletae cernuntur*), bestärkt diese Vermutung.<sup>2280</sup> Das Bild der plötzlich in die friedliche Lebenswelt einbrechenden Fluten soll vor weltlicher Verfangenheit warnen und ist daher ein verbreitetes Motiv mittelalterlicher Hochwasserberichte.<sup>2281</sup>

Der Fortsetzer des dritten Teils der Fuldaer Annalen (nach früheren Forschungen Meginhard) berichtet über ein Flußhochwasser im Jahre 886: In diesem Jahr gab es in den Monaten Mai,

<sup>2277</sup> Vgl. Bericht des Anastasius Bibliothecarius zum Tiberhochwasser am 30. Oktober 859 in Anm. 2301.

<sup>2278</sup> Ann. Fuld. Contin. Ratisbonensis ad a. 889, ed. G. H. Pertz/ rec. F. Kurze, MGH Script. rer. Ger. in us. schol. sep. ed. 7, 1891, S. 117f.: [...] *Grave igitur tempus hoc incanduit. Nam Italia febris tussiendo per plurimos vexabat, inundationes aquarum plus solito excrevere, civilia bella circumquaque regiones conquassantur, pestilentia sparsim ac fames inopinata ultra modum incubuit. Grandine vero contritis frugibus, mortales inopiam frugum cum miseria patiuntur. Sed inter alia execrabile prodigium in regione Thuringorum visum est.* [...]. Es folgt der Bericht über eine extreme Gewitterflut in Thüringen.

<sup>2279</sup> Ann. Fuld. Contin. Ratisbonensis ad a. 886, ed. G. H. Pertz/ rec. F. Kurze, MGH Script. in us. schol. sep. ed. 7, 1891, S. 114f.: [...] *Tempore autumni plus solum inundationes aquarum excreverunt inestimate. Nam in Oriente erumpentibus per litus fluctibus villae inopinate circumdate subito feruntur, ita ut cum inhabitantibus viris, feminis, infantulis usque in abyssum deletae cernuntur. Inter Alpes vero talis rapacitas aquarum et collisio lapidum fuit, ut flexuras et vestigia viarum per divexa montis latera nullo modo prospici poterint.*

<sup>2280</sup> Mit *abyssus* („Unterwelt, Stätte des Grauens“, auch „menschl. Abgrund“ u. „Abgrund des göttl. Erbarmens“; vgl. Bernd-Ulrich Hergemöller, *Promptuarium ecclesiasticum medii aevi*, 2011, S. 38) ist die „Urangst“ vor den bodenlosen Abgründen unbekannter Gewässer angedeutet, in denen man auch Zugänge zur „Unterwelt“ vermutete. Das in der mittelalterlichen Historiographie jedoch sehr seltene Wort *abyssum* erscheint fast nur in Bezug auf „fremde“, aus der alltäglichen Lebenswelt nicht bekannte „bodenlose“ Abgründe, etwa Naturschächte in Karstgebirgen, Meeresstrudel, plötzlich sich öffnende Erdspalten oder auch die Bilder unheimlicher Visionen wie in der Jenseitsvision des Mönchs Drythelm aus Melrose, die Beda in der Kirchengeschichte beschreibt (Beda, *Hist. Eccl.* V, 12, MPL 95 (*Ut quidam in provincia Nordanhymbrorum a mortuis resurgens, multa et tremenda et desideranda quae viderat narraverit*), Zitat col. 248A: [...] *Trahentes autem eos maligni spiritus descenderunt in medium [Al., medio] baratri illius ardentis; factumque est ut cum longius subeuntibus eis, fletum hominum, et risum daemoniorum clare discernere nequirem, sonum tamen adhuc promiscuum in auribus haberem. Interea ascenderunt quidam spirituum obscurorum de abysso illa flammivoma, et adcurrentes circumdederunt me, [...], nec tamen me ullatenus contingere, tametsi terrere praesumebant.* [...]. Zu Bedas *Visio Drythelmi* siehe oben, S. 3502ff. m. Anm. 1040.

<sup>2281</sup> Vgl. z. B. Ann. Xant. ad a. 873, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 2, 1829, S. 235: *Eodem hiemis tempore insperatum diluvium nive madens repente inolevit, maxime in litoribus Rheni fluminis. Ex influenza aquarum multarum multitudo hominum cum aedificiis et frugibus innumerabilibus deperit.*

Juni und Juli „Tag und Nacht ohne Unterbrechung“ Regen, der so stark war, „daß keine der gegenwärtigen Generation solch Übermaß von Wasser erlebt haben will. Hierdurch schollen die Flüsse an verschiedenen Orten an und wurden mancherlei Feldfrüchten sehr schädlich. Denn der Rhein, aus seinem Bett ausgetreten, hat von seinem Ursprung an bis zum Eintritt in das Meer an den ihn anliegenden Orten die Feldfrüchte, Flachs und Heu weggeführt. Auch der Po in Italien soll Ähnliches angerichtet haben.“<sup>2282</sup> Besonders am Rhein sollen nach den Annalen große Schäden an Getreideernte, Obst, Flachs und Futterwiesen entstanden sein (*Rhenus alveum suum egressus cuncta loca sibi contigua ab ortu suo usque ad introitum maris omnibus frugibus et lino et foeno evacuavit*). Ähnliche Schäden gab es in diesem Jahr auch in der Poebene. Es handelte sich wahrscheinlich um ein ungewöhnliches Sommerhochwasser infolge anhaltender Regenfälle, das im Gegensatz zu Winterhochwassern jedoch kaum Schäden an Obst- und Weingärten oder Gebäuden anrichtete. Die größten Schäden an den bestellten Feldern und Wiesen entstanden wohl durch stehendes Wasser, Erosion und Versumpfung.<sup>2283</sup> Größere Hochwasser sind im Westfrankenreich wie auch am Rhein und seinen Nebenflüssen oft an extreme Winterregenfälle gebunden, während weiter im Osten und Süden vor allem „Genua-Tiefs“ im Sommer, Herbst und Frühwinter sowie sommerliche Gewitterlagen große Hochwasser auslösen. Der Hinweis des Fuldaer Annalisten, daß im Sommer 886 „keine der gegenwärtigen Generation solch Übermaß an Wasser erlebt habe“ (*ut nullus aevi praesentis tantam aquarum habundantiam se vidisse fateatur*), bezieht sich nicht unbedingt auf absolute Hochwasserstände, sondern auf im Sommerhalbjahr ungewöhnliche Hochwasser (eventuell infolge einer 5b-Wetterlage). Auf die überregionale Ausdehnung der Hochwasser 886 deutet neben der Meldung aus Norditalien auch eine Parallelmeldung in den zeitgenössischen Annalen von St. Vaast<sup>2284</sup>, die die Beschädigung einer Seinebrücke in Paris und deren notdürftige Wiederherstellung melden; aufgrund der

<sup>2282</sup> Ann. Fuld., pars III. auct. Meginhardo ad a. 886, ed. G. H. Pertz/ rec. F. Kurze, MGH Script. rer. Ger. in us. schol. sep. ed. 7, 1891, S. 104f.; dt. Übers. Curt Weikinn, Quellentexte zur Witterungsgeschichte I, 1, 1958, S. 94f.: *Mense vero Maio, Junio atque Julio tanta vis imbrium diu noctuque sine intermissione caelitus lapsa est, ut nullus aevi praesentis tantam aquarum habundantiam se vidisse fateatur. Unde flumina in diversis locis intumescencia frugibus variis extitere pernoxia. Nam Rhenus alveum suum egressus cuncta loca sibi contigua ab ortu suo usque ad introitum maris omnibus frugibus et lino et foeno evacuavit. Padus quoque in Italia similia fecisse perhibetur.*

<sup>2283</sup> Zu nasse Witterung gab es bereits am Jahresbeginn 886. Ann. Fuld. pars III. auct. Meginhardo ad a. 886, ed. G. H. Pertz/ rec. F. Kurze, MGH Script. rer. Ger. in us. schol. sep. ed. 7, 1891, S. 104: *Mense Februario exercitus orientalium Francorum missus est contra Nordmannos in Galliam iuxta Parisios consistentes; qui in itinere propter imbrium inundationem et frigus imminens non modicum equorum suorum perpassi sunt damnum. [...]*

<sup>2284</sup> Die zeitnah wahrscheinlich Ende des 9. Jahrhunderts begonnenen Annalen von St. Vaast berichten sehr ausführlich für die Zeit von 873 bis 900 mit besonderem Schwerpunkt auf Nordfrankreich und das Westfrankenreich. Insgesamt fällt in den Annalen, die auch die Aufzeichnungen der *Annales Bertiniani* enthalten, eine abgewogene „gesamtfränkische“ Haltung auf, während die Annalen von Sankt Bertin oft Partei für die Ostfranken ergreifen. In den Berichten für die Zeit nach 850 stehen in den Annalen von St. Vaast die grausamen Normannenüberfälle auf Friesland, Nordfrankreich und den Nordwesten des Ostfrankenreichs im Vordergrund. **Ausg.:** Ann. Vedastini, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 2, Hannover 1829, S. 196-209; Ann. Vedastini, hrsg. u. übers. v. Reinhold Rau, in: Quellen zur karolingischen Reichsgeschichte, 2. Teil, Darmstadt 1958 (Ausgew. Quellen zur deutschen Geschichte d. Mittelalters; Freiherr vom Stein-Gedächtnisausg.; Bd. 6), S. 289ff. **Lit.:** [http://www.geschichtsquellen.de/repOpus\\_00438.html](http://www.geschichtsquellen.de/repOpus_00438.html) (01.11.2014).

Normannengefahr war das Hochwasser doppelt bedrohlich, da es die Angreifer sogar bei ihren Raubzügen unterstützte, zumindest nicht am Vorrücken hinderte, wie der Annalist hervorhebt.<sup>2285</sup> Die „große Gefährdung für die Einwohner der Stadt“ (*grave discrimen infra civitatem habitantibus*) deutet auf sehr hohe Wasserstände; möglicherweise bestand die akute Gefahr von Deich- und Mauerdurchbrüchen, doch verlief das Hochwasser glimpflich; vielleicht wurden in diesem Fall jedoch auch aufgrund der noch größeren Gefahr durch die Normannen Schäden an Feldern nicht genannt. Der Bericht aus St. Vaast zeigt deutlich, daß genaue Naturbeobachtungen meist nicht aus reinem „Naturinteresse“, sondern vor allem aufgrund der geschichtswirkenden Relevanz, in Hinblick auf die Gefahren für den Landbau oder (wie in diesem Fall) den Ausgang von Kriegszügen oder Belagerungen, erfolgten.

In vielen Einträgen des 9. Jahrhunderts zu Witterungs- und Wetterextremen steht folglich die Wechselwirkung von Naturereignissen und geschichtlichen Ereignissen und Entwicklungen im Mittelpunkt, wie in einem Bericht der Annalen von St. Bertin über ein Seinehochwasser 834 (*Sequanae insolita exuberatione*): In diesem Jahr waren Anfang März im Westfrankenreich viele Furten infolge hoher Wasserstände unpassierbar; so konnte das Heer des Westfranken Pippin die Seine bei Paris nicht überschreiten, als er nach Osten zu seinem Bruder Ludwig ziehen wollte, um mit diesem den Vater wieder einzusetzen. Die Annalen von St. Bertin schreiben über die Hochwasser: „Als dies Lothar erkannt hatte, verließ er Aachen und führte seinen Vater unter besagter Bewachung bis nach Paris und fand dort schon Pippin mit seinem Heer vor, der durch ein ungewöhnliches Hochwasser verhindert war, die Seine zu überschreiten; denn die allzu große Überschwemmung und das ungewohnte Ansteigen auch der anderen Flüsse über die Ufergrenzen hinweg trug vielen ein nicht unerhebliches Hindernis ein. Als er klar erkannt hatte, daß auch Ludwig mit einer sehr großen Menge Volks schnell in dasselbe Gebiet heranrücke, ließ er, davon sehr erschreckt, an diesem Ort den Vater frei und floh am ersten Märztag mit den Seinen. Nachdem er gegangen war, kamen die Bischöfe, die dort anwesend waren und setzten ihren Herrn in der Kirche St. Dionysius als Herrscher wieder ein und legten ihm Regalien, Rüstung und Waffen wieder an. Danach kamen die Söhne Pippin und Ludwig mit dem übrigen glücklichen Gefolge zum diesem und sind von ihrem Vater von ganzem Herzen in Freuden empfangen worden.“<sup>2286</sup> Es

---

<sup>2285</sup> Ann. Vedastini ad a. 886, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 2, 1829, S. 202: *Anno Domini 886 octavo Idus Februarii contigit grave discrimen infra civitatem habitantibus; nam ex gravissima inundatione fluminis minor pons disruptus est. Quo cognito, episcopus delegit nocte illa ex suis viros nobiles et strenuos ad custodiam turris, ut mane facto pons restauraretur; quod Nortmannis minime latuit. Antequae auroram surgentes, cum omni multitudine ad ipsam accurrerunt turrim, eamque vallantes, ne adiutorium e civitate illis superveniret, oppugnare coeperunt.*

<sup>2286</sup> Ann. Bertiniani, pars I ad a. 834, rec. G. Waitz, MGH Script. rer. Ger. in us. schol. sep. ed. 5, Hannover 1883, S. 8 (eigene Übers.): [...] *Cumque hoc Hlotharius cognovisset, de Aquis abscessit et patrem suum usque ad Parisius sub memorata custodia deduxit ibique iam Pippinum cum exercitu repperit, Sequanae insolita exuberatione transire prohibitum; nam nimium ceterorum quoque fluminum inundatio et ultra alveos insueta progressio multis non parvum intulit impedimentum. Verum cum firmiter cognovisset, Hludovicum etiam cum tanta populi multitudine in easdem partes properare, inde perterritus, in eodem loco patre dimisso, primo Kalendarum Martiarum die cum suis aufugit. Illo abscedente, venerunt episcopi qui praesentes aderant et in*

handelte sich im Frühjahr 834 wahrscheinlich nicht um ein ungewöhnliches Hochwasser der Seine und der anderen Flüsse im Westfrankenreich und in Lothringen, doch machten Strömungen und hohe Wasserstände Furten und Flußniederungen unpassierbar; in den Annalen ist nur von Behinderungen (*impedimentum*) an den Furten, nicht jedoch von „Schäden“ (*damnum* bzw. *damna*) die Rede. Doch *insolita exuberatione* könnte durchaus auf einen „ungewöhnlich hohen Wasserstand“ weisen<sup>2287</sup>, während *ultra alveos insueta progressio* ein „Ansteigen“ der Wassermassen über die mehrmals im Jahr bereits bei mittleren Hochwassern überfluteten Auen und Uferbereiche hinaus meint.<sup>2288</sup> Ob *inundatio* („Überschwemmung“) und *non parvum intulit impedimentum* neben „Behinderungen“ auch Schäden andeutet, wie auch die Übersetzung Curt Weikins nahelegt<sup>2289</sup>, ist jedoch fraglich, da die Hochwassermeldung in erster Linie wegen der drohenden militärischen Konfrontation zwischen den Söhnen Ludwigs des Frommen erfolgte; da Lothar sich am östlichen Seineufer durch das Heer Ludwigs bedroht sah, zog er die Flucht vor. Das Seinehochwasser rückt damit in die Nähe eines „Wetterwunders“, das ein blutiges Aufeinandertreffen der Heere verhinderte und so die Wiedereinsetzung des rechtmäßigen Kaisers Ludwig des Frommen unterstützte.

Die Hochwassermeldungen des 9. Jahrhunderts zeigen damit insgesamt, daß Naturereignisse mit wenigen Ausnahmen nur dann in Geschichtswerken vermerkt wurden, wenn sie mit Gefahren für Landbau und Siedlung verbunden waren, geschichtliche Ereignisse beeinflussten oder auch aufgrund ihrer äußeren Erscheinung oder der Koinzidenz mit Geschichtsereignissen „eindeutigen Zeichencharakter“ hatten, etwa wenn sie wie 834 militärische und politische Entscheidungen „zum Guten hin“ wendeten. Interessant ist in den historiographischen Meldungen die abgewogene, differenzierende Verwendung von geläufigen Begriffen wie *inundatio*, *superfluitas*, *eruptio*, *exuberatio* und *diluvies* bzw. *diluvium*: Während letztere meist nur bei extremen Flußhochwassern, Gewitterfluten und Sturmfluten gewählt wurden (zum Beispiel in den Berichten über die Sturmflut 838)<sup>2290</sup>, erscheinen etwa *superfluitas* und *inundatio* (auch *inundationes*) vor allem in Kurzmeldungen zu starken Regenfällen<sup>2291</sup> und

---

*ecclesia sancti Dionisii domnum imperatorem reconciliaverunt et regalibus vestibus armisque induerunt. Deinde filii eius Pippinus et Hludowicus cum ceteris fidelibus ad eum venientes, paterno animo gaudenter suscepti sunt.*

<sup>2287</sup> Von *exuberare*, „reichlich hervorströmen, aufwallen; überströmen, Überfluß haben an“; Langenscheidt Wb. Lat.-dt., 1963, S. 211.

<sup>2288</sup> Vgl. Langenscheidt Wb. Lat.-dt., 1963, S. 423.

<sup>2289</sup> Vgl. Curt Weikinn, Quellentexte zur Witterungsgeschichte I, 1, 1958, S. 17.

<sup>2290</sup> Selbst in diesen Berichten ist in vielen Quellen eine abgewogene, „nüchterne“ Berichterstattung hervorzuheben, die nicht von einer „Sintflut“, sondern von einer „so großen und ungewöhnlichen Meeresflut an den Flußmündungen in fast allen Teilen Frieslands“ schreibt. Vgl. z. B. Prudentii Trecensi Annales ad a. 839 8(=838), ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 1, 1826, S. 433: *tanta inundatio contra morem maritimorum aestuum per totam pene Frisiam occupavit.*

<sup>2291</sup> Vgl. z. B. Ann. Sangallenses Maiores ad a. 867, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 1, 1826, S. 76: *Terre motus; et nimia superfluitas ymbrium.* Ann. Salisburgenses ad a. 964, wie oben, S. 89: *In illo anno universo non cessabant pluvia et aquas crescere, ita ut navigabat superficiem terrae; et Ratespona conburebatur.*

ungewöhnlichen Wasserständen (hydrologisch „Hochwassern“), die zwar die Gefahr von Überflutungen bargen, aber noch glimpflich ohne größere Schäden verliefen.<sup>2292</sup> Teilweise erscheinen in Annalen des 9. Jahrhunderts auch schon Angaben zu den natürlichen Ursachen der Hochwasser, was jedoch nicht nur von einem an sich gestiegenen „Naturinteresse“ der Geschichtsschreiber, sondern in erster Linie von der wachsenden Notwendigkeit der Naturbeobachtung in der expandierenden Zivilisation sowie allgemein besseren Möglichkeiten zur Dokumentation von Naturereignissen zeugt; die Zunahme von Beobachtungsorten bewirkte natürlich auch eine zunehmende Wahrscheinlichkeit, daß ein Hagelsturm eine Siedlung oder ein Kloster traf; ebenso erhöhte der verstärkte Bau von Brücken im 9. Jahrhundert die Wahrscheinlichkeit zerstörerischer Hochwasser (etwa durch Eisstau). Meist zählen die Schreiber in ihren Berichten jedoch lediglich Fakten zu Ereignisart, betroffenen Orte und Regionen sowie Schäden und Folgen auf, was beweist, daß die historiographischen Einträge vornehmlich der Information dienen. Nur vereinzelt, wenn Hochwasser in zeitlichem Zusammenhang zu „Himmelszeichen“ oder wichtigen historischen Ereignissen erschienen, sind auch heilsgeschichtliche Bezüge angedeutet.

In einigen Einträgen erlauben spezifische Termini jedoch schon genauere Aussagen in Bezug auf das Ausmaß der Fluten: So deutet - eine genaue Wortwahl des Schreibers vorausgesetzt - *inundare* bzw. *inundatio* in vielen Fällen auf eine Überschwemmung von bebautem oder kultiviertem Land jenseits der Hochwasserzonen hin; *exundare* deutet ebenfalls auf größere Überschwemmungen. Ein Beispiel ist der Eintrag der Fränkischen Reichsannalen für 815, in dem es heißt: „Der Rhein trat, durch Regengüsse in den Alpen angeschwollen, ungewöhnlich hoch über die Ufer.“<sup>2293</sup> Neben der Erwähnung des Ereignisses deutet vor allem die Formel *ultra solitum* auf ein „ungewöhnliches“ Hochwasserereignis, ebenso *exundare* („überfluten, überströmen; überreichlich vorhanden sein“).<sup>2294</sup> Zwar ist von Schäden an Feldern und Siedlungen nicht die Rede, doch könnte das auch am Mangel genauerer Informationen in dem nicht-zeitgenössischen Eintrag liegen. In einigen Hochwassermeldungen wird das extreme Ausmaß von Hochwassern auch durch Attribute wie *magnus*, *maximus*, *ingens*, *nimis* oder Vergleichspartikel wie *talis - qualis* bezeichnet wie in drei Einträgen der „Corveier Annalen“

<sup>2292</sup> Vgl. u. a. Ann. Fuld. pars III. auct. Meginhardo ad a. 868, ed. G. H. Pertz/ rec. F. Kurze, MGH Script. in us. schol. sep. ed. 7, 1891, S. 67; Hochwassermeldung unterstrichen: *Eodem anno stella cometes per aliquot noctes apparuit; fontes quoque et flumina propter nimiam imbrium inundationem crescendo intumuerunt et per diversa loca in frugibus et aedificiis dampnum fecere non modicum. Hanc plagam fames etiam magna cum ingenti pernicie humani generis per totam Germaniam et Galliam secuta est.*

<sup>2293</sup> Einhardi Ann. (=Ann. Regni Francorum) ad a. 815, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 1, 1826, S. 124-218, hier S. 202; eigene Übers.: *Rhenus fluvius alpinis imbribus auctus, ultra solitum exundavit.*

<sup>2294</sup> Langenscheidt Wb. Lat.-dt., 1963, S. 211.

mit *Inundatio nimia* (858 und 896)<sup>2295</sup> und *Item inundatio nimia* (873)<sup>2296</sup> oder mit *Magna inundatio* in einem Eintrag der *Annales ex annalibus Juvavensibus antiquis excerpti* für 857.<sup>2297</sup> Ein weiteres Indiz für schadenträchtige Hochwasser ist in mittelalterlichen Geschichtswerken der bis heute in Unwetter- und Hochwasserberichten geläufige Hinweis, daß selbst ältere Einwohner sich an ein solches Ereignis nicht erinnern konnten. Vor allem in älteren Annalen und Chroniken ist dieser Hinweis oft die einzige Information zu extremen Hochwassern. So schreiben die Annalen von Sankt Amand über ein „nie dagewesenes“ Flußhochwasser im Dezember 809 in Belgien.<sup>2298</sup> Häufig erscheint dieser Hinweis in zeitgenössischen Berichten, da diese meist auf Augenzeugenberichten beruhen.<sup>2299</sup> Auch Angaben zur Fluthöhe anhand von Brücken, Stadtmauern, Kirchen und exponierten Gebäuden (in einigen Berichten wird sogar die Zahl der Treppenstufen angegeben, die die Fluten bedeckten) weisen auf außergewöhnliche Hochwasser. Bei den Fluten von 886 zum Beispiel handelte es sich sicherlich um ein 50- oder gar 100jähriges Ereignis, das im kollektiven Gedächtnis der lebenden Generationen nicht präsent war. Bei Schadensereignissen wird in den Quellen des 9. Jahrhunderts häufig die Zerstörung fester, steinerner Bauwerke (Kirchen, Paläste, Stadtmauern und Brücken, die oft als „Hochwassermarken“ dienten) genannt. Solche Angaben sind oft mit einer heilsgeschichtlichen Deutung verbunden: Extreme Hochwasser und Sturmfluten erinnerten auch „gottvergessene“ Zeitgenossen daran, daß nichts auf dieser

<sup>2295</sup> Die nicht zeitgenössische Hochwassermeldung für 858 in dem wahrscheinlich erst im 12. Jahrhundert kompilierten Korveier Geschichtswerk steht in loser Folge neben anderen Kurzmeldungen zu alltagsgeschichtlichen, kirchlichen und politischen Ereignissen, zum Beispiel Meldungen zum Tod hoher Würdenträger und zu „Prodigien-Zeichen“, weiterhin Meldungen zur Dedikation einer Kirche und zur Überführung einer verstorbene Heiligen. Vgl. Ann. Corbeiensis ad a. 856-865, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 3, Hannover 1839, S. 3; eigene Hervorhebung: 856. *Warinus abbas obiit. 857. Signa prodigiosa multa, et Treveris in ecclesia canis in sede pontificali visus. 858. Inundatio nimia. 863. Dedicatio novae ecclesiae sancti Pauli. 864. Adventus sanctae Liutrudis virginis. 865. Ansgarius archiepiscopus obiit.* Vgl. den identischen Eintrag für 896: *Inundatio nimia* (wie oben, S. 3).

<sup>2296</sup> Ann. Corbeiensis ad a. 873, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 3, 1839, S. 3.

<sup>2297</sup> Ann. ex annalibus Juvavensibus antiquis excerpti ad a. 857, ed. Heinrich Bresslau, MGH Script. (in Folio) 30, 2: Supplementa Tom. I-XV, Fasc. 1, praef. Adolf Hofmeister, Leipzig 1934, S. 744.

<sup>2298</sup> Ann. S. Amandi II ad a. 809, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 1, 1826, S. 14; dt. Übers. Curt Weikinn, Quellentexte zur Witterungsgeschichte I, 1, 1958, S. 16: *Fuit inundatio aquarum talis, qualis antea nunquam in terra ista visa, et fuit 5. Kal. Jan. altissima.* Zu den zeitgenössischen Annalen von St. Amand siehe Curt Weikinn, Quellentexte zur Witterungsgeschichte, 1958, S. 16; Dr. M. K. Elisabeth Gottschalk, Stormvloeden en rivieroverstromingen en Nederland, Bd. I, 1971, S. 14; Norbert Schroer, Die Annales S. Amandi und ihre Verwandten, Göppingen 1975.

<sup>2299</sup> Vgl. *Catalogus regum Langobardorum et ducum Beneventanorum* (490) ad a. 896, ed. G. Waitz, MGH Script. rer. Langobard. et Ital. Saec. VI-IX., Hannover 1878, S. 497; dt. Übers. Curt Weikinn, Quellentexte zur Witterungsgeschichte I, 1, 1958, S. 26: *Inter haec graves valde iugesque fuere imbres; proinde Sabbatum et Calor flumina ultra solitum intumuerunt, ita ut etiam super pontem Caloris fluvii undae influerent, quod nullam unquam fieri meminit aetas.* Den nachfolgenden Bericht zu Machtkämpfen zwischen norditalienischen Fürsten leitet der Annalist mit dem bezeichnenden Satz *Dehinc non prolixum tempus effulsit* ein, womit die Hochwasser und die geschichtlichen Ereignisse in einem „geheimnisvollen“ (heilsgeschichtlichen) Zusammenhang zu stehen scheinen: *Dehinc non prolixum tempus effulsit et Capuanenses iere Parthenopen predatum, utpote quoniam in crebro inter eos lolium pullulat; inter quos erat etiam iam nominatus Adelferius. Quos dum Parthenopenses insequerentur cum Beneventanis at aliquod Agarenses, peremerunt ex eis quosdam et ceperunt aliquot. [...].*

Welt, auch nicht steinerne Gebäude und Mauern, Bestand hat, wie es schon einige kurze Hochwassermeldungen aus dem Jahr 886 entfernt andeuten.<sup>2300</sup> Neben Informationen zu Datum, Ort, Ausmaß und Schäden sind in einigen Berichten auch genaue Naturbeobachtungen, so auch kausale Verbindungen zwischen Hochwasser und vorangehenden Wetterlagen, enthalten, die auf das in karolingischer Zeit dichtere Netz von Beobachtungsorten und Siedlungsinfrastrukturen weisen, was die vermehrte Berichterstattung über Naturphänomene in historiographischen Quellen erklärt. Ein bemerkenswertes, aber auch im 9. Jahrhundert noch seltenes Beispiel für eine genaue Naturbeobachtung ist der ausführliche Bericht des Anastasius Bibliothecarius über ein Tiberhochwasser am 30. Oktober 859 in der Vita Papst Nikolaus' I., in dem die Fluthöhe anhand alter Gebäude und der Treppenstufen an Kirchen genau angegeben ist auch Details zur Ausbreitung der Fluten und über die Schäden in Rom erfährt man: „[...] im Monat Oktober, am 30. Tage, überschritt der Fluß, der Tiber genannt wird, sein Bett und ergoß sich in das Blachfeld; er schwoll auch durch die Überschwemmung vieler Gewässer an und strömte durch die Posterula, die nach der heiligen Agathe benannt wird, in die Stadt Rom zur Tageszeit an verschiedenen Orten ein, drang in die Kirche des seligen Laurentius, die Lucina genannt wird. Von dort breitete er sich aus und drang in das Kloster des heiligen Silvester ein, und zwar so hoch, daß von den Stufen, die zur Kapelle des seligen Dionysius hinaufführen, vor der Wassermenge nicht eine zu sehen war, mit Ausnahme der obersten. Von dort breitete sich das Wasser über die Straße, die Via lata genannt wird, aus und drang in die Kapelle der heiligen Gottesmutter Mariä, die dort ist; so sehr stieg das Wasser an, daß auch die Pforten dieser Kirche nicht zu sehen waren durch die Wasserhöhe. Darauf verbreitete sich das Wasser durch die Straßen und Dörfer bis zum Argentar-Hügel. Von da floß es durch die Säulenhalle, die vor die Kirche des heiligen Markus gesetzt ist. Dann begann es in die Kloaken zu strömen, die neben dem Kloster des heiligen Märtyrers Laurentius liegen und Pallacinische heißen. Vom selben Tage an fing das Wasser an, sich ganz allmählich zu vermindern, und der Fluß kehrte, nachdem er großen Schaden verursacht hatte, in sein Bett zurück. Er stürzte nämlich Häuser und Mauern um, verwüstete Äcker, schwemmte die Saaten fort und entwurzelte Baumanpflanzungen.“<sup>2301</sup> Die detaillierte Schilderung

<sup>2300</sup> Vgl. Herimanni Augiensis Chronicon ad a. 886, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 5, Hannover 1844, S. 109: *Insolita inundatio autumni tempore facta, exundantibus aquis, plurimas villas evertit, et multis in montibus vias diruit, multaque mortalibus damna intulit.* Johannis Diaconi Chronicon Venetum ad a. 886, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 7, Hannover 1846, S. 22; dt. Übers. Curt Weikinn, Quellentexte zur Witterungsgeschichte I, 1, 1958, S. 25: *Eodem tempore aquae diluvii in finibus Venetiarum fuerant, in tantum ut omnes ecclesias sive domos penetrarent.*

<sup>2301</sup> Anastasii Bibliothecarii Nicolai papae I. vita ad a. 859, MPL 119, col. 756; dt. Übers. Curt Weikinn, Quellentexte zur Witterungsgeschichte I, 1, 1958, S. 20: [...] *id est mense Octobri, die trigesima, indictione octava, fluvius qui appellatur Tiberis, alveum suus egressus est, et per campestria se dedit; intumuit etiam inundatione aquarum multarum, et ingressus est per posterulam, quae appellatur sanctae Agathae, in urbe Roma quam hora diei transcendit inter aliquibus locis, et ingressus est in ecclesiam beati Laurentii, quae appellatur Lucinae. Inde se extendit, et ingressus est in monasterium sancti Silvestri, ita ut ex gradibus qui ascendunt in basilicam beati Dionysii prae multitudine aquarum ne unus videretur, excepto uno qui superius erat. Et exinde expandit super plateam, quae vocatur Via Lata, et ingressus est in basilicam sanctae Dei genitricis Mariae, quae ibidem est: tatumque intumuit aqua, ut etiam portae ipsius ecclesiae non viderentur prae altitudine aquarum. Et inde ascendit per plateas et vicos usque ad clivum Argentarii. Exinde redundans ingressus est per porticum, quae est posita ante ecclesiam sancti Marci. Inde impetum faciens coepit decurrere in cloacam, quae est juxta monasterium sancti Laurentii martyris, quod vocatur Pallacini. Ab ipso die coepit et deinceps paulatim aqua se*



des extremen Tiberhochwassers, die wahrscheinlich auf Augenzeugenberichten beruht (darauf deutet besonders die Information zum Verlauf der Hochwasserwelle hin), unterscheidet sich von modernen Berichten im Wesentlichen nur durch das Fehlen exakter Pegelstandsangaben und genauer meteorologischer Erklärungen. Die Erklärung des Hochwassers durch das Zusammentreffen mehrerer hochwasserführender Gewässer und die dokumentarische Aufzählung der Schäden und die „monotone“ Sprache zeigen erneut, daß historiographische Hochwassermeldungen schon im 9. Jahrhundert vor allem der Information dienten; so bleibt der Hochwasserbericht ein „Verlaufsprotokoll“ eines natürlichen Extremereignisses (*Tiberis, alveum suum egressus est ... et fluvius post multo damno facto in suum alveum reversus est*).

Genauere Naturbeobachtungen und Hinweise zu Kausalzusammenhängen sind auch in einem Bericht der *Annales Einhardi* enthalten; der Annalist schreibt hier über die Spätfolgen eines regnerischen Sommers im Jahre 820 in Westdeutschland: Das Wasser habe an einigen Orten so lange in den Ebenen gestanden, daß nach einer verhinderten Herbstsaat „fast kein Getreide vor der Frühlingszeit gesät werden konnte.“<sup>2302</sup> Der Eintrag zeigt den Bezug von Wettereinträgen zum Landbau. Der Schreiber der Fränkischen Reichsannalen war möglicherweise als Gesandter des Aachener Hofes häufiger auf Reisen, so daß er sich von vielen Naturereignissen selbst ein Bild machen konnte; daß stehendes Wasser auf den Feldern in den frühen Aufzeichnungen der Annalen überhaupt erwähnt werden, legt ein besonderes Naturinteresse des Schreibers nahe. In vielen Berichten ist die heilsgeschichtliche Dimension des äußeren Geschehens in Naturereignissen auch für nicht vorgebildete Hörer erkennbar: Unwetter, Hochwasser und Sturzfluten zeigten, daß man jeden Tag auf das Gericht vorbereitet sein muß; daher hebt der Xantener Annalist 869 hervor, daß „viele Unvorbereitete“ (*multi improvidi*) in den Fluten umkamen, was gerade angesichts der Normannenstürme und der „Reichswirren“ auch ein verdeckter Hinweis auf „Endzeitstimmungen“ sein könnte.<sup>2303</sup>

---

*minuere, et fluvius post multo damno facto in suum alveum reversus est. Nam domos et muros evertit, agros desertavit, evellens segetes et eradicans arbusta.*

<sup>2302</sup> Einhardi Ann. ad a. 820, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 1, 1826, S. 207 (eigene Übers.): *In quibusdam vero locis de inundatione fluminum, aquis in plano stagnatibus, autumnalis satio ita impedita est, ut paenitus nihil frugum ante verni temperiem seminaretur.*

<sup>2303</sup> Vgl. Ann. Xant. ad a. 869, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 2, 1829, S. 233; eigene Hervorhebung: *Mense Februario, tenebrosis aquis in nubibus aeris, tonitrua audita sunt, et 15. Kal. Martii, id est nocte sancta Septuagesimae, stella cometes visa est ab aquilone et occidente, cui statim nimia tempestas ventorum, et immensa inundatio aquarum est subsecuta; in qua multi improvidi interierunt.* Vgl. dazu bes. auch unten, S. 830f. m. Anm. 2377 u. S. 844f., Anm. 2426-2427.

## Flutwellen, Gewitterfluten

Einen ungewöhnlich ausführlichen Bericht über eine plötzliche Flutwelle hat der fränkische Laie Nithard (gest. 845) in den „Vier Büchern Geschichte“ festgehalten.<sup>2304</sup> Nithard, der sich besonders für die gesamtfränkische Geschichte bis zum Vertrag von Verdun 843 interessierte, dabei auch den Niedergang der fränkischen Reichseinheit früh erkannte, zeichnet in seinem Werk gerade für die Zeit nach 830 ein zunehmend pessimistisches Geschichtsbild, in das sich Unwetter und Naturanomalien „passend“ wie Zeichen des Niedergangs einfügen, die er als Warnungen Gottes deutete: „Einst waren selbst die Elemente mit allem in Einklang, nun aber wenden sie sich überall und jedem bedrohlich entgegen, wie die Schrift bezeugt, die uns als göttliche Gabe überliefert ist: „Und der Erdkreis wird gegen die Wahnsinnigen kämpfen“.“<sup>2305</sup> In Nithards Berichten zu Naturereignissen ist oft auch ein geheimnisvoller Zusammenhang zwischen politischen Entwicklungen und Naturerscheinungen angedeutet. Ein Beispiel ist der Eintrag zu einem schnellen Pegelanstieg der Seine 841, der, „verwunderlich zu sagen!, plötzlich bei heiterem

---

<sup>2304</sup> Nithard, Enkel Karls des Großen und unehelicher Sohn des fränkischen Hofkapellans und Laien-Abtes von St. Riquier, Angilbert, und Bertha, der Tochter Karls des Großen, verfaßte als ritterlicher Laien-Geschichtsschreiber und Mönch in Corbie auf Bitten des Westfranken Karl des Kahlen ab Mai 841 eine vier Bücher umfassende *Historia*, in der er ausführlich die Geschichte des Frankenreichs von 814 bis 843 darstellte. Nithard fiel 845 im Kampf mit den Normannen in Schweden. Sein Werk, das in den älteren Teilen (Buch I) aus bekannten zeitgenössischen Werken, etwa der „Ludwigs-Vita“ des Astronomus, Einhards „Karls-Vita“ oder den „Fränkischen Reichsannalen“ schöpft, gehört mit seiner ungewöhnlich ausführlichen Berichterstattung zu den wichtigsten Geschichtswerken des 9. Jahrhunderts. Besonderes Augenmerk richtet Nithard auf die fränkische Geschichte bis zur Teilung der drei Herrschaftsbereiche im Vertrag von Verdun 843. Dabei bietet er trotz der westfränkischen Parteinahme eine bemerkenswert ausgewogene Darstellung. Vor allem beklagt Nithard den Niedergang des durch innere und äußere Bedrohungen und Angriffe geschwächten Reichs. Sein Geschichtswerk ist trotz der unverkennbaren Sympathien für Karl den Kahlen und der Kritik an Lothar I. am Ideal des geeinten fränkischen Großreichs Karls des Großen unter den Leitideen *pax*, *iustitia* und *misericordia* bestimmt: „Während Karls Regierungszeit als Verwirklichung der rechten, naturgemäßen Ordnung idealisiert wird, sieht N. seine Gegenwart vom Konflikt zwischen der Sorge für das öffentliche Wohl (*utilitas publica*) und den immer stärker dominierenden Privatinteressen (*cupiditas*) bedroht. Viele, nur hier überlieferte Nachrichten (u. a. die Straßburger Eide vom 14.02.842, in denen sich Ludwig und Karl in altfranzösisch und althochdeutsch öffentlich zu gegenseitiger Hilfe gegen Lothar verpflichteten, sowie die genaue Grenzbeschreibung der Teilungspläne) begründen den besonderen Quellenwert von N.s pessimistisch ausklingenden Historien als „key testimony on the events of 840-842“ (Nelson 1996)“ (Zitat: Hubertus Seibert, Art. „Nithard“, in: NDB 11 (1977), S. 291 [Onlinefassung]: [http://www.deutsche-biographie.de/artikelNDB\\_pnd100955525.html](http://www.deutsche-biographie.de/artikelNDB_pnd100955525.html) (29. Mai 2010). Die Berichte über Unwetter, Witterungsanomalien und Plagen, die Nithard meist nur indirekt als „Gottesstrafen“ deutet, fügen sich in das pessimistische Gesamtbild des Niedergangs; sie zeigen besonders die enge Verflechtung von politischen, wirtschaftlichen und Natur-Ereignissen in der Wahrnehmung des 9. Jahrhunderts. In dem Geschichtswerk wird deutlich, daß Nithard (wie zahlreiche mittelalterliche Geschichtsschreiber) die „Unbilden der Natur [...] als Mahnzeichen für die Friedlosigkeit der Zeit empfand“ (Art. „Nithard“, in: Mittelalter-Lexikon, <http://u01151612502.user-hosting-agency.de/malexwiki/index.php/Nithard>). **Ausg.:** Nithardi Historiarum libri IV, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 2, Hannover 1829, S. 649-672. **Lit.:** Wilhelm Wattenbach, „Nithard“, in: ADB, hrsg. v. d. Histor. Kommission bei der Bayer. Akad. d. Wiss., Bd. 23 (1886), S. 705 [digitale Ausg.]: <http://www.de.wikisource.org/w/index.php?title=ADB:Nithard&oldid=967789> (Version v. 7. Sept. 2010); Hans-Werner Goetz, „Nithard“, Lexikon des Mittelalters, Bd. 6 (1993), Sp. 1201. **Bibl.:** „Nithardus, Historiarum libri quattuor“, [http://www.geschichtsquellen.de/repOpus\\_03583.html](http://www.geschichtsquellen.de/repOpus_03583.html), 2014-11-04.

<sup>2305</sup> Nithardi Hist. IV ad a. 843, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 2, 1829, S. 672; eigene Übers.: *Ipsa elementa tunc cuique regi congrua, nunc autem omnibus ubique contraria, uti scriptura divino munere prolata testatur: "Et pugnabit orbis terrarum contra insensatos."*

Himmel“ während einer zweimonatigen Trockenperiode Furten unpassierbar machte.<sup>2306</sup> Die Meldung ist Teil eines langen Berichts, der die nach dem Tod Ludwigs des Frommen drohende kriegerische Auseinandersetzung zwischen dessen Söhnen Karl dem Kahlen und Ludwig dem Deutschen auf der einen und Lothar I. und dem Neffen Pippin auf der anderen Seite zum Thema hat. Zwar handelte es sich bei dem Seinehochwasser nicht um eine Schadensflut, doch während Hochwasser im Winter und Frühjahr nicht als ungewöhnliche Ereignisse galten, war der unerklärliche Pegelanstieg bei trockenem Sommerwetter eine „Denkwürdigkeit“, die möglicherweise auch eine Zeichenbedeutung hatte. Das „Naturschauspiel“ zeigte zumindest, wie schnell und unvermittelt sich der heitere Tag in ein elementares Bedrohungsszenario (*repente aere sereno tumescere coepit*) wandeln kann.

Die existentielle Angst vor Elementarereignissen wird besonders in dem „Motiv“ des mitten im Sommertag einbrechenden Unwetters deutlich; die oft immensen Schäden bei Sommerunwettern machten schon Wolkenwände am Horizont oder entferntes Donnern zu gefürchteten Wettererscheinungen. Zu den zerstörerischsten Erscheinungen sommerlicher Unwetter gehören bis heute plötzliche Sturzfluten, die auch kleine Dorfbäche und Wasserläufe binnen Minuten zu reißenden Strömen anschwellen lassen können. Selbst in historiographischen Kurzmeldungen zu Unwettern und Sturzfluten steht die berechtigte Angst vor Sturzfluten daher im Mittelpunkt wie in der Meldung der *Annales Altahenses maiores* für 865, in der sogar das in frühmittelalterlichen Hochwasserberichten seltene *diluvium* („Sintflut“) erscheint, das für die betroffenen Orte durchaus zutreffend war; *diluvium* meint hier jedoch nicht „Sintflut“ im heutigen pejorativen Sinne, sondern bezeichnet mit der germanischen Vorsilbe *sin* („groß, gewaltig, unermesslich“) zunächst nur das extreme Ausmaß der Flut.<sup>2307</sup> Es handelte sich nicht um ein erwartbares Flußhochwasser, sondern um eine zerstörerische Gewitterflut mit Hagel; *diluvium* („Sintflut“; „sintflutartige Überschwemmung“) könnte auch die Vorstellung der plötzlich hereinbrechenden „Sintflut“ (*subitum diluvium*) evozieren, die angesichts des verheerenden Ausmaßes der Flut zumindest lokal zutreffend schien. Auch die *Annales Bertiniani* berichten über eine Unwetterflut, im Jahre 858 in Lüttich; auch in diesem Bericht wird das bedrohliche Bild des plötzlich über die Welt hereinbrechenden Unheils gezeichnet, wobei der Annalist vor allem den Gegensatz zwischen dem Frieden des Heiligengraves und der gewaltsam einbrechenden Flut hervorhebt (die Zerstörung von Friedhöfen durch Hochfluten sind bis heute ein „Topos“ von

<sup>2306</sup> Nithardi Historia III, 3 ad a. 841, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 2, 1829, S. 664 (eigene Übers.): [...] *insuper autem Sequana, mirabile dictu! Dum nos nusquam eo in tempore infra duos menses pluvias esse novimus, repente aere sereno tumescere coepit ac sponte his in locis vada ubique prohibuit.*

<sup>2307</sup> Ann. Altahenses maiores, pars I. auct. Wolfherio Hildesheimensi. Ed. altera rec. L. B. v. Oefele, MGH Script. rer. Ger. in us. schol. sep. ed. 4, 1890, S. 6: *Subitum diluvium, grando frugibus nocuit.*

Hochwasserberichten). Damit wird das Unwetter unmißverständlich zum Sinnbild der irdischen Vergänglichkeit und zur „Mahnung“, denn damals wurden „die steinernen Häuser und Mauern, überhaupt alle Gebäude, mit den Menschen und allem, was sich darin befand, und selbst der Kirche des heilig. Lambert, durch die Gewalt der Fluten in den Fluß [Mosa] Maas fortgerissen.“<sup>2308</sup> Das Hochwasser bezeichnet der Schreiber als *tanta subito pluviarum inundatio*; selbst steinerne Gebäude und Mauern hatten (als Sinnbilder der trügerischen irdischen Standfestigkeit) den Wassermassen nichts entgegenzusetzen. Die Fluten waren wie ein wildes Ungeheuer, das jeden und alles, „was es finden konnte“, „in die Maas stürzte“; erst die Kirche des heiligen Lambert konnte den wütenden Fluten Einhalt gebieten (*domos et muros lapideos seu quaecumque aedificia cum hominibus et omnibus quaecumque illic invenit usque ad ipsam ecclesiam memoriae sancti Landberti violenta eruptione in Mosam fluvium praecipitaverit*). Die Fluthöhe gibt Prudentius anhand eines bekannten Bauwerks an: Als Grabesort des heiligen Lambert war St. Lambert in Lüttich ein vielbesuchter Wallfahrtsort, so daß es bei dem Unwetter 858 auch zahlreiche Augenzeugen gab. Weitere Deutungen waren nicht notwendig; sie ergaben sich „selbstredend“ aus dem Verlauf der Ereignisse: Obwohl die Flut an vielen Gebäuden und Brücken Zerstörungen anrichtete, blieb die Kirche St. Lambert verschont - ein Beweis für das nach dem Tod fortgesetzte Wirken des heiligen Lambert, dessen Grab inmitten des Unwetters zum *locus amoenus* wurde (*usque ad ipsam ecclesiam memoriae sancti Landberti violenta eruptione*). Wie häufig in mittelalterlichen Berichten war das Unwetter Teil einer Reihe weiterer bedrohlicher Ereignisse, unter anderem erneuten Normannengriffen, in einer allgemeinen Krisenzeit.

Eine weitere Gewitterflut ist aus dem Ostfrankenreich für 889, in der Regensburger Fortsetzung der Fuldaer Annalen, dokumentiert; auch diese Flut trat in einer Zeit der Anfechtungen und Plagen auf: „Eine schwere Zeit nun brach wieder in diesem Jahre herein. Denn das italische Hustenfieber ergriff sehr viele, Ueberschwemmungen wuchsen mehr als gewöhnlich an, innerliche Kriege erschütterten ringsum die Gegenden, Pest hie und da und unvermuthete Hungersnot lag über die Maaßen schwer auf dem Volke. Da aber durch Hagel die Feldfrüchte zerschlagen waren, leiden die Menschen elendiglich Mangel an Getreide. Aber unter anderem wurde ein schrecklich Wunderzeichen im Lande der Thuringier gesehen. Denn Wasser stürzte vom Himmel, nicht wie es im Regen pflegt tropfenweis herabzufallen, sondern zu Haufen wie ein brausender Waldstrom, und in drei Flecken wurden in einem Augenblick die Häuser niedergerissen und dreihundert Leichname sammelte man, welcher der Strom des Wassers von dem Felde

<sup>2308</sup> Ann. Bertiniani pars II auct. Prudentio Trecensi episcopo ad a. 858, rec. G. Waitz, MGH Script. in us. schol. sep. ed. 5, 1883, S. 50; dt. Übers. Curt Weikinn, Quellentexte zur Witterungsgeschichte I, 1, 1958, S. 19f.: *Mense Maio in vico Leudico, in quo corpus sancti Landberti episcopi quiescit, tanta subito pluviarum inundatio effusa est, ut domos et muros lapideos seu quaecumque aedificia cum hominibus et omnibus quaecumque illic invenit usque ad ipsam ecclesiam memoriae sancti Landberti violenta eruptione in Mosam fluvium praecipitaverit*. Es folgen weitere Meldungen zu geschichtlichen Ereignissen: *Dani Saxoniam adgrediuntur, sed repelluntur. Benedictus Romanus pontifex moritur; Nicolaus praesentia magis ac favore Ludoici regis et procerum eius quam cleri electione substituitur. Lotharius rex [...] uxorem quam abiecerat recipit [...]*.

fortgerafft.“<sup>2309</sup> Der Bericht zeichnet eine bedrohliche, an die Endzeit erinnernde Chronologie mit Epidemien, Pest, Bruderkriegen, Hagel und Unwetterfluten nach, die die „Sterblichen“ (*mortales*) bedrängten. Die Information, daß der reißende Strom „in einem Augenblick“ (*uno momenti ictu*) drei Marktflecken völlig zerstörte und dreihundert Menschen mit in den Tod riß, weist auf eine Gewitterflut. So soll der Starkregen nicht wie ein normaler Regen in einzelnen Regentropfen, sondern „wie ein ein brausender Waldstrom“ niedergefallen sein (*non ut solet stillatum descendere, sed coacervatim quasi fluens torrens irruit*) - eine wohl kaum übertriebene Augenzeugenbeobachtung. Die Opferzahl Dreihundert scheint eine „heilsgeschichtliche Rundung“ zu sein, könnte aber angesichts der Holzbauweise bei einem Katastrophenereignis durchaus realistisch sein. Es ist nicht ausgeschlossen, daß der Annalist auch Unwetteropfer aus anderen Teilen Thüringens und des Ostfrankenreichs hinzuzählte, zumal schwere Unwetter wie in Thüringen im Sommer 889 (bei denen lokal eng begrenzt Regenmengen deutlich über 100mm in kurzer Zeit möglich sind) oft in Verbindung mit einer überregionalen, oft mehrere Tage anhaltenden Gewitterlage auftreten. Die genaue Angabe der Opferzahl war nach vormoderner Vorstellung für den Informationswert jedoch unerheblich; die Zahl Dreihundert könnte auch ein heilsgeschichtlicher Hinweis sein, der mit den drei betroffenen Marktflecken erneut erscheint.

Wegen der großen Zerstörungen und der Unerklärlichkeit bezeichnet der Schreiber die Flut als „schreckliches Wunderzeichen“ (*execrabile prodigium*); als *prodigia* konnten (neben „eindeutigen“ Zeichen wie Kometen oder „Blutregen“) auch unerklärliche Einzelercheinungen im Zusammenhang mit bekannten, schon erklärbaren Natur- und Wetterphänomenen gelten. Der Vergleich der Sturzflut mit einem „brausenden Waldstrom“ (Curt Weikinn übersetzt „Wildstrom“), der sich mit Schlamm, Geröll, Ästen und Baumstämmen durch die Dörfer wälzte, zeigt, daß die Augenzeugen das bislang unbekannte Extremereignis mit bekannten Naturerscheinungen (hier mit Wildbächen) verglichen. Dieser bis heute bei Extremereignissen übliche Versuch einer „quantitativen Einordnung“ eines in diesen Dimensionen unbekanntes Ereignisses kann als erste Stufe der Bewältigung gelten. Der Unwetterbericht für 889 zeigt damit erneut, daß in vormoderner Zeit nicht nur zwischen günstigem und schädlichem Wetter (in Bezug auf den Landbau), sondern auch zwischen

---

<sup>2309</sup> Ann. Fuld. Contin. Ratisbonensis ad a. 889, ed. G. H. Pertz/ rec. F. Kurze, MGH Script. rer. Ger. in us. schol. sep. ed. 7, 1891, S. 117f.; dt. Übers. Carl Rehdantz, Die Jahrbücher v. Fulda u. Xanten, 1941, S. 117: *Grave igitur tempus hoc anno incanduit. Nam Italica febris tussiendo per plurimos vexabat, inundationes aquarum plus solito excrevere, civilia bella circumquaque regiones conquassantur, pestilentia sparsim ac fames inopinata ultra modum incubuit. Grandine vero contritis frugibus mortales inopiam frugum cum miseria patiuntur. Sed inter alia execrabile prodigium in regione Thuringorum visum est. Namque e celo aqua, non ut solet pluvia stillatim descendere, sed coacervatum quasi fluens torrens irruit, per tres villas uno momenti ictu evulsis aedificiis, ter centum cadavera mortuorum inpulsione aquarum campo deiecta colligebantur.*

„normalen“, auch erklärbaren Ereignissen in der Natur und unerklärlichen kosmischen „Wunder-Erscheinungen“ unterschieden wurde, die meist als „gegen die Natur“ eingeordnet wurden. So war in der mittelalterlichen Dokumentation von Wetterereignissen die implizite Zeichenbedeutung bestimmter Naturerscheinungen immer eine Option der auf der Sinneswahrnehmung beruhenden Naturwahrnehmung, die jedoch auch in natürliche Erklärungen münden konnte. Wunderdeutungen galten insbesondere für Erscheinungen, die schon in der Antike, in der Bibel und in der Patristik als „Zeichen“ bzw. „Prodigien“ galten, wobei sich Zeichendeutungen in Krisenzeiten wie Mitte des 9. Jahrhunderts häuften. Die Formulierung *Grandine vero contritis frugibus mortales inopiam frugum cum miseria patiuntur* bestärkte den Eindruck eines auf die Endzeit zustrebenden Zeitalters mit einer Zunahme merkwürdiger Zeichen. Vielleicht sah der Regensburger Schreiber die Flut in Thüringen im chronologischen Zusammenhang mit den anderen Plagen und Bedrohungen dieses Jahres (die einen kleinen „Prodigienkatalog“ ergeben) als „Begleitzeichen“ des Unglücksjahres, das mit dem Tod Liutberts, des „edlen Erzbischofs der Stadt Mainz“, begann.<sup>2310</sup>

Eine weitere verheerende Unwetterflut gab es nach den Fuldaer Annalen 875: Der Annalist setzt das Unwetterereignis in Eschborn am 3. Juli 875 mit einem kurz zuvor sichtbaren Kometen in Verbindung und signalisiert den Lesern damit, daß die plötzliche Überschwemmung zwar unvermutet, aber nicht ohne warnendes Vorzeichen kam; der Komet habe damals schon in der Bevölkerung große Furcht vor weiteren Extremereignissen ausgelöst: „Ein Komet wurde am 6. Mai an dem nördlichen Theil des Himmels in der ersten Stunde der Nacht sichtbar, mit längerem Schweif und von mehr als gewöhnlichem Gefunkel; der ein erstaunenswerthes, vielmehr beklagenswerthes Ereignis, welches schnell darauf folgte, durch seine Erscheinung vorauszeigte, obwohl jetzt noch, in Folge unserer Sünden, Furcht ist, daß er auf Schlimmeres deute. Nämlich ein Flecken im Nitischen Gau, mit Namen Asgabrunno [Eschborn bei Rödelheim], weit entfernt von Flüssen und Strömen, wurde durch eine plötzliche Ueberschwemmung von Regengüssen beinahe vernichtet, und 88 Menschen beiderlei Geschlechtes sind daselbst umgekommen. Denn während die Menschen dieses Ortes am 3. Juli schlafen gegangen waren ohne irgend eine Ahnung eines Uebels, stürzte in Einem Augenblick ein solcher Regen vom Himmel herab, daß er alle Bäume und Weinberge, welche er in diesem Flecken traf, vollständig entwurzelte, die Gebäude von Grund aus umwarf, Zugvieh und Thiere mit allem was in den Häußern war, dem Verderben überlieferte. Auch die Kirche

---

<sup>2310</sup> Den Bischof würdigt der Regensburger Annalist eigens mit einem Epigramm, womit er den großen Verlust für die Kirche und das Reich hervorhebt; auf den heilsgeschichtlichen Zusammenhang weist vor allem die semantische Verbindung mit den folgenden Meldungen durch *Grave igitur tempus hoc anno incanduit*. Vgl. Ann. Fuld. Contin. Ratisbonensis ad a. 889, ed. G. H. Pertz/ rec. F. Kurze, MGH Script. rer. Ger. in us. schol. sep. ed. 7, 1891, S. 117; dt. Übers. Carl Rehdantz, Die Jahrbücher v. Fulda u. Xanten, 1941, S. 117: *DCCCLXXXVIII. Liutbertus Magontinae urbis nobilis archiepiscopus ab hac vita migravit. Cuius vivendi ordo quali probitate maneret, per omnia longum est explicare. Tamen licet pauca, in quibusdam versiculis breviter expediatur:*

*Largus erat multum, paciens humilisque, benignus,/ Omnibus exemplum in bonitate manens;/ Hister qua fluitat currit Hrenusque bicornis,/ Litterulis doctis doctior ille fuit.*  
*Grave igitur tempus hoc anno incanduit. [...].*

dießes Fleckens ist sammt ihrem Altar dergestalt vernichtet, daß jetzt, wer sie sieht, keine Vorstellung von ihrem Baue hat. Es war aber dort ein klägliches Elend zu sehen; denn wenn Frauen nach den Kindern und Männer nach ihren Weibern die Hände streckten und zu helfen suchten, wurden sie, ergiffen von der Gewalt des Wassers, mit denen welchen sie helfen wollten, getödtet. Aber auch längst begrabene Leichname wurden durch die Wasser gewaltsam aus ihren Gräbern gespült und sammt den Behältnissen in welchen sie lagen, auf den Grenzmarken eines anderen Fleckens gefunden.“<sup>2311</sup> In diesem Bericht fällt die wiederholte Hervorhebung des plötzlich hereinbrechenden Unglücks auf: Die Unwetterflut überraschte die Menschen „ohne eine Ahnung des Übels“ (*homines...dormitum iissent nihil mali suspicantes*) am späten Abend des 3. Juli im Schlaf; niemand dachte in dem „weit entfernt von Flüssen und Strömen“ (*a fluminibus et torrentibus longe remota*) liegenden Ort Eschborn an ein solches Ereignis. Der Eintrag der Fuldaer Annalen vereinigt damit zwei zentrale Aspekte des Umgangs mit Elementarereignissen in der christlichen Geschichtsschreibung: Die Aufforderung zur Wachsamkeit und die Ermahnung zur geistlichen Vorbereitung auf die Endzeit durch Buße und Gebet. Indem der Annalist die Furcht der Bevölkerung „vor Schlimmerem“ angesichts des Kometen hervorhebt (*sua apparitione praemonstrans, quamvis adhuc peccatis nostris exigentibus graviora significare timeatur*), weist er darauf hin, daß die Menschen das „eindeutige Warnzeichen“ des Kometen (das insbesondere in dem „ungewöhnlich hellen Flackern“ deutlich wurde: *plus solito scintillans comasque spargens*) nicht beachtetten (und also auch ihren Lebenswandel nicht änderten), womit die Unwetterflut als „Strafgericht“ erklärbar wird (*rem stupendam, immo lugendam, quae cito secuta est, sua apparitione praemonstrans*). Diese im Frühmittelalter noch seltene direkte Deutung, die logisch untermauert wird, beruht auf langjährigen Naturbeobachtungen (*plus solito scintillans*); interessant ist, daß der Annalist das tatsächliche Eintreten des nach dem *prae-monstrum* des Kometen befürchteten Strafgerichts als „erstaunliches oder vielmehr beklagenswertes Ereignis“ (*rem stupendam, immo lugendam*) deutet. Der Unwetterbericht ist ein Beispiel für das sich ergänzende Ineinander von weltlichem Naturinteresse und religiöser Naturwahrnehmung.

---

<sup>2311</sup> Ann. Fuld. pars III. auct. Meginhardo ad a. 875, ed. G. H. Pertz/ rec. F. Kurze, MGH Script. rer. Ger. in us. schol. sep. ed. 7, 1891, S. 83f.; dt. Übers. Carl Rehdantz, Die Jahrbücher v. Fulda u. Xanten, 1941, S. 75f.: *Stella cometes VIII. Id. Iunii in aquilonali parte prima hora noctis apparuit plus solito scintillans comasque spargens, rem stupendam, immo lugendam, quae cito secuta est, sua apparitione praemonstrans, quamvis adhuc peccatis nostris exigentibus graviora significare timeatur. Nam villa quaedam in pago Nitense nomine Asgabrunno a fluminibus et torrentibus longe remota subitanea imbrium inundatione pene deleta est, et octuaginta octo homines utriusque sexus in ea deleti. Dum enim homines eiusdem loci V. Non. Jul. dormitum iissent nihil mali suspicantes, tanta pluvia uno momento caelitus lapsa est, ut omnes arbores et vineas, quas tangebant in eadem villa, radicitus exstirparet, aedificia funditus everteret, iumenta et animalia cum omnibus, quae in domibus erant, perditioni traderet. Aecclesia quoque eiusdem villae cum suo altari ita deleta est, ut modo cernentibus nullum suae constructionis praebeat indicium. Erat autem ibi videre misera; nam cum feminae liberis et viri coniugibus manum porrigentes subvenire niterentur, impetu aquarum rapti una cum eis, quibus auxilio esse volebant, extincti sunt. Sed et cadavera longo tempore cumulata vi aquarum de sepulchris soluta cum vasculis, quibus inerant, in terminis alterius villae reperta sunt.*

Allerdings überwiegt auch in diesem Bericht die Informationsabsicht. Nach dem Annalentext wurden sogar Bäume und Weinstöcke herausgerissen (*omnes arbores et vineas, quas tangebatur in eadem villa, radicitus exstirparet*) und feste Gebäude „bis zum Grund zerstört“ (*aedificia funditus everteret*); auch Menschen und Tiere „wurden der Vernichtung anheimgegeben“ (*iumenta et animalia cum omnibus, quae in domibus erant, perditioni traderet*). Von der Kirche soll nichts mehr an ihren früheren Bau erinnert haben (*Aecclesia quoque eiusdem villae cum suo altari ita deleta est, ut modo cernentibus nullum suae constructionis praebeat indicium*). Die „bis zum Grund“ zerstörten, alten steinernen Gebäude sind ein Mahnbild der Vergänglichkeit irdischer Werke, die auch die nicht vom Unwetter Betroffenen eindringlich an die Notwendigkeit der *imitatio Christi* erinnerten. Der Hinweis, daß nichts mehr von dem Kirchenbau übriggeblieben sei, erinnert an die auf dem Feld verwelkenden Blumen und Gräser, an deren Ort nichts mehr an sie erinnert, wie auch der Mensch und seine Werke nichts als Staub vor Gott sind.<sup>2312</sup> Dagegen steht das biblische Gleichnis vom Haus auf dem Felsen, das die Beständigkeit eines an geistlichen Gütern orientierten Lebens in der Nachfolge Christi anmahnt. Im Evangelientext werden das unterspülte, auf Sand gebaute Haus des Leichtfertigen und das auf Felsen gegründete Haus des vernünftigen, gottesfürchtigen Mannes dem Hörer als Spiegel vorgehalten: „Wem wollt ihr gleichen mit dem Bau eures Lebenshauses?“<sup>2313</sup> Da die Gewitterflut für die Betroffenen ein „partieller Weltuntergang“ war, enthält sie für alle Hörer auch die Mahnung, angesichts der Unsicherheit des irdischen Lebens auf Gott zu vertrauen und sich auf das Ende vorzubereiten, da „allen Menschen bestimmt ist, einmal zu sterben, danach aber das Gericht.“<sup>2314</sup> Darum, „seid klug, baut eure Häuser auf den Felsen. Und der Felsen bin ich selbst!“<sup>2315</sup> Ausführliche Berichte über Unwetter wie 875 und 889, die als Naturextreme, Plagen, Gottesstrafen und auch als eschatologische Zeichen erlebt wurden, sind im 9. Jahrhundert aufgrund neuer „kontinentaler“ Naturgefahren und der gestiegenen Vulnerabilität der expandierenden Siedlungen und Anbauflächen ein Novum in der Historiographie. Gleichwohl ist im 9. Jahrhundert zunächst nur eine Vertiefung der zentralen Aspekte der Naturwahrnehmung festzustellen, die schon in frühen Quellen vor 800 nachweisbar sind.

---

<sup>2312</sup> Vgl. Ps. 103, 14-17: „Denn er weiß, was für ein Gebilde wir sind; / er gedenkt daran, daß wir Staub sind. Ein Mensch ist in seinem Leben wie Gras, / er blüht wie eine Blume auf dem Felde; / wenn der Wind darüber geht, so ist sie nimmer da, / und ihre Stätte kennt sie nicht mehr. / Die Gnade aber des Herrn währt von Ewigkeit zu Ewigkeit / über denen, die ihn fürchten.“

<sup>2313</sup> Wolfgang Trilling, *Geistliche Schriftlesung. Das Evangelium nach Matthäus*, 3. Aufl. Siegen 1990, S. 176. Vgl. Mt. 7, 24-27: „Darum, wer diese meine Rede hört und tut sie, der gleicht einem klugen Mann, der sein Haus auf Fels baute. Als nun ein Platzregen fiel und die Wasser kamen und die Winde wehten und stießen an das Haus, fiel es doch nicht ein, denn es war auf Fels gegründet. Und wer diese meine Rede hört und tut sie nicht, der gleicht einem törichten Mann, der sein Haus auf Sand baute. Als nun ein Platzregen fiel und die Wasser kamen und die Winde wehten und stießen an das Haus, da fiel es ein, und sein Fall war groß.“ Vgl. Lk. 6, 47-49.

<sup>2314</sup> Hebr. 9, 27.

<sup>2315</sup> Mt. 16, 18; vgl. 1. Kor. 10, 4.



#### IV. 4. Witterungsanomalien und phänologische Aufzeichnungen

In zahlreichen Geschichtswerken des 9. Jahrhunderts erscheinen auch schon Aufzeichnungen zu Wetteranomalien und deren Auswirkungen auf die Pflanzenentwicklung und die Ernte. Während Vorzeichen und Unwetter häufig in Zusammenhang mit zeitnahen geschichtlichen Ereignissen stehen, ist in Einträgen zu Witterungsanomalien die „innerweltliche“ Informationsabsicht prägend. Am häufigsten werden harte Winter, unzeitgemäße Schneefälle, Fröste, ungünstige Witterung im Sommerhalbjahr (Regen, Unwetter mit Hagel, Hitze und Trockenheit besonders zur Aussaat- und Erntezeit) sowie Ernteauffälle und Krankheiten genannt; aber auch ungewöhnlich milde, regenreiche und stürmische Winter und seltene Wetterphänomene wie Wintergewitter, Winterstürme und Vegetationsanomalien wurden schon beobachtet, vor allem Blüten in milden Wintern oder eine zweite Baumblüte im Herbst. Seltene, unerwartete Naturerscheinungen wie Wintergewitter und Winterblüten galten immer auch als latente Vorzeichen, während Witterungsschwankungen meist nur als innerweltliche Information verzeichnet wurden. Die zahlreichen Aufzeichnungen spiegeln eventuell schon eine Klimaverschlechterung kurz vor 950 wider: Möglicherweise gab es nach 837 infolge des Halley-Kometen eine kurzzeitige Abkühlung, die zusammen mit den innerfränkischen Konflikten und den Normannenüberfällen Krisenstimmungen bewirkt haben könnten. Die klimahistorischen Einträge dieser Zeit repräsentieren insgesamt den Beginn einer breiteren und intensiveren Beschäftigung mit der alltäglichen Natur, die sich bereits auf langjährige Beobachtungen von Bauern und Mönchen stützen konnte. *Natura* bezeichnete nicht mehr nur „präreflexiv“ die ganze geschaffene Welt (*mundus*) als statische *ordo*, sondern wurde wohl auch schon im Sinne eines organologischen, nach erkennbaren Regeln (*causae secundae*) funktionierenden dynamischen Systems der sublunaren Sphäre verstanden. Die Berichte des 9. Jahrhunderts können damit als Vorläufer der „systematischen“ Reihenbeobachtungen zu Wetter und Vegetationsentwicklung im Hochmittelalter gelten, die auch den Wetterverlauf „normaler“ Jahre dokumentierten. Schon fränkische Quellen berichten auffallend häufig von langen oder unzeitgemäßen Frostperioden, heftigen Schneefällen, ungewöhnlich langen Schneedecken, zugefrorenen Gewässern sowie Ernteauffällen, Krankheiten, Hunger, Sterblichkeit und Beschwernissen im Alltag. Wie die Aufzeichnungen der Xantener Annalen zeigen, gab es im 9. Jahrhundert häufiger milde Winter, besonders im ozeanisch geprägten Nordwesten. Insgesamt ist davon auszugehen, daß in der „Warmzeit“ des Frühmittelalters ähnlich wie heute schon „normale“ Winter eher als „kalt“ empfunden und auch als

denkwürdig aufgezeichnet wurden.<sup>2316</sup> Eine Auswertung der klimahistorischen Meldungen vom 9. bis zum 12. Jahrhundert zeigt, daß in Mitteleuropa im späteren Frühmittelalter, zwischen dem Jahr 1000 1180, ein ausgeprägtes kontinentales Klima mit strengen Wintern und trocken-heißen Sommern herrschte.<sup>2317</sup> Vor dem Jahr 1000 sind dagegen zu wenige Reihenbeobachtungen überliefert, in denen sich jedoch andeutet, daß im 9. und 10. Jahrhundert im Frankenreich ein maritimes feuchtwarmes Klima vorherrschte, unterbrochen von kurzen „kontinentalen“ Episoden mit Winterkälte, Sommertrockenheit und Unwettern, die jedoch wegen fehlender Vorratshaltung sehr gefährlich waren. Wahrscheinlich waren in der frühmittelalterlichen Warmzeit (wie frühe irische Windermeldungen andeuten) in den wintermilden Regionen Nordwesteuropas viele Bauern nicht einmal auf längere Schneedecken und Dauerfrost vorbereitet; es fehlte an Futtermitteln und winterfesten Ställen, weshalb schon moderate Winter zur ernststen Gefahr werden konnten.

Ungewöhnlich lange und kalte Winter sind in zeitgenössischen Quellen für die Jahre 810, 811, 813, 821, 824, 846, 860, 874, 880, 881 und 893 belegt. Besonders mehrere kalte Winter in Folge (mehrere Trocken-, Kälte- oder Gewitterjahre sind aufgrund der Erhaltungsneigung der hemisphärischen Strömungsmuster häufig) wie von 810 bis 813 konnten in der frühmittelalterlichen Subsistenzwirtschaft schnell zur existentiellen Gefahr werden.<sup>2318</sup> Die moralische und heilsgeschichtliche Deutung von Winteranomalien war eher Nebensache, denn es ging um wichtige Informationen für die Bauern. Vereinzelt versuchen Schreiber auch, Zusammenhänge zwischen einzelnen Naturereignissen zu erkennen. So berichten die Weißenburger Annalen von einer nächtlichen Lichterscheinung am 20. November 846, der ein kalter Winter folgte.<sup>2319</sup> Auch ohne Deutung könnte der Eintrag nahelegen, daß das „Himmelszeichen“ (wohl ein Nordlicht) den harten Winter ankündigte; da es sich hier nur um telegrammartige Notizen zu Naturdenkwürdigkeiten handelt, sind konkrete Deutungen nicht zu erkennen. Andere Quellen nennen nur besondere Wetter- und Witterungsphänomene des jeweiligen Winters wie ungewöhnlich lange und strenge Kälte, Schneemassen, sehr lange Schneebedeckung oder zugefrorene Seen und Flüsse, die in einigen Wintern auch als

<sup>2316</sup> Vgl. u. a. Ann. Bertiniani auct. Hincmaro ad a. 874, rec. G. Waitz, MGH Script. rer. Ger. in us. schol. sep. ed. 5, 1883, S. 125: *Hiems prolixa et fortis, et nix tanta fuit nimietate perfusa, quantam nemo se vidisse meminerit. Aestas longa siccitatem foeni et messium inopia reddidit.*

<sup>2317</sup> Siehe dazu Rüdiger Glaser, *Klimageschichte Mitteleuropas*, 2001, S. 61ff.

<sup>2318</sup> Vgl. u. a. Ann. Xant. ad a. 810, rec. B. de Simson, MGH Script. rer. Ger. in us. schol. sep. ed. 12, Hannover 1909, S. 4: [...] *magna mortalitas boum et aliorum animalium erat in ipso anno, et hiemps valde dura*; Ann. Laurissenses min. ad a. 811, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 1, 1826, S. 121: *hiemps fuit durissima, perdurans usque ad finem Martii mensis*; Ann. Xant. ad a. 813, wie oben, S. 4: [...] *et hiemps nimis dura*; Ann. Colonienses brevissimi ad a. 860, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 1, 1826, S. 97: *Hyems validus.*

<sup>2319</sup> Ann. Weissenburg. ad a. 846, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 1, 1826, S. 111: *Eodem anno 12. Kalend. Decembris (20. Nov.) lux nocte apparuit, et hiems valida fuit.*

Transportwege genutzt werden konnten.<sup>2320</sup> Einige Annalisten betonen, daß es ähnliche Fröste, Schneefälle und Eismassen nach Aussagen der Einheimischen noch nie gegeben habe.<sup>2321</sup> In anderen Einträgen werden auch Auswirkungen und Folgen kalter Winter genannt, zum Beispiel Beschwerneisse beim Holzsammeln bei hoher Schneedecke<sup>2322</sup>, Eisstoß<sup>2323</sup>, Ernteaussfälle, Hunger, Krankheiten und hohe Sterblichkeit bei Menschen und Tieren.<sup>2324</sup>

In einigen ausführlicheren Wintermeldungen deuten bestimmte Begriffe und Wendungen auf den möglicherweise beabsichtigten *sensus moralis*, zum Beispiel in dem Bericht der Fränkischen Reichsannalen über einen Eisstoß am Rhein im Winter 821 die wertende Formulierung *damnum intulit*.<sup>2325</sup> Die *Annales Bertiniani* berichten für 846, daß „ein sehr strenger Nordwind den ganzen Winter hindurch bis fast Anfang Mai schwer auf Saaten und

<sup>2320</sup> Vgl. Ann. Bertiniani auct. Prudentio ad a. 860, rec. G. Waitz, MGH Script. rer. Ger. in us. schol. sep. ed. 5, 1883, S. 53: *Hiems diutina et continuis nivibus ac gelu dira, a mense videlicet Novembri usque ad Aprilem*; Ann. Fuld. pars. III. auct. Meginhardo ad a. 880, ed. G. H. Pertz/ rec. F. Kurze, MGH Script. rer. Ger. in us. schol. sep. ed. 7, 1891, S. 94: *Hiems aspera et solito prolixior; nam Rhenus et Moenus fluvii glaciali rigore constricti longo tempore se calcabiles praebuerunt*; Ann. Fuld. III ad a. 893, wie oben, S. 123: *Hiemps aspera et plus solitum prolixa extenditur, ita ut mense Mart. nix in quibusdam locis per V dies mensura in profundo unum pedem habere viseretur*; [...].

<sup>2321</sup> Ann. S. Dionysii Remenses ad a. 874, ed. G. Waitz, MGH Script. (in Folio) 13: Suppl. tom. I-XIII, 1881, S. 82: *Extitit talis super terram nix qualem nemo memoratur se vidisse*; Ann. Bertiniani auct. Hincmaro ad a. 874, rec. G. Waitz, MGH Script. rer. Ger. in us. schol. sep. ed. 5, 1883, 125: [...] *quantam nemo se vidisse meminerit*.

<sup>2322</sup> Ann. Fuld. pars. III. auct. Meginhardo ad a. 874, ed. G. H. Pertz/ rec. F. Kurze, MGH Script. rer. Ger. in us. schol. sep. ed. 7, 1891, S. 81: *Hiems aspera nimis et solito prolixior; nix quoque immensa a Kalendis Novembris usque in aequinoctium vernale sine intermissione cadens magnum hominibus fecit impedimentum silvas petere lignaque colligere. Unde accidit, ut non solum animalia, verum etiam homines plurimi frigore perirent. Sed et Rhenus et Moenus glaciali rigore constricti longo tempore se sub vestigiis incedentium calcabiles praebuerunt*. Über den strengen und schneereichen Winter 874 berichtet auch Hinkmar in den Annalen von St. Bertin (Ann. Bertiniani auct. Hincmaro, rec. G. Waitz, MGH Script. rer. Ger. in us. schol. sep. ed. 5, 1883, S. 125), ebenso die *Annales S. Dionysii Remenses* (MGH Script. (in Folio) 13, 1881, S. 82).

<sup>2323</sup> Die *Annales regni Francorum* (Ann. regni Francorum ad a. 801, ed. G. H. Pertz/ rec. F. Kurze, MGH Script. rer. Ger. in us. schol. sep. ed. 6, 1895, S. 157) berichten von starken Regenfällen im Herbst 821, die die Aussaat behinderten; der folgende Winter war sehr kalt und viele Flüsse, sogar die großen Ströme, froren zu; bei einsetzendem Tauwetter entstanden durch Eisstoß große Schäden: *Cui hiems in tantum prolixa successit et aspera, ut non solum minores rivi ac mediocres fluvii, verum ipsi maximi ac famosissimi amnes, Rhenus videlicet ac Danubius Albisque Sequana caeteraque per Galliam atque Germaniam oceanum petentia flumina, adeo solida glacie stringerentur, ut tricenis vel eo amplius diebus plaustra huc atque illuc commeantia velut pontibus iuncta sustinerent; cuius resolutio non modicum villis iuxta Rheni fluenta constitutis damnum intulit*.

<sup>2324</sup> Vgl. Ann. S. Emmerami Ratisp. Maiores ad a. 823, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 1, 1826, S. 93: *Hiemps magnus similiter siccitas grandis et famis valida*; Nithardi Hist. IV, 6 ad a. 842/43, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 2, 1829, S. 672: *Fuit autem eadem hiemps (842-43) praefrigida nimis ac diuturna, langoribus insuper habundans, necnon et agriculturae pecorique apibusque satis incongrua*; Ann. Bertiniani auct. Prudentio ad a. 845, rec. G. Waitz, MGH Script. rer. Ger. in us. schol. sep. ed. 5, 1883, S. 32: *Hiems asperrima - Fames valida Galliae inferiora consumit, adeo ut multa hominum milia eadem invalescente absumpta sint*; ad a. 856, wie oben, S. 46: *Hiems asperrima et sicca, pestilentia valida, qua magna pars hominum absumitur*; Ann. Fuld. pars III. auct. Meginhardo ad a. 887, ed. G. H. Pertz/ rec. F. Kurze, MGH Script. rer. Ger. in us. schol. sep. ed. 7, 1891, S. 105: *Hiems aspera et solito prolixior; boum quoque et ovium pestilentia supra modum grassata in Francia, ita ut pene nulla eiusdem generis animalia relinqueretur*.

<sup>2325</sup> Ann. Regni Francorum ad a. 821, ed. G. H. Pertz/ rec. F. Kurze, MGH Script. in us. schol. sep. ed. 6, 1895, S. 157: [...] *hiems in tantum prolixa successit et aspera, [...] Rhenus videlicet ac Danubius Albisque ac Sequana caeteraque per Galliam atque Germaniam oceanum petentia flumina, adeo solida glacie stringerentur, ut tricenis vel eo amplius diebus plaustra huc atque illuc commeantia velut pontibus iuncta sustinerent; cuius resolutio non modicum villis iuxta Rheni fluenta constitutis damnum intulit*.

Weinstöcken lag.“<sup>2326</sup> Hier könnte die gesperrte Wortstellung *ventus aquilo* [...] *acerrimus* bildlich die Herrschaft des Nordwindes beschreiben, der das Land bis weit in den Frühling „fest im Griff“ hatte; verstärkt wird dieses Bild durch *incumbere* („schwer lasten“). Der Nordwind steht im Mittelalter häufig als Symbol für die dunkel-kalte und lebensfeindliche Weltgegend des Nordens, die Heimat der Heiden, Stürme und Dämonen; im Winter 846 kam der Nordwind wie ein „Zwingherr“ über die Länder im Süden und Westen des Reichs.<sup>2327</sup>

Ein ausführlicher Winterbericht ist in der Mainzer Fortsetzung der Fuldaer Annalen für 873/74 verzeichnet: „Der Winter war allzu streng und länger als gewöhnlich; auch bereitete unermeßlicher, vom 1. November bis zum Frühjahrsäquinoktium ohne Unterbrechung fallender Schnee den Menschen große Hindernisse, in die Wälder zu gehen und Holz zu sammeln. So geschah es, daß nicht nur Tiere, sondern auch

<sup>2326</sup> Ann. Bertiniani auct. Prudentio ad a. 846, rec. G. Waitz, MGH Script. rer. Ger. in us. schol. sep. ed. 5, 1883, S. 33: *Ventus aquilo per totam hiemem usque ad ipsa fere Maii mensis initia acerrimus segetibus et vineis incumbit.*

<sup>2327</sup> Mit *aquilo* („Nordnordostwind, Sturm“ und „Norden“; Langenscheidt Wb. Lat.-Dt., 1963, S. 50) könnte in dem Eintrag der Annalen von St. Bertin eine Konnotation zu den heidnischen, barbarischen Normannen hergestellt werden, zumal in der vorangehenden Meldung ein Überfall dänischer Piraten in Friesland genannt wird. Vgl. Ann. Bertiniani ad a. 846, rec. G. Waitz, MGH Script. rer. Ger. in us. schol. sep. ed. 5, 1883, S. 33: *Pyratae Danorum Fresiam adeuntes, recepto pro libitu censu, pugnando quoque victores effecti, tota pene provincia potiuntur. Ventus aquilo per totam hiemem [...] incumbit.* Auch wenn die beiden Kurzmeldungen in den *Annales Bertiniani* nur nach „Annalenart“ zusammenhangslos aufgelistet scheinen, liegen „die Assoziationen des zeitgenössischen Lesers, der die Normannen als Verkörperung des *aquilo* gesehen haben wird, [...] auf der Hand“ (David Fraesdorff, *Der barbarische Norden*, 2005, S. 129, Anm. 84). Siehe dazu Horst Zettel, *Das Bild der Normannen und der Normanneneinfälle in westfränkischen, ostfränkischen und angelsächsischen Quellen des 8. bis 11. Jahrhunderts*, München 1977, S. 79f. Allgemein kann für das Mittelalter angenommen werden, daß der „Norden“ (*aquilo, plaga borealis*) „der bei weitem am negativsten konnotierte Terminus aus dem antiken Wortfeld“ war (David Fraesdorff, *Der barbarische Norden*, 2005, S. 201). So wird der Norden auch von Geschichtsschreibern gerne im Zusammenhang mit Feindbedrohungen wie auch Unwettern, Stürmen oder „Wunderzeichen“ (vor allem Kometen und Nordlichtern) genannt. Die Verbindung der heidnischen Normannen mit dem kalten Norden als Sinnbild der den Christen feindlichen Mächte der Dunkelheit war im 9. Jahrhundert geläufig; sie erscheint (mit der Andeutung von Isidors etymologischer Verbindung zwischen *nox* und *nocere*) auch in einem Eintrag der Annalen von Xanten für 849; Ann. Xant. ad a. 849, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 2, 1829, S. 229: *Gentilitas vero consueto ab aquilone Christianitatem nocuit, magis magisque convaluit, sed fastidiosum est enarrare.* Im hohen Mittelalter wurde der Norden als Heimat der Dänen, Normannen, Schweden und Slawen, die seit karolingischer, ottonischer und salischer Zeit von Westmitteleuropa aus fortschreitend missioniert wurden (Nordeuropa vom Bistum Bremen sowie Birka in Schweden, die Gebiete östlich der Elbe von den Bistümern Magdeburg und Havelberg aus), endgültig zur Weltgegend des Dunklen, Bösen, zu einem fern der Sonne und des Glaubens liegenden „Strafort“. Geprägt wurde die Konzeption des „barbarischen Nordens“ jedoch von frühen lateinischen Kirchenschriftstellern, Annalisten und Chronisten, wobei auch die noch heidnischen Gebiete östlich und nordöstlich des Reichs geographisch zum Norden gezählt wurden, während der *oriens* (wie das Wort „Orient“ bis heute andeutet) den (vorderen) Orient, die Levante und besonders das heilige Jerusalem umfaßte (auch vorderasiatische und „fernöstliche“ Gegenden wurden dem *oriens* zugerechnet, z. B. in Isidors *Etymologiae*). Die Zuschreibung des europäischen Ostens zum „Norden“ ist seit dem 9. Jahrhundert bei Rimbert und Thietmar von Merseburg, Adam von Bremen und Widukind von Corvey belegt. Da der Osten und Nordosten als Siedlungsgebiet der noch heidnischen Slawen war, wurden die Gebiete Osteuropas von vielen Schreibern „nur noch widerwillig“ als „östlich“ benannt und häufig als „zum Osten gehörig“ oder „Richtung Sonnenaufgang“ umschrieben, um die Bezeichnung *oriens* zu vermeiden, zum Beispiel in den *Gesta Adams* von Bremen: *A septentrione vero Nordmannos, gentes ferocissimas. Ab ortu solis Obodritos; et ab occasu Frisos.* Für die Ostsee übernimmt Adam zunächst die Bezeichnung *mare orientale*, nennt sie dann aber *mare, quod vocant orientale* (Adam von Bremen, *Gesta* cap. I, 5, S. 7 und cap. II, 18, S. 74; vgl. Widukind von Corvey, *Rerum gestarum saxoniarum*, cap. II, 20). Siehe dazu David Fraesdorff, *Der barbarische Norden*, 2005, S. 107. Sehr deutlich tritt die negative Bedeutung der Himmelsrichtungen Westen und Norden in hochmittelalterlichen Unwetterberichten hervor, etwa in der Chronik Anselms von Gembloux. Vgl. dazu unten, Kap. VII. 2., S. 1086ff. u. Anhang C 3, S. 1166 (Unwetterbericht Anselms für das Jahr 1117).

sehr viele Menschen an der Kälte umkamen. Auch der Rhein und der Main waren durch die eisige Kälte zugefroren und erwiesen sich lange Zeit für Fußgänger begehbar.<sup>2328</sup> In diesem Winterbericht sind zwei Grundmotive frühmittelalterlicher „Jahreszeitenberichte“ enthalten: Witterungsanomalien galten nur bei extremen Ausmaßen als berichtenswert. Die ungewöhnlich lange Schneedecke vom 1. November bis zum 21. März und die Vereisung großer Flüsse waren in der frühmittelalterlichen Warmzeit sehr außergewöhnlich (*Hiems aspera nimis et solito prolixior*). Die fast den ganzen Winter über währende Schneedecke und Dauerfrost (kurze Wintereinbrüche und Winterepisoden sind dagegen in Mitteleuropa im Flachland von Ende Oktober und bis Mitte April möglich) sind in tiefen Lagen Mittel- und Westeuropas an ausgeprägte winterliche Wetterlagen gebunden, vor allem einem „blockierenden“ Hochdruckgebiet über England und Skandinavien; eine über Monate hinweg anhaltende Hochdruckdominanz über Skandinavien und Osteuropa, verbunden mit einem kontinuierlichen Anwachsen der Schneedecke auch in tiefen Lagen wie im Jahre 874 ist aufgrund des im Winter meist sehr starken Islandtiefs allerdings sehr selten; daher blieb der Ausnahmewinter von 873/74 lange in Erinnerung. Durch den Schnee wurde sogar das Brennholzsammeln in Allmendwäldern zeitweise zum unüberwindlichen Hindernis (*magnum hominibus fecit impedimentum silvas petere lignaque colligere*). Der Grund, den Winter historiographisch festzuhalten, waren vor allem die Folgen für den Alltag: So kamen im Winter 873/74 „nicht nur Tiere, sondern auch Menschen infolge der Kälte um.“ Möglicherweise starben viele Menschen auch in hohen Schneewehen, wie das konsequente *unde* andeuten könnte (*Unde accidit, ut non solum animalia, verum etiam homines plurimi frigore perirent*). Als positive Folge des Winters nennt der Annalist tragendes Eis sogar auf großen Flüssen (*Sed et Rhenus et Moenus glaciali rigore constricti longo tempore se sub vestigiis incedentium calcabiles praebuerunt*). Im Mittelalter wurden Eiswinter oft für Schwertransporte der Bauhütten über zugefrorene Gewässer genutzt, worüber schon frühe irische Annalen berichten.<sup>2329</sup> Insgesamt waren kalte Winter für die in hohem Maße improvisierten „Subsistenzwirtschaften“ im milden Frühmittelalter sehr gefährlich.<sup>2330</sup> Daher wird Kälte schon recht häufig auch in

<sup>2328</sup> Ann. Fuld. pars III. Auct. Meginhardo ad a. 874, ed. G. H. Pertz/ rec. F. Kurze, MGH Script. rer. Ger. in us. schol. sep. ed. 7, 1891, S. 81; eigene Übers. n. d. Übers. v. Ulrich Nonn, Quellen zur Alltagsgeschichte, 2003, S. 53: *Hiems aspera nimis et solito prolixior; nix quoque immensa a Kalendis Novembis usque in aequinoctium vernale sine intermissione cadens magnum hominibus fecit impedimentum silvas petere lignaque colligere. Unde accidit, ut non solum animalia, verum etiam homines plurimi frigore perirent. Sed et Rhenus et Moenus glaciali rigore constricti longo tempore se sub vestigiis incedentium calcabiles praebuerunt.*

<sup>2329</sup> Vgl. z. B. The Annals of Ulster ad a. 818, p. 217 folio & column H37vb, CELT G100001A. Zu dem Eiswinter 818 siehe oben, S. 465f. m. Anm. 1322.

<sup>2330</sup> Einen kalten Winter verzeichnet der „Fuldaer Annalist“ auch 881; vor allem der Spätwinter war damals anscheinend so kalt, daß „die Erde, in der Frühlingszeit starr vor Eiseskälte, den Tieren die gewohnte Weide verweigerte.“ Besonders das Attribut *pernoxium* weist auf den Landbau. Ann. Fuld. pars III. auct. Meginhardo ad a. 881, ed. G. H. Pertz/ rec. F. Kurze, MGH Script. rer. Ger. in us. schol. sep. ed. 7, 1891, S. 96 (eigene

Nebensätzen als geschichtsrelevantes Ereignis genannt wie in den Reichsannalen 811, als während der „Dänenkriege“ strenge Kälte den vorzeitigen Friedensschluß zwischen Franken und Dänen in der Eiderniederung erzwungen haben soll.<sup>2331</sup>

Neben kalten Wintern konnten in der Agrargesellschaft des Frühmittelalters auch zu warme und nasse Winter, ungünstige Witterung zur Aussaat- und Erntezeit im Frühling und im Herbst und kühle, verregnete Sommer schnell zu existentiellen Bedrohungen werden: Anhaltend warme und zu feuchte Witterung im Winter und naßkalte Sommer sind bis heute wegen der Wachstums- und Reifeverzögerungen, der Vernässung der Böden sowie Fäulnis, Schimmel und Ungezieferplagen gefürchtet. Daher wurden schon in frühmittelalterlichen Geschichtswerken auch weniger spektakuläre Wetteranomalien verzeichnet, zum Beispiel wiederholter Reif im Sommer 800, der den Früchten allerdings nicht schadete.<sup>2332</sup> Bezeichnend für viele Berichte zu Wetteranomalien ist der Zusatz *insolito more*, der auf langjährige Wettererfahrungen und die Wahrnehmung der Natur als innerweltliches, der Vernunft zugängliches, dynamisches System weist. Der Eintrag für 800 zeigt, daß langjährige, Beobachtungen von Wetter und Natur keine „Erfindung“ des Hochmittelalters sind, sondern seit jeher überlebenswichtig waren; viele frühe Beobachtungen wurden jedoch noch nicht in Geschichtswerken, sondern lediglich auf Ton- oder Wachstafeln, Lederresten oder am Rand von Handschriften zum Eigengebrauch in Klöstern notiert und sind daher nicht mehr erhalten.

---

Übers.): *Hibernum tempus valde prolixum et animalibus diversi generis pernoxium. Nam tellus verno tempore glaciali rigore constricta animalibus solita negavit pascua, et illa fame et frigore maxima ex parte perierunt, etiam propter sterilitatem anni prioris.* Auch 824 war ein gefährlich kalter Winter, der viele Opfer forderte. Ann. regni Francorum ad a. 824, ed. G. H. Pertz/ rec. F. Kurze, MGH Script. rer. Ger. in us. schol. sep. ed. 6, 1895, S. 164 (eigene Übers.): *Hiemps aspera valdeque prolixa facta est, quae non solum caetera animalia, verum etiam homines quosdam inmanitate frigoris extinxit.* Aufgrund einer bald folgenden Hungersnot soll der Kaiser seine Reise nach Britannien auf den Herbst verschoben haben. Andere Winter werden allein wegen der noch nie erlebten Kälte genannt: Annales qui dicuntur Einhardi ad a. 763, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 1, 1826, S. 145: *Facta est autem eo tempore tam valida atque aspera hiems, ut inmanitate frigoris nullae praeteritorum annorum hiemi videretur posse conferri.* Vgl. Ann. regni Francorum ad a. 763, ed. G. H. Pertz/ rec. F. Kurze, MGH Script. rer. Ger. in us. schol. sep. ed. 6, 1895, S. 22: *Et facta est hiems valida.*

<sup>2331</sup> Die Naturanomalie wurde daher wohl als Zeugnis einer göttlichen Intervention gedeutet. Vgl. Ann. regni Francorum ad a. 811, ed. G. H. Pertz/ rec. F. Kurze, MGH Script. rer. Ger. in us. schol. sep. ed. 6, 1895, S. 134: [...] *Conducta inter imperatorem et Hemmingum Danorum regem pax propter hiemis asperitatem, quae inter partes commeandi viam claudebat, in armis tantum iurata servatur, donec redeunte veris temperie et apertis viis, quae inmanitate frigoris clausae fuerunt, congregantibus ex utraque parte utriusque gentis, Francorum scilicet et Danorum, XII primoribus super fluvium Egidoram in loco, qui vocatur . . . , datis vicissim secundum ritum ac morem suum sacramentis pax confirmatur. [...].*

<sup>2332</sup> Ann. regni Francorum ad a. 800, ed. G. H. Pertz/ rec. F. Kurze, MGH Script. rer. Ger. in us. schol. sep. ed. 6, 1895, S. 110: *Et pridie Non. Iul. insolito more aspera pruina erat et VII. Id. Iul. similiter, quae tamen nihil incommoditatis fructibus attulit.* Bodenfrost und Reif auf Wiesen wie auch geringer Luftfrost (Messung in 2m Höhe) sind im mitteleuropäischen Binnenland in ungünstigen Lagen (gerade in höhergelegenen Mulden und Tallagen) bei entsprechenden Wetterlagen (klare, windarme Nächte in Polarluft auf der Rückseite von Tiefs) ganzjährig möglich. Besonders nach kalten Wintern mit großem „Kaltluftvorrat“ in Nordosteuropa können Spätfröste bis in den Juni hinein als sog. „Singularitäten“ auftreten (häufig wiederkehrende Wetterereignisse wie die „Eisheiligen“ im Mai, die „Schafskälte“ im Juni oder das „Weihnachtstauwetter“). Verbreiteter Luftfrost in klimatisch günstigen Lagen ist im Sommer jedoch sehr selten. Im Jahre 800 gab es wahrscheinlich lokalen Bodenfrost im Sommer, der dem Schreiber als genauem Naturbeobachter als überaus denkwürdig erschien und Ängste vor schadenträchtigen Frühfrösten weckte. Die Meldung zeugt von einer vertieften Naturbeobachtung.

Die Meldung der Reichsannalen für 800 ist auch ein Zeugnis der offiziellen Bemühungen unter Karl dem Großen, Ernteausfälle, Teuerungen und Hungersnöte mit Naturbeobachtungen vorauszusehen und durch geeignete, in Kapitularien festgelegte Maßnahmen gegen Getreidehorten und Preiswucher zu verhindern oder abzumildern. Einen warmen Winter melden die Reichsannalen auch 801: Die Wärme soll Krankheiten und große Sterblichkeit begünstigt haben.<sup>2333</sup> *Facta est* läßt das Naturereignis als „höhere Gewalt“ erscheinen, während die *Annales Lobienses* mit *exstare* eine „neutralere“ Formulierung wählen.<sup>2334</sup> Auch 808 bedingte ein milder Winter Krankheiten.<sup>2335</sup> Ohne Folgen blieb der warme Winter 844.<sup>2336</sup> Zu milde Winter bargen auch ein hohes Gefahrenpotential durch Stürme, Hochwasser und vernäßte Böden. Folgten Jahreszeitenanomalien aufeinander, konnte zudem kaum Getreide zur Aussat zurückgelegt werden. 820 konnte dagegen in Westdeutschland nach einem nassen Sommer wegen stehenden Wassers „fast nichts von den Früchten vor der Frühlingszeit gesät werden.“<sup>2337</sup> Auch im folgenden Jahr konnte die Herbstsaat „wegen des anhaltenden Regenwetters in mehreren Gegenden nicht vorgenommen werden. Darauf folgte ein ungemein langer und strenger Winter, so daß nicht nur die kleineren und mittleren Flüsse, sondern auch die größten und bedeutendsten, Rhein und Donau, Elbe und Seine und auch die übrigen dem Ozean zufließenden Ströme Galliens und Deutschlands mit einer so starken Eisdecke überzogen wurden, daß 30 Tage und noch länger Frachtwagen wie auf einer Brücke herüber und hinüber fahren konnten. Der Eisgang verursachte an den am Rhein gelegenen Orten nicht geringen Schaden.“<sup>2338</sup> Der Ausfall der Herbstsaat wog besonders schwer, da schon im vorangegangenen Jahr an vielen Orten keine Aussaat möglich war.<sup>2339</sup> Einige Schreiber plazierten Berichte über denkwürdige Naturereignisse auch bewußt am Ende von Jahresberichten oder im Abschlußkapitel ihres Werks, etwa um den Niedergang des

<sup>2333</sup> Ann. regni Francorum ad a. 801, ed. G. H. Pertz/ rec. F. Kurze, MGH Script. rer. Ger. in us. schol. sep. ed. 6, 1895, 114: *Pestilentia propter mollitiem hiberni temporis facta est.*

<sup>2334</sup> Vgl. Ann. Lobienses ad a. 801, ed. G. Waitz, MGH Script. (in Folio) 13, 1881, S. 230: [...] *et pestilentia magna hominum et peccorum propter mollitiem hiemis extitit.*

<sup>2335</sup> Ann. Xant. ad a. 808, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 2, 1829, S. 224: *Eodem anno hiemps mollissima ac pestilens erat.*

<sup>2336</sup> Ann. Bertiniani auct. Prudentio ad a. 844, rec. G. Waitz, MGH Script. rer. Ger. in us. schol. sep. ed. 5, 1883, S. 30: *Hiems mollissima usque ad Kalendas Februarii (1. Febr.) quadam temperie modificata.*

<sup>2337</sup> Einhardi Ann. ad a. 820, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 1, 1826, S. 207; dt. Übers. Curt Weikinn, Quellentexte zur Witterungsgeschichte I, 1, 1958, S. 17: *In quibusdam vero locis de inundatione fluminum, aquis in plano stagnantibus, autumnalis satio ita impedita est, ut paenitus nihil frugum ante verni temperiem seminaretur.*

<sup>2338</sup> Einhardi Ann. ad a. 821, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 1, 1826, S. 208; dt. Übers. Curt Weikinn, Quellentexte zur Witterungsgeschichte I, 1, 1958, S. 17: *Autumnalis satio iugitate pluviarum in quibusdam locis impedita est, cui hiems in tantum proluxa successit et aspera, ut non solum minores rivi ac mediocres fluvii, verum ipsi maximi ac famosissimi amnes, Rhenus videlicet ac Danubius, Albisque ac Sequana, caeteraque per Galliam et Germaniam oceanum petentia flumina, adeo solida glacie stringerentur, ut tricenis vel eo amplius diebus plaustra huc atque illuc commeantia velut pontibus iuncta sustinerent; cuius resolutio non modicum villis iuxta Rhenum fluentis constitutis damnum intulit.*

<sup>2339</sup> Einhardi Ann. ad a. 820, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 1, 1826, S. 207: *In quibusdam vero locis de inundatione fluminum, aquis in plano stagnantibus, autumnalis satio ita impedita est, ut paenitus nihil frugum ante verni temperiem seminaretur.*

Reichs wie seit den 830er Jahren hervorzuheben: So zählt Nithard im siebten und letzten Abschnitt seiner „Vier Bücher Geschichte“ 842/43 eine Mondfinsternis, Wetterunbilden und zwei sehr harte Winter auf, die Schäden an Feldkulturen, Weinstöcken und Bienenstöcken verursachten und Epidemien zur Folge hatten und den Menschen „die letzte Hoffnung auf eine Besserung der Verhältnisse raubten“; mit weiteren Unglücksereignissen und krisenhaften Entwicklungen zeichnet Nithard ein beklagenswertes Bild des Niedergangs, den bedrohliche kosmische Zeichen und Unwetter „illustrierten“. Bezeichnenderweise beginnt er den letzten Abschnitt seines Werks (IV,7) mit einer regelrechten „Winterklage“ und Einträgen zu Hunger und Krankheiten, wobei ein Bezug zwischen der „Unausgewogenheit der Elemente“ und den fränkischen Konflikten naheliegt, der als letzter Eindruck des Werks die Geschichte als Teil der Heilsgeschichte lesbar macht: „Derselbe Winter aber war allzu kalt und lang, reich an Übeln und sowohl für Feldkulturen wie auch für Haustiere und Bienen sehr ungünstig. 7. Hier nun auf Erden soll jeder überdenken, durch welchen Wahnsinn er das öffentliche Wohl vernachlässigt und es durch private und persönliche Interessen schwächt, während er durch beides den Schöpfer so angreift, daß er auch alle Elemente durch seinen Wahn widerstrebend macht. Und auch ich befaße mich damit, um es durch derartige, bis jetzt fast allen bekannte Exempla sehr leicht zu bestätigen. Denn in den in guter Erinnerung gebliebenen Zeiten Karls des Großen, der nun schon vor fast 30 Jahren aus diesem Leben gegangen ist, war für die Menschen überall Frieden und Eintracht, weil dieses Volk den einzigen richtigen Weg des öffentlichen Wohls, den Weg des Herrn, ging, während jetzt im Gegenteil, da jeder den Pfad einhergeht, den er begehrt, sich überall Uneinigkeit und Streit manifestiert haben. War damals überall Überfluß und Fröhlichkeit, ist nun überall Not und Traurigkeit. Einst waren selbst die Elemente mit allem in Einklang, nun aber wenden sie sich überall und jedem bedrohlich entgegen, wie die Schrift bezeugt, die uns als göttliche Gabe überliefert ist: „Und der Erdkreis wird gegen die Wahnsinnigen kämpfen.“ In derselben Zeit ereignete sich am 29. März eine Mondfinsternis. Obendrein fiel in derselben Nacht viel Schnee und flöbte allen als gerechtes Gericht Gottes große Traurigkeit ein, wie es vorausgesagt worden ist. Davon berichte ich deshalb, weil sich seitdem überall Raubzüge und Übel aller Art aneinanderreichten und auch die Unausgewogenheit der Luft die Hoffnung aller auf eine Besserung raubte.“<sup>2340</sup>

Der lange Bericht zu dem ungewöhnlich kalten und langen Winter mit vielen Beschwerden und Plagen (*hiemps praefrigida nimis ac diuturna, langoribus insuper habundans*) steht in einen

---

<sup>2340</sup> Nithardi Hist. IV ad a. 843, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 2, 1829, S. 672 (eigene Übers.): *Fuit autem eadem hiemps praefrigida nimis ac diuturna, langoribus insuper habundans, necnon et agriculturae pecorique apibusque satis incongrua. 7. Hic quique colligat, qua dementia utilitatem publicam neglegat, privatis ac propriis voluntatibus insaniat, dum ex utrisque Creatorem adeo offendat, ut etiam omnia elementa eius vesaniae contraria reddat. Quodque huiusmodi exemplis, pene adhuc omnibus notis, perfacile probaturus accedam. Nam temporibus bonae recordationis magni Karoli, qui evoluto iam pene anno 30. decessit, quoniam hic populus unam eademque rectam ac per hoc viam Domini publicam incedebat, pax illis atque concordia ubique erat: at nunc e contra, quoniam quique semitam quam cupit incedit, ubique dissensiones et rixae sunt manifestae. Tunc ubique habundantia atque laetitia, nunc ubique poenuria atque mestitia. Ipsa elementa tunc cuique regi congrua, nunc autem omnibus ubique contraria, uti scriptura divino munere prolata testatur: “Et pugnabit orbis terrarum contra insensatos.” Per idem tempus eclipsis lunae 13. Kal. Aprilis contigit. Nix insuper multa eadem nocte cecidit, meroremque omnibus, uti praefatum est, iusto Dei iudicio incussit. Id propterea inquam, quia hinc inde ubique rapinae et omnigena mala sese inserebant, illinc aeris intemperies spem omnium bonorum eripiebat.*



unmittelbaren (Kausal-)Bezug zum menschlichen Verhalten. Ausgehend von einer klassischen *Laudatio temporis acti*, die das bereits über 30 Jahre zurückliegende „goldene Zeitalter“ Karls des Großen der trüben Gegenwart gegenüberstellt (*temporibus ...Magni Karoli - at nunc econtra* bzw. *tunc - nunc*), führt Nithard den Hörern den Niedergang des Reichs und die Gründe dafür - Eigennutz und persönliche Interessen - drastisch vor Augen - vielleicht in der Hoffnung auf eine „moralische“ Wende. In Bezug auf den harten Winter trägt Nithards Bericht Züge einer hochmittelalterlichen „Winterklage“: So werden Kälte, Schnee und Wetterunbill in dem Winterlied Oswalds von Wolkenstein *Von trauren möcht ich werden taub* angesichts der Erinnerung an den vergangenen Sommer zu Sinnbildern der Seelenlage des in der kalten Burg gefangenen Ritters.<sup>2341</sup> Auch bei Nithard verdichten sich Kälte, Schnee und politische Zerwürfnisse im Frankenreich zu einer allgemeinen Zeitklage, deren Schärfe sich besonders im Vergleich mit dem goldenen Zeitalter Karls des Großen abzeichnet und heilsgeschichtliche Lesarten eröffnet: Bruderzwist, Normannenüberfälle, „Himmelszeichen, Winterunbill und Not ergeben ein trauriges Bild des politischen und moralischen Niedergangs: Der Gegensatz - Frieden und Eintracht damals, heute Verfall und Unsicherheit - wird zum Chiffre des allgemeinen Verfalls (*Nam temporibus bonae recordationis magni Karoli, ... pax illis atque concordia ubique erat: at nunc e contra, ... ubique dissensiones et rixae sunt manifestae*).

Sicher sah Nithard auch einen „kosmischen Zusammenhang“ zwischen der Geschichte und dem „Verhalten der Elemente“, die einst „mit allem in Einklang waren“, heute aber „sich überall und jedem bedrohlich entgegenwenden“ (*Ipsa elementa tunc cuique regi congrua, nunc autem omnibus ubique contraria*) - für Nithard ein Indiz für die Wahrheit der biblischen Prophezeiungen und eine Bestärkung für ihn als Historiograph, in seinem Geschichtswerk Spuren des Wirkens Gottes freizulegen.<sup>2342</sup> 842/43 kam es, wie in der Schrift bezeugt, die uns als göttliche Gabe

<sup>2341</sup> Das Winterlied Kl. 104 beschreibt die Lage auf der schattigen winterlichen Burg Hauenstein unterhalb der Seiseralm in Südtirol aus der Sicht des vergangenen Sommers und Reisen nachtrauernden Ritters Oswald. Der nahe der Burg wohnende „Winterklaubbauer“, der bei Oswald zum „Winterräuber“ wird, war offenbar ein Spion des mit Oswald verfeindeten Bischofs Ulrich Putsch von Brixen; zu dessen Ländereien gehörte auch der „Winterklaubhof“ in der Nähe von Hauenstein. Der Winterklaubbauer erscheint in dem Lied als ungeliebter „Zwingherr“, allen Freuden und Sehnsüchten abhold, mit dem Winter als „rechtem Gehilfen“. Vgl. Oswald von Wolkenstein, Lied Kl. 104. *Von trauren möcht ich werden taub*, v. 1-4, 9-11 u. 15-20; zit. n. Burghart Wachinger (Hrsg.), *Die Lieder Oswalds von Wolkenstein*, 4. Aufl. Berlin - Boston 2015 (ATB), S. 53ff.: *Von trauren möcht ich werden taub,/ seid das der vorder Winderklaub/ herwider hat behauset sich/ auff seinen alten sitz/ [...]. Kellt, reiff und grossen snee,/ den bach verdackt mit eisel/ bracht er auss des Bösaters haus,/ [...]. Gras, bluemen, grüener kle/ ganz seider ist verschwunden./ verflogen sein die vogelin,/ der wald ist loubs beschunden,/ der sunn verlos von seim geschrai/ zu Hauenstain den glitz. [...].* Während in Oswalds Winterlied die Gegenüberstellung von kaltem Winter und schönen Sommertagen als Abbild der „eingetrübten“ persönlichen und politischen Lage Oswalds (der hier als lyrisches Ich auftritt) im Vordergrund steht, versucht etwa Neidhard von Reuenthal in seinen Winterliedern durch Witz, Tanz und Spiel auch ein wenig Freude in graue Winterabende zu bringen. Vgl. Neidhard, Winterlied Nr. 1-4 u. Nr. 19, in: Edmund Wießner (Hrsg.), *Die Lieder Neidharts*, Tübingen 1984.

<sup>2342</sup> Georgi Kapriev, *Der Mensch als kosmisches Atom in der mittelalterlichen Historiographie* (9.-11. Jahrhundert), in: *Mensch und Natur im Mittelalter*, 1. Halbbd. Hrsg. v. Albert Zimmermann u. Andreas Speer. F. d. Druck besorgt v. Andreas Speer, Berlin - New York 1991 (Miscellanea Mediaevalia; Bd. 21/1), S. 28-40.

überliefert ist (*praefatum est*).<sup>2343</sup> „Und der Erdkreis wird gegen die Wahnsinnigen kämpfen“ (*uti scriptura divino munere prolata testatur: "Et pugnabit orbis terrarum contra insensatos." Per idem tempus eclipsis lunae 13. Kal. Aprilis contigit*). Als Beispiele für die „Unausgewogenheit der Atmosphäre“ (*aeris intemperies*) führt Nithard neben der Winterkälte starke Schneefälle an, die er als „gerechtes Gericht Gottes“ deutet (*Nix insuper multa eadem nocte cecidit, meroremque omnibus, uti praefatum est, iusto Dei iudicio incussit*); auch die Mondfinsternis, der eine Notzeit folgte, war für ihn ein „eindeutiges“ Vorzeichen.<sup>2344</sup> Der kalte Winter 842/43 aber war für Nithard eine Folge des „heilsgeschichtlichen Widerstreits“ der Elemente gegen die Franken, vielleicht sogar ein göttliches Strafgericht für das sündhafte, im Gegensatz zum „christlichen Zeitalter“ Karls des Großen stehende Verhalten der Zeitgenossen. Möglicherweise hat Nithard in seinem Bericht auch eine Kritik an den Königssöhnen vor der „Reichsteilung“ von Verdun 843 angedeutet. Nithards hagiographischer Winterbericht unterscheidet sich damit deutlich von den meist nüchternen, in erster Linie der Information dienenden Annalenaufzeichnungen. Die im Frühmittelalter ungewöhnlich direkte moralische Deutung spiegelt jedoch nicht nur das allgemeine Krisenempfinden dieser Zeit wider, sondern weist vielleicht auch auf die persönliche „Seelenlage“ des Autors. Allerdings war „die Theologie des ‚rächenden Gottes‘“, die „Naturereignisse und andere Beeinträchtigungen des Lebens als Strafe für die Sünden der Menschen“ sieht<sup>2345</sup>, im 9. Jahrhundert durchaus geläufig. Moraltheologische Deutungen blieben allerdings auf Krisenjahrzeiten oder ältere Schreiber beschränkt, bei denen auch durch Krankheit eine pessimistische Weltsicht vorherrschte. Auch in Nithards letztem Buch der *Historiae* ist zunehmend von Hoffnungslosigkeit und der Erinnerung an vergangene, bessere Zeiten geprägt; besonders der letzte Satz des Chronikberichts für 842/43 (*Id propterea inquam, quia hinc inde ubique rapinae et omnigena mala sese inserebant, illinc aeris intemperies spem omnium bonorum*

<sup>2343</sup> Mit *praefatum est* (von *praefari*, *praefor* usw.; jedoch nur in wenigen, meist unpersönlichen Ausdrücken wie *praefatur*, *praefamur* oder *praefatum est*) benutzt Nithard in dem die historische Meldung abschließenden „Kommentar“ bewußt eine „biblische Wendung“, um auf heilsgeschichtliche Zusammenhänge zu weisen (die er so nicht weiter kommentieren und deuten muß). Formen von *praefari* („vorher sagen“, „vorangehen lassen, vorausschicken“; häufig auch „vorausschicken, -senden“; „voraussagen, vorherverkündigen, weissagen“, sowie „vorsagen“ in Gebeten und Liedern) erscheinen bereits in der Antike überwiegend in religiösen Kontexten (z. B. *quae de deorum natura praefati sumus* - „was uns über das Wesen der Götter schon seit alters her bekannt ist“; eigene Übers.), vor allem in Dankesgebeten an die Götter (z. B. an Jupiter bei Cato: *iovem vino praefamino*). Im Sinne von „weissagen“ erscheint *praefari* bei Livius und Catull. Von den Kirchenvätern, in der Vulgata und unter deren Einfluß wurden in frühmittelalterlichen Werken vor allem passivische Perfekt-Formen wie *praefatum est* eingesetzt, da diese besonders auf die unverrückbare Allmacht und Weisheit Gottes und damit das Angewiesensein des Menschen auf Gott weisen. Mit den passivischen Formen weist das Deponens *praefari* auf die von Gott dem Menschen in den Mund gelegten Worte im Gebet. Vgl. K.-E. Georges, ‚praefor‘, Ausführl. lat.-dt. HWB, 8. Aufl. 1918, ND 1998, Bd. 2, Sp. 1849f. Als „vorher gesprochenes“ Dankesgebet fand die *praefatio* („Vorrede, Vorgebet“, seit 800 in der heiligen Messe das der Konsekration vorangehende Dankesgebet) Eingang in die Kirchenliturgie. Vgl. Bernd-Ulrich Hergemöller, *Promptuarium ecclesiasticum medii aevi*, 2011, S. 223.

<sup>2344</sup> Siehe dazu Theodor von Oppolzer, *Canon der Finsternisse*, 1887, S. 356.

<sup>2345</sup> Milène Wegmann, *Naturwahrnehmung im Mittelalter*, 2005, S. 139 m. Zitat von Jean Delumeau, *Angst im Abendland*, Bd. 2, 1985, S. 340f.

*eripiebat*) erweckt sogar den Eindruck, als würde die Geschichte auf die Endzeit zusteuern. Nithard wählte vielleicht bewußt die „eschatologischen“ Zahlen Vier und Sieben als letztes Kapitel seines Werks (IV, 7) als Hinweis auf das möglicherweise letzte Kapitel der irdischen Geschichte.<sup>2346</sup> Moraltheologische und heilsgeschichtliche Deutungen erscheinen jedoch auch schon in frühen Unwetterberichten, die „an die Apokalypse angelehnte Untergangsbilder“ als „Bezugspunkte von Darstellungen mit beabsichtigter didaktischer Wirkung“ evozieren.<sup>2347</sup> Vielleicht wandte sich Nithard auch an Leser, die die letzten Jahre der besseren Zeit noch kannten und darüber selbst urteilen konnten. Der durchkomponierte, teilweise fast hagiographische Charakter seines Geschichtswerks zeigt, daß dieses nicht nur ein „Nachschlagewerk“ für den Hausgebrauch in Klöstern, sondern eine „zusammenhängende Geschichtserzählung“ mit literarischem Anspruch und legitimatorischer wie disziplinatorischer Absicht sein sollte, um einen wichtigen Abschnitt der Reichsgeschichte in historischen *exempla* darzustellen. Bezeichnend ist, daß viele zeitgenössische Geschichtswerke, selbst wenn sie kaum christologische Deutungen enthalten, mit teils

---

<sup>2346</sup> Je nach Bezugssystem galten im Mittelalter vor allem die Zahlen Vier und Sieben als Symbole für die Endzeit: Die Vier steht für die Ganzheit von Erde und Himmel mit vier Richtungen, die Sieben dagegen für die Vollendung in Heiligung (oder im Bösen) in der Endzeit. Die Vier ist in der Bibel als eine der „eindeutigsten“ Symbolzahlen das Sinnbild für die Vollständigkeit des Kosmos als Gottes Schöpfung, mit den vier Himmelsgegenden (Jer. 49, 36) und Ecken der Welt (Offb. 20, 8). In der Endzeit sollen nach Hesekiel vier Wesen mit vier Angesichtern, vier Flügeln und vier Händen erscheinen (Hes. 1, 5-8; vgl. Offb. 4, 6). Die Sieben steht (nach der „unvollkommenen“, „sündigen“ Sechs) als Zahl der Vollkommenheit im Mittelpunkt eschatologischer Zahlenbezüge, zumal sie die Summe der heiligen Zahlen Drei (Trinität) und der kosmischen Vier (die die Vollkommenheit von Gottes Werk den Menschen bereits im Diesseits erkennbar macht) ist und damit Symbol der Vollendung und Heiligung der irdischen sechs Zeitalter ist. Doch nicht erst in der Sieben des himmlischen Königreichs wird das erkennbar, schon im Diesseits gibt es die Möglichkeit, zu wählen, solange Zeit ist. Die Sieben steht in der Bibel als vollendete Zahl der Schöpfung für den Tag der Ruhe und der Heiligung, für das Jahr der Pause und des Freudenfestes im Mittelpunkt der irdischen Jenseitssehnsucht. Daher auch die Ermahnung an die Christen, das Passahfest sieben Tage lang ehrenvoll zu begehen (3. Mose 23, 6; 1. Kor. 5, 8). Damit weist die Sieben auf bedrohliche Weise auch auf das Gericht: Auf dem Thron Gottes werden sieben Geister zu sehen sein (Offb. 1, 4), dagegen stehen die sieben Sünden oder Greuel in den Herzen der Menschen (Spr. 26, 25); die eigentliche Symbolzahl für den unvollkommenen Menschen ist daher die Sechs, deren Sünde durch die Sieben am Jüngsten Tag ausgetilgt werden wird. Zunächst wird in der Endzeit ein Untier am Himmel erscheinen, mit sieben Köpfen und zehn Hörnern (Offb. 13, 1), bevor die sieben Siegel geöffnet werden (wobei das sechste Siegel als Zeichen des Zornes Erdbeben, Sonnenfinsternis und bedrohliche kosmische Zeichen mit sich führt, später werden sieben Donner den Zorn Gottes über die Welt kundtun). Doch auch wenn die Sieben in der Offenbarung als bedrohliche „Endzeitzahl“ erscheint, weist sie auf die vergebende Barmherzigkeit Gottes, die „siebzig mal sieben“ über die Menschen gesendet wird (Mt. 18, 22). Die Sieben ist die „Vervollständigung“ der unvollkommenen Welt, nicht nur Ergänzung des Sechstageswerks, sondern Würdigung und Heiligung (1. Mose 2, 3). Zusammenfassung u. Lit.: Barbara Maurmann, *Die Himmelsrichtungen im Weltbild des Mittelalters*, München 1976; Dorothea Forstner, *Die Welt der christlichen Symbole*, Innsbruck 1986, S. 52; Otto Böcher, *Die Johannesapokalypse*, 4. Aufl. Darmstadt 1998 (Erträge d. Forschung; Bd. 41). Vgl. dazu Apokalypse des Pseudo-Methodius [10], 6, in: *Die Apokalypse des Pseudo-Methodius. Die ältesten griechischen und lateinischen Übersetzungen*. Hrsg. v. W. J. Aerts, G. A. A. Kortekaas, Bd. I: Einleitung, Texte, Indices Locorum et Nominum, Lovanii 1998 (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium; 560. Subsidia 97), S. 135: *Et contradicunt regno Romanorum in numero circumeuntium temporum, septimo ipso tempore annorum, id est in septemilium annorum mundi, eo quod adpropinquavit consumatio saeculi et non erit longitudo temporum amplius.*

<sup>2347</sup> Milène Wegmann, *Naturwahrnehmung im Mittelalter*, 2005, S. 139.

dramatischen „heilsgeschichtlichen Erzählungen“ enden<sup>2348</sup>, so auch die Xantener Annalen, die in ihrem letzten Eintrag eine Heuschreckenplage im August 873 und einen schneereichen Winter ausführlich thematisieren.<sup>2349</sup>

### Pflanzen- und Tieranomalien

Neben Witterungsanomalien wurden im 9. Jahrhundert auch Tier- und Pflanzenanomalien und Ernteschwankungen aufgezeichnet. Die *Annales Cambriae* melden im Jahre 896 in Irland eine Mißernte; zudem „fielen Würmer vom Himmel, wie (kleine) Maulwürfe mit zwei Zähnen, die alles auffraßen; sie konnten vertrieben werden durch Fasten und Bittprozessionen.“<sup>2350</sup> Unerklärliche Naturerscheinungen wie „Holz“- , „Getreide“- , „Blätter“- , „Frosch“- oder „Fisch-Regen“ werden immer wieder eigens genannt.<sup>2351</sup> Möglicherweise gehen einige Meldungen auf Tornados oder Wasserhosen zurück.<sup>2352</sup> Während Maulwürfe und Biber aufgrund der unterirdischen Lebensweise und des Gewichts für die „Tornadohypothese“ kaum in Frage kommen, ebensowenig Feldspitzmäuse (*Sorex araneus*) oder Erdmäuse (*Micotus*

<sup>2348</sup> Das Ende von Nithards *Historia* 843 könnte auch mit dessen Abberufung als Missionar nach Skandinavien zusammenhängen, wo er im Jahre 845 im Kampf mit den Normannen fiel. Allerdings wählte Nithard als Anhänger der Reichseinheit Karls des Großen (die mit der *Ordinatio imperii* 817 nochmals offiziell bestätigt wurde) mit dem Jahr 843 auch bewußt ein Datum eines einschneidenden historischen Ereignisses (den Vertrag von Verdun), der die Dreiteilung der fränkischen Königsherrschaft (nicht jedoch die Teilung des Reichs) besiegelte. Die eschatologische Ausgestaltung des letzten Abschnitts der *Historiae* mit Berichten für 841 bis 843, mit zahlreichen ausführlichen Einträgen zu Unwettern, Vorzeichen und Plagen, legt jedoch auch Nithards Absicht eines „heilsgeschichtlichen Abschlusses“ der (aus seiner Sicht) traurigen jüngeren Geschichte des Frankenreichs (im Gegensatz zum „Goldenen Zeitalter“ Karls des Großen) nahe.

<sup>2349</sup> Vgl. Ann. Xant. ad a. 873, ed. G. H. Pertz, MGH Script. rer. Ger. in us. schol. sep. ed. 12, 1909, S. 33. Vgl. auch Ann. Fuld. pars III. auct. Meginhardo ad a. 873, ed. G. H. Pertz/ rec. F. Kurze, MGH Script. rer. Ger. in us. schol. sep. ed. 7, 1891, S. 79.

<sup>2350</sup> Ann. Cambriae, Text B, ad a. 896, ed. E. Phillimore, 1888; eigene Übers./ lat. Text u. engl. Übers. auch bei Erik Grigg, ‚Mole Rain‘ and other natural phenomena in the Welsh annals, in: Welsh History Review 244 (2009), p. 14 u. p. 24; engl. Ausg.: <http://legacy.fordham.edu/halsall/source/annalescambriae.asp> : *Panis in Hibernia defecit. Uermes de aere ceciderunt talpe similes cum duobus dentibus qui totam comederunt; qui eiecti sunt ieiunio et oracione.* Ad a. 898: *Aethelstan moritur.*

<sup>2351</sup> Eugene Willis Gudger (More rains of Fishes. A compilation of the evidence that fishes occasionally fall from the sky, in: Journal of Natural History Series 10, vol. 3, 13 (1929), Heft I, p. 1-26, hier p. 8, <http://www.naturalhistorymag.com/picks-from-the-past/271577/rains-of-fishes?page=8-9>) listet noch für die Neuzeit nach 1771 weltweit (Nordamerika, Europa, Indien und die Südsee) 44 Meldungen zu „Fischregen“ auf, meist in Zusammenhang mit Gewittern und Stürmen, wobei in vielen Fällen möglicherweise Tornados bzw. Wasserhosen die Ursache für die Verfrachtung von Tieren oder Pflanzenteilen waren. Johannes Turmair (gen. „Aventinus“) fand in den (heute verlorenen) *Annales Boiorum* eine frühe Meldung zu einem „Holzregen“ (möglicherweise infolge eines Tornados) in Freising im Jahre 786/88. Vgl. dazu oben, S. 781, Anm. 2244.

<sup>2352</sup> Siehe dazu (m. Literatur) Erik Grigg, ‚Mole Rain‘ and other natural phenomena in the Welsh annals, in: Welsh History Review 244 (2009), p. 24 m. Anm. 94 - Hinweis auf Thomas R. Baker, A rain of fishes, in: Science 21, 541 (1893), p. 335; Paul Simons, Weird Weather, London 1996, p. 9-13. Alexander Dimitrivitch Bajkov (Do fish fall from sky?, in: Science 109 (1949), p. 402) berichtet über ein eigenes Erlebnis in Marksville, Louisiana am 23. Oktober 1947; damals sollen bei heiterem Wetter verschiedene heimische Fische, u. a. *Micropterus salmoides*, *Chaenobryttuis coronarius*, *Lepomis* und *Pomomolobuts mediocris* vom Himmel gefallen sein. Da in der Nähe keine Tornados oder Wasserhosen auftraten, könnten die Fische auch durch „Staubteufel“ aufgewirbelt worden sein, die jedoch selten hohe Windgeschwindigkeiten (120 km/h) erreichen.

*agrestis*)<sup>2353</sup>, ist nach David E. Thornton die wahrscheinlichste Erklärung für die Annalenmeldung von 896 eine Invasion von Wanderheuschrecken (*Locusta migratoria*), die in Irland und Britannien äußerst selten ist und damit als besondere Denkwürdigkeit galt.<sup>2354</sup> Interessant ist die detaillierte Beschreibung der unbekanntenen Tiere als „Würmer mit zwei Zähnen“ (*vermes ... cum duobus dentibus*); die Heuschrecken wurden wahrscheinlich aufgelesen und genauer untersucht, was zeigt, daß nicht nur eine bestimmte „Zeitstimmung“, sondern vor allem aktuelle Anlässe und Ereignisse und die „theoretische Neugierde“ (Hans Blumenberg) eine intensivere Beschäftigung mit der Natur anstießen. Als *vermes* („Würmer“) werden in mittelalterlichen Quellen neben Reptilien („Drachen“) öfter auch Insekten bezeichnet; vielleicht wollte der walisische Schreiber mit *vermes* auch an die Vertreibung der Schlangen durch den heiligen Patrick in Irland anspielen.<sup>2355</sup> Der Fuldaer Annalist dagegen beschreibt die Heuschrecken lediglich als Würmer mit vier Flügeln und sechs Beinen (*vermes quasi locustae quatuor pennis volantes et sex pedes habentes*); er ordnet sie als „neuartige Plage“ (*novi generis plaga*) ein, die „erstmal im Stammesgebiet der Franken gesehen wurde“ (*prima in gente Francorum visa*).<sup>2356</sup>

<sup>2353</sup> Vgl. Zusammenfassung bei Erik Grigg, ‚Mole Rain‘ and other natural phenomena in the Welsh annals, in: Welsh History Review 244 (2009), p. 24 m. Anm. 95: Dr. Stefan Buczacki, Fauna Britannica. Foreword by HRH The Prince of Wales, London 2002, p. 466f.

<sup>2354</sup> Siehe dazu David E. Thornton, Locusts in Ireland? A problem in the Welsh and Frankish Annals, in: Cambrian Medieval Celtic Studies 31 (1996), p. 37-53. Im Gegensatz zu Mitteleuropa, wo Einfälle der Wanderheuschrecke (*Locusta migratoria*), teilweise auch verbunden mit Fraßschäden an Kulturpflanzen, fast in jeder Dekade belegt sind (besonders für die Zeiträume 1270-1360, 1530-1590 und 1650-1750), sind Schäden durch Heuschrecken auf den Britischen Inseln kaum bekannt; vereinzelt größere Heuschreckeneinfälle (bedingt durch beständigen Ostwind und warme Sommer) sind jedoch belegt: Während die großen Heuschreckenschwärme von 873 in Mitteleuropa durch Sturm an der Nordsee und am Ärmelkanal gestoppt wurden, erreichten Heuschrecken 1339 und 1347 auch England und im Jahre 1748 sogar Irland. Siehe dazu u. a. Pierre Alexandre, Le Climat en Europe en Moyen Âge, 1986. Dario Camuffo u. Silvia Enzi (Locust Invasions and Climatic Factors from the Middle Ages to 1800. With 1 Figure, in: Theoretical and Applied Climatology 43, 1-2 (March 1991) [National Research Council, ICTR, Padova, Italy], p. 43-73, hier p. 47) listen große Heuschreckenschwärme in Mitteleuropa u. a. für die Jahre 584, 591-92, 1222, 1232, 1336, 1338, 1339, 1347, 1354, 1355, 1357, 1364, 1371, 1478, 1536, 1542 und 1547 auf. Vgl. auch Fergus Kelly, Early Irish Farming: A Study Based mainly on the Law-Texts of the 7th and 8th Centuries AD, Dublin 1997, p. 236. Zusammenfassung u. weitere Lit.: Richard C. Hoffmann, Bugs, Beasts, and Business: Some Everyday and Long-Term Interactions between Biology and Economy, in: Interazioni Fra Economia E Ambiente Biologico Nell'Europa Preindustriale Secc. XIII-XVIII. Atti della "Quarantunesima settimana di Studi" 26-30 aprile 2009, a cura di Simonetta Cavaciocchi, Firenze 2010, p. 137-164, hier p. 143ff., bes. p. 144 m. Anm. 24 u. p. 146 m. Anm. 31; Erik Grigg, ‚Mole Rain‘ and other natural phenomena in the Welsh annals, in: Welsh History Review 244 (2009), p. 24ff.

<sup>2355</sup> „Like the stories of St Patrick banishing serpents from Ireland and St Columba expelling frogs and snakes from Iona, perhaps this entry relates to a story fabricated to explain the absence of certain animals“ (Erik Grigg, ‚Mole Rain‘ and other natural phenomena in the Welsh annals, in: Welsh History Review 244 (2009), p. 24f. m. Anm. 97). Siehe dazu David Hugh Farmer, The Oxford Dictionary of Saints, Oxford 1978, p. 313; Peter A. Macnab, Mull & Iona, Newton Abbot, Cincinnati (OH) 1995 (Pevensey Island Guide), p. 94; Richard Sharpe (transl.), Adomnan of Iona, Life of St Columbae, London 1995, p. 177.

<sup>2356</sup> Ann. Fuldenses sive Annales regni Francorum orientalis auct. Meginhardo ad a. 873, ed. G. H. Pertz/ rec. F. Kurze, MGH Script. rer. Ger. in us. schol. sep. ed. 7, 1891, S. 79f.: *Eodem anno facta est fames valida per universam Italiam atque Germaniam, et multi inedia consumpti sunt. Tempore vero novarum frugum novi generis plaga et prima in gente Francorum visa Germanicum populum [peccatis exigentibus] non mediocriter afflixit. Nam vermes quasi locustae quatuor pennis volantes et sex pedes habentes ab oriente venerunt et*

Die Heuschreckeninvasion von 873 scheint eine der wenigen wirklich gefährlichen Großinvasionen des Frühmittelalters gewesen zu sein. Nach der Meldung Reginos von Prüm kamen die Heuschrecken 873 bis zur Nordsee und zum Ärmelkanal (*Mare Britannicum*) voran, wo sie an den Küsten „die Erdoberfläche bedeckten; dort aber wurden sie, weil Gott es wollte, durch das heftige Wehen der Winde zurückgeschlagen und auf das abgründige Meer getragen und ertranken. Durch den Ozean zurückgeworfen bedeckten Berge verendeter Tiere die Küsten, wovon die Luft derart verpestet wurde, daß viele Menschen daran starben.“<sup>2357</sup> Einmal mehr versucht ein mittelalterlicher Schreiber hier tastend-systematisch anhand von Beobachtungen und Berichten Näheres über Erscheinung, Verhalten und Reaktionen auf äußere (Wetter-)Bedingungen eines unbekanntes, höchst bedrohlichen Naturphänomens zu erfahren und für die Nachwelt zu dokumentieren. Dabei versucht Region auch Parallelen zwischen der seltenen Naturerscheinung und historischen „Wunder-Ereignissen“ aufzuzeigen, womit er nicht nur das aktuelle Ereignis einzuordnen versucht, sondern auch den Wahrheitsgehalt älterer Legenden zu bestärken versucht, in diesem Fall die Legende von der Vertreibung der Schlangen aus Irland durch den heiligen Patrick, die wohl auch in dem walisischen Annaleneintrag 896 eine Rolle spielt. Nach Erik Grigg sind Heuschreckenmeldungen wie für 873 und 896 und die auffällig große Zahl unheimlicher Fabelwesen in angloirischen Quellen dieser Zeit auch vor dem Hintergrund der Wikingerbedrohung zu sehen, was sich auch in zeitgenössischen walisischen Prophetien widerspiegelt: „Around 900, Viking attacks were widespread and, given that prophetic medieval poems full of obscure animal analogies circulated in Wales and Cornwall (like *Armes Prydein* in the tenth century and John of Cornwall’s *Prophetia Merlini* in the twelfth century), perhaps the scribe took material from a lost millennial

---

*universam superficiem terrae instar nivis operuerunt cuncta, quae in agris et in pratis erant viridia, devastantes. Erant autem ore lato et extenso infestino duosque habebant dentes lapide duriores, quibus tenacissimas arborum cortices corrodere valebant. Longitudo et (crassitudo) [grossitudo] illarum quasi pollex viri; tantaque erant multitudinis, ut una hora diei centum iugera frugum prope urbem Mogontiam consumerent. Quando autem volebant, ita totam aërem per unius miliarii spatium velabant, ut splendor solis in terra positus vix appareret; quarum nonnullae in diversis locis occisae spicas integras cum granis et aristis in se habuisse reperta sunt. Quibusdam vero ad occidentem profectis supervenerunt aliae, et per duorum mensium curricula pene cotidie suo volatu horribile cernentibus praebeuerunt spectaculum. In Italia in pago Brixienti tribus diebus et tribus noctibus sanguis de caelo pluisse narratur. Siehe dazu Timothy Reuter (transl.), *The Annals of Fulda, Ninth Century Histories*, vol. II, Manchester 1992, p. 72.*

<sup>2357</sup> Vgl. Reginonis abbatis Prumiensis Chronicon cum continuatione Treverensi ad a. 873, ed. G. H. Pertz/ rec. F. Kurze, *MGH Script. rer. Ger. in us. schol. sep. ed.* 50, 1890, S. 105 (eigene Teilübers. u. Hervorhebung): *Anno dominicae incarnationis DCCCLXXIII. Locustarum inaestimabilis multitudo mense Augusto ab oriente veniens totam pene pervastavit Galliam. Quae maiores erant quam caeterae locustae habebantque sena alarum remigia, et, mirum dictu, ut castrorum acies distinctis ordinibus per aëra ferebantur vel terrae incumbentes castra metabantur. Duces cum paucis exercitum itinere unius diei preibant, quasi loca apta multitudini provisuri. Circa horam nonam, ubi duces pridie venerant, insidebant, nec a loco occupato movebantur, quousque sol suum representaret ortum, tunc per turmas suas proficiscebantur, ut in parvis animalibus disciplinam militarem cerneret. Segetibus vescebantur, quae ab eis ita depastae sunt, ut veluti inmani tempestate consumptae viderentur. Spatium diurni itineris quatuor aut quinque milibus extendebatur. Pervenerunt autem usque ad mare Britannicum superficiem terrae cooperientes, in quo Deo volente violento ventorum flatu impulsae atque in profundum absorptae dimersae sunt. Aestu vero atque refusione oceani reiectae littora maritima repleverunt; tantaque congeries facta est, ut ad instar montium cumulatae coacervarentur: ex earum foetore ac putredine aë corruptus diram pestem finitimis generavit, ex qua multi perierunt.*

work.“<sup>2358</sup> Die „geflügelten Würmer“ von 896 könnten als Zeichen einer erneuten Invasion von „Schlangen“ und „Drachen“ (in Gestalt der Wikinger) und vielleicht sogar als fernes Vorzeichen des noch schlafenden Meerungeheuers Leviathan wahrgenommen worden sein. Inwiefern bei Regino die Bezeichnung *locusta* schon ein „wissenschaftliches“ Naturverständnis widerspiegelt, ist in den spärlichen Heuschreckenberichten nicht zu belegen. Insgesamt ist auch fraglich, ob Heuschrecken, die im Mittelalter und in der Neuzeit vor allem in heißen Sommern von Südosten immer wieder in Mitteleuropa einfielen und teilweise bis nach Westfrankreich vorankamen, gerade in Britannien in so großer Zahl auftraten wie die Meldung der *Annales Cambriae* 896 suggeriert; möglich wäre, daß die Meldung (wie die Beobachtung Reginos von Prüm an der Kanalküste 873) auf der lokalen Beobachtung massenweise am Strand angespülter Heuschrecken beruht, was die Annahme einer überregionalen Heuschreckenplage nährte. Allerdings werden 896 in Wales weniger die Schäden, sondern vor allem die Angst vor der als biblische Plage gefürchteten Erscheinung die Berichte motiviert haben. Auch der Aspekt des unbekanntes Kuriosums ist hier zu nennen; in einer noch immer mit einem Fuß im vorachsenzeitlichen „magischen Universum der Identität“ (Klaus Müller) verhafteten Gesellschaft mußten Kuriosa und unbekanntes Ereignisse Angst auslösen, da sie auf eine Störung des kosmischen Gleichgewichts hinwiesen. In Irland, England und Wales könnte wegen der Seltenheit bereits eine kleine Zahl von Heuschrecken Meldungen „ausgelöst“ haben. Auffällig ist, daß die Schreiber Funde fremdartiger Pflanzen und Tiere fast immer als „Niederschläge“ („Blattregen“, „Ungeziefer-Regen“) melden, auch wenn in den meisten Fällen nicht der „Niederschlag“ selbst, sondern auf dem Boden liegende Blätter und Tiere gesichtet wurden, wie *Uermes de aere ceciderunt* (die der Meldung in den Xantener Annalen für 873 ähnelt<sup>2359</sup>) belegt. Das Auffinden fremdartiger Tiere und Pflanzen konnte man sich (mit Ausnahme der fliegenden Heuschrecken) anscheinend nur mit einem meteorologischen Phänomen („Blätterregen“, „Wurmregen“) „erklären“. Bei Insekten ist der Bezug zum Wetter naheliegend: So können Heuschreckenschwärme den Ärmelkanal und die Irische See in Richtung Britannien und Irland nur bei starker Südostströmung zwischen einem Skandinavienhoch und einem Tief bei

<sup>2358</sup> Erik Grigg, ‚Mole Rain‘ and other natural phenomena in the Welsh annals, in: *Welsh History Review* 244 (2009), p. 25f. m. Anm. 100; siehe dazu auch Nicholas John Higham, *King Arthur: Myth-Making and History*, Abingdon 2009, p. 188-193; Michael J. Curley, A new edition of John of Cornwall’s *Prophetia Merlini*, in: *Speculum* 57, 2 (1982), p. 217-249.

<sup>2359</sup> Vgl. Ann. Xant. ad a. 873, ed. G. H. Pertz, *MGH Script. (in Folio)* 2, 1829, S. 235 (eigene Hervorhebung): *Postea vero, mediante mense Augusto, antiqua Egiptiorum plaga, id est locustarum innumerabilis turma, more apium de alveo exeuntium, ab oriente nova exorta est per terras nostras; quae in aere volitantes, vocem subtilem velut aviculi parvi dantes. Et dum elevarentur, coelum vix velut per cribram intueri potuit. In plerisque locis vero pastores ecclesiarum et omnis clerus cum kapsis et crucibus occurrerunt eis, misericordiam Dei implorantes, ut defenderent eos ab hac plaga. Non tamen ubique, sed per loca, nocuerunt.*

Norditalien überqueren. Die sporadischen frühen Heuschreckenmeldungen zeigen damit erste Bemühungen einer systematischen Einordnung unbekannter Naturphänomene, während mythisch-religiöse Deutungen auf ungelöste Fragen weisen.

Die vermehrten Forschungen wurden dadurch motiviert, daß Heuschreckenschwärme im überwiegend milden 9. Jahrhundert häufiger vorkamen und teilweise auch Schäden anrichteten. Besonders 873 sind in Mitteleuropa in zahlreichen unabhängigen Quellen größere Schäden durch Heuschreckenschwärme belegt, unter anderem in den Annalen von Xanten<sup>2360</sup>, den Annalen von St. Bertin<sup>2361</sup>, den Annalen von Fulda<sup>2362</sup> und bei Regino von Prüm.<sup>2363</sup> In der ersten Hälfte der 890er-Jahre werden Hungersnöte aus ganz Europa gemeldet, was wie die Heuschrecken auf eine längere Trockenphase hindeutet; zwar werden Trockenzeiten in diesen Jahren nicht eigens erwähnt, doch kann sich Trockenheit auch über längere Zeit hinweg infolge zu spärlicher Niederschläge entwickeln, ohne daß Dürre im Alltag zunächst auffällt. Aber auch Regen und Unwetter (die zudem Dürre in tieferen Bodenschichten nicht lindern) könnten die Hungerjahre bedingt haben. Die Serie von Hungerjahren in den 880 und 890er-Jahren trat jedenfalls in den ungewöhnlich warmen Jahren zwischen 889 und 894 auf.<sup>2364</sup> Für 896 melden dagegen zahlreiche kontinentale Quellen starke Regenfälle, Unwetter und Überschwemmungen<sup>2365</sup>, was Dürre und Heuschreckenschwärme in Britannien und Mitteleuropa unwahrscheinlich macht. Da auch eine italienische Quelle extreme Hochwasser

<sup>2360</sup> Vgl. Ann. Xant. ad a. 873, ed. G. H. Pertz, MGH Script. rer. Ger. in us. schol. sep. ed. 12, 1909, S. 33. Vgl. auch Ann. Fuld. pars III. auct. Meginhardo ad a. 873, ed. G. H. Pertz/ rec. F. Kurze, MGH Script. rer. Ger. in us. schol. sep. ed. 7, 1891, S. 79. Vgl. dazu unten, S. 831, Anm. 2373.

<sup>2361</sup> Die *Annales Bertiniani* melden 873 eine große Heuschreckenplage, vergleichbar „mit der Ägyptischen Plage“ (in diesem Falle veranlaßte das bislang unbekannte „biblische“ Ausmaß der Heuschreckenplage zu der naheliegenden heilsgeschichtlichen Deutung), 874 einen harten, schneereichen Winter und Sommertrockenheit; alle Meldungen deuten auf einen längeren „kontinentalen“ Witterungsabschnitt 873/74. Vgl. Ann. Bertiniani ad a. 873, rec. G. Waitz, MGH Script. rer. Ger. in us. schol. sep. ed. 5, 1883, S. 124: *Multitudo siquidem locustarum per Germaniam Gallias, maxime autem in Hispaniam, adeo se effudit, ut Aegyptiacae plagae potuerit comparari.* Ad a. 874, wie oben, S. 125: *Hiems proluxa et fortis, et nix tanta fuit nimietate perfusa, quantam nemo se vidisse meminerit. [...]. Aestas longa siccitatem foeni et messium inopiam reddidit.* Siehe dazu Janet Nelson (transl.), *The Annals of St. Bertin, Ninth Century Histories*, vol. I, Manchester 1991, p. 184ff.

<sup>2362</sup> Ann. Fuldenses auct. Meginhardo ad a. 873, ed. G. H. Pertz/ rec. F. Kurze, MGH Script. rer. Ger. in us. schol. sep. ed. 7, 1891, S. 79f.

<sup>2363</sup> Vgl. Reginonis abbatis Prumiensis Chronicon cum continuatione Treverensi ad a. 873, ed. F. Kurze, MGH Script. rer. Ger. in us. schol. sep. ed. 50, Hannover 1890, S. 105. Vgl. oben, S. 823f., Anm. 2347.

<sup>2364</sup> Während das Jahr 896 nicht auffällig warm war, scheinen die vorangegangenen Jahre trocken und ungewöhnlich warm gewesen zu sein; Hungersnöte und Teuerungen waren die Folge; da man in den Wintermonaten die zur Aussaat zurückgelegten Reserven teilweise aufzehren mußte, war bereits die Ernte des Folgejahres geschmälert; eine nur leicht unterdurchschnittliche Ernte im Folgejahr konnte dann Hunger im nächsten Winter und eine weitere, gefährliche Schmälierung der Saatvorräte bedeuten. Vgl. dazu Erik Grigg, ‚Mole Rain‘ and other natural phenomena in the Welsh annals, in: *Welsh History Review* 244 (2009), p. 25.

<sup>2365</sup> Die *Annales Fuldenses* melden für 896 „gewaltige Stürme, unaufhörliche Regengüsse und unmäßige Überschwemmungen“, die sogar das fränkische Heer „auf verschiedenen Berggipfeln aufgehalten“ haben (Ann. Fuld. Contin. Ratisbonensis ad a. 896, ed. G. H. Pertz/ rec. F. Kurze, MGH Script. rer. Ger. in us. schol. sep. ed. 7, 1891, S. 127; dt. Übers. Carl Rehdantz, *Die Jahrbücher v. Fulda u. Xanten*, 1941, S. 129f.



in Italien meldet, könnte das Hochwasser durch ein Genua-Tief verursacht worden sein.<sup>2366</sup> Bei den Hochwassern in den 890er Jahren nördlich der Alpen handelte es sich möglicherweise um regionale Gewitterfluten, die gerade nach langen Trockenzeiten wegen Erosion und Muren verheerend sein können. Die gemeldeten Witterungsanomalien und die Heuschrecken zeigen einmal mehr den Primat des Landbaus in der historiographischen Naturdokumentation, weshalb konkrete heilsgeschichtliche Deutungen bemerkenswert selten erscheinen. So zeigen die Geschichtswerke des 9. Jahrhunderts auch in Bezug auf Einträge zu Anomalien eine fast „moderne“, abgewogene Wahrnehmungsweise, wobei innerweltliche Erklärungen und die raum-zeitliche Einordnung in regionale, kosmische und geschichtliche Zusammenhänge gleichzeitig auch die erste Stufe der Bewältigung bedrohlicher Naturereignisse war.<sup>2367</sup>

#### IV. 5. „Himmelszeichen“ und Gewitter in den Annalen von Xanten

In Bezug auf die Aufzeichnung von Naturerscheinungen sind im 9. Jahrhundert besonders die *Annales Xantenses* zu hervorzuheben, die ab 831 fast jährlich über astronomische und meteorologische Erscheinungen, sowohl über Unwetter wie auch über weniger spektakuläre Erscheinungen, berichten. Für einige Jahrzehnte finden sich auch Einträge zum Witterungsverlauf von Jahreszeiten, wobei die „Xantener“ Annalisten (wie auch andere Schreiber im Nordwesten) möglicherweise wegen der Normannengefahr besonders die Winterwitterung interessierte. Der Berichtzeitraum von 640 bis 874 (875) läßt nicht auf ein einheitliches Annalenwerk, sondern „eine Kompilation aus Werken verschiedener Verfasser“ schließen<sup>2368</sup>, die sich in zwei Teile gliedern läßt: Der erste Teil reicht bis 829/831 und stellt im Wesentlichen eine auf älteren fränkischen Quellen beruhende Kurzfassung der „Fränkischen Reichsannalen“ dar; bis 811 basieren die *Annales Xantenses* fast ausschließlich auf fränkischen Quellen.<sup>2369</sup> Der zweite Teil (831-873; mit einem Nachtrag bis 875) beruht für

<sup>2366</sup> Vgl. *Catalogus regum Langobardorum et ducum Beneventanorum* (490) ad a. 896, ed. G. Waitz, MGH *Script. rer. Langobard. et Ital. Saec. VI-IX.*, 1878, S. 497: *Inter haec graves valde iugesque fuere imbres; proinde Sabbatum et Calor flumina ultra solitum intumuere, ita ut etiam super pontem Caloris fluvii undae influerent, quod nullam umquam fieri meminit aetas.*

<sup>2367</sup> Die „Klassifizierung“ und raum-zeitliche Einordnung durch genaue Aufzählungen und Beschreibungen als Grundlage der „Ersterfassung“ von Naturereignissen ist nicht nur in Unwetter- und Katastrophenberichten erkennbar, sondern auch in innerweltlichen Informationsmeldungen zu Witterungsanomalien und Phänologie, wobei weniger die mentale „Bewältigung“, sondern die physische bzw. meteorologische Einordnung eines Naturphänomens in den bekannten geographischen und geistigen Kosmos der Schreiber der Grund für die Aufzeichnung war. Vgl. dazu am Beispiel des Sturmflutberichts Emos von Wittewierum 1219 Gerrit Jasper Schenk, *Meeresmacht und Menschenwerk. Die Marcellusflut an der Nordseeküste im Januar 1219*, in: Ders. (Hrsg.), *Katastrophen. Vom Untergang Pompejis bis zum Klimawandel, Ostfildern 2009*, S. 52-61, bes. S. 58.

<sup>2368</sup> Friedrich Baethgen (Hrsg.) u. Heinz Löwe, *Studien zu den Annales Xantenses*, in: *Dt. Archiv f. Erforschung d. Mittelalters*, 8. Jg., Heft 1, Marburg 1951, S. 59-99, hier S. 59.

<sup>2369</sup> Die *Annales Xantenses* umfassen den Zeitraum von 640 bis 874 und sind zwischen 832 und 873 wahrscheinlich in Lorsch (mit originalen Einträgen für 831-852) und Köln (Einträge bis 874) entstanden; Verfasser des Lorschers Teils ist wahrscheinlich der königliche Kaplan Gerward; der Autor der Kölner

die ersten drei Jahrzehnte ebenfalls auf bekannten Quellen; ab 830 erscheinen auch selbständige Einträge, wobei der Berichtszeitraum von 852 bis 860 auffallend kurz ist; möglicherweise mußte der Schreiber vor den Normannen aus Friesland oder dem Niederrheingebiet fliehen, so daß er die Ereignisse der 850er Jahre erst nachträglich - wahrscheinlich in Köln, im Herrschaftsbereich Ludwigs des Deutschen - nachtragen konnte.<sup>2370</sup> Mit dem Jahr 864 (863) beginnt der originale Teil der Xantener Annalen; ab hier „gewinnen die einzelnen Jahresberichte den vollen Umfang, der für den Rest des Werkes charakteristisch ist.“<sup>2371</sup> Von den Verfassern der Xantener Annalen ist nur der letzte bekannt: Es handelt sich vermutlich um den Bibliothekar König Ludwigs des Deutschen, Gerward, der das Werk zwischen 870 und 876 in Köln weiterführte und die älteren Teile kompilierte (darunter den kurzen „Nachtragsteil“ für 852-860); damit hat er auch „den früheren Teilen den Stempel seines Stils aufgeprägt.“<sup>2372</sup> Die wiederholten Meldungen zu Normanneneinfällen in

---

Fortsetzung ist unbekannt. Die Xantener Annalen setzen die Tradition der Fränkischen Reichsannalen fort, zu denen sie oft gezählt werden. **Ausg.:** Ann. Xant. a. 640-874, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 2, Hannover 1829, S. 217-235; Annalium Xantensium appendix a. 815-835, ebenda, S. 236f.; Ann. Xant., rec. Bernhard von Simson, MGH Script. rer. Ger. in us. schol. sep. ed. 12, 1909, S. 1-39; Ann. Xant., neu bearb. v. Reinhold Rau, in: Quellen zur karoling. Reichsgeschichte, Teil 2: Jahrbücher v. St. Bertin, Jahrbücher v. St. Vaast, Xantener Jahrbücher, 3. erw. Aufl. Darmstadt 2002, S. 339-371. **Lit.:** Heinrich Steffen, Beiträge zur Kritik der Xantener Annalen, in: Neues Archiv für ältere Geschichtskunde 14 (1889), S. 87-108; Harry Breßlau, Die ältere Salzburger Annalistik, Abhandl. d. Preuss. Akademie d. Wiss., Jg. 1928, Phil.-hist. Kl., Berlin 1928; Friedrich Baethgen (Hrsg.) u. Heinz Löwe, Studien zu den Annales Xantenses, in: Dt. Archiv f. Erforschung d. Mittelalters, Bd. 8. Jg., Heft 1 (1951), S. 59-99; Clavis scriptorum latinorum medii aevi. Auctores Galliae 735-987, cur. M.-H. Jullien u. a., III, Turnhout 2010, p. 192-196. **Bibl.:** ‚Annales Xantenses‘, Repertorium Fontium 2, 351, [http://www.geschichtsquellen.de/repOpus\\_00461.html](http://www.geschichtsquellen.de/repOpus_00461.html) (01.05.2017)

<sup>2370</sup> Vgl. dazu Heinz Löwe, Studien zu den Annales Xantenses. Dt. Archiv für Erforschung des Mittelalters, 8, 1, 1951, S. 69f. Löwe sieht die fragmentarischen Einträge 852-860 durch die Normanneneinfälle in Friesland bedingt: „Es scheint fast, als ob jetzt die äußere Notlage so groß wurde, daß sie die Fortführung der Jahrbücher im alten Stil unmöglich machte“ (H. Löwe, wie oben, S. 74). Besonders in der Art der Berichterstattung über die Normanneneinfälle sieht Löwe Indizien für einen friesischen Schreibort bis 860: Viele Einträge zeigen Gewohnheiten eines Ortsansässigen, z. B. das Fehlen genauer Ortsangaben, die unmittelbare Betroffenheit und der Verdruß über nicht enden wollende Unglücksmeldungen, insbesondere die Normannenüberfälle in Friesland und entlang des Niederrheins.

<sup>2371</sup> Heinz Löwe, Studien zu den Annales Xantenses, Dt. Archiv f. Erforschung d. Mittelalters, 8, 1, 1951, S. 61.

<sup>2372</sup> Ebenda, S. 60 m. Anm. 4. Für den ersten Teil der Xantener Annalen wurde lange Zeit ein Wormser oder Lorscher Schreiber angenommen, da in dem Werk besonders häufig Ereignisse aus Worms und Speyer behandelt werden (vgl. Heinz Löwe, Studien zu den Annales Xantenses, Dt. Archiv f. Erforschung d. Mittelalters, 8, 1, 1951, S. 65ff.). Die „Handschrift“ dieses Schreibers läßt sich bis 829 zurückverfolgen, wobei vor allem ab 850 Originaleinträge erscheinen. Ein Kölner Abfassungsort ist ab 864 (863) anzunehmen, da ab hier die Aufzeichnungen „praktisch einer Kölner Kirchengeschichte“ gleichen. Siehe dazu (m. Zitat): Heinz Löwe, wie oben, S. 68. Die auffällige Kürze der Einträge zwischen 829 und 864 könnte mit den Normanneneinfällen zusammenhängen; möglicherweise mußte das Werk, das vielleicht in Friesland begonnen wurde (darauf deuten die kurzen, fast „gewöhnheitsmäßigen“ Wiederholungen von Einträgen zu Normanneneinfällen in Friesland, Walcheren, am Niederrhein und in Irland hin), für einige Jahre unterbrochen werden. Es ist nicht ausgeschlossen, daß einer der frühen Schreiber die Plünderung Xantens im Jahre 863 selbst miterlebte und fliehen mußte. Eine Wormser oder Lorscher Herkunft, worauf die häufigen Erwähnungen von Ereignissen im Worms- und im Speyergau und die häufige Erwähnung von Todesfällen Wormser Bischöfe hindeuten, wird mittlerweile verworfen, da in vielen Einträgen zu Worms und Speyer betreffenden Ereignissen wichtige Details, die ein Wormser oder Speyerer Schreiber hätte kennen müssen, fehlen. Wahrscheinlich hatten die ersten Schreiber eine engere Beziehung zu Worms oder stammten aus dieser Gegend. Insgesamt deutet Vieles auf Schreiborte am Niederrhein und/ oder Friesland sowie, ab 870 (betreffend auch die Jahreseinträge ab 831) in Köln hin. Aufgrund der häufigen Erwähnung von Ereignissen in Worms und Speyer, der fast lückenlosen Dokumentation der

Friesland, Walcheren und im Rheinland, aber auch in Irland und Britannien, lassen die persönliche Anteilnahme und den Überdruß des Annalisten angesichts der nicht enden wollenden Hiobsbotschaften aus Friesland erkennen.<sup>2373</sup> Die Einträge im Mittelteil von 831-860 deuten auf einen friesischen Schreibort (nicht unbedingt jedoch auf einen Schreiber friesischer Herkunft); Heinz Löwe führt diesbezüglich den Sturmflutbericht für 839 (838) an, der ohne Ortsangabe auf einen heimischen Augenzeugen schließen läßt; ein binnenländischer Schreiber hätte die betroffenen Küstenabschnitte wohl genannt.<sup>2374</sup> Die besondere Beachtung der Kölner Kirchengeschichte und die Sympathien zu Ludwig dem Deutschen im letzten Teil stützen diese Vermutung, insofern der Schreiber in Köln sichere Zuflucht fand.<sup>2375</sup>

Angesichts der Normannengefahr verwundert es kaum, daß die jüngeren Einträge der Xantener Annalen für einige Jahrzehnte ein nahezu apokalyptisches Stimmungsbild zeichnen: Wiederholt wird über Auseinandersetzungen zwischen den Söhnen Ludwigs des Frommen, Ludwig, Pippin und Lothar berichtet, während im Norden und Nordwesten die Normannen drohten, die die innerfränkischen Konflikte und hochwasserträchtige Westwetterlagen, die der Annalist daher immer wieder erwähnt, für ihre Raubzüge nutzten; auch die Sarazengefahr war noch nicht gebannt. Zudem verbreiteten sich in dieser Zeit „Häresien“. So melden die

---

Normannenüberfälle und der Schwerpunktsetzung auf Kölner Ereignisse im letzten Teil der Annalen ergeben sich drei Herkunftsmöglichkeiten der Xantener Annalen: der Wormsgau, Köln und Friesland. Nach Heinz Löwe kommt „der großen Masse der Erwähnungen von Worms kein Beweiswert“ zu (Heinz Löwe, wie oben, S. 69): Das „Interesse des Annalisten an seltenen Naturerscheinungen, die man im Wormser Gebiet beobachtet hatte, und an Todesfällen von Wormser Bischöfen, also an Ereignissen, die außerhalb des Wormser Gebiets nicht so ausführlicher Aufzeichnung für würdig befunden worden wären“, deutet auf persönliche Beziehungen oder eine Wormser Herkunft, nicht aber unbedingt auf den Schreibort hin (Heinz Löwe, wie oben, S. 63f.). Vgl. dazu Heinz Löwe, wie oben, S. 59ff.; Friedrich Wilhelm Oediger, *Die Heimat der Annales Xantenses*, in: Ders., *Vom Leben am Niederrhein. Aufsätze aus dem Bereich des alten Erzbistums Köln*, Düsseldorf 1973, S. 186-192.

<sup>2373</sup> Vgl. dazu Heinz Löwe, *Studien zu den Annales Xantenses*, Dt. Archiv f. Erforschung d. Mittelalters, 8, 1, 1950, S. 72. Die Einträge zu Normannenüberfällen beginnen ab 834. Für 834 berichtet der Annalist über die Plünderung des friesischen Dorestad, wobei er in eine regelrechte „Klage“ verfällt; vgl. *Ann. Xant. ad a. 834*, ed. G. H. Pertz, *MGH Script. (in Folio)* 2, 1829, S. 226: [...] *et eo tempore regnum Francorum infra semetipsum valde desolatum est, et infelicitas hominum multipliciter cotidie augebatur*; vgl. dazu Heinz Löwe, wie oben, S. 71. Ab der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts melden die Xantener Annalen fast jährlich Normannenüberfälle, so für die Jahre 848 und 849 (*Ann. Xant. ad a. 849*, wie oben, S. 229: *Gentilitas vero consueto ab aquilone Christianitatem nocuit, magis magisque convaluit, sed fastidiosum est enarrare.*). Weitere Einträge folgen für 850, 854, 856, 862, 864 u. 873. Besonders in dem Eintrag für 850 (*Ann. Xant. ad a. 850*, wie oben, S. 229) wird die unmittelbare Betroffenheit des Schreibers deutlich. Für 864 (*Ann. Xant. ad a. 864*, wie oben, S. 230) wird ein Rheinhochwasser gemeldet, das die Normannen für ihre Raubzüge mit seegängigen Schiffen begünstigte, zumal viele niedrige Bereiche überschwemmt waren und wohl auch mit Kähnen befahrbar waren; in diesem Winter wurde auch Xanten geplündert. Vgl. *Ann. Xant. ad a. 862 (=861)*, wie oben, S. 230: *Iam enim dissensio regum nostrorum et desolatio paganorum per regna nostra fastidiosum est enarrare* - erneut beklagt der Annalist die *desolatio paganorum per regna nostra*; vgl. Heinz Löwe, wie oben, S. 71. Für 873 werden die Niederlage und der Tod des Normannenfürsten Rudolf in Friesland gemeldet - auch hier ist ein besonderes Interesse an den Ereignissen in Friesland erkennbar. Zur friesischen Herkunft der Xantener Annalen siehe Heinz Löwe, wie oben, S. 69-75. Die „Xantener“ Einträge für 850 und 864 zeigen den maritimen Klimaeinfluß, wie auch die Einträge 866 und 868; der Grund für die Winterbeobachtungen der Xantener Annalen scheint jedoch hauptsächlich die bedrängende Normannengefahr und nicht ein genuines Naturinteresse der Schreiber gewesen zu sein.

<sup>2374</sup> Heinz Löwe, *Studien zu den Annales Xantenses*, Dt. Archiv f. Erforschung d. Mittelalters 8, 1, 1950, S. 63ff.

<sup>2375</sup> Vgl. ebenda, S. 69.

Annalen fast jedes Jahr bedrohliche „Himmelszeichen“, Extremereignisse und Epidemien. Besonders im letzten Teil der Aufzeichnungen ab 830 fanden ungewöhnliche Naturerscheinungen als mögliche Unglücksvorzeichen, in einigen Fällen vielleicht auch als Hoffnungszeichen, besondere Beachtung.<sup>2376</sup> Gerade die Jahreseinträge für 834, 838, 864, 869 oder 871 zeigen das Bedrohungsgefühl und die Angst der Menschen; selbst unter den Mächtigen verbreitete sich eine Endzeitstimmung.<sup>2377</sup> Nach Wolfgang Eggert durchzieht die Xantener Annalen, deren einheitliches Weltbild schon Friedrich Wilhelm Oediger bemerkt hat<sup>2378</sup>, als „grauer Faden [...] ein kaum mehr zu überbietender Pessimismus. In fast ununterbrochener Folge, deren Eintönigkeit durch wiederholten Gebrauch gleicher Worte und Wendungen noch stärker wird, reiht sich eine Hiobsbotschaft an die andere. Beschreibungen von außergewöhnlichen Zeichen am Firmament, für die mittelalterlichen Menschen stets Vorboten kommenden Unheils, sowie von Hungersnöten, Seuchen und Naturkatastrophen nehmen besonders in der Darstellung Gerwards unverhältnismäßig großen Raum ein. Für das Ende der dreißiger Jahre kann man ohne Übertreibung sagen, daß der Annalist seinen Blick mehr zum Himmel als auf die Erde richtet.“<sup>2379</sup>

Ungewöhnliche Himmelserscheinungen interessierten verständlicherweise vor allem den in Köln schreibenden Gerward, der wahrscheinlich vor den Normannen flüchten mußte. Für ihn waren seltene „Himmelserscheinungen“ Zeichen der dramatischen Entwicklungen im

<sup>2376</sup> Vor allem für die Dekaden ab 830 zeichnen die Xantener Annalen eine düstere, geradezu „verzweifelte Stimmung, [...] die das ganze Werk durchzieht“ (Heinrich Steffen, Beiträge zur Kritik der Xantener Jahrbücher, in: Neues Archiv 14 (1889), S. 108).

<sup>2377</sup> Vgl. Ann. Xant. ad a. 834, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 2, 1829, S. 226: [...] *Interea dum haec agerentur* (es geht um innerfränkische Auseinandersetzungen und den brüchigen Frieden zwischen Kaiser Ludwig und Lothar), *inruerunt pagani in vicum nominatissimum Dorestatum, eumque inmani crudelitate vastaverunt; et eo tempore regnum Francorum infra semetipsum valde desolatum est, et infelicitas hominum multipliciter cotidie augebatur. Eodem anno aquae inundaverunt valde super terram.* Vgl. auch Ann. Xant. ad a. 838 (wie oben, S. 226): *Hiemps pluvialis et ventosa valde, et mens Ianuario 12. Kal. Februarii tonitruum auditum est, similiterque mense Februarii 14. Kal. Martii tonitruum est auditum magnum, et nimis ardor solis terram urebat; et quibusdam partibus terrae motus factus est; et ignis forma draconis in aere visus est. Eodem anno heretica pravitas orta est. Eodem anno quinta nocte ante natale Domini fragor tonitruum magni auditus est, et fulguris visus, et multis modis miseria et calamitas hominum cotidie augebatur.* Ann. Xant. ad a. 864 (wie oben, S. 230): *Nimia inundatio aquarum pagani sepe iam dicti, aecclesias undique vastantes, per alveum Reni fluminis ad Sanctos usque pervenerunt, et locum opinatissimum vastaverunt. Atque, quod omnibus audientibus et videntibus nimium dolendum est, aecclesiam sancti Victoris mirifico opere constructam incenderunt ignis, omnia quae intus aut foris sanctuarii repperierunt, rapuerunt.* [...]; Ann. Xant. ad a. 869 (wie oben, S. 232f.): [...] *De cetero diebus ieiuniorum Septembrium circuli duo magni apparuerunt in coelo, [...] Eodem tempore in Saxonia ignis in aere sagittae celeritate ferri visus est, [...]. Deinde autumnali tempore exiit edictum a regibus, ut ieiunium triduanum generaliter observaretur, imminente terrore famis, pestilentiae; et terraemotus magnus per regna, ita ut desperatio humanae vitae plurimis accidit.* [...] *Pagani quoque iterum Hiberniam atque Fresiam crudeliter vastaverunt.* Im Jahre 871 ging nach Auskunft des Annalisten auch Kaiser Ludwig davon aus, „daß die Zeiten des Antichrist näherkämen“ (Ann. Xant. ad a. 871, wie oben, S. 234): [...] *Pagani quoque tunc totam pene Hiberniam vastantes, cum spoliis multis sunt reversi, et per aquosa loca Franciae atque Galliae humano generi multas miserias intulerunt. Mauri quoque Beneventaniam conserderant plurimis iam annis, quos Ludewicus, rex Italiae, expellere nequibat, et undique ecclesia catholica infestatione gentilium circumcincta, anxiali spiritu gemens, ac sentiens tempora antichristi appropriare.*

<sup>2378</sup> Vgl. Friedrich Wilhelm Oediger, Die Heimat der Annales Xantenses, in: Ders., Vom Leben am Niederrhein, 1973, S. 187.

<sup>2379</sup> Wolfgang Eggert, Das ostfränkisch-deutsche Reich in der Auffassung der Zeitgenossen, Berlin 1973 (Forschungen zur mittelalterlichen Geschichte; Bd. 21), S. 133f.

Frankenreich. Die *Annales Xantenses* zeigen damit in einer für die Historiographie dieser Zeit idealtypischen Weise, wie „Naturereignisse [...] von den Autoren mehr und mehr in einen Erzählkontext integriert“ wurden<sup>2380</sup>, um den Hörern die über die Zeitgeschichte hinausgehende heilsgeschichtliche Relevanz der Ereignisse zu zeigen. Die große Zahl der Naturbeobachtungen in den Xantener Annalen könnte aber auch auf das besondere Naturinteresse Gerwards weisen, das auch in 9. und 10. Jahrhundert noch eine Ausnahme war; wahrscheinlich trafen bei Gerward die persönliche Affinität zu Natur und Landbau mit einer neuen Tendenz, Naturereignisse als Teil der Menschheitsgeschichte festzuhalten, bestärkt durch die Normannenangriffe, zusammen. So verfaßte Gerward ab 831 fast jährlich, ab 863 auch ausführliche Berichte über ungewöhnliche astronomische und meteorologische Erscheinungen<sup>2381</sup>, die meist indirekt auch als Vorzeichen erscheinen; klimahistorische Aufzeichnungen erscheinen vornehmlich am Anfang oder Ende der Jahresberichte in alltagsgeschichtlichen Berichtblöcken, teilweise auch als beiläufige Kurzmeldungen in der politischen Chronologie. Viele Naturereignisse stehen durch Wendungen wie *Eodem tempore*, *Eo anno*, *Et Ludewicus* und *Et pagani* (so in dem Eintrag für 866) in engem Bezug zur Ereignisgeschichte. Die längeren Berichte wirken teilweise wie „heilsgeschichtliche Erzählungen“, in denen oft ein klagender, „biblischer“ Erzählduktus auf die Bedrängnis weist, womit den Hörern auch ohne Deutungen der heilsgeschichtliche Zusammenhang der Ereignisse in der auf die *consummatio temporum* zusteuernenden *consecutio temporum* deutlich wird.<sup>2382</sup> Direkte Strafgerichtsdeutungen sind dagegen in den Xantener Annalen die

---

<sup>2380</sup> Eric Schwarz, Naturkatastrophen und -erscheinungen im 8. und 9. Jahrhundert und ihre Wahrnehmung in der fränkischen Geschichtsschreibung, 2008, S. 14.

<sup>2381</sup> In den Xantener Annalen sind zwischen 831 und 843 fast jährlich Meldungen zu astronomischen und meteorologischen Erscheinungen zu finden; weitere Einträge folgen 845, 848, 850, 852, 853, 857, 859, 860, 864, 866, 868, 869, 872 u. 873. Vgl. Wolfgang Eggert, Das ostfränkisch-deutsche Reich in der Auffassung seiner Zeitgenossen, 1973, S. 134, Anm. 39 u. 40. Die beeindruckende naturgeschichtliche „Beobachtungsreihe“ der Xantener Annalen ab 850 geht deutlich über das Interesse an Naturerscheinungen in karolingischer Zeit hinaus; der Kölner Annalist Gerward kann damit in die Reihe der besonders an der Natur interessierten Geschichtsschreiber gestellt werden, die es (ungeachtet der Förderung der Naturforschung) in allen Epochen des Mittelalters gab, beginnend mit Hydatius von Chaves und Gregor von Tours im „Vormittelalter“ über Rudolf von Fulda und Gerward von Köln im 9., der Quedlinburger Annalistin im 11. bis zu den hochmittelalterlichen Chronisten Anselm von Gembloux, Emo und Menko von Wittewerum und Reiner von St. Jakob in Lüttich.

<sup>2382</sup> Ein Beispiel für den „heilsgeschichtlichen Erzählduktus“ in den *Annales Xantenses* ist der Jahreseintrag 866, der bezeichnenderweise mit der Meldung einer Mondfinsternis im Januar beginnt; die folgenden Ereignisse sind durch „Formeln“ wie *eo anno* in Bezug zu der Mondfinsternis gesetzt. Vgl. Ann. Xant. ad a. 866, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 2, 1829, S. 231f. Vgl. unten, S. 836, Anm. 2390. Der „geheimnisvolle heilsgeschichtliche Zusammenhang“, den die Annalisten oft bewußt offenließen, sollte vielleicht auch den mit der Mission betrauten Geistlichen eine anlaßbezogenen, „aktuelle“ Verwendung in Predigt und Seelsorge ermöglichen. Auch ganze Berichtabschnitte der Xantener Annalen sind in einem „biblischen Erzählduktus“ gehalten, vor allem der Abschnitt für die Jahre 831-838, in dem neben innen- und außenpolitischen „Hiobsbotschaften“ häufig bedrohliche Himmelserscheinungen und Naturereignisse erwähnt werden, die die Konflikte und Bedrohungen dieser Zeit in noch bedrohlicherem Licht erscheinen lassen. So endet der Bericht für das Jahr 838 mit der „historiographischen Formel“ *et multis modis miseria et calamitas hominum cotidie augebatur* (Ann. Xant. ad a. 838, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 2, 1829, S. 226).

Ausnahme; nur der letzte Bericht der Annalen über die „Denkwürdigkeiten“ des Jahres 873, vor allem die Heuschreckenplage (mit der die Aufzeichnungen enden), setzt politische und klimageschichtliche Ereignisse in enge kausale Verbindung zueinander: Gerward nennt ausdrücklich das schuldhafte Verhalten der Menschen (ähnlich wie Nithard im letzten Abschnitt seiner *Historia*). Der letzte Eintrag hat damit die Funktion eines „moraltheologischen Schlußwortes“, das die heilsgeschichtliche Deutung „rückwirkend“ auf alle anderen Einträge überträgt, von denen viele ebenfalls biblische Andeutungen und Symbole enthalten.<sup>2383</sup> Im „moralischen Duktus“ der Xantener Annalen spiegelt sich möglicherweise auch die „Frömmigkeitsbewegung“ unter Ludwig dem Frommen wider.<sup>2384</sup>

### **Astronomische Erscheinungen in den Xantener Annalen**

Wie in frühen Quellen gehören auch im 9. Jahrhundert Sonnen- und Mondfinsternisse und Kometen zu den am häufigsten in Geschichtswerken dokumentierten Himmelserscheinungen; auch ungewöhnliche nächtliche Lichterscheinungen, in vielen Fällen Polarlichter, und Halos werden immer wieder erwähnt. Die große Zahl von Sonnen- und Mondfinsternismeldungen in karolingischen Werken nach 850 geht sicherlich auch auf den Einfluß des Aachener

<sup>2383</sup> Vgl. Ann. Xant. ad a. 873, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 2, 1829, S. 235: [...] *Postea vero, mediante mense Augusto, antiqua Egiptiorum plaga, id est locustarum innumerabilis turma, more apium de alveo exeuntium, ab oriente nova exorta est per terras nostras; [...]. In plerisque locis vero pastores ecclesiarum et omnis clerus cum kapsis et crucibus occurrerunt eis, misericordiam Dei implorantes, ut defenderent eos ab hac plaga. Non tamen ubique, sed per loca, nocuerunt. Item in Kalendas Novembris usque ad Sexagesimam nix totam superficiem terrae cooperuit, et diversis plagis Dominus assidue populum suum afflixit et visitavit, in virga iniquitantes eorum, et in verberibus peccata eorum.* Vgl. Ann. regni Francorum, rec. F. Kurze, MGH Script. in us. schol. sep. ed. 7, 1895, S. 143.

<sup>2384</sup> Die „Frömmigkeitsbewegung“ unter Kaiser Ludwig dem Frommen (der offizielle Beinahme *pius* ist erst seit dem 10. Jahrhundert üblich), der das Frankenreich von 813 bis 840 regierte, machte sich anfangs vor allem in der Reform des Kirchenrechts bemerkbar, motiviert durch den verbreiteten Amtsmissbrauch in dieser Zeit. 816 verordnete Ludwig, daß die *Regula Benedicti* für alle Klöster des Reichs Geltung haben sollte. In der *Institutio canonicorum Aquisgranensis* wurden Liturgie und Lebensform der nichtklösterlichen Kleriker geregelt. Maßgeblicher Ratgeber in Fragen des geistlichen Lebens war für Ludwig der westfränkische Geistliche Benedikt von Aniane. Allerdings erwies sich Ludwig der Fromme mit der Fortführung der Reformbestrebungen seines Vaters, u. a. der Einschränkung des Gottesurteils in der Rechtsprechung, in vielen Fällen ganz im Gegenteil durchaus als weltlicher, der gesellschaftlichen Realität zugewandter Herrscher. Besonders die Unteilbarkeit der fränkischen Reichsherrschaft lag ihm am Herzen (*Ordinatio imperii* 817), doch waren seine diesbezüglichen Bestrebungen aufgrund der nicht enden wollenden Thronrivalitäten unter seinen Söhnen nicht von Erfolg gekrönt. Für die teilweise bis heute zitierte These, Ludwig habe die Bestrebungen Karls des Großen um die Überlieferung älterer heidnischer Dichtungen nicht fortgeführt, gibt es - außer einer vagen Aussage seines Biographen Thegan - keine Beweise. Selbst Thegans Hinweis in den *Gesta Hludowici* 19, Ludwig habe „die heidnischen Lieder“ seiner Jugend in späteren Jahren „verachtet“ und nicht mehr rezipiert, könnte sich nicht nur auf den germanischen Heldensang, sondern auch auf die römische Dichtung beziehen (vgl. Ernst Tremp, Hrsg., Thegan, Die Taten Kaiser Ludwigs - *Gesta Hludowici imperatoris*. Astronomus, [...]. Hannover 1995, S. 201; Egon Boshof, Ludwig der Fromme, Darmstadt 1996, S. 256). Insofern hier von der neuen „Strenge“ Ludwigs im Alter die Rede ist, weist das schon auf seine Affinität auch zur „schönen“ weltlichen Literatur in jüngeren Jahren. Sicher ist, daß Ludwig der Fromme andere Prioritäten setzte als Karl der Große; so gehörten die systematische Christianisierung des Volks und des Reichs neben der Reichseinheit zu Ludwigs Hauptzielen. Siehe dazu Rudolf Schieffer, Ludwig 'der Fromme'. Zur Entstehung eines karolingischen Herrscherbeinamens, in: Frühmittelalterliche Studien 16 (1982), S. 58-73; Egon Boshof, Kaiser Ludwig der Fromme. Überforderter Erbe des großen Karl?, in: Zeitschrift des Aachener Geschichtsvereins, Bd. 103 (2001), S. 7-28, hier S. 27.

„Hofastronomen“ Astronomus, insbesondere dessen berühmte Erörterungen zum Halley-Kometen 837, zurück; sie können jedoch auch als Indikator für die Krisenstimmung im Fränkischen Reich gelten, die sich in einigen späteren Berichten zu einer regelrechten „Endzeitstimmung“ verdichtet, was auch biblische Anspielungen verdeutlichen. Auch die Schreiber der Xantener Annalen stellen Sonnen- und Mondfinsternisse durch Andeutungen und Symbole als Vorzeichen oder auch Begleiterscheinungen der Geschichte dar. Häufig erscheinen Sonnen- und Mondfinsternisse in den *Annales Xantenses* am Anfang von Jahreseinträgen. Im älteren Teil der Annalen sind aufgrund der aus Sicht des 9. Jahrhunderts noch spärlichen Quellenlage nur einzelne Kurzmeldungen zu Sonnenfinsternissen enthalten, zum Beispiel für das Jahr 688. Es handelte sich wahrscheinlich um eine totale Sonnenfinsternis, bei der auch die Sterne teilweise sichtbar waren - ein aufsehenerregendes Ereignis, das schon in mehreren zeitgenössischen Quellen festgehalten wurde.<sup>2385</sup> Die heilsgeschichtliche Deutung könnte sich erneut auch aus dem chronologischen Kontext, bestärkt durch die symbolische Dreizahl (*hora diei tertia*, 9 Uhr morgens), ergeben.

Die totale Sonnenfinsternis vom 5. Mai 840<sup>2386</sup> wurde (zusammen mit seltsamen nächtlichen „Lichtstreifen“, die möglicherweise als Zeichen der Heiligkeit Ludwigs des Frommen gesehen wurden<sup>2387</sup>) wahrscheinlich als Vorzeichen auf den Tod Ludwigs des Frommen am 20. Juni gedeutet, zumal nach dessen Tod neue Auseinandersetzungen zwischen Lothar und seinen Brüdern Ludwig dem Deutschen und Karl dem Kahlen folgten, da Lothar nach der *Ordinatio imperii* die Kaiserwürde übertragen worden war.<sup>2388</sup> Besonders erwähnenswert war für Gerward, daß während der Sonnenfinsternis die Sterne wie in der Nacht sichtbar waren (*stellae manifestae sunt visae in coelo velut noctis tempore*)<sup>2389</sup> - dieser Zusatz deutet auf die Augenzeugenschaft Gerwards, wie auch in anderen zeitgenössischen Berichten zu der

<sup>2385</sup> *Quedam stellae clare apparerent* deutet auf eine totale Verfinsternung der Sonne, doch wird *defectio solis* in den Quellen anscheinend häufiger zur Bezeichnung partieller Verfinsternungen verwendet, während totale Sonnenfinsternisse überwiegend mit *eclipsis solis* bezeichnet werden. Vgl. Ann. Xant. ad a. 687 (688), ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 2, 1829, S. 220: *Defectio solis facta est hora diei tertia, ita ut quedam stellae clare apparerent*. Vgl. die Parallelmeldungen in den Annalen von Ulster und im *Chronicon Scotorum* für 688.

<sup>2386</sup> Die Datumsangabe *tercia Maii, id est tertia die rogationum* muß vollständig *tercia nonas Maii* (=5. Mai) lauten; vgl. Robert R. Newton, *Medieval Chronicles and the Rotation of the Earth*, 1972, p. 398f. Newton (wie oben, p. 399f.) wertet den Eintrag in den *Annales Xantenses* für 840 wegen der Beobachtung der Sterne und der abweichenden Paralleleinträge in zeitgenössischen fränkischen Quellen als Originaleintrag.

<sup>2387</sup> Vgl. dazu oben, S. 711 m. Anm. 2089 u. 2090.

<sup>2388</sup> Ann. Xant. ad a. 840, ed. G. H. Pertz, MGH Script. 2, 1829, S. 226f.: *Acies consimiles apparuerunt per duas simul noctes, sicut hae quae priore anno fuerunt. Et tertia Maii, id est tertia die rogationum, hora nona eclipsin solis facta est, et stellae manifestae sunt visae in coelo velut noctis tempore. Et postea mense Iunio, 11. Kal., Ludowicus imperator obiit in insula quodam parva Hereni fluminis contra villam regiam que vocatur Ingulunheim [...]*.

<sup>2389</sup> Allerdings wird die Sichtbarkeit der Sterne bei Sonnenfinsternissen auch in älteren Annalen schon häufig erwähnt, so auch dem nicht-zeitgenössischen Eintrag für 687; möglicherweise war Gerward selbst Zeuge eines solchen Naturschauspiels wie 840. Vgl. Ann. Xant., ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 2, 1829, S. 220: *Defectio solis facta est hora diei tertia, ita ut quedam stellae clare apparerent*.

Sonnenfinsternis, unter anderem in den *Annales Fuldenses* (hier liegt jedoch kein Originaleintrag vor)<sup>2390</sup> oder in dem Bericht des Astronomus für 840.<sup>2391</sup> Insgesamt zeichnen die Xantener Annalen für den Zeitraum 831 bis 838 ein fast endzeitliches Bild: In fast „atemloser Folge“ werden innerfränkische Auseinandersetzungen (die beiden „Empörungen“ der Söhne Ludwigs des Frommen gegen den Vater), Normanneneinfälle, bedrohliche Naturscheinungen und Extremereignisse aufgezählt, darunter mehrere Mondfinsternisse, nächtliche „Himmelslinien“, Wintergewitter, Wirbelstürme und Hochwasser. Es handelte sich in der Tat um einen dramatischen Abschnitt der fränkischen Geschichte (*eo tempore regnum Francorum infra semetipsum valde desolatum est, et infelicitas hominum multipliciter cotidie augebatur*). Die ungewöhnliche Häufung zeichenhafter und gefährlicher Naturereignisse könnte von den Zeitgenossen angesichts der Bedrohungen verstärkt auch als „Endzeitzeichen“ gedeutet worden sein, was jedoch bedeuten könnte, daß in ruhigeren Zeiten Naturscheinungen weniger beachtet wurden, die Himmelsbeobachtungen des 9. Jahrhunderts also nicht primär auf ein genuines Naturinteresse zurückgehen, sondern eher umgekehrt durch die Zeitumstände angestoßen wurden. In dem Berichtabschnitt 831 bis 838<sup>2392</sup> fällt insbesondere die Häufung

<sup>2390</sup> Ann. Fuld. pars II. auct. Ruodolfo ad a. 840, ed. G. H. Pertz/ rec. F. Kurze, MGH Script. rer. Ger. in us. schol. sep. ed. 7, 1891, S. 31: *In ipsa autem vigilia ascensionis Domini, hoc est in IIII. Id. Mai., eclipsis solis circa septimam et octavam horam diei facta est tam valida, ut etiam stellae propter obscuritatem solis visae sint rebusque color in terris mutaretur. Imperator vero illis diebus morbo correptus aegrotare coepit et per Moenum fluvium navigio ad Franconofurt, inde post dies paucos in insulam quandam Rheni fluminis prope Ingilenheim delatus morbo invalescente XII. Kal. Iul. Diem ultimum clausit.* Vgl. Robert R. Newton, *Medieval Chronicles and the Rotation of the Earth*, 1972, p. 398.

<sup>2391</sup> Siehe dazu oben, S. 714ff. m. Anm. 2097.

<sup>2392</sup> Ann. Xant. ad a. 831-838, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 2, 1829, S. 225f.; Einträge zu Naturerscheinungen unterstrichen: **Anno 831.** *Mense Octobri venit ad imperatorem Pippinus rex Aquitaniae, et Bernhardus comes Barcelona civitatis, qui infideles deputabantur, ac fidem iuraverunt; et Pippinus de Aquis nocte fugiens abcessit. Eodem mense eclipsis lunae facta est. Legati Sarracenorum venerunt ad imperatorem pacem confirmandam, et cum pace reversi sunt.* **Anno 832.** *Mense Aprili eclipsis lunae fuit; et postea aestivo tempore Ludewico imperatore morante apud Magontiam civitatem, obviam venit ei filius eius Lodewicus rex Beguariae, rebellare paratus contra patrem, et non potuit, sed fugiens abcessit; persequente autem eum patre usque ad Augustam civitatem, necessitate compulsus venit ad patrem, et in pace dimissus est. Et inde rediens imperator ad Hispaniam, capere filium suum Pippinum; sed non potuit.* **Anno 833.** *Tempore enim aestivo convenerunt filii imperatoris in pago Alisacinse [im Folgenden schreibt der Annalist über die 2. Empörung Pippins, Lothars und Ludwigs gegen den Vater, Kaiser Ludwig den Frommen, das Überlaufen der kaiserlichen Truppen zu Lothar und die Inhaftierung des Kaisers in Soissons].* **Anno 834.** *Morante Ludewico imperatore in custodia, filius Ludewicus astute cogitans, contra fratrem suum Lotharium, cui priori anno omnem fidem promiserat, insidias molitus est. [anschließend berichtet der Annalist über die Rehabilitierung des Kaisers durch seinen Sohn Ludwig, die Geiselnahme der Konsuln Lothars, Mahtfrid und Landbert, den verlustreichen Kampf zwischen den brüderlichen Heeren und einen grausamen Normannenüberfall auf Dorestad]; et eo tempore regnum Francorum infra semetipsum valde desolatum est, et infelicitas hominum multipliciter cotidie augebatur. Eodem anno aquae inundaverunt valde super terram.* **Anno 835.** *Mense Februario eclipsis lunae fuit. Ludewicus imperator cum convoco suo perrexit ad Burgundiam, ibique venit ad eum Pippinus filius eius. Interim autem iterum invaserunt pagani partes Frisiae, et interfecta est de paganis non minima multitudo. Et iterum predaverunt Dorestatum.* **Anno 836.** *Mense Februario incipiente nocte mirandae acies apparuerunt ab oriente in occidentem. Iterum eodem anno pagani christianos onvaserunt.* **Anno 837.** *Ingens turbo ventorum frequenter erumpebat, et stella cometes visa est, nimium ex se mittens fervorum in oriente, coram humanis obtutibus quasi per tres cubitos; et pagani vastaverunt Walicrum, multasque feminas inde abduxerunt captivas, cum infinita diversi generis pecunia.* **Anno 838.** *Hiemps pluvialis et ventosa valde, et mense Ianuario 12. Kal. Februarii*



von Sonnen- und Mondfinsternissen auf:<sup>2393</sup> Der Mond, mit seiner wandelbaren Gestalt im Mittelalter *das* Symbol für die *instabilitas* der Welt<sup>2394</sup>, wird hier zum sinnfälligen Zeichen der Geschichte, ebenso der Wirbelsturm und der Komet (*Ingens turbo ventorum frequenter erumpebat, et stella cometes visa est*); im chronologischen Kontext erscheinen die Finsternisse als Vorzeichen: So folgten 810 auf die Verfinsterungen von Sonne und Mond Todesfälle, Unglücke und Plagen, unter anderem der Tod Pippins, ein großes Rindersterben und ein harter Winter; zudem soll der Elefant Karls des Großen, den er von Harun al Raschid erhalten hatte, gestorben sein.<sup>2395</sup> Die Formulierung *sol et luna defecerunt* legt einen Bezug zwischen den Finsternissen im Juni und Juli und den Krankheiten und Tierseuchen Ende des Jahres nahe, wobei auch die antike Vorstellung von der „Krankheit“ von Sonne und Mond angedeutet ist.<sup>2396</sup> Bestärkt wird diese Lesart durch die syntaktische Verbindung der Meldungen (*Sol et luna defecerunt, sol VI. Idus Iunii et luna XI. Kal. Iulii, et Pippinus rex, filius imperatoris, migravit, et elefas*). Auch 832 und 835 folgten auf Mondfinsternisse Plagen und Bedrängnisse; vorübergehend verfinsterte Mond 832 war wie ein Sinnbild für den im letzten Moment abgewehrten Aufstand Ludwigs von Bayern gegen seinen Vater Ludwig den Frommen und die Versöhnung von Vater und Sohn Ende des Jahres (*venit ad patrem et in pacem dimissus est*).<sup>2397</sup> Auch hier verbindet

---

*tonitruum auditum est, similiterque mense Februarii 14. Kal. Martii tonitruum est auditum magnum, et nimis ardor solis terram urebat; et quibusdam partibus terrae motus factus est; et ignis forma draconis in aere visus est. Eodem anno heretica pravitas orta est. Eodem anno quinta nocte ante natale Domini fragor tonitruum magni auditus est, et fulguris visus, et multis modis miseria et calamitas hominum cotidie augebatur.*

<sup>2393</sup> Auch im Appendix der Xantener Annalen werden von 831 bis 835 außer 834 Mondfinsternisse auch 833 und zudem eine Sonnenfinsternis erwähnt. Vgl. *Annalium Xantensium Appendix ad a. 831-835*, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 2, 1829, S. 236.

<sup>2394</sup> Der Mond erscheint auch in den *Annales Xantenses* wegen seines Abnehmens und Wachsens oft als Zeichen der weltlichen *instabilitas* und - im Gegensatz zur Sonne, dem ruhigen, beständigen Licht Gottes -, als Sinnbild der wankelmütigen, sündigen Menschheit. Nach Ps. 89, 38 ist der Mond ein die Menschheitsgeschichte begleitendes Zeichen und wie Sonne, Wolken und Wind ein „treuer Zeuge“, „der ewiglich bleibt“. Vor allem die „blutrote“ oder „bronzene“ Farbe der verfinsterten Mondscheibe machte totale Mondfinsternisse zu gefürchteten Kriegs- und Unglücksvorzeichen und zu eschatologischen Zeichen. Vgl. Lk. 21, 25ff.: „Und es werden Zeichen geschehen an Sonne und Mond und Sternen, und auf Erden wird den Völkern bange sein ...“. Mondfinsternisse erscheinen daher auch in den Xantener Annalen mehrfach als „eindeutige Vorzeichen“ auf den Tod von Herrschern, für Unglücke, Epidemien und die Bruderkriege im Frankenreich. Der vorübergehend verdunkelte Mond wurde vor allem im Zeitalter der verstärkten Christianisierung unter Ludwig dem Frommen, einhergehend mit dem Kampf gegen Häresien und Naturaberglauben, auch als Sinnbild für die allgegenwärtigen Bedrohungen der *fides catholica* im Frankenreich gedeutet. Das Wiedererstarken der Leuchtkraft des Mondes konnte auf die geistige Regeneration der Kirche und der Reichsordnung bezogen werden. Zur „ganzheitlichen“ Erklärung und Deutung von Mondfinsternissen in (früh-)mittelalterlichen Quellen siehe oben, S. 222ff., bes. Anm. 667-671.

<sup>2395</sup> Ann. Xant. ad a. 810, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 2, 1829, S. 224: *Sol et luna bis defecerunt, sol VI. Idus Iunii et luna XI. Kal. Iulii, et Pippinus rex, filius imperatoris, migravit, et ille elefas, quem Aaron imperatori miserat, subita morte periit, et magna mortalitas bouum et aliorum animalium erat in ipso anno, et hiemps valde dura.*

<sup>2396</sup> *Deficere* erscheint hier in der spezifischen Bedeutung „sich verfinstern“, doch die semantische Verbindung zu den Grundbedeutungen „abfallen“, „ausgehen, zu Ende gehen“ sowie „erlahmen, ermatten“ bzw. beim P.P.P. *defectus* „entkräftet, geschwächt“ (vgl. Langenscheidt Wb. Lat.-dt., 1963, S. 155) lag für die gebildeten Erstrezipienten im chronologischen Kontext des Eintrags der Xantener Annalen 810 sicherlich auf der Hand.

<sup>2397</sup> Ann. Xant. ad a. 832, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 2, 1829, S. 225: *Mense Aprili eclipsis lunae fuit; et postea aestivo tempore, Ludewico imperatore morante apud Magontiam civitate, obviam venit ei filius eius Lodewicus rex Beguariae rebellare paratus contra patrem, et non potuit, sed fugiens abscessit. Persequente*

Gerward die Mondfinsternismeldung syntaktisch mit Einträgen zur Geschichte (*et postea aestivo tempore*); die geläufige Zeitangabe *aestivo tempore* zeigt, daß Gerward eventuell auch die ungewöhnliche Hitze als Sinnbild der Auseinandersetzungen zwischen Ludwig dem Frommen und seinem Sohn sah.<sup>2398</sup> 835 kündigte die Mondfinsternis im Februar die Plünderung von Dorestad durch die Normannen an, als der Kaiser in Burgund bei Pippin weilte.<sup>2399</sup> Der verfinsterte Mond wird hier zum Symbol des bedrohten Reichs, doch wie der Mond bald wieder hell erstrahlte, konnte die Reichseinheit 835 wieder hergestellt werden.

Ein charakteristisches Beispiel für die möglicherweise bewußt offengehaltene Deutung ist der Jahreseintrag 866 der Xantener Annalen, der mit einer Mondfinsternismeldung beginnt: *Mense Ianuario eclipsis lunae facta est, et [...]. Facta est* weist auf eine Epiphanie, wobei „Vorzeichenmutmaßungen“ durch die Chronologie „bestätigt“ wurden.<sup>2400</sup> Satzanfänge wie

---

*autem eum patre usque ad Augustam civitatem, necessitate compulsus venit ad patrem et in pace dimissus est. Et inde rediens imperator ad Hispaniam capere filium suum Pippinum, sed non potuit.* Die Form *Beguarua* ist eine spätere latinisierte Schreibung für *Baiuaria*/ *Baiwaria*; vgl. dazu ZfdA 39 (1895), S. 33; Jahrbuch für fränkische Landesforschung, Bd. 20-21 (1960), S. 348; Konrad Kretschmer, Historische Geographie von Mitteleuropa, München 1964, S. 184. Mit *rex Beguariae* ist Ludwig von Baiern (seit 833), der dritte Sohn Ludwigs des Frommen, gemeint, der nach dem Vertrag von Verdun 843 als Ludwig der Deutsche auch Kaiser des ostfränkischen Reichsteils wurde. Um Verwechslungen zu vermeiden, bezeichnet der Schreiber der *Annales Xantenses*, Gerward, den Frankenkönig Ludwig als *imperator* bzw. *Ludewicus imperator*. Vgl. Wolfgang Eggert, Das ostfränkisch-deutsche Reich in der Auffassung seiner Zeitgenossen, Wien 1973, S. 141.

<sup>2398</sup> So sah Gerward auch angesichts des Normannenüberfalls 852 eine „kosmische Parallele“ in der Natur, hier der Sommerhitze, wie seine Aufzählung andeutet. Vgl. Ann. Xant. ad a. 852, ed. G. H. Pertz, MGH Script. 2, 1829, S. 229; dt. Übers. Carl Rehdantz, Die Jahrbücher von Fulda und Xanten, 1941, S. 114: *Ferrum paganorum incanduit; nimius ardor solis; et fames subsecuta est; et pabula animalium defecerunt; et pastus porcorum exuberans* („Das Eisen der Heiden wurde brennender; übermäßige Sonnenhitze; und Hungersnoth folgte; und das Futter der Thiere mangelte; und die Weide für die Schweine war überreich“).

<sup>2399</sup> Ann. Xant. ad a. 835, ed. G. H. Pertz, MGH Script. 2, 1829, S. 226: *Mense Februario eclipsis lunae fuit. Ludewicus imperator cum convoco suo perrexerat ad Burgundiam, ibique venit ad eum Pippinus filius eius. Interim autem iterum invaserunt pagani partes Frisiae, et interfecta est de paganis non minima multitudo. Et iterum predaerunt Dorestatum.* Die Normanneneinfälle in Friesland und am Niederrhein in der Regierungszeit Ludwigs des Frommen, der in zeitgenössischen Quellen auch als „Bollwerk gegen die Normannen“ bezeichnet wird, wurden durch die zunehmenden innerfränkischen Streitigkeiten wegen der unregelmäßigen Nachfolge nach der Geburt von Ludwigs viertem Sohn Karl (dem Kahlen) und die das Reich schwächenden Zerwürfnisse zwischen Ludwig und seinen Söhnen begünstigt: Insbesondere war es für die Normannen aufgrund der drei Jahre lang dauernden Kämpfe zwischen Lothar, Ludwig und Karl nach Pippins Tod möglich, Städte und Klöster im wenig gesicherten Friesland (dem Herrschaftsgebiet Lothars) zu plündern. Häufige Westwetterlagen begünstigten die Raubzüge der Normannen, die von den Flüssen her angriffen. Siehe dazu Horst Zettel, Das Bild der Normannen und der Normanneneinfälle in westfränkischen, ostfränkischen und angelsächsischen Quellen des 8. bis 11. Jahrhunderts, München 1977, bes. S. 190 u. S. 197.

<sup>2400</sup> Dem Bericht folgen die Meldungen zum Tod des Bremer Bischofs Ansgar und des Grafen Liudolf sowie Everwins, des Schwiegersohnes König Ludwigs dem Frommen; weiterhin werden die Tötung des exkommunizierten Geistlichen Hubert durch die Söhne Konrads, des Bruders der Königin Judith, und die Verwüstung von Reliquien durch die Normannen in Friesland gemeldet. Im Sommer berief König Ludwig eine Volksversammlung in Frankfurt in Anwesenheit eines päpstlichen Gesandten ein, der für den König Briefe zur Prüfung des katholischen Glaubens im Reich übergab; zudem setzte Ludwig eine unrechtmäßig mit Zustimmung der Erzbischöfe Gunthar und Thietgaud zur Königin erhobene Konkubine Lothars ab und sorgte für die Rückkehr der rechtmäßigen Königin. In diesem Jahr starb auch Ernst, der Schwiegervater Karlmanns, ein hochstehender Mann, doch anstelle Gunthars kam ein „Tyrann names Hugo, der Sohn des vorgenannten Grafen Konrad“, in die Stadt, und erst nach großem Blutvergießen im Bistum sei dessen Vertreibung gelungen. Auch litt Gallien in diesem Jahr erneut unter den heidnischen Normannen, die der König durch Geldzahlungen nur vorläufig befrieden konnte. Ann. Xant. ad a. 866, ed. G. H. Pertz, MGH Script. 2, 1829, S. 231f.; eigene Übers.; Überleitungen unterstrichen: *Mense Ianuario eclipsis lunae facta est, et sanctissimus episcopus Bremensis*

*Mense Ianuario, et in Italia, Eodem tempore, Eo anno, Et, Eo tempore* und *Et* lassen die Ereignisse 866 in einem unheimlichen Zusammenhang erscheinen. Die heilsgeschichtliche Formulierung *de hac luce migravit* (anstatt *moritur*) zeigt den Bezug zu der Mondfinsternis 866 als Sinnbild für die Bedrohung der Reichsordnung; der Jahreseintrag endet mit der Meldung der Wiedereinsetzung der Königin Judith und der Befriedung der Normannen in Gallien. Die Chronologie des Jahres 866, die wohl erst durch Gerward abgeändert wurde<sup>2401</sup>, läßt die Abfolge der Ereignisse nicht als „Zufall“, sondern als Beweis der *providentia Dei* erscheinen, den Gerward als „Spurensucher“ Gottes in der Geschichte dokumentarisch festhielt. Seine subtile Darstellung gemahnte zur Umkehr;<sup>2402</sup> die macht das „Paradoxon“ des mittelalterlichen Geschichtsdenkens deutlich: Einerseits war eine Geschichtsbetrachtung ihrer selbst willen ausgeschlossen, gleichzeitig aber wurde die Geschichte als „instrumentelle Wissenschaft“, als *Historia magistra vitae*<sup>2403</sup>, in den Dienst der Gegenwart gestellt:<sup>2404</sup> Die Geschichte galt als „ständige Prüfung der menschlichen Freiheit [...], da der Mensch zugleich Ziel und Mittel ihrer Bewegung und ihr Mitgestalter ist. [...] Der Mensch ist bestrebt, Gott, die metaphysische Heimat

---

*Ansgar de hac luce migravit. Liudolfus comes a septentrione, et in Italia Everwinus, gener Ludewici regis, magnifici viri, de hac luce subtracti sunt. Eodem tempore Hubertus clericus, de quo supra scribitur, cuius sororem Lotharius rex pridem repudiatam dimisit, a quinque episcopis excommunicatus, a filiis Cuonradi, fratris quondam Iuthit reginae, in bello occiditur. Eo anno pagani reliquias Fresiae nimium vastaverunt. Et Ludewicus, rex orientalis, aestivo tempore conventum populi sortis suae habuit ad Franconoford, ibique interfuit Arsenius, auricularius Nicolai papae, ab eo cum epistolis directus ob statum catholicae fidei, et defensionem christianae cubinam reginam elevatam, cuius rei consensu Guntharius et Thietgaudus, duo archiepiscopi, graviter ceciderunt; restituens ei legitimam uxorem prius ab eo nefanda occasione repudiatam, indeque Romam rediens. Eo tempore vir magnificus nomine Ernost, socer videlicet Karlomanni, primogeniti Ludewici regis, de hac luce migravit. Moram autem faciente Gunthario veniendi in civitatem, successit in locum illius quidam tyrannicus, Hugo nomine, filius predicti comitis Cuonradi, qui et non ut pastor, sed ceu lupus rapax, gregem Dei invasit, et idcirco annuente Domino celeriter inde deiectus est, occisis ab eo plurimis in eodem episcopatu. Et pagani crudeliter Galliam vastaverunt. Acceptoque inde a Karolo rege innumerabili censu, ad tempus reversi sunt, alibi desolare aecclesiam Dei.*

<sup>2401</sup> Die für das Jahr 866 genannte Mondfinsternis ereignete sich bereits 865, während der Markgraf von Friaul, Everwin, wahrscheinlich schon im Dezember 864 starb. Die Verstoßung des Klerikers Hubert erfolgte ebenfalls 865; sein von den Xantener Annalen auf 866 datierter Tod ist ebenfalls nicht gesichert - Hinkmar von Reims nennt 864 als sein Todesjahr. Vgl. Carl Rehdantz, Die Jahrbücher von Fulda und Xanten, 1941, S. 161f. Die „Verlegung“ von Sonnen- und Mondfinsternissen, Kometen und anderen „Prodigien“, teilweise auch von historischen Ereignissen, war bereits in der antiken Geschichtsschreibung üblich. Alexander Demandt (Verformungstendenzen in der Überlieferung antiker Sonnen- und Mondfinsternisse, 1970, S. 469) konnte zeigen, daß von den 250 in antiken Geschichtswerken genannten Sonnen- und Mondfinsternissen über 200 ungenau oder falsch datiert sind, wobei ein großer Teil der Umdatierungen bewußt vorgenommen wurden - mit der Intention, den Zeichencharakter der Naturerscheinungen zu verdeutlichen. Laurent Matussi (La fonction du merveilleux dans l'historiographie romaine de l'empire, in: Storia della storiografia 13 (1988), p. 17) sieht diese Methode als Teil einer bewußt betriebenen „persuasion esthétique“.

<sup>2402</sup> Vgl. Hes. 18, 23: „Meinst du, daß ich Gefallen habe am Tode des Gottlosen, spricht Gott der Herr, und nicht vielmehr daran, daß er sich bekehrt von seinen Wegen und am Leben bleibt?“ Vgl. auch Hes. 33, 10-20.

<sup>2403</sup> Stephanie Coué, Hagiographie im Kontext, Berlin - New York 1997, S. 15 m. Anm. 74; Reinhart Koselleck, *Historia magistra vitae*. Über die Auflösung des Topos im Horizont neuzeitlich bewegter Geschichte, in: Ders., *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt/ Main 1989, S. 38-66. Siehe dazu auch Gert Melville, *Wozu Geschichte schreiben*, in: Reinhart Koselleck u. a. (Hgg.), *Formen der Geschichtsschreibung*, München 1982, S. 97ff.; Verena Epp, *Von Spurensuchern und Zeichendeutern*, in: Johannes Laudage (Hrsg.), *Von Fakten und Fiktionen*, 2003, S. 43-62.

<sup>2404</sup> Vgl. dazu Stephanie Coué, *Hagiographie im Kontext*, 1997, S. 17 u. Anm. 81.

seiner Seele, zu erreichen. Der dorthin führende, doch kaum in diesem Leben zurückzulegende Weg des Geschichtsschreibers geht durch die im Plane Gottes lebenden *causae primordiales*, wo die Funktionsmannigfaltigkeit, die allgemeine Differenzierung der geschaffenen Welt in einer absoluten Identität gipfelt.<sup>2405</sup> Die Einträge Gerwards zu kosmischen Ereignissen machen die der mittelalterlichen Historiographie eingeschriebene, „nie zur Ruhe kommende Suche nach Gott“, die bei der Beobachtung von zeichenhaften Naturerscheinungen neu angestoßen wurde, deutlich.

### **Asteroiden, Sternschnuppen, Kometen**

Neben Sonnen- und Mondfinsternissen und Nordlichterscheinungen sind in den Xantener Annalen vereinzelt auch Kometen verzeichnet. Für 763 ist in den Annalen ein Eintrag über einen Meteorschauer überliefert, in dem die Angst vor unerklärlichen Naturerscheinungen besonders deutlich wird: *Gelu magnum a Kal. Decemb. usque ad Februar. Stellae subito visae de coelo cecidisse, ita omnes exterruerant, ut putarent finem mundi imminere.*<sup>2406</sup> Die Einträge stammen aus älteren Quellen; politische Meldungen fehlen für dieses Jahr. Möglicherweise fand der Schreiber in den ihm zugänglichen Quellen keine für das Reich bedeutsamen Nachrichten, und so beschränkte er sich - vielleicht auch zur Illustration des heilsgeschichtlichen Verlaufs der fränkischen Geschichte - auf die Erwähnung der ungewöhnlichen Naturereignisse, was auch sein besonderes Interesse an kosmischen Erscheinungen belegt. Auffällig ist in dem Eintrag jedoch die „kritische Distanz“ - der Schreiber nennt lediglich das aus den Quellen Bekannte. *Stellae subito visae de coelo cecidisse* zeigt, daß Meteoriden im Frühmittelalter noch nicht erforscht waren. Ähnliches gilt für Kometen, die als „ernste Zeichen“ aus antiken Meldungen bekannt waren und daher fast lückenlos verzeichnet wurden. Besondere Aufmerksamkeit erregte der große Halley-Komet 837, „der übermäßigen Glanz gen Osten aussandte, vor den Blicken der Menschen wie von drei Ellen Länge“; der Annalist gibt hier die eingeschränkte (topozentrische) Perspektive eindeutig zu. Auch einen „ungeheuren Wirbelsturm“ gab es dieses Jahr, wobei unklar ist, ob es sich um einen lokalen Wirbelsturm oder einen Wintersturm handelte. Wahrscheinlich war die Kombination aus Komet und Wirbelsturm Grundlage einer Zeichendeutung; der Annalist bestärkt diese Deutungshypothese mit der syntaktischen Verbindung der Einträge zu dem Normannenüberfall mit der Kometenmeldung.<sup>2407</sup> Wahrscheinlich motivierte die Unterredung zwischen dem

<sup>2405</sup> Georgi Kapriev, Der Mensch als kosmisches Atom in der mittelalterlichen Historiographie (9.-11.Jahrhundert), in: Mensch und Natur im Mittelalter. Hrsg. v. Albert Zimmermann u. Andreas Speer, 1. Halbband, 1991, S. 38.

<sup>2406</sup> Ann. Xant. ad a. 763, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 2, 1829, S. 222.

<sup>2407</sup> Ann. Xant. ad a. 837, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 2, 1829, S. 226; dt. Übers. C. Rehdantz, Die Jahrbücher v. Fulda u. Xanten, 1941, S. 150: *Ingens turbo ventorum frequenter erumpebat, et stella cometes visa*

„Astronomus“ und Ludwig dem Frommen über den Halley-Kometen 837 viele Historiographen, kosmische Erscheinungen genauer zu beobachten und zu dokumentieren. Sehr deutlich tritt der „böse“ Vorzeichencharakter von Kometen in dem ausführlichen Eintrag der *Annales Xantenses* zum Jahr 869 hervor: „Im Monat Februar, als von Regen finstere Wolken am Himmel waren, ist Donner gehört worden, und am 15. Februar, in der Nacht zum heiligen Fest Septuagesima, ist ein Komet im Norden und Westen gesehen worden, dem auf der Stelle ein Sturmunwetter und eine ungeheure Überschwemmung der Gewässer gefolgt sind, in der viele Unvorsichtige umkamen. Und danach folgte in der Sommerszeit eine sehr harte Hungersnot in vielen Provinzen, vor allem in Burgund und in Gallien, wo eine so große Menge von Menschen einen bitteren Tod hinauszögerte, indem, wie erzählt wird, die Menschen sogar die Körper von Menschen aßen. Auch das Fleisch von Hunden sollen einige verzehrt haben.“<sup>2408</sup> Dieser Bericht enthält einige für die historiographische Naturdarstellung im Frühmittelalter charakteristische Motive und Beschreibungsmuster, mit denen das Geschehen auch ohne Deutungen in einem heilsgeschichtlichen Zusammenhang deutbar wird. Die Häufung unheimlicher Naturerscheinungen 869 - finstere Regenwolken und Donner Anfang Februar, der Komet am nordwestlichen Horizont sowie Stürme und Hochwasser - evozieren ein geradezu vorzeitliches Szenario: Den Donner im Februar hat der Schreiber möglicherweise selbst gehört und aufgrund seines besonderen Interesses an winterlichen Gewittererscheinungen aufgeschrieben (*tonitrua audita sunt*); den Kometen hat er mit Sicherheit selbst beobachtet (*stella cometes visa est*). Die Dokumentation auch unspektakulärer Wettererscheinungen ist wahrscheinlich auch mit der Suche nach „Zeichen“ zu erklären, wobei gerade die Häufung von Vorzeichen und Extremereignissen 869 eine heilsgeschichtliche Deutung nahelegte. Auch als Einzelmeldungen werden Wintergewitter in den Xantener Annalen auffallend häufig genannt; sie galten aufgrund ihrer Seltenheit als denkwürdig, doch steht Gerwards besonderes Interesse für „Winterunwetter“ sehr wahrscheinlich in Bezug zu den Normannen, die

---

*est, nimium ex se mittens fervorum in oriente, coram humanis obtutibus quasi per tres cubitos: et pagani vastaverunt Walicrum, multasque feminas inde abduxerunt captivas, cum infinita diversi generis pecunia.*

<sup>2408</sup> Ann. Xant. ad a. 868/869, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 2, 1829, S. 233 (eigene Übers.): *Mense Februario, tenebrosis aquis in nubibus aeris, tonitrua audita sunt, et 15. Kal. Martii, id est nocte sancta Septuagesimae, stella cometes visa est ab aquilone et occidente, cui statim nimia tempestas ventorum, et immensa inundatio aquarum est subsecuta; in qua multi improvidi interierunt. Et postea aestivo tempore fames acerrima in multis provinciis subsequitur, maxime in Burgundia et Gallia, in quibus magna multitudo hominum acerbam sustinuit mortem, ita ut homines hominum corpora comedisserunt. Sed et canum carnibus aliquis vesci dicuntur.* Über den Kometen und die Überschwemmungen schreiben auch die *Annales Fuldenses* (pars III ad a. 868, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 1, 1826, S. 51): *Eodem anno stella cometes per aliquot noctes apparuit, fontes quoque et flumina propter nimiam imbrium inundationem crescendo intumuerunt et per diversa loca in frugibus et aedificiis dampnum fecere non modicum. Hanc plagam fames etiam magna cum ingenti pernicie humani generis per totam Germaniam et Galliam secuta est.* Die *Annales S. Columbae Senonensis* (ad a. 869, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 1, 1826, S. 103) erwähnen nur den Kometen, nicht aber die Überschwemmungen (die also eher im Osten auftraten), während die erste Fortsetzung der *Annales Alamannici* für 868 neben dem Kometen auch eine Sterblichkeit bei Menschen und Tieren erwähnt (Ann. Alamann. Contin. Augiensis ad a. 868 (=869), ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 1, 1826, S. 51: *Stella cometis. Fames acerrima, et mortalitas hominum et animantium.* Vgl. Ann. Sangallenses maiores = Ann. Weingartenses = Ann. Formoselenses). Quellenhinweise: Fritz Curschmann, Hungersnöte im Mittelalter, 1900, ND 1970, S. 98f.

Hochwasser (bei Westwetterlagen) für ihre Raubzüge nutzen; die Wintergewitter waren damit sowohl symbolische Zeichen wie auch konkrete Gefahrenzeichen.<sup>2409</sup>

Vor allem in Verbindung mit dem Kometen und den „unmittelbar darauf folgenden Sturmunwettern“ und Überschwemmungen (*stella cometes visa est ..., cui statim nimia tempestas ventorum, et immensa inundatio aquarum est subsecuta*) wurde der Donner im Februar als Zeichen gesehen.<sup>2410</sup> Die kurze, aber durchaus „naturgetreue“ wie poetische Beschreibung der dunklen Regen- und Gewitterstimmung im Februar mit der gleichzeitigen Ablativkonstruktion (*tenebrosis aquis in nubibus aeris, tonitrua audita sunt*) legt eine Beobachtung Gerwards nahe.<sup>2411</sup> Das Zeitnähe von Februargewittern, einem Kometen und dramatischen historischen Ereignissen 869 mußte ein ernstes Vorzeichen sein, zumal es in diesem Jahr eine so große Hungersnot in Burgund und Gallien gab, daß sogar Hunde- und Menschenfleisch gegessen worden sein soll.<sup>2412</sup> Das christologische Geschichtsdenken Gerwards zeigt sich besonders in *quattour reges regnaverunt in regno quondam Karoli Magni*: Es handelt sich um eine klassische *laudatio temporis acti*, die angesichts der durch die Bruderkriege äußerst desolaten Lage des Reichs 869 als Aufforderung an die Mächtigen gelesen werden kann, angesichts der Normannengefahr nicht nach Partikularinteressen, sondern im Sinne der Reichseinheit zu handeln.<sup>2413</sup> Die Gegenüberstellung des idealen Friedensreichs Karls des Großen, als die

<sup>2409</sup> Welche Bedeutung seltenen Naturerscheinungen in Bezug auf die Geschichte zugemessen wurde, zeigt die Meldung zu Gewittern Ende Dezember 849 im *Fragmentum Chronici Fontanellensium*. *Fragm. Chr. Fontanellensis ad a. 849*, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 2, 1829, S. 302f.: [...] *Episcopi in Parisio synodum generalem tenuerunt. Autumnale tempus imbris inundantissimum fuit. Tertio Nonas Ianuar. Fulgura et tonitrua extiterunt, pluviae quoque largissimae. In mense Febr. domnus rex Carolus de Aquitania regressus est. Et Aquitanici promissam fidem fefellerunt, et iterum Pipino se coniunxerunt. Nomenoius, tyrannus Brittonum, ad Andegavis urbem accessit, et Lamberto comiti reddita est marka.* [...].

<sup>2410</sup> Zur Deutung des Donners als drohende Stimme Gottes vgl. oben, S. 291f., bes. Anm. 865.

<sup>2411</sup> Gerwards „dramatisch verdichtete“ Formulierung erinnert an Isidors Ausführungen zur natürlichen Ursache von Gewittern und Regenschauern (Unwetter), die er nach der vom Augenschein ausgehenden antiken Theorie - teilweise durchaus richtig - auf die extreme Verdichtung von Luft und Wassertröpfchen in schweren Wolken sowie Erdausdünstungen und die Hitze der Gestirne zurückführt; die Unwetterentstehung spiele sich in der untersten Luftschicht (*aer*) ab (nach heutigem Wissen die Troposphäre bis ca. 15km Höhe), die an den Kräften der Erde wie auch der Himmelsbewegungen teilhabe; nach Isidor stellt die unterste Luftschicht gewissermaßen die „Kampfzone“ zwischen Himmel und Erde dar. Schwere Unwetter entstehen nach den „Etymologien“ durch extrem verdichtete Wolken, die zunächst den Himmel bedecken. Diese Erklärungsaspekte Isidors deutet auch Gerward mit *tenebrosis aquis in nubibus aeris* an. Vgl. Isidori *Etym. lib. XIII, 5-6*, ed. W. M. Lindsay, 1911, vol I, S. 522: *Aer [...] nam commotus ventos facit; vehementius concitatus ignes et tonitrua; contractus nubila; conspissatus pluviam; congelantibus nubilis nivem; [...]. Nam aerem densum nubem esse, nubem rarefactam et solutam aerem. Nubes dictae ab obnubendo, id est operiendo, caelum; [...] nubes autem aeris densitas facit. Venti enim aerem conglobant nubemque faciunt; unde est illud (Virg. Aen. 5, 20): Atque in nubem cogitur aer.*

<sup>2412</sup> Mit *feruntur* und *dicuntur* verdeutlicht der Schreiber jedoch, daß er die unglaublichen Vorkommnisse lediglich von Berichten Dritter kannte, ohne den Wahrheitsgehalt geprüft zu haben. Die für die Xantener Annalen charakteristische, zwei Ereignismeldungen verbindende temporale Wendung *Et postea aestivo tempore fames acerrima in multis provinciis subsequitur [...], ita ut homines hominum corpora comedisse feruntur. Sed et canum carnis aliquis vesci dicuntur* (Ann. Xant. ad a. 869, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 2, 1829, S. 233) konnte die heilsgeschichtlichen Geschichtsdeutung bestärken. Der Bericht für 869 läßt insbesondere auch die fränkischen Herrscher als beabsichtigte Adressaten der Annalen vermuten.

<sup>2413</sup> Ähnlich warnt im 6. Jahrhundert Gregor von Tours die konkurrierenden merowingischen Mächtigen, insbesondere den Westfranken Chilperich, vor Rechtsbrüchen und Usurpation und erinnert sie an die

Frankenkönige in einem geeinten Reich regierten, und der Kriegsgefahr durch die zerstrittenen Königserben 869 weist zudem auf den „Gerichtspropheten“ Micha, der das vergangene Friedensreich König Davids der unsicheren Gegenwart seiner Zeit (um 700 v. Chr.) gegenüberstellt, als vom Nord- und Südreich nur Reste (unter anderem der Stadtstaat Jerusalem) übrig waren, die durch Assyrereinfälle bedroht waren (wie das Frankenreich um 850 durch die Normannen bedroht war). Micha machte die Mächtigen für den Niedergang verantwortlich, die sich nicht als würdige Statthalter Jahwes in der Nachfolge König Davids erwiesen.<sup>2414</sup> Wie Micha an den durch Jahwe garantierten „immerwährenden Bestand des davidischen Königtums“ erinnert und die Wirren seiner Zeit nur als „Interim“ sah, „das mit der Geburt eines neuen Herrschers ein Ende finden wird“<sup>2415</sup>, erinnert Gerward mit seiner „Zeitklage“ an die durch Gott legitimierte Friedensordnung unter Karl dem Großen (der damit indirekt zum Nachfolger König Davids stilisiert wird); verbunden ist diese Erinnerung mit der Aufforderung an die Mächtigen, an die Legitimation der Königsherrschaft durch Gott zu bedenken; Herrscher ohne göttliche Legitimation aber werden untergehen wie die Mächtigen

---

Verpflichtung der Herrscher, Gott und den Menschen zu dienen. Vgl. Gregorii Hist. V, praef., R. Buchner, Gregorausgabe, 1. Bd., 1970, S. 278: *Si tibi, o rex, bellum civili delectat, illud quod apostolus in hominem agi meminit exerce, ut spiritus concupiscat adversus carnem et vitia virtutibus caedant; et tu liber capite tuo, id est Christo, servias, qui quondam radicem malorum servieras conpeditus.*

<sup>2414</sup> Vgl. Micha 1 (Gottes Gericht über Israel und Juda), bes. v. 8-16; Mi. 2 („Weheruf über die Machthaber, die das Volk berauben“); Micha 3, 1-4; 9-12. Vgl. Jes. 1, 4ff.; 4, 14.

<sup>2415</sup> Vgl. auch Amos 9, 11f.; Jes. 7, 10ff. (Hinweis: Klaus Seybold, Das davidische Königtum im Zeugnis der Propheten, Göttingen 1972 (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments. Hrsg. v. Ernst Käsemann u. Ernst Würthwein. 107. Heft), S. 113, Anm. 28). Angesichts des desolaten Zustandes der Reste des israelitischen Nord- und Südreichs um 700 v. Chr. und eines Assyrereinfalls um 701 v. Chr. erinnert der Prophet Micha die Zeitgenossen an die durch Jahwe legitimierte Friedensherrschaft König Davids, die David auch berechtigten, anderen Völkern - im Auftrag der Sache Jahwes und als dessen Statthalter auf Erden - Einhalt zu gebieten: „Die eklatante Diskrepanz zwischen dem idealen Bild einer glanzvollen, weltweiten Königsherrschaft und dem kläglichen Anblick, den die Gegenwart bot, war vermutlich der Anlaß zu Fragen, die in dem Spruch des Propheten eine Beantwortung finden. In jener Konzeption findet er den Maßstab, an dem er die Gegenwart mißt. Im Lichte der göttlichen Garantie eines immerwährenden Bestandes des davidischen Königtums erscheint der augenblickliche Zustand als ein Interim, das mit der Geburt des neuen Herrschers ein Ende finden wird (V. 2f.). Im Blick auf seine Vorstellung von einem König in Israel aber läßt sich auch erkennen, worin Micha die Ursache der Krise zu sehen meint. Der betonte Hinweis auf die Verwurzelung im vorstaatlichen Israel (V. 1), die Ausführlichkeit, mit der von den Regierungsfunktionen in Jahwes Auftrag und Abhängigkeit die Rede ist (V. 3) und die Erinnerung an den Thronnamen, der von Frieden spricht (V. 4), lassen darauf schließen, was den derzeitigen Jerusalemer Regenten abgeht. Tatsächlich ist aus verschiedenen Stellen ersichtlich, daß Micha den Jerusalemer Davididen Jahwes *Gericht* anzusagen hatte.“ So warnt Micha die Männer in Juda vor dem Gerichtshandeln Jahwes - Mi. 3, 1-4: „Und ich sprach: Höret doch, ihr Häupter im Hause Jakob und ihr Herren im Hause Israel! Ihr solltet die sein, die das Recht kennen. Aber ihr hasset das Gute und liebet das Arge; ihr schindet ihnen die Haut ab und das Fleisch von ihren Knochen und fresset das Fleisch meines Volks. [...] Darum, wenn ihr nun zum Herrn schreit, wird er euch nicht erhören, sondern wird sein Angesicht vor euch verbergen zur selben Zeit, wie ihr mit eurem bösen Treiben verdient habt.“ Mi. 3, 9-12: „So höret doch dies, ihr Häupter im Hause Jakob und ihr Herren im Hause Israel, die ihr das Recht verabscheut und alles, was gerade ist, krumm macht; die ihr Zion mit Blut baut und Jerusalem mit Unrecht - seine Häupter richten für Geschenke, seine Priester lehren für Lohn und seine Propheten wahrsagen für Geld - und euch dennoch auf den Herrn verlaßt und sprecht: »Ist nicht der Herr unter uns? Es kann kein Unglück über uns kommen«: Darum wird Zion um euretwillen wie ein Acker umgepflügt werden, und Jerusalem wird zu Steinhäufen werden und der Berg des Tempels zu einer Höhe wilden Gestrüpps.“ Vgl. Klaus Seybold, Das davidische Königtum im Zeugnis der Propheten, 1972, S. 112f.

aus dem Stamm Juda. Wie der Prophet Micha vor „Jahwes Gerichtshandeln“ warnte<sup>2416</sup>, mußte das egoistische Handeln der Herrscher in den fränkischen *regna* den Zorn Gottes herausfordern - vielleicht in Form der Normanneneinfälle. Vor diesem Hintergrund lassen sich die unheimlichen kosmischen und meteorologischen Erscheinungen des Jahres 869 als ernste Warnungen deuten.<sup>2417</sup> Die bedrohliche „biblische Szenerie“ verdichtete sich im Februar 869 in finsternen, regenschweren Donnerwolken. Den Mächtigen dürfte der Zusammenhang zwischen Friedensreichen und deren göttlicher Legitimation nach dem Vorbild des Friedenskönigs David bekannt gewesen sein; damit enthält Gerwards Annaleneintrag für 869 eine deutliche Herrscherkritik, die möglicherweise Gehör fand.

Bestärkt wird die heilsgeschichtliche Deutung durch die Symbolik der Himmelsrichtungen Norden und Westen, die teilweise schon in der Antike und in der Bibel, vor allem aber seit den Kirchenvätern als unheilvolle Himmelsrichtungen galten; diese Ansicht wurde im Mittelalter verstärkt, worauf schon einige Einträge Gregors von Tours weisen.<sup>2418</sup> In Gerwards Eintrag für 869 steht der Norden zusammen mit dem Westen wie ein „böses Omen“ für die kalte, unwirtliche Region des Ozeans, aus der Dämonen, Unwetter, Stürme und die Heiden drohten; besondere Brisanz erhielt diese Vorstellung im 9. Jahrhundert durch die Normanneneinfälle, mit denen sich die Angst vor dem Norden und Nordwesten als Heimat feindlicher, barbarischer Mächte und dämonischer (Natur-)Gefahren auf grausame Weise bestätigte. Der Norden war im Weltbild des 9. Jahrhunderts auch geographisch eine Gegend, „aus der man nichts Gutes erwartete“, weshalb man sich für den „Norden“ umso stärker in missionarischer Absicht interessierte;<sup>2419</sup> in zeitgenössischen Geschichtswerken ist die Symbolik des Nordens (*aquilo, boreas, septentrio*) zwar nur angedeutet, aber im Kontext mit Kriegszügen und Unwettern meist eindeutig erkennbar.<sup>2420</sup> Ähnliches gilt für den Westen, der in der Antike noch mit dem unheimlichen *Oceanos* verbunden war: Homer, Lukrez oder Hesiod sahen im Westen „die Enden des Himmels, der Erde, des Meeres und des Tartaros“ und den Sitz der Stürme, Regenwolken und Unwetter.<sup>2421</sup> Die negative Bedeutung bekam der

<sup>2416</sup> Klaus Seybold, *Das davidische Königtum im Zeugnis der Propheten*, 1972, S. 113.

<sup>2417</sup> Mi. 3, 4 (zit. n. Klaus Seybold, *Das davidische Königtum im Zeugnis der Propheten*, 1972, S. 113): „Jahwe wird sein Antlitz vor ihnen verbergen in jener Zeit, weil sie schlimme Taten verübt haben.“

<sup>2418</sup> Zur Deutung des Nordens und des Westens vgl. oben, S. 263f., Anm. 785 u. S. 231f., Anm. 680.

<sup>2419</sup> David Fraesdorff, *Der barbarische Norden. Vorstellungen und Fremdkategorien bei Rimbert, Thietmar von Merseburg, Adam von Bremen und Helmold von Bosau*, Berlin 2005 (*Orbis mediaevalis. Vorstellungswelten des Mittelalters*; Bd. 5), S. 124.

<sup>2420</sup> Neben dem Bericht der *Annales Xantenses* für 869 ist in diesem Zusammenhang auch der Eintrag in den *Annales Bertiniani* für 846 zu nennen, in dem von einem Überfall dänischer Piraten in Friesland und einem fast bis Anfang Mai anhaltenden schädlichen Nordwind berichtet wird. Vgl. *Ann. Bertiniani ad a. 846, rec. G. Waitz*, *MGH Script. rer. Ger. in us. schol. sep. ed.* 5, 1883, S. 33.

<sup>2421</sup> Dr. Wilhelm Heinrich Roscher, *Die Gorgonen Und Verwandtes. Eine Vorarbeit zu e. Handbuch d. griech. Mythologie vom vergleichenden Standpunkt*, Leipzig 1879, S. 19. Die antike Vorstellung vom Westen als Heimat gefährlicher Stürme und Gewitter geht auf die Beobachtung zurück, daß schwere Gewitter in Italien,



Westen jedoch erst durch die Auslegungen der Kirchenväter, besonders mit der Gegenüberstellung von hellem *oriens* und dunklem *occidens*, die auch Isidor hervorhob, indem er den *occidens* als Ort des Sonnen-Untergangs deutete, der den Tag „herabstößt und tötet. Er verbirgt der Welt das Licht und überführt sie in das Reich der Schatten.“<sup>2422</sup> Da der Westen und der Norden überwiegend negative Symbolik hatten (der Norden war der Strafort zwischen dem „verderblichen“ Nordwesten und dem bereits dem Heil zugewandtem Nordosten<sup>2423</sup>), war der Nordwesten im Mittelalter als Kombination der beiden dunklen Himmelsrichtungen die „Angstgegend“ schlechthin, aus der Unwetter, Dunkelheit, Heiden und das Böse kamen, zumal im Nordwesten die kalten, feindlichen Weiten des Ozeans lagen; der Nordwesten war schon in der Antike ein „Unort“, die Heimat der Unwetter, Regenstürme, Kälte, Nebel, der einäugigen Kyklopen, Seeungeheuer und der fürchterlichen Gorgo.<sup>2424</sup> Die

---

Griechenland und im östlichen Mittelmeerraum meist vom Meer her von Westen oder Südwesten heranziehen; gerade in Griechenland (etwa in Janina, in Epirus und in Akrokeraunien) sind Gewitter im Westen häufiger und stärker als in den östlichen Landesteilen. Vgl. dazu W. H. Roscher (wie oben), S. 21f.; Adolf Mommsen, Griechische Jahreszeiten, S. 83ff. u. S. 388ff. Die Naturbeobachtung schlug sich auch in der antiken Dichtung nieder, etwa bei Hesiod, Theogonia 742, v. 736f. Vgl. auch Homer, *Ilias*, 275 und Lucretius VI, 256: *Praeterea persaepe niger quoque per mare nimbus/ Ut picis e caelo demissum flumen in undas/ Sic cadit effertus tenebris procul et trahit atram/ Fulminibus gravidam tempestatem atque procellis/ Ignibus ac ventis cum primis ipse repletus*. Zusammenstellung u. weitere antike Quellen: W. H. Roscher (wie oben), S. 17-22.

<sup>2422</sup> Isidor, Etym. III, 42, MPL 82, col. 172: *Oriens autem ab exortu solis est nuncupatus. Occidens, quod diem faciat occidere et interire. Abscondit enim lumen mundo, et tenebras superinducit*. Nach Kurt Goldammer (Der Mythos von Ost und West, 1962, S. 105, Anm. 106) kommt „in diesen Zeilen [...] viel von mittelalterlichem Lebensgefühl zum Ausdruck!“ Die „Bedeutungsverschlechterung“ von *occidens* in den ersten nachchristlichen Jahrhunderten beruht wohl auf dem formalen und semantischen Wortspiel zwischen den beiden verwandten Verben *occidere* und *occidere* im Präsensstamm (*occido* und *occīdo*). Auch die nahezu identischen aktivischen Präsens-Partizipien *occidens* [*sol*: „untergehend“] und *occīdens* („tötend“), die auf die nur durch die Betonung unterschiedenen Verben *occidere* („untergehen“) und *occidere* („töten“) zurückgehen (die allerdings auf die verschiedenen Grundformen *cadere* („fällen“, intransitiv) und *caedere* („fällen, töten“) zurückgehen), haben diese „absichtliche Verwechslung“ befördert. Dabei wurde (wie bei Isidor) die dem Partizip Präsens Aktiv *occidens* zugrundeliegende „neutral-passive“ intransitive Bedeutung der untergehenden Sonne („untergehend“; Subst.: „Westen, Abendland“, von *occidere*, *occidō*, *occīdī*, *occīsum* (aus *cadere*): 1. nieder-, hinfallen; 2./a) untergehen [*sol*]; b) sterben, verlorengelassen;“) dem später häufig auch personifizierten *Occidens* als „aktivem Verursacher“ zugeschrieben, der die Sonne „untergehen macht“, also „tötet“ (intransitiv). Isidors Übersetzung bezieht sich jedoch auf das ähnlich klingende Verb *occidere*, *occidō*, *occīdī*, *occīsum* (aus *caedere*: „1. zu Boden schlagen; 2. niederhauen, töten; 3. a) zu Tode martern; b) verderben; c) umbringen“; Langenscheidt Wb. Lat.-Dt., 1963, S. 361). Der *Occidens* wurde so zum *Occidens*. In vielen hochmittelalterlichen Unwetterberichten (so bei Anselm von Gembloux 1117) finden sich auch darüber hinaus zahlreiche Belege für die bewußte Verwendung von (transitiven) Verben des aktiven Handelns anstatt neutraler (intransitiver) „Ereignis-Verben“.

<sup>2423</sup> „Die ‚schmerzliche‘ Erfahrung (*dolor*) des strafenden Gottes ist die Voraussetzung für die Selbstfindung des Menschen und sein neues Verhältnis zu Gott. In Anlehnung an die Worte des Psalmisten (Ps. 117, 18) weiß der vom Nordwind Getroffene durch die Nachbarschaft von Lamm und Schlange, daß ‚er (der Herr) mich in der Strafe, mit der er mich schlägt, nicht dem Tod der Höllenstrafen ausliefert, ‚weil ich ihn in Liebe gesucht, meine Sünden bekannt habe und g e d u l d i g und k l u g im Ertragen (der Pein) bin...‘“ (Barbara Maurmann, Die Himmelsrichtungen, 1976, S. 50, Anm. 50-51). Vgl. Ps. 117,18: „Castigans castigavit me Dominus, et morti non tradidit me.“

<sup>2424</sup> Der Nordwesten als Kombination der beiden „dunklen“ und „bösen“ Himmelsrichtungen war im Mittelalter die „böse“ Weltgegend schlechthin, in der sich der unendliche, abgründige Ozean mit seinen unbekanntem Gefahren und Ungeheuern erstreckte - eine lebensfeindliche, bedrohliche Weltgegend. Vgl. Karl Steckel, ‚Meer‘, Calwer Bibellexikon, 5. Bearb. 1959, Sp. 863f. Bei den Kirchenvätern überwiegt der Unheilscharakter des Weltmeeres, das im Gegensatz zum himmlischen Firmament der Endzeit stand. Ambrosius personifiziert den Atlantik sogar als Untier (*cetus*). Vgl. Ambrosius, Hexaameron V, cap. XI, 32, MPL 14, col. 234D-235B: 32. *Veniamus ad Atlanticum mare. Quam ingentia illic et infinitae magnitudinis cete! Quae si quando supernatant*

patristische Symbolik der Himmelsrichtungen wurde in der hochmittelalterlichen Kosmologie und Theologie weiter ausgearbeitet, etwa im „Jenseitskosmos“ Hildegards von Bingen<sup>2425</sup>. Aber auch schon im 9. Jahrhundert ist die negative Symbolik des Nordwestens unverkennbar: Ein Komet am nordwestlichen Himmel mußte in der Normannenzeit ein ernstes Vorzeichen sein; auch wenn Gerward keine explizite Deutung anfügt, werden der Vorzeichencharakter des Kometen und die Symbolik der dunklen Unwetterwolken als „Zorneszeichen“ aus der Chronologie evident: Nur kurze Zeit nach dem Kometen „erhoben sich Stürme und Unwetter am Himmel“, die sich aus heilsgeschichtlicher Sicht und eventuell auch meteorologisch schon mit dem Februardonner angekündigt haben könnten (*tenebrosis aquis in nubibus aeris, tonitrua audita sunt*); auch das Hochwasser weist auf eine ausgeprägte Westwetterlage, die die Normannen für ihre Raubfahrten benötigten. Der ferne Winterdonner und die Gewitterwolken gemahnten angesichts des drohenden Strafgerichts eindringlich zu Umkehr und Buße. Daß in den Fluten

---

*fluctibus, ambulare insulas putes, montes altissimos summis ad coelum verticibus eminere. Quae non in acta (9), nec in litoribus, sed in Atlantici maris profundo feruntur videri, ut eorum conspectu nautae a navigandi in illis locis, praesumptione revocentur, nec secreta elementorum adire sine supremo terrore mortis usurpent.* Der im Frühmittelalter aufgrund der Verlagerung nach Nordwestmitteleuropa zunehmend ins Blickfeld rückende Ozean wurde aufgrund seiner Gefahren bald zum Unheilsort, den auch Reisende und Kaufleute mit Ausnahme der gottesfürchtigen Irenmönche und der abenteuerlustigen Wikinger (Normannen) weitgehend mieden. Die meist aus Westen oder Norden heranziehenden Schlechtwetterfronten bestärkten die mythisch-religiöse Deutung des Nordwestens, der bereits in der Antike mit den „Unwetterdämonen“ der „Gorgonen“, die jenseits der Säulen des Herakles hausten, konnotiert war; die Gorgonen sah man in Form der Sommer- und Herbstunwetter von Westen und Nordwesten heranziehen. Vgl. Hiob 26, 10-12: „Er hat am Rande des Wassers eine Grenze gezogen, wo Licht und Finsternis sich scheiden. Die Säulen des Himmels zittern und entsetzen sich vor seinem Schelten. Durch seine Kraft hat er das Meer erregt, und durch seine Einsicht hat er Rahab zerschmettert. Am Himmel wurde es schön durch seinen Wind, und seine Hand durchbohrte die flüchtige Schlange.“

<sup>2425</sup> In der Theologie des 12. Jahrhunderts wird die negative Konnotation des Nordens und Westens zunehmend offen ausgesprochen und erweitert, besonders im Jenseitskosmos der Hildegard von Bingen (*Liber divinorum operum*, in: Migne PL 197, Sp. 739-1037, hier Sp. 995BC), wo der Westen und der Grenzraum zum Norden als Hölle aus Finsternis, Schwefeldampf und des (schwarzen) Feuers dargestellt werden; Westen und Nordwesten galten als Höllenorte für Menschen, „die ihr Leben allein auf die Zeitlichkeit eingerichtet haben und der *stultitia* gefolgt sind, die ‚gerechten‘ Werke vernachlässigt und damit die der *Sapientia* entgegengesetzte Richtung eingeschlagen haben. Sie hatte die Überwindung der ‚Torheit‘ durch die ‚Gerechtigkeit‘ in ihrem Standort im Nordosten angezeigt“ (Barbara Maurmann, *Die Himmelsrichtungen im Weltbild des Mittelalters*, München 1976, S. 116). Im „Weltei“ der Hildegard von Bingen, das die Entstehung der vier Kardinalwinde aus den spezifischen Qualitäten der vier Himmelsrichtungen erklärt, wird das „schwarze Feuer“ (*ignis niger*) des Nordens dem hellen Feuer (*ignis lucidus*) des Südens gegenübergestellt: In der Berührung und im Überfließen der beiden gegensätzlichen Feuer spiegeln sich göttliche Macht und göttliches Gericht: [...] *sub potestate prioris existens, judicialis et fere gehennalis est ad vindictam malorum factus* (Hildegard von Bingen, *Liber divinorum operum*, MPL 197, Sp. 739-1037, hier Sp. 756B). Vgl. dazu Barbara Maurmann, *Die Himmelsrichtungen im Weltbild des Mittelalters*, 1976, S. 26f. u. S. 116; David Fraesdorf, *Der barbarische Norden*, 2005, S. 107. Nach Honorius Augustodunensis (*De imagine mundi*, MPL 172, S. 135D) ist der Nordwesten auch eine Gefahr für das dort fließende Wasser, da es durch vielerlei Gewürm infiziert werde und die Trinkenden hinwegraffe, wie der Totenfluß Styx: *Sunt alia loca serpentibus plena, qui viciniam veneno inficiunt, quae dum de terra exurgit, bibentes interimit, ut fons Styx facit.* Auch Hildegard von Bingen (*Causae et curae*, ed. Paul Kaiser, Leipzig 1903, S. 27, Z. 11-26) sieht die nordwestlichen Gewässer von Schlangen und Gewürm bewohnt. Die negative Symbolik des Nordwestens fand in der mittelalterlichen Kosmologie ihre „wissenschaftliche“ Grundlage und Bestätigung. Anselm von Gembloux beschreibt in einem dramatischen Bericht über Frühsommerunwetter 1117 in der Region Lüttich unter anderem einen von Westen heranziehenden Sturm, der gegen die Morgenröte ankämpfte, und einen von Norden her in die Kirche einschlagenden Blitz, womit sich im Sommer 1117 ein endzeitlich anmutender Kampf zwischen dem heilsversprechenden Morgenlicht im Osten und dem aus Nordwesten heranrückenden Unwetter abspielte.

„viele Unvorsichtige starben“ (*multi improvidi interierunt*), zeigt deutlich die geistliche Deutungsintention; *improvidi* hat hier doppelte Bedeutung - *physice* und *spiritualiter*: Die Menschen, die die Fluten unterschätzten und ertranken, können auch für die geistlich „Unvorbereiteten“ stehen, die im Alltag vergaßen, daß sie im Leben immer auch schon im Tode sind.<sup>2426</sup> Die Flut von 869 lehrte, daß man jeden Tag auf ein plötzlich hereinbrechendes Unglück und das Jüngste Gericht „vorbereitet“ sein muß (Mt. 24, 27) und wies als abschreckendes *exemplum* auch auf die Hinfälligkeit irdischer Schutzmaßnahmen.<sup>2427</sup>

### **Nordlichter, Nebensonnen, Halos und Regenbögen**

Die Suche nach Vorzeichen“ vor allem in Krisenzeiten zeigt sich auch in der Häufung von Einträgen zu nächtlichen Lichterscheinungen in einigen Jahrzehnten des 9. Jahrhunderts. Vor allem Nebensonnen, Halos, „Lichtfiguren“ (infolge von Reflexionen und Lichtbrechungen an hohen Wolken) und Nordlichter, teilweise auch Himmelsröte, zogen große Aufmerksamkeit auf sich, ebenso Meteoriden, Wetterleuchten und ungewöhnliche Blitze. In Sonnenringen,

<sup>2426</sup> Der gregorianische Choral *Media vita in morte sumus* wurde wahrscheinlich bereits um 750 verfaßt. In der älteren Forschung wurde der Choral, den u. a. auch Martin Luther aufnahm, Notker I. (Notker Balbulus, auch Notker Poeta, um 840 - 912) zugeschrieben. Der Choral war ursprünglich als Responsorium für die Mönchsgemeinschaft gedacht und wurde vorwiegend beim Nachtgebet gesungen. Vgl. *Processionale monasticum*, Solesmes 1893. Abdruck des Liestextes bei Friedrich Wolters (Hrsg.), *Hymnen und Lieder der christlichen Zeit*, Bd. II: Hymnen und Sequenzen. Übertragungen aus den lateinischen Dichtern der Kirche vom IV. bis XV. Jahrhundert, 2. Ausg. Berlin 1922, S. 87.

<sup>2427</sup> Heilsgeschichtliche Bezüge zeigt auch der Paralleleintrag der *Annales S. Columbae Senonensis* für 869, der u. a. die Wanderung des Kometen vom Sternbild Arktur Ende Januar zum „Dreieck“ am nördlichen Himmel im Frühjahr angibt und damit ein bemerkenswertes Zeugnis der genauen Himmelsbeobachtung unter dem Einfluß des „Astronomus“ ist. Nach den *Annales S. Columbae Senonensis* erschien der Komet von 869 erstmals am 29. Januar „unter dem Sternbild des kleinen Arktur“ (*sub temone minoris Arcturi*) und wanderte in der Folgezeit bis zum Sternbild des „Dreiecks“ (*triangulum*; griech. *trigonon, deltoton, delta*). Die exakte Positionsangabe mittels bekannter Sternbilder ist seit der Antike geläufig. Der Hinweis auf „Arktur“ und „Dreieck“ zeugt von einer genauen, „professionellen“ Himmelsbeobachtung, denn auch, wenn das abends von September bis März zwischen den Sternbildern Andromeda und Widder am nördlichen Himmelskreis mit bloßem Auge auszumachende „Dreieck“ bereits zu den 48 „Hauptsternbildern“ der Antike zählte, bedarf es einer genaueren Kenntnis des Sternenhimmels, um das kleine Sternbild auszumachen; die Kometenmeldung für 869 aus der Abtei Sainte Colombe im Senonais verrät einen astronomisch und naturkundlich interessierten und bewanderten Schreiber, der auch den ausführlichen Tornadobericht für 896 verfaßte. Im Gegensatz zu der „nüchternen“ Kometenmeldung 836 der Xantener Annalen legt der Annalist aus Sainte Colombe besonderen Wert auf den „heilsgeschichtlichen“ Zusammenhang zwischen den „Himmelszeichen“ und der wenig später ausbrechenden Hungersnot (wohl eine Folge der Unwetter, die die Annalen aus Sens nicht nennen). Der aus Italien gemeldete Kannibalismus könnte mit dem Wortspiel *cometes* und *comedisse* die negative Vorzeichendeutung des Kometen bestärken. Vgl. *Ann. S. Columbae Senonensis ad a. 868 (869)*, ed. G. H. Pertz, *MGH Script. (in Folio)* 1, 1826, S. 103: *Cometes apparuit circa 4 Kal. Febr (29. Jan.) dies circiter 25 primo sub temone minoris Arcturi. Deinde progressa est pene usque ad triangulum. Exiit eo anno fames et mortalitas inaudita per totum fere inperium Francorum, sed maxime per Aquitaniam et Burgundiam, ita ut prae multitudine morientium non essent, qui sepelirent. Nam Senonis civitate inventi sunt uno die 56 homines mortui. Inveniuntur etiam ea tempestate in eodem pago masculi et femine pro nefas! Homines alios occidisse et comedisse Nam in Ponto Siriaco quidam onestam feminam ospitio susceptam occidit, membratimque dividens sale condivit, et sibi suisque filiis comedendam coxit. In ipsa urbe quedam femina de quodam adolescentulo similiter fecit. In pluribus etiam locis aliis hoc ipsum ob famis penuriam contigisse fama vulgante compertum est. Igitur mense Maio Senonis civitate modius frumenti venditus est solidis octo [...]. Sed divina providente clementia novi fructus temperius solito succurrerunt. Nam 9 Kal Iunii, primo die rogationum, panis novus oblatus est Senis ad benedicendum, ex quo plurimi gratias Deo referentes eulogias sumpserunt.*

Wolkenschleiern und Lichtspiegelungen sah man häufig Gloriolen, Himmelskreise, Kronen, Kuppeln, Balken, Schwerter oder Kreuze, die eine Vorzeichendeutung nahelegten, besonders wenn sie zeitnah zu Kriegen und Plagen auftraten. In karolingischen Geschichtswerken sind ungewöhnliche Lichterscheinungen in telegrammartigen Kurzmeldungen und in ausführlichen „Vorzeichenkatalogen“ dokumentiert. Am häufigsten sind Kurzmeldungen, da die Historiographen von den Erscheinungen meist nur aus älteren Quellen oder vom Hörensagen erfuhren. Zudem waren viele Schreiber vornehmlich an politischen Ereignissen interessiert. Wie in der frühmittelalterlichen Historiographie üblich sind Einträge zu Lichterscheinungen auch in den Xantener Annalen meist nur indirekt als Vorzeichen deutbar; außerdem waren die natürlichen Ursachen vieler Himmelsphänomene noch nicht bekannt, weshalb Kurzmeldungen wie *Martio, et tremuit omnis caro* überwiegen.<sup>2428</sup> Ob *iris* einen Regenbogen oder eine Sonnenlichtreflexion an Eiswolken in den Farben des Regenbogens meint (wie der Zusatz *et tremuit omnis caro* andeutet), ist unklar. Für 740 berichten die Xantener Annalen von einer Eiswolkenerscheinung um Sonne, Mond und Sterne (*Stagna in sole et luna et in stellis*) - das Phänomen ist heute im „Volksmund“ auch als „Wasserziehen“ von Sternen, Sonne und Mond oder als „Sonnen- und Mondschleier“ bekannt; es galt in vormoderner Zeit wie andere Halophänomene oft als böses Vorzeichen; im vorliegenden Annaleneintrag ist ein Bezug zu der Meldung zum Tod Karl Martells (*Karolus bellicosus*) und der Aufteilung des Reichs unter den Söhnen Pippin und Karlmann 741 möglich.<sup>2429</sup>

Für das Jahr 836 melden die Xantener Annalen „im Monat Februar bei Beginn der Nacht wundersame Linien [...], die sich von Osten nach Westen erstreckten. Und wieder griffen in diesem Jahr die Heiden die Christen an.“<sup>2430</sup> Die Lichtstreifen deuten auf ein Nordlicht hin, das nach dem Bericht in Blickrichtung Norden von West nach Ost wanderte; möglicherweise sah der Schreiber die Erscheinung selbst auf dem Weg zum Gebet - darauf könnte *mirandae* hindeuten, die das Erstaunen über die Himmelserscheinung artikuliert. Die Vorzeichenbedeutung der von West nach Ost laufenden Lichtstreifen ergibt sich selbstredend aus der Symbolik der Himmelsrichtungen Westen und Osten, zumal schon 836, wie auch bei dem Kometen 869, ein Angriff der Normannen folgte. Die häufigen Nordlichtmeldungen in Geschichtswerken des 9. Jahrhunderts könnten eine Folge der Normannengefahr sein, die bewirkte, daß man gerade den Nordhimmel genauer beobachtete; bei Gerward, der von den Normannenzügen unmittelbar betroffen war, ist das sehr wahrscheinlich. Die stereotype Formulierung *Iterum*

<sup>2428</sup> Ann. Xant. ad a. 673, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 2, 1829, S. 220.

<sup>2429</sup> Ann. Xant. ad a. 740-741, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 2, 1829, S. 220: *Anno 740. Stagna in sole et luna et in stellis apparuerunt. Anno 741. Karolus bellicosus obiit, et duo filii eius Pippin et Karolus succedant.*

<sup>2430</sup> Ann. Xant. ad a. 836, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 2, 1829, S. 226 (eigene Übers.): *Mense Februario incipiente nocte mirandae acies apparuerunt ab oriente in occidentem. Iterum eodem anno pagani Christianos invaserunt.*

*eodem anno pagani christianos invaserunt* (wie auch in den Einträgen 834, 835, 837, 849, 850)<sup>2431</sup> zeigt den „Verdruß“ über die wiederholten Normanneneinfälle.<sup>2432</sup>

Eine weitere ungewöhnliche nächtliche Lichterscheinung verzeichnet Gerward für 839 (=838), dem Jahr der ersten großen Sturmflut des Mittelalters, die Gerward im ersten Teil des Berichts behandelt.<sup>2433</sup> Im zweiten Teil des Berichts für 838 schreibt er über „wundersame Linien“ am 25. März, die „gegen Abend in Form eines runden Domes [...] den ganzen Umkreis des Himmels umzogen.“<sup>2434</sup> Wahrscheinlich handelte es sich um ein Nordlicht, während „leuchtende Nachtwolken“ nicht in Frage kommen, da diese nur im Hochsommer in der Zeit der „astronomischen“ und „nautischen“ Dämmerung“ am Nordhimmel als feine silbrige Schleier und Cirren in 80km Höhe sichtbar sind. Eventuell wurde 839 auch eine auffällige Haloerscheinung beobachtet, die ebenfalls die über den ganzen Himmel gebreitete Kuppel erklären würde; wahrscheinlicher ist jedoch ein in wechselnden, ineinandergehenden „Figuren“ erscheinendes Nordlicht. Im chronologischen Kontext ist die Lichterscheinung von 838 jedoch anders zu deuten als die von 836, da Gerward für 839, unmittelbar im Anschluß an die Nordlichtmeldung, die Überführung der Gebeine der Heiligen Felicissimus, Agapitus und Felicitas nach Vreden erwähnt.<sup>2435</sup> Die „Lichtfiguren“ bewegten sich 838 zudem nicht (wie 836) von West nach Ost, sondern überzogen den gesamten Abendhimmel in Form einer Kuppel, was als Zeichen der Heiligkeit der Verstorbenen und als Zeichen der Aufnahme des Heiligen in das „Haus Gottes“ und damit als Hoffnungszeichen in dunkler Zeit gedeutet werden konnte. Im Bezug auf die Translation könnte das Himmelslicht auch Vreden als „rechtmäßigen“ Grabesort der Heiligen angezeigt haben.<sup>2436</sup> Im Jahre 840 erschienen neben einer totalen Sonnenfinsternis dagegen bedrohliche „Himmelslinien“, denen zahlreiche

<sup>2431</sup> Ann. Xant. ad a. 834-850, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 2, 1829, S. 225-229.

<sup>2432</sup> Siehe dazu Heinz Löwe, Studien zu den Annales Xantenses, Dt. Archiv f. Erforschung d. Mittelalters, 8, 1, 1950, S. 69f.

<sup>2433</sup> Zur Sturmflut von 838 vgl. unten, S. 869ff. m. Anm. 2498 (Ann. Bertiniani) u. Anm. 2505 (Ann. Xantenses).

<sup>2434</sup> Ann. Xant. ad a. 838, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 2, 1829, S. 226; dt. Übers. C. Rehdantz, Die Jahrbücher v. Fulda u. Xanten, 1941, S. 151: *Eodem anno 8. Kal. Aprilis admirandae acies apparuerunt vespascente die in coelo in modum domus rotundae, totum coeli ambitum circumducentes.*

<sup>2435</sup> Ann. Xant. ad a. 839, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 2, 1829, S. 226: *Eo anno venerunt corpora sanctorum Felicissimi et Agapiti atque sanctae Felicitatis in locum qui dicitur Fredenna* (=Vreden in Westfalen). Vgl. dazu Carl Rehdantz, Die Jahrbücher v. Fulda u. Xanten, 1941, S. 151, Anm. 1 sowie Franz Friedrich Roger Wilmans, Die Kaiserurkunden der Provinz Westfalen, Münster 1867, S. 413ff.

<sup>2436</sup> Der „Reliquienkult“ nahm im 9. Jahrhundert insbesondere auch aufgrund der Reichsteilung in allen Teilen des Frankenreiches zu; Translationsberichte können als neues Genre dieser Zeit gelten; sie sollten auf die Rechtmäßigkeit der neu eingerichteten Grabes- und Reliquienorte in den Territorien weisen, als Grundlage für neue Wallfahrts- und Pilgerorte, die wiederum nicht nur Einnahmen für die regionale Wirtschaft bedeuteten, sondern auch als gottgegebene (geistliche) Legitimationsgrundlage der Territorien und Grafschaften sowie des *regnum* insgesamt herangezogen wurden. Folglich entwickelte sich im 9. Jahrhundert um einige Heilige und Reliquien eine regelrechte „Reliquienkonkurrenz“, da Reliquien- und Pilgerorte auch eine Festigung weltlicher Herrschaft bedeuteten. Siehe dazu Arnold Angenendt, Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart, München 1994.

Unglücke, der Tod Ludwigs des Frommen und Normanneneinfälle folgten.<sup>2437</sup> Der Annalist, selbst unsicher in der Deutung, vergleicht die Himmelslinien von 840 mit der Lichterscheinung von 839 (*Acies consimiles apparuerunt, ... sicut hae quae priore anno fuerunt*) an; hier ist das Bemühen erkennbar, unerklärliche Naturerscheinungen mit Hilfe empirischer Beobachtungsreihen einzuordnen und mögliche spezifische Vorzeichendeutungen zu „verifizieren“. Die in der karolingischen Historiographie übliche kritisch-distanzierte Haltung, die auch in der Darstellung der Sonnenfinsternis von 840 durch den „Astronomus“ erkennbar ist, zeugt von einer nüchternen Naturwahrnehmung.

Neben Nordlichtern berichten die Xantener Annalen auch über meteorologische Lichterscheinungen, oft in „Sammelberichten“, die den Vorzeichencharakter der Himmelserscheinungen nahelegen, wie der Bericht über Haloringe im Jahre 841, der zwischen einer Meldung zu fränkischen Thronstreitigkeiten und dem Eintrag zu einem Skalvenaufstand in Sachsen plaziert ist.<sup>2438</sup> Bemerkenswert ist die „naturgetreue“ Beschreibung des sehr seltenen Dreifachhalos (*circuli tres apparuerunt*), den Gerward wahrscheinlich selbst beobachtete (da Hinweise auf Augenzeugen wie *dicitur* oder *visi sunt* fehlen). Da die Erscheinung mehr als drei Stunden lang sichtbar waren (*Ante horam diei terciam visi sunt, et usque post meridiem permanserunt*), gab es viele Augenzeugen. Die Haloringe erschienen nach dem Eintrag bei klarem Himmel (*claro sole*); die für Halos nötigen Eiswolkenschleier erkannte der Schreiber wohl nicht; er sah allenfalls „kleine Nebel“ oder „Wolken“ im Norden und Osten, die die Enden der Haloringe aufleuchten ließen (*nubecula parva in oriente et aquilone eadem specie circulorum, longe ab his quasi in uno loco claruit*). Das zeigt, daß Gerward auch nach natürlichen Erklärungen suchte, ohne aber Cirrus- und Cirrostratus-Wolken zu kennen.<sup>2439</sup> Wahrscheinlich wurde nur ein „milchiger Schleier“ wahrgenommen;

<sup>2437</sup> Ann. Xant. ad a. 840, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 2, 1829, S. 226f.: *Acies consimiles apparuerunt per duas simul noctes, sicut hae quae priore anno fuerunt. Et tertia Maii, id est tertia die rogationum, hora nona eclipsin solis facta est, et stellae manifestae sunt visae in coelo velut noctis tempore. Et postea mense Iunio, 11. Kal., Ludowicus imperator obiit in insula quodam parva Hereni fluminis contra villam regiam que vocatur Ingulunheim [...].*

<sup>2438</sup> Ann. Xant. ad a. 841, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 2, 1829, S. 227; eigene Hervorhebung: *Videns Ludewicus quod germanum superare nequibat, iunxitque se ad Karolum, ut per eius solatium predictum superaret imperatorem. Quod cum Lotharius percepisset, moto cum exercitu venit adversus eos in locum qui dicitur Alciodorum, et quod dici dolor est, magna se cede ibidem christiani in invicem debachati sunt. Eodem anno 5. Kal. Augusti, feria 5. claro sole, circuli tres apparuerunt in coelo, similes visioni arcus, ambientes se alterutrum; sed minimus solem sibi medium circumcingens, qui tamen colore ceteris plenissimus videbatur. Maximus in occidente, cuius extrema pars solem tangere videbatur. Medius in aquilone, qui predictos duos aequaliter ambiebat. Sed tamen medius, et maximus, plus tenues minimo videbatur. Et nubecula parva in oriente et aquilone eadem specie circulorum, longe ab his quasi in uno loco claruit. Ante horam diei terciam visi sunt, et usque post meridiem permanserunt. Eodem anno per totam Saxoniam potestas servorum valde excreverat super dominos suos, et nomen sibi usurpaverunt Stellingas, et multa inrationabilia commiserunt. Et nobiles illius patriae a servis valde afflicti et humiliati sunt.*

<sup>2439</sup> Ausgeprägte Haloerscheinungen sind an sehr feine, gleichmäßig verteilte hexagonale Eiswolkenkristalle in Cirrus- und Cirrostratus-Wolken (in 5000-12000m Höhe) gebunden, die längere Zeit in der Luft schweben,

Nebensonnen an Cirruswolken links (östlich) und rechts (nordwestlich) des Haupthalos sind in dem Bericht unwahrscheinlich, da von drei Haloringen die Rede ist, die konzentrische Kreise um die Sonne bildeten (*similes visioni arcus, ambientes se alterutrum; sed minimus solem sibi medium circumcingens*). Am häufigsten sind bei konzentrischen Mehrfachhalos der 22°- und der 46°-Ring sichtbar; weitere Kreise können auch in 9, 18, 20, 23, 24 und 35° um die Sonne erscheinen. Manchmal sind neben Halos auch Horizontalbögen und elliptische Ringe ganz oder teilweise sichtbar, oft auch ein weißer Horizontalkreis durch die Sonne parallel zum Horizont und ein bunter Zirkumhorizontalbogen; seltener sind ein Supralateralbogen (eine „Parabel“ unterhalb des 22°-Rings mit Scheitelpunkt auf dem Zirkumzenitalbogen) und konvexe Infralateralbögen links oder rechts der Sonne, die sich häufig ab 60° Sonnenhöhe berühren (was Anfang August zwischen 9 und 12 Uhr zutrifft).<sup>2440</sup> Nach Gerwards Bericht war wahrscheinlich ein 22°-Kreis (der häufigste der kleineren Kreise um die Sonne) zu sehen. Auch ein 46°-Kreis um die Sonne erscheint häufiger, wobei der innere Kreis (wie im Jahre 841) meist die intensivsten Farben hat (*sed minimus solem sibi medium circumcingens, qui tamen colore ceteris plenissimus videbatur*). Für einen Horizontalbogen spricht *Maximus in occidente, cuius extrema pars solem tangere videbatur*. Der *Passus Medius in aquilone, qui predictos duos aequaliter ambiebat. Sed tamen medius, et maximus, plus tenues minimo videbatur* weist auf eine komplexe Haloerscheinung mit konzentrischen und sich schneidenden Kreisen und Bögen, wobei an den Schnittpunkten „Nebensonnen“ erschienen (*nubecula parva in oriente et aquilone eadem specie circularum, longe ab his quasi in uno loco claruit*). Mit *nubecula parva* beschreibt der Annalist vielleicht Cirruswolken an den Schnittpunkten der nicht sichtbaren Horizontalbögen, die durch Lichtbrechung in entgegengesetzter Farbfolge des Regenbogens als „Nebensonnen“ aufleuchteten. Der ungewöhnlich ausführliche Halobericht 841 zeigt das ausgeprägte Naturinteresse Gerwards, der sich nicht nur auf *auctoritates*, sondern auf eigene Beobachtungen berief. Der Bericht, vielleicht nach dem Vorbild Gregors von Tours, zeigt das Bemühen, das Himmelsschauspiel so „naturgetreu“ wie möglich widerzugeben, was eine zeitnahe Abfassung durch den Augenzeugen (Gerward) nahelegt.

Eine weitere Haloerscheinung und ein nächtliches „Himmelsfeuer“ in Sachsen meldet Gerward 868. Auch dieser Eintrag ist ein durchgehender Bericht; im Gegensatz zu dem ausschließlich auf Naturbeobachtungen ausgerichteten Halobericht 841 sind in dem Bericht 868 geschichtliche Ereignisse und Naturerscheinungen durch Junktoren verbunden, die auf einen heilsgeschichtlichen Zusammenhang weisen, etwa die Bekehrung der Bulgaren, die

---

wobei je nach Ausrichtung der Kristalle verschiedene Halokreise und -bögen auch gleichzeitig erscheinen können. Zur Entstehung von Haloerscheinungen siehe oben, S. 191f., Anm. 561.

<sup>2440</sup> Siehe dazu die Übersicht ‚Haloarten‘, [meteoros.de/themen/halos/haloarten/](http://meteoros.de/themen/halos/haloarten/) (19. Juli 2017).

Gerward mit der späten Berufung der „müßigen Arbeiter in den Weinberg um Sonnenuntergang“ vergleicht.<sup>2441</sup> Mit *De cetero* leitet Gerward zum Halobericht über: „Ueberdies waren in den Tagen der Septemberfasten zwei große Ringe am Himmel sichtbar, ähnlich anzuschauen dem Regenbogen. Der größere von ihnen war im Norden anfangs schöner, aber hernach ermattete er, als gäbe er seine Fülle an den südlichen ab. Der kleinere nun, welcher die Sonne rings umschloß, glänzte an dem äußersten Ende des anderen in voller Pracht. Sie erstanden vor der dritten Stunde, hielten bis zur neunten an und verschwanden. Zu derselben Zeit sah man in Sachsen Feuer mit der Schnelligkeit eines Pfeils in der Luft hin und her fliegen, von der Dicke einer Heustange, wie Eisenmasse im Schmelzofen Funken aussprühen, und plötzlich wurde es vor vieler Augen gleichsam in Theerqualm verwandelt. Aber deren Bedeutung kennt allein der Herr. Darauf erging zur Herbstzeit ein Edikt der Könige, daß ein allgemeines dreitägiges Fasten gehalten werde, bei dem drohenden Schrecken von Hungersnoth und Pest; und dazu starke Erdschütterung in den Reichen, dergestalt, daß Viele Verzweiflung an dem Menschenleben ergriff. [...] In demselben Jahre ging Nicolaus, der oberste Bischof und tapferste Streiter Christi, aus dieser Welt zum Herrn. Die Heiden auch verwüsteten abermals grausam Hibernien und Fresien.“<sup>2442</sup> Erneut werden hier ungewöhnliche Himmelsphänomene in Bezug zu geschichtlichen Ereignissen gestellt; die Sonnenringe deutet Gerward unumwunden als „Zeichen und Wunder des höchsten Donnerers [...] in Mitten des Volkes“ (*Mittente eis summo tonanti signa et prodigia fieri in medio plebis*). Die Meldung vom Tod Papst Nikolaus (*Eodem anno Nicolaus summus pontifex et athleta Christi de hac luce migravit ad Dominum*)

<sup>2441</sup> Ann. Xant. ad a. 868, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 2, 1829, S. 232; dt. Übers. C. Rehdantz, Die Jahrbücher von Fulda u. Xanten, 1941, S. 164: „868. Da noch der Herr sein Volk besucht und um Sonnenuntergang für den Groschen zum Taglohn die müßigen Arbeiter zur Bebauung des Weinbergs ruft, wurde das Volk der Bulgaren, welches bis dahin eitle Götzenbilder verehrte, zu dem katholischen Glauben bekehrt. Es ließ ihnen der höchste Donnerer Zeichen und Wunder geschehen in Mitten des Volkes. Als von Nicolaus [...] apostolische Männer hingesandt waren, nahmen sie die Rede unseres Herrn Jesu Christi auf und wurden getauft. Denn es war billig, daß den vor Alters ihm vom Herrn anvertrauten Fischfang der alte Fischer, bestimmt zum Netze der Predigt im Europäischen Meere, bis zum Ende der Welt fortsetzte, und der in alten Tagen zum Hirten der Schafe ernannt war, die ihm besonders anempfohlenen und lange in der Irre gehenden Lämmer zu den friedlichen Weiten leitete, wo ihnen ein eigener Geselle jenes, und ein ausgezeichnete Prediger der Völker, Milch zu trinken gäbe als Speise; bis daß sie fruchtbare Schafe würden und sich mehrten auf ihren Zügen, und Ein Schafstall würde und Ein Hirte, unser Herr Jesus Christus“ (*Adhuc visitante Domino plebem suam et circa solis occasum pro denario diurno ociosos vocantem operarios ad vineam excolendam, gens Bulgarum, hactenus idola vana colentium, ad fidem catholicam conversa est. Mittente eis summo tonanti signa et prodigia fieri in medio plebis. Directis a Nicolao [...] receperunt sermonem domini nostri Iesu Christi, et baptizati sunt. Aequum quippe erat, ut piscationem sibi iam olim a Domino commissam veteranus piscator, sagena predicationis Europico ponto directus, ad finem usque mundi prosequeretur, et antiquus dierum pastor ovium nuncupatus, agnos sibi specialiter commendatos et diu in heremo vacantes, ad civilia pascua perduceret, ubi eis individuus comes illius, et egregius gentium predicator, lac potum daret pro esca; quoadusque fierent oves foetosae habundantes in egressibus suis, et fieret unum ovile et unus pastor, Iesus Christus dominus noster*).

<sup>2442</sup> Ann. Xant. ad a. 868, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 2, 1829, S. 232f.; dt. Übers. C. Rehdantz, Die Jahrbücher von Fulda u. Xanten, 1941, S. 164f.: *De cetero diebus ieiuniorum Septembrium circuli duo magni apparuerunt in caelo, similes aspectui iris. Quorum maior ab aquilone primum formosior, sed postea, plenitudinem suam australi quasi tribueret, desipuit. Minor vero, solem sibi medium circumcingens, in extrema parte alterius omni decore resplenduit. Ante horam namque terciam oriundi et usque ad nonam perdurantes evanerunt. Eodem tempore in Saxonia ignis in aere sagittae celeritate ferri visus est, grossitudine ligni foenarii et sicut massa ferri in conflatorio scintillas emittens, et subito coram oculis plurimorum velut in fumum picis redactus est. Sed horum significationem solius Domini nosse est. Deinde autumnali tempore exiit edictum a regibus, ut ieiunium triduanum generaliter observaretur, imminente terrore famis pestilentiae, et terrae motus magnus per regna, ita ut desperatio humanae vitae plurimis accidit. [...] Eodem anno Nicolaus summus pontifex et athleta Christi de hac luce migravit ad Dominum. Pagani quoque iterum Hiberniam atque Fresiam crudeliter vastaverunt.*



stellt den Halo in Bezug zur Bekehrung der Bulgaren unter Papst Nikolaus (*Directis a Nicolao ... receperunt sermonem domini nostri Iesu Christi*). Der doppelte Halo (*circuli duo magni*; es handelte sich wahrscheinlich um die relativ häufigen konzentrischen Kreise in 22° und 46° um die Sonne), die mit langen Rauchfahnen verglühende Meteoriden (*ignis in aere sagittae*) und das Erdbeben bilden eine bedrohliche „Prodigienhäufung“. Gerade Sonnenringe hatten seit der Antike eine negative Bedeutung.<sup>2443</sup> Schon Gregor von Tours deutet einen herbstlichen Rebenaustrieb mit deformierten Trieben, eine zweite Baumblüte und Sonnenringe, einen Meteoriten, ein Erdbeben „und viele andere Zeichen“ 584 als Vorzeichen auf den Tod Gundovalds.<sup>2444</sup> Gerward könnte diesen für die mittelalterliche Halodeutung möglicherweise „paradigmatische“ Bericht Gregors für 584 gekannt haben; denn auch Gerward schreibt von Sonnenringen, Meteoriten und einem Erdbeben; die „Zeichenhäufung“ 868 löste verbreitet Ängste aus, weshalb ein dreitägiges Fasten angeordnet wurde; unklar ist, ob die Hungersnot und die Krankheiten oder die Vorzeichen Auslöser des Edikts waren - auf Ersteres könnte in Gerwards emotional und moraltheologisch gefärbtem Bericht die temporale Wendung *Deinde autumnali tempore exiit edictum, ut ieiunium triduanum generaliter observaretur, imminente terrore famis, pestilentiae* hindeuten. Allerdings hält sich Gerward mit konkreten Deutungen zurück und gesteht seine „Ratlosigkeit“ ein, da aus der Chronologie (anders als 866 und 869) keine eindeutige Zeichenbedeutung hervorging; daß es sich bei den Halos um Zeichen handelte, stand für ihn jedoch fest (*Sed horum significationem solius Domini nosse est*).

Möglicherweise ging Gerward auch von einer positiven Vorzeichenbedeutung aus - auch dafür gab es einige antike und biblische „Vorlagen.“<sup>2445</sup> Vor allem die Regenbogenfarben des Halos könnten eine positive Deutung bestärkt haben.<sup>2446</sup> Gerwards Interesse an

<sup>2443</sup> Im Frühmittelalter galten Haloerscheinungen meist als Vorzeichen für Pest, Brand, Krieg und andere Heimsuchungen; sie zählten neben Kometen und Verfinsterungen von Sonne und Mond zu den am meisten gefürchteten „Himmelszeichen“, doch zeugen zahlreiche genaue Halo-Schilderungen von Gregor von Tours bis hin zu fränkischen Annalen auch von der Faszination dieses Himmelschauspiels.

<sup>2444</sup> Gregorii Hist. VII, 11 (R. Buchner, Gregorausgabe, 1990, 2. Bd., S. 102/104; eigene Übers.): *Erat enim, cum haec agebatur, mensis decimus. Tunc apparuerunt in codicibus vinearum palmites novi cum uvis deformatis, in arboribus flores; pharus magna per caelum discurrens, quae, priusquam lux fieret in die, late mundum inluminavit. Apparuerunt etiam in caelo et radii. A parte septentrionali columna ignea, quasi de caelo pendens, per duarum horarum spatium visa est, cui stella magna superposita erat. In Andecavo enim terra tremuit, et multa alia signa apparuerunt, quae, ut opinor, ipsius Gundovaldi interitum nuntiarunt.*

<sup>2445</sup> Während Gregor von Tours die Sonnenringe des Jahres 584 zusammen mit den anderen Naturanomalien als „eindeutige Unglücksvorzeichen“ deutete, sah der spätrömische Geschichtsschreiber Orosius eine *Corona*, die beim Einzug des Augustus am Epiphaniastag „bei klarem Himmel in den Farben des Regenbogens“ erschien, als Zeichen der *Pax Augusta*. Vgl. Orosius, Hist. VI, 20, 5, Orose, Histoires, tome II, ed. M.-P. Arnaud-Lindet, 1991, S. 227f.: *Nam cum primum, C. Caesare auunculo suo interfecto, ex Apollonia rediens urbem ingrederetur, hora circiter tertia repente liquido ac puro sereno circulus ad speciem caelestis arcus orbem solis ambiit, quasi eum unum ac potissimum in hoc mundo solumque clarissimum in orbe monstraret, cuius tempore uenturus esset, qui ipsum solem mundumque totum et fecisset et regeret.*

<sup>2446</sup> Vgl. Ann. Xant. ad a. 868, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 2, 1829, S. 232: *De cetero diebus ieiuniorum Septembrium circuli duo magni apparuerunt in caelo, similes aspectui iris.* Die seltenen Belege für eine positive Vorzeichendeutung von Halos in der mittelalterlichen Geschichtsschreibung scheinen häufig in

Himmelsphänomenen wird daran deutlich, daß er die Veränderung der „Himmelskreise“ genau beschreibt: Bemerkenswert ist die genaue Schilderung der Schnittstellen der Halos, die oft hell leuchten, manchmal auch separat als Lichtpunkte, Nebensonnen, „Balken“ oder „Kreuze“ sichtbar sind. Die Dauer von „vor der dritten Stunde [...] bis zur neunten“ (*Ante horam namque terciam oriundi et usque ad nonam perdurantes evanuerunt*) entspricht etwa von 9 bis 15 Uhr, was ebenfalls realistisch erscheint; da die Halos sehr lange zu sehen waren, erregten sie wohl großes Aufsehen; vielleicht war der Himmel an diesem Tag mit Cirrostratus- und Cirrocumulus-Wolken überzogen, die im Vorfeld einer aus Südwesten aufziehenden Warmfront erst nachmittags dichter wurden, womit die Halos „allmählich verschwanden“ (*evanuerunt*, von *evanescere*, gibt das allmähliche Verblässen der Lichterscheinung mit einem *Verbum inchoativum* wider); *simili aspectui iris* weist auf Gerwards eigene Sinneseindrücke, ohne „vorgefertigte“ naturkundliche Erklärungen oder theologische Deutungen. Hier ist deutlich die Faszination des „tiefgläubigen Wetterbeobachters“ zu erkennen. Der größere Kreis im Norden ermattete allmählich, „als gäbe er seine Fülle an den südlichen ab (*Quorum maior ab aquilone primum formosior, sed postea, plenitudinem suam australi quasi tribueret, desipuit*); möglicherweise kommt den Himmelsrichtungen Norden und Süden symbolische Bedeutung zu: Der Halo wurde vielleicht als Zeichen des Sieges des göttlichen Lichts über den heidnischen Norden gesehen; es ist nicht ausgeschlossen, daß Gerward die Halos im Norden und Süden angesichts der Normannengefahr als Hoffnungszeichen sah. Die Beobachtung, daß der kleinere Ring, „welcher die Sonne rings umschloß, [...] an dem äußersten Ende des anderen in voller Pracht glänzte“ (*Minor vero, solem sibi medium circumcingens, in extrema parte alterius omni decore resplenduit*), könnte die Übermacht des „christlichen“ Südens über den „heidnischen“ Norden versinnbildlichen.<sup>2447</sup> Gerward sah also den Halo als Zeugnis der Hoffnung in bedrohlicher Zeit. Sein Bericht zeigt, daß Naturbeobachtungen von einem genuinen Naturinteresse und heilsgeschichtlichen Ahnungen angeregt wurden. Die moderne „nüchtern-distanzierte“ Haltung Gerwards zeigt

---

Verbindung mit irisierenden Lichteffekten zu stehen; schon in dem Bericht des spätantiken christlichen Historiographen Orosius waren es wohl maßgeblich die (manchmal erkennbaren) Regenbogenfarben und der klare Himmel, die einen Halo in seinen Augen zum guten Vorzeichen für den Beginn einer Friedenszeit, der *Pax Augusta* beim Einzug des Caesar Augustus in Rom, machten. Der Sonnenhalo erscheint hier als antike Kaiser-Corona und gleichzeitig als Heiligenschein. Im Jahre 868 scheint Gerward das Farbenspiel des Regenbogens an das Versprechen Gottes, keine zweite Sintflut über die Menschheit zu schicken, erinnert zu haben. Vgl. 1. Mose 9, 13ff.: „Meinen Bogen habe ich in die Wolken gesetzt; der soll das Zeichen sein des Bundes zwischen mir und der Erde. / Und wenn es kommt, daß ich Wetterwolken über die Erde führe, so soll man meinen Bogen sehen in den Wolken. / Alsdann will ich gedenken an meinen Bund zwischen mir und euch und allem lebendigen Getier unter allem Fleisch, daß hinfort keine Sintflut mehr komme, die alles Fleisch verderbe.“

<sup>2447</sup> Der Norden (*aquilo*) könnte hier für den heidnischen Norden, die Himmelsgegend der Kälte und der Nacht, stehen, dem das warme Licht des Südens (*australis*) als Sinnbild für das die überstrahlende Licht Gottes entgegensteht. Zur Symbolik des Nordens im Mittelalter siehe oben, S. 263f., Anm. 785.

sich in der Deutung des Halos, „dessen Bedeutung [...] allein der Herr“ kennt. Damit distanziert er sich damit von unglaubwürdigen plakativen moraltheologischen Deutungen. Ob Gerward 868 „auf Gerüchte oder auf Berichte angewiesen war“, die in einer Zeit innerer und äußerer Bedrohungen „im Munde des verängstigten und aufgeregten Volkes sagenhafte Formen angenommen hatten“<sup>2448</sup>, ist unklar; in dem Bericht überwiegt jedoch eindeutig das Interesse an dem seltenen Naturschauspiel; wohl auch deshalb bleibt Gerward mit Deutungen zurückhaltend.<sup>2449</sup> Trotz oder gerade wegen der „unsicheren“ Deutung machen Gerwards Naturbeobachtungen die Xantener Annalen zu einem „rechte(n) Spiegel jener entsetzlichen Zeiten, wo eigene Ohnmacht und Zwietracht, Anfälle wildester Feinde, immer neue Plagen durch feindliche Elemente, Hungersnoth und Seuchen zusammentrafen, um das Leben, namentlich in diesen niederrheinischen Gegenden, fast unerträglich zu machen. Man darf sich da nicht wundern, wenn er es widerwärtig (*fastidiosum*) findet, von den Zwisstigkeiten der entarteten Karolinger zu erzählen, und Himmels=Erscheinungen ganz in den Vordergrund treten; als unmittelbar bevorstehend erwartet er die Ankunft des Antichrist.“<sup>2450</sup> Ob Gerwards Halobericht jedoch primär durch Endzeiterwartungen motiviert war, ist fraglich, denn der Halo erscheint in Gerwards Darstellung nicht nur als *Mysterium tremendum*, sondern in erster Linie als seltenes, sehenswertes *Mysterium fascinans* am Himmel.

#### IV. 6. Extremereignisse in den Xantener Annalen

Die Xantener Annalen fallen insgesamt durch besonders zahlreiche und detaillierte Berichte zu Extremereignissen und Witterungsanomalien des maritimen Klimas (nasse, stürmische Winter, Wintergewitter und Stürme) auf. Während sich die Einträge zu Witterungsanomalien meist auf kurze Erwähnungen beschränken, sind Berichte über Unwetter, Stürme und Sturmfluten in den Xantener Annalen oft ausführlich; sie belegen das besondere Interesse Gerwards an heimischen Wetterphänomenen. Daher scheint es angebracht, die Berichte über Unwetter, Hochwasser und Witterungsanomalien gesondert zu untersuchen, zumal gerade Winterunwetter in den Xantener Annalen erstmals im Fokus des historiographischen Interesses stehen. Wegen der Normannengefahr nennt Gerward häufig Sturm- und Hochwasserlagen, die oft auch mit Wintergewittern einhergehen. Für 838 ist in den Annalen

<sup>2448</sup> Heinz Löwe, Studien zu den Annales Xantenses, Dt. Archiv für Erforschung d. Mittelalters, 8, 1, 1951, S. 72.

<sup>2449</sup> Die beabsichtigte moraltheologische Wirkung ergab sich zudem schon aus der Chronologie des Jahres 868, das sich zum „Krisenjahr“ entwickelte; vor diesem Hintergrund konnten die Meteoriden mit ihren bedrohlichen Rauchfahnen auch eine „böse“ Vorzeichenbedeutung haben: Die Rauchfahnen konnten an die Vernichtung Sodoms und Gomorrhas in einem Regen aus Feuer und Schwefel erinnern. Vgl. 1. Mose 18 u. 19. Lukas berichtet in Bezug auf Sodom und Gomorrha von einem über den Himmel fahrenden Blitz, den er als Vorzeichen der Endzeit sah: „Denn wie der Blitz aufblitzt und leuchtet von einem Ende des Himmels bis zum andern, so wird der Menschensohn an seinem Tage sein“ (Lk. 17, 24). Vgl. Lk. 17, 29: „an dem Tage aber, als Lot aus Sodom ging, da regnete es Feuer und Schwefel vom Himmel und brachte sie alle um.“ Vgl. auch Hes. 16, 49; Mt. 10, 14f. Vgl. dazu Gerd Heinz-Mohr, Lexikon der Symbole, 6. Aufl. 1991, S. 109; Ernst Axel Knauf, ‚Sodom und Gormorra‘, WiBiLex, hrsg. v. Michaela Bauks, Klaus Koenen u. Stefan Alkier, Stuttgart 2006ff.

<sup>2450</sup> Wilhelm Wattenbach, Vorwort, in: Carl Rehdantz, Die Jahrbücher von Fulda und Xanten, 1941, S. XIV.

der erste und einzige zeitgenössische Bericht über eine Nordseesturmflut im Mittelalter erhalten. Insgesamt scheint nach den Xantener Einträgen im 9. Jahrhundert eher ein gemäßigtes, feuchtmildes „Meeresklima“ geherrscht zu haben, das vielleicht den Höhepunkt der mittelalterlichen Warmzeit markiert, die aber auch mit nicht unerheblichen Gefahren etwa durch Winterstürme und Hochwasser verbunden war; in der Wahrnehmung der Zeitgenossen könnte auch ein unheimlicher Zusammenhang zwischen den aus Nordwesten kommenden Winterunwettern und den Normannen bestanden haben; zumindest „bestätigten“ die Unwetter die seit den „Dark Ages“ verbreiteten Vorurteile über den dunklen Nordwesten.<sup>2451</sup>

### Unwetter, Stürme und Wintergewitter

Häufig verzeichnen die Xantener Annalen Extremwetterereignisse nicht nur aufgrund der Gefahren, sondern auch wegen der Ungewöhnlichkeit und der möglichen Zeichenbedeutung. Während in dem Sturmflutbericht für 838 nur von der Entstehung eines „ungeheuren Sturmunwetters“ die Rede ist, das die Fluten zu bislang ungekannter Höhe aufpeitschte und eine Sturmflut an den noch weitgehend unbedeichten Küsten Frieslands verursachte (*ingens venti turbo ortus est, ita ut fluctus maris valde inundabant super terminos et litus*)<sup>2452</sup>, deutet der Annalist in einigen Hochwassermeldungen extreme, langanhaltende Westwetterlagen als Ursache an. Die im Mittelalter als sehr ungewöhnlich und bedrohlich erlebten Wintergewitter lassen sich

---

<sup>2451</sup> Während für die Zeit ab dem Jahr 1000 belastbare Quellen (auch quantitativ) für eine historische Klimarekonstruktion vorhanden sind (vgl. dazu u. a. Rüdiger Glaser, *Klimageschichte Mitteleuropas*, 2001, S. 21-27), sind genauere Daten zum Klima in Mitteleuropa aus der Zeit zwischen 500 und 1000 mit Ausnahme erster sporadischer „Beobachtungsreihen“ aus dem 9. und 10. Jahrhundert noch kaum bekannt. Die Zeit des „hochmittelalterlichen Wärmeoptimums“ wird heute allgemein zwischen 900/950 und 1250 angesiedelt, doch geben allein die Wetter- und Witterungsnotizen in frühen zeitgenössischen Quellen durchaus Hinweise auf einen früheren Beginn der „mittelalterlichen Warmzeit“ (WMP) noch vor 800. Gestützt wird diese Vermutung durch jüngste Rekonstruktionsversuche des Temperaturverlaufs. Vgl. dazu *Continental-scale temperature variability during the past two millennia*, in: *Nature Geoscience*, vol. 6, No. 5, Februar 2013, p. 339-346 (doi:10.1038/ngeo1797). Allerdings werden die frühmittelalterlichen „Dark Ages“ (bis etwa 700) in anderen Modellen auch mit einer kälteren Phase zwischen 500 und 800 konnotiert. Siehe dazu „Temperature Reconstructions 0-2006 AD.png (Rekonstruierter Temperaturverlauf der letzten 2000 Jahre)“, in: Michael E. Mann, Zhihua Zhang, Malcolm K. Hughes u. a., *Proxy-based reconstructions of hemispheric and global surface temperature variations over the past two millennia*. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, vol. 105, No. 36, p. 13252-13257, Fig. 3 (Sept. 2008), doi:10.1073/pnas.0805721105 Die historiographischen Wetter- und Witterungsaufzeichnungen des 9. Jahrhunderts deuten auf eine feuchtmilde, teilweise sommertrockene, sehr warme Klimaphase hin. Die in einigen Annalen wie den Xantener Annalen häufiger verzeichneten ungewöhnlichen milden Winter mit häufigen Stürmen, Gewittern und Hochwassern bestätigen diese Theorie; sie könnten aber auch auf ein „normales“ oder kühleres Klima weisen. Allerdings geht aus den Xantener Wetter- und Geschichtsaufzeichnungen eindeutig hervor, daß milde Winter wegen der Normannen als „annalenwürdig“ galten, da diese mit hochseetauglichen Schiffen die Flüsse hinauffuhren und bei Hochwasser wahrscheinlich auch mit „Landungsbooten“ bis an oder sogar in die Städte (Xanten, Dorestad) fuhren, um Raubgut abtransportieren zu können. **Lit.:** Hubert H. Lamb, *Klima und Kulturgeschichte: Der Einfluß des Wetters auf den Gang der Geschichte*, Reinbek 1989, S. 189-206; Wolfgang Behringer, *Kulturgeschichte des Klimas. Von der Eiszeit bis zur globalen Erwärmung*, Bonn 2007, S. 86-115; Ronald D. Gerste, *Wie das Wetter Geschichte macht: Katastrophen und Klimawandel von der Antike bis heute*, Stuttgart 2015. Zusammenstellung: Art. „Mittelalterliche Warmzeit“, unter [de.m.wikipedia.org/wiki/Mittelalterliche\\_Warmzeit](https://de.m.wikipedia.org/wiki/Mittelalterliche_Warmzeit) (01.08.2017).

<sup>2452</sup> Ann. Xant. ad a. 839 (=838), ed. G. H. Pertz, *MGH Script.* (in Folio) 2, 1829, S. 226; eigene Übers.

oft chronologisch als Vorzeichen deuten. Das Zusammenwirken von Unwettern und Hochwassern thematisiert besonders der Eintrag zu einem Winterhochwasser Anfang 850 in Westdeutschland, in dem Gerward ein überaus bedrohliches Szenario zeichnet, das vielleicht sogar als Präfiguration noch schlimmerer Unglücke und Plagen gesehen wurde: „Am 1. Januar, also in der Weihnachtswoche, wurde am genannten Tag gegen Abend lauter Donner gehört, und ein gewaltiger Blitz wurde gesehen; auch ein Hochwasser focht in diesem Winter das Menschengeschlecht an. Und im folgenden Sommer verbrannte allzugroße Sonnenhitze die Erde.“<sup>2453</sup> In diesem Eintrag weisen der „eschatologische Erzählduktus“ und der chronologische Kontext der Jahre 849/50 auf eine heilsgeschichtliche Deutung, aber auch die konkrete Gefahr durch Normannen: So berichtet Gerward 849 von Normannenangriffen auf die Christen „von Norden“;<sup>2454</sup> für 850 meldet er die Befestigung der Peterskirche in Rom, Maurenangriffe in Italien „von der Meerseite her“ und erneute Angriffe des Normannen Rorik auf Dorestad.<sup>2455</sup> Die einzige positive Nachricht für 850 ist die Aussöhnung zwischen den Kaisersöhnen Lothar und Ludwig auf einer mehrtägigen Jagd im Osning in Westfalen.<sup>2456</sup> Die biblischen Begriffe, vor allem das von Gerward häufiger verwendete *humanum genus* und das in der mittelalterlichen Annalistik geläufige *affligere*, unterstreichen die heilsgeschichtliche Deutung.<sup>2457</sup> Ähnlich lassen sich die Ereignisse von 849/50 deuten, wobei die ungewöhnlichen Wettererscheinungen, insbesondere das „Neujahrgewitter“, wie unheimliche „Warnzeichen“ der Geschichte erschienen. Gewitter

<sup>2453</sup> Ann. Xant. ad a. 850, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 2, 1829, S. 229 (eigene Übers.): *Kalendis Ianuarii, id est octabas Domini, eodem die ad vesperum tonitruum auditum est magnum, et fulgur nimium visum est; et inundatio aquarum ipsa hieme humanum genus affligebat. Et sequenti aestate calor nimium solis terram urebat.*

<sup>2454</sup> Ann. Xant. ad a. 849, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 2, 1829, S. 229: *Gentilitas vero consueto ab aquilone christianitatem nocuit, magis magisque convaluit; sed fastidiosum est enarrare.*

<sup>2455</sup> In den Meldungen für 850 fällt insbesondere das Wortspiel *dehonestatus fugis, Dorestatum repetit* auf, das den Angriff Roriks auf Dorestad 850 als Rachezug für die Herabwürdigung seines Bruders Heriold durch Lothar deutbar macht. Vgl. Ann. Xant. ad a. 850, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 2, 1829, S. 229: *Leo papa apostolicae sedis, vir electus, castellum circa basilicam sancti Petri apostoli construxit. Mauri vero urbes maritimas in Italia hinc inde vastaverunt. Rorik Nordmannus, frater iam dicti Herioldi iunioris, qui prius a Lothario dehonestatus fugit, Dorestatum repetit, multa mala christianis fraudulenter intulit. Eodem anno inter duos fratres, Lotharium imperatorem et Ludowicum regem tanta pax erat, ut in Hosninge simul plurimos dies cum paucis venationi operam dederunt, ita ut multi hoc facto mirarentur; et in pace discesserunt a se.*

<sup>2456</sup> Vgl. Ann. Xant. ad a. 850, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 2, 1829, S. 229 m. Anm. 25. Die Jagd symbolisierte im Mittelalter einerseits die Überwindung und Bezwingung der Wildheit (im Jahre 850 wurden die territorialen und politischen Begehrlichkeiten der Kaisersöhne überwunden), zudem war auch „das Motiv des Jagens nach dem Wild, die Verfolgung einer Spur als Bild des geistlichen Suchens“, verbreitet (Gerd Heinz-Mohr, ‚Jagd‘, Lexikon der Symbole, 1991, S. 153). Die Xantener Annalen erwähnen die Jagd Lothars und Ludwigs vor allem als Hoffnungszeichen, das sich im Bild des friedlichen, unbekümmerten höfischen Lebens und der (seltenen) Weltfreude in einem bedrohlichen Zeitalter manifestierte.

<sup>2457</sup> Das oft stereotyp verwendete *affligere* („beschädigen, übel zurichten, hart mitnehmen, heimsuchen, niederdrücken“; „beugen, schwächen, stürzen“ sowie übertr. „anfechten“; eigene Übers.; vgl. Langenscheidt Wb. Lat.-dt., 1963, S. 29) läßt Extremereignisse, Witterungsanomalien, Tierplagen und Krankheiten, aber auch Kriege zu biblischen Heimsuchungen werden, die die Menschen in ihrer Selbstsicherheit „anfechten“ und zur Buße gemahnen. Vgl. bereits Cicero: *tum me di omnes male afflixint*; Ders.: *uno genere morbi affligi*; *afflictam civitatem pestilentia esse*; *animos affligere et debilitare metu*. Vgl. *afflictio, afflictiones corporis* (Augustini De Genesi ad. Litt. 7, 19, 15.) oder *afflictio ecclesiae* (Gregor d. Gr., In Iob 16, 67; Cassiodor, In Psalt. 16). Stellenhinweise: K.-E. Georges, Ausführl. Lat.-dt. Handwb., 1913, ND 1998, Bd.1, Sp. 232ff.

„gegen die Gewohnheit“ (*contra morem*) im Winter waren nach der antiken Qualitätenlehre „unerklärlich“ und galten daher als ernste Zeichen der bedrohten Weltordnung.

Gerward sich beschränkt allerdings auf die Dokumentation der Wintergewitter nach Art der späteren „Wettertagebücher“, wobei er neben dem Datum auch die Entfernung und die Intensität der Gewitter angibt: Am 1. Januar 850 gab es „lauten Donner gegen Abend“ (*ad vesperum tonitruum auditum est magnum*) und einen sehr hellen Blitz (*fulgur nimium*).<sup>2458</sup> Die Tageszeitangabe des sporadischen Wetterphänomens legt Gerwards Beobachtung nahe; der helle Blitz könnte auf einen Naheinschlag, vielleicht einen positiven Blitz (die in Wintergewittern aufgrund des hohen Anteils festen Niederschlags häufig sind) weisen; auch der laute, polternde Donner, der an Sommergewitter erinnerte<sup>2459</sup>, weist auf einen positiven Blitz. Vielleicht fiel Gerward auch allgemein das helle Aufleuchten einer nahen Entladung im

<sup>2458</sup> Die Angaben der Xantener Annalen lassen eine regionale Zuordnung der Überschwemmungen im Winter 850 nicht zu. Trotzdem deuten für die Jahreswende 849/50 alle Einträge aus zeitgenössischen Quellen auf sehr regenreiche Witterung mit Hochwasser besonders an den Flüssen in Westdeutschland und in Nordwestfrankreich hin. Nach Curt Weikinn (Quellentexte zur Witterungsgeschichte I, 1, 1958, S. 19) betrafen die Überschwemmungen vor allem Westdeutschland. Vgl. dazu auch Dr. M. K. Elisabeth Gottschalk, Stormvloeden, 1971, S. 31. Diese Annahme könnte aus der genauen Schilderung des Wintergewitters sowie dem Schreibort der Annalen in Rheinnähe hervorgehen. Auf eine seit der Jahreswende 849/50 für längere Zeit „eingespielte“, ausgeprägte Westwetterlage könnte auch die Meldung herbstlicher Überschwemmungen 849 im *Fragmentum chronici Fontanellensis* (ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 2, 1829, S. 302: *Autumpnale tempus imbribus inundatissimum fuit*) hindeuten. Vgl. Curt Weikinn (wie oben, S. 19). Die von den *Annales Fuldenses* für 850 genannte Hungersnot in Mitteldeutschland und am Rhein deutet ebenfalls auf einen vorangehenden Regenwinter mit großflächigen Überschwemmungen (vgl. Ann. Fuld. pars III ad a. 850, ed. G. H. Pertz/ rec F. Kurze, MGH Script. rer. Ger. in us. schol. sep. ed. 7, 1891, S. 50: *Eodem anno gravissima fames Germaniae populos oppressit, maxime circa Rhenum habitantes; nam unus modius de frumento Mogontiaci vendebatur decem siclis argenti. Morabatur autem eo tempore Hrabanus archiepiscopus in quadam villa parroeciae suae, cui vocabulum est Winkela, et pauperes de diversis locis venientes suscipiens cotidie plus quam trecentos alimento sustentabat, exceptis his, qui in praesentia illius assidue vescebantur...*). Auch ein wohl von Hrabanus Maurus verfaßtes theologisches Gutachten für Ludwig den Frommen meldet eine Hungersnot in Westdeutschland.

<sup>2459</sup> Gerwards Eintrag deutet auf eine starke Entladung, möglicherweise einen „positiven“ Blitz hin: Positive Blitze kommen bei Wintergewittern aufgrund des hohen Anteils festen Niederschlags relativ häufig vor und sind auch bei einige Kilometer entfernten Gewittern an hellen Blitzen und lautem, oft dumpf polternd auslaufendem Donner erkennbar. Bei neu entstandenen Gewitterzellen treten auch Erdblitzte relativ häufig auf („Blitze aus heiterem Himmel“). Bei den gegenüber Sommergewittern deutlich schwächeren Wintergewittern bleibt es jedoch nicht selten bei einer einzigen Entladung, die bei zufälliger Beobachtung bis heute oft als ungewöhnlich wahrgenommen wird. Auch positive Blitze bleiben schwächer, weil die Wolken im Winter weniger hoch sind, was anhand des kürzeren Donners auch hörbar ist. Möglicherweise bezeichnen viele mittelalterliche Schreiber winterliche Blitze und Donnerschläge, wenn diese sporadische Einzelercheinungen blieben, aufgrund des vereinzelt Auftretens nicht als „Gewitter“ (*tempestas*), sondern nennen nur einzelne Gewittererscheinungen, was zudem eine Zeichendeutung bestärkte. Dagegen wurden „richtige“ Gewitter (mit mehreren Blitzen, Donner, Graupel, Hagel, Starkregen und Sturm) meist auch als solche aufgeführt. Allerdings überwiegen im Mittelalter Meldungen, in denen Blitz und Donner eigens (vielleicht auch als „Zeichen“) genannt werden. So meldet das *Fragmentum Annalium Chesnii* für 786 mehrere „Zeichen“, darunter Blitze und Donner (ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 1, 1826, S. 33; eigene Hervorhebung: [...] *Multa etiam referuntur signa apparuisse eodem anno; signum enim crucis in vestimentis hominum apparuit, ac sanguinem de terra ac de coelo profluere; nec non et alia multa signa apparuerunt, unde pavor ingens ac timor in populo salubriter inruit, ita ut se multi corrigerent. Et sex dies ante natale Domini tonitrua et fulgura immensa apparuerunt, ita ut ecclesias concussit in Widuli, et pene per totam Franciam auditum fuit, et multi homines interfecti fuerunt; etiam aves coeli ab ipso tonitruo occisi sunt. Et arcus coeli in nubibus apparuit per noctem*). Die Annalen von Ulster zählen anlässlich eines schweren Winterunwetters in Westirland im Jahre 804 Blitze und Donner eigens auf (The Annals of Ulster ad a. 804, CELT G100001A, p. 258 folio & column H36va: *U.804.11 Tonitruum ualidum cum uento & igni in nocte praecedenti feriam Patricii* [...]). Siehe dazu oben, S. 333ff. dieser Arbeit.

gewitterarmen Winterhalbjahr auf. Erneut ist hier das Bemühen erkennbar, ein unbekanntes Naturereignis nach bekannten Regeln und Abläufen der Natur einzuordnen. Die Zeit um den Jahreswechsel galt zudem als eine für Zeichen prädestinierte Zeit im Jahr, gerade in bedrohlichen Zeiten.<sup>2460</sup> Das Gewitter Ende Januar 848<sup>2461</sup> war wohl ebenfalls ein Einzelereignis in der Nähe eines Klosters, wo es beobachtet wurde. Aufgrund des monastischen *Stabilitas*-Gebotes hielten interessierte Mönche in einigen Dekaden Halos und Wintergewitter (auch „Ferngewitter“ wie im Februar 869) eventuell schon annähernd lückenlos fest. Die Wintergewittermeldungen in den Xantener Annalen<sup>2462</sup> zeigen wie schon die ausführlichen Nordlicht- und Halobeobachtungen Gregors von Tours diese Tendenz; sie können als frühe Vorläufer der systematischen neuzeitlichen Wetterbeobachtungen gelten. Gerwards Gewittermeldungen für 848 und 850 stehen eindeutig in Bezug zu den Normannenzügen.<sup>2463</sup> Wahrscheinlich sah er die Wintergewitter als Gefahrenzeichen und

<sup>2460</sup> Auffällig ist schon in frühmittelalterlichen Geschichtswerken die Häufung von Wetter- und Vorzeichenmeldungen in der Zeit um Weihnachten. Wahrscheinlich beobachteten die Menschen die Natur in diesen feierlichen, dunklen Wochen genau, zumals die Zeit der Wintersonnenwende bei Kelten und Germanen als besonders „magische“ Zeit galt, in der man an bestimmten heiligen Orten mit Wundern und Vorzeichen rechnete in dem Glauben, daß in dieser Zeit die Grenzen zwischen Diesseits und Jenseits durchlässiger seien als sonst. Die Datumsangabe in den Xantener Annalen mittels der Apposition *id est octabas Domini* könnte daher in Bezug auf die unheimlichen kosmischen Erscheinungen auch auf den „liturgischen Vorrang“ der vom 25. Dezember bis zum 6. Januar reichenden Weihnachtszeit gegenüber der „heidnischen“ Festzeit zwischen Wintersonnenwendfest, Jahresanfang und „Rauhnächten“ weisen.

<sup>2461</sup> Auch diese Gewittermeldung ist mit einer Meldung zu Normannenüberfällen verbunden. Vgl. Ann. Xant. ad a. 848, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 2, 1829, S. 228f.: 2. *Nonas Februarii ad vesperum fulgur emicuit et tonitruum auditum est, et gentiles christianis, ut consueverant, nocuerunt.*

<sup>2462</sup> Die *Annales Xantenses* melden Wintergewitter für die Jahre 838, 839, 848, 849/50, 860 und 869; oft werden auch zeitnahe „Vorzeichen“ und „Plagen“ genannt wie 869 oder 838, als mehrere Wintergewitter auftraten, zuletzt im Dezember 838, eine Woche vor der verheerenden Sturmflut am 26. Dezember.

<sup>2463</sup> Das „Neujahrgewitter“ von 850 wurde möglicherweise auch aufgrund des Datums als Vorzeichen gedeutet; da Gewitter im Winter in Norddeutschland häufig bei Nordwestwetterlagen auftreten, war ein Bezug zu den von Nordwesten drohenden Normannen naheliegend. Besonders bedrohlich war wahrscheinlich der ungewöhnlich laute Donnerschlag im Januar, den Gerward vor dem Blitz nennt, was entweder auf die größere „Wirkung“ des Donners als drohende Stimme Gottes, oder aber einen einzelnen Donnerschlag ohne Sichtung des Blitzes deutet. Im chronologischen Kontext kann der Donner als historisches Vorzeichen der „Normannenunwetter“ gedeutet werden: Gerward verwendet in Bezug auf Normannenüberfälle wie in dem Unwetterbericht für 849/50 einige in Kriegs- wie Unwettermeldungen geläufige Begriffe und Wendungen, zum Beispiel *Gentilitas [...] ab aquilone christianitatem nocuit*. Ähnlich heißt es für 848: *gentiles christiani [...] nocuerunt* (MGH Script. in Folio 2, S. 228f.). Für 850 heißt es: *Rorik Nordmannus [...] multa mala christianis [...] intulit* (wie oben, S. 229). Neben der Hervorhebung der Schäden und Zerstörungen (*nocere*) wird (wie auch in Unwettermeldungen geläufig) in Berichten über Normannenzüge oft auch der Norden (*aquilo*) hervorgehoben, etwa in dem Eintrag für 849 (MGH Script. in Folio 2, S. 229: *Gentilitas vero consueto ab aquilone Christianitatem nocuit, magis magisque convaluit*). Die Normannen erscheinen hier als ein am nördlichen Horizont drohendes Unwetter. Für die Hochwasser Anfang 850 benutzt Gerward die auch in Einträgen zu Normannenüberfällen häufige „biblische“ Formulierung *humanum genus affligebat* (vgl. *inundatio aquarum [...] humanum genus affligebat*; wie oben, S. 229), was ein Indiz für eine Krisenwahrnehmung ist, während er zu der Sommerhitze 849 nur schreibt: *calor nimium solis terram urebat* (wie oben, S. 229; vgl. auch ad a. 838, wie oben, S. 226: *nimis ardor solis terram urebat*). In dem Bild des „immer brennenderen Eisens der Heiden“ 852 wird der Bezug zur Sommerhitze desselben Jahres deutlich (MGH Script. in Folio 2, S. 229: *Ferrum paganorum incanduit; nimium ardor solis*). Auffällige Parallelen in Wortwahl und Formulierung finden sich auch in den Einträgen für 854 (über die Brandschatzung von St. Martin in Tours durch die Normannen; in dem Eintrag erscheinen auch die oft im Zusammenhang mit hereinbrechenden Unwettern verwendeten Begriffe *malum* und *inruere*; wie oben, S. 229: *Nordmanni cum reliquis multis malis quam christianis inruerunt undique, aecclesiam sancti Martini, turonis*

auch als Sinnbilder der Feinde. So schreibt Hrabanus Maurus angesichts der Hungersnot 850 in einem Bittschreiben an Kaiser Ludwig den Deutschen von dem „täglich uns mit Waffen umdonnernden Feind.“<sup>2464</sup> Im Gegensatz zu der Meldung zu dem Blitzeinschlag in St. Peter in Köln 857<sup>2465</sup> verwendet Gerward in dem Eintrag für 850 anstatt *fulmen* („Blitzeinschlag“) nur das neutrale *fulgur*, womit er (eine bewußte Wortwahl vorausgesetzt) nur die Sichtung eines entfernten Blitzes andeutet.<sup>2466</sup> *Visum est (fulgur nimium visum est)* bestärkt diese Vermutung.

---

*civitatis episcopi, [...] igni succenderunt*) und 872 (hier berichtet Gerward neben Unwettern auch von einem durch Blitzschlag ausgelösten Brand der Kirche St. Petri in Worms; ebenda, S. 234: *infestatio tonitruorum et ymbrium atque grandinum humano generi nocuit nimium...nam principalis aecclesia sancti Petri apostoli Vangionae civitatis [...] ictu fulminis prostrata atque succensa est*). Die von Gerward sporadisch gemeldeten „drachenförmigen Feuer am Himmel“ (z. B. für 838, wie oben, S. 226: *ignis forma draconis in aere visus est*) könnten sich auf die drachenförmigen Bugschnitzereien an den Schiffen der Normannen beziehen. Schließlich ist der von Gerward mehrmals genannte Zusammenhang zwischen dem Meer bzw. Flüssen und den (mit Booten angreifenden) Normannen angedeutet, so in dem Eintrag für 856 (wie oben, S. 230: *Dani iterum [...] navali evectu christianos invaserunt*) und für 863/64, in denen der unmittelbare Zusammenhang zwischen dem milden Winter mit Hochwasser und den dadurch erleichterten Normannenzügen hervortritt (wie oben, S. 230: *Eodem anno hiemps turbulenta, mutabilis, et pluvialis valde, ut pene absque gelu omnino, ut in sequentibus patuit in aecclesia sancti Victoris.*). Für das folgende Jahr berichtet Gerward über die wohl durch Hochwasser begünstigte Plünderung Xantens (wie oben, S. 230f.: *Nimia inundatione aquarum pagani sepe iam dicti, aecclesias undique vastantes, per alveum Reni fluminis ad Sanctos usque pervenerunt, et locum opinatissimum vastaverunt*).

<sup>2464</sup> Das anonym überlieferte, vielleicht von Hrabanus Maurus verfaßte „Ernährungsgutachten“ von 850 befaßt sich auch mit Fragen der biblischen Speisevorschriften in Bezug auf die Nutzung von gejagtem und verendetem Wild in den Hungerjahren um 850. Vgl.: Ernst Dümmler (Hrsg.), Ein theologisches Gutachten für Ludwig den Deutschen, in: Neues Archiv d. Gesellschaft für ältere dt. Geschichtskunde 11 (1886), S. 459; zit. n. Fritz Curschmann, Hungersnöte im Mittelalter, 1900, S. 96: *Cotidie nos hostis armis circumtonat, continua rerum nos adterunt dispendia, famis quoque inaudita penuria per omnem nostram crassatur regionem. His et aliis innumeris pro peccatis nostris adtriti calamitatibus, oramus, ut manum largissimam ad nos usque dignemini extendere*. Vgl. dazu auch Martina Stratmann, Schriftlichkeit in der Verwaltung von Bistümern und Klöstern zur Zeit Karls des Großen, in: Karl der Große und sein Nachwirken. 1200 Jahre Kultur und Wissenschaft in Europa ..., Bd. 1: Wissen und Weltbild..., hrsg. v. Paul Leo Butzer et al., Turnhout 1997, S. 251-275, hier S. 267f.

<sup>2465</sup> Vgl. dazu oben, S. 761ff. m. Anm. 2200 dieser Arbeit.

<sup>2466</sup> *Fulgur* („1. Blitz, Wetterleuchten; Blitzstrahl; 2. Schimmer, Glanz“) ist in antiken und mittelalterlichen Werken meist die neutrale Bezeichnung für die am Himmel sichtbaren oder auch einschlagenden Blitze (vgl. Isidor, Etym. XIII, 9, 2, *fulgur, quia tangit*), ohne daß damit die spezifische Wirkung eines Einschlags bezeichnet wird (vgl. *fulguritus* „vom Blitz getroffen“ sowie *fulgurator* „der den Blitz deutende Priester“; Langenscheidt Wb. Lat.-dt., 1963, S. 231). So kann *fulgur* als „neutralste“ Bezeichnung für den „Blitz“ bzw. das „Blitzen“ (vgl. auch *fulguratio* „Wetterleuchten“) gelten: *Fulgur* bezeichnet zunächst nur den wahrgenommenen Blitz, der jedoch an die Bedrohung des irdischen Daseins gemahnte. Vgl. Isidor, Etym. XIII, 9, 2 (Ausg. G. Gasparotto, Paris 2004, S. 44): *Tria sunt autem eius nomina, fulgur, fulgor et fulmen; fulgur, quia tangit; fulgor quia incendit et urit; fulmen, quia findit. Ideo et cum ternis radiis finguntur*. Für das Lukasevangelium verwendet Hieronymus in Lukas' Rede von der Wiederkunft Christi ebenfalls die „neutrale“ Bezeichnung *fulgur*: „Denn wie der Blitz aufblitzt und leuchtet von einem Ende des Himmels bis zum andern, so wird der Menschensohn an seinem Tage sein“ (Lk. 17, 24: *nam sicut fulgur coruscans de sub caelo, in ea quae sub caelo sunt, fulget, ita erit Filius hominis in die sua*. Vgl. auch Mt. 24, 27). So erscheint *fulgur* in mittelalterlichen Geschichtswerken vornehmlich in Einträgen zu (fernen) „Blitzbeobachtungen“, vor allem in Meldungen zu Wintergewittern, die oft nur als „Blitzen und Donnern“ oder Wetterleuchten wahrgenommen wurden. Oft ist mit *fulgur* jedoch eine heilsgeschichtliche oder moraltheologische Deutung von „Fergewittern“ im Sinne von „Drohungen“ oder „Warnungen“ angedeutet; in einigen Gewittermeldungen wird die moraltheologische Dimension sogar unumwunden genannt. Vgl. Ann. Quedlinburg. ad a. 1004, ed. Martina Giese, 2004, S. 522 (eigene Übers.): *Fulgura et tonitrua eodem anno simul cum nimia et terribili turbine venerunt perterritis ubique terrarum populis, et rex de Italia regressus parvo post tem/pore Bohemiam, quam Bolitzlavus Polinensis iniuste possederat, pugnaturus intravit*. Bertholdi Annales ad a. 1079, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 5, 1844, S. 345: *Heinricus rex nativitatem Domini apud Mogontiacum non satis magnifice celebravit. Illic contra nostri climatis situm magna fulgura visa et tonitrua satis terribilia audita sunt, et turbo tempestatis partem non minimam de episcopalibus ecclesie tectura direptam proiecit in terram; et hoc eo tempore gestum, non minimum admirationi a cunctis habebatur*. Zu *fulgur* vgl. oben, S. 299, Anm. 881 u. S. 292ff., Anm. 866-867 („Blitz“).



Das Neujahrgewitter von 850 wurde wegen des unzeitgemäßen Auftretens als Wetterdenkwürdigkeit und wegen der Normannengefahr auch als Gefahrenzeichen festgehalten; Naturerkenntnis und heilsgeschichtliche Ahnung bestärken sich auch hier, wobei Wintergewitter auch als häufige Begleiterscheinung hochwasserträchtiger Westwetterlagen die Normannenzüge ankündeten, die meist bei Hochwasser erfolgten.

Auch in anderen Einträgen der Xantener Annalen sind Parallelen zwischen Winteranomalien und politischen Ereignissen, insbesondere Normannenüberfällen und innerfränkischen Konflikten angedeutet, wobei als „symbolische Wetterparallelen“ fast immer Wintergewitter, Hochwasser und Sturm genannt werden. Schon die Unwetter von 837 waren für Gerward wie ein Sinnbild für die Lage des Reichs; sein Bericht spricht für sich: „Der Winter war sehr regnerisch und stürmisch, und im Monat Januar am 21. wurde Donner gehört, und ähnlich im Monat Februar am 16. wurde starker Donner gehört, und übermäßig verbrannte die Sonnenhitze die Erde; und in einigen Gegenden war eine Erderschütterung; und Feuer in Form eines Drachens wurde in der Luft erblickt. In demselben Jahr erhob sich ketzerische Bosheit. In demselben Jahr in der fünften Nacht vor dem Geburtstag des Herrn wurde das Krachen eines großen Donners gehört und ein Blitz gesehen, und auf viele Arten wuchs täglich Jammer und Elend der Menschen.“<sup>2467</sup> Die Häufung von unheimlichen Naturerscheinungen erinnert an die Zunahme der Vorzeichen in der Endzeit; die Aufzählung entfernter winterlicher Gewitter, einer sommerlichen Hitzewelle, eines Erdbebens und eines „drachenförmigen“ Himmelsfeuers weisen Gerward einmal mehr als interessierten Naturbeobachter aus, der auch Beobachtungen von Augenzeugen übernahm. Es scheint, als habe Gerward für 837, einem der wenigen Jahre ohne Normannenüberfälle, zwischen Hoffen und Bangen bewußt unheimliche Wetterereignisse gesammelt und nach Zeichen gesucht. Sehr wahrscheinlich stehen die Gewitter und die häufigen Westwetterlagen 837 und 838 in Zusammenhang mit der Sturmflut vom 26. Dezember 838. Da Gerward den Bericht wohl erst nachträglich in Köln zusammengestellt hat, sind jedoch auch falsche Zuordnungen und Fehldatierungen möglich; so datiert Gerward die Dezembergewitter auf 838, während er die Sturmflut desselben Jahres erst 839 erwähnt. Bei dem „drachenförmigen Himmelsfeuer“ (*ignis forma draconis in aere visus est*) könnte es sich um eine Beobachtung eines Wintergewitters über der Nordsee (was wegen der Häufung von Wintergewittern und Westwetterlagen 837/838 wahrscheinlich ist) oder aber ein Nordlicht gehandelt haben; letztere Lesart könnte eine weitere Drachensichtung

---

<sup>2467</sup> Ann. Xant. ad a. 838, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 2, 1829, S. 226; dt. Übers. Carl Rehdantz, Die Jahrbücher v. Fulda u. Xanten, 1941, S. 150: *Anno 838. Hiemps pluvialis et ventosa valde, et mense Ianuario 12. Kal. Februarii tonitruum auditum est, similiterque mense Februarii 14. Kal. Martii tonitruum est auditum magnum, et nimis ardor solis terram urebat; et quibusdam partibus terrae motus factus est; et ignis forma draconis in aere visus est. Eodem anno heretica pravitas orta est. Eodem anno quinta nocte ante natale Domini fragor tonitruū magni auditus est, et fulguris visus, et multis modis miseria et calamitas hominum cotidie augebatur.*

bestärken.<sup>2468</sup> Wahrscheinlicher deutet *ignis caelestis* bzw. *ignis forma draconis in aere* jedoch auf einen Blitz - schon in frühen irischen Annalen sind insbesondere die Begriffe „Himmelsfeuer“ und „Drachen“ häufig in Verbindung mit unheimlichen Linienblitzen (vielleicht auch „Crawlerblitzen“) geläufig. Das „Himmelsfeuer“ als Pars-pro-toto-Formel für „Gewitter“ weist auf die göttliche Herkunft des Gewitters und auf vorchristliche Gewittermythen.<sup>2469</sup> Möglicherweise sah man in den „Drachenblitzen“ Unheilsvorzeichen, vielleicht sogar eine Präfiguration der Normannen oder, wie im Sturmflutjahr 838, sogar ein Anzeichen des wiedererwachenden Endzeitungeheuers Leviathan; Gerward beschränkt sich jedoch auf die Widergabe des Beobachteten und vergleicht den Blitz ohne unglaubliche Ineinssetzung lediglich mit einem Drachen (*ignis forma draconis*, „Schlangenblitz“).

Eine heilsgeschichtliche „Dramaturgie“ könnte sich in Gerwards Bericht für 838 in der Auflistung des entfernten Donners im Januar (*mense Ianuario...tonitruum auditum est*), dem lauterem Donner im Februar (*mense Februarii...tonitruum est auditum magnum*) und dem polternden, an ein Sommergewitter erinnernden Donner im Dezember, verbunden mit einem ungewöhnlich hellen Blitz (*quinta nocte ante natale Domini fragor tonitruum magni auditus est, et fulguris visus*), ergeben. Das Dezembergewitter befand sich in unmittelbarer Nähe des Beobachters und wurde wohl rückblickend als ernstes Vorzeichen der Sturmflut am 26. Dezember 838 gesehen, die mit einem „ungeheuren Sturmunwetter“ (*ingens venti turbo*) und „einer über das gesamte Meer ausgebreiteten Feuerflamme“ (*flamma ignis supra totum mare visa est*; sehr wahrscheinlich Wetterleuchten an einer Gewitterkaltfront während der Sturmflut) über Friesland hereinbrach. Die Sturmflutmeldung steht so in unmittelbarem meteorologischen und heilsgeschichtlichen Bezug zu den Wintergewittern 838, als erneut ein „drachenförmiges Himmelsfeuer“ gesehen wurde.<sup>2470</sup> Die „Beobachtungsreihe“ zu winterlichen Gewittererscheinungen 837/838 in den Xantener Annalen zeigt vielleicht schon den Versuch, aus Reihenbeobachtungen natürliche, historische und heilsgeschichtliche Zusammenhänge zu erkennen: Der Sturm und die Feuerflamme über dem Meer während der Sturmflut im Dezember 838 machen die Himmelserscheinungen dieses Jahres nicht nur als Vorzeichen der Sturmflut, sondern auch als meteorologische Vorboten einer turbulenten Westwetterlage erklärbar. Die sich nähernden Unwetter zeigten in doppelter Hinsicht einen unheimlichen kosmisch-heilsgeschichtlichen Zusammenhang; möglicherweise sah man die Winterunwetter

<sup>2468</sup> Der Fuldaer Annalist Rudolf berichtet (allerdings erst für 840) von einer „Himmelsflamme über dem gesamten Meer“ (dt. Übers. Carl Rehdantz, *Die Jahrbücher v. Fulda u. Xanten*, 1941, S. 6), wobei die mögliche Fehldatierung auf eine Sekundärmeldung weist. Ob Rudolf ein Wintergewitter (eine Gewitterkaltfront über der stürmischen Nordsee im Dezember 838, in Verbindung mit der Sturmflut) meint oder ein Nordlicht, ist unklar.

<sup>2469</sup> Vgl. oben, S. 280f., Anm. 835 („Schlangen u. Drachen“) u. S. 308f. m. Anm. 905-906 („Himmelsfeuer“).

<sup>2470</sup> Vgl. Ann. Xant. ad a. 839, ed. G. H. Pertz, *MGH Script.* (in Folio) 2, 1829, S. 226 (eigene Übers.).

sogar als Vorzeichen der Endzeit; vielleicht aber bezieht sich die Meldung *dracones visi sunt* auch konkret metaphorisch auf die Normannenschiffe.<sup>2471</sup> Erneut bestätigte sich 838 aus Sicht der Zeitgenossen die Angst vor dem unheimlichen Nordwesten als Weltgend der Unwetter, Sturmfluten, Barbaren<sup>2472</sup> und Meerungeheuer (*monstra maris*), von deren Existenz auch Gelehrte und Dichter wie Alkuin von York<sup>2473</sup>, Heiricus von Autun<sup>2474</sup> und Milo von Saint-Amand<sup>2475</sup> überzeugt waren.

<sup>2471</sup> Zu der möglicherweise angedeuteten mythischen Vorstellung passen neben den häufigen Wintergewitter-Meldungen auch Einträge wie für das Jahr 838, in dem unter anderem ein „Himmelsfeuer in der Form eines Drachens“ genannt wird (Ann. Xant. ad a. 838, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 2, 1829, S. 226, eigene Übers.: *et ignis forma draconis in aere visus est*) oder der Bericht über die Nordseesturmflut von 838, in dem von einer „Feuerflamme“ über dem Meer die Rede ist (Ann. Xant. ad a. 839=838, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 2, 1829, S. 226: *et flamma ignis supra totum mare visa est*). Zwar distanziert sich der Annalist z. B. mit dem Vergleich *ignis forma draconis* (ad a. 838) von einer konkreten mythologischen Zuschreibung, doch allein mit der Erwähnung der „Drachensichtung“ schließt er einen solchen Zusammenhang nicht aus; vielleicht war es für ihn ein Hinweis auf verborgene „Meerungeheuer“ oder ein Vorzeichen der endzeitlichen Ungeheuer. Möglicherweise bezogen die Zeitgenossen die „Drachen“ über der Nordsee aber auch konkret analogisch auf die Normannenschiffe mit geschnitzten Drachenköpfen, wie sie auch auf dem Teppich von Bayeux abgebildet sind. Es ist nicht auszuschließen, daß sich die Meldung zu den *dracones* nicht auf Gewitterblitze oder Nordlichter bezieht, sondern in annalistischer Kurzform die „Drachenschiffe“ der Normannen beschreibt.

<sup>2472</sup> Alkuin von York bemerkt Ende des 8. Jahrhunderts angesichts der beginnenden Wikingerüberfälle in Nordwesteuropa, daß nun alle in Angst und Schrecken leben würden. Auch die Furcht vor dem Meer, bis hin zu Meerungeheuern, ist in Alkuins Werk präsent. Vgl. „Alcuinus abbas S. Martini Turonensis, De pontificibus et sanctis ecclesiae Eboracensis carmen“, [http://www.geschichtsquellen.de/repOpus\\_00092.html](http://www.geschichtsquellen.de/repOpus_00092.html) (10.07.2017).

<sup>2473</sup> In dem zwischen 780 und 782 fertiggestellten, in Hexametern gehaltenen „Gedicht über die Bischöfe und Heiligen von York“ (*Versus de patribus, regibus et sanctis Eboracensis ecclesiae*) bittet Alkuin den heiligen Balthar, daß er seinen „Kahn“ an den „Ungeheuern des Meeres und durch klippenreiche Wogen bis in den sicheren Hafen“ geleite (Übers.: Rudolf Drux, Des Dichters Schiffahrt. Struktur und Pragmatik einer poetologischen Allegorie, in: Formen und Funktionen der Allegorie. Symposium Wolfenbüttel 1978. Hrsg. v. Walter Haug, Stuttgart 1979, Germanist. Symposien-Berichtsbände; Bd. 3, S. 38-51, hier S. 42) und beschreibt seinen Wohnort als meerumtosten, von Unwettern und Ungeheuern bedrohten Ort, an dem der Heilige auch gerettet wurde, nachdem er von den Klippen gestürzt war. Die Balthar-Episode endet mit der Bitte um Schutz vor den Gefahren und den „Ungeheuern des abgründigen Meeres“ (*monstra maris*); dabei bedient sich Alkuin des geläufigen Bildes des Schiffleins Petri (*naviculum Petri*) in stürmischer See. Am Ende wird „der durch Christi Führung das Meer sicher überwindende Heilige [...] zum spirituellen Paradigma des sich Gottes Lenkung überlassenden und so das irdische Dasein unversehrt durchlaufenden Menschen“ (Rudolf Drux, Des Dichters Schiffahrt, wie oben, S. 43). Vgl. Alcuini Versus de Sanctis Eboracensis ecclesiae, v. 1321-1340, rec. E. Dümmler, MGH Poetae 1, 1881, S. 198f.: *Te quoque Pierio tangentes, Balthere, plectro,/ Et tibi, sancte, locum nostris in versibus istum/ Signantes petimus, placida zu mente teneto./ Et rege nunc nostram pelagi per caerula cymbam/ Inter monstra maris, scopulosas inter et undas,/ Ut possit portum portans attingere tutum./ Est locus undoso circumdatus undique ponto,/ Rupibus horrendis praerupto et margine septus,/ In quo bellipotens terreno in corpore miles/ Saepius aerias vincebat Balthere turmas,/ Quae sibi multimodis variabant bella figuris./ Qui tamen intrepidus hostilia castra relisit,/ Tela malignorum, semper crucis arma beatus/ Belliger opponens, galeam scutumque fidei./ Vir pius ille quidem quodam dum tempore solus/ Incubuit precibus, meditans caelestia tantum,/ Horribilem subito strepitum simul atque fragorem/ Audivit, veluti vulgi erumpentis in hostes./ Tunc anima ex superis cuiusdam nubibus eius/ Ante pedes cecidit, nimio tremefacta timore;/ Quam mox turba minax ingenti horrore secuta est/ Cum variis miseram poenis torquere volentum.*

<sup>2474</sup> Vgl. Heirici Carmina Vitae S. Germani Liber IV, Epilogus, rec. Ludwig Traube, MGH Poetae Latini aevi Carolini 3, Berlin 1896, S. 487, v. 508-510: *Tuque o, cui toto discretos orbe Britannos/ Bis penetrare datum, bis intima cernere magni/ Monstra maris, positus huc tandem flectere velis/ Votaque servatus solvens in littore, naves,/ Qua ratione potes, genium curare memento/ [...].*

<sup>2475</sup> Milo bemüht in einem seiner Lieder sogar die antike Charybdis, das Meerungeheuer, das zusammen mit der kleineren Schwester Scylla an der Straße von Messina vor Sizilien den Schiffen auflauert, um sie in Strudeln in die Tiefe zu ziehen. Vgl. Milonis Carmina XXIV, rec. Ludwig Traube, Berlin 1896, S. 674, v. 1021-1028: *Et tandem portum fida statione receptans/ Velificante meum divino flamine cursum/ Litora tuta tenet nostrae iam sermo carinae./ Scyllaeique canes et amara aspergine glaucis/ Infecti fontes vastaeque vorago Charybdis/ Non nocuere mihi, sed aquae de pectore Iesu./ Quas patres hausere pii, tribuere salubres [...].*

Ein historischer und eschatologischer Bezug läßt auch die Meldung der Xantener Annalen zu einem Gewitter am 4. Februar 848 zu, wobei die Formulierung eine Beobachtung des Schreibers nahelegt: „Am 4. Februar gegen Abend blitzte es und wurde Donner gehört, und die Heiden, wie sie es gewohnt waren, schädigten die Christen. In demselben Jahre hielt König Ludewich eine Volksversammlung bei Mainz; und es wurde auf der Synode der Bischöfe eine Sektirerei vorgebracht von einigen Mönchen über die Vorherbestimmung des allmächtigen Gottes. Diese wurden überführt und vor allem Volk schmähslich gezeißelt, und kehrten nach Gallien, von wo sie gekommen waren, zurück, und, Gott sei Dank! unverletzt blieb der Stand der Kirche.“<sup>2476</sup> Das höchst ungewöhnliche (in dieser Zeit jedoch häufig zu beobachtende) Phänomen der Wintergewitter wird hier zum bedrohlichen Sinnbild für die Normannenüberfälle, wobei Gerward nicht wie in den anderen Gewittermeldungen zuerst den Donner, sondern (nach seiner eigenen Beobachtung einer Nahentladung) zuerst den Blitz nennt (*ad versperum fulgur emicuit et tonitruum auditum est*); es handelte sich wohl um eine Einzelentladung nahe dem Beobachtungsort, wobei der Donner aus dem bei Wintergewittern typischen langgezogenen Grollen bestand; der Blitz war für den Augenzeugen die Haupterscheinung.<sup>2477</sup> Mit *nocere* (in dem Passus *et gentiles christianis, ut consueverant, nocuerunt*) verwendet Gerward ein in Unwetterberichten geläufiges Verb. Da die Gewitter im Nordwesten auftraten, wo die Normannen drohten, lag die „historische“ Vorzeichendeutung nahe. Doch wie die Gewitter vorüberzogen, blieb auch die Kirche 848 trotz Anfechtungen (etwa durch Häresien) „unverletzt“: *Qui convicti et coram omni populo contumeliis verberum affecti, reversi sunt in Galliam, unde ierant, et Deo gratias inlesus permansit status aecclesiae.*<sup>2478</sup> In dem „Schlußkommentar“ ist die Erleichterung über den guten Ausgang des Jahres 848 zu spüren, doch blieb die Bedrohung weiter präsent, wie andere Wintergewittermeldungen zeigen.<sup>2479</sup>

<sup>2476</sup> Ann. Xant. ad a. 848, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 2, 1829, S. 228f.; dt. Übers. C. Rehdantz, Die Jahrbücher v. Fulda u. Xanten, 1941, S. 155f.: 2. *Nonas Februarii ad versperum fulgur emicuit et tonitruum auditum est, et gentiles christianis, ut consueverant, nocuerunt. Eodem anno Ludewich rex habuit conventum populi apud Mogontiam; et secta quaedam in sinodo episcoporum inlata est a quibusdam monachis de predestinatione omnipotentia Dei. Qui convicti et coram omni populo contumeliis verberum affecti, reversi sunt in Galliam, unde ierant, et Deo gratias inlesus permansit status aecclesiae.*

<sup>2477</sup> Da die Entladungen in Wintergewittern aufgrund der geringeren vertikalen Ausdehnung der Cumulonimbus-Wolken meist deutlich schwächer sind als im Sommerhalbjahr, ist auch der Donner bei Wintergewittern weniger laut, wie auch die „Lebensdauer“ der Gewitterzellen noch mehr begrenzt ist. Aufgrund der geringeren Wolkenausdehnung und der tieferen Wolkenbasis ist im Winter auch Wetterleuchten nicht so weit zu sehen. Allerdings sind in winterlichen Gewittern aufgrund des hohen Anteils festen Niederschlags „positive Blitze“ häufig, wenngleich diese im Winter weniger Energie haben als die positiven Blitze in Sommergewittern.

<sup>2478</sup> Ann. Xant. ad a. 848, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 2, 1829, S. 229.

<sup>2479</sup> Die unheimliche Vorzeichenbedeutung von Wintergewittern ist auch in zwei Einträgen der Xantener Annalen für 860 und 861 unübersehbar. Vgl. Ann. Xant. ad a. 860, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 2, 1829, S. 230: *Nonas Februarii tonitruum auditum est; et rex reversus est de Gallia, depravato omni regno et in nihilo emendato*; Ann. Xant. ad a. 861, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 2, 1829, S. 230. Die Meldungen können auf die kriegerischen Auseinandersetzungen zwischen Lothar und Ludwig, die unrechtmäßige Verhehlung Lothars mit seiner Konkubine 861, die Einsetzung des „gottlosen Grafen Hughard“ 862 und erneute Normannenzüge bezogen werden, die wegen „der Zwietracht unserer Könige, worüber zu berichten schon widerwärtig ist“, umso bedrohlicher waren. Vgl. Ann. Xant. ad a. 862, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 2, 1829, S. 230; eigene Teilübers. aufgrund d. Übers. v. C. Rehdantz, Die Jahrbücher v. Fulda u. Xanten,

Der großen Zahl von Einträgen zu winterlichen Wetteranomalien und Gewittern in den Xantener Annalen steht eine geringe Zahl an Einträgen zu Sommerunwettern gegenüber - ein Indiz für die nordwestdeutsche Herkunft der Annalen (Friesland, Niederrhein, Köln). Das einzige Sommergewitter in den Xantener Annalen ist für 871 (nach Gerward 872) verzeichnet, als es im ganzen (Ostfranken-?)Reich zahlreiche Unwetter mit Starkregen und Hagel gab, darunter ein Gewitter in Worms, bei dem der Blitz in die Kirche St. Petri einschlug. Auch in diesem Bericht liegt ein unheimlicher Bezug zwischen Unwettern und bedrohlichen politischen Entwicklungen nahe, da die Unwettermeldung von zwei Einträgen zu Feldzügen Karlmanns gegen die slawischen Margen eingerahmt ist: „Wieder entfiel das Reich der Margen aus den Händen Karlmanns durch einen Slaven desselben Volkes, und ein großes Heer von Seiten Karlmanns kam um. In demselben Jahre richtete die feindliche Wirkung von Gewittern und Regengüssen und Hagel dem Menschengeschlecht ungeheuren Schaden an Feldfrüchten und Gebäuden an. Denn es wurde die Haupt-Mutterkirche des heiligen Petrus des Apostels in der Stadt Vangiona (Worms), welche kürzlich durch Samuel, den Bischof und Abt der Mönche des heiligen Nazarius neu hergestellt war, von einem Blitzstrahl niedergeworfen und in Brand gesteckt. Abermals wurde ein gewaltiges Heer aus allen Theilen der Franken gegen die Margen gesammelt. Dieses trieb die Feinde in die Flucht und jagte sie in eine sehr feste Stadt. Und daselbst belagert, ertrugen sie lange schweren Verlust.“<sup>2480</sup> Neben Kriegszügen gegen die Slawen meldet der Annalist Gerward auch Verwüstungen Karlmanns im Reich (871) sowie den Tod Papst Adrians und Bischof Guntios von Worms 872.<sup>2481</sup> Die Unwetter des Jahres 871, die auch andere Quellen nennen<sup>2482</sup>, veranlaßten Gerward, von der „feindlichen Wirkung der

---

1941, S. 159: *Ludewicus impium Hughardum comitem constituit. Quod dampnum pene suis omnibus visum est. Iam enim dissensio regum nostrorum, et desolatio paganorum per regna nostra fastidiosum est enarrare.*

<sup>2480</sup> Ann. Xant. ad a. 872, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 2, 1829, S. 234f.; dt. Übers. C. Rehdantz, Die Jahrbücher v. Fulda u. Xanten, 1941, S. 169f.: *Iterum regnum Margorum e manibus Karlomanni per quendam eiusdem gentis Sclavum elabuit, et grandis exercitus de parte Karlomanni cecidit. Eodem anno infestatio tonitruorum et ymbrium atque grandinum humano generi nocuit mimium, in frugibus et aedificiis. Nam principalis mater aeclesia sancti Petri apostoli Vangionae civitatis, nuper a novo restaurata per Samuelem episcopum et abbatem monachorum sancti Nazarii, ictu fulminis prostrata atque succensa est. Iterum ingens exercitus ex omni parte Francorum collectus est contra Margos. Qui hostes fugaverunt, et in civitatem munitissimam propulerunt. Ibiq; obsessi, diu grande dampnum sustinere.*

<sup>2481</sup> Ann. Xant. ad a. 872, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 2, 1829, S. 235: *Et Karlomannus frequenter patriam vastavit. Item eodem anno Adrianus papa obiit, et successit in locum eius vir praeclarus, nomine Iohannes. Guntio episcopus Vangionensis obiit, et successit in locum eius Adhelhelmus iuvenis, presbiter de titulo sancti Cyriaci martyris Christi.*

<sup>2482</sup> Während die Xantener Annalen nur von Ferne über die häufigen Sommerunwetter 871 kurz berichten und auch das Wormser Unwetter beschreiben (der Annalist führt in seinem Werk immer wieder Wormser und Mainzer Ereignisse auf, was auf dessen enge Bindung zum Wormsgau, vielleicht auch dessen Herkunft, nicht aber unbedingt den Schreibort, hindeutet), sind die Berichte über Sommergewitter etwa in den Fuldaer Annalen und anderen Werken deutlich ausführlicher; das könnte auch mit der östlichen Lage der Schreiborte zusammenhängen: Da Fulda bereits in der eher kontinental geprägten Klimazone liegen, fallen dort Gewitter, an der Grenze zwischen feuchtkühler Atlantikluft und Warmluft aus Südosten, oft sehr heftig aus. Vgl. Ann. Fuld. pars. III ad a. 872, ed. G. H. Pertz/ rec. F. Kurze, MGH Script. in us. schol. sep. ed. 7, 1891, S. 76; dt. Übers. C. Rehdantz, Die Jahrbücher v. Fulda u. Xanten, 1941, S. 66: *Omne tempus aestivum grandinibus variisque tempestatibus pernoxium extitit; nam grando plurima loca frugibus devastavit; horrenda etiam tonitrua et fulmina pene cotidie mortalibus interitum minabantur, quorum ictibus praevalidis homines et iumenta in diversis locis exanimata et in cinerem redacta narrantur. Domus quoque sancti Petri apud Womatiam igne caelesti consumpta est et muri penitus eversi. Sed et terrae motus III. non. Decembris hora prima Mogontiam concussit*

Donnerwetter und Regenfälle“ (*infestatio tonitruorum et ymbrium*) zu sprechen, was auch auf große Schäden deutet; meist werden Unwetter in gefährlichen Zeiten als Metaphern für Feinde (die Normannen) genannt, hier ist es umgekehrt: Gerward überträgt das Kriegsvokabular auf die Unwetter, während er ansonsten in Gewittermeldungen eher „meteorologische“ Begriffe verwendet. 871 aber bedrohten die slawischen Maren das Reich von Nordosten, der geographisch dem „heidnischen Norden“ zugeordnet wurde.<sup>2483</sup>

### Hochwasser und Sturmfluten

Sturmfluten sind in Quellen des 9. Jahrhunderts nur für die Jahre 800 und 838 belegt. Die Xantener Annalen berichten häufig auch über Flußhochwasser; der Bericht über die Nordseesturmflut am 16. Dezember 838 ist das erste zeitgenössische Zeugnis einer großen Sturmflut aus dem Mittelalter; Gerward, der damals schon in Köln arbeitete und Beziehungen zum Niederrhein und nach Friesland, konnte leicht an authentische Nachrichten, womöglich sogar Augenzeugenberichte, kommen. Nachrichten gibt es jedoch auch schon über eine regionale Meeresflut in Südostengland am 23. Dezember 800, doch handelt es sich nur um zwei nicht-zeitgenössische Quellen, die Chronik des Roger von Hoveden und Simeon von Durham. Beide Autoren stützen sich auf verlorene Originalquellen. Während der Sturmfluteintrag des Simeon von Durham für 800 kurz bleibt<sup>2484</sup>, ist der Bericht Rogers von

---

*civitatem* („Die ganze Sommerzeit war durch Hagel und mannigfache Unwetter sehr verderblich, denn der Hagel vernichtete an sehr vielen Orten die Früchte; auch drohten schreckliche Donner und Blitze fast täglich den Sterblichen Untergang, durch deren heftige Schläge Menschen und Zugvieh an verschiedenen Orten sollen entseelt und in Asche verwandelt sein. Auch das Haus des heiligen Petrus zu Worms wurde von dem himmlischen Feuer verzehrt und die Mauern vollständig niedergeworfen.“).

<sup>2483</sup> Das Siedlungsgebiet der Slawen im Osten und Nordosten wurde im Früh- und Hochmittelalter zum *aquilo* gezählt. Im 9. Jahrhundert, als die Mission von Skandinavien und im „Slawenland“ nordöstlich der Elbe begann, zählten der Norden und der Nordosten (*aquilo*) als Heimat der heidnischen, „barbarischen“ Skandinavier und Slawen auch als Weltgegend, aus der Kälte, Dunkelheit, Frost und Schnee kamen. *Aquilo* war daher wohl der am negativsten besetzten geographischen Begriffe überhaupt, wovon vor allem päpstliche Urkunden des 9. Jahrhunderts zeugen: So sollte der bereits Anfang des 9. Jahrhunderts (doch schon bei den Kirchenvätern) negativ besetzte Begriff *aquilo* laut einer Urkunde von 822/23 bewußt in Verbindung mit der Mission verwendet werden, d. h. *aquilo* sollte auch programmatisch „die Grundlage der ganzen nordischen Mission werden“, die durch eine in diesen Jahren erstmals belegte *legatio in partibus Aquilonis* begonnen wurde. Zitat: Thorsten Fischer, Europa und der ferne Norden. Wahrnehmungen und Vorstellungen im frühen und hohen Mittelalter, in: Justus Corbet, Weltwissen vor Columbus, Berlin 2013 (Periplus - Jahrbuch für außereuropäische Geschichte 2013), S. 166-182, hier S. 168 m. Anm. 9; vgl. dazu Wolfgang Seegrün, Das Papsttum und Skandinavien bis zur Vollendung der nordischen Kirchenorganisation (1164), Neumünster 1967, S. 20. In späteren Jahrhunderten wurde die Begrifflichkeit weiter verwendet und teilweise (zusammen mit dem dunklen, „bösen“ Nordwesten) sogar vertieft. Rimbert beschreibt zum Beispiel in der Vita des Skandinavienmissionars Anskar auch über die geographischen, ethnischen und religiösen Voraussetzungen der Skandinavienmission im 9. Jahrhundert, wobei er (über hundert Jahre später) auch für eine abgewogenere Beurteilung der Bewohner eintritt; seine wiederholte Verwendung des Begriffes *aquilo* an exponierten Stellen macht seine überwiegend negative Beurteilung dieser Weltgegend jedoch deutlich. Siehe dazu (m. Beleg aus Rimberts *Vita Anskarii*): David Fraesdorff, Der barbarische Norden, 2005, S. 131f. u. S. 201.

<sup>2484</sup> Vgl. Symeonis Dunelmensis monachi historia regum ad a. 800, in: Symeonis monachi opera omnia vol. 2, ed. Thomas Arnold, Rer. Britannicarum med. aev. Script. 75, London 1885, p. 23: *Eodem tempore, decimo*

Hoveden, insofern er dem Originalbericht weitgehend treu blieb<sup>2485</sup>, ein eindrucksvolles Zeugnis einer frühen Naturbeobachtung: So beobachtete der Chronist wahrscheinlich die beim Durchgang der Kaltfront eines Sturmtiefs charakteristische Winddrehung von Süd/Südwest auf West/Nordwest (*ventus ingens ab Affrico, vel a Favonio exurgens*).<sup>2486</sup> *Affricus* (auch *Libs*, Südwestwind) und *Favonius* sind mythologische Anleihen aus der Antike, wahrscheinlich anhand von Vitruvs 32teiliger Windrose.<sup>2487</sup>

In den Xantener Annalen werden Hochwasser nur kurz erwähnt: *Eodem anno aquae inundaverunt valde super terram*.<sup>2488</sup> Der geläufige Plural *aquae inundaverunt* deutet auf eine überregionale winterliche Hochwasserlage mit hohen Wasserständen vornehmlich an Rhein, Mosel, Maas, vielleicht auch an Seine und Loire.<sup>2489</sup> Der Annalist meldet für dieses Jahr fast ausschließlich Unglücksereignisse: Bruderkriege, die Plünderung Dorestads durch die Normannen und Hochwasser, womit die „desolate“ Lage des Reichs bereits in den 830er Jahren deutlich wird.<sup>2490</sup> Die häufigen Westwetterlagen in den Wintermonaten führten nach den Xantener Annalen auch 850, 863 und 873 zu Überschwemmungen besonders im

---

*Kalendas Januarii, ventus ingens ab Affrica, vel a Favonio exurgens suo flatu horrido urbes et arbores radicitus evulsit, mare ultra terminos suos exiens multam pecorem stragem in locis diversis fecit.*

<sup>2485</sup> Roger von Hoveden (gestorben 1201) stammte aus Howden im östlichen Yorkshire. Über sein Leben ist wenig bekannt: Er war Priester, Diplomat und Geschichtsschreiber. Seine Teilnahme am 3. Kreuzzug unter Richard Löwenherz ist belegt. Seine vier Bände umfassende Chronik ist ein Auftragswerk des Bischofs von Durham, seines Dienstherrn, an der er bis zum Kreuzzug und auch nach seiner Rückkehr 1191 arbeitete. Die Chronik berichtet zeitnah über die Zeit Heinrichs II. und Richards I. Löwenherz bis zum Ende des 12. Jahrhunderts. **Lit.:** David J. Corner, ‚Roger of Howden‘, Lexikon des Mittelalters, Bd. 7, München 1995, Sp. 943; John Gillingham, The travels of Roger Howden and his views of the Irish, Scots, and Welsh, in: John Gillingham (Ed.), The English in the Twelfth Century. Imperialism, National Identity and Political Values, Woodbridge 2000, p. 69-91.

<sup>2486</sup> Roger von Hoveden schreibt für das Jahr 799 von zahlreichen gekenterten Schiffen infolge eines Unwetters vor der Südküste Englands. Im Jahre 800 soll ein Orkan große Zerstörungen in Siedlungen und Wäldern angerichtet und eine Meeresflut verursacht haben. Vgl. *Chronica magistri Rogeri de Houedene ad a. 799-800*, ed. William Stubbs, (Rer. Britannicarum med. aev. Script. 51, 1-4), London 1868-1871, vol. 1, London 1869, p. 17: (799) *Anno DCCXCIX. naves plurimae in Britannico vi tempestatis quassatae sunt, atque concussae, vel collisae, et cum magna multitudine hominum dimersae sunt. [...] (800) Anno DCCC. [...] Tempore quoque eodem, ante Natale Domini, nono kalendas Januarii, ventus ingens ab Affrico, vel a Favonio exurgens, suo inenarrabili flatu urbes multas, domos, ac villas perplurimas per diversa loca destruxit et ad solum diruit. Arbores quoque innumerae radicitus evulsae, et ad terram prostratae sunt. Quo anno inundatio maris ultra terminos suos profluxit; facta est etiam magna pecorum strages in locis diversis.*

<sup>2487</sup> Graham Woods, Art. ‚Favonius‘, [www.favonius.com/favonius/whowas.htm](http://www.favonius.com/favonius/whowas.htm).

<sup>2488</sup> Ann. Xant. ad a. 834, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 2, 1829, S. 226.

<sup>2489</sup> Nach Dr. M. K. Elisabeth Gottschalk (Stormvloed en rivieroverstromingen I, 1971, S. 17) könnte sich das in den Xantener Annalen unmittelbar nach dem Eintrag zu den Normannenzügen genannte Hochwasser auf das Niederrheingebiet beziehen; Curt Weikinn (Quellentexte zur Witterungsgeschichte Mitteleuropas I, 1, 1958, S. 17) lokalisiert das Hochwasser 834 in Westdeutschland. Prudentius von Troyes meldet in den *Annales Bertiniani* 834 ein Seinehochwasser und große Überschwemmungen, die wohl vor allem den Unterlauf der Seine und anderer Flüsse in Lothringen und Neustrien betrafen (Ann. Bertiniani pars. I ad a. 834, rec. G. Waitz, MGH Script. rer. Ger. in us. schol. sep. ed. 5, 1883, S. 8: *Sequanae insolita exuberatione transire prohibitum; nam nimium ceterorum fluminum inundatio et ultra alveos insueta progressio multis non parvum intulit impedimentum*). Die Einträge deuten auf eine überregionale Hochwasserlage in Westmitteleuropa, zumal auch Gerward in den Xantener Annalen neben der Reichspolitik vorwiegend lokale und regionale Ereignisse zwischen Friesland und dem Niederrheingebiet thematisiert, selbst in den späteren, wohl in Köln verfaßten Einträgen.

<sup>2490</sup> Vgl. Ann. Xant. ad a. 834, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 2, 1829, S. 226: [...] *eo tempore regnum Francorum infra semetipsum valde desolatum est, et infelicitas hominum multipliciter cotidie augebatur [...]*.

Nordwesten des Reichs, wobei auch Hungersnöte und Krankheitsepidemien aufgetreten sein könnten. In einigen Wintern scheinen anhaltende Westwetterlagen und damit einhergehende Hochwasser an Rhein, Mosel, Seine und Loire die Raubzüge der Normannen begünstigt zu haben, die mit hochsee- und strömungstauglichen Schiffen die Flüsse hinauffuhren und mit kleineren Booten über flache Priele und kleine Nebenflüsse, möglicherweise auch über hochwasserführende Bäche und überschwemmte Auen bis an die Siedlungen, zum Beispiel nach Xanten oder Dorestad, gelangten.<sup>2491</sup> Oft warteten die Normannen Hochwasserlagen und Kriegszüge unter den fränkischen Königserben ab, um im Binnenland Klöster, Städte und Siedlungen zu plündern, da eine Verteidigung von den Ufern aus bei Hochwasser fast unmöglich war. Einer der folgenreichsten Normannenzüge traf Xanten im Jahre 863, als die Nordmänner die Stadt verwüsteten, die Kirche Sankt Viktor brandschatzten und zahlreiche Wertgegenstände raubten; der Raubzug wurde möglicherweise durch ein Rheinhochwasser begünstigt; das Regenwetter setzte nach Gerward bereits im Frühwinter 862 ein; die Normannen hatten also lange Zeit, um den Raubzug vorzubereiten.<sup>2492</sup> Die ausgeprägte Westwetterlage im Winter 862/863, die ein fast völliges Ausbleiben von Eis und Schnee bedingte, bot den Normannen ideale Bedingungen. Gerward berichtet über einen der größten Raubzüge im Niederrheingebiet daher sehr ausführlich.<sup>2493</sup> Es ist nicht auszuschließen, daß die Überschwemmungen am Niederrhein im Winter 863 die Plünderung Xantens und den

---

<sup>2491</sup> Siehe dazu Ole Crumlin-Pedersen, *Viking Age ships and shipbuilding in Hedeby / Haithabu and Schleswig*, Roskilde 1997 (Ships and Boats of the North 2); Ders., *Langschiffe und Frachtsegler - Entwicklung und Niedergang des wikingschen Schiffbaus*, in: *Die Wikinger*. Hrsg. v. Historischen Museum der Pfalz Speyer, München 2008, S. 95-103.

<sup>2492</sup> Im Zusammenhang mit dem Bericht für 863 steht die Schlußmeldung des Vorjahreseintrages zum Winter 862/863, in der Gerward die Gefahr verdeutlicht, die eisfreie und hochwasserführende Flüsse in den milden Wintern am Niederrhein in Hinblick auf die mit Schiffen angreifenden Normannen für flußnahe Städte wie Xanten bedeuteten: Gerward schreibt von einem „turbulenten, veränderlichen und sehr regnerischen Winter, weshalb es fast kein Eis gab, was in der Folgezeit für die Kirche des heiligen Victor (in Xanten) folgenreich war“ (Ann. Xant. ad a. 863, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 2, 1829, S. 230; eigene Übers.: *Eodem anno hiemps turbulenta, mutabilis, et pluvialis valde, ut pene absque gelu omnino, ut in sequentibus patuit in aeclesia sancti Victoris*).

<sup>2493</sup> „Bei der ungeheuren Anschwellung der Gewässer kamen die schon oft genannten Heiden, überall Kirchen zerstörend, das Bett des Rheinflusses herauf bis Sancten und plünderten den so berühmten Ort. Und zum übergroßen Schmerz aller die es hörten und sahen, verbrannten sie die Kirche des heiligen Victor, ein wundersames Bauwerk; alles was sie innerhalb und außerhalb des Bauwerkes fanden, raubten sie. Doch der Clerus und fast das ganze Volk entkamen. Aber nachher ganz von Tollheit ergriffen, schickten sie den Schatz selber des Heilighthums dahin zurück. Den heiligen Leib Victors nun brachte der Praepositus der Brüder, welcher ein Pferd bestiegen und die Kiste vor sich gesetzt hatte, mit einem einzigen Presbyter nach Cöln unter großer Gefahr, nur durch die Verdienste des Heiligen.“ Ann. Xant. ad a. 864 (=863), ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 2, 1829, S. 230f.; dt. Übers. C. Rehdantz, *Die Jahrbücher v. Fulda u. Xanten*, 1941, S. 159: *Nimia inundatione aquarum pagani sepe iam dicti aeclesias undique vastantes, per alveum Reni fluminis ad Sanctos usque pervenerunt, et locum opinatissimum vastaverunt. Atque, quod omnibus audientibus et videntibus nimium dolendum est, aeclesiam sancti Victoris mirifico opere constructam incenderunt igni, omnia quae intus aut foris sanctuarii repperierunt, rapuerunt. Clerus tamen, et omne vulgus, pene aufuguit. Sed ipsum censum sanctuarii, postea nimium vesania correpti, ibidem remiserunt. Sanctum vero corpus Victoris prepositus fratrum, equo ascenso, et loculo ante se posito, cum solo presbitero Coloniam noctu perduxit in magno periculo, nonnisi meritis Sancti intervenientibus. [...]*



Abtransport von Kircheninventar und Schätzen erst ermöglichten, da die Normannen wahrscheinlich sogar mit Booten an den Stadtmauern anlegen oder gar in die Stadt fahren konnten. Die syntaktische Verbindung zwischen „der ungeheuren Anschwellung der Gewässer“ und dem Angriff der „schon oft genannten Heiden“ (*Nimia inundatione aquarum pagani sepe iam dicti*) weist auf den Zusammenhang zwischen dem Hochwasser und den Normannenzügen (*aecclesias undique vastantes, per alveum Reni fluminis ad Sanctos usque pervenerunt*).

Im weiteren Verlauf nimmt Gerwards Bericht fast hagiographische Züge an: Anscheinend hatten selbst die heidnischen Räuber, als sie die Schätze aus dem Heiligtum von St. Viktor in Xanten geraubt hatten, Furcht vor der Macht des Heiligen: Die Hervorhebung, daß die Räuber nach dem Raub, „von größter Tollheit ergriffen“ (*nimia vesania correpti*), den Schatz des Heiligtums in die Kirche zurückbrachten<sup>2494</sup>, weist (wie in irischen Heiligenviten) auf die „größere Macht“ des Heiligen über die Elementargewalten: Die Räuber fürchteten, daß der Heilige ihnen den Rückweg über den Rhein durch Stromschnellen, Unwetter, Sturm oder Nebel verwehren könnte, wie Gerward andeutet.<sup>2495</sup> Durch die Fürbittegewalt des Heiligen

---

<sup>2494</sup> *Vesania* („Wahnsinn“), bzw. *vesanus*, aus *insaniens* bzw. *insanio* u. *insanus* („wahnsinnig, toll, rasend“), verwandt mit *insanitas* („Krankheit, Ungesundheit“; vgl. Langenscheidt Wb. Lat.-dt., 1963, S. 282 u. S. 554), kann in dem Eintrag der Xantener Annalen zum Jahre 863 möglicherweise als eine durch den Raub eines Kirchenheiligtums von Gott über die Normannen geschickte „Krankheit“ gedeutet werden, was diese anscheinend auch selbst erkannten. Damit wird die im Frühmittelalter allgemein verbreitete Vorstellung von der „Elementarmacht“ von Heiligen und deren Reliquien deutlich: Einen Kirchenschatz, einen Heiligengedenkort oder die dort ruhenden Reliquien durften nicht entehrt geschweige denn geraubt werden; jeder, der dies nur im Sinn hatte, mußte mit einer direkten Intervention Gottes oder aber mit schweren Strafen und Unwegsamkeiten, auch durch sich erhebende „zornige“ Elementargewalten - oft auf der Rückfahrt von dem Raubzug - rechnen. Die mit Unwettern und der gefährlichen Nordsee wohl vertrauten Normannen wußten anscheinend genau, was ihnen durch die „furchtbare“ Fürbittegewalt des Heiligen bevorstehen konnte.

<sup>2495</sup> Die Macht bzw. „Fürbittegewalt“ des heiligen Viktor wird in Gerwards Bericht daran deutlich, daß die nächtliche Überführung seiner Gebeine zu Pferd nach Köln „durch die Verdienste des Heiligen“ (*meritis Sancti intervenientibus*) gelang. Der heilige Viktor von Xanten, der „Sieger“ über das Heidentum, soll als Angehöriger der Thebäischen Legion im 3. Jahrhundert hingerichtet worden sein, weil er nicht bereit war, den römischen Göttern zu opfern. Die Verehrung Viktors ist eng mit Xanten verbunden: Kurz nach 750 wurde in Xanten um eine merowingische Grabeskirche ein Stift errichtet, da man hier neben anderen Gräbern die Grabesstätte des heiligen Viktor aus der Thebäischen Legion vermutete; seitdem wird das einstige römische Kastell *Ulpia Traiana* als *Ad Sanctos* (Xanten) genannt. Allerdings ergeben sich aus der Geschichte der Heiligenverehrung in Xanten in Bezug auf den heiligen Viktor viele Ungereimtheiten: Zwar ist die Verehrung Viktors schon im 8. Jahrhundert (möglicherweise im Rahmen des karolingischen „Reliquientaumels“) nachweisbar, dazu gibt es frühe mögliche Bezüge nach Birten bei Xanten, doch eine Kontinuität der Heiligenverehrung über mehrere Jahrhunderte ist nicht erkennbar. Fraglich ist eine frühe Zuordnung der Verehrung Viktors nach Birten bei Xanten bereits im 6. Jahrhundert: So erwähnt Gregor von Tours im *Liber in gloria Martyrum* im Jahre 590 den Ausbau einer Grabkapelle durch den Kölner Bischof Everigisil bei *Bertuna* zu Ehren des heiligen Mallosus, während Gregor in Bezug auf Viktor nur beiläufig erwähnt, daß auch dessen Gebeine in der Nähe ruhten. Die Gedenkstätte *Bertuna* könnte sich in Bezug auf den heiligen Mallosus jedoch auch auf Verdun beziehen, wo dieser wahrscheinlich das Martyrium erlitt. Allerdings konnten jüngere Grabungen im Dombezirk von Xanten, wo zahlreiche sehr alte Gräber entdeckt wurden, die Erweiterung der Grabkapellen im 6. Jahrhundert belegen, was wiederum Gregors Meldung für 590 auf Birten bei Xanten beziehbar macht. Eine zweite Erweiterung der Xantener Grabkapelle fand im Jahre 752 statt, wobei anhand der Größe der Grabkammern eine „Hauptgedenkstätte“ für den heiligen Mallosus und auch für den heiligen Viktor nicht ausgeschlossen werden kann. Das Jahr 863 kann als erstes gesichertes Datum in der Verehrungsgeschichte Viktors gelten: In diesem Jahr wurden seine Gebeine vor den Normannen nach Köln gerettet; da auch der damalige Schreiber der Xantener Annalen, Gerward, wahrscheinlich vor den Normannen nach Köln floh, mußte die Reliquienüberführung für ihn

konnten die auf einer Rheininsel lagernden Normannen zurückgeschlagen werden, als sie einen Angriff auf das von Sachsen bewohnte Rheinufer versuchten.<sup>2496</sup> Der Annaleneintrag für 863/64 kann als historiographische Kurzfassung einer Wundererzählung gelesen werden: Die übermächtigen Heiden, denen sogar die entfesselten Elemente beistanden, konnten nur aufgrund der „größeren Macht“ des heiligen Viktor besiegt werden und mußten über den Fluß „ins Ungewisse“ fliehen (*incerta petierunt*). Damit zeigte sich 863/64 erneut der Nutzen eines Heiligen in Notzeiten; aus dem *exemplum* konnten die Menschen den Trost schöpfen, daß der „geheiligte Ort“ *Ad Sanctos* durch die Macht des „Siegere“ Viktor überdauerte. Die Ereignisse von 863/864 reihen sich in die große Zahl von Kirchenzerstörungen und Klosterbränden ein, bei denen trotz großer Zerstörungen heilige Gegenstände wie Reliquien, Gebeine von Heiligen, Kruzifixe oder der Kirchenschatz auf wunderbare Weise gerettet wurden.<sup>2497</sup> So war

---

von zentraler Bedeutung sein, was auch die ausführliche Berichterstattung in den Xantener Annalen für diese Zeit zeigt. Allgemein waren Reliquien- und Pilgerorte seit karolingischer Zeit wegen der wachsenden „Konkurrenz“ zwischen den fränkischen *Regna* zu Lebzeiten Ludwigs des Frommen von großer Bedeutung, da sie (neben den wirtschaftlichen Vorteilen durch Pilger) die himmlische Legitimation weltlicher und geistlicher Macht und damit auch die Macht der Territorien und vor allem der fränkischen Teilreiche festigten. In der Zeit der Reichsteilung und der häufigen Normannenangriffe wurden die Furchtlosigkeit und Glaubensstärke des heiligen Märtyrers Viktor (des „Siegereichen“) zur wichtigen Glaubensstütze der Menschen: Viktors Standhaftigkeit stärkte die „Moral“ und war identitätsstiftend vor allem im bedrohten Nordwesten des Ostfrankenreichs, so auch für die zeitgenössischen Xantener Schreiber, die sich stark mit ihrer Heimat sowie dem Ostfrankenreich identifizierten: „Heiliger Viktor, dein Name bedeutet ‚Sieg‘ im Geist Jesu Christi. Bis zur Hingabe des Lebens hast du mit deinen Gefährten dem Herrn die Treue bewahrt. So habt ihr euch als Opfergabe (*victima*) hingegeben und seid als Sieger (*victor*) für die Hochzeit des Lammes gekrönt worden. Erbittet für uns, daß auch wir die Menschenfurcht überwinden, die Bewährung des Lebens in der Kraft des Glaubens und der Liebe bestehen und so in unserer Zeit Zeugen für Jesus Christus und sein Reich werden. Amen“ (Kath. Gebet- und Gesangbuch 1975, Diözesananh. Xanten, Nr. 809: „Zum heiligen Viktor und seinen Gefährten“, zit. n.: Felix Rütten, Die Victorverehrung im christlichen Altertum. Eine kulturgeschichtliche und hagiographische Studie, Paderborn 1936, ND New York 1968 (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums 20, Heft 1); vgl. dazu Art. ‚Viktor von Xanten‘, [de.m.wikipedia.org/wiki/Viktor\\_von\\_Xanten](https://de.m.wikipedia.org/wiki/Viktor_von_Xanten) (28.07.2017). Zu Viktor von Xanten: Hans Hermann Henrix, Was berechtigt, in Xanten von einer Märtyrermemoria zu sprechen? In: Trierer Theologische Zeitschrift 84 (1976), S. 216-235; Ingo Runde, Sagenhaftes Xanten. Helden und Heilige in mittelalterlichen Sagen und Legenden: St. Mallosus, St. Viktor, Siegfried von Xanten und Hagen von Tronje, in: Dieter Geuenich (Hrsg.), Xantener Vorträge zur Geschichte des Niederrheins, Duisburg 2004, S. 91-119.

<sup>2496</sup> Vgl. Ann. Xant. ad a. 864, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 2, 1829, S. 231; dt. Übers. C. Rehdantz, Die Jahrbücher v. Fulda u. Xanten, 1941, S. 161 (Gerward hebt hier besonders das beherzte Handeln der Sachsen hervor, während Lothars Gefolge den Angriff auf die Heiden nicht mittrug; hier wird die Parteinahme Gerwards für Ludwig deutlich): [...] *Predones vero post, perpetrato scelere, haut longe a monasterio insulam quandam parvum petierunt, ibique munitione constructa habitaverunt ad tempus. Sed quaedam pars illorum per alveum ascendentes, villam regiam grandem incenderunt, [...] Lotharius vero, paratis navibus, cogitabat inruere in eos; sed sui non consenserunt ei. At contra Saxones agiles ex altera ripa fluminis agiliter agebant, ita ut quendam ex eorum regibus nomine Calbi, qui superba temeritate litus eorum aggredi temptabat, occiderunt, et in ipsum flumen fugientem demerserunt, omnesque pene sequaces illius. Ceteri vero exinde territi, locum predictum reliquerunt, et incerta petierunt.* [...]

<sup>2497</sup> Oft ist von Bränden oder Unwettern in der Nacht bzw. bei Anbruch der Nacht, zu „dämonischen Unzeiten“, die Rede. So konnten im Jahre 1125 beim Brand der Kirche St. Denis im Wald von Broqueroye nach Auskunft des belgischen Chronisten Anselm von Gembloux der Kirchenschatz mitsamt den Büchern im Armarium gerettet werden. Vgl. Anselmi Gembl. Contin. ad a. 1125, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 6: *Chronica et annales aevi Salici*, Hannover 1844, S. 380: *Aecclesia sancti Dyonisii sita in Brochorensi silva, 7. Kal. Maii, in festo sancti Marci, primo crepusculo noctis cum omnibus appendiciis et tota villa penitus concrematur, salvo tamen thesauro et armario.* Der Brand der Abtei St. Hugbert in den Ardennen im Juli 1127 ereignete sich ebenfalls in der Nacht, „beim Hahnenschrei vor Mitternacht“. Vgl. Anselmi Gembl. Contin. ad a. 1127, wie oben, S. 381:

Gerwards Bericht auch ein Baustein der geistlichen Legitimation von St. Viktor in Xanten; die historische Legitimation von Gedenkorten war eine wichtige Stütze der Frankenherrschaft. Insgesamt kann das Zusammenwirken von geschichtlichen Ereignissen, zeichenhaften Naturerscheinungen und entfesselten Naturgewalten als „Leitmotiv“ in den Xantener Annalen gelten. Besonders deutlich wird das in den zwei zeitgenössischen Berichten über die Sturmflut in Friesland am 26. Dezember 838. Neben den Xantener Annalen berichtet über die Flutkatastrophe auch Bischof Prudentius von Troyes (Champagne) in den Annalen von St. Bertin; er schreibt über die Sturmflut: „Zudem nahm am 26. Dezember, dem Passionstag des heiligen Märtyrers Stephan, eine so ungewöhnliche Überschwemmung der Meeresarme beinahe ganz Friesland ein, so daß sie zahlreiche Sandwälle, die man Dünen nennt, einebnete und alles, Menschen und Vieh mit in die Tiefe zog und die Häuser zerstörte; deren Zahl wurde nach genauer Besichtigung mit 2437 angegeben. Auch ereignete es sich, daß im Monat Februar feurige Linien am Himmel zu sehen waren, und auch Sterne, die einen feurigen Schweif hervorbrachten.“<sup>2498</sup> Der Durchbruch von Dünen, vor der systematischen Bedeichung der einzige Schutz gegen das Meer, deutet auf eine schwere Sturmflut hin. Die ungenauen Angaben der beiden zeitgenössischen Sturmflutberichte lassen das Ausmaß und die Schäden der Flut, vornehmlich in Friesland, nur erahnen.<sup>2499</sup> Weitere Informationen lassen sich eventuell aus der Passage der Annalen von St. Bertin *tanta inundatio contra morem maritimum aestuum per totam paene Frisiam occupavit, ut aggeribus arenarum illic copiosis, quos dunos vocitant, fere coaequaretur* ableiten: Die Tatsache, daß ein Schreiber aus der Champagne so ausführlich über die Sturmflut berichtet, deutet auf verheerende Ausmaße, wie auch der Hinweis *tanta inundatio contra morem maritimum aestuum*;<sup>2500</sup> mit *totam paene Frisiam* sind das heutige Westfriesland und Holland, möglicherweise auch die Betuwe, gemeint.<sup>2501</sup> Die von Prudentius erwähnte „Überflutung der Meeresarme“ (*inundatio...maritimum aestuum*) deutet wie auch die Angaben späterer Quellen (etwa in der Chronik des Johannes von Leiden; ca. 1490) auf einen großflächige Überflutung der flachen, noch kaum gesicherten Landstriche in den

---

*Cenobium sancti Hugberti in Arduenna Nonis Iulii, primo conticinio noctis, cum omnibus appendiciis combustum est, salvo tamen thesauro et armario.*

<sup>2498</sup> Ann. Bertiniani, pars II auct. Prudentio Trecensi episcopo ad a. 838, ed. G. Waitz, MGH Script. rer. Ger. in us. schol. sep. ed. 5, 1883, S. 18 (eigene Übers.): *Praeterea die septimo Kalendas Januarii, die videlicet passionis beati Stephani protomartyris, tanta inundatio contra morem maritimum aestuum per totam paene Frisiam occupavit, ut aggeribus arenarum illic copiosis, quos dunos vocitant, fere coaequaretur et omnia quaecumque involverat, tam homines quam animalia caetera et domos, absumpserit; quorum numerus diligentissime comprehensus duorum milium quadringentorum triginta septem relatus est. Acies quoque in caelo igneas colorumque aliorum mensis Februarii, sed et stellas igneos crines emittentes crebro videri contigit.*

<sup>2499</sup> „On 26th December, 838, there was a great storm surge that almost certainly affected the whole Dutch coast, but more exact details about it are lacking“ (Dr. M. K. Elisabeth Gottschalk, *Stormvloeden en rivieroverstromingen en Nederland I, Assen 1971, S. 30*).

<sup>2500</sup> Ebenda, S. 28.

<sup>2501</sup> Ebenda, S. 17f. m. Anm. 2. Zur Lokalisierung der Sturmflut siehe weitere Lit. in den Literaturhinweisen bei Elisabeth Gottschalk (wie oben, S. 18, Anm. 2): G. Bakker, *De grenzen van Frisia tussen 600 en 1150*, jrg. XXIV, no. 1, april 1962, S. 120-130; Dirk P. Blok, *Holland und Westfriesland*, in: *Frühmittelalterliche Studien. Jahrbuch d. Instituts f. Frühmittelalterforschung d. Univ. Münster*, Bd. 3, Berlin 1969, S. 347-361, hier S. 347ff.

Mündungsgebieten von Rhein, Maas, Lek, Jordaan und anderer Flußarme hin, wobei von der Zerstörung langer Dünengürtel an der Westküste Hollands auszugehen ist; da Sturmfluten damals weitgehend unbekannt waren, waren vor allem Neusiedler nicht auf die Katastrophe vorbereitet.<sup>2502</sup> Die Zerstörung der Dünen erfolgte eventuell auch von der Landseite aus durch aufgestaute Flüsse und Wellenschlag. Die „Sandwälle“ (*aggeres arenarum*) könnten auch erste künstliche „Schutzwälle“ und (für Sturmfluten unzureichende) „Stackdeiche“ meinen. Nach Prudentius waren von der Flut auch größere Siedlungen betroffen; die große Zahl der zerstörten Gebäude verteilte sich wahrscheinlich jedoch auf viele Ortschaften, Weiler und Einzelgehöfte im Hinterland der Dünen, teilweise auch auf Warften. Am stärksten betroffen waren wahrscheinlich Siedlungen in unmittelbarer Nähe von Dünendurchbrüchen sowie neue Streusiedlungen in Moorniederungen, die nicht erhöht auf Warften lagen. Die von Prudentius angegebene Zahl von 2437 zerstörten Hofstellen scheint durchaus glaubwürdig, wenn man sich die Ausmaße einer durch Dünendurchbrüche und aufgestaute Flußarme verstärkten Sturmflut im flachen Holland, Friesland und der Betuwe vorstellt; die Zahl der betroffenen Hofstellen wurde möglicherweise in offiziellen Begehungen ermittelt (*diligentissime comprehensus*). So kann Prudentius' Eintrag als eines der frühesten Zeugnisse für die systematische Bewältigung einer Naturkatastrophe gelten, an deren Anfang die genaue Verzeichnung von Schäden, Opferzahlen und weiteren absehbaren Folgen stand. Damit könnte der Sturmflutbericht auch auf den beginnenden systematischen friesisch-holländischen Abwehrkampf gegen die Nordsee weisen.<sup>2503</sup> Insgesamt steht in Prudentius' Bericht die

---

<sup>2502</sup> Johannes a Leydis (Jan Gerbrandszoon van Leiden; gest. 1504; vgl. Dr. M. K. Elisabeth Gottschalk, *Stormvloeden I*, 1971, S. 532), seit 1455 Mönch des Karmeliterklosters Haarlem, berichtet im 1469 vollendeten *Chronicon Hollandiae* (ed. Franciscus Sweertius, *Rer. Belgicarum Annales*, 1620) ausführlich über die Sturmflut von 838; unter anderem lokalisiert van Leydis die Flut im holländischen Mündungsästuar und führt die Anfänge der systematischen Eindeichung der Fluß- und Meeresarme (insbesondere des Lek) auf diese Sturmflut zurück. Allerdings unterliefen ihm aufgrund der Benutzung jüngerer Quellen und auch aufgrund des geographischen Forscherdrangs seiner Zeit wahrscheinlich einige Fehler: So schloß er aus dem Fund zahlreicher entwurzelter Bäume im Marschboden Hollands auf die Sturmflut von 838 (die er auf 840 datierte). Zur „Hollandflut“ von 838 (Ausmaß, Lokalisierung und Quellenkritik) siehe Dr. M. K. Elisabeth Gottschalk, wie oben, S. 17-30; zu Johannes A Leydis vgl. ebenda, S. 18f.; Wilhelm Oediger, *Vom Leben am Niederrhein*, Düsseldorf 1973, S. 197.

<sup>2503</sup> Vor dem Jahr 1000 gab es an der Nordseeküste noch kaum Deiche; Schutz boten nur Geestrücken, Dünenwälle und künstliche Warften. Bereits um 1000, als größere Deichbauarbeiten begannen, wanderten aus Friesland Siedler in die Küstenländer der Deutschen Bucht ein und begannen mit der Sicherung der Küstenlinie, wo vorher neben Watten, Sümpfen, Bruchwäldern, Prielen und Sandbuchten nur verstreute Marschensiedlungen auf Warften bestanden. Die Arbeit der friesischen Siedler konzentrierte sich auf die Entwässerung des vermoorten Hinterlandes und die Eindeichung von Wasserläufen und Prielen sowie den Bau erster Seedeiche, ausgehend von Dünenwällen und Schlickanhäufungen und älteren Warftsiedlungen. Vor allem nach den schweren Sturmfluten der Neuzeit wie der „Zweiten groten Mandränke“ 1634 wurden in Ost- und Nordfriesland wegen der großen Menschenverluste für die Wiederbesiedelung und Instandsetzung der zerstörten Deichlinie holländische Siedler, Investoren und Deichbauspezialisten angeworben, die insbesondere Pellworm, Nordstrand und einige Halligen, die Reste der in der Sturmflut untergegangenen alten Insel Strand, mit neuen Deichen sicherten. Siehe dazu Guntram Riecken, *Die Flutkatastrophe am 11. Oktober 1634. Ursachen, Schäden und Auswirkungen auf die Küstengestalt Nordfrieslands*, in: Boy Hinrichs, Albert Panten, Guntram Riecken, *Flutkatastrophe 1634. Natur, Geschichte, Deutung*, 2. Aufl. Neumünster 1991, S. 11-64, hier S. 23-27.

Gewalt der einbrechenden Meeresfluten im Mittelpunkt (*tanta inundatio ... maritimorum aestuum ... ut aggeribus arenarum illic copiosis, quos dunos vocitant, fere coaequaretur et omnia quaecumque involverat, tam homines quam animalia caetera et domos, absumpserit*). Die nur wenige Wochen später, im Februar 839 beobachteten feurigen Himmelslinien und Asteroidenschauer unterstreichen das Bild einer apokalyptischen Bedrohung, auch wenn die Meldung nicht in unmittelbarem Zusammenhang zu der Sturmflut am 26. Dezember 838 steht. Die verheerende „Stephansflut“ in Holland und Westfriesland kann jedoch als Indiz der schon dichteren bzw. in vielen Regionen im 9. Jahrhundert beginnenden systematischen Siedlung in küstennahen Landstrichen gelten, denn in den Jahrhunderten davor ist nichts über vergleichbare Meeresfluten an der südlichen Nordseeküste bekannt; da auch danach die Quellen längere Zeit schweigen, könnte die Sturmflut von 838 die Rückverlegung vieler küstennaher Siedlungen in Friesland bedingt haben. Da die Flut die einzige überlieferte Sturmflut des Frühmittelalters ist (die nächsten Fluten folgten erst 1042, eventuell auch 1014), kann sie noch nicht dem hochmittelalterlichen Meeresspiegelanstieg der „Dünkirchen-IIIa-Transgression“ zugeordnet werden<sup>2504</sup>, wobei die hochmittelalterlichen Sturmfluten auch durch absinkende Marschen infolge von Eindeichungen und Torfabbau verstärkt wurden. Die Sturmflut von 838 war ein singuläres Katastrophenereignis, das in der historischen Überlieferung wie im kollektiven Gedächtnis unbekannt war und die Menschen völlig überraschend traf.

Das Ausmaß der Stephansflut von 838 wird auch in dem kurzen Bericht der Xantener Annalen deutlich, die in dieser Zeit möglicherweise noch in Friesland geführt wurden. Der Annalist hebt ebenfalls die Überschreitung der Grenzen zwischen Wasser und Land durch das aufgewühlte Meer hervor: „Am 26. December erhub sich ein ungeheurer Wirbelwind, so daß die Fluthen des Meeres weit austraten über ihre Grenzen und Ufer, und kläglich einen unzähligen Haufen vom Menschengeschlecht in den herumliegenden Höfen und Weilern zugleich mit den Gebäuden hinwegrafften.“

---

<sup>2504</sup> Die in mehreren Phasen verlaufende „Dünkirchen-Transgression“ bezeichnet in der Forschung den schrittweisen, durch Regressionsphasen unterbrochenen Meeresspiegelanstieg an der Nordsee während des Subatlantikums in den letzten 3000 Jahren. In der Zeit nach Christus erforderte der Meeresspiegelanstieg der Dünkirchen-II-Transgression (50-350 n. Chr.) erstmals eine Erhöhung der Warften; nach der ersten flächenhaften Besiedlung der Marschen während der nachfolgenden Regressionsphase mußten jedoch wegen einer neuerlichen Transgression von 700-850 an vielen Orten weitere Warften und Warfterhöhungen gebaut werden, die allerdings nicht für die (in diesen Jahrzehnten noch sehr seltenen) Orkanfluten ausgelegt waren. Ob die „Stephansflut“ vom 26. Dezember 838 in der Dünkirchen-IIIa-Transgression allein durch diese ausgelöst wurde, ist jedoch fraglich; vielmehr ist 838 von nur unzureichend gegen die Nordsee, die Priele und die dynamischen Flußarme im Hinterland geschützten (Neu-)Siedlungen auszugehen, die noch nicht durch eine geschlossene Deichlinie, sondern allenfalls durch niedrige Erdwälle und hölzerne Stackdeiche als Vorläufer der späteren Böschungsdeiche gegen mittlere Fluten geschützt waren. Wahrscheinlich waren auch viele Warften für schwere Winterfluten zu niedrig. Es ist anzunehmen, daß viele meernahe Siedlungen nur im Sommer bewohnt waren, wenn die Herden am Meer weideten. Solche Sommersiedlungen wurden auch abseits der natürlichen Höhenzüge (Dünen und Geestrücker) in Küstennähe und auch an Prielkanten errichtet, an denen Schlick und Klei Baumaterial boten, wobei vielerorts der Zugang aufgrund des vernäßten Marschlandes nur mit Booten über die Priele möglich war. Neben der Sommerweide waren Torfabbau und Salzsiederei die Hauptgründe für frühe Marschensiedlungen.

Auch Flotten auf dem Meer wurden auseinandergerissen und eine Feuerflamme wurde über das ganze Meer hin gesehen.<sup>2505</sup> Interessant ist der Hinweis auf die natürliche Entstehung der Sturmflut durch einen „ungeheuren Orkan“, der die Meeresfluten aufwühlte und über die Dünenwälle und Strände trieb (*ingens venti turbo ortus est, ita ut fluctus maris valde inundabant super terminos et litus*); damit beschreibt der Annalist treffend die typische Situation beim Einbrechen der Kaltfront eines von Schottland nach Norwegen ziehenden Orkantiefs, verbunden mit einer Windzunahme und Winddrehung von Südwest nach Nordwest, starken Regen- und Graupelschauern und auch Gewittern; wie so häufig bildete am 26. Dezember 838 die Kaltfront wahrscheinlich den Höhepunkt der Sturmflut, als durch eine nochmalige markante Windzunahme und eine abrupte Winddrehung auf Nordwest die Wassermassen an die südlichen Küsten Frieslands und Hollands gedrückt wurden. Die Sturmflut war, wie zeitnahe Annalenmeldungen andeuten, der Höhepunkt einer länger anhaltenden wechselhaften Witterungsphase zwischen 834 und 839.<sup>2506</sup> Die verheerenden Folgen der Flut ergaben sich auch nach dem Xantener Bericht vor allem an Dünendurchbrüchen durch Wehlenbildung und die teilweise Einebnung des schützenden Dünenwalls.<sup>2507</sup> Auf dauerhafte Streusiedlungen weist der *Passus villis et vicis circum positis*, den Carl Rehdantz mit „in den umliegenden Höfen und Weilern“ wiedergibt. Besonders unmittelbar hinter den Dünen war die Gefahr groß:

<sup>2505</sup> Ann. Xant. ad a. 838, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 2, 1829, S. 226; dt. Übers. C. Rehdantz, Die Jahrbücher v. Fulda u. Xanten, 1941, S. 150f.: 7. Kal. Ianuariorum *ingens venti turbo ortus est, ita ut fluctus maris valde inundabant super terminos et litus, miserabiliter innumerabilem turmam humani generis in villis et vicis circum positis simul cum edificiis consumpserunt. Classes enim in mari vertentes disruptae sunt, et flamma ignis supra totum mare visa est.* Wie Prudentius von Troyes nennt auch der Xantener Annalist „wundersame Lichtstreifen in Form einer Domkuppel am Abendhimmel, die den ganzen Himmel umspannten.“ Im Folgenden erwähnt er die Überführung der Gebeine dreier Heiliger nach Vreden. Vgl. Ann. Xant., wie oben, S. 226 (eigene Teilübers.): *Eodem anno 8. Kal. Aprilis admirandae acies apparuerunt vespertascente die in coelo in modum domus rotundae, totum coeli ambitum circumducentes. Eo anno venerunt corpora sanctorum Felicissimi et Agapiti atque sanctae Felicitatis in locum qui dicitur Fredenna.*

<sup>2506</sup> Darauf weisen die Aufzeichnungen der Xantener Annalen für 834, 827 und 838. Vgl. Ann. Xant. ad a. 834-838, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 2, 1829, S. 226: 834. [...] *Eodem anno aquae inundaverunt valde super terram.* [...]. 837. *Ingens turbo ventorum frequenter erumpebat,* [...]. 838. *Hiemps pluvialis et ventosa valde, et mense Ianuario 12. Kal. Februarii tonitruum auditum est, similiterque mense Februarii 14. Kal. Martii tonitruum est auditum magnum,* [...] *Eodem anno quinta nocte ante natale Domini fragor tonitruum magni auditus est, et fulguris visus,* [...].

<sup>2507</sup> Mit *terminos et litus* sind wahrscheinlich Dünenkämme (*terminos*) und flache Küstenabschnitte (*litus*) gemeint; ob *terminus* erste „Stackdeiche“ meint, ist fraglich, da eine Deichlinie erst um das Jahr 1000 belegt ist; die Schutzwirkung der Stackdeiche war allgemein bei höheren Fluten aufgrund der vertikalen Ausrichtung zum Meer (mit großer Auskolkungsgefahr am Deichfuß) und der nur abschnittweisen Errichtung gering. Im Jahre 838 gab es in Friesland wohl schon erste flächenhafte Siedlungen, vor allem im Westen des friesischen Siedlungsgebietes, wo die Geest fehlt, in Küstennähe jedoch Dünenwälle Schutz bieten; auch künstliche Warften, bestehend aus Klei und Schlickanschwemmungen, die sich mit den Jahren durch Abfälle und Dung erhöhten, sind belegt. *Terminus* („Grenzpfahl“, hier „Grenze, Mark, Schranke“ u. „Schluß“ (Langenscheidt Wb. Lat.-dt., 1963, S. 520) bezeichnet nach der in historiographischen Hochwassermeldungen üblichen Wortwahl allgemein eine (feste) Grenze zwischen Wasser und Land („Flußufer, Meeressaum“), doch könnte *terminus* in der Bedeutung „Grenzpfahl“ auch schon auf das Vorhandensein erster „Stackdeiche“ deuten, bestehend aus einem zweireihigen Gebinde von Holz und Reisig, die jedoch nur leichte und mittlere Sturmfluten (meist Sommerfluten) abwehren konnten. Vgl. dazu Guntram Riecken, Die Flutkatastrophe am 11. Oktober 1634, in: Boy Hinrichs, Albert Panten, Guntram Riecken, Flutkatastrophe 1634, 1991, S. 23ff.

Wenn die Wassermassen mit Gewalt einbrachen, war oft keine Rettung mehr möglich. Daß damals ganze „Flotten auf dem Meer zerschlagen wurden“ (*Classes enim in mari vertentes disruptae sunt*) ist wohl keine Übertreibung; es handelte sich bei den untergegangenen Schiffen um Küstensegler, die auch Priele und Binnenhäfen wie Brügge, Stade oder Lüneburg befahren konnten, aufgrund des geringen Tiefgangs jedoch schnell kenterten.

Bemerkenswert ist angesichts der katastrophalen Ausmaße der Sturmflut die Zurückhaltung beider Annalisten in Bezug auf moraltheologische oder heilsgeschichtliche Deutungen. Nach den Xantener Annalen war die Sturmflut im Dezember 838 der dramatische Höhepunkt einer ganzen Reihe von Vorzeichen und Unglücken in den Jahren 835 bis 838, wobei die Abfolge von Vorzeichen, Unglücken und der Sturmflut durchaus als endzeitliche „Zeichenhäufung“ wahrgenommen werden konnte. Die Gründe, warum der Annalist nicht ausführlicher über die Flut berichtet, bleiben im Dunkeln; vielleicht mußte er sich als Annalist kurz fassen; der spätere Schreiber Gerward betonte einmal, daß es im leid sei, immer über Unglücke, Kriege und Normannenüberfälle berichten zu müssen, was keineswegs nur literarischer Topos war. Bereits kurze Aufzeichnungen genügten, um eine bedrohliche *consecutio temporum* zu verdeutlichen. Allerdings ist in dem Sturmflutbericht mit *miserabiliter innumerabilem turmam humani generis in villis et vicis circum positis simul cum edificiis consumpserunt* bereits der für spätere Sturmflutberichte typische „Klageton“ angedeutet, wobei *turmam humani generis* eine biblische Strafe nahelegt.<sup>2508</sup> Ein geradezu gespenstisches Bild bekommt die Sturmflutszenerie in dem Xantener Bericht, wenn von überflutetem Land, kenternden Schiffen und der Erscheinung einer „Feuerflamme über dem Meer“ geschrieben wird (*Classes enim in mari vertentes disruptae sunt, et flamma ignis supra totum mare visa est*). Die Meldung könnte sich auf Wetterleuchten an einer Gewitterkaltfront beziehen, mit der die Sturmflut einbrach; besonders dramatisch wirkt die Meldung, weil der Annalist nicht von Blitzen, sondern - in einer Pars-pro-toto-Formel - von „einer Feuerflamme über dem ganzen Meer“ schreibt. Die Blitze sah der Annalist wohl nicht selbst, daher das distanzierte *visa est*; ein Nordlicht ist aufgrund der Wortwahl (*flamma ignis*) und der Nordlichtbeobachtung im Frühjahr 839 ebenfalls nicht ausgeschlossen, doch steht die Meldung eindeutig in raum-zeitlichem Bezug mit der Sturmflut, was auch auf ein Gewitter passen würde. Das Nordlicht, das mit „wundersamen Lichtstreifen in Form einer Domkuppel den ganzen Abendhimmel umspannte“ (*Eodem anno 8. Kal. Aprilis admirandae acies apparuerunt vesperascente die in coelo in modum domus*

<sup>2508</sup> *Humanum genus* erscheint in den *Annales Xantenses* auch in dem Eintrag über den Kometen im Jahre 868/69, dem schwere Unwetter, Überschwemmungen und auch eine Hungersnot folgten; die Unwetter und Notzeiten erscheinen hier chronologisch in der Folge eines Kometen, einem „eindeutigen“ Unglückszeichen, wobei der Komet nicht als Grund der nachfolgenden Ereignisse, sondern als Warnung verstanden werden sollte.

*rotundae, totum coeli ambitum circumducentes*), erscheint wie eine „Fortsetzung“ des unheimlichen „Himmelsfeuers“ während der Sturmflut im Dezember 838; die Meldung zeigt, daß man den Himmel gerade in den Wochen und Monaten nach einem Extremereignis genau beobachtete. Im chronologischen Kontext könnte das Nordlicht auch auf die Heiligentranslation nach Vreden bezogen werden. Die Meldung verstärkte in der Sicht der Zeitgenossen den Eindruck einer unheimlichen Ereignisfolge und wies auf die verborgene heilsgeschichtliche Bedeutung.

## VI. 7. Aufzeichnungen zu Witterungsverlauf und Phänologie

Neben „zeichenhaften“ Himmelserscheinungen und Extremereignissen sind in den Xantener Annalen für einige Jahre auch Einträge zu ungewöhnlicher Jahreszeitenwitterung verzeichnet, die (neben den Beobachtungen Gregors von Tours und sporadischen Meldungen in frühen Annalen) zu den ersten Witterungsaufzeichnungen des Mittelalters gehören. Die im Frühmittelalter in vielen Regionen wohl am meisten gefürchtete Witterungsanomalie, anhaltende Winterkälte, wird in den Xantener Annalen mehrfach genannt; noch häufiger werden allerdings regnerische, windige und ungewöhnlich milde Winter verzeichnet, wobei auch die an Westwetterlagen gebundenen Winterstürme und Wintergewitter auf milde Winter deuten.<sup>2509</sup> Der Grund dafür liegt jedoch nicht nur in der Lage Xantens im wintermilden

<sup>2509</sup> Zu milde, nasse und stürmische Winterwitterung wird in den Xantener Annalen zwischen 830 und 875 mehrfach erwähnt, wobei auch Meldungen zu Hochwasser, Stürmen und Wintergewittern auf ausgeprägte Westwetterlagen und milde Winter hindeuten. Oft nennen die Annalen nur ungewöhnlich milde Winter, in anderen Wintern auch (mit Westwetterlagen verbundene) Extremereignisse wie Hochwasser, Stürme, Gewitter. Milde Winter verzeichnen die Xantener Annalen 808 (Ann. Xant. ad a. 808, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 2, 1829, S. 224: *Eodem anno hiemps mollissima et pestilens erat*), 838 (hier ist von einem sehr regnerischen und stürmischen Winter und wiederholten Wintergewittern die Rede; MGH Script. (in Folio) 2, S. 226: *Hiemps pluvialis et ventosa valde, et mense Ianuario 12. Kal. Februarii tonitruum auditum est, similiterque mense Februarii 14. Kal. Martii tonitruum est auditum magnum, et nimis ardor solis terram urebat; ...*) und 863 (Gerward schreibt von einem „turbulenten, wechselhaften, regnerischen Winter fast ganz ohne Eis“ - MGH Script. (in Folio) 2, S. 230; eigene Teilübers.: *Eodem anno hiemps turbulenta, mutabilis, et pluvialis valde, ut pene absque gelu omnino, ut in sequentibus patuit in aecclesia sancti Victoris.*). Einzelne, auf ausgeprägte Westwetterlagen deutende Unwetter nennen die Annalen 837 (MGH Script. (in Folio) 2, S. 226: *Ingens turbo ventorum frequenter erumpebat, et stella cometes visa est, ...*) und insbesondere im „Sturmflutwinter“ 838/39 (im Dezember 838 gab es Gewitter und am 26. Dezember eine Nordseesturmflut; im Februar folgten neue Gewitter; MGH Script. (in Folio) 2, S. 226: 838. ... *Eodem anno quinta nocte ante natale Domini fragor tonitruum magni auditus est, et fulguris visus, et multis modis miseria et calamitas hominum cotidie augebatur. 839. 7. Kal. Ianuuariorum ingens venti turbo ortus est, ita ut fluctus maris valde inundabat super terminos et litus, ...*). Wintergewitter und teilweise Hochwasser verzeichnen die Xantener Annalen auch für 834 (hier ist von großen Überschwemmungen die Rede, wobei nicht sicher ist, ob diese im Winter waren; MGH Script. (in Folio) 2, S. 226: *Eodem anno aquae inundaverunt valde super terram*), 848 (ein Gewitter im Februar; MGH Script. (in Folio) 2, S. 228: 2. *Nonas Februarii ad vesperum fulgur emicuit et tonitruum auditum est, ...*), 850 (Wintergewitter und Hochwasser; MGH Script. (in Folio) 2, S. 229: *Kalendas Ianuarii, id est octabas Domini, eodem die ad vesperum tonitruum auditum est magnum, et fulgur nimium visum est; et inundatio aquarum ipsa hieme humanum genus affligebat, ...*), 860 (Wintergewitter; MGH Script. (in Folio) 2, S. 230: *Nonas Februarii tonitruum auditum est; ...*), 864 (in diesem Jahr begünstigte ein Rheinhochwasser das Vordringen der Normannen; MGH Script. (in Folio) 2, S. 230: *Nimia inundatione aquarum pagani sepe iam dicti... ad Sanctos usque pervenerunt, ...*) und 869 (mit einem Februargewitter sowie Sturm und Hochwasser im März; MGH Script. (in Folio) 2, 1829, S. 233: *Mense Februario, tenebrosis aquis in nubibus aeris, tonitrua audita sunt, ...*); 873 verzeichnet der Annalist eine unerwartet starke Schneeschmelze. Winterliche Wärmeeinbrüche infolge starker



Nordwesten, wo kalte Winter eher die Ausnahme sind (wie auch aus den spärlichen zeitgenössischen Quellen zwischen 750 und 870 hervorgeht), sondern eher in der Bedrohung durch die Normannen, die ihre Raubzüge bevorzugt bei Hochwasser durchführten. Immerhin nennen auch die Xantener Annalen einige kalte Winter, teils auch zugefrorene Flüsse, wobei im 9. Jahrhundert wohl nur längere Winterepisoden gefährlich waren; anhaltend kalte Winter waren in dieser Zeit in Westeuropa selten.<sup>2510</sup> Merkwürdigerweise erscheint der von Prudentius von Troyes 846 genannte strenge Winter<sup>2511</sup> in den Xantener Annalen nicht, was auf eine kontinentale Kältewelle hindeutet. Gerward interessierten nur gefährliche Witterungs- und Wettererscheinungen; dazu gehörten im Nordwesten vor allem ausgeprägte Westwetterlagen mit Sturm, Regen, Hochwasser und auch Gewittern.

Auch Gerwards Eintrag zu dem Schneewinter 873/74 bleibt im Gegensatz zu dem ausführlichen Fuldaer Winterbericht auffallend kurz: Gerward erwähnt nur eine ungewöhnlich lange Schneedecke vom 1. November bis Sexagesima<sup>2512</sup>, während die Fuldaer Annalen eine Schneedecke bis zum 21. März melden, was die südöstlichere Lage Fuldas am Fuße der Rhön anzeigt. Während vom Niederrhein lediglich eine geschlossene Schneedecke gemeldet wird (*nix totam superficiem terrae cooperuit*), lag in Fulda der Schnee so hoch (*nix quoque immensa*), daß das Holzsammeln erschwert war; sogar Flüsse waren zugefroren und es gab viele Kälteopfer.<sup>2513</sup> Die beiden Meldungen lassen im Winter 873/74 auf eine in Mitteleuropa typische Grenzwitterlage zwischen einem Hoch bei England und Skandinavien und tiefem Luftdruck über dem westlichen und zentralen Mittelmeerraum schließen, wobei an der Luftmassengrenze anhaltende intensive Schneefälle auftraten. Im Rheinland bewirkten

---

Islandtiefs können in Mitteleuropa in Verbindung mit starken Regenfällen ein rasches Abtauen hoher Schneedecken bis in die Hochlagen und große Hochwasser zur Folge haben (MGH Script. (in Folio) 2, S. 235: *Eodem hiemis tempore insperatum diluuium nive madens repente inolevit, maxime in litoribus Rheni fluminis. Ex influentia aquarum multarum multitudo hominum cum aedificiis et frugibus innumerabilibus deperit*).

<sup>2510</sup> Beständig kalte Winter nennen die Xantener Annalen 810 (ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 2, 1829, S. 224: *et hiemps valde dura*), 813 (wie oben, S. 224: *Et hiemps nimis dura*) und 861 (wie oben, S. 230: *Eo anno hiemps longissima*). Auch die Winter 872/73 und 873/74 waren kälter als der Durchschnitt, doch ist Winterkälte in diesen Jahren vor allem in den weiter östlich, in bereits kontinental geprägten Regionen des Ostfrankenreichs entstandenen Werken wie den Fuldaer Annalen belegt.

<sup>2511</sup> Vgl. u. a. Prudentii Trecensis Ann. ad a. 846, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 1, 1826, S. 442: *Ventus aquilo per totam hiemem usque ad ipsa fere Maii mensis initia acerrime segetibus et vineis incumbit*.

<sup>2512</sup> Im Winter 873/874 soll es eine geschlossene Schneebedecke „vom 1. November bis Sexagesima („Exsurge“, der 60. Tag im Kirchenjahr und letzten Sonntag vor der Fastenzeit, 8 Wochen vor Ostern) gegeben haben. Vgl. Ann. Xant. ad a. 873, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 2, 1829, S. 235; dt. Übers. C. Rehdantz, Die Jahrbücher v. Fulda u. Xanten, 1941, S. 171f.: *Item in Kalendas Novembris usque ad Sexagesimam nix totam superficiem terrae cooperuit, et diversis plagis Dominus assidue populum suum afflixit et visitavit, in virga iniquitantes eorum, et in verberibus peccata eorum*.

<sup>2513</sup> Ann. Fuld. ad a. 874, ed. G. H. Pertz/ rec. F. Kurze, MGH Script. in us. schol. sep. ed. 7, 1891, S. 81; eigene Übers. auf d. Grundlage d. Übers. v. Ulrich Nonn, Quellen zur Alltagsgeschichte, 2003, S. 53: *Hiems aspera nimis et solito prolixior; nix quoque immensa a Kalendis Novembris usque in aequinoctium vernale sine intermissione cadens magnum hominibus fecit impedimentum silvas petere lignaque colligere. Unde accidit, ut non solum animalia, verum etiam homines plurimi frigore perirent. Sed et Rhenus et Moenus glaciali rigore constricti longo tempore se sub vestigiis incedentium calcabiles praebuerunt*.

Einbrüche milder Meeresluft jedoch zwischenzeitlich eine Frostabschwächung und Tauwetter, so daß die Schneedecke dort nicht wachsen konnte.<sup>2514</sup> Es ist nicht auszuschließen, daß Gerward die Meldung als letzten Eintrag der Annalen wegen Krankheit verkürzte, worauf auch der in den Xantener Annalen eher ungewohnte „moraltheologische Ton“ hindeutet. Neben Winteranomalien verzeichnen die Xantener Annalen vereinzelt auch Frühjahrs-, Sommer- und Herbstanomalien, wobei Hitze- und Dürreperioden überwiegen, die wie die Mildwinter auf eine Warmzeit hindeuten;<sup>2515</sup> dagegen ist in den Annalen nur ein einziger Eintrag zu einer Unwetterlage enthalten, für das Jahr 872 (=871).<sup>2516</sup> Insgesamt läßt sich jedoch bereits aus den wenigen klimahistorischen Notizen der Xantener Annalen, gerade in den Einträgen zu Winterunwettern, Mitte des 9. Jahrhunderts eine Dominanz von Westwetterlagen mit maritimem Klima (feuchtmilde Winter und gemäßigte Sommer) erkennen, wobei Winterkälte, Dürre und möglicherweise auch Spätfröste die größten Gefahren waren, weshalb viele Schreiber bereits Witterungsanomalien aufzeichneten, die keine Schäden verursachten. In der Normannenzeit wurden Winterunwetter auch als „Vorzeichen“ für Kriege wahrgenommen; insgesamt überwiegt in den Xantener Annalen die Motivation, für Landbau und Siedlungen gefährliche Naturereignisse festzuhalten; in der Zeit des Landesausbaus war es wichtig, den Nachgeborenen verlässliche Informationen zu Extremereignissen und zur Wiederkehrdauer gefährlicher Anomalien an die Hand zu geben.

#### IV. 8. Zusammenfassung

Insgesamt sind in den Quellen des 9. Jahrhunderts vor allem gefährliche Naturerscheinungen verzeichnet, wobei neben den Belangen des Landbaus besonders auch strategische Aspekte

---

<sup>2514</sup> Bei Grenzwitterlagen wie eventuell im Winter 873/74 über Mitteleuropa können der Süden, Westen und Nordwesten Deutschland zwischenzeitlich auch im Bereich milderer Luftmassen liegen. Die hohe Schneedecke im Osten des Reichs deutet jedenfalls nicht zwingend auf einen hochdruckdominierten Kältewinter, sondern eher auf einen „Übergangswinter“ mit häufigen Schneefällen, wobei Westdeutschland und das Frankenreich teilweise auch auf der warmen Seite der Luftmassengrenze liegen, so daß hier öfter auch Schneeregen, Eisregen oder Regen fiel. Die von Gerward genannte plötzliche Schneeschmelze Anfang 873 (im vorangegangenen Winter), die große Überschwemmungen verursachte, deutet ebenfalls auf eine Grenzwitterlage zwischen milder Atlantikluft und kontinentaler Kälte hin, wobei in diesem Fall die Atlantikluft weiter nach Osten vorstieß. Vgl. Ann. Xant. ad a. 873, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 2, 1829, S. 235: *Eodem hiemis tempore insperatum diluvium nive madens repente inolevit, maxime in litoribus Rheni fluminis. Ex influentia aquarum multarum multitudo hominum cum aedificiis et frugibus innumerabilibus deperit.*

<sup>2515</sup> Trocken-heiße Sommerwitterung erwähnen die Xantener Annalen für 838 (Ann. Xant. ad a. 838, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 2, 1829, S. 226: *et nimis ardor solis terram urebat*), 850 (Ann. Xant. ad a. 850, wie oben, S. 229: *Et sequenti aestate calor nimium solis terram urebat*) und 852 (Ann. Xant. ad a. 852, wie oben, S. 229: *Ferrum paganorum incanduit; nimium ardor solis; et fames subsecuta est; et pabula animalium defecerunt; et pastus porcorum exuberans*).

<sup>2516</sup> Ann. Xant. ad a. 872, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 2, 1829, S. 234f.; dt. Übers. C. Rehdantz, Die Jahrbücher v. Fulda u. Xanten, 1941, S. 169f. Vgl. auch Ann. Fuld. pars. III auct. Meginhardo ad a. 872, ed. G. H. Pertz/ rec. F. Kurze, MGH Script. rer. Ger. in us. schol. sep. ed. 7, 1891, S. 76; Ann. Hildesheimenses ad a. 872, ed. G. Waitz, MGH Script. rer. Ger. in us. schol. sep. ed. 8, Hannover 1878, S. 18.

(in Bezug auf Thronfolgekriege und Normannenzüge) ausschlaggebend waren. Seltene astronomische und meteorologische Erscheinungen wurden dagegen auch als unheimliche, die Geschichte begleitende Zeichen wahrgenommen, die Unglücke, Kriege und Notzeiten ankündigen konnten und bewirkten, daß man die Natur genauer beobachtete. Konkrete Vorzeichendeutungen vermeiden die Schreiber jedoch meist, da sie selbst die Bedeutung der beobachteten Naturerscheinungen nicht kannten, wie der Kölner Annalist Gerward selbst zugibt. Die Wahrnehmung von Naturerscheinungen als nicht faßbare „Zeichen Gottes“ faßt im 9. Jahrhundert Hrabanus Maurus in einer Homilie gegen abergläubische Rituale bei Mondfinsternissen zusammen: Er geißelt die abergläubischen Abwehr-Rituale; das Volk soll sogar geglaubt haben, daß Geschrei oder Hörnerblasen dem von Ungeheuern oder Dämonen bedrohten Mond helfen könnten - eine „dämonische Illusion“: *laniarent, et nisi ipsi ei auxilium praerberent, penitus illam ipsa monstra devorarent: alii vero ut satisfacerent daemonum illusioni*; dem Aberglauben stellt Hrabanus die natürliche Erklärung der Mondfinsternisse gegenüber, die eine eschatologische Zeichendeutung nicht ausschloß, aber nicht zwingend voraussetzte, daß bei jeder zeichenhaften Himmelserscheinung auch eine konkrete Zeichenbedeutung zu erkennen sei. Aberglauben ist für Hrabanus nichts als Täuschung und „dämonische Fiktion“ (*daemonum fictio*); jeder vernunftbegabte Beobachter müsse erkennen, daß eine „natürliche Kraft“ die Mondfinsternisse verursache, nämlich der Schattenwurf der Erde, wenn diese zwischen Mond und Sonne stehe (*naturalis vis cogit solem ac lunam taliter eclipsin ... Nam manifesta ratio probat solem interventu lunae, quae inferior cursu, lumen ad nostros oculos non posse perfundere, quod fit in tempore accensionis eius; lunam vero similiter, quae a sole illustratur, per umbram terrae obscurari in plenilunio*).<sup>2517</sup> Die Natur und Gottes Plan erkennen oder gar beeinflussen zu können, sei ausgeschlossen: *Non est in hominis potestate via eius: exiit spiritus eius, et revertetur in terram (Psal. CXLV)*.<sup>2518</sup>

<sup>2517</sup> Mit *naturalis vis* bekennt sich Hrabanus zu den der Schöpfernatur innewohnenden, sie selbst erhaltenden und „regierenden“ Kräften mit einer relativen Autonomie vom Schöpfer. Damit widerlegt er die in der jüngeren Forschung teilweise geäußerte Vorstellung von der „Entdeckung der Natur“ im Hochmittelalter, was vor allem an der häufigeren Verwendung von *natura* bzw. *naturalis* in hochmittelalterlichen Werken festgemacht wurde. Die seltenere Erwähnung von *natura* in älteren Quellen ist jedoch eher mit dem Fehlen von Schreiborten und der noch weniger großen Notwendigkeit einer intensiven Beschäftigung mit der Natur zu erklären. Dort, wo das allerdings geschah, unterscheidet sich die Herangehensweise kaum von hochmittelalterlichen Forschungen. Allerdings sind nicht nur viele frühmittelalterliche Quellen verloren, sondern es fehlte damals wohl auch das Bewußtsein, Naturereignisse als Teil der Geschichte festzuhalten. Hrabanus Ausführungen zum frühmittelalterlichen Mondaberglauben zeigen jedoch die geschichtliche Relevanz der Natur deutlich. Er wendet sich bezeichnenderweise an seine Mitbrüder, einfache Mönche und Laien, denen er zunächst die natürlichen Ursachen und größere, metaphysische Zusammenhänge erklären will - wahrscheinlich, damit diese nicht (in der Mission) „falsche Wahrheiten“ oder „zu einfache Synkretismen“ verbreiteten (*Et ideo non est necesse, fratres...*).

<sup>2518</sup> Vgl. Hrabanus Maurus, *Homiliae*, Homilia XLII: *Contra eos qui in lunae defectu clamoribus se fatigabant*. Zit. n. Hrabani Mauri Opera omnia, MPL 110, Paris 1852, col. 0078D-0080A: *Gaudium est mihi magnum, fratres charissimi, quod vos video nomen Christianum diligere, ecclesias frequentare, baptismum Christi filiis et filiabus vestris appetere, et veri Dei cultui studere: sed valde doleo, quod aliquibus ineptis plurimos ex vobis obligatos errare conspicio, et inter vera religionis Christianae quaedam falsa intermiscere, quod nullo modo fieri debuit; scriptum est enim: Modicum fermentum totam massam corrumpit (I Cor. V). [...] subito ipsa die*

Die differenzierenden Ausführungen Hrabans zu Mondfinsternissen (von der natürlichen Ursache über den Volksaberglauben bis zur Suche nach den letzten Gründen) zeigen, daß „synkretistische“ Glaubensformen im 9. Jahrhundert noch weit verbreitet waren (*inter vera religionis Christianae quaedam falsa intermiscere*), gegen die nur rationale Widerlegungen anhand von Naturbeobachtungen etwas ausrichten konnten. Hrabans Erörterung zeugt von einer geradezu „modernen“, nüchtern-gläubigen Einstellung gegenüber der Natur, wie sie im 9. Jahrhundert im gebildeten Klerus vorherrschte: Hrabanus war von der Allmacht des Schöpfers überzeugt; obwohl er die natürliche Ursache vieler Naturereignisse kannte, die für ihn bis zu einem gewissen Grad mit Vernunft und Wissenschaft (*manifesta ratio probat*) ergründbar waren, ohne zu leugnen, daß die Natur in ihren letzten Ursachen das Geheimnis Gottes bleibt. So appelliert er an seine Mitbrüder, angesichts bedrohlicher Naturerscheinungen Gott seinen Teil, nämlich das Geheimnis der Schöpfung, zu lassen (*permittite Creatori facturam suam, ipse enim opus suum scit regere, qui potui creare*), was auch bedeutete, Ängste und Zweifel auszuhalten und sich anstatt in Aberglauben im Vertrauen und im Bewußtsein der eigenen Heilsbedürftigkeit an Gott zu wenden (*Si ergo aliqua signa in sole vel luna, vel stellis, insolito more apparuerint, necesse est enim ut fiant ante diem magnum iudicii, secundum Veritatis vocem, non vos tunc tali superstitione fatigetis, sed magis in cordibus vestris Domini misericordiam deprecemini, et signo vos crucis Christi consignetis*).

Ähnlich macht auch der Schreiber der Xantener Annalen, Gerward, immer wieder (allerdings in annalistischer Kurzform) deutlich, daß bestimmte Naturerscheinungen letztendlich unergründliche „Zeichen“ bleiben, die den Menschen auf Gott verwiesen; diese Einstellung

---

*circa vesperam atque initium noctis tanta vociferatio populi exstitit, ut irreligiositas eius penetraret usque ad coelum. [...] dixerunt mihi quod laboranti lunae vestra vociferatio subvenisset, et defectum eius suis studiis adiuvaret. [...] alius referebat mugitum cornuum se audisse, quasi in bella concitantium; alius, porcorum grunitum exegisse: quidam [...] alios viderint tela et sagittas contra lunam iactasse; alios autem focos in coelum sparsisse; affirmaveruntque quod lunam nescio quae portenta laniarent, et nisi ipsi ei auxilium praebent, penitus illam ipsa monstra devorarent: alii vero ut satisfacerent daemonum illusioni, quod sepes suas armis scinderint, et vascula quae apud se domi habebant, fregerint, quasi illud lunae plurimum proficeret in auxilium. Quae est dementia, fratres, quaeve haec insania? Nunquid vos fortiores estis Deo, ut pro illo pugnare nitamini: [...] Quomodo coelo et sideribus feretis auxilium, qui vosmetipsos in terra non sufficitis ad protegendum? [...] Scriptum est enim: Non est in hominis potestate via eius: exiet spiritus eius, et revertetur in terram (Psal. CXLV). [...] Nolite errare, fratres, nolite huiuscemodi erroribus decipi: Domini est terra et plenitudo eius, orbis terrarum et universi qui habitant in eo (Psal. XXIII). [...] Ipsa autem monstra, quae dicitis lunam, defectus sui tempore, laniare, nihil sunt; neque enim credi fas est homines in belluas posse mutari: sed daemonum fictio, haec hominibus brutis et insipientibus per quaedam phantasmata ingerit, quo facilius eos possint ad idolatriam provocare. Sed ne forte dubios ac sollicitos de lunae obscuritate, quae nuper accidit, vos relinquam, non est hoc, fratres, aliquod portentum; sed naturalis vis cogit solem ac lunam taliter eclipsin, hoc est defectum, pati. Nam manifesta ratio probat solem interventu lunae, quae inferior cursu, lumen ad nostros oculos non posse perfundere, quod fit in tempore accensionis eius; lunam vero similiter, quae a sole illustratur, per umbram terrae obscurari in plenilunio, [...]. Et ideo non est necesse, fratres, quando taliter evenerit, vos clamoribus laborare; permittite Creatori facturam suam, ipse enim opus suum scit regere, qui potuit creare. Si ergo aliqua signa in sole vel luna, vel stellis, insolito more apparuerint, necesse est enim ut fiant ante diem magnum iudicii, secundum Veritatis vocem, non vos tunc tali superstitione fatigetis, sed magis in cordibus vestris Domini misericordiam deprecemini, et signo vos crucis Christi consignetis. [...].*

ist schon im älteren Teil der Xantener Annalen, etwa in dem Eintrag für das Jahr 740, in der vagen, damit jedoch umso bedrohlicher wirkenden Meldung *Signa in sole et luna et in stellis apparuerunt* erkennbar.<sup>2519</sup> Der letzte Jahresbericht der Xantener Annalen für 873 belegt, daß im 9. Jahrhundert neben der innerweltlichen Naturwahrnehmung ein heilsgeschichtlich-moraltheologische Natur- und Geschichtsbild vorherrschte, das innerweltliche Erklärungen keineswegs ausschloß, sondern vielmehr als Beweis der Begrenztheit des menschlichen Erkenntnisvermögens sah - Gerward und Hraban stehen für eine bemerkenswert realistische, „nüchtern-gläubige“ und abwägende Haltung, die in einem Kosmos voller Mysterien, Abgründe und Wunder zwischen erkennbarer „Natur“ und nur „über-erkennbarer“ Sphäre des Numinosen unterschied und daher gegen Aberglauben und „Hexenwahn“ noch gefeit war.

Gerwards Eintrag für 873 bestätigt diese Einschätzung: Gerward berichtet von einem denkwürdigen Vorfall in Frankfurt, wohin Kaiser Ludwig der Deutsche Bischöfe, Laien und seine Söhne Ludwig und Karl eingeladen hatte, die „voll unbilliger Gedanken und nach Gewaltherrschaft trachtend“ gekommen waren, um „mit Hintansetzung früherer Eide den Vater des Reiches zu berauben und ins Gefängnis zu schicken.“<sup>2520</sup> Darauf habe sich „Gott allen Anwesenden öffentlich in einem großen Wunder als übermächtiger und gerechter Richter und Dulder gezeigt, indem für alle ersichtlich der böse Geist Karl heimsuchte und ihn mit schrecklich widerstreidenden Stimmen traktierte. Aber am selben Tag noch ist er durch Wortabstimmungen und die Eide verschiedener Priester vertrieben worden. Der ältere Bruder, dieses Schreckens gewahr, warf sich vor den Füßen des Vaters nieder; er bekannte, das Unrecht mitbegangen zu haben und forderte Milde. Der fromme Vater aber wog das alles klug und mit Mäßigung ab und gewährte Dispens.“<sup>2521</sup> Im Folgenden schreibt Gerward über eine „unerwartete sintflutartige Überschwemmung durch eine plötzliche Schneeschmelze; sie war an den Ufern des Rheins am höchsten. Beim Einbruch der Wassermassen kam eine Menge Menschen um, und unzählige Häuser und Feldfrüchte ging zu Grunde.“<sup>2522</sup> Gerward erwähnt das Hochwasser als Schadensereignis und erklärt die große Opferzahl und die Schäden mit den gewaltsam einbrechenden Wassermassen (*Ex influentia aquarum multarum multitudo hominum cum aedificiis et frugibus innumerabilibus deperit*); *insperato diluuium* weist jedoch auch auf den heilsgeschichtlichen Kontext, wobei *insperatus*

<sup>2519</sup> Ann. Xant. ad a. 740, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 2, 1829, S. 221.

<sup>2520</sup> Ann. Xant. ad a. 873, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 2, 1829, S. 235; eigene Übers. n d. Übers. v. C. Rehdantz, Die Jahrbücher v. Fulda u. Xanten, 1941, S. 170f.: *Ludewicus, rex orientalis, placitum publicum episcoporum ac laicorum ad Vadum Francorum celebravit. Ibiqve venerunt contra eum duo filii eius pleni iniqua cogitatione, convocus et Karolus, tirannidem mollire et iuramenta priorum postponere, patrem regno privari et in custodiam mittere.*

<sup>2521</sup> Ann. Xant. ad a. 873, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 2, 1829, S. 235 (eigene Übers.): *Sed Deus, iustus iudex et patiens, grande miraculum palam omnibus ibidem monstravit, ita ut malignus spiritus videntibus cunctis Karolum invasit, eumque horribiliter discrepantibus vocibus agitavit. Sed in eodem die orationum suffragiis, et coniurationibus diversorum sacerdotum eiectus est. Viso hoc terrore, frater senior pedibus patris provolutus, commissum nefandum profitetur, indulgentiam postulans. Pater vero pius haec omnia prudenter cum moderamine disposuit.*

<sup>2522</sup> Ann. Xant. ad a. 873, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 2, 1829, S. 235 (eigene Übers.): *Eodem hiemis tempore insperatum diluuium nive madens repente inolevit, maxime in litoribus Rheni fluminis. Ex influentia aquarum multarum multitudo hominum cum aedificiis et frugibus innumerabilibus deperit.*

das Naturereignis und das unvermutet hereinbrechende Gericht bezeichnet. Weiterhin ist ein Bezug zu der unheimlichen Anfechtung Karls des Kahlen in Frankfurt möglich; die scheinbar zusammenhanglos aufgelisteten Ereignisse weisen hier einmal mehr auf das „verborgene“ Wirken Gottes im Auf und Ab der (Heils-)Geschichte, das sich auch in der Befriedung des Normannen Rorik, der „Schlange der Christenheit“, und der Tötung seines ebenfalls zum Christentum übergetretenen Neffen Rudold, und den folgenden Plagen zeigte.<sup>2523</sup> „Danach aber, Mitte August, erhob sich die von Neuem die alte ägyptische Plage, das ist eine unzählbare Menge von Heuschrecken, die nach Art der Bienen, welche aus dem Korb hervorkommen, von Osten her durch unsere Länder kamen und einen feinen Ton wie kleine Vögelchen von sich gaben. Wenn sie aufflogen, konnte man den Himmel kaum wie durch ein Sieb erkennen. An vielen Orten zogen Priester und der gesamte Klerus mit heiligen Gefäßen und Kreuzen den Heuschrecken unter Anrufung von Gottes Erbarmen entgegen, daß er diese Plage abwenden möge. Dennoch richteten sie nicht überall, sondern nur an nur an einigen Orten Schäden an.“<sup>2524</sup> Die Meldung zeigt erneut, daß im 9. Jahrhundert der Landbau und die Heilsgeschichte die Hauptmotivationen für die Beobachtung und Dokumentation von Naturereignissen waren. Im letzten Eintrag von Gerwards Annalen „vervollständigt“ ein Naturereignis die dramatische Chronologie: Nach Gerward lag im Winter 873/874 vom ersten November bis Sexagesima Schnee, „und mit verschiedenen Plagen focht der Herr beständig sein Volk an und suchte mit der Rute dessen Ungerechtigkeit und mit Schicksalsschlägen dessen Missetaten heim.“<sup>2525</sup> Der Eintrag ist zugleich ein „heilsgeschichtlicher Kommentar“; zwar wirkt der Schluß etwas abrupt, doch erstens waren Annalen auf Fortsetzungen angelegt, und zweitens findet das Werk mit dem heilsgeschichtlichen Schlußkommentar, der auch auf das Gesamtwerk übertragbar ist, durchaus einen Abschluß. Dazu paßt auch, daß Gerward für die letzten Jahre ein zunehmend pessimistisches Geschichtsbild zeichnet, mit dem er die Nachgeborenen zu Umkehr und Gottesfurcht aufrufen wollte. Vielleicht sah Gerward sogar die Möglichkeit einer übermächtigen „biblischen“ Bedrohung, wobei er einmal mehr das besonders in den Einträgen zu Normannenstürmen und Winterunwettern angedeutete Bild der aus unbekanntem

<sup>2523</sup> Gerward bezeichnet den Tod des Normannenfürsten Rudold als einen seinem „hündischen Leben würdigen Tod“. Vgl. Ann. Xant. ad a. 873, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 2, 1829, S. 235; eigene Teilübers.: *Itidemque venit ad eum Ruorich, fel christianitatis, tamen ei repositis obsidibus plurimis in navi, et subditus effectus est regi, ac iuramentis constrictus, inconcussam ei servare fidem. Ac non post multum temporis Ruodoldus, nepos praedicti tyranni, qui transmarinas regiones plurimas, regnumque Francorum undique atque Galliam horribiliter, et pene totam Fresiam vastavit, in eadem regione in pago Ostrachia ab eadem gente cum quingentis viris agiliter interfectus est, et quamvis baptizatus esset, caninam vitam dignam morte finivit.*

<sup>2524</sup> Ann. Xant. ad a. 873, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 2, 1829, S. 235; eigene Übers.: *Postea vero, mediante mense Augusto, antiqua Egiptiorum plaga, id est locustarum innumerabilis turma, more apium de alveo exeuntium, ab oriente nova exorta est per terras nostras; quae in aere volitantes, vocem subtilem velut aviculi parvi dantes. Et dum elevarentur, coelum vix velut per cribram intueri potuit. In plerisque locis vero pastores ecclesiarum et omnis clerus cum kapsis et crucibus occurrerunt eis, misericordiam Dei implorantes, ut defenderent eos ab hac plaga. Non tamen ubique, sed per loca, nocuerunt.*

<sup>2525</sup> Ann. Xant. ad a. 873, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 2, 1829, S. 235 (eigene Übers.): *Item in Kalendas Novembris usque ad Sexagesimam nix totam superficiem terrae cooperuit, et diversis plagis Dominus assidue populum suum afflixit et visitavit, in virga iniquitantes eorum, et in verberibus peccata eorum.*

Weltgegenden „in unsere Länder“ (*per terras nostras*) einfallenden feindlichen Macht zeichnet, ein Indiz für das von Ängsten geprägte Lebensgefühl in der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts. Auch Gerward war davon - aufgrund eigener Erfahrungen - nicht frei und sammelte daher alle ihm zugänglichen Nachrichten, darunter auch Augenzeugenberichte über „Schlangenblitze“ und andere seltene Naturerscheinungen. Die Arbeitsweise des Chronisten Gerward könnte auch im ersten Band von Tolkiens „Herr der Ringe“ beschrieben worden sein: So sammelte Frodo alltägliche Ereignisse und auch seltsame Veränderungen in der Welt als Anzeichen einer näherkommenden Bedrohung.<sup>2526</sup> Für Gerward bestätigten die 873 von Osten her einfallenden Heuschrecken das Gefühl des von allen Richtungen her bedrohten Frankenreichs, weshalb er - als „Zeuge“ des Niedergangs im Frankenreich - die bedrohliche Meldung sogar bewußt am Ende seiner Aufzeichnungen anfügte. Die direkte heilsgeschichtliche Deutung für 873/874, insbesondere der letzte Satz, kann daher als „Generaldeutung“ für die gesamten Annalen gelesen werden (*et diversis plagis Dominus assidue populum suum afflixit et visitavit, in virga iniquitates eorum, et in verberibus peccata eorum*). Bestärkt wird

---

<sup>2526</sup> Das Bild näherkommender Gefahren, bestärkt durch Gerüchte, ungewöhnliche Naturerscheinungen und seltsame Veränderungen der Gewohnheiten von Herrschern und Reisenden ist bis heute ein Topos in Berichten über geopolitische Bedrohungen und Naturgefahren, wobei auch aktuelle und zurückliegende Ereignisse in Kontinuitätslinien gestellt werden und sich so zu Bedrohungsszenarien verdichten. Das Angstnarrativ einer unsicheren Zukunft, das sich im Mittelalter und in der Neuzeit auch in der „Vorzeichensuche“ manifestierte, ist bis heute (nicht selten gestützt durch wissenschaftliche Erkenntnisse) in der Berichterstattung präsent, gerade bei Häufungen von Extremereignissen als Teil neuer Bedrohungsszenarien. Die Berichterstattung anlässlich des Dürresommers 2018 zeigt, daß bis heute zur Bewältigung von Extremereignissen und den damit verbundenen Ängsten auch moralische Argumente und Instrumentalisierungen dienen. In der Literatur ist die Szenerie näherkommender Bedrohungen ein Mittel zur Erzeugung von Spannung, etwa in der Fantasyliteratur. So schreibt J. R. R. Tolkien (*Der Herr der Ringe*, Bd. I: *Die Gefährten*, Stuttgart 1994, S. 63, Zweites Kapitel: „Die Schatten der Vergangenheit“) von den im Auenland kursierenden Gerüchten über die wiedererstarkende Macht Saurons im fernen Mordor: „Gerüchte verbreiteten sich über merkwürdige Dinge, die draußen in der Welt geschahen; und da Gandalf seit Jahren nicht dagewesen war und auch keine Botschaft gesandt hatte, sammelte Frodo alle Nachrichten, die er erhalten konnte. Elben, die selten im Auenland wanderten, sah man jetzt des Abends westwärts durch die Wälder ziehen, sie gingen und kehrten nicht zurück; denn sie verließen Mittelerde und nahmen keinen Anteil mehr an den Wirren. Indes waren Zwerge in ungewöhnlicher Zahl auf der Straße. Die alte Ostweststraße, die bei den Grauen Anfurten endete, führte durch das Auenland, und die Zwerge hatten sie immer auf dem Weg zu ihren Bergwerken im Blauen Gebirge benutzt. Für die Hobbits waren sie die Hauptquelle für Nachrichten aus fernen Gegenden - wenn sie welche hören wollten: in der Regel sagten Zwerge wenig, und Hobbits fragten auch nicht mehr. Aber Frodo traf jetzt oft fremde Zwerge aus fernen Ländern, die im Westen Zuflucht suchten. Sie waren besorgt, und manche sprachen im Flüsterton von dem Feind und dem Lande Mordor. Diesen Namen kannten die Hobbits nur aus den Sagen der dunklen Vergangenheit, und wie ein Schatten lag er über ihren Erinnerungen; er war unheilvoll und beunruhigend. Es schien, als sei die böse Macht in Dürsterwald nur vom Weißen Rat vertrieben worden, um in größerer Stärke in den alten Fesseln von Mordor erneut zu entstehen. Der Dunkle Turm sei wieder aufgebaut worden, hieß es. Von dort breitete sich die Macht weitem aus, und im fernen Osten und Süden wurden Kriege geführt, und die Furcht wuchs. Die Orks nahmen wieder an Zahl zu in den Bergen. Trolle waren unterwegs, und sie waren nicht länger einfältig, sondern verschlagen und mit fürchterlichen Waffen ausgerüstet. Und es wurde von Geschöpfen gemurmelt, die noch entsetzlicher seien als diese, aber sie hatten keinen Namen.“ Mit dieser Schilderung Tolkiens ist auch das von Zukunftsangst bei gleichzeitiger Fokussierung auf die eigene regionale Lebenswelt geprägte „vormoderne“ Lebensgefühl umschrieben, das in Zeiten wachsender geopolitischer Gefahren und des Klimawandels wieder spürbar ist. Auch Gerwards moraltheologisch zugespitzter eschatologischer Schlußkommentar für 874 in den Xantener Annalen hat nicht das Ziel des „angenehmen Erschauerns“, sondern ist Ausdruck einer tiefgläubigen Haltung, wobei aus der Erfahrung des von Normannen und inneren Kämpfen bedrohten Frankenreichs ein „Geschichtspessimismus“ wurde, der die Gedanken Gerwards auf das Ziel der Geschichte hin ausrichtete.

diese Vermutung durch biblisch-heilsgeschichtliche Andeutungen und die Tatsache, daß Gerward oft „Kriegsvokabular“ verwendet wie in dem Eintrag für 852, in dem er das „immer brennendere Eisen der Heiden“ in einen unheimlichen Bezug zu der „übermäßigen Sommerhitze“ dieses Jahres stellt<sup>2527</sup>, oder in dem Bericht über die Plünderung Xantens 863, die ein Rheinhochwasser begünstigte.<sup>2528</sup> Die zeitliche Nähe von Unwettern, Normanneneinfällen und fränkischen Kriegszügen wird im zweiten Teil fast zum Leitmotiv der Xantener Annalen, doch bleibt das Werk mit der nüchtern-dokumentarischen Berichtweise ein authentisches Zeitzeugnis - in zahlreichen frühmittelalterlichen Gschichtswerken zeigt sich dem heutigen Leser eine geradezu moderne „doppelte Weltsicht“, mit der Erörterung von Geschichts- und Naturerscheinungen und der angedeuteten „Ahnung“ heilsgeschichtlicher Zusammenhänge; „Modernität“ ist hier vor allem im Aushalten der Spannung zwischen subjektiver Weltsicht und vagen heilsgeschichtlichen Bezügen verortbar, was auch Hrabanus Maurus in seinen Ausführungen zum Mondabergglauben verdeutlicht.

Die in einigen Berichten erkennbare Tendenz zu religiösen Deutungen scheint vor allem Gefahrensituationen geschuldet. Interessant ist jedoch, daß engführende moraltheologische Deutungen erst im Hoch- und Spätmittelalter, in der Zeit intensiver Naturforschung und Naturaneignung im hochmittelalterlichen Landesbau, zunehmen, nicht nur als Widerlegungen gegen die Scholastik, sondern auch als explizite, aus der neuplatonisch-christlichen teleologischen Weltsicht erwachsende Deutungen, die das Abirren des für die Rückkehr zu Gott begabten Menschen durch seine Sünden immer öfter in konkretem Fehlverhalten und häretischen „Fehlentwicklungen“ verorteten. Der in der frühen Neuzeit vorherrschende moraltheologisch-eschatologische Unterton war so nicht nur Ausdruck der Ohnmacht, sondern beruht auch auf politischer und konfessioneller Instrumentalisierung, die auch den Aberglauben förderte. Schon im 9. Jahrhundert waren Naturgefahren oft Auslöser abergläubischer Rituale, doch traten im Frühmittelalter die Geistlichen eher als „behutsame Hüter“ einer nüchtern-gläubigen Weltsicht auf, während von der Kirche im Hoch- und Spätmittelalter, als sich die Mission immer mehr mit politischen Zielen verband (von der Territorialisierung, den Kreuzzügen bis hin zum konfessionellen Zeitalter) und die Zurückdrängung spiritueller Protestbewegungen und rein weltliche Naturforschungen als neue Aufgaben hinzukamen, bestimmte Vorstellungen sogar gefördert wurden, da es um die Zurückdrängung von politischen und spirituellen Konkurrenz ging. Der Vergleich zwischen dem 9. und dem 12. Jahrhundert ergibt in Bezug auf die Naturdarstellung den paradoxen

<sup>2527</sup> Ann. Xant. ad a. 852, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 2, 1829, S. 229: *Ferrum paganorum incanduit; nimius ardor solis; et fames subsecuta est; et pabula animalium defecerunt; et pastus porcorum exuberans.*

<sup>2528</sup> Ann. Xant. ad a. 864 (863), ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 2, 1829, S. 230f.



Befund, daß im Zeitalter der „Entdeckung der Natur“<sup>2529</sup> oder der „Hinwendung zur Natur“<sup>2530</sup>, als sich „ein neu erwachtes Interesse für die ‚séquences régulières et déterminées, spécialement dans les phénomènes de la vie‘“ Bahn brach<sup>2531</sup>, auch kollektive und pejorative religiöse Deutungen zunahmen. Dagegen dokumentieren Unwetterberichte im Frühmittelalter meist nur Mutmaßungen zu historischen, moralischen und heilsgeschichtlichen Deutungen, während „selbstevidente“ Deutungen (wenn lokale Hagelunwetter „heidnische Dörfer“ trafen) die Ausnahme bleiben. Zwar war die Verbreitung der Schriftlichkeit und neuer Gattungen im Hochmittelalter auch mit einer Veränderung historiographischer Schwerpunkte verbunden, doch die Hauptintentionen der *Memoria*-Geschichtsschreibung blieben die Information für Bauern und Siedler und das Aufzeigen heilsgeschichtlicher Entwicklungen. Eine generelle Öffnung hin zu einer eher weltlichen Sichtweisen „dienenden“ Geschichtsschreibung ist erst bei den bürgerlichen Schreibern der Stadtchroniken in der Frühen Neuzeit zu belegen.

## V. Wetterzauber im Frühmittelalter: Agobard von Lyon

Im frühen Mittelalter war der Glauben an besonders begabte, „begnadete“ Menschen, Seher, Weise und Magier, denen man übernatürliche Kräfte, insbesondere die Fähigkeit, das Wetter zu beeinflussen, zuschrieb, wahrscheinlich weit verbreitet; darauf deutet die große Zahl überlieferter Quellen zu „Wetteraberglauben“ hin<sup>2532</sup>, wobei nicht auszuschließen ist, daß

<sup>2529</sup> Die heute teilweise in der Forschung geläufige These von der „Entdeckung der Natur“ prägte Marie-Dominique Chenu (*Découverte de la nature et philosophie de l'homme à l'École de Chartres au XIIe siècle*, in: *Cahiers d'Histoire Mondiale* 2 (1954), p. 313-325. Vgl. auch Dies., *L'homme et la nature. Perspectives sur la renaissance du XIIe siècle*, in: *AHDLMA* 27 (1952), p. 39-66; Dies., *Nature ou histoire? Une controverse exégétique sur la création au XIIe siècle*, in: *AHDLMA* 28 (1953), p. 25-30; Dies., *La théologie au douzième siècle*, 3. Aufl. Paris 1976; Dies., *Die Platonismen des XII. Jahrhunderts*, in: Werner Beierwaltes (Hrsg.), *Platonismus in der Philosophie des Mittelalters*, Darmstadt 1969 (WdF), S. 268-316.

<sup>2530</sup> Vgl. dazu Milène Wegmann, *Naturewahrnehmung im Mittelalter*, Bern 2005.

<sup>2531</sup> Milène Wegmann, *Naturwahrnehmung im Mittelalter*, 2005, S. 151 m. Anm. 469: „Binnenzitat“ Marie-Dominique Chenu, *La nature et l'homme*, in: *La théologie au douzième siècle*, Paris 1966 (*Études de philosophie médiévale* 45), p. 30, Anm. 2. Wegmann weist in diesem Zusammenhang auf die vermehrte Verwendung des Begriffes *natura* bzw. *naturalis* im Hochmittelalter, die ebenfalls auf eine „innerweltliche“ Naturwahrnehmung weist; im Falle von Witterungsaufzeichnungen ist das Adjektiv *naturalis* „im allgemeinsten Sinne („dem gewohnten Lauf der Natur gemäß, gewöhnlich“)“ zu übersetzen (M. Wegmann, wie oben, S. 150). Weitere Belege sind vornehmlich aus dem 13. Jahrhundert überliefert wie in den *Annalen Reiners von Lüttich*, der zum Beispiel den kalten Winter 1207 als „unnatürlich“ (*non naturalis*) bezeichnet. Vgl. *Reineri Ann. ad a. 1207*, ed. G. H. Pertz, *MGH Script. (in Folio)* 16, 1844, S. 660. Hinweis: M. Wegmann, wie oben, S. 151 m. Anm. 470.

<sup>2532</sup> Ein Beispiel ist das Versepos „Ruodlieb“, eine in Leoninischen Hexametern um 1050 wahrscheinlich von einem Mönch des Klosters Tegernsee verfaßte „märchenhafte“ Erzählung, die in 18 Fragmenten mit insgesamt 2300 Versen überliefert ist. Sie erzählt die Geschichte des Ritters Ruodlieb, der in der Welt sein Glück suchen will. Die Erzählung ist mit märchenhaften und Heldensagen-Motiven verwoben, verfolgt jedoch eine nüchterne, moralisch-didaktische Absicht. Im achten Kapitel fordert eine Ehebrecherin die vollständige Vernichtung ihres Körpers - damit sie von den Menschen nicht für Trockenheit und Hagelunwetter verantwortlich gemacht werden könne. Vgl. *Anonymi Tegirinsensis Ruodlieb*, *Fragm. VIII*, v. 48-51 (ed. Benedikt Konrad Vollmann, Darmstadt 1993; *Erträge der Forschung*; Bd. 283): *Sed rogo, post triduum corpus tollatis ut ipsum / Et comburatis, in aquam cinerem iaciatis, / Ne iubar abscondat sol aut aer neget imbrem, / Ne per me grandio dicatur ledere*

einige Traktate, die genauer, in vielen Verästelungen auf lokale und regionale Ausprägungen von Aberglauben, Wetterzauber und Hexerei eingehen, neben missionarischen Absichten auch das gelehrte Interesse der gebildeten Schreiber widerspiegeln und nicht unbedingt exakt die im Volk verbreiteten Vorstellungen wiedergeben. Der Hauptgrund für die Verbreitung von Zaubervorstellungen im Frühmittelalter war die Nähe der erst vor wenigen Generationen missionierten Reichsteile im Frankenreich, in Britannien und Irland zu benachbarten heidnischen Stämmen und Reichen; häufig wurde der neue Glaube nach paganen oder synkretistischen Vorstellungen weitergeführt. Im Frankenreich konkurrierten auch im 9. Jahrhundert gallokeltische, germanische und römische Vorstellungen mit dem Christentum. Die in der germanischen und keltischen Mythologie wurzelnde Vorstellung von heiligen Quellen, Bäumen und Hainen und dort wirkenden Gottheiten und Naturgeistern war Teil der von unheimlichen Naturkräften und dämonischen Mächten geprägten Natur, auf die die agrarischen Subsistenzgesellschaften angewiesen waren. Die Bauern, die sich durch Unwetter, Seuchen und Kriege bedroht sahen, waren daher für naheliegende mythische Erklärungsmodelle empfänglicher als für rein geistige, theoretische Transzendenzvorstellungen, da jene die menschlichen Möglichkeiten einer Beherrschung oder zumindest Beschwichtigung der übermächtigen Elementarmächte in Frage stellten.

Bezeichnend ist, daß vor allem Gewitter und Hagel, teilweise auch Stürme Abwehrrituale auslösten:<sup>2533</sup> Als unvorhersehbare, unbeherrschbare Elementarereignisse speisten diese, ausgehend von der berechtigten (nicht widerlegbaren) Angst vor wirtschaftlichem und körperlichem Schaden „dämonische Ängste“, die sich leicht verselbständigen und so auch abergläubische Rituale und sogar Endzeitvorstellungen auslösen konnten.<sup>2534</sup> Im 15. und 16. Jahrhundert zählte Hagelzauber zu den häufigsten Anschuldigungen in Hexenprozessen. Bereits in der Zeit Karls des Großen versuchte die Kirche, Wetteraberglauben zu verdrängen.

---

*mundo*. Vgl. dazu Monica Blöcker, Wetterzauber. Zu einem Glaubenskomplex des frühen Mittelalters, in: Francia. Forschungen zur westeuropäischen Geschichte 9, 1981, S. 117-132, hier S. 177ff.

<sup>2533</sup> Die große Zahl von Unwetter- und Hagelmeldungen in karolingischen Annalen zeigt die Allgegenwart der Bedrohung durch Unwetter, deren Häufigkeit und Intensität in der frühmittelalterlichen Warmzeit möglicherweise noch größer war als heute. Karl Heidecker (Agobard en de onweermakers. Magie en rationaliteit in de vroege Middeleeuwen, in: De betovering van het middeleeuwse christendom. Studies over ritueel en magie in de Middeleeuwen. Red. Marco Mostert, Albert Demyttenaere, Hilversum 1995 (Amsterdamse Historische Reeks. Grote Serie 22), S. 171-194, hier S. 172f. m. Anm. 8) weist in diesem Zusammenhang auf die *Annales Xantenses* mit zahlreichen Unwettermeldungen zwischen 837 und 872.

<sup>2534</sup> „In een agrarische samenleving, waarin velen op het bestaansminimum leefden, was er bij een misoogst vrijwel geen reserve waarop men terug kon vallen. Hongersnood was dan het gevolg. En hevige storm of hagelbui kon de oogst, en daarmee het werk van een jaar vernielen. Men kann zich de angst van een middeleeuwse boer vorstellen bij het zien naderen van onweerswolken, en zijn wanhoop na een vernietigende onweersbui. Deze angst bracht mensen ertoe bescherming te zoeken bij lieden die beweerden dat zij het onweer konden afweren. Die voegten daar trouwens vaak aan toe dat zij zelf geen onweer konden maken“ (Karl Heidecker, Agobard en de onweermakers, in: De betovering van het middeleeuwse christendom, red. Marco Mostert/ Albert Demyttenaere 1995, S. 173 m. Anm. 9).

Allerdings sind in christliche Bräuche auch pagane Naturvorstellungen eingeflossen; davon zeugen bis heute Bräuche wie das Entzünden geweihter Wetterkerzen, Wettersegen oder „Gewitterprozessionen“ (vor Beginn der Gewittersaison um Pfingsten). Gebete und banges Warten vor dem Unwetter können jedoch als christliche Bräuche gelten, insofern sie ohne magische Beschwörungsformeln das Hoffen auf die Barmherzigkeit Gottes artikulierten.<sup>2535</sup> Deutlicher an den paganen Naturglauben erinnern Bräuche wie das Wetterläuten oder der Gebrauch der seit dem hohen Mittelalter für Jakobspilger gefertigten tönernen „Aachhörner“, die bald auch wegen ihres Rufes, Unwetter abzuwehren, sehr beliebt waren.<sup>2536</sup> Noch im 19. Jahrhundert war in Böhmen die Vorstellung von der Möglichkeit der magischen Lenkung von Hagelunwettern in Bergregionen verbreitet;<sup>2537</sup> in Kärnten waren sogar Pfarrer offiziell mit

---

<sup>2535</sup> Noch im 19. Jahrhundert konnte Hagel besonders in ärmeren, rauhen Gegenden Hunger und Elend in den Folgejahren bedeuten. Die große Gefahr durch „böse Wetter“ war daher noch lange Thema in der Literatur, besonders in den Erzählungen Adalbert Stifters und Peter Roseggers, in denen oft Hagelgewitter und Naturgefahren im Bayerischen Wald und in den Ostalpen thematisiert werden. Ein Beispiel ist der „Natureingang“ in Peter Roseggers „Schriften des Waldschulmeisters“. Die Schriften des Waldschulmeisters, hrsg. v. Peter Rosegger, 79. durchgesehene Aufl., Leipzig 1909, S. 6: „So ist es [...] läßt der Herrgott was aufwachsen, haut's der Teufel wieder in die Erden hinein. Die Kohlpflanzen sind hin bis auf das letzte Stammel; und das letzte Stammel auch. Der Hafer liegt auf dem Hintern und reckt seine Knie gegen den Himmel hinauf. [...]. Vom heutigen Tag an darf sich eins den ganzen Sommer über wieder nicht satt essen, wollen wir für den Winter den Magen nicht in den Rauchfang hängen.“ Eine der bekanntesten „Hagelerzählungen“ bietet Roseggers Waldbauerngeschichte „Als ich mir die Welt am Himmel baute“; sie beschreibt die Angst der Bauern vor sommerlicher Wetterunbill - Dürre und Hagel - und insbesondere die Stimmung der Anfechtung angesichts des ersten leisen Donners, in bänglichem Warten bei Gebeten: „Als ich zum Hause kam, stand die Mutter am Gartenrain und betete aus einem Buche halblaut das Evangelium des heiligen Johannes und machte mit dem hölzernen Kruzifix unseres Hausaltars Kreuze nach allen Himmelsrichtungen hin. Es war noch die Sonne nicht untergegangen, aber es war schon ganz dunkel. [...] Der Hof lag wie träumend da, die Tannen daneben regten sich nicht. Ein großer, glitzender Habicht schwamm von der Hochöde hernieder und über den Hof hin. Im Gewölke hallte ein leises, fast röchelndes Donnern, das sich mit Mühe weiter zu drängen schien und plötzlich erstickte. An der Mitternachtsseite des Hauses wurden die Fensterbalken geschlossen; einzelne Schwalben flatterten verwirrt unter dem Dache umher. Der Brunnen vor dem Hause spritzte zuweilen unregelmäßig über den Trog hinaus, und doch merkte man kein Lüftchen. Mein Vater ging vor der Haustüre auf und ab und hielt die Hände über den Rücken. [...]“ (P. Rosegger, Als ich mir die Welt am Himmel baute, in: Als ich noch der Waldbauernbub war, Sonderausg. Augsburg 2006, S. 222-234, hier S. 232f.). Auch in vielen Erzählungen Adalbert Stifters werden Sommerunwetter beschrieben, z. B. in der Erzählung „Katzensilber“ aus der Reihe „Bunte Steine“, in der er ein spätes Hagelgewitter im Oktober im Bayerischen Wald beschreibt. Die gespannte Stimmung bei einem schweren Sommergewitter, insbesondere das bange Abwarten des Wetters in der Stube, hat Stifter in „Kalkstein“ sehr eindringlich und realistisch dargestellt: „Der Pfarrer sagte, daß es seine Gewohnheit sei, bei nächtlichen Gewittern ein Kerzenlicht auf den Tisch zu stellen und bei dem Lichte ruhig sitzen zu bleiben, so lange das Gewitter dauere. Bei Tage sitze er ohne Licht bei dem Tische“ (A. Stifter, Kalkstein, in: A. Stifters Ausgewählte Werke in sieben Bänden. Hrsg. v. R. Fürst, Vierter Bd., Leipzig o. J., S. 41-95, hier S. 51).

<sup>2536</sup> Die „Aachhörner“ waren die bekanntesten Pilgerhörner, die besonders im späten Mittelalter und in der frühen Neuzeit vor allem im Rheinland hergestellt wurden und den Pilgern an Wallfahrtsorten dazu dienten, ihre Freude über die Präsentation der Reliquien während der Prozession zu bekunden. Nach ihrer Benutzung wurden die Hörner von den Pilgern in ihre Heimatorte mitgenommen, wo sie oft auch als Signal- und Wächterhörner benutzt wurden. Auch ihre vermeintliche Macht bei der Unwetterabwehr wurde geschätzt, wobei vor allem die in Kevelaer hergestellten Pilgerhörner speziell zur Gewitterabwehr eingesetzt wurden. Siehe dazu Heinrich Schiffers, Kulturgeschichte der Aachener Heiligtumsfahrt, Köln 1930, S. 156; Gertrud Benker, Klanggeräte aus Ton, München 1989; Lutz Jansen, Aachenpilger in Oberfranken. Zu einem bemerkenswerten Keramikfund des späten Mittelalters aus Bamberg, in: Archäologisches Korrespondenzblatt 25, Nr. 4 (1995), S. 421-434.

<sup>2537</sup> Josef Virgil Grohmann, Aberglauben und Gebräuche aus Böhmen und Mähren, Bd. 1, Leipzig 1864, S. 34. Vgl. dazu auch Viktor Stegemann, Art. ‚Hagel, Hagelzauber‘, in: HWDA III, Sp. 1313.

der „Unwetterabwehr“ betraut.<sup>2538</sup> Diese Bräuche zeigen die große Macht der Unwetterangst in vormoderner Zeit.<sup>2539</sup> So verwundert der Wunsch einer Beeinflussung der Naturgewalten durch „Wetterzauberer“ nicht. Vielen Geistern und „Sturmbeherrschern“ wurde jedoch auch „Schadenzauber“ nachgesagt, doch in der Angst wandte man sie in der Hoffnung einer Beeinflussung der Elementargewalten. Im Lyonnais gehörten die *tempestarii* zum sommerlichen Alltag auch für die bereits christianisierte Bevölkerung, zumal Unwetter auch in der Bibel als Strafen galten. Allerdings erinnerten Unwetter nach biblischer Vorstellung den Menschen vor allem an seine Heilsbedürftigkeit und die Hinfälligkeit physischer oder magischer Schutzvorkehrungen, von denen jedoch viele in christlichem Gewand übernommen wurden. Berichte über „Wetterzauberer“ und „Gewitterdämonen“ „erzeugten den Glauben an jene Geisterwesen, die man dann in gewissen Sonderlingen unter den Menschen verkörpert sah, zumal wenn diese, abgeschlossen von den übrigen, an einem Waldrand, im Walde oder ‚in einem einsamen Schlosse‘ lebten.“<sup>2540</sup> Gegen den Wetteraberglauben konnten auch die Bemühungen der Kirche keine schnellen Erfolge bewirken.<sup>2541</sup> Seit dem 8. und 9. Jahrhundert wurde der Kampf gegen die „Magiebesessenheit“<sup>2542</sup> jedoch verstärkt aufgenommen, wie die große Zahl der Quellen belegt. Bereits in der frühen Merowingerzeit hatte man versucht, die Bevölkerung durch biblische *exempla* vom christlichen Glauben zu überzeugen, die bewußt an pagane „naturmagische“ Vorstellungen der *pagani* anknüpften. In der frühmittelalterlichen Mission lassen sich zwei Etappen unterscheiden, die sich in unterschiedlichen Gattungen widerspiegeln: Zunächst versuchte man, die Altgläubigen durch Heiligenwunder von der „größeren Macht“ des christlichen Himmelherrschers und der Heiligen zu überzeugen; viele

<sup>2538</sup> Franz Sartori, *Neueste Reise durch Oesterreich, Salzburg, Berchtesgaden, Kärnten und Steyermark*, Leipzig 1812, Bd. 2, S. 152-157.

<sup>2539</sup> Zum Wetteraberglauben im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit: August Stoeber, *Zur Geschichte des Volksaberglaubens im Anfange des XVI. Jahrhunderts*, in: Ders. (Hrsg.), *Dr. Johann Geiler von Kaisersbergs Emeis*, Basel 1856, S. 38 u. S. 66f.; Jakob Grimm, *Deutsche Mythologie*, I. Bd., 4. Ausg. besorgt v. Elard H. Meyer, 3 Bde., Berlin 1875-1878, ND 1968, hier I. Bd., S. 530ff.; Friedrich von Andrian, *Über Wetterzauberei*, in: *Mittheilungen der Anthropolog. Gesellschaft in Wien*, Bd. XXIV (1894), Sonderabzug, S. 30; Alfred Lehmann, *Aberglaube und Zauberei von den ältesten Zeiten bis in die Gegenwart*. Dt. Ausg., Stuttgart 1898; Norman Cohn, *Europe's Inner Demons: An Enquiry Inspired by the Great Witch-Hunt*, New York 1975, p. 239-242; Karl Heidecker, *Agobard en de onweermakers*, in: *De betovering van het middeleeuwse christendom*, red. Marco Mostert/ Albert Demyttenaere, 1995, S.171-194, bes. S. 177ff.; Michele C. Ferrari, *Aura levatitia*. Naturbeherrschung und Naturexegese im Frühmittelalter, in: Peter Dilg (Hrsg.), *Natur im Mittelalter*, Berlin 2003, S. 163-177, bes. S. 166 - 169; Éva Pócs, *Weather Magic in the Early Modern Period as Reflected in the minutes of Witchcraft Trials*, in: Blanka Szeghyová, *The role of Magic in the Past. Learned and Popular Magic, Popular Beliefs and Diversity of Attitudes*, Bratislava 2005, p. 86-100; Viktor Stegemann, Art. ‚Gewitter‘, in: *HWDA* 3, Sp. 825f.; ders., Art. ‚Hagel‘, in: *HWDA* 3, Sp. 1306-1320. **Weitere Lit.:** Karl Heidecker, *Agobard en de onweermakers*, in: *De betovering van het middeleeuwse christendom*. Red. Marco Mostert, Albert Demyttenaere, 1995, S. 177f.

<sup>2540</sup> Viktor Stegemann, Art. ‚Hagel‘, in: *HWDA* III, Sp. 1304-1320, hier Sp. 1306f.

<sup>2541</sup> Vgl. dazu Theodor Schieffer, *Die Krise des karolingischen Imperiums*, in: *Aus Mittelalter und Neuzeit*. Festschrift f. G. Kallen, Bonn 1957, S. 1-15.

<sup>2542</sup> Egon Boshof, *Erzbischof Agobard von Lyon. Leben und Werk*, Köln - Wien 1969 (Kölner Historische Abhandlungen; Bd. 17), S. 173.

*pagani* werden von den „christlichen Gegenwundern“ so beeindruckt gewesen sein, „daß ihnen immerhin Zweifel an der Richtigkeit ihres Verhaltens“ (und Glaubens) kamen,<sup>2543</sup> oft bewirkten Heiligenwunder nach den Quellen auch den spontanen Übertritt vieler „Zeugen“ zum christlichen Glauben, wobei als Vorbild die kollektive Bekehrung während des Pfingstwunders diente. Das Problem für die Kirche war aber der Glauben an eine menschliche Beeinflussungsmöglichkeit von Göttern, Sturmdämonen und „Naturgeistern“ durch magische Abwehr- und Entsühnungsrituale, mit denen man bei akuter Gefahr mit Lokalgöttern, Geistern oder Zauberer in Interaktion zu treten versuchte. Über diese zaubermächtigen „Vermittler“ glaubte man, die höheren Gewalten vielleicht doch noch im letzten Moment beeinflussen zu können. Naoch im 19. und frühen 20. Jahrhundert standen vor allem im ländlichen Bereich Sonderlinge und Einsiedler teilweise noch in dem Ruf, Wolken, Gewitter und Hagel beeinflussen zu können. Auch die Zauberer und Weisen moderner Fantasyromane zeichnen sich durch ein „besonderes Gespür“ für die Natur aus, das allerdings nicht realiter in der Gegenwart erwiesen werden muß, sondern als Begabung aus „einer sagenhaften Vergangenheit“ approbiert ist.<sup>2544</sup> Das zeigt die Wichtigkeit glaubwürdiger Anfangswunder auch in der Mission. Biblischen Propheten, heidnischen Magiern und Fantasy-Zauberern gemeinsam sind besondere, überirdische Fähigkeiten, die aus christlicher Sicht jedoch weniger „Zauberkunst“, sondern eine Mischung aus Gottesfurcht, Lebenserfahrung und Naturwissen waren, mit denen auch die Heiligen Naturvorgänge vorhersehen, nicht aber beeinflussen konnten, es sei denn durch die Anrufung Gottes als Herrn der Elemente, womit sich die christlichen Heiligen von heidnischen „Zauberern“ unterschieden.

Die Unterscheidung zwischen dem „besonderen Gespür für das Göttliche“ bei Weisen und Heiligen und der Allmacht Gottes stand für die christlichen Apologeten im Frühmittelalter daher im Mittelpunkt. Allerdings lief die Propagierung der christlichen Heiligen oft Gefahr, daß pagane Zaubervorstellungen auf Heilige übertragen wurden. Während nach paganer Vorstellung Menschen mit „übersinnlichen“ Fähigkeiten, seien es keltische Druiden, germanische Weise oder auch „Sturmbeherrscher“ (*tempestarii*) und „Wetterzauberer“ gerade in Bedrohungssituationen als „Schnittstelle zwischen der oberen und der unteren Welt“<sup>2545</sup> Schutz und Sicherheit vermittelten, ist nach christlicher Auffassung die Möglichkeit der

<sup>2543</sup> Egon Boshof, Erzbischof Agobard von Lyon, 1969, S. 172.

<sup>2544</sup> So beruht in Tolkiens „Herr der Ringe“ der Ruhm des Zauberers „Gandalf des Grauen“ bei den Bewohnern (Hobbits) des Auenlandes und anderer Mittelerde-Völker insbesondere „auf seiner Fertigkeit, mit Feuer, Rauch und Blitz umzugehen“, auch wenn keiner der Lebenden jemals eine seiner Feuerwerksvorführungen gesehen hatte - „sie gehörten jetzt einer sagenhaften Vergangenheit an“ (J. R. R. Tolkien, *Der Herr der Ringe*, Erster Teil: *Die Gefährten*. Aus dem Engl. übers. v. Margaret Carroux. Gedichtübertr. v. E.-M. Freymann, 10. Aufl. Stuttgart 2001, S. 40).

<sup>2545</sup> Michele C. Ferrari, *Aura levatitia*, in: Peter Dilg (Hrsg.), *Natur im Mittelalter*, 2003, S. 166.

Naturbeeinflussung außerhalb der Schöpferautorität Gottes ausgeschlossen.<sup>2546</sup> Um die Altgläubigen zu erreichen, räumte die Kirche den Heiligen nach dem Vorbild der biblischen Propheten eine begrenzte Macht über die Elemente ein; allerdings war diese Macht auf kanonische Heilige beschränkt; sie beruhte weniger auf „Verdiensten“ und einem gottesfürchtigen Lebenswandel, sondern der besonderen „Fürbittegewalt“ vor Gott, das heißt vor allem auf ehrlichen Gebeten. Oft standen Heilige heidnischen Druiden und Magiern sogar in Zauberwettkämpfen gegenüber; meist ging es um die „Bändigung“ der Naturgewalten.<sup>2547</sup>

<sup>2546</sup> Das gilt auch für die ägyptischen Magier und die biblischen Weisen, deren Wirken allein mit Zustimmung Gottes möglich war, um die Menschen zu strafen oder zu prüfen oder auch auf den richtigen Weg des Gottesglaubens zu lenken. Zu den allein durch Gott vermittelbaren Wundern gehört auch das Wunderwirken des Mose, Aaron und der Apostel und (in deren Nachfolge) der christlichen Heiligen.

<sup>2547</sup> In frühen irischen Heiligenlegenden treten christliche Heilige oft in regelrechte „Zauberwettkämpfe“ mit heidnischen Gottheiten, Druiden, Magiern und Zauberern, wobei es häufig um die Beeinflussung des Wetters und der Elemente geht, z. B. in einer Episode von Constantius' *Germanus-Vita*, nach der die Heiligen Lupus und Germanus auf der Überfahrt nach Britannien einst „die feindliche Macht eines Seesturms“ durch Gebete besiegen konnten (*Vita S. Germani episcopi Autissiodorensis auct. Constantio*, ed. W. Levison, MGH Script. rer. Mer. 7: *Passiones vitaeque sanctorum aevi Merovingici* (V), Hannover - Leipzig 1920, S. 247-283, hier S. 259f.: *Itaque oceanum mare Christo duce et auctore conscenditur, qui famulos suos inter discrimina et tutos reddidit et probatos. Ac primum de sinu Gallico flabris lenibus navis in altum provecta deducitur, donec ad aequor medium perveniret, ubi, porrectis in longum visibus, nihil aliud quam caelum videretur et maria. Nec multum post occurrit in pelago relegionis inimica vis daemonum, qui tantos ac tales viros pertendere ad recipiendam populorum salutem lividis iniquitatibus inviderent. Obponunt pericula, procellas concitant, caelum diemque nubium nocte subducunt et tenebrarum caliginem maris atque aeris horrore congeminant. Ventorum furorem vela non sustinent, et oceani moles fragilis cumba vix tolerat. Cedebant ministeria victa nautarum; ferebatur navigium oratione, non viribus. Et casu dux ipse vel pontifex, fractus corpore, lassitudine et sopore resolutus est. Tum vero, quasi repugnante cessante, tempestas excitata convaluit, et iam navigium superfusus fluctibus mergebatur. Tum beatus Lupus omnesque turbati excitant seniores, elementis furentibus obponendum. Qui periculi inmanitate constantior Christum invocat, increpat oceanum et procellis saevientibus causam relegionis obponit, statimque, adsumpto oleo, in nomine Trinitatis levi aspergine fluctus saevientes obpressit. Collegam commonet, hortatur universos, oratio uno ore et clamore profunditur. Adest divinitas, fugantur inimici, tranquillitas serena subsequitur, venti e contrario ad itineris ministeria vertuntur, navigium famulatrix unda prosequitur, decursisque immensis spatibus, brevi optati litoris quiete potiuntur. Die Seesturmepisode übernahm im 8. Jahrhundert Beda in seine „Kirchengeschichte des englischen Volkes“. Vgl. Beda, *Historia eccl. gentis anglorum* I, 17 (*Vt Germanus episcopus cum Lupo Britanniam nauigans et primo maris et postmodum Pelagianorum tempestatem diuina uirtute sedauerit*), in: Bède Le Vénéérable, *Histoire ecclésiastique du peuple anglais*, 1-2, tome I (Livres I-II). *Introd. et notes André Crépin. Texte critique par Michael Lapidge. Trad. par Pierre Monat*, Paris 2005 (Sources chrétiennes; no. 489), p. 170-175. Der Ire Muirchú berichtet in der *Vita sancti Patricii* (I, 15, 1-6, *Ausg. Ludwig Bieler, Patrician Texts*, 1979, S. 84/86) über einen „Wettkampf“ zwischen dem heiligen Patrick und dem König von Tara: Als dieser einmal zum keltischen Beltaine-Fest ein Königsfeuer entzündet hatte, wurde das Feuer von Tara von dem in derselben Nacht entzündeten Osterfeuer des heiligen Patrick überstrahlt: (1) *Contigit uero in illo anno ut aliam idolatriae sollempnitatem, quam gentiles incantationibus multis et magicis inuentionibus nonnullisque aliis idolatriae superstitionibus, (2) congregatis etiam regibus, satrapis, ducibus [...], insuper et magis, incantatoribus, auruspiciibus et omnis artis omnisque doni inuentoribus doctoribusue uocatis ad Loigaireum uelut quondam ad Nabucodonossor regem in Temoria istorum Babylone exercere consueverant, eadem nocte qua sanctus Patricius pascha illi illam adorarent exercerentque festiuitatem gentilem. (3) Erat quoque quidam mos apud illos per edictum omnibus intimatus ut quicumque in cunctis regionibus siue procul siue iuxta in illa nocte incendisset ignem antequam in domu regia, id est in palatio Temoriae, succenderetur periret anima eius de populo suo. (4) Sanctus ergo Patricius sanctum pascha celebrans incendit diuinum ignem ualde lucidum et benedictum, qui in nocte reffulgens a cunctis pene per plani(tiem) campi habitantibus uissus est. (5) „Hic ignis quem uidemus quique in hac nocte accensus est antequam succerentur in domu tua nissi extinctus fuerit in nocte hac qua accensus est, numquam extinguetur in aeternum, (6) insuper et omnes ignes nostrae consuetudinis supergradietur, et ille qui incendit et regnum superueniens a quo incensus nocte in hac superabit nos omnes et te et omnes homines regni tui seducet, et cadent ei omnia regna et ipsum inplebit omnia et regnabit in saecula saeculorum.“ In einer anderen Episode von Muirchús *Patricks-Vita* versucht der Königsdruide Lucet Mael, gegenüber dem heiligen Patrick seine Macht**

In der zweiten Phase der Missionierung im 8. und 9. Jahrhundert versuchte die Kirche, den Glauben der Neubekehrten durch Evangelienpredigt und die kirchliche Lehre (gerade für Katechumenen) in die richtigen Bahnen zu lenken, wobei in der Praxis teilweise auch pagane Vorstellungen und Riten in christliche Bräuche integriert und theologisch fundiert wurden. Die Verkündigung des Wortes von der unergründlichen, in der Natur sichtbaren Allmacht Gottes stand jetzt im Mittelpunkt, doch wollte man die Menschen überzeugen; dafür mußte man sie in ihren alltäglichen Sorgen und Ängsten erreichen; Naturerscheinungen spielten dabei eine zentrale Rolle. Während sich der intellektuelle Diskurs um die richtige Glaubensvermittlung am Beginn des Mittelalters auf den Einsatz von Wundererzählungen in der Missionierung konzentrierte (zumals etwa nach Auskunft gallorömischer Bischöfe viele „Kelten“ auch ohne Schreib- und Lesekunde den „richtigen“ Glauben hatten), sah sich die Kirche im späteren Frühmittelalter mit dem Wiederaufleben paganer Glaubensvorstellungen und „magischen“ Interpretationen christlicher Bräuche konfrontiert. Aus karolingischer Zeit ist eine Vielzahl von Verordnungen in Bußbüchern, Kapitularien, Canones-Sammlungen, theologischen Traktaten, Gesetzestexten und Briefen überliefert, die Wetterzauber und Dämonenglauben, teilweise auch einzelne magische Praktiken, aufführen und mit Bußen belegen, wobei sich neben Geistlichen sogar der Kaiser und die Mächtigen des Reichs mit dem „Wetteraberglauben“ beschäftigten, wie die *Admonitio Generalis* Karls des Großen von 789<sup>2548</sup>, weiterhin ein an Ludwig den Frommen gerichtetes bischöfliches Kapitulare von 829<sup>2549</sup>, der *Scarapsus* des Missionars Pirmin<sup>2550</sup> und Hrabans Schrift *De magibus artibus*

---

über die Natur in zwei „Wetterwundern“ unter Beweis zu stellen: So gelingt es dem Druiden, „Schnee über das Land“ zu bringen, doch Patricks Begründung, er wolle kein neues Wetterwunder „gegen den Willen Gottes“ bewirken (*Nolo contraria uoluntati Dei inducere*), disqualifiziert den Wetterzauber des Druiden zum Schauwunder, das außerhalb des „kosmischen Zusammenhangs“ stehend belanglos ist (da es in Wirklichkeit nie eintritt). Der Schnee kann „durch die Anrufung von Dämonen“ herbeigezaubert, jedoch nicht vertrieben werden (Muirchú, *Vita s. Patricii* I, 20, 3 u. 6, wie oben, S. 94: *Faciamus signa super hunc campum maximum [in hoc campo maximo]*. [...] *Et paulo post inuocatis demonibus induxit magus densissimas tenebras super terram in signum et murmurauerunt omnes. Et ait sanctus: 'Expelle tenebras.' At ille similiter non poterat.*). Muirchú spielt hier auf die keltische Vorstellung des Nebelzaubers (altir. *céodruidechta*) an, die in Irland und Schottland vor allem mit der Landnahme-Saga der zauberkundigen Túatha Dé Danann („Stamm der Göttin Danann“), der Nachkommen des Nemed, verbunden ist: Dieser soll am Beltaine-Fest am 1. Mai gelandet sein, als plötzlich magische Nebel (*céodruidechta*) das Land in Dunkelheit hüllten; auch der keltische „Verwandlungszauber“ zeigt die Nähe der Druiden zur Natur und wurde daher in frühen irischen Heiligenlegenden aufgenommen, um den Menschen die „größere Macht“ der christlichen Heiligen über die Elemente zu zeigen.

<sup>2548</sup> Karl der Große verurteilt in der *Admonitio generalis* 789 den Glauben an Wetterzauberer (*Admonitio generalis*, cap. 65, *Capitularia regum Francorum* 1, ed. Alfred Boretius, MGH *Capitularia regum Francorum* 1, Hannover 1883, S. 59: *item: 'ne sit maleficus nec incantator nec pithones consolator'. Ideo praecipimus, ut cauculatores nec incantatores nec tempestarii vel obligatores non fiant; et ubicumque sunt, emendentur vel damnentur. Item de arboribus vel petris vel fontibus, ubi aliqui stulti luminaria vel alias observationes faciunt, omnino mandamus, ut iste pessimus usus et Deo exsecrabilis, ubicumque inueniatur, tollatur et destruat.*

<sup>2549</sup> *Capitulare Episcoporum ad Hludowicum imperatorem relatio* (ed. Alfred Boretius et Victor Krause, MGH *Capitularia regum Francorum* 2, Hannover 1897, S. 44f.) [829]: *Extant et alia perniciosissima mala, quae ex ritu gentilium remansisse non dubium est, ut sunt magi, arioli, sortilegi, venefici, divini, incantatores, somniorum coniectores, quos divina lex inretractabiliter puniri iubet. De quibus in lege dicitur: 'Anima, quae declinaverit*

zeigen.<sup>2551</sup> Alle Quellen listen die abergläubischen Vorstellungen auf, verwerfen diese als unchristlich und belegen sie mit Bußen, ohne sich genauer mit Inhalten und Ursachen auseinanderzusetzen. Während sich im Frühmittelalter die Kritik der Kirche vor allem auf den Einsatz von Wundererzählungen in der Heidenmissionierung konzentrierte, waren im hohen

---

*ad magos et ariolos et fornicata fuerit cum eis, ponam faciem meam contra eam et interficiam illam de medio populi sui. Sanctificamini et estote sancti, quia ego sanctus sum dominus Deus vester. Custodite precepta mea et facite ea, quia ego Dominus, qui sanctifico vos.’ Et alibi: ‘Magos et ariolos et maleficos terrae vivere non paciamini.’ Dubium etenim non est, sicut multis est notum, quod a quibusdam prestigiis atque diabolicis inlusionibus ita mentes quorundam inficiantur poculis amatoriiis, cibus vel fylacteriis, ut in insaniam versi a plerisque indicentur, dum proprias non sentiunt contumelias. Ferunt enim suis maleficiis aëra posse conturbare et grandines inmittere, futura predicere, fructus et lac auferre aliisque dare et innumera a talibus fieri dicuntur: qui, ut fuerint huiusmodi reperti, viri seve feminae, in tantum disciplina et vigore principis acrius corrigendi sunt, in quantum manifestus ausu nefando et temerario servire diaboli non metuunt. [...] Oportet enim haec in omnibus et maxime in his locis, ubi licite et impune multi se posse hoc perpetrare confidunt, ut studiosius et diligentius admoneantur et severius corrigantur.*

<sup>2550</sup> Pirminius, Scarapsus, Ausg. in: Gall Jecker, Die Heimat des hl. Pirmin, des Apostels der Alemannen, Münster 1927 (Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens; Bd. 13), S. 34-73: *Nolite adorare idolis; non ad petras, neque ad arbores, non ad angulas, neque ad fontes, non ad trivios nolite adorare nec vota reddere. Praecantatores et sortilegos, karagios, aruspices, divinus, ariolus, magus, malificus, sternutus et aguria per aviculas vel alia ingenia mala et diabolica nolite facire nec credere. [...] Tempestarios nolite credere; nec aliquid pro hoc eis dare, qui dicunt quod manus fructa tollere possent. Nolite hoc credere neque in inpurias, que dicunt homines super tectus mittere, ut aliqua futura possint eis denunciare, quod eis bona aut mala adveniat. Nolite eis credere, quia soli deo est futura prescire. [...] Luna quando obscuratur, nolite clamores emittere. Nullus carminum diabolicum credere, nec super se mittere non presumat.*

<sup>2551</sup> Hrabanus Maurus, *De magibus artibus* (842), in: Beati Rabani Mauri archiepiscopi Mogunt. operum pars II, MPL 110, col. 1095-1110, hier col. 1097C- 1197D. Hraban gesteht den Dämonen eine gewisse Macht unter Gottes Führung zu. Vgl. Hrabanus’ Maurus Ausführungen zum Aberglauben bei Mondfinsternissen (Beati Rabani Mauri archiep. Mogunt. Homilia XLII, MPL 110, col. 78f.; siehe unten, S. 942, Anm. 2726). Weitere frühmittelalterliche Schriften, die Wetterzauberei erwähnen: *Lex Visigothorum* VI, 2, 4 (ed. Karl Zeumer, MGH Leges Nationum Ger. (in Folio) 1, Hannover 1902, S. 259): III. FLAVIUS CHINDASVUNDUS REX. *De maleficiis et consulentibus eos. Malefici et inmissores tempestatum, qui quibusdam incantationibus grandines in vineis messibusque inmittere peribentur, vel hii, qui per invocationem demonum mentes hominum turbant, seu qui nocturna sacrificia demonibus celebrant eosque per invocationes nefarias nequiter invocant, ubicumque a iudice vel actore sive procuratore loci repperiti fuerint vel detecti, ducentenis flagellis publice verberentur et decalvati deformiter decem convicinas possessiones circuire cogantur inviti, ut eorum alii corrigantur exemplis.); Statuta Rhispacensia, Frisingensia, Salisburgensia (799-800), cap. 15 (ed. A. Boretius, MGH Capitularia regum Francorum 1, 1883, S. 228, Z. 9-17: 15. *De incantationibus, auguriis vel divinationibus et de his qui tempestates vel alia maleficia faciunt placuit sancto concilio, ut, ubicumque depraehensi fuerint, videat archipresbiter diocesis illius, ut diligentissima examinatione constringantur, si forte confiteantur malorum quae gesserunt; sed sub tali moderatione fiat eadem districtio, ne vitam perdant, sed ut salventur in carcere, usque dum Deo inspirante spondeant emendationem peccatorum. Et ut nullatenus per aliqua praemia a comitibus vel centenariis absque districta examinatione remittantur; et hoc si fecerint, archipresbiteri, cum hoc cognoverint, nequaquam episcopus celare audeant, et ab episcopis, ut dignum est, pro hoc corripiantur.); Indiculus superstitionum, cap. 22 (ed. A. Boretius, MGH Capitularia regum Francorum 1, 1883, S. S. 27-28: 22. *De tempestatibus et cornibus et cocleis); Herard von Tours (Bischof von Tours 855-870), Capitula, cap. 3 (MPL 121, col. 764: [...] et de maleficis incantatoribus, divinis, sortilegis, somnariis, tempestuariis et brevibus pro frigoribus et de mulieribus veneficiis et quae diversa figunt et prohibeantur et publica poenitentia multentur); Poenitentiale Burgundense, cap. 20 (in: Die Bußbücher u. d. kanon. Bußverfahren nach handschriftl. Quellen dargest., hrsg. v. H.-J. Schmitz, Düsseldorf 1898, S. 312: *si quis vero maleficus id est emissor tempestatum fuerit VII annos peniteat III ex his in pane et aqua.); Regino von Prüm, De synodalibus causis et disciplinis ecclesiasticis, lib. II, cap. 360 (ed. Hermann Wasserschleben, Leipzig 1840, S. 351) [um 900]: *ex lege romana, malefici vel incantatores vel inmissores tempestatum vel qui per invocationem daemonum mentes hominum turbant omni poenarum genere puniantur.*). Eine Zusammenstellung frühmittelalterlicher Bestimmungen gegen Wetterzauber bietet Karl Heidecker, Agobard en de onweermakers, in: De betovering van het middeleeuwse christendom, red. Marco Mostert u. Albert Demyttenaere, 1995, Bijlage 1, S. 188-192. Vgl. Jacob Grimm, Deutsche Mythologie, I. Bd. Einleitung Leopold Kretzenbacher, Berlin 1875, ND Wiesbaden 1992, S. 530-533. Siehe dazu: Michele C. Ferrari, *Aura levatitia*, in: Peter Dilg (Hrsg.), Natur im Mittelalter, 2003, S. 167, Anm. 19-22; Hinweis auf Valerie J. Flint, The rise of magic in early medieval Europe, Princeton 1991, S.36-51 u. 110f.****



Mittelalter „abergläubische“ Glaubenspraktiken nicht nur in den neu missionierten Gebieten nordöstlich der Elbe, sondern auch in Lotharingen, Neustrien und Austrasien verbreitet. Auch die unkontrollierte Verbreitung nichtkanonisierter Bräuche der Volksfrömmigkeit - von der Beschwörung guter Mächte im Gewitter bis hin zur Verehrung von Lokalheiligen - mußte die Kirche eindämmen. Auch wenn Wetterzauber nach den Quellen eher ein Phänomen des frühen und dann erst wieder des späten Mittelalters gewesen zu sein scheint, sind auch aus dem Hochmittelalter Traktate zu Wetterzauber überliefert.<sup>2552</sup>

Im Frühmittelalter scheint man Wetterzauber und magische Wetterpraktiken jedoch schon realistisch eingeschätzt zu haben; viele Autoren zählen die abergläubischen Praktiken auf und belegen sie mit spezifischen Kirchenbußen wie Regino von Prüm (um 840-915). Aus dem 9. Jahrhundert sind jedoch auch einige ausführliche Streitschriften überliefert, die Wetterzauber nicht nur nennen und verurteilen wie der *Indiculus superstitionum*<sup>2553</sup>, sondern sich auch inhaltlich mit den abergläubischen Vorstellungen auseinandersetzen wie die *Capitularia regum Francorum* sowie einige Canones-Sammlungen und theologische Traktate.<sup>2554</sup> Aus karolingischer Zeit ist vor allem der zwischen 815 und 820 verfaßte *Liber contra insulsam vulgi opinionem de grandine et tonitruis* („Buch gegen die alberne Meinung des Volkes über Donner und Hagel“) des Lyoner Erzbischofs Agobard von Lyon (779 - 840) zu nennen.<sup>2555</sup>

<sup>2552</sup> Siehe dazu Dieter Harmening, *Superstitio: Überlieferungs- und theoriegeschichtliche Untersuchungen zur kirchlich-theologischen Aberglaubensliteratur des Mittelalters*, Berlin 1979 (zugl.: Würzburg, Univ., Habilitationsschriften); Edina Bozóky, *Charmes et prières apotropaiques*, Turnhout 2003 (Typologie des sources du moyen âge; 86); Jean Claude Bologne, *Magie und Aberglaube im Mittelalter. Von der Fackel zum Scheiterhaufen*. Aus d. Frz. übers. v. Martha Jacober, Düsseldorf 2003 (Patmos Paperback); Milène Wegmann, *Naturwahrnehmung im Mittelalter*, 2005, bes. S. 138f.; Christian Rohr, *Extreme Naturereignisse im Ostalpenraum*, 2007, S. 430-436.

<sup>2553</sup> Vgl. *Indiculus superstitionum et paganiarum*, u. a. cap. XXI (*De lunae defectione, quod dicunt Viceluna*) u. cap. 22 (*De tempestatibus et cornibus et cochleis*), ed. G. H. Pertz, MGH Capitula regum Francorum 1, Hannover 1835, S. 222f. Vgl. dazu Jacob Grimm, *Deutsche Mythologie*, I. Bd., 1875, ND 1968, S. XXXIff. U. S. 401f. („Geschrei gegen den „krankenden Mond“ bei Mondfinsternissen“). *Indiculus Superstitionum*, Ausg.: Ludwig Julius Ideler (Hrsg.), *Leben und Wandel Karls des Großen*, beschrieben von Einhard. Einleitung, Urschrift, Erläuterung, Urkundensammlung in zwei Bänden, Bd. I: Einl., Text u. Kommentar, Hamburg u. Gotha 1839, z. B. Kap. XXII: *De tempestatibus, et cornibus et cochleis*, S. 55f.

<sup>2554</sup> Unter den zahlreichen Schriften gegen den „Wetteraberglauben“ aus dem Frühmittelalter sind unter anderem die *Dicta Pirmins* aus der ersten Hälfte des 8. Jahrhunderts zu nennen (abgedruckt in: *Der Heilige Pirmin und sein Pastoralbüchlein*. Eingeleitet u. ins Deutsche übertragen v. Ursmar Engelmann, Sigmaringen 1976, S. 62: *Tempestarios nolite credere*), Kapitel 65 der *Admonitio generalis* Karls des Großen von 789 (ed. A. Boretius, MGH Capitularia regum Francorum 1, 1883, S. 58f.), in dem die *malefici, venefici, sortiarii, calculatores* und *tempestarii* verurteilt werden, sowie der *Indiculus superstitionum* (ed. A. Boretius, MGH Capitula regum Francorum 1, S. 223). Aus dem frühen 9. Jahrhundert sind neben Agobards *Liber contra insulsam vulgi opinionem de grandine et tonitruis* (Agobardus Lugdunensis, *Liber contra insulsam vulgi opinionem de grandine et tonitruis* I, MPL 104, col. 147A-158C) das spanische *Poenitentiale Virgilanum*, das für die *emissores tempestatum* 15 Jahre Buße fordert (Paenitentiale Hispaniae. Aduvante Ludger Körntgen ed. Francis Bezler, Turnhout 1998 =CCSL 156A), S. 3-13, hier S. 12), die Streitschrift *De synodalibus causis et disciplinis ecclesiasticis*, lib. II, cap. 360 (ed. H. Wasserschleben, Leipzig 1840, S. 351), Ratherius' von Verona *Sermo 8 De Ascensione* (MPL 136, col. 626) und die Schriften Reginos von Prüm zu nennen. Aus dem 10. Jahrhundert stammt das *Decretum* Burchards von Worms (Burchard von Worms, *Decretum*, cap. 10, 8, MPL 140, col. 834).

<sup>2555</sup> Dt. Titel: Michele C. Ferrari, *Aura levatitia*, in: Peter Dilg (Hrsg.), *Natur im Mittelalter*, 2003, S. 164. Agobards Werk wurde erst 1605 durch Erzbischof Jean Papire Masson in Paris auf einem Einbandpapier entdeckt (heute MS. Paris, Bibliothèque Nationale, ms. Lat. 2853). Der Zufallsfund ist bis heute die einzige

Agobard, der erst als Erwachsener aus Spanien ins Frankenreich kam<sup>2556</sup>, begründete mit seinem Werk den systematischen Abwehrkampf der Kirche gegen den Gewitteraberglauben zur Zeit Ludwigs des Frommen.<sup>2557</sup> Mit seiner rationalen Argumentation kann das Werk als früher Vorläufer der aufklärerischen Schriften gegen „Dämonen- und Naturaberglauben“, insbesondere aber auch gegen Gewitterangst gelten.<sup>2558</sup> Agobards Schrift war auch Teil der offiziellen Bemühungen um die rechtliche, politische und kulturelle Vereinheitlichung des Reichs und dessen Umgestaltung in ein christliches *Regnum* im Geist der Apostelmission.

---

bekannte Handschrift von Agobards Traktat. Siehe dazu Egon Boshof, Bischof Agobard von Lyon, 1969, S. 1. **Ausg.:** S. Agobardi Episcopi Lugdunensis Liber contra insulam vulgi opinionem de grandine et tonitruis I, MPL 104, col. 147A-158C. Weitere Ausg.: Agobardi Lugdunensis Opera omnia, ed. Lieven van Acker, transl. John Lewis, Turnhout, in: Corpus Christianorum, Contin. Mediaev. 52, Turnhout 1981, S. 3-15. Teilausg. (n. d. Ausg. L. van Acker) u. dt. Übers.: Ulrich Nonn (Hrsg. u. dt. Übers.), *Agobardi Lugdunensis De grandine et tonitruis*, in: Quellen zur Alltagsgeschichte im Mittelalter, Darmstadt 2003, FSGA, Kap. 20, S. 54-59.

<sup>2556</sup> Zu Agobard von Lyon siehe u. a.: Carl Bernhard Hundeshagen, De Agobardi archiepiscopi Lugdunensis vita et scriptis (Commentatio pertinens ad hist. eccl. s. IX), pars I: Agobardi vitam continens, Diss. Gießen 1831; Johann Friedrich Marcks, Die politisch-kirchliche Wirksamkeit des Erzbischofs Agobard von Lyon m. bes. Rücksicht auf seine schriftstellerische Tätigkeit, Jahresbericht d. Realgymnasiums Viersen 1888; Karl Eichner, Agobard, Erzbischof von Lyon. Zs. f. wiss. Theologie 41, N. F. 6 (1898), S. 526-588; Max Manitius, Geschichte d. lat. Literatur d. Mittelalters, Bd. 1: Von Justinian bis zur Mitte des zehnten Jahrhunderts, München 1911 (Hb. d. Altertumswiss. IX. 2. 1), S. 380-390; John Allen Cabaniss, Agobard of Lyons, in: Speculum. Journal of Medieval Studies 16 (1951), p. 50-76; Ders., Agobard of Lyons, Churchman and Critic, Syracuse Univ. Press 1953; Egon Boshof, Bischof Agobard von Lyon, Köln - Wien 1969; Franz Brunhölzl, Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters, Bd. 1: Von Cassiodor bis zum Ausklang der karolingischen Erneuerung, München 1975, S. 415-427; Mayke de Jong, The penitential state. Authority and atonement in the age of Louis the Pious, Cambridge 2009. **Bibl.:** ‚Agobardus archiepiscopus Lugdunensis, De grandine et tonitruis (Agobard von Lyon)‘, Repertorium Fontium 2, 147, [http://www.geschichtsquellen.de/repOpus\\_00048.html](http://www.geschichtsquellen.de/repOpus_00048.html) (11.08.2017).

<sup>2557</sup> Zum frühmittelalterlichen (Wetter-)Aberglauben und Agobards Kampf gegen den „Wetterzauber“ siehe u. a.: Bernhard Simson, Jahrbücher d. Fränk. Reiches unter Ludwig dem Frommen, Bd. I: 814-830, Leipzig 1874, S. 306f.; Jakob Grimm, Deutsche Mythologie, I. Bd., 4. Aufl. 1875, ND 1968, S. 530ff.; Heinrich Albin Saupe, Der Inducium superstitionum et paganismus, ein Verzeichnis heidnischer und abergläubischer Gebräuche und Meinungen aus der Zeit Karls des Großen, aus zumeist gleichzeitigen Schriften erläutert. Programm des städt. Realgymnasiums in Leipzig, Leipzig 1891; Ferdinand Freiherr v. Andrian-Werburg, Über Wetterzauberei (1894), in: Ders., Prähistorisches und Ethnologisches. Geschichtl. Abhandl., Wien 1915, S. 160-224; Dieter Harmening, Superstitio: Überlieferungs- und theoriegeschichtliche Untersuchungen zur kirchlich-theologischen Aberglaubensliteratur des Mittelalters, Berlin 1979 (Zugl.: Würzburg, Univ., Habil-Schr.); Monica Blöcker, Wetterzauber. Zu einem Glaubenskomplex des frühen Mittelalters, in: Francia. Forschungen zur westeuropäischen Geschichte 9, 1981, S. 117-132; Valerie J. Flint, The Rise of Magic in Early Medieval Europe, Princeton 1991, bes. p. 36-51 u. p. 110f.; Paul Dutton, Thunder and hail over the Carolingian countryside, in: Ders., Charlemagne’s mustache and other cultural clusters of a dark age, New York 2004, p. 169-188 [Originalausg.: J. R. Sweeney (Hrsg.), Agriculture in the Middle Ages: Technology, practice, and representation, Philadelphia 1995, S. 111-137]; Karl Heidecker, Agobard en de onweermakers, in: De betovering van het middeleeuwse christendom, red. Marco Mostert/ Albert Demyttenaere, 1995, S. 171-194; Pier Angelo Gramaglia, Magia e demonia in Agobardo di Lione, in: Archivio teologico torinese 4 (1998), S. 165-211; Michele C. Ferrari, *Aura levatitia*, in: Peter Dilg (Hrsg.), Natur im Mittelalter, 2003, S. 163-177; Edina Bozóky, Charmes et prières apotropaïques, Turnhout 2003 (Typologie des sources du moyen âge; 86); Jean Claude Bologne, Magie und Aberglaube im Mittelalter. Von der Fackel zum Scheiterhaufen. Aus d. Frz. übers. v. Martha Jacober, Düsseldorf 2003 (Patmos Paperback); Christian Rohr, Extreme Naturereignisse im Ostalpenraum, 2007, S. 430-436; Milène Wegmann, Naturwahrnehmung, 2005, bes. S. 138f., Mayke de Jong, The penitential state, 2009; Rob Meens, Thunder over Lyon: Agobard, the Tempestarii and Christianity, in: Carlos G. Steel/ John Marenbon/ Werner Verbeke (Hrsg.), Paganism in the Middle Ages: Threat and Fascination, Leuven 2013 (Mediaevalia Lovaniensia; Studia XLIII), p. 157-166.

<sup>2558</sup> Vgl. dazu Rolf Peter Sieferle (Hrsg.), Natur-Bilder. Wahrnehmungen von Natur und Umwelt in der Geschichte, Frankfurt/ Main u. a. 1999.

Am Beginn der Schrift beklagt Agobard, wie weit der Wetteraberglauben in allen Schichten der Bevölkerung, in Stadt und Land, verbreitet sei (*In his regionibus pene omnes homines, nobiles et ignobiles, urbani et rustici, senes et iuvenes, putant grandines et tonitrua hominum libitu posse fieri*).<sup>2559</sup> Nach Agobards Ausführungen muß es sich bei der Vorstellung von „Hagelmachern“ und „Sturmbeschwörern“ (*tempestarii*), die die reife Ernte an die Besatzung von „Unwetter-Wolkenschiffen“ verkaufen würden, um einen „urbanen Mythos“ gehandelt haben (auch heute bestehen in der Naturwahrnehmung teilweise deutliche Unterschiede zwischen Stadt- und Landbevölkerung, wobei die Unterscheidung heute nicht aufgrund der Siedlungsform, sondern anhand des Grades der ökonomischen Abhängigkeit von Land und Natur erfolgen müßte). Daher ist in Agobards Zeit eine Verbreitung des Wetteraberglaubens wegen der Angst um die Ernte auch auf dem Land anzunehmen. Viele Leute kannten die „Sturmbeherrscher“ nur vom Hörensagen. Der Wetteraberglauben scheint an vorchristliche Wettervorstellungen anzuknüpfen. Plinius Secundus der Ältere erklärt die Entstehung von Wolken, Regen und Gewittern in der unteren Luftschicht mit dem Kampf und der Unordnung der Elemente (*perturbatio elementorum*): Danach entstehen Wolken und Wetter durch das Zusammenwirken irdischer Ausdünstungen (Pflanzen, Tiere, Menschen, Erde, Steine und Wasser), der Hitze der Gestirne und der Winde, die das Auf- und Absteigen der Luftmassen bewirken. Die Winde konnten nach antiker Vorstellung als eine Art „Lastenträger“ fungieren, denn sie „stürzen leer herbei und kehren mit Beute beladen wieder zurück.“<sup>2560</sup> Da auch in den Mythen der Germanen, Kelten und Slawen Naturerscheinungen auf Gottheiten, teils auch Dämonen und Unholde, zurückgeführt wurden, lag die Vorstellung nahe, daß mit den „bösen Mächten“ im Unwetter besonders begabte Zauberer in Kontakt treten könnten.

Schon am Beginn der Schrift wird Agobards Bemühen deutlich, die Menschen anhand der eigenen Sinneswahrnehmung und der Vernunft einsicht vom richtigen Glauben zu überzeugen. Bereits in seinem „Buch gegen die Lex Gundobada“ wendet sich Agobard mit rationalen Argumenten gegen vorchristliche Bräuche in Teilen des Frankenreichs, zum Beispiel gegen den burgundischen Rechtsbrauch, daß bei Rechtsverstößen und Verbrechen von *Burgundii* (unter burgundischem Recht stehenden Personen) nur burgundische Zeugen zugelassen und ungeklärte Rechtsfragen im Sinne eines „Gottesurteils“ durch Zweikampf zu entscheiden

<sup>2559</sup> Agobardus Lugdunensis, *Liber contra insulam vulgi opinionem de grandine et tonitruis*, in: *Opera omnia*. Hrsg. v. Lieven van Acker, Turnhout 1981 (*Corpus Christianorum, Continuatio mediaevalis* 52), S. 3-15, hier S. 3. Vgl. dazu Monica Blöcker, *Wetterzauber. Zu einem Glaubenskomplex des frühen Mittelalters*, in: *Francia. Forschungen zur westeuropäischen Geschichte* 9, 1981, S. 117-132; Michele C. Ferrari, *Aura levatitia. Naturbeherrschung und Naturexegese im Frühmittelalter*, in: *Natur im Mittelalter*. Hrsg. v. Peter Dilg, 2003, S. 163-17, hier S. 169.

<sup>2560</sup> Plinius Sec., *Nat. Hist.* II, XXXVIII/ §103, Lat./dt. Ausg. R. König, 1974, S. 88/89: [...] *vapor ex alto cadit rursusque in altum redit. Venti ingruunt inanes iidemque cum rapina remeant.*

sein.<sup>2561</sup> Dagegen setzt sich Agobard unter Berufung auf „die paulinische Lehre von der Einheit aller Gläubigen in Christus“ für die Idee der *unitas* aller Volksstämme im Frankenreich ein.<sup>2562</sup> Agobards Idee fußt auf Augustinus' Zwei-Reiche-Lehre, wobei er den bei Augustinus nur angedeuteten Gegensatz zwischen der in den Weltzeitaltern noch unsichtbaren Geistkirche der *civitas Dei* und der *civitas terrena* zu einem Dualismus zwischen der Gemeinschaft der Rechtgläubigen (*civitas Dei*) und der *civitas diaboli* (zu der er Ungläubige, Häretiker, Abergläubische und die „falschen Brüder“ zählt) stilisiert und einen „ethischen Rigorismus“ entwickelt, der in seiner Schärfe weit über Augustins *civitas permixta* hinausgeht<sup>2563</sup> und vor allem dazu dient, abweichende Vorstellungen wie die verbreiteten

---

<sup>2561</sup> Agobard wendet sich vor allem gegen Art. 45 der „Lex Gundobada“ von 502, der den Zweikampf als Mittel der Wahrheitsfindung im Sinne eines „Gottesurteils“ vorsah. Vgl. Lex Gundobada, in: Burgundionum Leges Gundobada et Papianus vulgo dictae, ed. Friedrich Blume, MGH Leges (in Folio) 3: Leges Burgundionum, Berlin 1892, S. 526ff. Er stellt vor allem die Tatsache in Frage, daß nach burgundischem Recht ein Verbrecher nicht von Augenzeugen überführt werden könne, wenn diese nicht selbst unter diesem Recht lebten. Agobard, Liber ad prefatum imperatorem adversus legem Gundobadi et impia certamina quae per eam geruntur, cap. 6, MPL 104, col. 113A-126B; zit. n.: Ernst Ludwig Dümmmler (Ed.), MGH Epp. (in Quart.) 5: Epistolae Karolini aevi (III), Berlin 1899, S. 158-164, hier S. 160: *Quos autem una corporis Christi compago tenet, et plerumque non solum unius corporis membrum, verum etiam unius membri sunt membra, cur de mutuo repelluntur testimonio?* Die burgundische Zeugenregelung birgt nach Agobard vor allem die Gefahr des Meineids (ebenda, cap. 6, S. 160: [...] *sed sinatur periurare, tanquam non fuerint per quos veritas posset agnosci*). Im Zweifelsfall, wenn Aussage gegen Aussage stand, konnte nach der *Lex Gundobada* auch der Zweikampf entscheiden, den Agobard entschieden ablehnt, da Körperkräfte nichts mit der Rechtssache zu tun haben. Agobard wendet sich hier also eindeutig gegen die „mittelalterliche“ Vorstellung eines „Gottesurteils“. Vgl. Liber Agobardi ad imperatorem adversus legem Gundobadi, cap. 7, MPL 104; zit. n.: MGH Epp. (in Quart.) 5, S. 160f.: [...] *quibus feralibus certaminibus contingunt homicidia iniusta, et crudeles ac perversi eventus iudiciorum, non sine amissione fidei et caritatis ac pietatis, dum putant Deum illi adesse, qui potuerit fratrem suum superare et in profundum miseriarum deicere. Hic est pessimus error, et ordo confusus, ut pro talibus perversitatibus et Scriptura veritatis contemnatur, et concordia christiana dispereat [...]*. Vgl. dazu Egon Boshof, Erzbischof Agobard von Lyon, 1969, S. 38-54, bes. S. 42 m. Anm. 12 u. S. 44f. m. Anm. 24 (Auswahl d. lat. Zitate).

<sup>2562</sup> „Der Reichsbegriff ist hier ganz spiritualisiert: alle, die unter dem Gesetz Christi leben und durch ihn erlöst sind, gehören dem *Corpus Christi* an. Agobard formuliert mit Hinweis auf den Korintherbrief des heiligen Paulus (I. Kor. 12, 12) zugespitzt: Christus hat durch sein Leiden alle Feindschaft beseitigt und alle dem Vater in einer Gemeinschaft versöhnt, „so daß sie eher Christus als Christen genannt werden. Die Apostel haben allen Völkern der Erde den einen Glauben verkündet, die eine Hoffnung durch den Heiligen Geist gespendet und in in allen die eine Liebe entzündet. Sie haben allen Menschen das eine Herrengebet überliefert, in dem alle Unterschiede nach Volk, Geschlecht, Stand und Stellung überwunden werden. Einheit und Gottesstaat, *unitas* und *civitas Dei*, sind für Agobard zu austauschbaren Begriffen geworden“ (Egon Boshof, Erzbischof Agobard von Lyon, 1969, S. 42f., Anm. 15: dt. Agobard-Zitat: Liber Agobardi ad imperatorem adversus legem Gundobadi, cap. 4, zit. n.: E. L. Dümmmler (Ed.), MGH Epp. (in Quart) 5, 1899, S. 159: [...] *et in tantum unum corpus effecti in uno spiritu, ut Christus potius quam christiani dicantur*). Vgl. E. Boshof (wie oben), S. 43, Anm. 16: Verweis auf Agobard, Sermo exhortatorius ad plebem de fidei veritate et totius boni institutione, cap. 12, MPL 104, col. 275: *Huius unitatis pars, quae adhuc peregrinatur in terra, habet adversantes, contra quos incessanter confligat: quia omnes qui pie volunt vivere in Christo Jesu, persecutionem patiuntur*. In Hinblick auf die christlichen Märtyrer sah Agobard den nicht zu überbrückenden Gegensatz zwischen dem Brauch des burgundischen Zweikampfes und dem christlichen Weltbild, das den gerechten Gott als Kämpfer der Schwachen, Armen und Entrechteten sah, während nach burgundischer Rechtsauffassung Gott auf der Seite des Stärkeren war, weshalb der Ausgang eines Zweikampfes als Gottesurteil galt. Vgl. Egon Boshof, wie oben, S. 44f.

<sup>2563</sup> Siehe dazu Egon Boshof, Erzbischof Agobard von Lyon, 1969, S. 48-54. Zum verlorenen, durch den Spanier Beatus von Liebana überlieferten Apokalypse-Kommentar des Donatisten Tyconius, der Agobards Augustinus-Rezeption vor allem in Hinblick auf die geschichtliche Wirklichkeit prägte und seine streng dualistische Geschichtstheologie bedingte, vgl. Egon Boshof (wie oben), S. 49-54; Wilhelm Kamlah, Apokalypse und Geschichtstheologie. Die mittelalterliche Auslegung der Apokalypse vor Joachim von Fiore, Berlin 1935 (Ebering Historische Studien; Bd. 285), S. 57ff.

paganen Rechtsbräuche und Naturvorstellungen unter Berufung auf Paulus „mit dem Hinweis auf die Zugehörigkeit aller Beteiligten zum *Corpus Christi ad absurdum*“ zu führen.<sup>2564</sup>

Im Gegensatz zu anderen Autoren geht Agobard jedoch auch auf den von ihm selbst genau untersuchten „Wetteraberglauben“ ein und unterzieht ihn anhand der Aussagen vermeintlicher „Augenzeugen“ einer eingehenden Erörterung.<sup>2565</sup> Mit dem Vergleich biblischer, theologischer und naturkundlicher Argumente sollen die Hörer über „einfache, kritische Verstandeserwägungen“ (*ratiocinatio*) zu der „Schlußfolgerung“ (auch diese Bedeutung hat *ratiocinatio* bei Agobard) kommen, daß der Wetterzauber nichts als Aberglauben und leeres Gerücht sei.<sup>2566</sup> So überwiegen in dem Traktat Kritik und Verurteilung des Wetteraberglaubens; eine eingehendere inhaltliche Auseinandersetzung mit dem Aberglauben findet (auch aufgrund fehlender Fakten und plausibler Erklärungen) aber nur oberflächlich statt.<sup>2567</sup> Der Wetteraberglauben war zu Agobards Zeit im Lyonnais anscheinend in allen

<sup>2564</sup> Siehe dazu Egon Boshof, Erzbischof Agobard von Lyon, 1969, S. 47-54 (Zitat S. 48 m. Anm. 37): „Wenn schon jemand zurückgewiesen werden soll, dann doch der, [...] der anderen Glaubens oder vom wahren Glauben abgefallen ist, und schließlich auch der, der sich zwar Bruder nennt, vor dessen Gemeinschaft aber der Apostel Paulus seine Gemeinde warnt (I. Kor. 5, 11).“ Vgl. Agobard, *Liber adversus legem Gundobadi*, cap. 5, ed. E. L. Dümmler, MGH Epp. (in Quart.) 5, 1899, S. 160: *Nam si de testimonio repellendus est aliquis, ille repellatur potius qui alterius fidei vel sectae est, sed et ille cum quo Apostolus nec cibum sumere docet [...]*.

<sup>2565</sup> Plinius erwähnt in den *Naturalis Historiae* den Glauben an die Beeinflussung und das Herbeibeten von Blitzen „durch heilige Handlungen und Gebete“; dabei beruft er sich u. a. auf eine alte etrusische Sage, nach der man „einen Blitz gewonnen (habe), als einst ein Ungeheuer, Volta genannt, nach Verwüstung der Felder sich der Stadt Volsinii näherte, und dieser Blitz sei durch deren König Porsenna herbeigerufen worden.“ Vor Porsenna habe Numa dies bewirken können, während Tullus Hostilius, ein Nachahmer, zur Strafe vom Blitz erschlagen wurde. Plinius zählt weiterhin - neben Jupiter Stator, Tonans und Feretrius sowie Jupiter Elicius - einige alte Riten und „Gewittergottheiten“ auf, ohne diese Bräuche besonders auf- oder abzuwerten. Vgl. Nat. Hist. II, 54, Ausg. R. König, 1974, § 140, S. 118: *Exstat annalium memoria sacris quibusdam et precationibus vel cogi fulmina vel impetrari. vetus fama Etruriae est, impetratum Volsinios urbem depopulatis agris subeunte monstro, quod vocavere Voltam, evocatum a Porsina suo rege. Et ante eum a Numa saepius hoc facilitatum in primo annalium suorum tradidit L. Piso, gravis auctor, quod imitatum parum rite Tullum Hostilium ictum fulmine. Lucosque et aras et sacra habemus interque Statores ac Tonantes et Feretrios Elicium quoque accepimus Iovem.* Gleichzeitig warnt er jedoch vor der Vermessenheit, „Kulthandlungen könnten die Natur beherrschen“, und umgekehrt dürfe man auch die der Natur innewohnende Kraft trotz Wissenschaft nicht relativieren (II, 54, § 141, S. 118: *varia in hoc vitae sententia et pro cuiusque animo. Imperare naturae sacra audacis est credere, nec minus hebetis beneficiis abrogare vires, quando in fulgurum quoque interpretatione eo profecit scientia...*).

<sup>2566</sup> *Ratiocinatio* („Berechnung“, „ruhige, vernünftige Überlegung“, auch „Überlegung“, „Vernunftschluß, Schlußfolge“ u. „Theorie“, im Gegensatz zu „*impulsio* leidenschaftl. Trieb“; K.-E. Georges, *Ausführl. lat.-dt. HWB*, Hannover 1918, Bd. 2, Sp. 2206) erscheint bei Agobard in den beiden Hauptbedeutungen „Vernunftprüfung“ und der darauf basierenden „Schlußfolgerung“, wobei die Ablehnung von *impulsio* (vgl. K.-E. Georges, wie oben, Sp. 2206), die die Menschen in der Anfechtung im Unwetter zu abergläubischen Handlungen treiben kann, im Mittelpunkt steht. Vgl. zu *ratiocinatio* auch Langenscheidt Wb. Lat.-dt., 1963, S. 444. Michele C. Ferrari (*Aura levatitia*, in: Peter Dilg, Hrsg., *Natur im Mittelalter*, 2003, S. 164) schlägt für *ratiocinatio* die Übersetzung „kritische Erörterung“ vor. Egon Boshof (Erzbischof Agobard von Lyon, 1969, S. 173) übersetzt *ratiocinatio* mit „einfache Verstandeserwägungen.“ Da Agobards „Erwägungen“ jedoch in der „ruhigen Schreibstube“ vorgenommen wurden, sind sie nicht unbedingt auf die bedrohliche Realität unmittelbar vor dem oder im Unwetter anwendbar, in denen sogar „vernünftige“ Menschen aus Angst oft in abergläubische „Denkweisen“, und seien es „magische“ christliche Gebete, verfallen.

<sup>2567</sup> Die besonders in einigen älteren Arbeiten vertretene These vom „überlegenen Rationalismus“ Agobards kann vor allem für seine geschickte Argumentation und seinen nahezu modern anmutenden Gottesglauben gelten, da er unerklärliche Naturerscheinungen als „Wunder“ des verborgenen allmächtigen Gott sah, ohne „innerweltliche“ Erklärungsmöglichkeiten auszuschließen; gleichzeitig distanziert er sich deutlich von dem Aberglauben an menschliche „Wetterzauberer“. Agobards bisweilen jedoch fast „hilflos“ wirkende Haltung

Schichten und Altersgruppen der Bevölkerung, bei Bauern und Adligen, in Stadt und Land, verbreitet.<sup>2568</sup> Konkret geht es in dem Traktat um die Widerlegung der Vorstellung, „daß Hagelschläge und Gewitter nach Belieben der Menschen hervorgerufen werden können.“<sup>2569</sup> Der Grund für den Wetteraberglauben ist nachvollziehbar: Sommerunwetter mit Starkregen, Hagel und Sturm waren in den frühen Subsistenzwirtschaften eine existentielle Gefahr; daher war die „innerweltliche“ Hoffnung verlockend, durch die Anrufung höherer Mächte, und sei es über die vermittelnde Instanz zauberkundiger *tempestarii*, drohenden Schaden von Höfen und Feldern abzuwehren. Wahrscheinlich war der Aberglauben weit verbreitet, da in Burgund im Übergangsbereich zwischen atlantischem, mediterranem und kontinentalem Klima häufig schwere Unwetter entstehen oder von Süden heranziehen.<sup>2570</sup> Den Aberglauben versucht

---

gegenüber dem verbreiteten Zauber- und Dämonenglauben seiner Zeit, dem er vornehmlich mit Bibelziten beizukommen versucht, bestärkt seine bemerkenswert nüchterne, gleichsam „rational-transzendente“ Gottesvorstellung, wobei jedoch fraglich ist, inwieweit Agobard mit diesem Glauben bei seinen Zeitgenossen Erfolg hatte. Egon Boshof (Erzbischof Agobard von Lyon, 1969, S. 9f. u. S. 173ff. m. Anm. 14 u. 24 m. Hinweis auf Adrien Bressolles (Doctrines et action politique d'Agobard I: Saint Agobard, évêque de Lyon, L'Eglise et l'Etat au Moyen Âge IX, Paris 1949) sieht Agobard als Vertreter der „raison humaine“ und einer „saine raison.“ Hermann Reuter (Geschichte der religiösen Aufklärung im Mittelalter vom Ende des achten Jahrhunderts bis zum Anfang des vierzehnten Jahrhunderts, Bd. 2, Berlin 1877, S. 25ff. u. S. 30) versucht den Widerspruch zwischen Agobards vermeintlichem „Rationalismus“ und dessen häufigem Bezug auf Bibelstellen zur Widerlegung des Aberglaubens im Nebeneinander der „skeptischen Kritik des Verstandes“ und einem „supranaturalistischen Glauben“ Agobards zu erklären. Letztendlich muß sich Agobard jedoch auf die Zurückweisung und Verdammung des wohl auch wegen der Unwetterhäufigkeit gerade in Burgund weit verbreiteten Hagelaberglaubens beschränken: „The bishop's description does not try to understand the beliefs he is discussing, but to criticize and refuse them. In a society with low agrarian surpluses, like the early medieval one, a hail- or thunderstorm could, of course, have devastating consequences. It could lead to substantial losses of crops and then to hunger, poverty, disease and ultimately death. It was thus of vital importance to avoid such storms from happening, or at least to prevent these from striking one's own fields, and here the *tempestarii* came in“ (Rob Meens, Thunder over Lyon, in: Carlos G. Steel u. a. (Hrsg.), Paganism, London 2013, p. 159).

<sup>2568</sup> Es sind „nicht nur die einfachen Bauern auf ihren abgelegenen Höfen, die von dumpfer Dämonenfurcht und Angst vor Zauberei gequält werden, sondern, wie Agobard feststellen muß, auch Vornehme und Städter [...]“ (Egon Boshof, Erzbischof Agobard von Lyon, 1969, S. 171). Die in zahlreichen mittelalterlichen Schriften erkennbare Abneigung gegen den „einfachen Glauben“ der ungebildeten Bauern ist bei Agobard nicht festzustellen; bereits zu Beginn des Traktats betont er die Verbreitung des Zauberglaubens in allen Bevölkerungsschichten, auf dem Land, aber besonders auch bei Städtern (*urbani*) und Adligen (*nobiles*).

<sup>2569</sup> Agobardus, *De grandine et tonitruis*, cap. 1, hrsg. u. übers. v. Ulrich Nonn, FSGA, 2003, S. 54f. (=MPL 104, col. 147A): *In his regionibus pene omnes homines, nobiles et ignobiles, urbani et rustici, senes et iuvenes, putant grandines et tonitrua hominum libitu posse fieri.* Vgl. auch Agobardus, cap. 3, MPL 104, col. 148C: [...] *hic error, qui tam generaliter in hac regione pene omnium mentes possidet [...]*.

<sup>2570</sup> Das semikontinentale Klima im Burgund, das insgesamt noch zum feucht-gemäßigten „Buchenklima“ Mitteleuropas (Cfb-Klimatyp) gehört, zeigt neben dem atlantischen Einfluß schon deutliche kontinentale und mediterrane Prägungen. Trotz schlechter Böden ist Burgund bekannt für gute Anbaubedingungen; allerdings ist das burgundische Klima trotz der südlichen Lage im Winter durch stärkere Fröste und im Sommer, besonders im Lyonnais, im Rhônetal zwischen Massif Central und Alpen, auch durch Hitze und schwere Gewitter geprägt, wobei die Gefahr von Hagel in Teilen Burgunds sehr hoch ist (wie u. a. die Hagelunwetter am 24. Juli 2013 gezeigt haben). Bereits Fortunat thematisiert in der „Martinsvita“ die Plage des „alljährlichen Hagels“ für die Bauern im burgundischen Sénonais, die der heilige Martin durch seine Gebete für 20 Jahre bannen konnte (Fortunat, Vie de Saint Martin III, v. 174-194, éd. S. Quesnel, 1996, p. 79f.: *Cum compacta gelu premeret sata grandio quotannis/ cultoremque seges defrudaretur inanis/ nec messoris opus flauescens spica rogaret/ agricolaque manum tritura uetaret adempta,/ incola maturis totiens deceptus aristis,/ cum ieiuna suo torperent iugera sulco/ ac lapidata cibum populis seges aegra negaret,/ mittitur ad sanctum legatio fida precatu,/ ut remoueret humo furibunda procella flagellum./ Celsa uiri quae mox oratio sola peregit./ Nam statim atque preces fudit bonus ore sacerdos,/ tempestate graues siccarunt nubila nimbos/ et uiduae segetes se fertilitate*

Agobard zunächst durch Hinterfragen der Gerüchte um die *tempestarii* zu verorten: „Sie sagen nämlich, sobald sie Donner hören und Blitze sehen: „Die Luft ist ‘befreit’.“ Aber danach befragt, was denn ‘befreite Luft’ sei, versichern die einen mit Ehrfurcht und ein wenig quälendem Gewissen, die anderen aber voll Vertrauen - wie es bei unkundigen Leuten üblich ist -, daß die Luft durch Zaubersprüche von Leuten, die Wettermacher genannt werden, befreit werde, und daher spreche man von ‘befreiter Luft’.

Ob das nun wahr sei, wie es im Volk geglaubt wird, muß man an der Autorität der göttlichen Schriften überprüfen. Wenn es aber falsch ist, wie wir ohne Zweifel glauben, so muß um so mehr herausgestellt werden, welch großer Lüge derjenige angeklagt ist, der das göttliche Wirken dem Menschen zugeschrieben hat. Denn dadurch ist er zwischen zwei todbringenden und riesigen Lügen gefesselt, wenn er versichert, der Mensch könne das tun, was allein Gott möglich ist, und Gott tue nicht das, was er tut.“<sup>2571</sup>

Agobard zählt hier alle ihm bekannten „Fakten“ und Gerüchte zu dem Wetterzauber auf und unterzieht sie einer inhaltlichen und argumentativen Prüfung; wo Fakten fehlen, versucht er eine Widerlegung durch den Umkehrschluß. Gestützt werden seine Argumente durch Bibelstellen und besonders abstruse Gegenbeispiele. Besonders aber die Tatsache, daß die Befragten die „Anhebung“ bzw. „Befreiung der Luft“ nicht erklären konnten, ist für Agobard ein Angriffspunkt: Die Menschen rufen, „sobald sie Donner hören und Blitze sehen“, „Die Luft ist ‘befreit’“ (bzw. „angehoben worden“), ohne zu wissen, was das bedeutet.“<sup>2572</sup> Ob Agobard die heidnischen Wurzeln des unreflektierten Zauberglaubens kannte, ist unklar; wahrscheinlich hatte sich der „urbane“ Lyoner Gewitteraberglauben längst von Mythen und Traditionen verselbstänigt; die Vorstellung von der „angehobenen“ Luft geht jedoch sicher auf die Beobachtung schnell emporquellender Quellwolken zurück, womit selbst die abergläubische Vorstellung der meteorologischen Erklärung für Hagel und Gewitter recht

---

*maritant./ Quaeque quater quinos per quos super extitit annos./ intemerata sacri uiguerunt dona patroni./ Vir tamen ipse dei ut sublatus ad astra recessit./ oblatae incubuit rediuiua procella rapinae./ Praesule subducto, uastat fera clades agellum/ ac male captiuas imber populatur aristas/ defensorque obit et mox praedam grandio requirit./ Martini abscessu repetunt elementa flagellum.* Anfang des 9. Jahrhunderts, am Beginn des „hochmittelalterlichen Wärmeoptimums“, könnten Hagelunwetter in Burgund besonders häufig aufgetreten sein. Zum Klima in Burgund und im Lyonnais vgl. François Ferdinand Ariste Potton, *Mémoire sur la constitution atmosphérique de la ville de Lyon et de ses faubourges*, Paris 1835 (Thèse médecine); M. Piéry, J. Dufay, J. Enselme et al., *Le climat de Lyon et de la région lyonnaise, avec préface d'Edouard Herriot, de l'Académie Française*, Paris 1946; Louis Josserand, *Le climat de Lyon, d'après l'ouvrage du professeur Piéry*, in: *Revue de géographie de Lyon* (1949), p. 121-126; M. Emmanuel Garnier (Commisariat), *Climat, à nos risques et périls. Les Lyonnais face aux caprices du climat, depuis le Moyen Âge*, Exposition du 10 octobre 2010 au 30 mars 2012, Lyon 2010 (Collection *Mémoire vive* 8).

<sup>2571</sup> Agobardi *De grandine et tonitruis*, cap. 1, MPL 104, col. 147A u. 147B; dt. Übers. U. Nonn, *Quellen zur Alltagsgeschichte im Mittelalter*, 2003, S. 55/57: *Dicunt enim, mox ut audierint tonitrua, et viderint fulgura, Aura levatitia est. Interrogati vero quid sit aura levatitia, alii cum verecundia, parum remordente conscientia, alii autem confidenter, ut imperitorum moris esse solet, confirmant incantationibus hominum, qui dicuntur Tempestarii, esse levatam, et ideo dici levatitiam auram. Quod utrum verum sit, ut vulgo creditur, ex auctoritate divinarum Scripturarum probetur necesse est. Sin autem falsum est, ut absque ambiguo credimus, summopere exaggerandum est quanti mendacii reus sit qui opus divinum homini tribuit. Nam per hoc inter duo mortifera maximaque mendacia constringitur, dum testificatur hominem facere posse quod solius Dei est posse, et Deum non facere quae facit.*

<sup>2572</sup> Agobardi *De grandine et tonitruis*, cap. 1, dt. Übers. U. Nonn, *Quellen zur Alltagsgeschichte im Mittelalter*, 2003, S. 54/57.

nahe kommt. Mit dem Relativsatz *qui dicuntur tempestarii* distanziert sich Agobard von den geheimnisumwitterten „Sturmbeherrschern“ und weist sie das Reich der Gerüchte.<sup>2573</sup> Solange es keine Erklärungen für die Vorgänge am Himmel gebe, die nicht aus „einfachen Verstandeserwägungen“ (*ratiocinatio*) abgeleitet werden können, sei die Existenz der *tempestarii* anzuzweifeln.<sup>2574</sup> Für Agobard waren Gewitter und Hagel unergründbare „Naturwunder“ und „Himmelszeichen“, die auf das unergründliche Wirken des allmächtigen Gottes zurückgehen.<sup>2575</sup> Bereits am Anfang von Agobards Schrift scheint damit die „Schlußfolgerung“ festzustehen, daß es sich bei dem Wetterzauber lediglich um nichtigen Aberglauben handelte, dem die Menschen mehr aus Angst und Unwissenheit als aus innerer Überzeugung anhängen. Die Selbsterkenntnis der Hörer war Agobard wichtiger als „dogmatische“ Überzeugungsgewalt.

Besonders rätselhaft erscheint Agobard der Ausruf „Die Luft ist befreit“ bzw. „erleichtert“ oder „in die Höhe gehoben“ (*Aura levatitia est*): „Die *tempestarii* seien verantwortlich für das Unwetter, so der Volksmund, indem sie die Luft sich ‘erheben’ (*levare*) ließen; nach einem Blitz und einem Donner würden deswegen alle *Aura levatitia est* ausrufen, was wir als eine sonst nicht belegte apotropäische Formel anzusehen haben.“<sup>2576</sup> *Levatitius* ist möglicherweise eine durch Abkürzung entstandene Neubildung von *levare*; solche Abkürzungen waren oft Bestandteil apotropäischer Formeln,

<sup>2573</sup> Schon Isidor von Sevilla stellt in den *Etymologiae* (cap. VIII: *DE DIIS GENTIUM*) die antiken Gottheiten und Dämonen mittels indirekter Formulierungen (z. B. Nominativus-cum-Infinitivo-Konstruktionen wie *Iovis dicitur* - „von Jupiter wird gesagt“) als Fantasien der Altgläubigen dar. Häufig verwendet er daher auch Begriffe aus dem Wortfeld „erdichten, ausmalen“ wie *inventio* und *invenire, fingere* oder *pingere*. Dazu breitet Isidor vor dem Leser ein ganzes Kaleidoskop alter Götterbezeichnungen und Dämonennamen aus, deren oft falsch zugeordnete Etymologien er andeutet; durch indirekte Formulierungen stellt er die alten Gottheiten als überlebte, nur noch philologisch und kulturgeschichtlich bedeutsame Figuren dar und macht sie so gleichsam zu „musealen Objekten“ und „Kuriositäten“, die jeglicher Realität entbehren. Vgl. Isidori Etym. VIII, 11, 1: *Quos pagani deos asserunt, homines olim fuisse produntur*. Etym. VIII, 11, 3: *Nam quorundam et inventiones artium cultu peperisse dicuntur, ut Aesculapio medicina, Vulcano fabrica. Ab artibus autem vocantur, ut Mercurium, quod mercibus praeest*; vgl. auch Etym. VIII, 11, 102 (hier schreibt Isidor über „Lamien“, denen man nachsagte, daß sie Jünglingen und jungen Mädchen das Blut aussaugten, was Isidor ebenso ins Reich der Gerüchte (*fabulae*) weist: *Lamias, quas fabulae tradunt infantes corripere ac laniare solitas, a laniando specialiter dictas*).

<sup>2574</sup> Vgl. dazu Egon Boshof, Erzbischof Agobard von Lyon, 1969, S. 173.

<sup>2575</sup> Auf den Widerspruch zwischen der menschlichen Suche nach „letztgültigen Erkenntnissen“ und der in Gott verborgenen Wahrheit weist auch Hrabanus Maurus in *De Magibus Artibus*, in: *Beati Rabani Mauri Archiep. Mogunt. Operum pars II*, MPL 110, Sp. 1095-1110, hier Sp. 1096D-1197B: *Quid ergo necesse est salutem ab alio, quam a medico competente quaerere? Aut quae ratio est, scientiam aut sapientiam ab alio quolibet discere velle, quam ab omni sapientiae et scientiae fonte? De quo scriptum est (Eccli. I): «Omnis sapientia a Domino Deo est, et apud illum fuit semper, et est ante aevum. Arenam maris, et pluviae guttas, et dies saeculi, quis dinumeravit? Altitudinem coeli, et latitudinem terrae, et profundum abyssi, quis mensus est? Sapientiam Dei praecedentem omnia quis investigavit? Prior omnium create est sapientia, et intellectus prudentiae ab aeo. Fons sapientiae verbum Dei in excelsis: et ingressus illius mandata aeterna.» Qui enim sine Salvatore salutem vult habere, et sine vera sapientia aestimat se prudentem fieri posse, non salvus sed aeger, non prudens sed stultus, in aegritudine assidua laborabit: et in caecitate noxia stultus et demens permanebit: ac proinde omnis inquisitio et omnis curatio, quae a divinis et magis, vel ab ipsis daemoneis in idolorum cultura expetitur, mors potius dicenda est, quam vita: et qui ea sectantur, si se non correxerint, ad aeternam perditionem tendunt: quoniam Psalmista dicente: «Omnes dii gentium sunt daemonia (Psal. XCV)», qui perceptos homines alios decipere quotidie gestiunt, ut perditionis suae faciant eos esse participes.*

<sup>2576</sup> Michele C. Ferrari, *Aura levatitia*, in: Peter Dilg (Hrsg.), *Natur im Mittelalter*, 2003, S. 167f. m. Anm. 24.



da sie eingängig und geheimnisvoll (und damit „wirkmächtig“) klangen.<sup>2577</sup> Die Formel wurde nach Agobard kurz vor Ausbruch des Gewitters ausgerufen, wenn erste nahe Blitze und Donnerschläge die Menschen erschreckten (*mox ut audierunt tonitrua et viderint fulgura*).<sup>2578</sup> *Aura levatitia est!* war möglicherweise eine Art „Bannspruch“, mit dem in der angespannten Situation kurz vor dem Unwetter die Elementargewalten und „Gewitterdämonen“ gebannt werden sollten; der Anruf der *tempestarii* versprach den Angefochtenen, das unheimliche Geschehen noch beeinflussen zu können; er war mit der

<sup>2577</sup> Das Adjektiv *levaticus* ist im Mittellatein außer im Zusammenhang mit dem Lyoner Wetterzauber nicht belegt. Abkürzungen und Zusätze „unverständlicher, die mystische Faszination steigernder Wörter“ waren in Zaubersprüchen und Abwehrformeln sehr beliebt, zumal die *incantationes* oft heimlich oder in kleinen Kreisen ausgeführt wurden. Vgl. dazu Peter Dinzelbacher, Zaubersprüche, in: Lexikon zur Geschichte der Hexenverfolgung, Hrsg. v. Gudrun Gersmann, Katrin Müller u. Jürgen-Michael Schmidt, [http://www.historicum.net/no\\_cache/persistent/artikel/9009/](http://www.historicum.net/no_cache/persistent/artikel/9009/) (16.06.2014). Vgl. Michele C. Ferrari, *Aura levatitia*, in: Peter Dilg (Hrsg.), *Natur im Mittelalter*, 2003, S. 167f. *Levaticus*, eine Neubildung von *levare*, kann mit „erleichtert“ und „befreit“, aber auch „angehoben“ übersetzt werden. Egon Boshof (Erzbischof Agobard von Lyon, 1969, S. 171) schlägt die Übersetzung „erleichtert, in die Höhe gehoben (*levata*)“ vor. Vielleicht ist *levatitia* im Zusammenhang mit der gegenseitigen Ermutigung während des Gewitters auch im Sinne von „aufgerichtet, getröstet, ermutigt“ und „gestärkt“ zu verstehen (vgl. Langenscheidt Wb. Lat.-dt., 1963, S. 309). Wahrscheinlicher ist jedoch, daß der Zauberspruch auf die Beobachtung aufquellender Gewitterwolken zurückgeht, wobei vor allem die bedrohliche Erscheinung der schnell aufquellenden, scharf begrenzten Cumulus congestus-Wolken mit den *tempestarii* bzw. Unwetterdämonen in Verbindung gebracht wurde. Die Vorstellung von der durch *incantationes* „angehobenen“ und damit „befreiten Luft“ (*aura levatitia*) bei Ausbruch des Unwetters erinnert an magisch-animistische Riten zur Beeinflussung der Naturelemente durch Beschwörungen, Gesänge und das Wiederholen von Zauberformeln: *Aura levatitia* war möglicherweise eine Art Bitruf an die im Gewitter miteinander kämpfenden gegensätzlichen Himmelsmächte (Gut und Böse, Gott und die Scharen des Teufels, Himmelsgötter und Gewitterdämonen oder Gewittergötter wie Donar, Taranis, Perkun oder Riesen).

<sup>2578</sup> Mit *fulgur* wählte Agobard möglicherweise bewußt die neutrale Bezeichnung für am Himmel sichtbare Blitze (Isidor, Etym. XIII, 9, 2, ed. G. Gasparotto, 2004, S. 44: *fulgur, quia tangit*). In antiken Quellen bezeichnet *fulgur* zunächst Blitzsichtungen (*fulgur*, „Blitz, Wetterleuchten; Blitzstrahl“; „Schimmer, Glanz“; vgl. *fulguratio* „Wetterleuchten“; *fulgurare* „blitzen“; vgl. aber *fulgurator* „der den Blitz deutende Priester“; Langenscheidt WB Lat.-dt., 1963, S. 231). Plinius unterscheidet in der „Naturgeschichte“ zwischen *fulgur* und *fulmen*, wobei *fulgur* oft auch zur allgemeinen Bezeichnung von (entferntem) „Donner und Blitzen“ verwendet wird. Vgl. Plinius, Nat. Hist. II, 49, lat.-dt. Ausg. R. König/ G. Winkler, 1974, §131, S. 110ff.: *tonitrua et fulgura edunt*). Vgl. auch „Wetterleuchten“, Nat. Hist. II, 55, § 145, wie oben, S. 122: *Noctu magis quam interdiu sine tonitribus fulgurat*. In mittelalterlichen Quellen ist mit dem unspezifischen *fulgur* möglicherweise auch die Angst vor dem Unwetter angedeutet: Bei entferntem Wetterleuchten ist noch nicht sicher, ob das Unwetter kommt, ob es nur bei Blitzen (*fulgura*) bleibt oder es auch „zündende“ (*fulgora*) oder „sprengende Blitzschläge“ (*fulmina*) geben wird. So bezeichnet *fulmen* in antiken und mittelalterlichen Quellen, eine bewußte Wortwahl vorausgesetzt, den sprengenden „Blitz(-schlag)“ (auch „Wetterstrahl“, „feuriger Hauch“ u. „zerschmetternder Schlag“; Langenscheidt WB Lat.-dt., 1963, S. 231), der oft als feurige, schlangen- oder drachenartige Erscheinung beschrieben wird (so in den Fuldaer Annalen 857: *fulmen inorme ignei draconis instar*). Oft ist mit *fulmen* auch eine heilsgeschichtliche Dimension oder eine magische Wechselwirkung zwischen Blitz und Mensch angedeutet (*fulminatio*). Der zündende Blitzschlag wird dagegen meist als *fulgor* bezeichnet. Vgl. Isidor, Etym. XIII (*De mundo et partibus*), cap. 9, 2, ed. G. Gasparotto, 2004, S. 44: *Tria sunt autem eius nomina, fulgur, fulgor et fulmen; fulgur, quia tangit; fulgor, quia incendit et urit; fulmen, quia findit. Ideo et cum ternis radiis finguntur*. Allgemein galten im Mittelalter schon ferne Gewitter als Erinnerung an ein partielles Strafgericht oder gar an die Endzeit. Vgl. Lk. 17, 24: *nam sicut fulgur coruscans de sub caelo, in ea quae sub caelo sunt, fulget, ita erit Filius hominis in die sua*. Vgl. auch Mt. 24, 27. Siehe dazu Myra L. Uhlfelder, *De Proprietate Sermonum vel Rerum. A Study and Critical Edition of a Set of Verbal Distinctions*, Rom 1954 (Papers and Monographs of the American Academy in Rome; vol. XV), p. 9ff.; Giovanni Gasparotto, Isidoro e Lucrezio, *Le fonti della meteorologica isidoriana*, Verona 1983, p. 93-99. Agobard verwendet in seinem Traktat vielleicht bewußt das neutrale *fulgur*, um seine nüchterne Sicht auf Gewitter als Naturerscheinung mit möglicher heilsgeschichtlicher Bedeutung, aber ohne Möglichkeit magischer Beeinflussung, hervorzuheben.

Hoffnung auf „entspannenden“ Regen verbunden, mit dem sich das Gewitter oft schon abschwächt und auch die Hagelgefahr abnimmt.<sup>2579</sup>

Die Vorstellung von der durch *tempestarii* angehobenen Luft, die auf die Beobachtung schnell aufquellender, scharf begrenzter Cumulus- und Cumulonimbuswolken zurückgeht, in denen man seit der Antike Wolkendämonen, Riesen oder auch Wolkenschiffe sah<sup>2580</sup>, könnte auch die antike Theorie der Unwetterentstehung enthalten: *Aura* („Luft, Lufthauch, Wind“) bezeichnete in der Antike zusammen mit *spiritus* die „bewegte Luft“, im Gegensatz zu *spiritus* jedoch nicht die „strömende“, sondern die „sanft bewegte Luft“ (einen „Luftzug“ oder

---

<sup>2579</sup> Vielleicht entstand *Aura levatitia est* als Ausruf der Erleichterung bei einsetzendem Regen am Beginn des Gewitters; bis heute ist die (oft auch täuschende) Vorstellung verbreitet, daß das Gewitter, wenn es regnet, nicht so stark wird; dieser Vorstellung liegt die Beobachtung zugrunde, daß großer Hagel und Blitzeinschläge oft vor dem Hauptniederschlag auftreten und mit dem Regen eine Abschwächung des Gewitters beginnt, da mit dem Niederschlag meist die Aufwindzonen und damit die Energieversorgung der Gewitterzelle beeinträchtigt wird; das gilt jedoch nicht für organisierte Gewittersysteme (MCS und MCC) und „Superzellen“, die aufgrund der Trennung von Aufwind- und Niederschlagszonen sehr lange bestehen können. Meist bilden sich zudem nach der Auflösung der ersten Gewitterzellen in Windrichtung neue Gewitter. Der Eindruck eines „trockenen Gewitters“ kann entstehen, wenn sich unmittelbar über dem Beobachtungsort ein Gewitter entwickelt und vor Einsetzen des Niederschlags erste Entladungen auftreten („Blitze aus heiterem Himmel“). Oft zieht der Hauptniederschlag am Beobachtungsort vorbei, obwohl Naheinschläge auftreten. „Wenn es regnet, dann wird das Gewitter nicht so schlimm“, sagt man sich oft vor dem Gewitter, wenn die ersten Regentropfen fallen, die Hoffnung auf Abkühlung und „Entspannung“ der Atmosphäre bringen. Gewitter ohne Niederschlag gibt es jedoch nicht; oft geht der Regen in der Nähe des Beobachtungsortes nieder. „Trockene Gewitter“ ohne meßbaren Niederschlag sind in Mitteleuropa äußerst selten; sie treten nur bei sehr hoher Wolkenuntergrenze (Kondensationsniveau) nach großer Trockenheit und Hitze auf, wobei der aus dem Cumulonimbus fallende Niederschlag vor Erreichen des Bodens weitgehend verdunstet („Fallstreifen“ - *virga*), wie häufig über den Great Plains im Westen der USA.

<sup>2580</sup> „Wenn eine Gewitterwolke so recht dunkel und schwarz heraufkommt, in der Ferne schon ihr Nahen durch dumpfen Donner ankündigt, wenn sie allmähig immer weiter vorrückend die Sonne verhüllt und die Erde verdunkelt, rings um uns sich der ganze Himmel bezieht, Sturm sich erhebt, den Staub aufwirbelt, in den Bäumen und um die Häuser heult, wenn die Blitze zucken, der Donner kracht: dann erbebt mit der ganzen Natur der Mensch selbst, der Anblick der finstern Wolke erschreckt ihn und er zittert vor dem Ungethüm, welches dort über ihm in den Lüften haust und wirthschaftet. Aus diesem Eindrucke erwuchs den Griechen die Vorstellung von der Gorgo, der zuckende stechende Blitz wurde zum leuchtenden, erstarrenden Auge, dessen Schrecken die Schlangenzüge der Blitze erhöhten, welche züngelnd das Haupt des Wolkenungethüms umgaben“ (Julius Franz Lauer, System der griechischen Mythologie. Prolegomena und die griechischen Himmelsgötter. Nebst Anlagen, Berlin 1853 (Litt. Nachlass v. J. F. Lauer, zweiter Bd.: Zur Mythologie. Hrsg. v. H. Wichmann), S. 324; zit. n. Wilhelm Heinrich Roscher, Die Gorgonen Und Verwandtes, 1879, S. 10f.). Die naheliegenden „Personifizierungen“ von Wolken, etwa „Schäfchenwolken“, „Wolkenungeheuern“ oder „Gewitterdämonen“, die seit der Antike wegen ihrer Formen (in Bezug auf die Quellwolken) auch als „Gewitterköpfe“ beschrieben werden, sind bis heute verbreitet; sie können als erster Schritt der Verarbeitung übermächtiger Naturgewalten durch die Einbindung in einen „mythologischen Zusammenhang“ gelten. So beschreibt Peter Rosegger in der Geschichte „Als ich mir die Welt am Himmel baute“ (in: Ders., Als ich noch der Waldbauernbub war, Sonderausg. Rosenheim 2006, S. 222-234, hier S. 227f.) am mittäglichen Himmel über den Bergen entstehende Quellwolken als „vielarmige Riesen“ und „Ungeheuer“, die gegen Abend zu „milden, weißen Lämmchen“ werden; im Kontext der Erzählung können die „Wolkenriesen“, die am Mittag über den Felsenbergen standen, jedoch als unheimliche Vorzeichen des später beschriebenen Hagelunwetters in der „Waldheimat“ gedeutet werden: So warfen die mittäglichen Quellwolken schon Schatten auf das Waldland und die erntereifen Felder: „Fürchterliche Riesen mit goldigem Mantelsaum, mit verknorrtten Gliedern und gewaltigen Köpfen standen am Himmel und schwangen ihre Arme und streckten ihre Finger nach der Sonne aus. Die Sonne hatte sich lange sehr geschickt zwischen diesen Ungeheuern durchgewunden, aber endlich ging sie doch ins Netz. Da lag dann ein dunkler Flecken über dem Waldlande oder über den kleinen reifenden Feldern im Tale, und es lagen mehrere Flecken und zogen sich langsam hin auf ebenen Flächen und krochen wachsend empor an Hängen und verschwanden endlich wieder. Je mehr die Sonne niedersank, desto schwächer wurde ihr Strahl; der Himmel graute, aber die dichten Wolken schwanden, gingen in Federn und Fransen aus, und gegen Abend weideten am Firmamente, wo früher die Ungeheuer gestanden, milde, weiße Lämmchen.“

„leisen Hauch“, auch „Ausdünstung“ und „Dunst“).<sup>2581</sup> *Aura* („leichte Morgenbrise“), auch personifiziert in der Göttin der Morgenbrise, bezeichnet allerdings keinen spezifischen Wind nach Virtruv's Windrose (wie *Boreas* oder *Altanus*).<sup>2582</sup> Agobard bezeichnet mit *aura* (im Gegensatz zu *spiritus*) „die ruhig wogende und fächernde Luft, das Lüftchen“ – möglicherweise meint er den „leichten Luftzug“ und „feuchten Dunst“ kurz vor einem Gewitter.<sup>2583</sup> So beschreibt *Aura levatitia est* wahrscheinlich das Phänomen aufsteigender „dunstig-feuchter Luft“ (*aura*, „Luftzug“ und „Dunst“), wobei hiermit die antike Vorstellung der Wolken- und Unwetterentstehung durch die Verdichtung der von der Erde aufsteigenden „Dünste“ (*airae*) und den „Aufruhr der Luft“ (*commotio* oder *conturbatio aeris*) angedeutet wäre.<sup>2584</sup> In der Dichtung erscheint *aura* oft auch synonym für *tempestas* und *ventus*

<sup>2581</sup> *Aura* und *spiritus* bezeichnen die bewegte Luft, während *anima* und *aër* das Element Luft bzw. die Atmosphäre als Ganzes meint. Vgl. Langenscheidt Wb. Lat.-dt., 1963, S. 65; Dt. Fremdwörterbuch. Begr. v. Hans Schulz. Fortgef. v. Otto Basler, Bd. 2: Antinomie - Azur, 2., völlig neu bearb. Aufl., bearb. v. Gerhard Strauss, Berlin - New York 1996 (Inst. f. Dt. Sprache Leipzig), S. 525. K.-E. Georges (Ausführl. lat.-dt. HWB, Bd. 1 (A-B), Neusatz d. 8. Aufl. v. 1913, Berlin 2014, S. 313f.) übersetzt *aura* mit „Hauch“ bzw. „strömender Lufthauch“, „das Wehen, die Strömung der Luft“ und den „Luftzug“. Vgl. Isidor, Etym. XIII, 11, 17f., ed. G. Gasparotto, 2004, S. 64ff.: *17 Aura ab aere dicta, quasi aeria, quod lenis sit motus aeris. Agitatus enim aer auram facit: unde est Lucretius: «Aeris auras».*

<sup>2582</sup> Vitruv (De architectura 1, 6, 2) teilt der Windrose in 24 Winde (*anemoi, venti*) zu, wobei er den 8 Hauptwindrichtungen noch jeweils um 15° gedrehte „Drittelwindrichtungen“ hinzufügt, z. B. ist der *Altanus* der aus Süd-Drittel-Südwest wehende Wind vom Meer (von *altus* hoch; hohe See). Vgl. Isidor, Etym. XIII, 18.

<sup>2583</sup> Johann Ludwig Doederlein (Handbuch der lateinischen Synonymik, Leipzig 1840, S. 17) unterscheidet zwischen der „Luft als Element“ (*anima, aër*) und der „bewegten Luft“ (*aura, spiritus*), wobei „*aura* die ruhig wogende und fächernde Luft, das Lüftchen“, *spiritus* dagegen „die strömende und ziehende Luft“ bezeichne. Zusammen mit *anima* und *ventus* hat *aura* einen gemeinsamen Wortstamm mit der Bedeutung „wehen“; während *ventus* eine heftige Luftbewegung bezeichnet (J. L. Doederlein, Lateinische Synonyme und Etymologien, 5. Theil, Leipzig 1886, S. 92). Vgl. Plinius, Epistulae V, 6: „Immer wird die Luft von irgendeinem Hauch bewegt; allerdings wehen in ihr dennoch häufiger leichte Luftbewegungen als die Winde“ (*Semper aer spiritu aliquo movetur; frequentius tamen auras quam ventos habet*).

<sup>2584</sup> Plinius schreibt in der „Naturgeschichte“, daß Regen und Wind nicht nur aufgrund besonderer Sternkonstellationen, sondern auch als Folge aufsteigender Luft entstehen, „da es sicher ist, daß die Erde einen feuchten und bisweilen bei großer Hitze dampfenden Dunst ausatmet und Wolken aus in die Höhe gestiegener Feuchtigkeit oder aus zur Feuchtigkeit verdichteter Luft hervorgebracht werden“ (Nat. Hist. XXXVII, 47, 112, Ausg. u. Übers. v. R. König, 1974, S. 94f.: [...] *alias vero propter vaporem fumidam exhalari caliginem certum est nubesque liquore egresso in sublime aut ex aëre coacto in liquorem gigni*). Gewitterstürme erklärt Plinius mit dem Einfluß des Sternen-Feuers auf die Wolken, „durch dessen Aufschlag die Luft erschüttert wird; [...] wenn aber das Feuer in eine Wolke gelangt ist, entsteht offenbar unter Zwischen Dampf, wie wenn man glühendes Eisen in Wasser taucht, und es bildet sich wirbelnder Qualm. Auf diese Weise entsteht Gewittersturm. Staut sich in einer Wolke Wind oder Dunst, so gibt es den Donner; bricht der glühende Dunst hervor, so entstehen die Blitze; wenn er eine längere Strecke dahinfährt, das Wetterleuchten“ (Nat. Hist. II, 48, § 112, hrsg. u. übers. v. R. König, 1974, S. 94f.: [...] *quorum ictu concuti aëra verum est, quando et tela vibrata stridunt; cum vero in nubem perveniunt, vaporem dissonum gigni, ut candente ferro in aquam demerso, et fumidum verticem volvi. hinc nasci procellas et, si in nube luctetur flatus aut vapor, tonitrua edi; si erumpat ardens, fulmina; si longiore tractu nitatur, fulgetras*). Die antike Theorie der Unwetterentstehung durch die übermäßige *conturbatio aeris* wird in vielen Annalen und Chroniken genannt. Vgl. Ann. Fuld. ad a. 855, red. F. Kurze, MGH Script. rer. Ger. in us. schol. sep. ed. 7, 1891, S. 45; eigene Hervorhebungen: *Aeris insolita commotio turbinibus ac tempestatibus plagisque grandinum multis damnum intulit. Fulminum ictibus aedes plurimae crematae sunt, inter quas basilica sancti Kiliani martyris Nonis Iunii clero laudes vespertinas celebrante repentino ictu percussa atque succensa est [...]. Capitulare Episcoporum ad Hludovicum imperatorem relatio (849), ed. A. Boretius u. V. Krause, MGH Capitularia regum Francorum 2, 1897, S. 45: *Extant et alia pernitiosissima mala qua ex ritu gentilium remansisse non dubium est ut sunt magi, arioli, sortilegi, venefici, divini, incantatores, somniatorum coniectores, quos divina lex inretractabiliter puniri iubet, de quibus in lege dicitur: [...]. Aera posse conturbare**

*vehementior* bzw. *ventorum vis*, wobei ebenfalls die Vorstellung der Unwetterentstehung durch aufsteigende Luft und auch das Bild der im Unwetter erscheinenden Wolkendämonen angedeutet sind.<sup>2585</sup> Die Vorstellung von der „Befreiung der Luft“ weist eindeutig auf die antike Erklärung des Donners durch die in den Wolken „gefangene“ Luft, die im Kampf der Elemente zurückgehalten und mit den ersten Blitzen explosionsartig „freigelassen“ wird.<sup>2586</sup> Die antike Vorstellung vom „Gewitterkampf“ läßt mehrere mythische Bezüge zu: In der Antike sah man in Unwetterwolken das von Schlangenhaar umgebene Haupt der Gorgo.<sup>2587</sup> Nach der Edda ist der Wind ein Riese in Adlergestalt mit Namen *Hræsvelgr* („Leichenfresser“), den man sich „gleich dem feuer [...] als ein *gefräßiges, hungriges*

---

*et grandines inmittere, futura predicere, fructus et lac auferre aliisque dare et innumera a talibus fieri dicuntur: qui ut fuerint huiusmodi conperti viri seu femine, in tantum disciplina et vigore principis acrius corrigendi sunt, in quantum manifestius est ausu nefando et temerario servire diaboli non metuunt.* Ann. Quedlinburg. ad. a. 1013, in: Die Ann. Quedlinburgenses, hrsg. v. Martina Giese, Hannover 2004 (MGH Script. rer. Ger. in us. schol. sep. ed. 72), S. 540: *Commotio quoque aeris valida et hoc anno fiebat, ut per plurima loca aedificia ruerent, et res quaedam preciose a fulmine tactae interirent. In monte etiam Luniburnensi horribilis hiatus terrae patuit, ipsi templo minas ruendi praebens et incolis timore perterritis spem confugii funditus ad tempus auferens.* Ann. Quedlinburg. ad a. 1012, ebenda, S. 534: *Hoc etiam anno commotio aeris cum tonitru et fulgure et inundantia pluviarum tanta facta est IIII. Id. Augusti, ut biduo perseverans per plurima damna peragerent, domos multas cum suis utensilibus, nec non acervos frugum pessundaret, homines quoque periclitarentur.* Ann. Palidenses ad a. 1164, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 16, Hannover 1859, S. 92f.: *Nova maris et fluctuum confusio exorta est mirabiles siquidem facte sunt elationes maris horrida vi ventorum et commotione aeris et instar montium elevaverunt flumina fluctus suos omnibus in circuitu nationibus interitum quasi in diluvio expectantibus.* Ann. Magdeburg. ad a. 1164, MGH Script. 16, S. 192: 12. *Commotio aeris nimia, turbines ventorum, fulgurum choruscationes multis in locis terribiliter apparuerunt. Set et fluctus maris in cumulos excrescentes, omnibus circa maritima commorantibus interitum minabantur. Ab aquilone vero ventus turbinis exurgens, cumulos aquarum conquassavit, omnia circa maritima flumina aquis redundare fecit, ex quibus innumerabiles insulae cum hominibus, iumentis, domibus, edificiis, substantiis, ecclesiis ecclesiarumque locis funditus erute sunt vel extinctae.*

Dagegen erscheint *intemperies aeris* vor allem als Erklärung von Witterungsanomalien: Ann. Cameracenses auct. Lamberto Waterlos ad a. 1166, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 16, S. 538: *In diversis locis intemperies aeris hoc anno gravis facta est per partes occidentis;* Can. Wissegradis Contin. Cosmae Pragensis ad a. 1134, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 9, Hannover 1851, S. 141: *Hyemps instabilis, ita ut nunc gelaret, nunc vernalis more temporis terra resolveretur, adeo ut Albis fluvius bis glacie astringeretur bisque liquefieret. Flumen vero Vltava, quod metropolitanas nostras urbes Pragam et Wissegrad alveo suo dividit, quater gelatum est, et quater glacies eius dissoluta est; nivis autem penuria fuit. Haec intemperies aeris a mense Novembri incipiens, per totum circulum sequentis anni nullum mensem praeterivit, quin aut intrante aut exeunte unoquoque mense magno impetu saeviret.*

<sup>2585</sup> In der antiken Dichtung erscheint *aura* teilweise sogar synonym für „Sturm“, „Gewitter“ und „Unwetter“; wahrscheinlich schwingt in *aura* auch die Vorstellung der „lebendigen“ Luft mit, die durch Götter und „Naturdämonen“ bewegt wird. Daneben bezeichnet *aura* auch das „flüssige Medium“ des Himmelsmeeres, etwa bei Catull 4, 693: *liquidissimus aether atque levissimus aërias superfluit auras.* Im Mittellateinischen wird mit *aura* häufig der zerstörerische Wind bezeichnet; Charles du Fresne führt Stellen aus Nonius Marcellinus („*Aura, ventorum vis*“), aus den Glossae Isonis Magistri („*Tempestat, Aura*“) und der Vita S. Venantii Honorati Arelatensis (*Contra tantas aquarum et Aurarum varietates...*), weiterhin aus *Monachus Wertinensis in Poemata rhythmico Litaniam dicto, de Miraculis S. Ludgeri Episcopi Mimigardensis* an. Vgl. Ch. du Fresne, Dom. du Cange, Glossarium mediae et infimae latinitatis, tom. 1, Paris 1883, col 484a, <http://ducange.enc.sorbonne.fr/AURA1> (16.06.2014). Vgl. auch ‚aura‘, K.-E. Georges, Ausführl. lat.-dt. HWB, Bd. 1 (A-B), Neuaufl. 2014, Sp. 313f.

<sup>2586</sup> „Auch die von der Erde emporgestiegene Luft kann, durch den Gegendruck der Gestirne zurückgedrängt, in einer Wolke eingeschlossen, zum Donner führen. Solange die Luft im Kampfe liegt, erstickt die Natur jeden Laut, bricht sie aber hervor, so entsteht ein Knall wie beim Zerplatzen einer mit Atem gefüllten Blase“ (Plinius, Nat. Hist. II, 48, §113, hrsg. u. übers. v. R. König, 1974, S. 94f.: *posse et repulsu siderum depressum qui a terra meaverit spiritum nube cohibitum tonare, natura strangulante sonitum, dum rixetur, edito fragore cum erumpat, ut in membrana spiritu intenta. posse et attritu.*)

<sup>2587</sup> Siehe dazu Wilhelm Heinrich Roscher, Die Gorgonen Und Verwandtes, 1879, bes. S. 10f.

wesen“ vorstellte, das am Ende des Himmels sitzt und mit seinen Flügeln oder den Klauen den Wind über die Erde bringt und das man durch Opfergaben, etwa „durch in die luft geschütteltes mehl zu beschwichtigen“ versuchte.<sup>2588</sup> Auch die Vorstellung der im Gewitter „befreiten Luft“ ist in keltischen und germanischen Mythen zu finden, die zur Zeit Agobards in Gallien teilweise noch bekannt waren:<sup>2589</sup> Nach dem germanischen Mythos kämpft der Fruchtbarkeitsgott und Weltenbeschützer Thor (Donar) im Gewitter mit den Gewitterriesen, Unwetterdämonen oder auch der Midgardschlange, die seine Zugtiere (Böcke oder Stiere, in einigen Versionen auch die regenbringenden „Himmelskühe“) gestohlen und in einer Berghöhle gefangen haben; um Gewitter und Regen über die Erde kommen zu lassen, muß Donar mit seinem „Wolkenschiff“ nach Osten fahren und die „Wolkenkühe“ befreien. Mit dem Gewitterhammer Mjöllnir entscheidet Donar den „Himmelskampf“ für sich.<sup>2590</sup>

<sup>2588</sup> Jakob Grimm, Deutsche Mythologie, I. Bd., 4. Aufl. 1875, ND 1968, S. 528ff. (Zitat S. 529); Grimm weist in diesem Zusammenhang auf eine in Johannes Praetorius' „Weltbeschreibung“ genannte Anekdote aus Bamberg, nach der eine alte Frau während eines Sturms einen Sack Mehl aus dem Fenster schüttete mit den Worten: 'Lege dich/ lieber Wind/ Bringe diß deinem Kind' (Johannes Praetorius, Das ist/ Eine Neue Welt-beschreibung. Von allerley Wunderbahnen Menschen als da Seyn, Bd. 1, cap. XI: Von Lufft-Leuten, Magdeburg 1666, S. 429, unter zeno.org; Hinweis bei J. Grimm, wie oben, S. 529, Anm. 1).

<sup>2589</sup> Nach Jan de Vries (Altgermanische Religionsgeschichte, Bd. 2: Die Götter-Vorstellungen über den Kosmos, der Untergang des Heidentums, 2., völlig neu bearb. Aufl. Berlin 1957 (Grundriß der germanischen Philologie; Bd. 12, 2), S. 148) wurde der kontinentalgermanische Donarkult besonders bei den früh bekehrten keltisch- und germanischstämmigen Franken in Neustrien und Lotharingen noch lange weitergepflegt, wobei im Lyonnais vor allem die Burgunden Träger der germanischen „Gewittermythologie“ waren. Helmut Birkhan (Die Etymologie des Deutschen, Bern - Frankfurt/M. - New York 1985 (Germanist. Lehrbuchsamml.; Bd. 15), S. 249f.) weist auf die Vorrangstellung Thors (Donars) bei den kontinentalgermanischen Stämmen, wobei er vor allem die in zahlreichen kirchlichen Schriften gegen den Aberglauben erscheinende „Gleichsetzung“ von Jupiter mit Donar in der Funktion Donars als Weihegott hervorhebt, dessen Kult an zahlreichen west- und mittelnordeuropäischen Weiheorten belegt ist. Vgl. dazu Wilhelm Boudriot, Die altgermanische Religion in der amtlichen kirchlichen Literatur des Abendlandes vom 5. bis 11. Jahrhundert, unveränd. reprograph. Nachdr. d. Ausg. Bonn 1928, Bonn 1964 (Untersuchungen zur allg. Religionsgeschichte; Bd. 2), S. 57f.

<sup>2590</sup> Donars Gewitterhammer bezieht sich auf den lauten, schmetternden Donner bei Naheinschlägen, mit denen das Gewitter oft bereits seinen „Höhepunkt“ erreicht. Mit der „Gefangennahme“ der Wolken und der Sonne (symbolisiert durch Stiere, „Himmelskühe“, Böcke, in manchen Landstrichen auch Schafe) durch Gewitterriesen oder die Miðgarðschlange erklärten sich die Germanen auch das Ausbleiben von Gewitterwolken in der kalten Jahreszeit, denen Donar im Frühling im Kampf mit den Riesen in den sieben Burgen (den sieben gewitterarmen Wintermonaten) die Freiheit zurückbringt. Der Mythos vom Kampf Donars mit Riesen, Gewitterdämonen und der Miðgarðschlange geht vielleicht auf einen gemeinsamen „urindogermanischen“ Mythos zurück. Ähnlichkeiten zeigen auch der Kampf des Herkules mit der Wasserschlange Hydra oder Episoden in den altindischen Veden, in denen der Kampf zwischen Gut und Böse, zwischen fruchtbarer Weltordnung und Chaos ebenfalls zentrales Thema ist: Hier ist vor allem die Schlacht zwischen den Göttern und den dunklen Dämonen (*Asuras*) zu nennen, die die der Welt innewohnende Ambivalenz von Schöpfung und Zerstörung widerspiegelt. Der Kampf Donars gegen die Miðgarðschlange geht wohl auf den in den indischen Veden überlieferten Kampf des höchsten Himmelsgottes Indra (der über Sturm und Regen herrscht und die schöpferischen, fruchtbaren Kräfte der Natur symbolisiert) mit dem zerstörerischen Drachwesen des Gewitterdämons Vritra („der Umhüller, Einhüller, weil er die Wolkenkühe oder die Wasserfrauen, Sonne und Mond, einschließt“ - Wilhelm Mannhardt, Germanische Mythen. Forschungen, Berlin 1958, S. 154) und seiner Helfer (vor allem den riesenhaften *Rākshas*en und den betrügerischen Händlern der *Panis*) zurück, die Indras Wolkenkühe gestohlen haben. Indra muß die Dämonen auf der Fahrt in den Osten außer Gefecht setzen, wenn es wieder regnen soll. Als Helfer des Götterkönigs Indra werden oft die *Maruts* (dem Himmelsgott untergeordnete, gleichwohl aggressive und unbändige Luft- und Sturmgottheiten) angeführt, die mit Donnerkeilen, Blitzpfeilen und Äxten die Wolken zerteilen und damit den Regen ermöglichen. Als Waffe benutzt Indra den Donnerkeil Vajra, mit dem er Vritra tötet und seine Wolken-Zugtiere (den himmlischen Riesenelefanten Airavata, oft auch ein weißes Pferd und die Hündin Sarama) befreit. Häufig stehen jedoch Zauber im Weg, „welche die Dämonen Indra entgegensetzen, ehe

Gerade letztere Vorstellung zeigt den Realitätsbezug vieler Naturmythen: So beginnen Sommergewitter häufig mit Hagel und großen Regentropfen bei einzelnen Entladungen, bevor der Hauptniederschlag einsetzt, während Blitz und Donner oft weiter entfernt scheinen, da dichte Regenvorhänge den Schall teilweise dämpfen; nach einiger Zeit treten oft mehrere Naheinschläge (auch infolge von Neubildungen) auf, bevor das Gewitter bereits seine Kraft verliert und langsam nachläßt.<sup>2591</sup> Nach dem germanischen Mythos war die „Befreiung der Wolken“ durch Donars Gewitterhammer (eine Nahentladung) die Voraussetzung für den Regen; Reste dieser mythischen Vorstellung lassen sich bis heute in der Vorstellung vom „befreienden Regen“ finden.<sup>2592</sup> Wenn das Gewitter „losbricht“, sind die Aufwinde nicht

---

sein Werk gelingt. Es heißt daher, daß der Gott den Trug der Trügenden zerstörte: „Indra, Donnerer, Blitzschleuderer, unwiderstehlich war deine Kraft, als du das zaubervolle Wild (Vritra, der Bocksgestalt angenommen) mit deinem Zauber niederschlugst, leuchtend im eigenen Reiche.“ (Wilhelm Mannhardt, Germanische Mythen. Forschungen. Habil.-Schr., Berlin 1858, S. 165 m. Anm. 7).“ Indem Indra den Berg spaltet d. i. Vritra tötet, erwirbt er den Schatz: ‚Als du den Berg spaltetest, hat dir Saramâ (die aufspürende Götterhündin) zuvor den Schatz gezeigt.‘ ‚Du hast der Wasserfrauen Schlupfwinkel zerbrochen, im Berge hast du des Hassers Schatz erhalten, da du mit Kraft Vritra tötetest, o Indra, den Ruchlosen. Da hast du auch sogleich die Sonne wieder am Himmel heraufgeführt, damit sie gesehen werde.‘“ (Wilhelm Mannhardt, wie oben, S. 148 m. Anm. 1 u. 2). Gemeinsamkeiten zwischen den zahlreichen altindischen und germanischen Mythenversionen zeigen sich insbesondere in der Vorstellung des Wolkenschiffs, mit dem sowohl Indra wie auch Donar über den Himmel fahren. Vgl. dazu Zeitschrift für deutsche Mythologie II, S. 313ff.; Hinweis W. Mannhardt, wie oben, S. 147. In dem von Agobard beschriebenen Lyoner Wetterzauber kommen die *tempestarii* als Unterhändler zwischen den durch Hagel bedrohten Menschen und den betrügerischen Luftschiffern aus Magonia hinzu, womit das „Verhandlungsgeschick“ der *tempestarii* darüber entscheidet, ob die vom Unwetter bedrohte Region von Hagel heimgesucht wird und die Feldfrüchte von den Luftschiffen nach Magonia entführt werden oder das Gewitter als Ergebnis der „Befreiung der Wolken“ segenspendenden Regen bringt. Vielleicht sind die menschlichen *tempestarii* bereits als erste Stufe einer „rationalen Durchdringung“ der Gewitterangst zu deuten, die immerhin versuchte, die unnahbaren Gewittergötter und -dämonen zu vermenschlichen - als „greifbare“ Voraussetzung einer rationalen Widerlegung der Vorstellung menschlicher Beeinflussungsmöglichkeiten der Naturgewalten. Zu den vedischen Mythen und den Verbindungen zu germanischen Mythen vgl. Wilhelm Mannhardt, wie oben, S. 140-165. Zusammenfassung: Gerhard J. Bellinger, Art. ‚Indra‘, Knauer Lexikon der Mythologie, München 1999; Rachel Storm, Enzyklopädie der östlichen Mythologie, Reichelsheim 2000.

<sup>2591</sup> Den charakteristischen Gewitterverlauf schildert Adalbert Stifter in der Erzählung „Kalkstein“: „Dasselbe schien nun nicht mehr lange ausbleiben zu wollen. [...] Die Blitze waren schärfer und erleuchteten trotz des Kerzenlichts bei jedem Aufflammen die Winkel des Stübleins. Die Donner wurden ernster und dringender. So blieb es eine lange Weile. Endlich kam der erste Stoß des Gewitterwindes. [...] Doch war das Gewitter noch nicht da. Zwischen Blitz und Donner war noch eine Zeit, und die Blitze, so hell sie waren, waren doch keine Schlangen, sondern nur ein ausgebreitetes, allgemeines Aufleuchten. Endlich schlugen die ersten Tropfen an die Fenster. Sie schlugen stark und einzeln gegen das Glas, aber bald kamen Genossen, und in kurzem strömte der Regen in Fülle herunter. [...]. Kaum das Rollen des Donners konnte man vor dem Strömen des Wassers hören, das Strömen des Wassers wurde ein zweites Donnern. [...]. Zuletzt geschah ein Schlag, als ob er das ganze Haus aus seinen Fugen heben und niederstürzen wollte, und gleich darauf wieder einer. Dann war ein Weilchen Anhalten, wie es oft bei solchen Erscheinungen der Fall ist, der Regen zuckte einen Augenblick ab, als ob er erschrocken wäre, selbst der Wind hielt inne. Aber es wurde bald wieder wie früher; allein die Hauptmacht war doch gebrochen, und alles ging gleichmäßiger fort. Nach und nach milderte sich das Gewitter, [...]“ (Adalbert Stifter, Kalkstein, in: A. Stifters ausgewählte Werke in sieben Bänden, hrsg. v. Rudolf Fürst, Fünfter Bd.: Bunte Steine, Leipzig 1907, S. 41-95, hier S. 51f.).

<sup>2592</sup> Viele Gewohnheiten und Bräuche, die noch in jüngerer Zeit in ländlichen Gegenden bekannt waren, wie das Zusammensitzen der Hausgemeinschaft bei einer Kerze während des Unwetters, sind Ausdruck der Hilflosigkeit angesichts der bedrohlichen Himmelsgewalten. Die gespannte Stimmung vor dem Gewitter und die Hoffnung auf den erlösenden Regen, der die Luft reinigt und die Atmosphäre entspannt („befreit“), ist ein beliebtes Motiv in Gewitterdarstellungen des 19. und 20. Jahrhunderts. So erzählt Adalbert Stifter in „Kalkstein“ über einen Vermessungsingenieur, der einige Monate im kargen „Steinkar“ arbeitet. Eines Abends wird er vom Pfarrer eingeladen, da ein starkes Gewitter bevorsteht. Kurz vor Ausbruch des Gewitters entschuldigt sich der Pfarrer, er

mehr stark genug, um den Niederschlag in der Wolke zu halten; der Regen ist aus der „Macht“ der Gewitteraufwinde „befreit“. Nach Agobard war die Versuchung, dem Aberglauben zu verfallen, kurz vor dem Gewitter, vor der Entscheidung des Kampfes zwischen den Sturmdämonen und den „vermittelnden Magiern“, den *tempestarii*, am größten, wenn die Menschen in dumpfer, schwüler Dämmerung in der Stube beteten und auf den „befreienden“ Regen hofften, mit dem oft schon die Hagelgefahr abnahm.

Die Vorstellung von „Sturmbeherrschern“ (*tempestarii*) geht wahrscheinlich auf die indogermanische Vorstellung vom „Gewitterkampf“ zwischen Himmelsgöttern und Riesen bzw. Gewitterdämonen zurück. Dabei verschmolzen im nachrömischen Gallien keltische, germanische, antike und christliche „Mythen“ auch zu neuen abergläubischen Vorstellungen, wobei Burgund als Übergangsregion zwischen Mittelmeerraum, gallo-römischer Provinz und germanischen Siedlungsgebieten möglicherweise eine zentrale Rolle spielte. Im Falle des Lyoner Wetterzaubers deutet Vieles auf gallorömische („keltische“) und „germanische“ Wurzeln, wobei Agobards *tempestarii* besondere Ähnlichkeiten mit germanischen Gewitter- und Sturmdämonen zeigen. Auch die antike „Donnerprognostik“ könnte in den burgundischen

---

wolle auch heute „seine Gewohnheit“ beibehalten, „bei nächtlichen Gewittern ein Kerzenlicht auf den Tisch zu stellen und bei dem Lichte ruhig sitzen zu bleiben, so lange das Gewitter dauere. Bei Tage sitze er ohne Licht bei dem Tische. [...] Der Pfarrer war indessen hinausgegangen und kam nun mit einem Lichte in der Hand herein. Es war ein Talglicht, welches in einem messingenen Leuchter stak. Er stellte den Leuchter auf den Tisch und legte eine messingene Lichtschere dazu. Dann setzten wir uns beide an den Tisch, blieben sitzen und erwarteten das Gewitter. [...]“ Nach dem Gewitter beobachtet der Gast, wie sich der Pfarrer vor dem Kruzifix bekreuzigt: „Nach diesen Worten ging er zu dem Weihbrunnenkessel, der unter dem kleinen, schön geschnitzten Kruzifix hing, besprengte sich mit Tropfen des Wassers und verließ das Stüblein“ (Adalbert Stifter, Kalkstein, in: Adalbert Stifters ausgewählte Werke, hrsg. v. R. Fürst, Fünfter Bd., 1907, S. 51 u. S. 55). Das bange Warten und die dumpfe Angst vor einem Unwetter, wohl die für abergläubische Rituale anfälligste Zeit, thematisiert auch Peter Rosegger in der Geschichte „Als ich mit die Welt am Himmel baute“: Als nach einer langen Trockenheit die Talbewohner eines Morgens das kleine „Nebelchen“ an der „Rax“ sehen, wissen sie, daß Regen, möglicherweise aber auch ein Unwetter bevorstehen: „Als ich zum Hause kam, stand die Mutter am Gartenrain und betete aus einem Buche halblaut das Evangelium des heiligen Johannes und machte mit dem hölzernen Kruzifix unseres Hausaltars Kreuze nach allen Himmelsrichtungen hin. Es war noch die Sonne nicht untergegangen, aber es war schon ganz dunkel. [...] An der Mitternachtsseite des Hauses wurden die Fensterbalken geschlossen; einzelne Schwalben flatterten verwirrt unter dem Dache umher. Der Brunnen vor dem Hause spritzte zuweilen unregelmäßig über den Trog hinaus, und doch merkte man kein Lüftchen. Mein Vater ging vor der Haustüre auf und ab und hielt die Hände über den Rücken. Plötzlich begann es in den Tannen zu rauschen, und mehrere bereits vergilbte Ahornblätter hüpfen vom Walde heran. [...] Nun war eine halbe Stunde lang nichts als ein fürchterliches Geknatter. Die Leute beteten den Wettersegen, aber man verstand kein einziges Wort. Zuletzt klirrten gar die Fenster der Morgenseite, auf den Dächern knatterte es gräulich, und zackige Schlossen kollerten in die Stube, der Wind wogte herein und blies die geweihte Wetterkerze aus und fachte das Herdfeuer an zu einem wilden Sprühen, und wir glaubten schon, es käme uns das Feuer zum Rauchfang hinaus.“ (Peter Rosegger, Als ich noch der Waldbauernbub war, Sonderausg. Rosenheim 2006, S. 232ff.). Bei Stifter wie bei Rosegger wird das Bedürfnis, sich angesichts der übermächtigen Naturgewalt an die „höhere Macht“ zu wenden, deutlich, wobei das Zusammensein bei Kerzenlicht im Schutz des „Herrgottswinkels“, das Entzünden einer geweihten „Wetterkerze“ und das Sprechen von Wettersegen und Evangelientexten die alten „abergläubischen“ Bräuche und Riten, von denen Agobard berichtet, abgelöst, aber auch durch die „Liebesgewalt“ des Neuen Testaments besiegt haben. Doch auch noch der Pfarrer des Steinkars spricht von „seiner Gewohnheit“ oder „Sitte“, „bei nächtlichen Gewittern ein Kerzenlicht auf den Tisch zu stellen und bei dem Lichte ruhig sitzen zu bleiben, so lange das Gewitter dauere“ (A. Stifter, wie oben, S. 51).

Wetteraberglauben mit eingeflossen sein.<sup>2593</sup> Die *tempestarii* hatten die Macht über Sturm und Unwetter von Himmelsgöttern (Donar) „übernommen“, während die Magonier vielleicht aus den mit den Göttern kämpfenden Dämonen, Riesen oder Zwergen hervorgegangen sind: „The *tempestarii* are witches, great storm raisers, and the Magonians are demons.“<sup>2594</sup> Indem die *tempestarii* die Wolken auf rätselhafte Weise von der Macht der Gewitterdämonen aus *Magonia* „befreiten“, ließen sie den Sturm „losbrechen“.<sup>2595</sup> Die Vorstellung erinnert an die Fahrt Thors nach Osten, um die Zugtiere des Wolkenwagens von den Riesen zu befreien. Nach der Schilderung Agobards scheinen die *tempestarii* teils auf der Seite der „Magonier“ (wenn sie „Lösegeld“ annahmen), teils auf der Seite der Menschen gestanden zu haben; ähnlich wie die christlichen Heiligen waren die *tempestarii* „Vermittler“ zwischen Himmel und Erde; allerdings waren sie als „non-Christian weather magicians, partaking in the struggle between Christianity and paganism“ mit übermenschlichen Fähigkeiten begabt.<sup>2596</sup> Möglicherweise galten sogar einige christliche Geistliche als *tempestarii*, denen man aufgrund bestimmter Verdienste und „Fähigkeiten“ die Aufgabe der Schutzmacht gegen Unwetter anvertraut hatte, womit sie (wie die frühen Irenmönche) Nachfolger heidnischer Magier und Priester waren.<sup>2597</sup> Die *tempestarii* und die *Magonier* können damit als frühmittelalterliche

<sup>2593</sup> In der Caesarius von Arles nahestehenden pseudo-augustinischen *Homilia de sacrilegiis* (Provence, 8. Jh.) ist eine Kritik an der mediterranen „Donnerprognostik“ überliefert: *Et qui [...] astrologia et tonitrualia legit, iste non christianus, sed paganus est* (*Homilia de sacrilegiis*, cap. 8. Aus e. Einsiedler-HS d. 8. Jhs. hrsg. v. u. m. krit. u. sachl. Anm., sowie m. e. Abhandl. begleitet v. Dr. C. P. Caspari, Christiania 1886, S. 7). Siehe dazu Dieter Harmening, *Superstitio*, 1979, S. 118ff.

<sup>2594</sup> Beach Combing's Bizarre History Blog, in: <http://www.strangehistory.net/2013/05/27/magonia-3-the-tempestarii/> (29.05.2014).

<sup>2595</sup> Beda Venerabilis (*Hist. eccl. gentis anglorum* lib. I, 17: *Ut Germanus episcopus cum Lupo Britanniam navigans, et primo maris, et postmodum Pelagianorum tempestatem divina virtute sedaverit*, MPL 095, col. 45ff.) schreibt von der *vis daemonum concitans procellas* (wobei „Unwetter“ und „Dämonen“ für die Gefahren des Meeres wie für Häresien und Aberglauben, in diesem Fall der „Pelagianer“, stehen), während die *Lex Visigothorum* VI, 2, 3 sich gegen die *malefici et immissores tempestatum, qui quibusdam incantationibus grandinem in vineas messesque mittere perhibentur*, wendet. Karl der Große verdammt in der *Admonitio generalis* von 789 in Abschnitt 65 (ed. G. H. Pertz, *MGH Capitularia regum Francorum* 1, 1892, S. 58f.) den Glauben an irdische Wetterzauberer: *Item habemus in lege Domini mandatum: 'non auguriamini'; et non deuteronomio: 'nemo sit qui ariolos sciscitetur vel somnia observet vel ad auguria intendat'; item: 'ne sit maleficus nec incantator nec pithones consolator'. Ideo praecipimus, ut cauculatores nec incantatores nec tempestarii vel obligatores non fiant; et ubicumque sunt, emendentur vel damnentur*. Vgl. Jakob Grimm, *Deutsche Mythologie*, I. Bd., 4. Ausg. 1875, ND 1968, S. 530.

<sup>2596</sup> Rob Meens, *Thunder over Lyon*, in: Carlos G. Steel et al. (Hrsg.), *Paganism*, 2013, p. 160; Meens bezieht sich auf Karl Heidecker (*Agobard en de onweermakers*, in: *De betovering van het middeleeuwse christendom*, red. Marco Mostert u. Albert Demyttenaere, 1995, S. 188): „Over de macht het onweer te gebieden woedde in de vroege Middeleeuwen en conflict tussen priesters en niet-christelijke weer-magiërs. Dit maakte deel uit van de machtsstrijd tussen christendom en heidendom. Agobards preek toont ons een momentopname van deze strijd. Agobard pleit tegen de heidense magie, waarbij hij uitgaat van theologische postulaten en van kritische waarnemingen. In zijn rationele argumentatie maakt hij gebruik van de klassieke retorica. Beide vormen van argumenteren zijn bedoeld om de onwerkzaamheid van magie te bewijzen en zo de heidense concurrenten uit te schakelen.“

<sup>2597</sup> In Kärnten waren noch im 19. Jahrhundert Pfarrer mit der „Unwetterabwehr“ (durch „Wetterläuten“ und Bittprozessionen) betraut - wahrscheinlich konnten sie Unwetter auch früh vorhersagen und kannten auch deren Verlauf und orographische Besonderheiten in einer bestimmten Gegend. Siehe dazu Franz Sartori, *Neueste Reise durch Oesterreich, Salzburg, Berchtesgaden, Kärnten und Steyermark*, 3 Bde., Leipzig 1812, Bd. 2, S. 152-157.



Fortentwicklung paganer Wettergötter und Sturmdämonen gelten, zu denen auch die noch im 20. Jahrhundert bekannte „Windsbraut“<sup>2598</sup> und die Wolkenriesen in Peter Roseggers Waldbauerngeschichten gehören - mythische Personifizierungen und Allegorien, mit der die Menschen die dämonischen Ängste vor den Elementargewalten zu kontrollieren versuchten.

Die Vorstellung von der menschlichen Beeinflussung der Elemente ist jedoch mit dem christlichen Glauben an den allmächtigen Schöpfergott unvereinbar. Während die frühen Missionare versuchten, magische Vorstellungen, etwa den Glauben an die Macht von (Natur-)Geistern, Naturgottheiten und Zauberern, durch glaubwürdige Heiligenwunder (die in der bäuerlichen Lebenswelt angesiedelt waren) zu widerlegen, legten die Missionstheoretiker im 9. Jahrhundert besonderen Wert auf die Festigung des Glaubens, und dazu gehörte die argumentative Widerlegung abergläubischer Vorstellungen. Agobard versuchte mit einfachen, nachvollziehbaren Argumenten, den Hagelzauber als ein auf Gerüchten basierendes Trugbild zu entzaubern, das weder der Vernunft noch dem Erleben der Allmacht Gottes standhält. Falls sich sein Verdacht der (Sinnes-)Täuschung bestätigen sollte, so Agobard im 1. Kapitel, müsse „die große Lüge desjenigen herausgestellt werden [...], der das göttliche Wirken dem Menschen zugeschrieben hat.“<sup>2599</sup> Den Menschen ein gottähnliches Wirken zuzuschreiben sei eine doppelte, „todbringende“ Lüge, da diese nicht nur Menschen unmögliche Kräfte zugestehe, sondern auch leugne, „was allein Gott möglich ist“, Gott nach dem Aberglauben also „nicht das (tue), was er tut.“<sup>2600</sup> Agobard versucht hier erstmals über den Umkehrschluß, die unergründbare Allmacht Gottes über die Elemente gegenüber der für die meisten Hörer wohl noch „unglaublicheren“ Vorstellung einer magischen Beeinflussung der Natur als die glaubwürdigere „Zaubervorstellung“ darzustellen. Mit der drastisch-bildhaften Beschreibung *inter duo mortifera maximaque mendacia constringitur* zeigt er zudem, wie sich die Menschen in der Angst durch heilsversprechende Trugbilder in die „Fallstricke der Lüge“ begeben.

Im Zentrum von Agobards Argumentation steht die „Lüge“ (*mendacium*), das „Nicht-Sein“ (*falsum esse*) des Aberglaubens, das dem „wahren Sein“ Gottes (*verum esse*) entgegensteht

---

<sup>2598</sup> Die „Windsbraut“ stand auch in Bezug zu hohen germanischen Göttern, etwa Wotans „Wildes Heer“, wobei nach Jakob Grimm (*Deutsche Mythologie*, I. Bd., 4. Ausg. 1875, ND 1968, S. 526) zwischen „Wirbelwinden“, die vornehmlich „Windsbräute“ genannt und oft auch mit dem Teufel in Verbindung gebracht wurden (vgl. die moderne Bezeichnung „Staubteufel“ und „Heuteufel“ für Kleintromben), und großen Stürmen und Gewittern zu unterscheiden sei. Auch hier ist der Realitätsbezug der Mythen unverkennbar: Vor allem unerklärliche lokale Gewitterwirbel und Tornados galten als Ausdruck unheimlicher Mächte, während sich größere Gewitter- und Sturmsysteme meist länger vorher ankünden, so daß auch Abwehrmaßnahmen ergriffen werden können. Zudem waren diese aufgrund der größeren Häufigkeit auch weithin bekannt.

<sup>2599</sup> Agobardi *De grandine et tonitruis*, cap. 1, MPL 104, col. 147B: *Quod utrum verum sit, ut vulgo creditur, ex auctoritate divinarum Scripturarum probetur necesse est. Sin autem falsum est, ut absque ambiguo credimus, summopere exaggerandum est, quanti mendacii reus sit qui opus divinum homini tribuit.*

<sup>2600</sup> Agobardi *De grandine et tonitruis*, cap. 1, MPL 104, col. 147B ; dt. Übers. U. Nonn, *Quellen zur Alltagsgeschichte*, 2003, S. 57: *Nam per hoc inter duo mortifera maximaque mendacia constringitur, dum testificatur hominem facere posse, quod solius Dei est posse et Deum non facere quae facit.*

und ein Zeichen schwachen Glaubens ist. Daß der Wetterzauber Lüge sein muß, zeigt schon das Fehlen von Erklärungen. Agobard untermauert seine Beweisführung mit der Bibel, denn diese versuche nicht, durch Lügenkonstrukte die Mysterien der Schöpfung scheinbar erklärbar zu machen, sondern will den Menschen im Akzeptieren der kosmischen Allmacht Gottes unterstützen, damit er seine Heilsbedürftigkeit erkenne: „Wenn aber für wahr zu halten ist, was gegen die Lügen in kleineren Dingen geschrieben steht: ‚Eine dunkle Rede wird sich nicht ins Leere verbreiten; der Mund aber, der lügt, tötet den Geist (Sap. I, 11).‘ Und wiederum: ‚Du wirst alle verlieren, die Lügen sprechen.‘ Und: ‚Ein lügnerischer Zeuge wird untergehen.‘ Oder: ‚Ein falscher Zeuge wird nicht ungestraft bleiben.‘ Oder aber jenes, was in der Apokalypse des Apostels Johannes zu lesen ist: ‚Selig sind die, die ihre Gewänder rein waschen, denn ihre Macht soll im Baum des Lebens geschrieben stehen und sie sollen durch die Pforten der heiligen Stadt treten. Dem Gericht aber werden die Hunde, Zauberer, Schamlosen, Mörder und Götzendiener und alle, die die Lüge lieben und selbst lügen, übergeben.‘ Um wieviel mehr wird dann in einer so großen Täuschung (wie das zeigen kann, worüber zu sprechen wir uns vorgenommen haben) das gefunden, was nicht weniger in den Lügen der anderen Häretiker gefunden wird.“<sup>2601</sup> In diesem Abschnitt steht das Wortfeld „Lüge - Wahrheit - bezeugen - prüfen“ (*mendacium - verum - testificari - probare*), verbunden mit dem Gegensatzpaar „meinen“ (*omnes homines ... putant*) - „ohne Zweifel glauben“ (*absque ambiguo credere*), im Mittelpunkt; *mendacium* kann in steigender Bedeutungsfolge mit „(Sinnes-)Täuschung“, „Erdichtung“ und „Lüge“ übersetzt werden.<sup>2602</sup> Mit dem Versprechen, Unwetter mildern zu können, sind die *tempestarii* ein verlockendes „Trugbild“, das sich in der Anfechtung zu einer Sinne und Verstand überschattenden „Lüge“ verdichtet, gegen die rationale „Verstandeserwägungen“ machtlos sind. Daher weist Agobard zunächst auf „Lügen in geringeren Dingen“ (*mendaciis minorum rerum*); ausgehend von biblischen Weisheiten wechselt er mehrfach die Perspektive zwischen der christlichen und der abergläubischen Sichtweise; durch die „gesperrte“ Wortstellung in der Aufzählung der Bibelzitate zwingt Agobard die Leser, die biblische Verurteilung abergläubischer Vorstellungen (*Si vero in mendaciis minorum rerum veraciter est tenendum quod scriptum est*) auf die „schwere Sinnestäuschung“ des Wetterzaubers zu übertragen (*Quanto magis in tam gravi mendacio, ..., quod non minus aliquorum haereticorum mendaciis invenitur*); der Relativsatz stellt den Wetterzauber in die Reihe eindeutiger „Lügen“ und Sinnestäuschungen anderer Häretiker.

<sup>2601</sup> Agobardi De grandine et tonitruis, cap. 1, MPL 104, col. 147B-C; eigene Übers.: *Si vero in mendaciis minorum rerum veraciter est tenendum quod scriptum est: ‚Sermo obscurus in vacuum non ibit; os autem quod mentitur, occidit animum (Sap. I, 11).‘ Et iterum: ‚Perdes omnes qui loquuntur mendacium.‘ Et: ‚Testis mendax peribit.‘ Vel: ‚Testis falsus non erit impunitus.‘ Vel etiam illud quod in Apocalypsi Joannis Apostoli legitur: ‚Beati qui lavant stolas suas, ut sit potestas eorum in ligno vitae, et portis intrent in civitatem. Foris autem canes, et venefici, et impudici, et homicidae, et idolis servientes, et omnis qui amat et facit mendacium.‘ Quanto magis in tam gravi mendacio, ut istud ostendi potest, de quo nunc loquendum suscepimus, quod non minus aliquorum haereticorum mendaciis invenitur.*

<sup>2602</sup> *Mendacium* erscheint bei Agobard in Bezug auf die durch Gerüchte verbreiteten Zaubervorstellungen in den Bedeutungen „Sinnestäuschung, Täuschung, Erdichtung“. Vgl. Langenscheidt Wb. Lat.-dt., 1963, S. 329.

Bibelstellen zum Schicksal der falschen Zeugen in der Gerichtsvision der Johannesoffenbarung lassen die *tempestarii* als „Hunde, Zauberer, Schamlose, Mörder und Götzendiener“ erscheinen.

Die Scheidung der Gläubigen von Lügner, Zauberern und Verbrechern in der Johannesoffenbarung ist für Agobard der Anknüpfungspunkt, um zur entscheidenden Rede des „Heidenapostels“ Paulus über die „falschen Zeugen Gottes“ (*falsi testes Dei*; 1. Kor. 15, 12-15) überzuleiten.<sup>2603</sup> Paulus' Rede verteidigte die Unteilbarkeit des Auferstehungsglaubens gegen die Zweifel der Korinther;<sup>2604</sup> Glaubensbeweis war für Paulus das von Christus selbst gesprochene und von den Auferstehungszeugen bezeugte Credo der biblischen Offenbarung,<sup>2605</sup> auf das seine Argumente aufbauen.<sup>2606</sup> Mit den Paulusworten „sind alle religiösen Kräfte, die in Korinth wirken, stillschweigend relativiert: Sie reichen nicht über „diese“ Welt hinaus.“ Nach Paulus wäre der christliche Glaube „unwirksam“, wenn Christus nicht auferstanden wäre, denn dann gäbe „er uns nicht die Freiheit von den Sünden, also die Rechtfertigung [...]“.<sup>2607</sup> Wenn Gott die Toten nicht auferweckte, gab es auch keine Auferstehung Christi; nicht nur die Zeugen, „auch seine

---

<sup>2603</sup> Agobardi De grandine et tonitruis, cap. 1, MPL 104, col. 147C - 148A: *„Invenimur autem et falsi testes Dei, quoniam testimonium diximus adversum Deum, quod suscitaverit Christum, quem non suscitavit, si mortui non resurgunt: nam si mortui non resurgunt, neque Christus resurrexit. Sicut ergo omnes qui Christum Dominum resuscitatum a Patre praedicant, falsi testes Dei invenientur, si mortui non resurgerent; sic etiam iste qui admirabile et valde terribile opus Dei Deo aufert ut homini tribuat, falsus est sine dubio testis Dei.“*

<sup>2604</sup> Paulus wandte sich insbesondere gegen „die gut griechische Skepsis gegenüber einem Nachleben. [...] Die Korinther vertrauten der griechischen Lehre von der Unsterblichkeit der Seele und bestritten daher die Auferstehung des Leibes“ (Hans Conzelmann, Der erste Brief an die Korinther. Übers. u. erkl. v. H. Conzelmann, 2., überarb. u. erg. Aufl. Göttingen 1981 (Kritisch-exeget. Kommentar über das NT; Bd. 5), S. 320 m. Anm. 8: Lk., Act. 17, 82; Justinian, Dial. 80). Allerdings ist über den Glauben der Korinther und die Diskrepanzen zur Paulinischen Verkündigung wenig bekannt: Teilweise wurde in der Forschung angenommen, die Korinther hätten die leibliche Auferstehung bestritten, oder man ging davon aus, daß die Korinther lediglich eine andere Vorstellung von Leiblichkeit nach der Wiederauferstehung und damit auch eine andere Vorstellung vom Erlösungsgeschehen durch Christus hatten. Möglicherweise spielte für Paulus als engel- und geistgläubiger Pharisäer auch die christliche Vorstellung vom Tod als Durchgang und Voraussetzung für die „Verwandlung“ des Körpers eine Rolle: „Die Gegner sahen in Christus einen getöteten Gerechten und Weisen, dessen Seele in den Himmel aufgenommen wurde. Die eigentliche Erlöserin ist die Weisheit. Dagegen stellt Paulus die Erlöserfunktion des getöteten und auferstandenen Menschen Christus“ (Hans Conzelmann, wie oben, S. 322, Anm. 16a mit Verweis auf den möglichen Ursprung der korinthischen Denkweise in Sap. 3, 1; 4 Makk. 17, 12; Philo v. Alexandria, Opifera Mundi 135). Conzelmann verweist auch auf den Auferstehungsglauben der Naassener und Valentianer, die die „wörtliche Auslegung“ von 1. Kor. 15, die christliche Vorstellung von der leiblichen Wiederauferstehung aller Toten, ablehnten. Siehe dazu Jürgen Becker, Auferstehung der Toten im Urchristentum, Stuttgart 1976 (Stuttgarter Bibelstudien; Bd. 82). Zur Auferstehung in der Gnosis siehe Elaine H. Pagels, The Mystery of Resurrection: A Gnostic Reading of I. Corinthians 15, in: JBL 93 (1974), p. 276-288 (Hinweis: Hans Conzelmann, wie oben, S. 322, Anm. 16a).

<sup>2605</sup> Vgl. 1. Kor. 15, 20-24.

<sup>2606</sup> „Das Credo bietet nicht allgemeine, weltanschauliche Thesen, sondern bestimmt die Existenz der Glaubenden und erschließt die Hoffnung. [...] „Christus“ ist durch den Verweis auf das Credo definiert. Die Verkündigung seiner Auferstehung ist nicht ein Zusatz zu einer sonstigen Christus-Verkündigung, sondern ist mit dieser identisch. Der Glaube ist unteilbar. Von daher wird auch die Logik von V. 13 verständlich. Hier wird vollends deutlich, daß die Korinther die Voraussetzung des Paulus, die Auferstehung Christi, anerkennen. [...] Paulus setzt aus theologischen Gründen nicht beim Faktum ein, sondern bei der Verkündigung und dem Glauben. Die Auferstehung ist keine isolierbare Tatsache. Auch wenn Paulus betonte, daß sie in der Vergangenheit liegt und von der unsrigen geschieden ist, so ist sie doch als solche auf uns gerichtet“ (Hans Conzelmann, Der erste Brief an die Korinther, 2. Aufl. 1981, S. 322f.).

<sup>2607</sup> Ebenda, S. 325.

[Christi] Existenz wäre nichtig, wenn der Auferstehungsglauben nichtig wäre.“<sup>2608</sup> Der falsche Zeuge Gottes „stellt sich gegen Gott und das Zeugnis, das dieser abgelegt haben will; das hat Gott durch die Auferweckung Christi manifestiert.“<sup>2609</sup> Die Relativierung der Auferstehung macht den christlichen Glauben nichtig, da sie auch „den Vergebungsglauben und den Lebensversuch unter ihm zu einer immanenten Angelegenheit, d. h. aber zu einer Utopie sowohl im Glauben als auch im Leben“ macht. Paulus appelliert „nicht an die Erlösungserfahrung“ der Hörer, sondern an „die Besinnung über die Voraussetzung des Vergebungsglaubens“, womit er „sein im eschatologischen Christusgeschehen begründetes Wesen“ meint.<sup>2610</sup>

Für Agobard ist die Paulinische Argumentation von zentraler Bedeutung, da sie den Glauben an die Auferstehung und die Allmacht Gottes als unangreifbare Voraussetzung und gleichzeitig als Aufforderung an jeden Einzelnen definiert, die Wahrnehmung an der unteilbaren christlichen Glaubenswahrheit zu orientieren, die in besonderer Weise für die Vorstellung der Existenz einer höheren Macht über die Elemente und den Kosmos gilt, womit sich als zentrale Gemeinsamkeit zwischen christlichem und paganem Glauben die Vorstellung ergibt, daß die Naturgewalten nicht mit der Vernunft verstehbar und beeinflussbar sind, da sie auf eine „höhere Macht“ zurückgehen. Die Macht Gottes erstreckt sich auch nicht auf einzelne Wetterereignisse; die pagane Hierarchie zwischen Himmelsgöttern, Naturgottheiten und zauberkundigen Magiern und „Wettermachern“ ist damit obsolet. Agobards Argumentation zielt vor allem auf die Frage ab, wie es möglich sein kann, daß die *tempestarii* Gewitter und Hagel beeinflussen können, über andere Wetterphänomene aber keine Macht haben. Hier führt Agobard die Idee der Unteilbarkeit des Gottesglaubens anhand der Prüfung der Auferstehungszeugen fort: Da die Auferstehung Christi auch in Bezug auf die Parusie-Erwartung allgemeingültige Glaubenswahrheit war, sieht Agobard sich lediglich als „Prediger“ einer jenseits menschlicher Erwägungen feststehenden Glaubenswahrheit und tritt hinter sein Werk zurück.<sup>2611</sup> Damit erfüllt er das Ideal des (früh-)mittelalterlichen Historiographen als „Spurensucher“ des göttlichen Heilsplans in der Geschichte (*res enim gestas*

---

<sup>2608</sup> Ebenda.

<sup>2609</sup> Ebenda, S. 324.

<sup>2610</sup> Siehe Hans Conzelmann, wie oben, S. 325, m. Anm. 29.

<sup>2611</sup> „Indem Agobard sich auf die Schrift beruft, löst er seine Person aus der Beweisführung. Er ist unwichtig; denn nicht er widerlegt den Irrtum, sondern die Wahrheit selbst.“ Siehe Egon Boshof, Erzbischof Agobard von Lyon, 1969, S. 175. „Ihr werdet uns doch nicht für Lügner halten. Was Paulus hier sagt, muß vom theologischen Vollsinn der Zeugnisse und Zeugen her verstanden werden.“ Bei Paulus wie bei Agobard ist der alttestamentliche personale Wahrheitsbegriff (gegenüber dem „innerweltlichen“ Wahrheitsbegriff der Griechen) vorauszusetzen: „Denn die Wahrheit, zu der sich der ‚falsche Zeuge‘ hier in Gegensatz stellt, ist keine logische Wahrheit einer Aussage, sondern ‚dasjenige Verhalten, welches eine jeweils bestimmte Erwartung, einen bestimmten Anspruch erfüllt, ein gesetztes Vertrauen rechtfertigt‘.“ Zitate: Hans Conzelmann, Der erste Brief an die Korinther, 2. Aufl. 1981, S. 324 m. Anm. 25. Siehe dazu Hans von Soden, Was ist Wahrheit? Vom geschichtlichen Begriff der Wahrheit. Rede beim Eintritt des Rektorates d. Univ. Marburg, Marburg 1927 (Marburger Akadem. Reden; Bd. 46), S. 13.

*scribere, non rerum gestarum ratinem reddere proposimus*).<sup>2612</sup> Für Agobard sind die „Augenzeugen der Machttat Gottes“ und deren Wahrheitsanspruch (1. Kor. 15,1-11) Kern der Beweisführung<sup>2613</sup>, die fast einer Predigt gleicht.<sup>2614</sup> Die Verehrer der *tempestarii* sind *falsi testes Dei*, da sie die „Zeugen der Machttat“ Gottes und damit Gott selbst in seiner unumschränkten Macht anzweifeln.<sup>2615</sup>

Im zweiten Kapitel beginnt Agobard mit der konkreten Widerlegung des Lyoner Wetteraberglauben: An den Anfang stellt er ein abschreckendes „Lehrbeispiel“ des Wetteraberglaubens, dem er Bibelzitate gegenüberstellt; diesen folgt im nächsten Kapitel als Steigerung das extreme Beispiel einer nur knapp verhinderten Lynchjustiz. Zunächst beschreibt Agobard die groteske Vorstellung der „Wolkenschiffe“ aus *Magonia*: „Wir haben aber viele von solchem Wahnsinn Umnebelte und von solcher Torheit Befallene gesehen und gehört, daß sie glauben und behaupten, daß es eine Magonia genannte Landschaft gebe, aus der Schiffe durch die Wolken kommen, auf denen Früchte, die im Hagel abfallen und im Unwetter umkommen, in eben diese Gegend gebracht werden, wobei eben jene Luftschiffer den Wettermachern Lösegeld zahlen und dafür Getreide und andere Früchte erhalten.“<sup>2616</sup> Die Vorstellung von Luftschiffen, die an bestimmten Orten andocken, um aus einem fantastischen Land Schätze zu bringen oder dorthin zu entführen, ist ein altes, variantenreiches Mythen- und Märchenmotiv, das auch in der Märchenforschung große Beachtung fand<sup>2617</sup> und heute vor allem in der Fantasy-<sup>2618</sup> und in der Science-Fiction-

<sup>2612</sup> Georgi Kapriev, Der Mensch als kosmisches Atom in der mittelalterlichen Historiographie (9.-11. Jahrhundert), in: Mensch und Natur im Mittelalter, 1. Halbbd. Hrsg. v. Albert Zimmermann u. Andreas Speer., 1991, S. 28-40, hier S. 38

<sup>2613</sup> Hans Conzelmann, Der erste Brief an die Korinther, 2. Aufl. 1981, S. 324. Unter diesem Aspekt könnte Agobards Schrift auch als Predigt eingeordnet werden. Zur Gattungsbestimmung siehe Jean Jolivet, Agobard de Lyon et les faiseurs de pluie, in: La méthode critique au Moyen Âge, cur. M. Chazan, G. Dahan, Turnhout 2006, p. 15-25; Michele C. Ferrari, *Aura levatitia*, in: Peter Dilg (Hrsg.), Natur im Mittelalter, 2003, S. 169; Rob Meens, Thunder over Lyon, in: Carlos G. Steel u. a. (Hgg.), Paganism, 2013, p. 159f. m. Anm. 15.

<sup>2614</sup> Hans Conzelmann, Der erste Brief an die Korinther, 2. Aufl. 1981, S. 324, Anm. 27.

<sup>2615</sup> „Die Natur ist Gott und Gott ist die Natur. Gott allein ist somit der Ursprung jener Phänomene, welche man in und um Lyon vielfach den ‘Hagelbeherrschern’ in die Schuhe schob. Anhand einer Stelle aus dem Buch Sirach (Kap. 43) und anderer Passus führt Agobard aus, daß keine Naturgesetze außerhalb des Willens Gottes möglich sind. Der Glaube an Menschen, welche den ewigen Lauf der Dinge vermeintlich beeinflussen, ja beherrschen können, ist demzufolge nicht einfach falsch, sondern entbehrt jeglicher Berechtigung: Man kann nicht daran glauben, ohne Zweifel an der Allmacht des *rerum omnium conditor, rector, gubernator, ordinator et dispensator* zu hegen. Und weil die Ahnungslosen, die einer solchen Mär Vertrauen schenken, nicht nur an Gott, sondern auch an Menschen glauben, machen sie sich gemäß Agobard des größten Vergehens, der *infidelitas*, schuldig“ (Michele C. Ferrari, *Aura levatitia*, in: Peter Dilg (Hrsg.), Natur im Mittelalter, 2003, S. 171f.).

<sup>2616</sup> Agobardi De grandine et tonitruis, cap. 2, MPL 104, col. 148B; dt. Übers. U. Nonn, Quellen zur Alltagsgeschichte im Mittelalter, 2003, S. 57: *II. Plerosque autem vidimus et audivimus tanta dementia obrutos, tanta stultitia alienatos, ut credant et dicant quamdam esse regionem, quae dicatur Magonia, ex qua naves veniant in nubibus, in quibus fruges, quae grandinibus decidunt, et tempestatibus pereunt, vehantur in eamdem regionem, ipsis videlicet nautis aereis dantibus pretia Tempestariis, et accipientibus frumenta vel caeteras fruges.*

<sup>2617</sup> Vgl. Stith Thompson, Motif-index of folk-literature. A classification of narrative elements in folktales, ballads, myths, fables, mediaeval romances, exempla, fabliaux, jest-books and local legends. Revised and enlarged edition, 6. vols., London 1975, D 1118 (magic airships), D 1520.2 (magic transport by cloud), D 2121 (magic journey in cloud), D 2135 (magic air journey), F 30 (inhabitant of upper world visits earth) u. F 1021 (extraordinary flights through air). Zur Vorstellung von Wolkenschiffen vgl. Louis Gougaud, L’aéronef dans les légendes du moyen-âge, in: Revue celtique 41 (1924), p. 354-358; Katharine M. Briggs, A dictionary of British

Literatur präsent ist.<sup>2619</sup> Nach Michele Ferrari ist die Vorstellung von der metaphysischen Verlegung der Ernte bereits in der Antike wie im römischen Zwölftafelgesetz<sup>2620</sup>, aber auch im antiken „Kräuterzauber“<sup>2621</sup> belegt. Die Vorstellung von der wunderbaren Verlegung der Ernte wurde dem Mittelalter durch Augustinus’ *De civitate Dei* übermittelt;<sup>2622</sup> sie ist Ausdruck der Unwetterangst und hat häufig auch Wunschcharakter wie in Volksmärchen. Der früheste mittelalterliche Beleg für „Luftschiffe“ ist in den Annalen von Ulster erhalten, die für 749 berichten, daß „Schiffe mitsamt der Besatzung in der Luft über Clonmacnoise gesehen wurden.“<sup>2623</sup> Möglicherweise beobachteten Mönche in Clonmacnoise 749 vor einem Sturm oder einem Gewitter auffällige Wolken, etwa eine Shelf-Cloud („Böenwalze; darauf könnte der Eintrag zu einem „großen Sturm“ weisen<sup>2624</sup>), die durchaus an ein Schiff erinnern

---

folk-tales in the english language incorporating the F. J. Norton collection, Part B: Folk legends, vol. 2, London 1971, p. 488f.; Michael Meurger, zur Diskussion des Begriffs ‘modern legend’ am Beispiel der ‘airships’ von 1896-1897, in: *Fabula* 26 (1985), S. 254-273. Literaturoauswahl u. Motive nach Stith Thompson: Michele C. Ferrari, *Aura levatitia*, in: Peter Dilg (Hrsg.), *Natur im Mittelalter*, 2003, S. 165, Anm. 5.

<sup>2618</sup> Vgl. etwa Jenny-May Nguyen, *Die Sturmjäger von Aradon*, Bd. 1: Feenlicht, 1. Aufl. München 2009; Bd. 2: Magierlicht, 1. Aufl. München 2010. In dem Fantasyroman geht um die junge „Sturmjägerin“ Hel, die das magische Lebenselement der Welt, Lirium, sehen kann und damit eine zentrale Rolle bei der Errettung der „Lebendigen Welt“ spielt. So wird sie eines Tages auf dem Schwebeschiff „Schwalbe“ angeworben, ohne zu wissen, welche gefährliche Mission ihr bevorsteht.

<sup>2619</sup> In den 1950er und 1960er-Jahren wurde mit dem auflebenden Interesse an UFOs auch der Name *Magonia* wieder publik: So führt der berühmte „Ufologe“ Jacques F. Vallée in seinem mittlerweile klassischen Werk „Passport to Magonia: From Folklore to Flying Saucers“ (Chicago 1969) über 1000 Indizien und Zeugnisse zur möglichen Existenz extraterrestrischer Humanoide und von UFO-Landungen an, darunter auch Agobards Traktat zu den Wolkenschiffen aus Magonia; diese waren auch namensgebend für das „Magonia-Magazine“ (als Printversion 1969-2009, ab 2010 online). Für Vallée waren Agobards Wolkenschiffe, ja bereits die Visionen Hesekiels „pointed instead to some transcendent realm with we humans can’t grasp as it really is, and therefore try to force into whatever categories our culture approves“ (David Halperin, *The Magonia Problem*, in: *Magonia. Interpreting Contemporary Vision and Belief* (Magonia Magazine), <http://magonia.haaan.com/category/author/halperin-david/> (29.05.2014).

<sup>2620</sup> In den nur fragmentarisch erhaltenen „Zwölftafelgesetzen“ wird unter anderem das Verbot von Feldzauber erwähnt: „Wer Feldfrüchte weggezaubert hat [Lücke] und nicht eine fremde Saat [durch Zauberei] an Dich herübergezogen hast“ (Das Zwölftafelgesetz. Texte, Übersetzungen u. Erläuterungen v. Rudolf Düll, 2. Aufl. München 1953, S. 50; zit. n.: Michele C. Ferrari, *Aura levatitia*, in: Peter Dilg (Hrsg.), *Natur im Mittelalter*, 2003, S. 168 m. Anm. 28).

<sup>2621</sup> Z. B. in der von Vergil beschriebenen Vorstellung der von der grausamen Kirke durch Zauberkräuter in Wölfe verwandelten Seeleute, die am Flachmeer der Kirke stranden. Damit die Trojaner nicht an die unheimlichen Küsten der Kirke verschlagen werden, läßt Neptun günstige Winde wehen. In Vergils *Aeneis* ist im Gegensatz zu dem Lyoner Hagelaberglauben nicht von der Reise unheimlicher Seeleute ins Reich der Menschen, sondern die Gefahr für Seeleute, in ein unheimliches Land verschlagen zu werden, die Rede. Vgl. Vergil, *Aeneis*, lib. VII, v. 10-24. Lat.-dt. In Zus.-arb. m. Maria Götte hrsg. u. übers. v. Johannes Götte. M. e. Nachw. v. Bernhard Kytzler, 8. Aufl. München 1994 (Sammlung Tusculum), S. 272f.: *proxima Circaeae raduntur litora terrae, / [...] hinc exaudiri gemitus iraeque leonum / vincla recusantum et sera sub nocte rudentum, / saetigerique sues atque in praesepebus ursi / saevire ac formae magnorum ululare luporum, / quos hominum ex facie dea saeva potentibus herbis / induerat Circe in voltus ac terga ferarum. / quae ne monstra pii paterentur talia Troes / delati in portus neu litora dira subirent, / Neptunus ventis inplevit vela secundis / atque fugam dedit et praeter vada fervida vexit.*

<sup>2622</sup> Augustinus, *De civitate Dei* VIII, 19: *Omnia miracula magorum doctrinis fiunt et operibus daemonum* (Hinweis u. Zitat: Michele C. Ferrari, *Aura levatitia*, in: Peter Dilg (Hrsg.), *Natur im Mittelalter*, 2003, S. 169).

<sup>2623</sup> *Annala Ulaidh = Annals of Ulster ... Dited, with a translation and notes by W. M. Hennessy*, vol. I., 1887, p. 212f.: *Naues in aere uisae sunt cum uiris suis.*

<sup>2624</sup> Der fragmentarische Gesamteintrag der Annalen von Ulster für 749 lautet (engl. Übers. W. Hennessy, wie oben, Anm. 265): „[...] Death of Coirpre, son of Murchadh Mide, and of Becc Baili son of Echa, and of Liber

kann; auch Altocumulus-Wolkenbänke mit zinnenförmigen Quellungen (oft vor Gewittern) oder Altocumulus lenticularis (bei Föhn) wären möglich, ebenso Cumuluswolken mit scharfen Konturen und gut ausgebildeter Wolkenbasis. Die Wolkenschiff-Meldung könnte aber auch einen Vergleich von Zeugen wiedergeben: „Wolken wie Schiffe wurden beobachtet.“ Die fragmentarische Meldung läßt jedoch keine näheren Anhaltspunkte über die „Wolkenschiffe“ über Clonmacnois zu. In Bezug auf Agobards *De grandine et tonitruis* weist Michele Ferrari auf zwei hochmittelalterliche Erzählungen aus England, die möglicherweise auch der Wolkenschiff-Sichtung von 749 zugrundeliegen: Der Dubliner Bischof Patrick berichtet im 11. Jahrhundert in *De mirabilibus Hibernie* über das Erlebnis eines schottischen Königs, der mit seinem Gefolge einst beobachtet haben will, wie ein „Luftmatrose“ einen Speer nach einem Fisch schleuderte und diesen, als er ihn verfehlte, schließlich in der Luft schwimmend einfiel.<sup>2625</sup> Das Motiv der Wolkenschiffe war anscheinend im Hochmittelalter weiter verbreitet, wie zahlreiche lateinische und volkssprachige Bearbeitungen belegen<sup>2626</sup>, zum Beispiel eine Episode aus den *Otia Imperialia* des Gervasius von Tilbury aus dem 12. Jahrhundert, nach der Gottesdienstbesucher einst vor der Kirche den Anker eines Luftschiffs bemerkt haben sollen; als einer der „Luftmatrosen“ gezwungen wurde, den Anker einzuholen, sei er erstickt, „als habe er auf dem Meer Schiffbruch erlitten.“<sup>2627</sup> Allerdings handelt es sich bei den Wolkenschiff-Sichtungen um Einzelereignisse (*mirabilia*), während die nur bei Agobard bezeugte Version mit dem materiellen Handel der Bewohner mit der „Anderswelt“ *Magonia* durch Lebensnähe und Wiederholbarkeit bestimmt ist. Eine Interaktion von Menschen und „Luftmatrosen“ ist nur noch in Gervasius’ *Otia Imperialia* bezeugt. Die von Agobard erwähnte *regio Magoniae* könnte eine Chiffre für ferne, fremde Länder sein, aus denen man nichts Gutes erwartete.<sup>2628</sup> Jean-Claude Schmitt hebt in diesem Zusammenhang

---

abbot of Magh Bile ... and great wind. Drowning of the Family 1 of Ia. Death of Conall, abbot of Tuaim-greine. Ships, with their crews, were seen in the air, over Clonmacnoise.“ Zur Lokalisierung der Meldung in Clonmacnois: <http://www.strangehistory.net/2013/06/03/magonia-4-sky-ships-and-moebius-strips/> (29.05.2014).

<sup>2625</sup> The writings of Bishop Patrick 1074-1084. Ed. by Aubrey Gwynn, Dublin 1955 (Scriptores Latini Hiberniae 1), p. 56-70, hier p. 64, v. 128-132: *Rex fuit in theatro Scottorum tempore quodam / turbis cum variis, cum milibus ordine pulcris. / Ecce repente vident decurrere in aere navim, / de qua post piscem tunc unius iecerat hastam, / que ruit in terram, quam natans ille retraxit. / Ista quis auditurus erit sine laude Tonantis?*

<sup>2626</sup> Vgl. dazu Kuno Meyer, The Irish Mirabilia in the Norse ‘Speculum regale’, in: *Ériu* 4 (1910), p. 1-17, bes. p. 12f. Zusammenstellung, Quellen u. Lit.: Michele C. Ferrari, *Aura levatitia*, in: Peter Dilg (Hrsg.), *Natur im Mittelalter*, 2003, S. 165f., Anm. 6-9.

<sup>2627</sup> Gervasius von Tilbury, *Otia Imperialia*, Dec. 1, 13: *De mari*, hrsg. v. Gottfried Wilhelm Leibniz, *Script. rer. Brunsvicensium ...*, Bd. 1, Hannover 1707, S. 881-1004, hier S. 894 (eigene Übers.): *Cumque iam anchoram evulsisset, a circumstantibus capitur et inter manus contrectantium, quasi in mari naufragium faceret, crassi aeris nostri humectatione praefocatus exhalavit. Sed et superiores nautae, arbitrati socium naufragatum, post unius horae spatium funem anchoralem praeciderunt, relicta anchora navigantes.*

<sup>2628</sup> Vgl. Agobardi *De grandine et tonitruis*, cap. 2, MPL 104, col. 148B: [...] *credant et dicant quamdam esse regionem, quae dicatur Magonia, ex qua naves veniant in nubibus, in quibus fruges, quae grandinibus decidunt, et tempestatibus pereunt, vehantur in eadem regionem, [...]*. Ulrich Nonn (Quellen zur Alltagsgeschichte im Mittelalter, 2003, S. 57) übersetzt *regio* mit „Landschaft“ im Sinne von „Region“ bzw. „Landstrich“, was in

hervor, daß sich „die bösen Zauberer, Giftmischer und Luftschiffer“ bei Agobard „immer auf Seiten »der anderen« (finden). Entweder stammen sie aus dem feindlichen Herzogtum des Grimald von Benevent oder geradewegs aus einem mythischen Land namens Magonia, dem Königreich der Magier (*magi*).“<sup>2629</sup> Die *Magoni* waren eine Art „Sündenböcke“, mit denen man den mächtigen unsichtbaren Gegner durch die „Bannung“ in irdische Gestalt zu kontrollieren versuchte.

Allgemein scheint der Glauben an die Existenz von Wolkenschiffen zu Agobards Zeit nahezu selbstverständlicher Bestandteil vor allem des städtischen Lebens in Lyon gewesen zu sein.<sup>2630</sup> Sicherlich glaubten viele Menschen vor Unwettern eher an die Existenz von Wolkenschiffen, während sie sich im Alltag nicht mit „extraterrestrischen Erscheinungen“ befaßten. Der Lyoner Aberglauben ist damit ein typisches Beispiel einer erst bei Bedrohung hervorbrechenden „magischen Realitätsebene“, die in Anfechtungssituationen ein Stück innerweltlicher Sicherheit und Kontrolle verspricht, was zeigt, daß Rolf Sprandels drei Stufen der Naturwahrnehmung, beginnend mit der „primitiven“ mythisch-religiösen Wahrnehmung, nicht als Abfolge zu verstehen sind, sondern nur ein Grundmuster verschiedener Arten der Naturbewältigung sind, die in bestimmten Situationen auch parallel oder als „Atavismen“ in Erscheinung treten, wenn sie vom Unterbewußtsein oder auch bewußt „aufgerufen“ werden. Die Vorstellung von Luftschiffen, die die Ernte in ein fremdes Land entführen, lebt bis heute in älteren Redensarten, Volksliedern und Rätseln weiter, ebenso in volkstümlichen Wolkenbezeichnungen, die naheliegende Metaphern aus Naturbeobachtungen, aber auch mythische Reminiszenzen darstellen. Viele Wolkenbezeichnungen richten sich nach regionen-

---

fränkischer Zeit nicht als geographische Bezeichnung, sondern im Sinne von „Stammesgebiet“ zu verstehen ist. Da *regio* allerdings auch die „Himmelsgegend“ (aus der etwa die Wolken bzw. Wolkenschiffe heranziehen) bezeichnet, erscheint die Übersetzung „Landschaft“ möglicherweise irreführend, nicht nur wegen der neuzeitlichen Bedeutung von „Landschaft“, sondern auch, weil der Begriff zu „diesseitig“ orientiert ist, zumal für *regio* auch die „tieferen“ Bedeutungen „Grenzlinie, Grenze“ sowie „Himmelsraum, Weltgegend“ und „Gegend, Gebiet“ überliefert sind; letztere könnten - vielleicht auch in Bezug auf die in Mitteleuropa meist von Süden, Südwesten, Westen oder Nordwesten heranziehenden Unwetter - auf eine ferne, jenseitige Gegend, vielleicht das feindliche Sarazenenland im Südwesten, möglicherweise auch das mythische „Weltende“ im fernen Westen, jenseits der Gestade des Ozeans, oder ein heidnisches Land im Nordwesten meinen, wo man schon in der Antike die Heimat der Unwetter und Stürme vermutete. Agobards *regio* ist also nicht mit der keltischen „Anderswelt“ identisch, doch auch bei *Magonia* liegt die Vorstellung von einem fernen, unheimlichen, an der Grenze zur „Anderswelt“ liegenden Landstrich nahe, von wo auch Unwetter kamen. Zudem ist mit *regio* auch die ältere Konnotation zur vorrömischen Auguralsprache und dem „Abstecken“ von „Himmelsstrichen“ zur Beobachtung und Deutung von Wolken, Sternen und Vogelschwärmen möglich.

<sup>2629</sup> Jean-Claude Schmitt, Heidenspaß und Höllenangst. Aberglaube im Mittelalter. Aus d. Frz. v. Matthias Grässlin, Frankfurt - New York 1993, S. 63.

<sup>2630</sup> Vgl. Michele C. Ferrari, *Aura levatitia*, in: Peter Dilg (Hrsg.), *Natur im Mittelalter*, 2003, S. 166 u. S. 169f. Das fantastische Land *Magonia* und besonders der Handel deuten nach Michele Ferrari auf ein vornehmlich städtisch-merkantiles Publikum; Agobard betont bereits im ersten Satz seiner Schrift die weite Verbreitung des Wetteraberglaubens bei der Land- und Stadtbevölkerung, wobei die frühen Missionare wie Martin von Braga und Gregor von Tours vornehmlich die Landbevölkerung bekehrt hatten. Siehe dazu Michele C. Ferrari, wie oben, S. 169; Raoul Manselli, *Magia e stregoneria nel medio evo*, Turin 1976 (Corsi universitari), p. 56-59. Die vermeintliche Fähigkeit der *tempestarii*, Hagel zu sammeln und in Höhlen zu verbergen, weist auf eine Verbindung zum spätantiken Kybele-Kult und damit auf das Lyonnais mit Lyon als Zentrum der gallischen Kybele-Verehrung: Kybele, ursprünglich eine Göttin der Bergwälder, des Wildes und der Fruchtbarkeit, wurde in Gallien auch als Göttin des Feuers und als Schutzpatronin der Städte und Grenzfesten verehrt.



und anbauspezifischen Alltagsgegenständen und Naturgefahren, mit denen Bauern, Fischer und Häusler häufig konfrontiert waren. So gehören Wolkenschiffmetaphern neben Tiernamen<sup>2631</sup> zu den am weitesten verbreiteten Wolken-Bezeichnungen; sie leben bis heute im Bild der „segelnden“ Sommerwolken und der „Schäfchenwolken“ weiter. Es ist nicht verwunderlich, daß „die Verbindung von Wolken und Regen als eine der wesentlichsten für das Leben immer klar gewesen ist“, wobei die Trennung natürlicher und mythischer Erklärungsmuster in volkstümlichen Wolkenbezeichnungen und -deutungen oft nicht möglich ist.<sup>2632</sup> Auffällig ist, daß sich metaphorische und personifizierende Wolkenbezeichnungen fast immer auf „Zeigerwolken“ für Wetteränderungen beziehen, die oft über den Ernteerfolg entschieden; das gilt auch für Agobards „Wolkenschiffe“: Die häufig vor Gewittern erscheinenden *Alto cumulus*-Wolken (oft in Form langgezogener Castellanus-Wolkenbänke mit aufquellenden Türmchen und Zinnen, teilweise mit netzartig verwobenen Strukturen, sog. „Schwerewellen“, auch „Gewitternetze“ genannt (*Alto cumulus asperitas*), ausgelöst durch entfernte Gewitter) oder die oft bedrohlich wirkenden „Regensäcke“ (*Alto cumulus mammatus*), die in den oberen Bereichen vereister Schauer- und Gewitterwolken erscheinen, regten fantastische Vorstellungen an. Auch Quellwolkentürme, amboßartige Eiswolkenschirme von Gewitterwolken und Böenwalzen können zu „Wolkenschiffen“ werden. In vielen Regionen (besonders in Meeresnähe) wurden früher vor allem *Alto cumulus*-castellanus-Wolken als „Wolkenschiffe“ oder „Wetterbäume“ („Mastbäume“) bezeichnet;<sup>2633</sup> die langgezogenen, oft mit Zinnen und Türmchen bekrönten *Alto cumulus*-Wolkenbänke sind sichere Regen- und Gewitterkünder; „wenn die Sonne hinter einer solchen W.(olke) verschwindet, sagt der Mecklenburger: Dat regenschipp lett sik wedder seihn; dor steiht ’n regenschipp, ’n Noahskasten.“<sup>2634</sup> In einigen rheinischen Mittelgebirgen hieß es bei

<sup>2631</sup> Am bekanntesten sind „Schäfchenwolken“ (*Alto cumulus floccus*), aber auch „vielarmige Riesen“ und „Wolkenmonster“ (*Cumulus congestus* u. *Cumulonimbus*). In Mecklenburg nannte man dunkle Regen- und Gewitterwolken früher auch „Kuhwolken“. Bis heute geläufig ist das Bild der „regenschwangeren“ Wolken.

<sup>2632</sup> „Sagen und Regeln enthalten immer ein mythisches Begreifen des Zusammenhangs, nie ein physikalisches. Auch die Beschreibungen der Wolken sind wissenschaftlich schwer verwertbar (ebenso übrigens auch bei den Griechen); jede Gegend hat darin ihre eigene Terminologie, die von der wissenschaftlichen Einteilung der Wolken in Cirrus-, Cumulus- und Stratus-W.n [...] erheblich abweicht“ (Viktor Stegemann, Art. ‚Wolke‘, HWDA, hrsg. v. Eduard Hoffmann-Krayer, Hanns Bächtold-Stäubli, Bd. 9: Waage - Zwerge, Berlin -Leipzig 1941, Sp. 803-814, hier Sp. 811).

<sup>2633</sup> Viktor Stegemann, ‚Wolke‘, HWDA, Bd. 9: Waage - Zwerge, 1941, Sp. 809.

<sup>2634</sup> Viktor Stegemann, ‚Wolke‘, HWDA, Bd. 9: Waage - Zwerge, 1941, Sp. 811 m. Anm. 54. Vgl. dazu ZVfV 5 (1895), S. 433. Eine andere Wetterregel lautet: „Steht ein ‚Wederbom‘ im Norden, so erwartet man in drei Tagen Regen; steht er im Westen, so gibt es noch am selben Tag etwas“ (ebenda, Sp. 811). Wilhelm Mannhardt (Germanische Mythen, 1858, S. 366, Anm. 1) beschreibt eine alte Wolkenschiffmetapher am Niederrhein, die sich auf die Wolkenform der Castellanuswolken“ (*Alto cumulus castellanus*) bezieht, die im Sommerhalbjahr oft ein sicherer Regen- und Gewitterkünder sind, da sie meistens einige Stunden (bis ca. 12 Stunden) vor Wetteränderungen und in stärkerer Ausprägung auch unmittelbar (eine Stunde) vor Gewitterausbruch erscheinen, wobei die Castellanus-Wolken häufig auch genau die Zugbahn der Gewitter anzeigen: „Von alten wetterkundigen Leuten wird in allen Gegenden des Niederrheins noch ein schiffgestaltetes Wolkengebilde, das

Wolkenbrüchen „das Schiff schwabbelt.“<sup>2635</sup> Im Niederdeutschen (in Hamburg und in Teilen der Niederlanden) hieß es bei Gewitterwolken: „Daar komt een schip met zure appelen.“<sup>2636</sup> In diesem Sprichwort sind die Zerstörung der Ernte durch Unwetter und der ungleiche Tausch der reifen Früchte mit sauren Früchten angedeutet wie im Lyoner Wetterzauber. Die Wolkenschiffmetapher weist auf ihre Entstehung am Meer; in Böhmen hießen von Südwesten (der „Gewitterrichtung“) heranziehende Wolken „Regenwurz“.<sup>2637</sup>

Agobards Ausführungen spiegeln allerdings im Gegensatz zu den volkstümlichen Wolkenbezeichnungen nicht unbedingt den Volksglauben wider, sondern entspringen wohl auch dem besonderen Interesse eines Gelehrten. So ist die Herkunft der Lyoner Wolkenschiffmetapher kaum einzugrenzen; sie beruht vielleicht auch auf der Vorstellung vom himmlischen Jenseitsfluß, der wie der antike Styx das Land der Lebenden vom Land der Verstorbenen trennt.<sup>2638</sup> Auch eine Verbindung zu der jüngeren Vorstellung von dem „aus ‘Engelland’, dem Land der Seligen und der Quelle den Lebens kommenden Schiff, das mit Hirs und Mirs und Dinkelmirs beladen ist“, ist nicht ausgeschlossen.<sup>2639</sup> Die Fantasiebezeichnung *Magonia* in der Bedeutung „Zauberland“ (von *magus* „Zauberer“; *magia*

---

sonst bei heiterem Wetter Abends sichtbar wird, eifrig beobachtet und aus seiner Richtung von Süden nach Norden oder von Westen nach Osten auf die Witterung der folgenden Tage geschlossen. Erscheint es nach anhaltender Dürre, so begrüßt man es mit frohem Regenhoffen. Das Volk nennt dieses Wolkengebilde das „Regenschiff“ oder „Muttergottesschiff.“ Vgl. dazu Vincenz Jakob von Zuccamaglio, *Der deutsche Volksglaube*, Bd. I: *Der deutschen Volksfeste, Jahres- und Familienfeste, Iserlohn - Elberfeld 1854*, S. 37f.

<sup>2635</sup> Wilhelm Mannhardt, *Germanische Mythen*, 1958, S. 366, Anm. 1.

<sup>2636</sup> Viktor Stegemann, ‚Wolke‘, *HWDA*, Bd. 9: Waage - Zwerge, 1941, Sp. 807 (Hinweis Karl Heidecker, Agobard en de onweermakers, in: *De betovering van het middeleeuwse christendom*, red. Marco Mostert u. a., 1995, S. 180 m. Anm. 37). Siehe dazu auch Frederik August Stoett, *Nederlandse spreekwoorden, spreekwijzen, uitdrukkingen en gezegden*, 5. Aufl. Zutphen 1943, Bd. 1, S. 41f. In Hamburg bezeichnet man eine nahende Gewitterwolke als „ên schip vull sûre appeln“ (Viktor Stegemann, ‚Wolke‘, *HWDA*, wie oben, Sp. 807; Wilhelm Mannhardt, *Germanische Mythen*, 1858, S. 366, Anm. 1).

<sup>2637</sup> Viktor Stegemann, ‚Wolke‘, *HWDA* 9: Waage - Zwerge, 1941, Sp. 809: „Es sind wohl dieselben langgestreckten W(olken)gebilde, die man sonst ‘Wetterbäume’ (vgl. Mastbaum) nennt und die Regen bringen.“ Vgl. dazu auch Josef Schramek, *Der Böhmerwaldbauer. Eigenart, Tracht und Nahrung, Haus- und Wirtschaftsgeräte, Sitten, Gebräuche und Volksglaube. Nebst einem Anhang: Der Böhmerwaldholzbauer*, Prag 1915 (Beiträge zur deutsch-böhmischen Volkskunde; Bd. XII), S. 249. In Westböhmen sprach man bei weißen streifigen Wolken am sonst klaren Himmel auch, „der Himmel haut Rengwurz“ (ebenda, Sp. 812 m. Anm. 57; vgl. Alois John, *Sitte, Brauch und Volksglauben im deutschen Westböhmen, mit e. Karte d. Gebiete d. Nordgau (Bayern) in Böhmen*, Prag 1905 (Beiträge zur dt.-böhm. Volkskunde), S. 237).

<sup>2638</sup> So identifiziert Wilhelm Mannhardt die Worte „dein Kähnchen schwimmt“ aus der ersten Strophe des alten Kinderreims „Herrgottspferdchen, fliege weg!“ als „Wolkenschiff“, das auf dem großen Totenfluß zwischen Himmel und Erde fährt. In dem Lied ist es die Vorstellung, „dass der Käfer, wie die Mâr den himmlischen Totenstrom zu überschreiten haben.“: „Fassen wir den Totenfluss als Luftstrom oder das himmlische Gewässer insgesamt, so leidet die Bedeutung des Nachens als einzelne Wolke wohl keinen Zweifel. Kuhn hat bereits bewiesen, dass schon in den Vêden die Wolken *nâvyah* d. h. die Schiffe des himmlischen Oceans genannt werden, und dass den Griechen die Quellnymphe *Ναϊάς, Νπάζ* = *nâvyâ* ursprünglich als die seefahrende Wolkengöttin galt. [...] im Mythos der Athênê bedeutet das Schiff die Wolke, [...] Im germanischen Norden heißt die Wolke ebenso *vindflot* Windschiff. [...]“ (W. Mannhardt, *Germanische Mythen*, 1858, S. 366, Anm. 1). Kinderreim in: Franz Magnus Böhme (Hrsg.), *Deutsches Kinderlied und Kinderlied. Volksüberlieferungen aus allen Landen deutscher Zunge*, Leipzig 1897, Nr. 843; vgl. dazu W. Mannhardt, wie oben, S. 349.

<sup>2639</sup> Siehe Art. Viktor Stegemann, ‚Wolke‘, in: *HWDA*, Bd. 9: Waage - Zwerge, 1974, Sp. 807 m. Anm. 22; vgl. auch Wilhelm Mannhardt, *Germanische Mythen*, 1858, S. 464ff.

„Zauberei, Magie“) <sup>2640</sup> weist auf die Beobachtung bedrohlicher Gewitterwolken, wobei auch das althochdeutsche *maganwetar* (bestehend aus *magan* bzw. *megan* „können, vermögen, lat. *posse, valere, fieri*“ und *wetar*) in Betracht zu ziehen ist, das ein besonders starkes „Unwetter“ oder einen „Wirbelsturm“ bezeichnet; <sup>2641</sup> *maganwetar* entspricht wahrscheinlich dem nordischen *vindflot* („Sturmflotte“), wie Jakob Grimm am Beispiel der Wolkennamen im Lied *Alvismâl* aus der Edda erläutert hat - die Verbindung zwischen der „Wolkenschiffmetapher“ und der Seefahrt ist hier offenkundig. <sup>2642</sup> Ursprünglich bezeichnete *Magonia* wohl eine mythische antike oder keltische „Anderswelt“, vielleicht auch den nordischen Götterwohnsitz „Glanzheim“ (*Glið*), der noch in dem Sagen- und Märchenmotiv des Glasbergs oder des goldenen Schlosses „jenseits des großen Wassers“ weiterlebt. <sup>2643</sup> Auch zu den antiken „Gewitterdämonen“ der *Gorgonen* (Gorgo, und Medusa), die im Gewitter mit den Göttern kämpften, sind Bezüge möglich, wobei besonders die schreckliche Gorgo mit ihrem schlangenartigen, an Blitzschnüre erinnernden Haar und dem versteinernenden Blick („Blitz“) zu nennen ist. <sup>2644</sup> Schließlich könnte *Magonia* an das biblische Land Magog und den apokalyptischen Fürst Gog anspielen, der „‘wie ein Unwetter’ (*quasi tempestas*) aus dem Norden kommen (Hesek. 38, 9)“ und das Land berauben wird. <sup>2645</sup> Im 15. Jahrhundert

<sup>2640</sup> Michele C. Ferrari, *Aura levatitia*, in: Peter Dilg (Hrsg.), *Natur im Mittelalter*, 2003, S. 169f. Weitere Lit. ebenda, Anm. 33: Johann Friedrich Marcks, *Die politisch-kirchliche Wirksamkeit des Erzbischofs von Lyon mit besonderer Rücksicht auf seine schriftstellerische Tätigkeit*, Viersen 1888, S. 12. Zu ‚*magia*‘ vgl. Charles du Fresne, Dom Du Cange, *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, t. VI, Paris 1736, col. 1032-33; zu Hagel- u. Wetterzauber siehe auch Jakob Grimm, *Deutsche Mythologie*, I. Bd., 4. Aufl. 1875, ND 1968, S. 486ff.

<sup>2641</sup> Chronologisches Wörterbuch d. deutschen Wortschatzes, 2. Bd.: *Der Wortschatz d. 9. Jh.* Bearb. v. Elmar Seebold u. a., Berlin - New York 2008, S. 551f. Auf den Bezug zwischen *Magonia* und dem ahd. *maganwetar* verwies erstmals Felix Liebrecht, in: Gervasius von Tilbury: *Otia imperialia*. In einer Ausw. hrsg. u. m. Anm. begleitet v. F. Liebrecht, Hannover 1856, S. 62, Anm. 6. Zu *maganwetar* (=turbo, „Wirbelwind“) vgl. auch Jakob Grimm, *Deutsche Mythologie*, I. Bd., 4. Ausg. 1875, ND 1968, S. 276 u. 526 (Hinweis: Michele C. Ferrari, *Aura levatitia*, in: Peter Dilg (Hrsg.), *Natur im Mittelalter*, 2003, S. 169 m. Anm. 32).

<sup>2642</sup> Vgl. *Alvismâl* (zit. n. Jakob Grimm, *Deutsche Mythologie*, I. Bd., 4. Aufl. 1875, ND 1968, S. 276): *scý heitir með mönnom en scúrvân með goðon,/ kalla vindflot vanir,/ úrvân iötnar, álfar veðrmegin/ kalla î heljö hiálm huliz.* Zu *vindflot* und *veðrmegin* schreibt Grimm (wie oben, S. 276): „vindflot scheint navigium venti, weil die winde auf den wolken durch die luft schiffen. veðrmegin ist genau das umgestellte ahd. *maganwetar*, turbo, endlich hiálmr huliz das sonst gebräuchliche hliz- | hiálmr, alts. Helithhelm, d. h. tarnhelm, grîma, larve, gleich nebel und wolke einhüllend.“

<sup>2643</sup> Vgl. Wilhelm Mannhardt, *Germanische Mythen*, 1858, S. 365f. Das „Seeleneiland“ *Glið* (von ags. *glið*, *glæð* „glänzend, mild“, anord. *glæðr*, *glæde* „glatt, glänzend, froh“), „die Heimat des eigentlichen Lichtes“, dachte man sich als von der Welt durch einen Himmelsstrom getrennt (ebenda, S. 365f.). *Glaðsheimr* „Glanzheim, Wonneland“ war der Sitz der Götter, wo Odins Goldenes Schloß Vallhöll stand. Mit der Vorstellung eines das Diesseits und das Jenseits trennenden „Unterweltflusses“ hängt auch der Kinderreim „dein Kähnen schwimmt“ zusammen, in dem „der Käfer, wie die Mâr den himmlischen Totenstrom zu überschreiten haben“ (Wilhelm Mannhardt, *Germanische Mythen*, 1858, S. 366, Anm. 1).

<sup>2644</sup> Nach antikem Glauben ließ allein der Blick (Blitz = Blick) der „Gorgo“ den Menschen versteinern. Vgl. dazu Wilhelm Heinrich Roscher, *Die Gorgonen Und Verwandtes*, 1879, S. 17f.

<sup>2645</sup> Michele C. Ferrari, *Aura levatitia*, in: Peter Dilg (Hrsg.), *Natur im Mittelalter*, 2003, S. 170. Vgl. Hes. 38, 9-12 (aus: „Weissagung gegen Gog aus Magog“): „Du wirst heraufziehen und daherkommen wie ein Sturmwetter und wirst sein wie eine Wolke, die das Land bedeckt, du und dein ganzes Heer und die vielen Völker mit dir./ So spricht Gott der Herr: Zu jener Zeit werden dir Gedanken kommen und du wirst Böses sinnen/ und denken: »Ich will das Land überfallen, das offen daliegt, und über die kommen, die still und sicher leben, die alle ohne Mauern dasitzen und haben weder Riegel noch Tore«./ damit du rauben und plündern kannst und deine Hand an

bezeichnete der Franziskaner Bernhardin von Siena mit *mago* eine von „Wetterzaubern“ „beschwerte“ Unwetterwolke.<sup>2646</sup> „*magonia* nennen manche Seefahrer eine Wolke, die einen gefährlichen Wirbelsturm ankündigt; sie ziehen dann ihr Schwert, lassen die Schneide vibrieren und tun so (*simulant*), als ob sie die Wolke entzwei schneiden und die Gefahr abwenden könnten.“<sup>2647</sup> Sowohl *maganwetar* wie Agobards *Magonia* oder Bernhards' *mago* beziehen sich auf bedrohliche Gewitterwolken, die seit jeher fantastische Deutungen anregen und oft als Dämonen wahrgenommen wurden.

Als „Vorlage“ für *Magonia* könnte nach Michele Ferrari der von Hieronymus in der *Vita S. Hilarionis* erwähnte Hafen Majoma bei Gaza oder Port Mahón (Portus Magonis) auf Menorca in Frage kommen; möglicherweise hat der gebürtige Spanier Agobard *Magonia* aus dem arabischen *ma'úna* („gegenseitige Hilfe“) abgeleitet, woraus das italienische *magona* (*maona*) entstand, das im Spätmittelalter und in der Frühen Neuzeit der Name einer italienischen Handelsgesellschaft war.<sup>2648</sup> *Magonia* ist vielleicht keine mißverständliche Entlehnung<sup>2649</sup>, sondern eine Neubildung aus dem lateinischen *magia* und dem althochdeutschen *maganwetar*, das auf das arabische *ma'úna* bezogen wurde,<sup>2650</sup> zur Zeit Agobards fürchtete man die Sarazenen (frz. *mahométans*) aus einem fernen, bedrohlichen Land.<sup>2651</sup> *Magonia* bündelte damit zentrale Elemente der Unwetterangst: die bedrohliche Erscheinung von Gewitterwolken, die Ungewißheit vor dem Unwetter und die Angst vor einer fremden Übermacht, der man sich (in Unkenntnis natürlicher Erklärungen und fehlender Erfahrung mit Fremden) nicht gewachsen fühlte und über die vermittelnde Instanz *tempestarii* zu begegnen versuchte.

---

die zerstörten Orte legt, die wieder bewohnt sind, und an das Volk, das aus den Heiden gesammelt ist und sich Vieh und Güter erworben hat und in der Mitte der Erde wohnt. Vgl. Hes. 38, 22f.: „Und ich will ihn richten mit Pest und Blutvergießen und will Platzregen mit Hagel, Feuer und Schwefel über ihn und sein Heer und über die vielen Völker kommen lassen, die mit ihm sind./ So will ich mich herrlich und heilig erweisen und mich zu erkennen geben vor vielen Heiden, daß sie erfahren, daß ich der Herr bin.“

<sup>2646</sup> Bernhardinus von Siena, Sermo X, in: Bernardi Opera omnia, ed. P. Pacifici u. M. Perantani, Florenz 1950, Bd. 1, S. 113f. Hinweis: Karl Heidecker, Agobard en de onweermakers, in: De betovering van het middeleeuwse christendom, red. M. Mostert u. a., 1995, S. 179 m. Anm. 36.

<sup>2647</sup> Jean-Claude Schmitt, Heidenspaß und Höllenangst, 1993, S. 63.

<sup>2648</sup> Vgl. Michele C. Ferrari, *Aura levatitia*, in: Peter Dilg (Hrsg.), Natur im Mittelalter, 2003, S. 170 m. Anm. 34 (Hinweis auf Hieronymus, Vita S. Hilarionis, in: MPL 23, col. 29-54, hier col. 30 u. 36) u. Anm. 35.

<sup>2649</sup> Nach Michele C. Ferrari (*Aura levatitia*, in: Peter Dilg (Hrsg.), Natur im Mittelalter, 2003, S. 170) hat Agobard möglicherweise „eine Bezeichnung für das Land der Himmelsmatrosen mißverstanden und mit einem ihm bekannten Terminus in Verbindung gebracht.“

<sup>2650</sup> Vgl. Henri Platelle, Agobard, vol. 2, 1991, p. 88. Vgl. auch Charles du Fresne, Dom Du Cange, ‚mômerie‘, Glossarium mediae et infimae latinitatis, t. VI, Paris 1736, col. 1056-57.

<sup>2651</sup> Der Zauberglauben um das unheimliche Land *Magonia* könnte der Sarazenenfurcht erwachsen sein: Möglicherweise meinte Agobard die spanischen Sarazenen aus dem Omaidjen-Emirat von Córdoba, die nach dem Sieg der Franken unter Karl Martell in Tours bzw. Poitiers 732 langsam nach Süden zurückgedrängt worden waren, aber bis ins 9. Jahrhundert immer wieder von Süden auf Raubzüge in die *Francia* zogen. Das Land *Magonia*, in das Luftmatrosen gegen „Lösegeld“ an die *tempestarii* die geraubten Früchte bringen, ist auch als mythisches Element in der altfranzösischen Literatur nachweisbar. Es ist nicht ausgeschlossen, daß die Schlacht von Roncesvalles im Jahre 778, die nachgewiesenermaßen großen Einfluß auf die lateinische und altfranzösische Literatur hatte, auch das Bild der „Seeleute aus *Magonia*“ inspirierte. Vgl. Eginhardus ad a. 812: *Pax cum Abubaz rege Sarracenorum facta* (Hinweis: Agobardi De grandine et tonitruis, MPL 104, col. 158, Anm. e).

Der Glauben an die *tempestarii* war in Lyon anscheinend so mächtig, daß es einmal sogar fast zur Lynchjustiz gekommen wäre: Die „völlig verblendete“ Menschenmenge faßte vier angeblich aus einem Wolkenschiff herausgefallene „Hagelbeherrscher“ und wollte diese steinigen, „aber schließlich siegte die Wahrheit, und nach langer vernünftiger Überlegung wurden eben die, die jene präsentiert hatten, gemäß dem Prophetenwort beschämt, so wie der Dieb beschämt wird, wenn er ergriffen wird.“<sup>2652</sup> Wie im vorangegangenen Abschnitt (*Plerosque autem vidimus et audivimus tanta dementia obrutos, tanta stultitia alienatos, ut credant et dicant quamdam esse regionem, quae dicatur Magonia*) hebt Agobard den Irrglauben hervor, wobei das fast identische konsekutive Satzgefüge nicht das gesamte Volk, sondern die Verblendeten meint (*Ex his item tam profunda stultitia excaecatis, ... quatuor homines, tres viros, et unam feminam, quasi qui de ipsis navibus ceciderint*). Mit dem abschreckenden Beispiel will Agobard die „vernünftigen“ Hörer erreichen und den Gegensatz zwischen dem *falsum* des Wetteraberglaubens und der „Vernunftseinsicht“ (*rationatio*) verschärfen. Die Rettung der Unschuldigen war nicht nur ein triumphaler „Sieg der Wahrheit nach langer vernünftiger Überlegung“ (*tamen vincente veritate, post multam ratiocinationem*), sondern hatte auch die „Beschämung der Häscher nach dem Prophetenwort zur Folge (*ipsi qui eos exhibuerant, secundum propheticum illud confusi sunt, sicut confunditur fur quando deprehenditur*). Das hier angedeutete Jeremias-Zitat der „Beschämung der falschen Richter“<sup>2653</sup> ist eine Ermahnung; den Hörern wird der Nutzen eines „rationalen“ christlichen Gottesglaubens klar: Ein auf vagen Gerüchten basierender Aberglauben, der fast zum Tod Unschuldiger geführt hätte, kann gegenüber diesem nicht bestehen; der Mensch muß die Natur den höheren Mächten überlassen, was im Umkehrschluß eher einsehbar ist als absurde „Gerüchte“ über „Wetterzauberer“, deren Tun nicht bezeugt sei. *Magonia* ist damit ein Musterbeispiel für den „Wahnsinn“ (*dementia*) und die „Dummheit“ (*stultitia*) des Aberglaubens.<sup>2654</sup>

<sup>2652</sup> Agobardi De grandine et tonitruis, cap. 2, MPL 104, col. 148B-C; dt. Übers.: U. Nonn, Quellen zur Alltagsgeschichte im Mittelalter, 2003, S. 56f.; unterstrichener Text: Bibelzitat Agobards: *Ex his item tam profunda stultitia excaecatis, ut haec posse fieri credant, vidimus plures in quodam conventu hominum exhibere victos quatuor homines, tres viros, et unam feminam, quasi qui de ipsis navibus ceciderint: quos scilicet per aliquot dies in vinculis detentos, tandem collecto conventu hominum exhibuerunt, ut dixi, in nostra praesentia, tanquam lapidandos. Sed tamen vincente veritate, post multam ratiocinationem, ipsi qui eos exhibuerant, secundum propheticum illud confusi sunt, sicut confunditur fur quando deprehenditur.*

<sup>2653</sup> Vgl. Jer. 2, 26: „Wie ein Dieb zuschanden wird, wenn man ihn ergreift, so wird das Haus Israel zuschanden werden samt seinen Königen, Fürsten, Priestern und Propheten“ (Hinweis Ulrich Nonn (Hrsg. u. Übers.), Quellen zur Alltagsgeschichte im Mittelalter, 2003, S. 57, Anm. 1).

<sup>2654</sup> Die Häufung von Begriffen aus dem Wortfeld „dumm, blind, verblindet“ (*dementia, stultitia, caecati*) im zweiten Kapitel von Agobards Schrift könnte an die antike Vorstellung von der „erstarrende(n) oder versteinernde(n) Wirkung“ der im Unwetter einherfahrenden „Gorgo“ anknüpfen: Auch der Lyoner Wetterzauber beruhte darauf, „dass dem Donner und Blitz eine ganz ähnliche Wirkung zugeschrieben wird“, nämlich „dem Menschen völlig die Besinnung zu rauben oder erstarren zu machen“ (Dr. Wilhelm Heinrich Roscher, Die Gorgonen, 1879, S. 60). Die Vorstellung vom versteinernden Blick des Gewitterdämons Gorgo (*duro saxo simillimum torpere, metu obtorpescere, lapidem esse*) bezeichnet „den höchsten Grad des Erstarrens, der Furcht, des Entsetzens“ (ebenda, S. 61 m. Anm. 115: Belege aus der antiken Literatur). Die dämonische Macht des Unwetters, dessen Bedrohung nicht nur in der Naturgewalt, sondern besonders auch in der

Agobards Argumente werden zwar nicht ausgereicht haben, um alle Menschen vom neuen Gottesglauben zu überzeugen, und schon gar nicht werden die im Unwetter um die Ernte bangenden Bauern für rationale Argumente empfänglich gewesen sein, doch möglicherweise hat Agobard viele Hörer „mit seinen Argumenten verwirrt, so daß ihnen immerhin Zweifel an der Richtigkeit ihres Verhaltens gekommen sind.“<sup>2655</sup> Der Wetteraberglauben, eine „Abwehrhandlung“ zur Kontrolle der Unwetterangst, soll den nicht unmittelbar bedrohten Hörern als „Irrtum“ und Lüge erscheinen. Damit eröffnet Agobard im dritten Kapitel einen mehrere Kapitel umfassenden Abschnitt, in denen er den Zweifelnden den Widerspruch zwischen „Irrtum“ und „Vernunft“ (*error - ratio*) auch anhand der Bibel verdeutlicht. Agobard setzt *mendacium* mit *error*, *qui tam generaliter in hac regione pene omnium mentes possidet*, gleich, während Vernunftesicht und Wahrheit mit dem Glauben identisch seien: „Glaubensüberzeugung und vernünftige Überlegung fallen hier zusammen, und in diesem Sinne ist der gläubige Mensch zugleich der vernünftige.“<sup>2656</sup> Der Gläubige erkennt die Übermacht Gottes im Gewitter und fällt nicht auf Trugbilder herein. Agobard vermeidet es jedoch, Menschen als abergläubisch und gottlos zu „verdammten“; er deutet sogar an, daß der Aberglauben Ausdruck der Angst, also etwas durchaus „Normales“ ist, doch der Aberglauben besetze den in der Angst schwachen Geist ganz (*error, qui ... mentes possidet*). Agobard will die Menschen als Anwalt der Vernunft mit plausiblen Argumenten erreichen und zu eigenen „Vernunfterwägungen“ anregen: Seine Schrift ist daher „im Tone einer wohltuenden Sachlichkeit gehalten, hinter der die

---

„dämonischen Angst“ liegt, thematisiert auch eine Seesturmepisode in Constantius' *Vita S. Germani*. Nach der Erzählung „kam einst den von Gallien nach Britannien segelnden Heiligen Germanus und Lupus auf dem offenen Meer die dem Glauben feindliche Macht der Dämonen entgegen und stellte ihnen Gefahren in den Weg; sie peitschte Sturmwolken auf, führte Himmel und Tag in die Wolkennacht hinab, wodurch sich die Schatten der Wolken durch die Schrecken des Meeres und der Luft verdoppelten“ (Constantii Vita S. Germani, cap. 13, ed. Wilhelm Levison, MGH Script. rer. Mer. 7, Hannover - Leipzig 1920, S. 259f.; eigene Hervorhebung u. Übers.): *Itaque oceanum mare Christo duce et auctore conscenditur, qui famulos suos inter discrimina et tutos reddidit et probatos. Ac primum de sinu Gallico flabris lenibus navis in altum provecta deducitur, donec ad aequor medium perveniret, ubi, porrectis in longum visibus, nihil aliud quam caelum videretur et maria. Nec multum post occurrit in pelago relegionis inimica vis daemonum, qui tantos ac tales viros pertendere ad recipiendam populorum salutem lividis iniquitatibus inviderent. Obponunt pericula, procellas concitant, caelum diemque nubium nocte subducunt et tenebrarum caliginem maris atque aeris horrore congeminant. Ventorum furorem vela non sustinent, et oceani moles fragilis cumba vix tolerat. Cedebant ministeria victa nautarum; ferebatur navigium oratione, non viribus. Vgl. auch Bedae Venerabilis Presbyteri Hist. eccl. gentis anglorum 1, 17, hrsg. u. übers. v. Günther Spitzbart, 1997, in: doc.cath. Sp. 45A-46B): *Ut Germanus episcopus cum Lupo Britanniam navigans, et primo maris, et postmodum Pelagianorum tempestatem divina virtute sedaverit* [...] *Brittani* [...] *inveniunt salubre consilium, ut a Gallicanis antistitibus auxilium belli spiritalis inquirant.* [...] *atque omnium iudicio electi sunt apostolici sacerdotes Germanus Autissiodorensis, et Lupus Trecaenae civitatis episcopi, qui ad confirmandam fidem gratiae caelestis Britannias venirent. Qui cum prompta devotione preces et iussa sanctae Ecclesiae suscepissent, intrant Oceanum, et usque ad medium itineris quo a Gallico sinu Britannias usque tenditur, secundis flatibus navis tuta volabat. Tum subito occurrit pergentibus inimica vis daemonum, qui tantos talesque viros ad recuperandam tendere populorum salutem inviderent: concitant procellas, caelum diemque nubium nocte subducunt; ventorum furores vela non sustinent; cedebant ministeria victa nautarum* [...].*

<sup>2655</sup> Egon Boshof, Erzbischof Agobard von Lyon, 1969, S. 172. Vgl. Agobardi De grandine et tonitruis, cap. 2, MPL 104, col. 148C [...] *Sed tamen vincente veritate, post multam rationincinationem, ipsi qui eos exhibuerant, secundum propheticum illud confusi sunt, sicut confunditur fur quando deprehenditur.*

<sup>2656</sup> Egon Boshof, Erzbischof Agobard von Lyon, 1969, S. 177.

Überzeugung der Verfasser steht, daß ihre auf eine Vielzahl von Schriftziten gegründeten Ausführungen unbedingt einleuchtend sind.“<sup>2657</sup> Dabei verweist Agobard die noch „Zweifelnden“ auf Bibelzitate, „mit denen man die Verurteilung begründen kann: Nach deren Betrachtung sind es nicht wir, sondern die Wahrheit selbst ist es, die den überaus dummen Irrtum besiegen kann, und alle, die mit der Wahrheit übereinstimmen, mögen die Gefäße des Irrtums verwerfen mit den Worten des Apostels: *Keine Lüge kommt von der Wahrheit*. Was aber nicht von der Wahrheit kommt, kann niemals von Gott kommen; und was nicht von Gott kommt, hört auch dessen Worte nicht; so spricht die Wahrheit selbstredend: *Wer von Gott ist, hört die Worte Gottes*. Deswegen hört ihr nicht, weil ihr nicht von Gott kommt. An anderem Ort heißt es mit anderen Worten: *Meine Schafe hören meine Worte*. Deswegen hört ihr nicht, weil ihr nicht von meinen Schafen seid. Oder anders: *Alles was aus Wahrheit ist, hört meine Stimme*. Jeder also, der eine Lüge glaubt, ausspricht oder etwas konstruiert, was es nicht gibt, bezieht sich auf etwas, was nicht existiert, und auf welches Andere als auf das Nicht-Sein bezieht er sich?“<sup>2658</sup> Nach Hiob hat alles, was man sehen, hören und fühlen kann, seine Existenz von und in Gott und ist somit „wahr“.<sup>2659</sup> Lügen und Aberglauben sind dagegen lediglich „Gefäße des Irrtums“ (*vasa erroris*), gefährliche Trugbilder, die die Menschen mit leeren Versprechen verführen und die Schwachheit des Geistes in der Anfechtung ausnutzen, die jedoch vor der Vernunft keinen Bestand haben (*omnes qui cum veritate sentiunt, arguant vasa erroris, dicentes cum Apostolo: Omne mendacium ex veritate non est*):<sup>2660</sup> In der Welt hat allein „die

<sup>2657</sup> Ebenda, S. 175.

<sup>2658</sup> Agobardi De grandine et tonitruis, cap. 3, MPL 104, col. 148C - 149A; eigene Übers.; Bibel-Zitate Agobards in einfachen Anführungszeichen: [...] *proferamus testimonia Scripturarum, per quae dijudicari possit: quibus inspectis, non nos ipsi, sed ipsa veritas expugnet stultissimum errorem, et omnes qui cum veritate sentiunt, arguant vasa erroris, dicentes cum Apostolo: ‚Omne mendacium ex veritate non est.‘ Quod autem ex veritate non est, ex Deo utique non est; et quod ex Deo non est, verba ejus non audit; sicut ipsa per se Veritas dicit: ‚Qui est ex Deo, verba Dei audit.‘ Propterea vos non auditis, quia ex Deo non estis. Quod in alio quoque loco aliis etiam verbis dicit: ‚Oves meae vocem meam audiunt. Propterea vos non auditis, quia non estis ex ovibus meis. Itemque alibi: Omnis qui est ex veritate, audit vocem meam.‘ Omnis itaque qui mendacium credit, aut loquitur, aut astruit quod non est, et tenendo quidlibet quod non est, quo nisi ad non esse tendit?*

<sup>2659</sup> Die Bezugnahme Agobards auf Hiob ist glaubwürdig, da Hiob, der von Gott Gesegnete, selbst vom Satan geprüft wurde, indem Gott seinen Besitz, seine Familie und sogar seine Gesundheit durch dunkle Mächte angreifen ließ. Nach der Meinung des Teufels liebte Hiob nur die Gaben Gottes, nicht aber Gott als Geber, weshalb er in Hiob eine leichte „Beute“ witterte. So verlor Hiob sein Vieh durch Angriffe der Sabäer und Chaldäer, die Schafe mitsamt der Hirten wurden durch ein Gewitter getötet und sogar Hiobs zehn Kinder starben, als sie bei der Geburtstagsfeier durch einen Wüstensturm überrascht wurden (Hiob 1, 6-19). Naturkräfte und Feinde können in Hiobs Unglücksgeschichte als Zeichen des Wirkens des Satans gedeutet werden, der sogar Hiobs Gesundheit antasten durfte, nicht aber sein Leben (Hiob 2, 1-10). Das Beispiel Hiob wurde von Agobard für seine Argumentation wohl deswegen gewählt, weil es zeigt, daß Gott „nicht auf ewig verstößt, sondern, wenn er betrübt hat, er sich nach der Menge seiner Gütigkeiten erbarmt. Denn nicht von Herzen plagt und betrübt er die Menschenkinder“ (Klagelieder 3,31ff.). Die Menschen müssen im Gewitter, im Bangen um Ernte und Besitz, die Naturgewalten als Ausdruck des „irdischen Kräftespiels“ zwischen Gott und dämonischen Mächten anerkennen (die in Hiobs Leidensweg sogar mit der Wiedererweckung des Behemot und des Leviahan drohten). Die „Gewitter-Dämonen“ anzubeten hieße aber, sich auf die Seite des Teufels und gegen Gott zu stellen, denn auch die Dämonen gehen auf Gott zurück, der seine Knechte prüft, nicht aber der ewigen Strafe überläßt.

<sup>2660</sup> Agobardi De grandine et tonitruis, cap. 3, MPL 104, col. 148C. Mit *vasa erroris* („Gefäße“ bzw. „Werkzeuge des Irrtums“) spielt Agobard vielleicht auf den Antichrist an, der hier in Person der *tempestarii* oder in Gestalt des Aberglaubens die Menschen verführt. In *De Fidei veritate* (cap. 15, MPL 140, col.267-288, col. 280) bezeichnet Agobard den Antichrist als *vas diaboli* und als „Haupt des *corpus perditorum*“, als „eine in der Geschichte auftretende und sie zugleich zur Katastrophe führende Gestalt“, dessen Wirken Gott zuläßt, um die Gläubigen zu prüfen (Egon Boshof, Erzbischof Agobard von Lyon, 1969, S. 181 m. Anm. 55): [...] *et creverunt inequitates, et crescunt adhuc, donec perveniant ad summum mali; quando Deo permittente et ordinante*

Wahrheit ein wirkliches (d. h. „reales“) Wesen, und mehr noch ist das Wesen in der bleibenden Substanz, weil diese Bestand hat; die Lüge aber, weil sie keine Essenz hat, ist daher nichts, und von ihr bleibt nichts übrig. Allein Gott also ist, weil Ihm allein die Wahrheit innewohnt, der das Sein nicht empfangt. Alle Dinge aber sind von Ihm geschaffen und existieren folglich; doch Wahrheit und Wesen haben sie nicht von sich selbst, weil sie erst empfangen, daß sie sind. Dagegen haben die Lügen, weil sie ihr Sein nicht empfangen, auch kein Sein.“<sup>2661</sup>

Keine Lüge kann in irgendeiner geistigen oder materiellen „Wesenheit“ existieren, denn alles, was wirklich existiert, kommt von dem einen Schöpfergott. Der Gottesglaube ist wahrhaftig, weil er die Natur in ihrer unerklärlichen Wesenheit als von Gott geschaffen akzeptiert und ihr weder ein magisches Eigenleben andichtet noch versucht, sie durch weltliche Erklärungen zu „desakralisieren“. Der Gewitteraberglaube aber ist nichts anderes als ein Versuch, Gott und die Schöpfung zu verstehen, anstatt besser zu versuchen, Gott in der Natur und in der Geschichte nach der *anagogia entis* zu suchen - in dem Wissen, daß diese Suche immer nur eine Annäherung an Gott bleibt, die nie zum Ende gelangt, wie auch „nichts vom Diesseits etwas vom Jenseits besitzt, das ihm ähnlich bis zu völliger Gleichheit ist. Das Wissen für die beschaffene Daseinsrealität hilft das Unwissen hinsichtlich Gottes zu entdecken; das Wissen, daß alles Beschaffene nicht wahrhaft seiend ist.“<sup>2662</sup> Der Gläubige versucht nicht, jede Naturerscheinung zu verstehen, auch wenn die Suche nach Erkenntnis nicht verwerflich ist. Der Gläubige sieht den unendlichen Unterschied zwischen Schöpfer und Schöpfung, der im Unwetter spürbar wird. Gewitter sind Glaubensprüfungen, in denen man dem verborgenen Gott vertrauen muß, da alles Geschaffene seine Wesenheit von Gott hat, ein Drittes gibt es nicht.<sup>2663</sup> Hier ist die antike Substanzlehre angedeutet<sup>2664</sup>, nach der es unmöglich ist, das Wesen Gottes zu begreifen.

---

*assumpturus est sibi diabolus vas aptissimum, hominem videlicet illum damnatum et perditum, caputque perditorum, qui in tantum excrescet malitiam, ut homo omnium pessimus ostentare se possit. Vgl. Hiob 1,8ff.*

<sup>2661</sup> Agobardi De grandine et tonitruis, cap. 3, MPL 104, col. 149A-B; eigene Übers.; Bibel-Zitat Agobards unterstrichen: *Et de quo beatus Job loquitur: Ipse enim solus est. Atque ut apertius loquamur, veritas essentiam habet, vel potius essentia est in propria substantia, quia subsistit; mendacium vero, quia nullam habet essentiam, nihil enim est, non subsistit. Solus ergo Deus est, quia solus verum esse habet, qui non accepit ut esset. Omnes autem res ab eo creatae, et quidem sunt; sed verum et summum illud esse non habent, quia acceperunt, ut essent. Porro mendacia, quia non acceperunt ut essent, nullum esse habent.*

<sup>2662</sup> Georgi Kapriev, Der Mensch als kosmisches Atom in der mittelalterlichen Historiographie (9.-11. Jahrhundert), in: Mensch und Natur im Mittelalter, 1. Halbbd. Hrsg. v. Albert Zimmermann u. Andreas Speer, 1991, S. 31.

<sup>2663</sup> „Wer aber der Lüge anhängt, hängt einer Sache an, die gar nicht existiert, obwohl man gar nicht von einer Sache sprechen kann. Wer aber dem anhängt, was nicht ist, entfernt sich nicht nur von dem, der ihn schuf, sondern auch von dem selbst, was geschaffen ist; da aber nicht mehr als zwei Dinge bestehen können: eine höchste Wesenheit, die ihr Wesen nicht von einem anderen empfängt, und das andere Große, das seine Existenz von Gott empfängt, so ist es, daß Schöpfer und Schöpfung als Höchstes bestehen, während die Lüge, weil sie nicht Schöpfer ist, auch kein Höchstes ist; und weil sie auch nicht Kreatur ist, kann sie auch kein Großes sein; da sie keine Wesenheit besitzt, kann es nicht sein, daß sie irgendetwas anderes ist. Wer also in dem, was existiert, verharren will, der soll sich nicht entfernen von dem, der ihm das Sein gab. Wer nicht von dem weichen will, was wahr ist, soll das meiden, was gänzlich nichtig ist, nämlich die Lüge“ (Agobardi De grandine et tonitruis, cap. 3, MPL 104, col. 149B-C; eigene Übers.: *Ac per hoc, is qui mendacio adhaeret, ei rei adhaeret quae non est; quanquam nec rei dicendum ait. Qui autem ei adhaeret quod non est, non solum ab eo recedit qui fecit eum, sed etiam ab eo ipso quod factus est; quoniam non amplius quam duo esse sunt; unum summum, quod suum esse non accepit ab alio; alterum magnum, quod suum esse a Deo accepit; id est, creator, et creatura. Mendacium igitur, quia non est creator, non est summum esse; quia non est creatura, non est magnum esse; quia nullam*



Interessanterweise läßt Agobard allerdings offen, ob es nicht doch in irgendeiner Schrift Beweise gibt, die den Wetteraberglauben belegen könnten; damit wendet er sich an die zweifelnden Hörer. Der wichtigste Bibelbeleg für die Allmacht Gottes ist die Hagelplage über den verstockten Pharao im Buch Exodus, aus dem Agobard im Folgenden zitiert.<sup>2665</sup> Auch hier wählt Agobard ein Beispiel, das den Zusammenhang zwischen Gott, den Naturgewalten und menschlichen Dienern zeigt: „Der Herr aber sprach: ‚Und ich werde morgen zu dieser Stunde Hagel von der Menge und der Größe regnen lassen, wie er in Ägypten von dem Tag, als es gegründet wurde, bis zum heutigen Tag nicht gewesen ist.‘ Mit diesen Worten sagt der Herr, daß er selbst am morgigen Tag den Hagel schicken werde, nicht irgendein Mensch, und sicher auch nicht Moses oder Aaron, die Gerechte und Männer Gottes waren, und auch nicht die ägyptischen Zauberer Jannes und Mambres, die die Magier des Pharaos gewesen sein sollen und von denen der Apostel sagt, daß sie sich Moses widersetzt hätten, wie sie sich auch der Wahrheit widersetzen.“<sup>2666</sup> Agobard beläßt es aber nicht bei einem lehrhaften Hinweis auf die Hagelplage über den verstockten Pharao, sondern stellt die Gottesstrafe in den Kontext der

---

*habet essentiam, non est ullum esse. Qui ergo vult persistere in eo quod est, non recedat ab eo qui ei dedit esse. Qui autem non vult recedere ab eo qui vere est, fugiat quod omnino non est, id est mendacium).*

<sup>2664</sup> Die Substanzlehre, die Frage nach der Grundlage allen Seins, arbeitete vor allem Aristoteles in seiner „ersten Philosophie“ aus: Das „Sein“ (*ousia*) einer Sache ist ihr Wesen unabhängig von zufälligen, durch Naturkräfte, Umweltbedingungen oder von Menschen ihr zugeordneten Erscheinungsformen oder Verhaltensarten (Akzidenzien). Nach Aristoteles ist die wesentliche, bleibende und bestimmende Erscheinungsform (unabhängig von umwelt- oder zeitbedingten Varianten) einer Sache deren Eigenschaft und bestimmt deren Sein. Diese als *eidos* bezeichnete ideale Wesensform, die unter der „Oberfläche“ veränderlicher Erscheinungsformen verborgen sein kann, weist auf die Ursache ihres Seins (bzw. ist mir diesem identisch). Die Materie ist damit das Gegenstück des „Wesens“ (der Form), doch nur im Zusammenspiel von „Wesensart“ (Form) und „Materie“ ist irdisches „Sein“ möglich. Dieser „Hylemorphismus“ (der das Wesen einer Sache aufgrund ihrer durch Ursachen bedingte äußere Erscheinungsform definiert) versucht, anhand der irdischen Erscheinungsformen der Dinge das „Akzidentielle“ (das Zufallende) und dessen „Substrat“ („Unterlage“) zu unterscheiden, wobei die Materie (als Ausdruck der jeweils realisierbaren Möglichkeiten) dem Wandel unterworfen ist, während Form und Substanz die Konstanz der jeweils realisierten Wirklichkeit repräsentiert. Vgl. Aristoteles *Metaphysik* IV, 8 und *De anima*. Augustinus übermittelte die Aristotelische Metaphysik dem Abendland. Vgl. Jonathan Barnes (Hrsg.), *The Cambridge Companion to Aristotle*, Cambridge 1995; Otfried Höffe, *Aristoteles*, 2. überarb. Aufl. München 1999 (Beck'sche Reihe); Holger Gutschmidt, Antonella Lang-Balestra, Gianluigi Segalerba (Hrsg.), *Substantia - Sic et Non*. Eine Geschichte des Substanzbegriffs von der Antike bis zur Gegenwart in Einzelbeiträgen, Frankfurt 2008.

<sup>2665</sup> 2. Mose 9, 18-26: „Siehe, ich will morgen um diese Zeit einen sehr großen Hagel fallen lassen, wie er noch nie in Ägypten gewesen ist von der Zeit an, als es gegründet wurde, bis heute./ Und nun sende hin und verwahre dein Vieh und alles, was du auf dem Felde hast. Denn alle Menschen und das Vieh, alles, was auf dem Felde gefunden und nicht in die Häuser gebracht wird, muß sterben, wenn der Hagel auf sie fällt./ Wer nun von den Großen des Pharaos das Wort des Herrn fürchtete, der ließ seine Knechte und sein Vieh in die Häuser fliehen./ Wessen Herz sich aber nicht an des Herrn Wort kehrte, der ließ seine Knechte und sein Vieh auf dem Felde./ Da sprach der Herr zu Mose: Recke deine Hand aus gen Himmel, daß es hagelt über ganz Ägyptenland, über Menschen, über Vieh und über alles Gewächs auf dem Felde in Ägyptenland./ Da streckte Moses seinen Stab gen Himmel, und der Herr ließ donnern und hageln, und Feuer schoß auf die Erde nieder. So ließ der Herr Hagel fallen über Ägyptenland,/ und Blitze zuckten dazwischen, und der Hagel war so schwer, wie er noch nie in ganz Ägyptenland gewesen war, seitdem die Leute dort wohnen./ Und der Hagel erschlug in ganz Ägyptenland alles, was auf dem Felde war, Menschen und Vieh, und zerschlug alles Gewächs auf dem Felde und zerbrach alle Bäume auf dem Felde./ Nur im Lande Goschen, wo die Israeliten waren, da hagelte es nicht.“

<sup>2666</sup> Agobardi *De grandine et tonitruis*, cap. 4, MPL 104, col 149C-D; eigene Übers.; Bibelzitat Agobards in einfachen Anführungszeichen: *Dixit autem Dominus: ‚En pluam hac ipsa hora cras grandinem multam nimis, qualis non fuit in Aegypto a die qua fundata est, usque in praesens tempus (Exod. IX, 18).‘ In his itaque verbis Dominus se ipsum dicit missurum grandinem in crastina, non aliquem hominem, certe nec Moysen nec Aaron, qui iusti et Dei homines erant, nec Jamnem et Mambrem incantatores Aegyptiorum, qui scribuntur magi Pharaonis, quos Apostolus dicit restitisse Moysi, sicut et hi resistunt veritati.*

Vorgeschichte, beginnend mit dem Zauberwettstreit zwischen Moses bzw. Aaron und den ägyptischen Magiern Jannes und Mambres (2. Mose 6-8), denen es wie Moses gelang, Zauberstäbe in Schlangen zu verwandeln, die Gewässer blutrot zu färben und aus diesen Frösche hervorzulocken (2. Mose 7-8); doch im Gegensatz zu Moses konnten sie die entfesselten Naturkräfte nicht mehr bändigen: „Als es aber zu Stechmücken kam und sie daraufhin nichts vermocht hatten, sagten sie, Gottes Finger sei ihnen entgegengestellt, und so haben sie nichts Derartiges mehr versucht.“<sup>2667</sup> Diese Stelle aus dem Buch Exodus verleiht Agobards Argumentation eine besondere Schlagkraft, denn auch bei den Zauberern des Pharaos handelte es sich lediglich um Ausführende des Willen Gottes, die nur begrenzte „Macht“ über die Natur hatten, um den Pharao zur Einsicht bringen oder sein Herz noch mehr zu verhärten; da Letzteres der Fall war, mußte Gott dem Pharao seine Ohnmacht in noch schlimmeren Plagen beweisen.<sup>2668</sup> Nach Agobard mußten auch die Menschen im Gewitter den Aberglauben ablegen, um nicht mit Blitzen und Hagel geschlagen zu werden. In der Begrenzung der Macht der *tempestarii* sieht Agobard die zentrale „Schwachstelle“ des Aberglaubens: Wenn die *tempestarii* nur über Gewitterwolken und Hagel Macht hätten, sei daraus zu folgern, daß die Macht über die Elemente bei Gott liegen muß.<sup>2669</sup> Wie die ägyptischen Zauberer verfügen auch die *tempestarii* allenfalls über eine partielle, von Gott verliehene Macht, mit der sie einen „Auftrag“ in der Heilsgeschichte, etwa die Bekehrung der Heiden oder die Prüfung der Gläubigen, erfüllen.<sup>2670</sup> Schon die Ägyptische Hagelplage zeigte dem Pharao, „daß allein der Herr der Schöpfer und Urheber des Hagels ist und nicht irgendein Mensch.“<sup>2671</sup>

---

<sup>2667</sup> Agobardi De grandine et tonitruis, cap. 4, MPL 104, col. 149D-150A: *Jam equidem illi, sicut scriptum erat, per incantationes Ægyptias et areana quaedam projecerant singuli virgas suas coram Pharaone, et versae fuerant in dracones, licet virga Aaron devoraverit virgas eorum. Jam aquas verterant in sanguinem, jam ranas producerant e fluminibus, licet eas cohibere non possent, sicut Moyses in verbo Domini fecit, ut tantum in flumine remanerent. At cum ventum est ad scyniphas, et nihil inde facere potuissent, dixerunt digitum Dei sibi esse contrarium, nihilque ulterius tale conati.* Vgl. 2. Mose 8, 14f.

<sup>2668</sup> Vgl. 2. Mose 7, 3ff. (Gottes Begründung des Zauberwettkampfs vor Moses): „Aber ich will das Herz des Pharao verhärten und viele Zeichen und Wunder tun in Ägyptenland. Und der Pharao wird nicht auf euch hören. Dann werde ich meine Hand auf Ägypten legen und durch große Gerichte meine Heerscharen, mein Volk Israel, aus Ägyptenland führen. Und die Ägypter sollen innewerden, daß ich der Herr bin, wenn ich meine Hand über Ägypten ausstrecken und die Israeliten aus ihrer Mitte wegführen werde.“ Vgl. 2. Tim. 3, 8. Zu ägyptischen Zaubervorstellungen in außerbiblischen Schriften: Albert Pietersma, Jannes und Jambres. Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit, in: JSHRZ - NF, Bd. 2, Lieferung 4, Gütersloh 2013.

<sup>2669</sup> „Sicherlich hätten Jannes und Mambres, wenn es einem Menschen möglich wäre, Hagel zu schicken, auch Hagel geschickt, weil sie ja auch die Gewässer in Blut verwandelten und Frösche aus den Flüssen lockten, was diese wiederum, die heute *Tempestarii* genannt werden, nicht vermögen“ (Agobardi De grandine et tonitruis cap. 4, MPL 104, col. 150A; eigene Übers.: *Certe si quilibet homo grandinem potuisset immittere, Jamnes et Mambres immisissent, quia aquas converterunt in sanguinem, et ranas de fluminibus producerunt, quod isti facere non possunt, qui nunc dicatur Tempestarii.*).

<sup>2670</sup> Das Motiv des „Zauberwettstreits“ zwischen heidnischen Magiern und christlichen Heiligen war in der frühmittelalterlichen Hagiographie ein beliebtes Motiv oder vilemehr Mittel, um den Menschen die „größere Macht“ über die Elemente zu erklären wie in dem „Zauberwettkampf“ zwischen dem heiligen Patrick und dem Königsdruiden Lucetmaél in Muirchú *Vita S. Patricii*: Dem keltischen Druiden gelingt es zwar, zum Erstaunen der Anwesenden im April Nebel und Schnee über das Land zu bringen (im Norden Irlands eine nicht ungewöhnliche Wettererscheinung), doch schafft es der Druide nicht, den „Wetterspuk“ wieder rückgängig zu

Dabei geht Agobard auch auf den für seine Argumentation problematischen Widerspruch zwischen der scheinbaren Macht des Moses über die Natur (2. Mose 9,22-35) und der biblischen Erfahrung der „Unmöglichkeit der Naturbeherrschung durch den Menschen“<sup>2672</sup> ein: „Diejenigen, die den Menschen solches zugestehen, sagen vielleicht, Moses habe seinen Stab zum Himmel gerichtet, und daher sei das Unwetter durch einen Menschen geschickt worden. Sicher aber war Moses ein guter und gerechter Diener des Herrn. Diese aber wagen es nicht, den von ihnen so genannten *Tempestarii* einzugestehen, gut und gerecht zu sein, sondern erachten diese vielmehr als schlecht, ungerecht und der zeitlichen und ewigen Verdammung würdig, und diese sind auch keine Diener Gottes, wenn sie nicht selbst die Macht innehaben, nicht aber nur dem Willen nach dienen. Denn wenn es in Nachahmung des Mose Menschen als Urheber von Hagel gäbe, wären sie auf jeden Fall Diener Gottes und nicht Diener des Teufels. So zeigen die vorangegangenen Sätze, daß jene nicht Urheber des Hagels sind, sondern allein der allmächtige Gott.“<sup>2673</sup> Die Anhänger der *tempestarii* haben sich selbst der Lüge überführt, indem sie diesen nur eine begrenzte Macht über Hagel zuschreiben, sie aber als Gewitterdämonen und Diener des Bösen fürchten und verehren. Wenn die *tempestarii* über Hagel gebieten, müßten sie alle Elemente beeinflussen und mit dem Hagel auch ihre Feinde schlagen können (*Possent quoque de inimicis suis se vindicare, non solum ablatione frugum, sed et vitae ademptione*). Da dies nicht der Fall sei, fehlen den *tempestarii* zwei Voraussetzungen einer autonomen Wundermacht: Sie können nicht über alle Naturelemente verfügen; da die Macht, Unwetter zu lindern, bei Gott bleibt, fehlt ihnen auch die für Natur-Wunder erforderliche „Fürbittegewalt“. Bei den *tempestarii* kann es sich allenfalls um Diener des Bösen handeln, die zwar den Willen, nicht aber die Macht zu schaden haben - diese liegt allein bei Gott, der im Unwetter Gericht hält.<sup>2674</sup>

---

machen; das gelingt allein dem heiligen Patrick aufgrund seiner Verbindung zu Gott. Vgl. Muirchú, Vita S. Patricii I, 20, 3 u. 6, Ausg. Ludwig Bieler, Patrician Texts, 1979, S. 94: *‘Faciamus signa super hunc campum maximum [in hoc campo maximo]’*. [...] *Et paulo post inuocatis demonibus induxit magus densissimas tenebras super terram in signum et murmurauerunt omnes. Et ait sanctus: ‘Expelle tenebras.’ At ille similiter non poterat.* Patricks Argument, er wolle kein Wetterwunder „gegen den Willen Gottes“ bewirken (*‘Nolo contraria uoluntati Dei inducere’*), disqualifiziert den druidischen Wetterzauber zum Schauwunder, das außerhalb des „kosmischen Zusammenhangs“ steht und damit belanglos für die Bauern ist, da es für den weiteren Verlauf des Vegetationsjahres nicht relevant ist (ein oder zwei Tage Aprilschnee schaden den Saaten meist nicht).

<sup>2671</sup> Agobardi De grandine et tonitruis, cap. 5, MPL 104, col 150A (eigene Übers.): *V. Sequitur autem in eodem loco Scriptura: ‘Extendit Moyses virgam in caelum, et Dominus dedit tonitrua et grandinem, ac discurrentia fulgura super terram, pluitque Dominus grandinem super terram Ægypti, et grando et ignis mixta pariter ferebantur.’ Ecce et hic locus solum Dominum ostendit creatorem et auctorem grandinis, non aliquem hominem.*

<sup>2672</sup> Michele C. Ferrari, *Aura levatitia*, in: Peter Dilg (Hrsg.), *Natur im Mittelalter*, 2003, S. 166.

<sup>2673</sup> Agobardi De grandine et tonitruis, cap. 5, MPL 104, col. 150A-B (eigene Übers.): *Dicant forsitan isti qui hominibus hoc tribuunt, Moysen extendisse virgam in coelum, et ideo per hominem immisam fuisse tempestatem. Certe Moyses servus Domini erat bonus et justus. Isti autem eos quos dicunt Tempestarios, non audent fateri bonos esse et justos, sed malos potius, et iniquos, et dignos damnatione temporali et aeterna, sed neque servos Dei, nisi forte conditione, non tamen voluntaria servitute. Nam si ad imitationem Moysi homines essent auctores grandinis, servi utique Dei essent, non servi diaboli. Quanquam praemissae sententiae neque illos ejus demonstrant auctores, sed solum omnipotentem Deum.*

<sup>2674</sup> „Daher spricht auch der Psalmist, der sich an Gott und den Hagel erinnert, über Gott: ‚Er schlug ihre Weinstöcke mit Hagel, und deren Sitten im Reif, und er übergab ihr Vieh dem Hagel und ihre Besitztümer dem Feuer‘. Und da der Psalmist an dieser Stelle auch das Wirken böser Engel nennt, muß man wissen, daß Gott die Geißeln der Rache und der Prüfung durch böse Diener ausübt, die zwar den Willen zu schaden besitzen, ihre

Selbst böse Geister wie die Gewitterdämonen sind lediglich Instrumente Gottes, deren Funktion nach Psalm 78 („Schuld, Gericht und Gnade in Israels Geschichte“) auf den Willen zu schaden begrenzt ist, womit sie zu „Strafinstrumenten“ werden. Die Macht der *tempestarii* beruht folglich nicht auf dem „Hagelzauber“, sondern auf sinnlosen Beschwörungen von Gewitterwolken. Damit sind die *tempestarii* „Hirngespinnste“ als Ausdruck der „Unwetterangst“.<sup>2675</sup> Die bei Gewittern erwachenden „Angstdämonen“, wie man die Lyoner *tempestarii* auch nennen könnte, verführen die Menschen zur Leugnung Gottes wie einst die ägyptischen Zauberer den Pharao mit ihren Zauberkünsten überzeugten;<sup>2676</sup> das Wort eines Menschen oder eines Dämons kann nicht über die Natur gebieten: „Ihn loben über der Erde nicht nur die Drachen aus der Tiefe, sondern auch Feuer, Hagel, Schnee, Eis und der Hauch der Unwetter, die sein Wort ausführen; nicht das Wort des Menschen, und nicht das Wort eines bösen Engels.“<sup>2677</sup> In Bezug auf Augustinus’ „Bekenntnisse“ VII, 13<sup>2678</sup> will Agobard die Einsicht stärken, daß die Kontrolle der Naturgewalten ein Zeichen des Wirkens Gottes ist. Die unheimliche, verborgene Macht Gottes deutet Agobard bereits mit *spiritus* („Hauch Gottes“) an, die auch in der Erklärung des Unwetters durch aufsteigende Luftbewegungem (*aurae; spiritus procellae*) erscheint. Neben dem Hagelzauber in Exodus und der Erklärung der Allmacht Gottes in den Psalmen führt Agobard mit Josua und dem Buch der Weisheit weitere Belege für die Allmacht Gottes auf:

---

Macht jedoch von jenem empfangen. Wenn also deren erste Eigenschaft der Wille zu schaden ist, so ist es die Macht allein des Herrn, daß sie vermögen, was sie wollen. Die Macht der Menschen - sowohl der guten wie der schlechten - ist nicht sicher, ebensowenig die Stärke der Gegenkräfte, sondern es ist die Macht allein des Herrn, der deren bösem Willen die Macht zuteilt, so viel er will, und sie ihnen abspricht in dem Maße, wie er ihr Handeln eingrenzen will“ (Agobardi De grandine et tonitruis, cap. 5, MPL 104, col. 150B-C; eigene Übers.; Bibelzitate Agobards in einfachen Anführungszeichen: *Siquidem et Psalmista, qui hujus et grandinis meminuit, de Deo dicit: ‚Occidit in grandine vineas eorum, et mores eorum in pruina, et tradidit in grandine jumenta eorum, et possessiones eorum igni.‘ Sed quoniam in praesenti loco addit Psalmista immissionem per angelos malos, sciendum quod vindictarum aut probationum flagella per ministros malos exerceat Deus, qui voluntatem quidem nocendi de suo habeant, potestatem autem ab illo accipiant. Sicut enim eorum propria est voluntas nocendi, sic solius Domini potestas ut possint quae volunt. Non est certe hominum potestas, neque bonorum, neque malorum, non est contrarium fortitudinum potestas, sed solius Domini, qui earum malae voluntati tribuit potestatem, in quantum vult, et abrogat in quantum non vult ut possint).*

<sup>2675</sup> Der Zusammenhang zwischen der Macht böser Engel und der Bedrängnis ist in Ps. 78, 47ff. angedeutet: „[...] als er ihre Weinstöcke mit Hagel schlug / und ihre Maulbeerbäume mit Schloßen; als er ihr Vieh preisgab dem Hagel / und ihre Herden dem Wetterstrahl; als er die Glut seines Zornes unter sie sandte, / Grimm und Wut und Drangsal, eine Schar Verderben bringender Engel; [...]“

<sup>2676</sup> Siehe dazu Egon Boshof, Erzbischof Agobard von Lyon, 1969, S. 175; Michele C. Ferrari, *Aura levatitia*, in: Peter Dilg (Hrsg.), *Natur im Mittelalter*, 2003, S. 172f.

<sup>2677</sup> Vgl. Agobardi De grandine et tonitruis, cap. 5, MPL 104, col. 150C-151A: *Nam et in alio quoque psalmo Psalmista sic de Deo ait: ‚Posuit pluvias eorum, grandinem, ignem comburentem in terram ipsorum; et percussit vineas eorum, et contrivit lignum finium eorum.‘ Percussit vere, et vere contrivit; [...] Deus plane, de quo dicitur: ‚Prae fulgore in conspectu ejus nubes transierunt, grando et carbones ignis, et intonuit de caelo Dominus, et altissimus dedit vocem suam, grandinem et carbones ignis. Et cui cantavimus: Fulgura coruscationem, et dissipabis eos; emitte sagittas tuas, et conturbabis eos. Qui operuit caelum nubibus, et parat terrae pluviam, qui dat nivem sicut lanam, mittit crystallum suum sicut buccellas, mittit verbum suum et liquefaciet ea, flabit spiritus ejus, et finent aquae.‘ Quem landant terra, non solum dracones abyssi, verum etiam ignis, grande, nix, glacies, spiritus procellarum, quae faciant verbum ejus; non verbum hominis, non verbum angeli mali. Vgl. auch Agobardi De grandine et tonitruis, cap. 8, col 152D-153A.*

<sup>2678</sup> Bekenntnisse des Aurelius Augustinus (354-430), 7. Buch, 13. Kap. ‚Einleitung/ Übers.‘: Otto Ferdinand Lachmann (1862-1888), Zittau 1888. Hrsg./ Bearb.: Maximilian Hörberg, München 2009, S. 99.

So zeigte der Hagelsturm gegen die fünf Könige der Amoriter (Jos. 10, 5; 8ff.), daß Naturgewalten auch „ohne menschliche Bitte über diejenigen, die Gott als einer solchen Züchtigung Würdige verurteilt hat“, kommen können.<sup>2679</sup> Auch Josua bezeugt, daß Unwetter nicht von „bösen Menschen“ geschickt werden, denn wenn es Menschen möglich wäre, Unwetter zu beeinflussen, etwa „denjenigen, die diese Irrenden *Tempestarii* nennen, wäre über beide Söhne Israels Hagel gekommen, nicht nur über deren Gegner. Daß jedoch weder die Schlechten über die Guten noch die Guten über die Schlechten solches bewirken können, wird in diesem Satz sehr eindeutig erklärt.“<sup>2680</sup> Unwetter zeigen, daß niemand der Hand Gottes entkommen kann;<sup>2681</sup> die „ungläubigen, Gott verleugnenden Zeitgenossen“ wie jene, die an Wetterzauber glauben, müssen erkennen, daß die Gottesleugner „durch die Stärke deines Armes geschlagen wurden mit neuen Fluten, Bedrängnis erlitten durch Hagel und Regenfluten und durch Feuer verzehrt wurden.“<sup>2682</sup>

Daß der Wetterzauber der *tempestarii* ins Reich der Fantasie gehört, kann nach Agobard vor allem in der Natur erkannt werden, etwa in dem bekannten Phänomen, daß Hagel immer zusammen mit Regen falle: „Wenn also der allmächtige Gott durch die Gewalt seines Arms die Feinde der Gerechten mit neuen Hochwassern, Hagelstürmen und Regenfluten züchtigt, dessen Hand niemand entkommen kann, ignorieren alle, die glauben, daß dies Menschen tun könnten, Gott völlig. Denn wenn Menschen Hagel herbeischicken können, müssen sie auf jeden Fall auch Regen zaubern können. Denn niemand sah jemals Hagel ohne Regenschauer. Auch müßten sie für sich beanspruchen können, ihren Feinden nicht nur die Früchte zu rauben, sondern ihnen auch nach dem Leben zu trachten. Wenn es dazu kommt, daß Feinde der Sturmbeherrscher sich gerade auf der Reise oder auf den Feldern befinden, könnten diese den Hagel so anwachsen lassen und über jene solche Hagelmassen fallen lassen und sie verschütten, um sie zu töten. Und genau das behaupten auch einige, daß sie Sturmbeherrscher kennen, die den weit verteilt über eine Region niedergehenden Hagel an einen Ort in einem Fluß oder in einen unfruchtbaren Wald lenken könnten, oder den Hagel, wie sie sagen, über einer Höhle hinabfließen lassen können, unter der er verborgen ist. Oft haben wir von vielen mit Bestimmtheit sagen gehört, sie wüßten sicher, daß solches an einigen Orten geschehen sei; aber wir haben noch nie gehört, daß jemand auch bezeugt hätte, das selbst gesehen zu haben. Einmal hat mir jemand

<sup>2679</sup> Agobardi De grandine et tonitruis, cap. 6, MPL 104, col. 151A-B; eigene Übers.: *Ecce ergo et in hoc loco apparet, sine ulla imprecatione hominum Dominum misisse grandinem super eos, quos tali flagello dignos judicavit.*

<sup>2680</sup> Agobardi De grandine et tonitruis, cap. 6, MPL 104, col. 151B ; eigene Übers.: *Nam si mali homines, sicut sunt quos isti errantes nominant Tempestarios, id facere potuissent, super filios utique Israel fieret grando, non super adversarios illorum. Sed quia nec mali super bonos, nec boni super malos hoc facere possunt, evidentissime in hac sententia declaratur.*

<sup>2681</sup> Mit *evidentissime (declaratur)* verwendet Agobard ein in mittelalterlichen Beweisführungen (auch in historiographischen Berichten zu Naturerscheinungen) häufiges Adverb (hier sogar in der Superlativform), das auf die (mit der Sinneswahrnehmung und der Vernunft Einsicht) erkennbare natürliche Ursache und zugleich die metaphysische „Erst-Ursache“ von Naturerscheinungen weist (*evidenter ostendit*). Es bedarf also keiner theoretischen Verinnerlichung von (kirchlichen) „Dogmen“, sondern lediglich eines wachen Sinnes (und wacher Sinne), daß dem Menschen die göttliche Herkunft aller kosmischen Erscheinungen „eindeutig evident wird.“ Vgl. *evidens* (von *videor*, „augenscheinlich, einleuchtend, offenbar“; Langenscheidt Wb. Lat.-dt., 1963, S. 198).

<sup>2682</sup> Agobardi De grandine et tonitruis, cap. 6, MPL 104, col. 151 B-C (eigene Übers.): *Quod et liber quoque Sapientiae arrestatur, dicens Domino: ‚Tuam manum effugere impossibile est. Negantes enim nosse te impii, per fortitudinem brachii tui flagellati sunt novis aquis, et grandinibus et pluviis persecutionem passi sunt, et per ignem consummati.‘*

gesagt, daß er das, wovon er sprach, auch selbst gesehen hätte. Aber ich habe mit großer Beunruhigung darauf gedrängt, daß ich jenen sehen könnte, und das tat ich dann. Als ich aber mit jenem sprach und er schon sagen wollte, daß er es genauso gesehen habe, habe ich ihn mit vielen Bitten und Beschwörungen und auch mit Drohungen vor Gottes Macht gebeten und mehr oder weniger dazu gezwungen, daß er nichts sage außer die Wahrheit. Darauf beteuerte er, daß es freilich wahr sei was er sagte und nannte den Mann sowie Zeit und Ort; aber schließlich bekannte er, zur genannten Zeit nicht selbst dabeigewesen zu sein.“<sup>2683</sup>

Agobard versucht, den Gerüchten um den Hagelzauber mit insistierenden Fragen und Belegen auf den Grund zu gehen, ausgehend von Naturbeobachtungen, auf die sich die Anhänger des Hagelaberglaubens und die Christen beziehen können: Der Glauben, daß Hagel von den „Sturmbeherrschern“ an bestimmte Orte gelenkt werden könne (*Tempestarios, qui dispersam grandinem, et late per regionem decidentem, faciant unum in locum fluminis aut silvae infructuosae*), beruht auf der Beobachtung von Hagelansammlungen in schattigen Mulden und Gräben. Diese war eine der Grundlagen des Hagelaberglaubens, die Agobard am Ende seiner Schrift als stärkstes Argument anführt. Er kann sogar „Zeugen“ anführen, die selbst *tempestarii* kannten, „die den weit verbreitet über eine Region fallenden Hagel zu einem Fluß oder in einen unfruchtbaren Wald lenkten“ oder „über einer Höhle niedergehen ließen“ (*super unam...cupam, sub qua ipse lateat, defluere*). Die Vorstellung der magischen Lenkung von Unwetter- und Hagelwolken durch Dämonen oder Wetterzauberer war in paganen Religionen weit verbreitet; sie geht auf die Beobachtung zurück, daß Hagel oft eng begrenzt in „Hagelstrichen“ fällt. Die Vorstellung, daß Magier durch Beschwörungen Hagelwolken in öde Wald- und Bergregionen lenken können, war noch im 20. Jahrhundert etwa in Böhmen, einer unwettergefährdeten Region, bekannt.<sup>2684</sup> Sie beruht auf der Beobachtung, daß Hagelansammlungen in Talsenken, Gräben oder schattigen Wäldern oft lange nach dem Gewitter liegenbleiben; in vielen Gebirgen beschränken sich Sommergewitter zudem häufig auf die zentralen Gebirgskämme; von dort können sie jedoch

<sup>2683</sup> Agobardi De grandine et tonitruis, cap. 7, MPL 104, col. 151C-152A; eigene Übers.: VII. Si igitur omnipotens Deus per fortitudinem brachii sui flagellat inimicos justorum novis aquis et grandinibus et pluviis, cujus manum effugere impossibile est, omnino ignorantiam Dei habent qui haec homines facere posse credunt. Nam si homines grandinem immittere possent, utique et pluvias possent. Nemo enim grandinem sine pluvia unquam vidit. Possent quoque de inimicis suis se vindicare, non solum ablatione frugum, sed et vitae ademptione. Quando enim contingit inimicos Tempestariorum esse in itinere aut in agris, ut eos occiderent, possent multiplicatam grandinem super eos in unam congeriem fundere, et obruere illos. Nam et hoc quidam dicunt, nosse se tales Tempestarios, qui dispersam grandinem, et late per regionem decidentem, faciant unum in locum fluminis aut silvae infructuosae, aut super unam, ut aiunt, cupam, sub qua ipse lateat, defluere. Frequenter certe audivimus a multis dici quod talia nossent certe in locis facta; sed necdum audivimus ut aliquis se haec vidisse testaretur. Dictum est mihi aliquando de aliquo, quod se haec vidisse diceret. Sed ego multa sollicitudine egi ut viderem illum, sicuti et feci. Cum autem loquerer cum illo, et tentaret dicere se ita vidisse, ego multis precibus et adjurationibus cum divinis etiam comminationibus obstrinxi illum rogans, ut non diceret illud nisi quod verum esset. Tunc ille affirmabat quidem verum esse quod dicebat, nominans hominem, tempus et locum; sed tamen confessus est se eodem tempore praesentem non fuisse.

<sup>2684</sup> Josef Virgil Grohmann, Aberglauben und Gebräuche aus Böhmen und Mähren, Bd. 1, Leipzig 1864, S. 34. Zur Vorstellung, daß „Wetterzauberer“ oder „Hexen“ die Hagel in Ödland ziehen lassen können, vgl. auch Jacob Grimm, Deutsche Mythologie, I. Bd., 4. Ausg. 1875, ND 1968, S. 531; Viktor Stegemann, Art. ‚Hagel, Hagelzauber‘, in: HWDA III, Sp. 1313; Egon Boshof, Erzbischof Agobard von Lyon, 1969, S. 174.

bei entsprechender Wetterlage ins Vorland ausgreifen und in Kulturlandschaften große Schäden anrichten. Im Mittelalter galten Gebirge also nicht nur als Ort von Räufern und wilden Tieren, sondern auch als Wohnstätte von Wetterdämonen und Gewitterriesen. Die im Lyonnais verbreitete Vorstellung des in Berghöhlen gesammelten Hagels (*super unam, ut aiunt, cupam, sub qua ipse lateat, defluere*) könnte auf die Verehrung der Berggöttin Kybele zurückgehen, die in Lyon als Fruchtbarkeitsgöttin und Schutzherrin der Städte und Grenzfeste verehrt.<sup>2685</sup> Vielleicht wurde sie auch gegen die vom Massiv Central heranziehenden Gewitter angerufen.

---

<sup>2685</sup> *Cupa* („Tonne, Faß“; urspr. „Wölbung [Höhle, Haufen]“; Langenscheidt Wb. Lat.-dt., 1963, S. 146) könnte bei Agobard in der Bedeutung „Höhle“ auf den gallischen Kybele-Kult weisen: Kybele, phrygisch „matar Kybile“, lat. *Mater Deum Magna Ideae* oder *Magna Mater* (der Name geht wahrscheinlich auf phrygisch *ku(m)b|p-(a)* „Höhlung“ („Berghöhle, Grotte, Grab“) zurück) wurde in Phrygien, Griechenland und im Römischen Reich, besonders in Gallien als „Große Göttermutter“ („Mutter Erde“) sowie als Feuer- und Fruchtbarkeitsgöttin in Grottenheiligtümern und an Brunnen verehrt. **In Phrygien** war Kybele ursprünglich eine Göttin des Waldgebirges und des Wildes; in der Spätantike wurde Kybele mit der Mauerkrone auch Schutzpatronin der Städte und Grenzfeste - Agobards Hinweis auf die weite Verbreitung des Wetteraberglaubens in den Städten könnte daher auf den Kybele-Kult hindeuten, zumal Lyon und das Lyonnais das Zentrum der gallischen Kybele-Verehrung bildeten. Nach dem phrygischen Mythos zeugte Jupiter Kybele auf dem Berg Dindymos als Mischwesen, das die Götter entmannte. Die männlichen Genitalien wurden zu einem Mandelbaum, von dem Nana, der Tochter des Flußgottes Sangarios, Attis empfing, in den sich Kybele verliebte. Von Attis zurückgewiesen, ließ Kybele diesen mit seinem Schwiegervater, dem König Pessinus von Galatien, wahnsinnig werden, worauf beide sich entmannten; Attis starb daran, und Kybele konnte von Jupiter nur noch erwirken, daß Attis' Leichnam nie zerfiel. Nach einer Variante der Erzählung wurde Attis in eine Pinie verwandelt, während in einer anderen Erzählung Attis von einem eifersüchtigen König entmannt wurde. Nach einer weiteren Version war Kybele die Tochter des phrygischen Königs Meion und Dindyme; als Kind wurde sie auf einem nach Dindyme benannten Berg in Phrygien ausgesetzt, wo sie Spiele und Tänze mit ihren Gefolgsleuten, den Korybanten aufführte, und zur Beschützerin der Kinder und der wilden Tiere wurde. Als sie sich in Attis verliebte, machte sie ihm die Treue zur Bedingung, die dieser jedoch mit seiner Leidenschaft zu der Flußnymphe Sagaritis brach; darauf bewirkte Kybele Attis' Wahnsinn. Kybele soll von Attis ein Kind empfangen haben, doch Meion tötete Attis und das Kind, worauf Kybele weinend durchs Land zog; ein Orakel soll den Phrygiern die Verehrung der Kybele und ein würdiges Begräbnis für Attis befohlen haben. Eine weitere Erzählung besagt, daß die Diener Kybeles Attis sterbend unter einer Pinie fanden und ihn im Kybele-Tempel begruben. Seitdem mußten Kybeles Priester Eunuchen sein, deren Selbstverstümmelung als rituelle Befruchtung der Mutter Erde gesehen wurde. **In Rom** war der Kult der *Bona Dea* Kybele vor allem seit dem Zweiten Punischen Krieg 205 v. Chr. verbreitet, nachdem die Sybillinischen Bücher den Römern den Sieg vorausgesagt hatten; das Schiff mit den Büchern strandete jedoch in der Tibermündung und kam erst frei, als ein der Unkeuschheit angeklagtes Mädchen, Claudia Quinta, zu Kybele betete, worauf sie das Schiff freischleppen konnte. In Ovids *Aeneis* war Aeneas' Flotte aus dem Holz der heiligen Pinienwälder Kybeles am Berg Ida gezimmert; den Feuer-Attacken des Turnus widerstanden die Schiffe, weil Kybele auf ihrem von Löwen gezogenen Wolkenwagen kam und Gewitter und Regen sandte, der die Feuer löschte - die Ähnlichkeiten mit dem germanischen Donar, der mit seinem Wolkenwagen den Frühjahrsregen zurückbringt, sind unverkennbar. Seit hellenistischer Zeit entwickelte sich die Kybele-Verehrung zu einem Mysterienkult, der über das gesamte Reich verbreitet war und im Gegensatz zum Mithraskult (*Sol invictus*) von großen Teilen der römischen, gallokeltischen und auch der germanischen Provinzbevölkerung getragen wurde. **In Gallien** war Kybele als eine der drei großen Muttergöttinnen (Isis, Kybele und Diana) besonders bei den keltischen Stämmen beliebt, wobei deren enge Verbindung mit der Natur und dem Rhythmus der Jahreszeiten und die Ähnlichkeit des Mythos mit anderen paganen Fruchtbarkeitsmythen die Verbreitung des Kybele-Kultes förderte. Die meisten Heiligtümer der Kybele waren in Burgund, im Lyonnais und in Lyon, der Hauptstadt der Kybele. Nach der Christianisierung wurden die keltischen Kulte Ende des 4. Jahrhunderts durch den römischen Kaiser Julian Apostata gefördert; so wurde der Kybelekult in Gallien noch bis 410 n. Chr. (u. a. in rituellen Stieropfern) offiziell begangen. Die Bedeutung der Kybele als „Mutter Erde“ spiegelt sich auch in den Attributen der Göttin - Getreideähre, Granatapfel, Musikinstrumente (Beckentrommel und Zimbel), Vogel, Hirsch, Löwe oder Stier. In spätantiken Darstellungen erscheint Kybele häufig als Beschützerin der Städte mit einer Mauerkrone auf dem Haupt sowie häufig auf einem von Löwen gezogenen Wagen. Aufgrund der Beliebtheit des Kybele-Kultes erwies sich dessen Zurückdrängung als besonders schwierig: Unter anderem beschloß man daher auf dem Konzil von Ephesos von 431, Maria (als Gegenbild zu Kybele) als „Mutter Gottes“ (*Theotokos*) zu erhöhen. Auch wenn die Bedeutung

Auch Agobard weist auf Wettererfahrungen: Es sei unlogisch, daß die *tempestarii* Hagel herbeizaubern können, nicht aber Regen (*Nam si homines grandinem immittere possent, utique et pluvias possent*), der immer mit Hagel fällt (*Nemo enim grandinem sine pluvia unquam vidit*).<sup>2686</sup> Ähnliches gilt für den „Raub“ der Ernte durch die *tempestarii*: Warum können diese die Ernte verderben und nicht auch anderen Schaden anrichten? Ein allmächtiger Dämon oder Naturgott müßte alle Naturerscheinungen beherrschen (*Possent quoque de inimicis suis se vindicare, non solum ablatione frugum, sed et vitae ademptione*). Die Verbindung von Naturbeobachtung und Gottesglauben ist eine Gemeinsamkeit von paganem und christlichem Glauben, die bereits in der Hagelplage gegen den Pharao angedeutet ist: Während die Vorstellung von einer höheren, unergründbaren Macht über den Kosmos in frühen Religionen einzelnen Gottheiten unterstand, hatten spätere Wettergötter meist die ungeteilte Macht über „ihren“ Bereich; die höchsten Götter wie Jupiter mit dem Blitzbündel oder Donar mit dem Gewitterhammer Mjöllnir standen an der Spitze der Götterhierarchie. Die auf Hagel begrenzte Macht der *tempestarii* widersprach auch dem paganen „Naturglauben“. Gerade Hagel machte nach Agobard den „geheimnisvollen Zusammenhang“ der Schöpfung als „Gesetz der Natur“ für jeden deutlich.<sup>2687</sup> Für Agobard ist das Gerücht der magischen Lenkung der Hagelwolken die erste reale Spur, die zu den geheimnisumwitterten *tempestarii* führen könnte: „Er geht den Gerüchten nach, stellt die, die sie verbreiten, zur Rede und versucht, sie durch bohrende Fragen in die Enge zu treiben. So hat er einmal das Glück gehabt, mit einem Manne ins Gespräch zu

---

des Kybele-Kultes im 5. Jahrhundert langsam schwand, sind ein synkretistisches Weiterleben und eine wiederholte „Neubelebung“ durch benachbarte, noch nicht oder nur oberflächlich christianisierte galloromanische und germanische Stämme noch zu Agobards Zeiten wahrscheinlich, wobei pagane keltische Glaubensvorstellungen auch durch die irischottischen Missionare „reimportiert“ worden sein könnten. Gerade in Übergangsregionen wie dem burgundischen Lyonnais, das durch die Averner schon früh zum Zentrum der Kybele-Verehrung geworden war (die Averner waren als erster gallischer Stamm über die Phoker mit dem Kybelekult in Berührung gekommen) wirkten die alten Glaubensvorstellungen verdeckt weiter, so vielleicht auch in dem Lyoner Gewitteraberglauben. **Lit.:** Elmar Schwertheim, Die Denkmäler orientalischer Gottheiten im römischen Deutschland, Leiden 1974 (*Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain*; Bd. 40), S. 291ff.; Maarten J. Vermaseren, *Corpus Cultus Cybela Attitisque*, 7. Bde., Leiden 1977-1989; Giulia Sfameni Gasparro, *Soteriology and Mystic Aspects in the Cult of Cybele*, Leiden 1985; Ean Begg, Die unheilige Jungfrau. Das Rätsel der Schwarzen Madonna. Im Einverständnis m. d. Autor leicht gekürzte u. bearb. Ausg., aus d. Engl. übers. v. Sylvia Luetjohann, 1. Aufl. Bad Münstereifel 1989 (Originalausg.: *The Cult of The Black Virgin*, London 1985), S. 30, S. 96ff. u. S. 181ff.; Lynn E. Roller, *In search of God the mother. The cult of Anatolian Cybele*, Berkeley 1999; Art. ‚Kybele oder Kybebe‘, in: Michael Grant u. John Hazel, *Lexikon der antiken Mythen und Gestalten*, 2003, S. 253f.

<sup>2686</sup> Agobardi *De grandine et tonitruis*, cap. 13, MPL 104, col. 155A-B: *XIII. Nostris quoque temporibus videmus aliquando, collectis messibus et vindemiis, propter siccitatem agricolae seminare non posse. Quare non obtinetis apud Tempestarios vestros ut mittant auras levatitias, quibus terra irrigetur, et postea seminare possitis? Verum quia id vos nec fecistis, nec facere umquam vidistis et audistis, audite nunc quid ipse Dominus, rerum omnium conditor, rector, gubernator, ordinator et dispensator, servo suo beato Job inter caetera etiam de hujusmodi rebus dicat.*

<sup>2687</sup> Auch in der Hagelplage in Ägypten ist diese Tatsache angedeutet (2. Mose 9,33f.): Die Menschen beachteten die Warnung Gottes einen Tag vor dem Hagelunwetter nicht, nur Moses ging von dem Pharao zur Stadt hinaus; er hatte das Unheil wohl erkannt. Auch danach ging Moses hinaus und breitete seine Hände aus zum Herrn, „und Donner und Hagel hörten auf, und der Regen troff nicht mehr auf die Erde./ Als aber der Pharao sah, daß Regen, Donner und Hagel aufhörten, versündigte er sich weiter und verhärtete sein Herz, er und seine Großen.“



kommen, der behauptet hatte, selbst Zeuge der Tätigkeit eines Zauberers gewesen zu sein. Agobard will es genau wissen, und der andere nennt ihm den Namen des Mannes, gibt Ort und Zeit an. Dann aber halten seine Angaben genauen Nachprüfungen nicht stand; er muß zugeben, daß er zu dem genannten Zeitpunkt selbst gar nicht zugegen gewesen ist - auch er hat also nur ein Gerücht weitergegeben.“<sup>2688</sup> So erweist sich auch dieses Indiz für die Existenz der Hagelbeherrscher als Lüge; es fehlen eindeutige Aussagen und Beweise für die Existenz der *tempestarii*. Alles, was sich auf Wetterzauber und Hagelbeherrscher bezieht, bleibt Gerücht. Während damit die vermeintlichen „Augenzeugen“ der *tempestarii* als „falsche Zeugen“ überführt sind, steht auf der Gegenseite eine lange Reihe von Hinweisen aus der Bibel und der Natur selbst, die die Allmacht Gottes bezeugen: Die Schöpfung in ihrer unergründlichen Vielfalt, Erhabenheit und Schönheit wie auch in ihren Abgründen muß jeden aufmerksamen Naturbeobachter zum Glauben an den allmächtigen Gott führen. Agobard versucht, die Hörer auch anhand eigener Beobachtungen zur Erfahrung des ambivalenten Gott zu führen.<sup>2689</sup> Zunächst beruft er sich auf das Buch Jesus Sirach, das zu einem gottgefälligen Leben ermahnt und im zweiten Abschnitt das Lob des Schöpfers, der Wunder der Schöpfung und der Väter Israels anstimmt. In dieser Schrift sind die Gottesfurcht und das ehrfürchtige Lob der Schöpfung die Voraussetzungen der Erkenntnis Gottes: Nur im Vertrauen auf den barmherzigen Gott ist es möglich, die unsichere *condition humaine* anzunehmen. Wer auf Gott vertraut, sucht in der Anfechtung bei Gott Schutz und glaubt nicht trügerischen Heilsversprechen. Zwar erkennt Agobard die Existenz von schadenbringenden Mächten und „Dämonen“ an, doch sind diese weder autonome Mächte noch stehen sie unter menschlicher Macht; sie wirken unter dem „verborgenen und gerechten Urteil Gottes“ (cap.16: *occulto et justo Dei iudicium*); sie verleiten die Menschen oft dazu, an Zaubermächte oder absurde Gerüchte zu glauben, etwa daß Beneventische Gesandte die Rinderseuche verbreitet hätten.<sup>2690</sup> In der Angst gingen einige sogar so weit, trotz Folterandrohung falsches Zeugnis gegen sich selbst abzulegen und sich als Verursacher der Seuche auszugeben.<sup>2691</sup>

<sup>2688</sup> Egon Boshof, Erzbischof Agobard von Lyon, 1969, S. 173 m. Anm. 15. Siehe dazu auch Michele C. Ferrari, *Aura levatitia*, in: Peter Dilg (Hrsg.), *Natur im Mittelalter*, 2003, S. 168.

<sup>2689</sup> Vgl. Jes. 55, 6-13 („Gottes wunderbarer Weg“), bes. v. 8ff.: „Denn meine Gedanken sind nicht eure Gedanken, und eure Wege sind nicht meine Wege, spricht der Herr, sondern so viel der Himmel höher ist als die Erde, so sind auch meine Wege höher als eure Wege und meine Gedanken als eure Gedanken. Denn gleichwie der Regen und Schnee vom Himmel fällt und nicht wieder dahin zurückkehrt, sondern feuchtet die Erde und macht sie fruchtbar und läßt wachsen, daß sie gibt Samen, zu säen, und Brot, zu essen, so soll das Wort, das aus meinem Munde geht, auch sein: Es wird nicht leer zu mir zurückkommen, sondern wird tun, was mir gefällt, und ihm wird gelingen, wozu ich es sende.“

<sup>2690</sup> Agobardi *De grandine et tonitruis*, cap. 16, MPL104, col. 157D-158A. Nach einer Viehseuche in einigen fränkischen Provinzen im Jahre 810 (sie wird unter anderem in dem Kapitulare *Missi dominici* von 810 genannt) verbreitete sich das Gerücht, daß Männer des mit Karl dem Großen verfeindeten Grimoald aus Benevent (Graf Grimoald IV. von Benevent, 806-817) auf Feldern, Wiesen und in Quellen Gift ausgestreut hätten, um den Franken zu schaden. Die Rinderseuche ist ziemlich sicher auf das Jahr 810 datierbar; anhand der Quellen läßt sich die Entstehung von Agobards Werk am Beginn seines Lyoner Episkopats (814-810) datieren. Vgl. Lieven van Acker, Introduction, in: Agobardi *Lugdunensis Opera omnia*, Turnhout 1981 (Corpus Christianorum Contin.

Agobard appelliert anhand eines absurden Beispiels erneut an die Vernunft: Die Menschen „dachten nicht vernünftig darüber nach, wie es sein könnte, daß von solchem Pulver allein Rinder und nicht auch andere Tiere starben; oder wie das Pulver über so weite Regionen transportiert werden sollte; es ist Menschen nicht möglich, ein solches Pulver zu verstreuen, selbst wenn alle Männer und Frauen, Alte und Junge das Pulver mit vollbeladenen Wagen aus ihrer Region herausgefahren hätten.“<sup>2692</sup> Das Beispiel fordert jeden dazu auf, Gerüchte mit Vernunft abwägen, anhand eigener Beobachtungen und Erfahrungen einzuordnen. Diese Stelle in Agobards Traktat relativiert eindrucksvoll das bis heute teilweise verbreitete Urteil vom „finsternen“, von Aberglauben und Hexenwahn geprägten Mittelalter, das für den gebildeten Klerus nicht zutrifft. So betont Agobard, selbst gläubiger Christ, daß es für alles, auch „für diese seltsamen Vorgänge [des Aberglaubens; eig. Anm.], eine Erklärung geben (muß). Agobard glaubt sie darin finden zu können, daß die Betroffenen einem dunklen, aber gerechten Ratschluß Gottes zufolge vom Teufel besessen sein mußten.“<sup>2693</sup> Alle Naturerscheinungen sind für Agobard erklärbar, sowohl in der Natur selbst, wissenschaftlich (logisch-argumentativ) wie theologisch; der „unrealistische“ Aberglauben geht für ihn auf das Wirken böser Geister zurück. Nach Jesus Sirach (39,33ff.) wird die sündige, im Aberglauben vermessene Menschheit mit „bösen Geistern“ und Dämonen sogar geprüft und gezüchtigt.<sup>2694</sup> Unwetter, Hagel und Krankheiten aber sind „Strafinstrumente“, über die kein Mensch Macht hat, auch nicht die *tempestarii*, die nicht einmal Hagel gegen Feinde zu schicken vermögen.<sup>2695</sup>

---

Mediaevalis; vol. 52), S. 17-28, hier S. 18 - Hinweis auf Agobardi De grandine et tonitruis, cap. 16, MPL 104, col. 157C: *Ante hos paucos annos* [...]. Vgl. Baluzii Notae, in: Agobardi De grandine et tonitruis, cap. 16, MPL 104, col. 157f.; Henri Platelle, Agobard, Eveque de Lyon († 840). Les soucoupes volantes, les convulsionnaires, in: Alain Dierkens (éd.), Apparitions et miracles. Problèmes d'histoire des religions, vol. 2, Bruxelles 1991, p. 85-93, hier S. 89 m. Anm. 15 (S. 93); Jean-Claude Schmitt, Heidenspaß und Höllenangst, 1993, S. 62f.

<sup>2691</sup> Agobardi De grandine et tonitruis, cap. 16, MPL 104, col. 157C-158B (eigene Übers.): *Ante hos paucos annos disseminata est quaedam stultitia, cum esset mortalitas boum, ut dicerent Grimaldum ducem Beneventorum transmisisse homines cum pulveribus, quos spargent per campos, et montes, prata, et fontes, eo quod esset inimicus Christianissimo imperatori Carolo, et de ipso sparso pulvere mori boves: propter quam causam multos comprehensos audivimus, et vidimus, et aliquos occisos, plerosque autem affixos tabulis in flumen projectos, atque necatos. Et, quod mirum valde est, comprehensi, ipsi adversum se dicebant testimonium, habere se talem pulverem, et spargere. Ita namque diabolus, occulto et justo Dei iudicium, accepta in illos potestate, tantum eis succedere valebat, ut ipsi sibi essent testes fallaces ad mortem; et neque disciplina, neque tortura, neque ipsa mors deterrebat illos, ut adversum semetipsos falsum dicere non auderent. Hoc ita ab omnibus credebatur, ut pene pauci essent quibus absurdissimum videretur.*

<sup>2692</sup> Agobardi De grandine et tonitruis, cap. 16, MPL 104, col. 158B (eigene Übers.): *Nec rationabiliter pensabant unde fieri posset talis pulvis, de quo soli boves morerentur, non caetera animalia: aut quomodo portari posset per tam latissimas regiones, quas superspargere pulveribus homines non possunt, nec si Beneventani viri et feminae, senes et juvenes, cum ternis carris pulvere caricatis egressi de regione fuissent.*

<sup>2693</sup> Egon Boshof, Erzbischof Agobard von Lyon, 1969, S. 172f.

<sup>2694</sup> „Es gibt Geister die zum Bestrafen geschaffen worden sind, und in seinem Zorn bestärken sie Gottes Zuchtruten, und in der Zeit des Untergangs verbreiten sie seine Macht und gießen seinen Zorn aus, der diese erst schuf. Feuer, Hagel, Hunger und der Tod, das alles wurde zum Bestrafen geschaffen.“ Vgl. Agobardi De grandine et tonitruis, cap. 7, MPL 104, col. 152A (eigene Übers.): *„Sunt spiritus qui ad vindictam creati sunt, et in furore suo confirmaverunt tormenta sua, et in tempore consummationis effundent virtutem, et furorem ejus, qui fecit illos, confundent. Ignis, grando, fames, et mors, omnia haec ad vindictam creata sunt.“*

<sup>2695</sup> Agobardi De grandine et tonitruis, cap. 7, MPL 104, col. 152B: *Si igitur grando creata est, sicut et caetera quae hic dicitur, a Deo utique creata est, non ab homine.*

Angesichts irdischer Anfechtungen will Agobard den Blick auf die Gesamtheit, also auch die Ambivalenz der Schöpfung lenken: Da die unsichere *conditio humana* nicht zu ändern ist, gibt es nur eine Hoffnung: die Barmherzigkeit Gottes, die immer wieder in der Schöpfung offenbar wird. Der Segen der Schöpfung, die den Menschen ernährt und beschützt, ist Ausdruck des barmherzigen Gott, der die Menschen nicht der ewigen Strafe überläßt und als Zeichen der Versöhnung nach dem Unwetter den Bogen in die Wolken stellt.<sup>2696</sup> In der Schönheit des Regenbogens, in den Wolken, in Schnee, Regen und Hagel - überall ist die Größe und Allmacht Gottes erkennbar.<sup>2697</sup> Mit dem Lob der Schöpfung in Jesus Sirach 43, 11-25<sup>2698</sup> lenkt Agobard den Blick auf die Wunder des Himmels, der durch Angstphantasien „verstellt“ ist. Die Wunder der Schöpfung rufen dazu auf, „mit der schlichtesten Bewunderung Gott zuzuschreiben, was in der Luft entsteht, aus der Luft auf die Erde fällt, was im Meer und in den Winden wirkt [...]. auf die Stimme Gottes hin flauen alle diese Erscheinungen ab und werden besänftigt. Kein Mensch wird in diesen Dingen als Helfer nachgefragt, da niemand zu finden ist, der solches vermochte, außer vielleicht die Heiligen Gottes, die schon vieles bewirkten, von denen sogar einige die Macht haben, den Himmel zu

---

<sup>2696</sup> Vgl. 1. Mose 9, 16f.: „Darum soll mein Bogen in den Wolken sein, daß ich ihn ansehe und gedenke an den ewigen Bund zwischen Gott und allem lebendigen Getier unter allem Fleisch, das auf Erden ist. Und Gott sagte zu Noah: Das sei das Zeichen des Bundes, den ich aufgerichtet habe zwischen mir und allem Fleisch auf Erden.“ Vgl. Jes. 54, 7ff.: „Ich habe dich in einem kleinen Augenblick verlassen, aber mit großer Barmherzigkeit will ich dich sammeln. Ich habe mein Angesicht im Augenblick des Zorns ein wenig vor dir verborgen, aber mit ewiger Gnade will ich mich deiner erbarmen, spricht der Herr, dein Erlöser.“

<sup>2697</sup> Agobardi De grandine et tonitruis, cap. 7, MPL 104, col. 152B-C (eigene Übers.): *„Vide arcum, et benedic qui fecit illum. Valde speciosus est in splendore suo. Gyrauit caelum in circuitu gloriae suae, manus Excelsi aperuerunt illum. Imperio suo acceleravit nivem, et accelerat coruscationes emittere iudicii sui. Propterea aperti sunt thesauri, et evolaverunt nebulae, sicut aves. In magnitudine sua posuit nubes, et confracti sunt grandinis lapides. In conspectu ejus commovebuntur montes, et in voluntate ejus aspirabit notus. Vox tonitruum ejus verberabit terram, tempestas aquilonis, et congregatio spiritus; et sicut avis deponens ad sedendum aspergit nivem; et sicut locusta demergens descensus ejus. Pulchritudinem coloris ejus admirabitur oculus, et super imbrem ejus exvapescet cor. Gelu sicut salem effundet super terram; et cum gelaverit, fiet tanquam cacumina tribuli. Frigidus ventus aquilo flabit, et gelabit crystallus ab aqua, super omnem congregationem aquarum requiescet, et sicut lorica induet se aquis. Devorabit montes, et exuret desertum, et exstinguet viride, sicut ignem. Medicina omnium in festinatione nebulae, et ros obvians ab ardore venienti humilem efficiet eum. In sermone ejus siluit ventus, cogitatione sua placabit abyssum, et plantabit illum Dominus Jesus.“* „Siehe den Bogen am Himmel und preise den, der ihn geschaffen hat. Überaus schön ist er in seinem Glanz. Er umspannt den Himmel ringsum in seinem Glanz, die Hände des Erhabenen haben ihn ausgespannt. Auf seinen Befehl häuft sich der Schnee auf, er läßt das flackernde Blitzen seines Gerichts leuchten. Zu seinem Dienst öffnete er die Schatzkammern, Nebel und Wolken eilen heran wie Vögel. Mit seiner Macht ballt er die Wolken am Himmel und schlägt Hagelsteine aus ihnen. Vor seinem Anblick erzittern die Berge, und auf seinen Willen weht der Südwind. Seine Donnerstimme züchtigt das Land, ebenso der Nordsturm und der Orkan; und wie Vögel sich niedersetzen verteilt er den Schnee; wie der gefräßige Einfall der Heuschrecke ist sein Kommen. Das Auge wundert sich vor der Schönheit seiner Farben, und über seinen Regen entsetzt sich das Herz. Wie Salz streut er den Reif über die Erde; und wenn sie im Eis erstarrt, wird sie zu spitzem Dornestrüpp. Kalter Wind weht von Norden und das Eis friert zu Kristallen, in dem Allem erstarren die Wasserflächen, und wie ein Panzer ummantelt er sich mit gefrorenem Wasser. Er verheert die Berge, dörrt die Wüste aus und verzehrt die Gräser wie mit Feuer. Wie Medizin ist für alle das Tropfen der Nebelwolken, und der Tau erfrischt den von der Glut Kommenden und befeuchtet ihn. Auf sein Wort hin schweigt der Wind, sein kluges Planen beruhigte das Meer, und er, der Herr, pflanzte als Fels in der Brandung Jesus.“

<sup>2698</sup> Agobards Zitat aus Jesus Sirach 11-25 weicht von der Vulgata in einigen Versen leicht ab; *Dominus Jesus* anstatt *Dominus insulas* verwendet im 11. Jahrhundert auch Petrus Damiani (Petri Damiani Epistolae, 1, ed. Kurt Reindel, MGH Epp. (in Quart.) 4. 1: Die Briefe des Petrus Damiani, Teil 1: Nr. 1-40, München 1983, S. 82). Siehe dazu D. Petri Sabatier, *Bibliorum sacrorum Latinae versiones antiquae*, Bd. 2, 1749, vol. 487.

verschließen, daß es nicht regnet für die Tage ihrer Prophezeiungen, wie Elias, und Wasser in Blut zu verwandeln und das ganze Land mit Plagen zu schlagen, wie Moses und Aaron in Ägypten.“<sup>2699</sup> Staunen und Ehrfurcht sind für Agobard die einzige mögliche und angemessene menschliche Reaktion gegenüber den Wundern der Natur. *Subtilissima admiratio* meint das ehrfürchtige, auf die eigene Nichtigkeitweisende Erstaunen vor der Schöpfung, bei dem sich jedem „vernünftigen“ Beobachter die Frage aufdrängt, warum Hagel in der Macht menschlicher Zauberer liegen soll, nicht aber andere Wetterphänomene. Auch die „Fähigkeiten“ von Propheten und Heiligen beruhen nicht auf Zauberei und „Natur-Bändigung“, sondern auf der besonderen „Fürbittegewalt“ vor Gott, mit der Elias, Moses, Aaron, Paulus und die Heiligen Gottes Erbarmen erwirkten, „denn kein anderer schickt den Hagel in der Zeit des Sommers als der, der auch den Schnee im Winter sendet. In Beidem gibt es nur eine Überlegung, daß Hagel und Schnee nämlich dann entstehen, wenn die Wolken höher als gewöhnlich in die Höhe gehoben werden.“<sup>2700</sup> Agobard beweist hier ein bemerkenswertes meteorologisches Wissen: Im Falle des Hagels, der an hochreichende konvektive Bewölkung (Gewitter) gebunden ist, liegt er mit seinen Beobachtungen richtig, während Schnee bei niedriger Nullgradgrenze auch aus Schichtwolken (*Nimbostratus*) fällt. Bezeichnend für Agobards „Naturerkundung“ ist die Verbindung von Naturerfahrung, antikem Wissen und religiöser Bewunderung der unergründbaren Schöpfung, in der alles nach einem höheren Plan geordnet ist und nichts ohne Grund geschieht.

Agobards Argumentation richtet sich dabei besonders auch auf die Ambivalenz der Natur, denn in dieser sieht er (richtigerweise) die Ursache jedes Wetteraberglaubens: In der Unsicherheit, der „schwebenden Lage“ (*discrimen* erscheint häufig in mittelalterlichen Unwetterberichten), ob ein Gewitter Schaden oder Nutzen bringen wird, erwächst dem Menschen wie dem gottesfürchtigen Dulder Hiob die Forderung, „still zu stehen und auf die Wunder Gottes zu merken“ (Hiob 37, 9-14).<sup>2701</sup> Im Zug der Wolken zeigt sich die

---

<sup>2699</sup> Agobardi De grandine et tonitruis, cap. 8, MPL 104, col. 152C-153A (eigene Übers.): *Ecce in hac magna et prolixa Ecclesiastici libri sententia, cum subtilissima admiratione imperio Dei tribuitur quidquid in aere fit, quidquid de aere in terram descendit, quidquid mari et ventis - apparitio, splendor, et gyros arcus; festinatio nivis, terror coruscationis, velocitas nebulae, suspensio ventorum, verberatio terrae, concertatio aurarum, congelatio aquae, non solum in nubibus, sicut grandinis et nivis, sed etiam in terra, nivium, pluviae, et stantium aquarum vel fluminum discurrentium, et ex gelu desiccatio viridum rerum, sicut saepe videmus, necnon et horum omnium resolutio, quae fit tempore rorantium nebularum, et flatibus austri, et favoni. Ad sermonem quoque Dei dicit omnia iste conquiescere et placari. Non ergo in talibus adjutor homo quaeratur, quia non invenietur, nisi forte sancti Dei, qui multa obtinuerunt, et obtenturi sunt: quorum aliqui potestatem habebunt claudere coelum, ne pluat diebus prophetiae ipsorum, sicut Elias, et aquas convertendi in sanguinem, et percutere terram omni plaga, quotiens voluerint, sicut Moyses et Aaron Aegyptum.*

<sup>2700</sup> Agobardi De grandine et tonitruis, cap. 8, MPL 104, col. 153A (eigene Übers.): *Vere non alius mittit grandinem tempore aestatis, nisi qui et nives tempore hiemis. Nam et utriusque una est ratio ut fiat, quando nubes utroque tempore solito altius elevantur.*

<sup>2701</sup> Vgl. Hiob 37, 9-14: „Aus seinen Kammern kommt der Sturm und von Norden her die Kälte. / Vom Odem Gottes kommt Eis, und die weiten Wasser liegen erstarrt. / Die Wolken beschwert er mit Wasser, und aus der Wolke bricht sein Blitz. / Er kehrt die Wolken, wohin er will, daß sie alles tun, was er ihnen gebietet auf dem

unumschränkte Macht Gottes; Agobard hat den Vers „Er kehrt die Wolken, wohin er will [...]“ (Hiob 37, 12) in den „aktiven“ *Passus quae lustrant cuncta per circuitum quocunque eas voluntas gubernantis Dei duxerit* umgewandelt, wobei *lustrant* den scheinbar „aktiven“ Wolkenzug widergibt.<sup>2702</sup> Die Menschen sehen die Wolken, die von Gott gelenkt werden, als „Getriebene“ über den Himmel ziehen: *Attente audiendum quod dicitur: ‚Lustrant nubes per circuitum cuncta, sed quocunque eas voluntas gubernantis Dei duxerit.‘*<sup>2703</sup> Die Wolken sind für Agobard damit Sinnbild des unsichtbaren Wirkens Gottes in der Welt, die wie kaum ein anderes Naturphänomen mit ihrer Wandelbarkeit und ihren verschiedenen Erscheinungsformen die Ambivalenz der Schöpfung zeigen. Die Wolken sind der sichtbare Beweis dafür, daß der Mensch den Schöpfungsplan weder verstehen noch beeinflussen kann. In logischer Fortführung der Argumentation stellt sich dem „vernünftigen“ Hörer die Frage, wie der Mensch die Wolken, ihren „Zustand verwandeln“ kann, wenn er „Gott nicht befehlen“ oder „durch Gebete Macht ausüben kann.“ Wie viel weniger kann er (wie das Schicksal Hiobs zeigt) die Entscheidung über Fluch oder Segen einer Wetterwolke beeinflussen, wenn er nicht einmal etwas über das Wesen und den Zug der Wolken weiß.<sup>2704</sup> Ob ein Gewitter Hagel oder segensreichen Regen bringt, geschieht „sicher nicht nach Vorschrift des Menschen, sondern auf Befehl Gottes, wie in diesem Sprichwort zu lesen ist, in dem wenig weiter unten hinzugefügt ist: ‚Weißt du, wann Gott den Regenschauern befiehlt, daß sie das Licht der Wolken wieder durchlassen? Weißt du etwas von den Zugbahnen der Wolken oder von deren Wesen?‘ So geht aus diesen Worten hervor, daß der Mensch, wenn er

---

Erdkreis: / zur Züchtigung für ein Land oder zum Segen läßt er sie kommen. / Das vernimm, Hiob, steh still und merke auf die Wunder Gottes!“

<sup>2702</sup> Vgl. Agobardi *De grandine et tonitruis*, cap. 9, MPL 104, col. 153A-B (nach Hiob 37, 9-12): *In libro quoque beati Job scriptum est: ‚Ab interioribus egredietur tempestas, et ab arcuro frigus. Flante Deo concrescit gelu, et rursum latissime funduntur aquae. Frumentum desiderat nubes, et nubes spargunt lumen suum; quae lustrant cuncta per circuitum quocunque eas voluntas gubernantis Dei duxerit, ad omne quod praeceperit illis super faciem orbis terrarum‘*

<sup>2703</sup> Agobardi *De grandine et tonitruis*, cap. 9, MPL 104, col. 153B. Mit dem „geheimnisvollen“, etymologisch nicht erforschten *lustrare* („erhellen“, „reinigen, sühnen“; „umtanzen, -ringen“; „betrachten“; „bereisen, besuchen“; Langenscheidt Wb. Lat.-dt., 1963, S. 317) wählt Agobard ein dem „passiven“ Wolkenzug „angemessenes“ Verb: Die Wolken entwickeln sich bzw. ziehen nicht nach „eigenem Willen“, sondern sind (meteorologisch) sichtbares Ergebnis des Zusammenwirkens von Wärmeeinstrahlung, Wärmeabstrahlung am Boden, dadurch ausgelöster Konvektion sowie von Feuchteangebot, Kondensationskernen sowie Seiten- und Höhenwinden. Sie können daher theologisch als Ausdruck von Gottes Wirken, als dessen „Machtinstrumente“, gedeutet werden.

<sup>2704</sup> Agobardi *De grandine et tonitruis*, cap. 9, MPL 104, col. 153B-C (eigene Übers.): *Si ergo Deus eas gubernat, non potest homo iniquus eas aliam in partem convertere, quia nec imperare Deo potest, nec precibus obtinere meretur. Quod autem subjungitur, ‚ad omne quod praeceperit illis super faciem orbis terrae‘, quid aliud intelligendum, nisi ad omne quod praeceperit Deus nubibus, vel ad flagellum, vel ad subsidium humanum, ad nives, ad grandines, ad pluvias, ad fulgura, vel fulmine, sive tonitrua, ex quibus plerumque alta aedificia prosterni solent?* „Wenn also Gott diese (die Wolken) lenkt, kann der Gott nicht ebenbürtige Mensch diese nicht in einen anderen Zustand verwandeln, da er Gott nicht befehlen kann, noch ist es sein Verdienst, durch Gebete Macht auszuüben. Woraus aber folgt, und was anderes als diese Einsicht läßt sich daraus schließen, daß Gott alles, was er den Wolken befiehlt, entweder zur Züchtigung oder aber zur Hilfe für die Menschen zuläßt, und das betrifft Schnee, Hagelschauer, Regengüsse, Blitze und auch Blitzeinschläge und Donnerschläge, von denen für gewöhnlich sogar hohe, feste Gebäude zerstört werden.“ Im letzten Satz nennt Agobard das in mittelalterlichen Unwetterberichten geläufige „Motiv“ der Erniedrigung menschlicher Bauwerke durch die Naturgewalten, die Zerstörung fester, altherrwürdiger Gebäude, das die moraltheologische Deutung von Unwettern bereits enthält.

nichts über die Zugbahn der Wolken noch über deren Beschaffenheit weiß, noch viel weniger über deren Sinn, den Menschen entweder zu nützen oder entgegenzustehen, weiß.“<sup>2705</sup> Agobards Argumentation zielt auf das Unwissen als Kern des Aberglaubens: Die Unwissenheit des Menschen selbst zu einfachen Wetterzusammenhängen zeigt, daß die Beeinflussung der Wolken durch „Anheben“ der Luft unmöglich ist. Die Dynamik des Wolkenzuges und die unterschiedlichen Wettererscheinungen Regen, Schnee, Hagel, Gewitter<sup>2706</sup> gemahnen zu Demut und Ehrfurcht. Der Sinn von Anfechtungen und Plagen läßt sich nach Agobard am Beispiel der Propheten erklären, die Wunder nur „nach dem Willen Gottes und durch Seine Gabe bewirken (konnten), nicht aufgrund irgendwelcher eigener Fähigkeiten oder (Gott) entgegenstehender Mächte, sondern nach dem Willen des Schöpfers: So haben viele der Diener Gottes durch Bitten erwirkt, daß in Zeiten der Trockenheit der Herr durch segenspendende Regenfälle gewürdigt wurde.“<sup>2707</sup> Durch ihre „Fürbittegewalt“ haben die Propheten und Heiligen gezeigt, wie die Menschen, wenn sie in guten Zeiten Gott vergessen und andere Götzen und Herrscher verehrten, durch bedrohliche Naturereignisse wieder an Gott erinnert wurden: So wurden die Israeliten auf die Bitten des Elias von Gott durch Trockenheit bedrängt, doch „geschlagen und ermattet wurden sie in der Erwartung des Regens geläutert und kehrten zu Gott dem Herrn zurück.“<sup>2708</sup> Ähnlich ließ Gott auf die Bitten

<sup>2705</sup> Agobardi De grandine et tonitruis, cap. 9, MPL 104, col. 153B-C (eigene Übers): *Sane non praecepto hominis, sed praecepto Dei, sicut in hac sententia legitur, in qua etiam post paululum subditur: ‚Nunquid scis quando praeceperit Deus pluuiis ut ostenderent lucem nubium ejus? Nunquid nosti semitas nubium magnas, et perfectas scientias?‘ In quibus verbis hoc quoque notandum est, quia si homo non novit semitas nubium, nec perfectas earum scientias, multo minus novit earum officio hominibus prodesse vel obesse; [...].*

<sup>2706</sup> Agobard unterscheidet hier zwischen der Allgemeinbezeichnung *fulgur* („1. Blitz, Wetterleuchten; Blitzstrahl; 2. Schimmer, Glanz“; Langenscheidt Wb. Lat.-dt., 1963, S. 231) und dem spezifischen *fulmen*. *Fulgur* bezeichnet zunächst ferne oder nähere Blitze, die die Menschen an eine näherrückende Bedrohung gemahnen, wobei in *fulgur* die Angst vor dem Ungewissen mitschwingt, welche Art von Blitzen das Unwetter bringt, „zündende Blitze“ oder „sprengende Blitzschläge“. Vgl. Isidor, Etym. XIII, 9, 2 (Ausg. G. Gasparotto, Paris 2004, S. 44): *Tria sunt autem eius nomina, fulgur, fulgor et fulmen; fulgur, quia tangit; fulgor quia incendit et urit; fulmen, quia findit. Ideo et cum ternis radiis finguntur.* Auch im Lukasevangelium verwendet Hieronymus (Biblia sacra vulgata 5) in Lukas’ Rede von der Wiederkunft Christi die „neutrale“ Bezeichnung *fulgur*: „Denn wie der Blitz aufblitzt und leuchtet von einem Ende des Himmels bis zum andern, so wird der Menschensohn an seinem Tage sein“ (Lk. 17, 24: *nam sicut fulgur coruscans de sub caelo, in ea quae sub caelo sunt, fulget, ita erit Filius hominis in die sua.* Vgl. auch Mt. 24, 27). So erscheint *fulgur* in mittelalterlichen Geschichtswerken vor allem in Einträgen zu „unspezifischen Blitzbeobachtungen“, vor allem in Einträgen zu Wintergewittern, die oft nur als „Blitzen und Donnern“ oder Wetterleuchten vermerkt wurden. Vgl. Ann. Quedlinburg. ad a. 1004, ed. Martina Giese, 2004, S. 522; eigene Übers): *Fulgura et tonitrua eodem anno simul cum nimia et terribili turbine venerunt perterritis ubique terrarum populis, et rex de Italia regressus parvo post tempore Bohemiam, quam Bolitzlavus Polinensis iniuste possederat, pugnaturus intravit.* Bertholdi Ann. ad a. 1079, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 5, 1844, S. 315: *Heinricus rex nativitatem Domini apud Mogontiacum non satis magnifice celebravit. Illic contra nostri climatis situm magna fulgura visa et tonitrua satis terribilia audita sunt, et turbo tempestatis partem non minimam de episcopalis ecclesie tectura direptam proiecit in terram; Et hoc eo tempore gestum, non minimum admirationi a cunctis habebatur.*

<sup>2707</sup> Agobardi De grandine et tonitruis, cap. 9, MPL 104, col. 153C-D (eigene Übers.): [...] *exceptis, ut dictum est, sanctis, qui secundum voluntatem Dei multa per illum ipso donante possunt, non utique propria aut aliqua contraria virtute, sed voluntate conditoris: sicut saepe multi servorum Dei orationibus obtinuerunt, ut tempore siccitatis pluvias Dominus largiri dignaretur.*

<sup>2708</sup> Vgl. Agobardi De grandine et tonitruis, cap. 10, MPL 104, col. 153D-154A (eigene Übers.): *Elias itaque orationem oravit ut non plueret, et non pluit annos tres menses sex. Fecit autem hoc propter correptionem et correctionem gentis suae, id est, ut prius corripentur de aversione mentis, eo quod dereliquissent cultum Dei*

Samuels Hagel, Regen und Gewitter über das Land kommen, bis sein abtrünniges Volk voller Furcht und Reue Gott um Schonung bat (1. Kön. 12,16ff.):<sup>2709</sup> „Die durch die Stimme der Donnerschläge und das Zucken der Blitze Erschreckten forderten, obwohl Sünder, wie Gläubige das Einschreiten des heiligen Propheten; nicht wie unsere Halbgläubigen, die, sobald sie Donner hören oder beim ersten leichten Windzug sagen ‚Die Luft ist angehoben‘, und mit diesen Worten fluchen: ‚Verflucht sei dessen Zunge, sie soll austrocknen, längst müßte eine Zunge, die solches bewirkt, herausgeschnitten worden sein.‘ Ich frage euch, wen verflucht ihr? Einen Gerechten oder einen Sünder?“<sup>2710</sup> In diesem Beispiel zeigt sich für Agobard die ganze Widersprüchlichkeit des Aberglaubens: Wie sollen die *tempestarii* über Hagel gebieten können, wenn kein böser Geist die Luft aus eigener Kraft anheben oder es bösen Engeln befehlen kann? Auch die Bitten jener, „die glauben, daß die *tempestarii* so etwas durch falsches Blendwerk und nicht durch den Willen Gottes bewirken könnten“, seien wirkungslos, vor allem wenn diese nicht durch „Gerechte“ mit voller Hingabe vorgebracht würden; nach Agobard bitten viele Menschen, „wennleich sie es von Gott dem Herrn erbitten, ohne Glauben und mit (innerweltlichen; eigene Anm.) Hintergedanken, nicht aber in der Sicherheit des festen Glaubens.“<sup>2711</sup>

Agobard wendet sich hier an die *semifideles*, die „halbherzig und mit Hintergedanken zu Gott beten“ (*petunt a Domino aliquid, infideliter et duplici animo petunt, non in certitudine fidei*) und meinen, damit auch die Natur nach ihren „weltlichen“ Wünschen beeinflussen zu können, daß etwa im Gewitter nur Regen ohne Hagel fällt. In der Sprache der Meteorologen: Die Menschen wünschen sich an heißen, trockenen Sommertagen Regen, vergessen aber die „Naturgesetze“, nach denen Niederschläge im Sommer nur bei Wetteränderungen, oft in Konvergenzzonen (auch am Rand von Hochdruckgebieten oder sogar bei Hochdruckdominanz, etwa durch „Kaltlufttropfen“), das heißt überwiegend bei konvektiven Wetterereignissen (Schauer und Gewitter) fallen, oft vom Bergland ausgehend. Daher müssen die Bauern nach Agobard auch aus naturkundlicher Sicht auf „moderate“ Gewitter ohne Hagel hoffen, also die Hoffnung auf das Erbarmen Gottes nicht vergessen, der das Unwetter zum Landregen mildern kann. So widerspricht der Hagelzauber, der auch bei den „Heidenchristen“ im 9. Jahrhundert noch verbreitet war, dem auf Vertrauen und Hingabe

---

*omnipotentis, et post sordes idolorum abirent, et postea flagellati et fatigati, expectatione pluviarum corrigerentur, et redirent ad Dominum Deum quem dereliquerant.*

<sup>2709</sup> Vgl. Agobardi De grandine et tonitruis, cap. 11, MPL 104, col. 154A-B.

<sup>2710</sup> Agobardi De grandine et tonitruis, cap. 11, MPL 104, col. 154B-C (eigene Übers.): *Territi enim vocibus tonitruum et coruscis fulgurum, intercessionem sancti prophetae, licet peccatores, tamen ut fideles postularunt; non sicut isti nostri semifideles, qui mox ut audiunt tonitrua vel cum levi flatu venti, dicunt ‚Levittia aura est‘, et maledicunt dicentes: «Maledicta lingua illa, et arefiat, et jam praecisa esse debebat quae hoc facit.» Dic, rogo, cui maledicis? justo, an peccatori?*

<sup>2711</sup> Agobardi De grandine et tonitruis, cap. 11, MPL 104, col. 154C-D (eigene Übers.): *Peccator namque, et ex parte infidelis similis tui, auram, ut dicere soletis, levare non potuit; quia nec virtute sua valuit, nec angelis malis imperare potuit: quanquam nec eorum in hac re sit potestas. Domino non supplicavit, ut orando id obtineret: quia sicut vos, ita et illi quos tempestarios putatis, praestigiis malis fieri haec putant, non voluntate Dei: licet etsi a Domino Deo hoc peterent, non mererentur adipisci: quod utique justorum est, non iniquorum: qui in talibus rebus, etsi petunt a Domino aliquid, infideliter et duplici animo petunt, non in certitudine fidei.*

beruhendem christlichen Gottesglauben und der Naturerfahrung fundamental: Während bei „magischen Gebeten“ oder Beschwörungen im Gewitter immer die geheime Hoffnung auf eine Beeinflussung der Naturgewalten mitschwingt, verlangt die Bibel beim Gebet die völlige Hingabe des Gläubigen an Gottes Allgewalt. Gebete und Fürbitten können Gott nur erreichen, wenn sie dem tiefen, ehrlichen Vertrauen und der Heilsgewißheit der Bittenden entspringen. Das „magische“ Aufsagen von Bitten und Gebeten gegen Wettergefahren dagegen offenbart nach Agobard nur die Ängste und die mangelnde Glaubensstärke der irdische Sicherheit suchenden *semifideles*, die mit ihren Gebeten um „Vorteile“ bei Gott buhlen anstatt sich ihm anzuvertrauen, wie es die Erhabenheit und Unergründbarkeit der Schöpfung gebietet. Zur Annahme der *conditio humana* bedarf es einer inneren Wandlung zum gottesfürchtigen „Knecht“: Gott verlangt von den Menschen den ungeteilten Glauben ohne die „Hintertür“ weltlicher Sicherheits- und Heilsversprechen. Die *semifideles* stehen vor der Entscheidung, entweder dem Fehlglauben anzuhängen, „daß unbedeutende Menschlein, der Heiligkeit, Gerechtigkeit und Weisheit fern, ohne Glauben und Treue, den Nächsten verhaßt, die gewaltigsten Regenfluten, polternde Donnerwetter und das Aufsteigen der Luft auslösen können“<sup>2712</sup>, oder als „Vernünftige“ in den Wundern der Natur (die sie aus eigener Erfahrung kennen) das Walten des allmächtigen Schöpfers, des „Vaters der Regenfälle, der auch die vom Himmel fallenden Eiskörner schuf“, zu erkennen.<sup>2713</sup> Die Tatsache, daß die Menschen die Schöpfung seit jeher bewundern und fürchten, ist für Agobard bereits ein Gottesbeweis, den auch der Hagel bestärkt: „Daß die Wassertropfen nach Art eines Steins hart werden, legt uns der Herr zur Bewunderung vor. Könnte dies nach Belieben dieser so armseligen Menschen geschehen, wäre es ohne Zweifel nicht bewundernswert.“<sup>2714</sup>

Als Vorbilder wahrer Gottesfurcht führt Agobard Achab und Hiob an, die sich inmitten der Hoffnungslosigkeit der Wüste, in Not und Anfechtung dem Ratschluß Gottes fügten, teilweise erst nach langem Hadern. Beiden Gottesmännern gemeinsam ist, daß sie sich nicht selbst als Mittelpunkt der „Welt“ sahen und sich nicht allein um irdische Güter und Heilsversprechen sorgten, sondern sich in der Anfechtung ihrer geschöpflichen Abhängigkeit bewußt wurden und Gott anvertrauten: „Warum fragte [...] Achab nicht die Hagelbeherrscher, daß sie Unwetter sich erheben ließen, durch die das Land befeuchtet werde, damit es für Pferde, Maultiere und andere Tiere, derentwegen er so beunruhigt war, Kräuter hervorbringen könne; am meisten wohl deshalb, weil er nicht fürchtete, die Früchte auf den Feldern und die Weinstöcke zu verlieren, von denen es doch kaum welche

<sup>2712</sup> Agobardi De grandine et tonitruis, cap. 14, MPL 104, col. 156C; eigene Übers.: *Isti autem contra quos sermo est, ostendunt nobis homunculos a sanctitate, justitia, et sapientia alienos, a fide et veritate nudos, odibiles etiam proximis, a quibus dicant vehementissimos imbres, sonantia aquae tonitrua, et levatitias auras posse fieri.*

<sup>2713</sup> Vgl. Agobardi De grandine et tonitruis, cap. 14, MPL 104, col. 156D (eigene Übers.): *Dominus se dicit pluviae patrem, et gelu de coelo se generasse confirmat. Isti miserrimos hominum dicunt habere magnam portionem hujus dispensationis.*

<sup>2714</sup> Agobardi De grandine et tonitruis, cap. 14, MPL 104, col. 156D (eigene Übers.): *Quod in similitudinem lapidis aquae durantur, Dominus nobis mirandum proponit. Hoc si ad libitum miserrimorum horum hominum aliquando fieri posset, procul dubio mirandum non esset.*



gab.“<sup>2715</sup> Agobard sieht also in der Angst vor dem Verlust der Existenzgrundlage die Ursache des Aberglaubens, doch warnt er vor „Engführungen“ und Indienststellungen des Glaubens, denn das bedeutet, den Schöpfer als Schenker des Lebens zu ignorieren. So stellt Agobard den gottesfürchtigen Hiob als Ideal des sich selbst erniedrigenden Gläubigen den ängstlichen „Halbgläubigen“ seiner Zeit gegenüber, die den unendlichen Unterschied zwischen Gott und irdischer Gebrechlichkeit noch nicht erkannt haben.<sup>2716</sup> Die Wandlung Hiobs zeigt, wie der Gläubige in der Anfechtung durch Naturgewalten und den Teufel trotzdem in seiner Heilsgewißheit unerschütterlich an Gott festhalten kann: Als „der allmächtige Gott seinen treuen Diener erforschte“, bewies er ihm seine Allmacht über die Elemente.<sup>2717</sup> Mit der „ersten Rede des Herrn an Hiob aus dem Wettersturm“ (Hiob 38), in dem Gott nach der Ursache der Naturerscheinungen fragt, fordert Agobard die Zweifler zum Nachdenken auf.<sup>2718</sup>

---

<sup>2715</sup> Agobardi De grandine et tonitruis, cap. 12, MPL 104, col. 155D (eigene Übers.): *Iste ergo Achab, ut dixi, quare non rogavit Tempestarios ut levarent tempestates, et, ut dicere soletis, auras levatitias, per quas irrigata terra habere possent herbas equis et mulis suis caeterisque jumentis, pro quibus sollicitus erat; maxime quia non timebat perdere fruges in campis, et vineas, quae nullae omnino tunc erat?*

<sup>2716</sup> Hiob wurde daher im Mittelalter zum Ideal des gottesfürchtigen Dieners, nicht nur in allgemeineren Ermahnungen zu Menschlichkeit und Nächstenliebe, sondern auch anhand konkreter Beispiele wie im „Armen Heinrich“ Hartmanns von Aue (vgl. Sandra Herfellner, Die Hiob-Thematik in der Literatur des Mittelalters. Hartmanns von Aue „Der arme Heinrich“ und das biblische Buch „Ijob“ im Vergleich, Norderstedt 2015) oder auch in der Naturdeutung wie in Agobards Hinweis auf Gottes „Rede aus dem Wettersturm“ (Hiob 38). Immer ist im Mittelalter der „Anlaß“ für Hiob-Reflexionen ein „Kräftemessen“ zwischen Gott und den Menschen, die unabhängig von Gott sein wollen, was (wie im „Prolog im Himmel“ zwischen Gott und Mephisto in Goethes „Faust“) zunächst sogar zu gelingen scheint; doch am Ende siegt immer Gott und die Protagonisten finden nur zu ihrem Glück und zu ihrem Glauben zurück, weil sie sich als Dulder vor Gott auch des irdischen Glücks als würdig erweisen wie der Arme Heinrich, der erkannte, daß die einzige Sicherheit des Menschen in Gott und nicht in irdischen Heilmitteln liegt. Interessant ist Agobards Traktat gegen den Wetteraberglauben besonders in Hinblick auf seine Fragen an die Hörer, die an die Fragen der Thora-Gelehrten erinnert, mit denen die Schüler das Wesen der wahren Furcht JHWHs erkennen sollten. Dabei stand das Ziel der Fragen von vorneherein fest: Die Schüler sollten die „weit klaffende Lücke zwischen menschlicher Weisheit und Gott selbst“ erkennen. Vgl. Spr. 30,4-6: „Wer stieg zum Himmel hinauf und (wieder) herab? Wer sammelte den Wind in den Hohlflächen seiner Hände? Wer schnürte das Wasser in sein Gewand? Wer richtete alle Enden der Erde auf? Wer ist sein Name und wie der Name seines Sohnes? Du weißt (es) ja!“ Die rethorischen Fragen erinnern an Hiob 38 („Rede des Herrn aus dem Wettersturm“): Auch hier sollen die Fragen dem Leser die „Unzulänglichkeit menschlicher Erkenntnis vor Augen führen“ (Hiob 38, 5f.; 25; 37; 41). Zitate, Bibelzitat und Hiob-Stellen: Bernd U. Schipper, Hermeneutik der Tora. Studien zur Traditionsgeschichte von Prov 2 und zur Komposition von Prov 1-9, Berlin - Boston 2012 (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft; Bd. 432), S. 252 m. Anm. 147.

<sup>2717</sup> Vgl. Agobardi De grandine et tonitruis, cap. 13, MPL 104, col. 155D (eigene Übers.).

<sup>2718</sup> „Wo warst du als ich die Grundfesten der Erde setzte? [...] Weißt du die Bande der funkelnden Sterne zusammenzubinden, die Plejaden oder den Bogen des Arcturus zu zerstreuen? [...] Was weißt du über die Ordnung des Himmels? [...] Schickst du die Blitze und befehlst ihnen, daß sie gehen? [...] Hast du einmal die Vorratskammer des Schnees betreten oder die Kammern des Hagels gesehen, die ich für die Zeit des Feindes, den Tag des Kampfes und des Krieges vorbereitet habe? Über welchen Weg wird das Licht über die Erde verbreitet, die Hitze über die Erde verteilt? Wer gab dem Sturzregen seinen Lauf und bereitete die Bahn des tönenden Donners? Wer befiehlt, daß es regne über das Land in der Wüste, wo kein Mensch ist, kein Sterblicher sich aufhält? Daß der Regen anfülle das wüste, leere Land und grünende Kräuter hervorbringe? Wer ist der Vater des Regens? Und wer brachte die Tropfen des Taus hervor? Aus wessen Leib kommt das Eis? Und wer schuf das Eis, das vom Himmel fällt? Nach Art eines Steins werden die Wassertropfen hart und die Oberfläche der tiefen Seen zusammengezogen“ (Agobardi De grandine et tonitruis, 13, MPL 104, col. 155 D-156B; eigene Übers.): [...] *In hac ergo humiliatione, cum omnipotens Deus sciscitaretur fidelem famulum, utrum ista aut illa facere posset aut nosset quis fecerit, aut ubi esset quando fiebant, interrogat de talibus utique quae nemo alius nisi solus omnipotens facere potest, et dicit: ‚Ubi eras quando ponebam fundamenta terrae?‘ Et: ‚Quis posuit mensuras ejus, vel super quo bases illius solidatae sunt? Quis conclusit ostiis mare?‘ Et: ‚Nunquid conjungere valebis*

Die einzige angemessene Haltung des Menschen gegenüber Gott ist Demut, Hoffnung und der unteilbare Glauben an den Schöpfer: „Drei Tugenden gibt es nach den heiligen Schriftzeugnissen, in denen alles zur angemessenen Verehrung Gottes enthalten ist, nämlich Treue, Hoffnung und Liebe.“<sup>2719</sup> Die *semifideles*, die Agobard als „Zweifler an der unteilbaren Hoffnung“ definiert, da sie an die Macht menschlicher „Hagelbeherrscher“ glauben, sind gleichzusetzen mit Ungläubigen, die die Widersprüche zwischen „Halbglauben“ und den in der Natur erkennbaren Wundern der Schöpfung nicht erkennen. Welches „armselige“ Bild der „Dummheit“ gegenüber dem „vernünftigen“, sich selbst erniedrigenden Hiob geben diejenigen ab, die, obwohl sie aus eigener Erfahrung wissen, daß Hagel immer zusammen mit Regen fällt und sie bei Trockenheit keinen Regen und keine Gewitter von den *tempestarii* erwarten können, ihnen trotzdem Macht über Unwetter und Hagel zubilligen<sup>2720</sup> und ihnen dafür sogar Abgaben (*canonicum*) zahlen; dieses Geld sollten sie lieber der Kirche und Bedürftigen zukommen lassen; mit den Spenden an die *defensores grandinis* aber erweisen sie sich als Diener des Teufels und des Unglaubens.<sup>2721</sup> Für Agobard ist das Verhalten der Menschen in Lyon ein

---

*micantes stellas, Pleiades, aut gyrum Arcturi poteris dissipare? Et: Nunquid nosti ordinem caeli? Et: Nunquid mittes fulgura, et ibunt? [...] Nunquid ingressus es thesauros nivis, aut thesauros grandinis aspexisti, quae praeparavi in tempus hostis, in diem pugnae et belli? Per quam viam spargitur lux, dividitur aestus super terram? Quis dedit vehementissimo imbri cursum, et viam sonantis tonitruum? Ut plueret super terram absque homine in deserto, ubi nullus mortalium commoratur? Ut impleret inviam et desolatam, et produceret herbas virentes? Quis est pluviae pater? Vel quis genuit stillas roris? De cujus utero egressa est glacies? Et gelu de caelo quis genuit? In similitudinem lapidis aquae durantur, et superficies abyssi constringitur (Job XXXVIII, 4seq.).*

<sup>2719</sup> Agobardi De grandine et tonitruis, cap. 15, MPL 104, col. 157B (eigene Übers.): *Tres namque virtutes sunt, secundum Scripturas divinas, in quibus totus comprehenditur cultus, per quas colitur Deus, id est, fides, spes, charitas.* Wer aber „seine Treue und Hoffnung aufteilt, indem er zu einem Teil an Gott glaubt, zum anderen Teil aber glaubt, Menschen das zugestehen zu können, was Gottes ist, und teils auf Gott, teils auf den Menschen hofft, dessen in der Tat geteilte Treue und Hoffnung nimmt Gott nicht an; an solchem aber können Gläubige nicht erkannt werden; und wen die geteilte Treue und Hoffnung von der Zahl der (wahren) Gläubigen trennt, den verschlingt ohne Zweifel der Abgrund des Unglaubens; und ihn trifft verdientermaßen der mächtige Fluch des Propheten, der spricht: ‚Verflucht sei der Mensch, der seine Hoffnung in den Menschen setzt.‘ Derjenige aber wird nicht getäuscht, der sagt: Ich setze meine Hoffnung mehr in Gott als in den Menschen: Denn die Hoffnung läßt sich nicht aufteilen. Entweder nämlich ist sie ganz, und sicher; oder aber sie wird unsicher und somit nichtig sein“ (Agobardi De grandine et tonitruis, cap. 15, MPL 104, col. 157B-C; eigene Übers.: *Quicumque igitur fidem et spem suam partitus fuerit, ut ex parte credat in Deum, ex parte credat hominum esse quae Dei sunt, et ex parte speret in Deo, ex parte autem speret in homine, hujus profecto fidem et spem divisam non accipit Deus; ac per hoc inter fideles censeris non potest; et quem partita fides et spes a numero fidelium secernit, vorago procul dubio infidelitas absorbet; meritoque talis maledictum illud incurrit prophetae dicentis: Maledictus homo qui spem suam ponit in homine. Neque vero blandiatur sibi dicens: Magis spero in Deo quam in homine: quia spes per partes dividi non potest. Aut enim tota erit, et tuta; aut intuta erit, et nulla).*

<sup>2720</sup> Agobardi De grandine et tonitruis, cap. 13, MPL 104, col. 155A: *Nostris temporibus videmus aliquando, collectis messibus et vindemiis, propter siccitatem agricolae seminare non posse. Quare non obtinetis apud Tempestarios vestros ut mittant auras levatitias, quibus terra irrigetur, et postea seminare possitis?*

<sup>2721</sup> Agobardi De grandine et tonitruis, cap. 15, MPL 104, col. 156D-157A: *Haec stultitia est portio non minima infidelitatis; et ita tantum malum istud jam adolevit, qui dicant se non equidem nosse immittere tempestates, sed nosse tamen defendere a tempestate habitatores loci. His habent statutum quantum de frugibus suis donent, et appellant hoc canonicum. Multi vero sunt qui sponte sacerdotibus decimam nunquam donant, viduis et orphanis caeterisque indigentibus elemosynas non tribuunt, quae illis frequenter praedicantur, crebro leguntur, subinde ad haec exhortantur, et non acquiescunt. Canonicum autem quem dicunt, suis defensoribus (a quibus se defendi credunt a tempestate) nullo praedicante, nullo admonente, vel exhortante, sponte persolvunt, diabolo inlicente.*

Beweis mangelnder Vernunft, ja geradezu Ausdruck von Verblendung und „Dummheit“ (*stultitia*): Während die Vernünftigen Unwetter dem allmächtigen Schöpfer zuschreiben und sich in das menschliche Schicksal fügen wie Hiob, der sich selbst erniedrigte und von Gott erhöht wurde, lassen sich die „Halbgläubigen“ von den absurdesten Fantasien und Hirngespinnsten nicht abschrecken. So zieht sich als gedanklicher Leitfaden das Gegensatzpaar „Dummheit - Vernunft“ (*stultitia - ratio*) durch die Schrift Agobards, der die Hörer eindringlich davor warnt, sich in der Anfechtung durch Gerüchte so beeinflussen zu lassen, daß sie den in der Bibel und in der Natur erkennbaren geheimnisvollen Zusammenhang der Schöpfung zugunsten unrealistischer Phantasmen mißachten. Als abschreckendes Beispiel stellt Agobard die Schuldzuweisung an die Beneventaner an den Schluß seiner Schrift als warnendes „Exempel für die nichtige Verführung und die Wahrheit über die Minderung des Verstandes“<sup>2722</sup>, das zeigt, wie sich Menschen durch Fantasievorstellungen von den Mitmenschen und der Natur und damit von Gott entfremden können. Für Agobard ist der Wetterzauber Ausdruck mangelnden Glaubens und Verstandes. Er setzt sich für einen nüchternen, an der Naturbeobachtung orientierten Gottesglauben ein, der die wunderbare, wengleich oft bedrohliche Natur als Zeichen der Allmacht Gottes (an-)erkennt: *Quis sicut Deus Dominus noster?*<sup>2723</sup>

Auch Hrabanus Maurus fragt nach der Vernunftgrundlage des „Natur-Aberglaubens“ seiner Zeit, den er ebenfalls mit der irdischen Unsicherheit und der Suche nach Schutz und Verlässlichkeit in Verbindung bringt: „Was bedarf es für das Heil also anderes als sich an einen kundigen Heiler zu wenden? Oder welchen vernünftigen Grund gibt es, Wissen und Weisheit von einer anderen Quelle lernen zu wollen als von der Quelle aller Weisheit und allen Wissens? Alle Weisheit kommt von Gott dem Herrn, und bei ihm war sie immer - schon vor allen Zeiten.“<sup>2724</sup> Magier sind für Hraban böse Geister,

---

*Hoc non est portio, sed fere plenitudo infidelitatis, et si diligenter consideramus, absque ambigue pronuntiabimus id plenitudinem esse infidelitatis.*

<sup>2722</sup> Agobardi De grandine et tonitruis, cap. 16, MPL 104, col. 158B-C (eigene Übers.): *Hanc itaque rem propterea ad medium deduximus, quia huic unde loquimur similis est, et vel exemplum poterat tribuere de inani seductione et vera sensus diminutione.*

<sup>2723</sup> Ps. 113, 5: „Wer ist wie der Herr, unser Gott,/ im Himmel und auf Erden? Der oben thront in der Höhe,/ der herniederschaut in die Tiefe, der den Geringen aufrichtet aus dem Staube/ und erhöht den Armen aus dem Schmutz, daß er ihn setze neben die Fürsten,/ neben die Fürsten seines Volkes.“

<sup>2724</sup> Hrabanus Maurus, *De Magibus Artibus*, Beati Rabani Mauri Archiep. Mogunt. Operum II, MPL 110, col. 1095-1110, col. 1096D-1197D (eigene Übers.): *Quid ergo necesse est salutem ab alio, quam a medico competente quaerere? Aut quae ratio est, scientiam aut sapientiam ab alio quolibet discere velle, quam ab omni sapientiae et scientiae fonte? De quo scriptum est (Eccl. 1): «Omnis sapientia a Domino Deo est, et apud illum fuit semper, et est ante aevum. Arenam maris, et pluviae guttas, et dies saeculi, quis dinumeravit? Altitudinem coeli, et latitudinem terrae, et profundum abyssi, quis mensus est? Sapientiam Dei praecedentem omnia quis investigavit? Prior omnium create est sapientia, et intellectus prudentiae ab aevo. Fons sapientiae verbum Dei in excelsis: et ingressus illius mandata aeterna.» Qui enim sine Salvatore salutem vult habere, et sine vera sapientia aestimat se prudentem fieri posse, non salvus sed aeger, non prudens sed stultus, in aegritudine assidua laborabit: et in caecitate noxia stultus et demens permanebit: ac proinde omnis inquisitio et omnis curatio, quae a divinis et magis, vel ab ipsis daemoniis in idolorum cultura expetitur, mors potius dicenda est, quam vita: et qui ea sectantur, si se non correxerint, ad aeternam perditionem tendunt: quoniam Psalmista*

die „mit Erlaubnis Gottes die Elemente in Aufruhr bringen, um die Gemüter der Menschen, die Gott nicht vertrauen, zu erschüttern.“<sup>2725</sup> Wie Agobard wundert sich Hraban über die „Einbildung“ (*miratus sum vanitatem*) der Existenz irdischer Schutzmöglichkeiten. Er selbst habe schon erlebt, wie die Menge bei einer Mondfinsternis versucht habe, die „Krankheit“ des schwindenden Mondes mit Geschrei und allerlei abergläubischen Ritualen zu lindern.<sup>2726</sup> Etwa hundert Jahre nach Hraban unternahm auch Thietmar von Merseburg den Versuch, die Menschen über die natürlichen Ursachen einer Sonnenfinsternis aufzuklären.<sup>2727</sup> Sowohl

---

*dicente: «Omnes dii gentium sunt daemonia (Psal.XCV),» qui perceptos homines alios decipere quotidie gestiunt, ut perditionis suae faciant eos esse participes. Itaque haec vanitas magicarum artium, ex traditione angelorum malorum in toto terrarum orbe plurimis saeculis valuit, per quamdam scientiam futurorum et infernorum, et per inventiones eorum inventa sunt aruspicia, augurationes, et ipsa quae dicuntur oracula, et necromantia. nec mirum, de magorum praestigiis: quorum intantum prodire maleficiorum artes, ut etiam Moysi simillimis signis resisterent, vertentes virgas in dracones, aquas in sanguinem. Fertur etiam in gentiliis libris, quod quaedam maga famosissima socios Ulyssis mutaverit in bestias. Legitur et de sacrificio, quod Arcades Deo suo Lycco immolabant. Ex quo quicumque sumerent, in bestiarum formas convertebantur. Sed haec omnia magicis praestigiis potius fingeantur, quam rerum veritate complebantur. Ut ergo ipsi errores ignorantibus manifesti fiant, de eorum proprietate atque inventoribus, juxta traditionem majorum primum dicere congruum arbitramur.*

<sup>2725</sup> Hrabanus Maurus, *De Magibus Artibus*, in: Beati Rabani Mauri Archiep. Mogunt. Operum pars II, MPL 110, col. 1197D (eigene Übers.): *Magi sunt, qui vulgo malefici ob facinorum magnitudinem nuncupantur. Hi permissu Dei elementa concutiunt, turbant mentes hominum minus in Deo confidentium, ac sine ullo veneni haustu violentia tantum carnis, interimunt.*

<sup>2726</sup> Hraban hebt den Gegensatz zwischen „stiller, zurückgezogener Gottesfurcht“ und dem unglaublichen „Volksgeschrei“ angesichts einer Mondfinsternis hervor. Seine Haltung ist durch kritisches Nachfragen, die Befragung von Augenzeugen, das nüchterne Abwägen bekannter „Fakten“ und die Verurteilung des abwegigen Aberglaubens gekennzeichnet. Er fragt die Hörer, „welche Dummheit“ und „Krankheit“ diese Leute befallen haben muß, daß sie solche absurden magischen Abwehrrituale begehen würden. Beati Rabani Mauri archiepiscopi Mogunt. Homilia XLII, MPL 110, col. 78f.; zit. n. Ulrich Nonn (Hrsg. u. Übers.), *Quellen zur Alltagsgeschichte im Mittelalter*, 2003, S. 60/62: *Contra eos qui in lunae defectu clamoribus se fatigabant. [...] Nam cum ante dies aliquot quietus domi manerem, et de utilitate vestra, quomodo profectum vestrum in Domino amplificare, mecum tractarem, subito ipsa die circa vesperam atque initium noctis tanta vociferatio populi exstitit, ut irreligiositas ejus penetraret usque ad coelum. Quod cum requirerem quid sibi clamor hic vellet, dixerunt mihi quod laboranti lunae vestra vociferatio subvenisset, et defectum ejus suis studiis adjuvaret. Risi quidem, et miratus sum vanitatem, quod quasi devoti Christiani Deo ferebatis auxilium, tanquam ipse infirmus et imbecillus, nisi nostris adjuvarentur vocibus, non possit luminaria defendere quae creavit. Facto quippe mane sequentis diei, sciscitabar ab eis qui ad nos visitandi gratia convenerant, si aliqua horum eis innotuerint. At illi professi sunt se similia et adhuc pejora in his locis in quibus ipsi manserant, sensit: nam alius referebat mugitum cornuum se audisse, quasi in bella concitantium; alius, porcorum grunitum exegisse; quidam vero narrabant quod alios viderint tela et sagittas contra lunam jactasse; alios autem focos in coelum sparsisse; affirmaveruntque quod lunam nescio quae portenta laniarent, et nisi ipsi ei auxilium praeberent, penitus illam ipsa monstra devorarent; alii vero ut satisfacerent daemonum illusioni, quod sepes suas armis scinderint, et vascula quae apud se domi habebant, fregerint, quasi illud lunae plurimum proficeret in auxilium. Quae est dementia, fratres, quaeve haec insania? Nunquid vos fortiores estis Deo, ut pro illo pugnare nitamini?*

<sup>2727</sup> Thietmar von Merseburg sah durchaus einen Zusammenhang zwischen der Sonnenfinsternis vom 21. Oktober 989 und dem Tod der Kaiserin Theophanu, der Gemahlin Ottos II.; die Sonnenfinsternis war für ihn ein *Prodigium*, ein himmlisches Vorzeichen, doch warnt er vor dem (in seiner Zeit anscheinend noch verbreiteten) Aberglauben, die Sonnenfinsternis sei Ergebnis von Hexenwerk oder anderer Zauberkünste. Die geheimnisvolle kosmische Erscheinung hat nach Thietmar wie viele andere Erscheinungen eine natürliche Erklärung (den Mondschaten) und geht letztendlich auf das Wirken des verborgenen, allmächtigen Schöpfers zurück, der den Menschen in der Schöpfung „Zeichen“ geben will. Der Chronist Thietmar sah die Sonnenfinsternis von 989 als Zeichen der Heilsgeschichte, doch schloß er einen kausalen Zusammenhang zwischen dem Naturereignis und geschichtlichen Ereignissen oder die Möglichkeit einer menschlichen Beeinflussung aus. Vgl. Thietmari Merseburgensis episcopi chronicon IV,15 - Thietmar von Merseburg. Chronik. Neu übertr. u. erl. v. Werner Trillmich. Mit e. Nachtrag v. Steffen Patzold, 8., gegenüber d. 7. um e. Nachtr. erw. Aufl., Darmstadt 2002 (FSGA IX), S. 130: *Nunc autem de fine imperatricis predictae locuturus, quae hunc precesserint signa, narrabo.*

Thietmar wie Hraban und Agobard gemeinsam ist die Vorstellung, daß die Wunder der Natur jeden „vernünftigen“ Menschen zum Glauben bringen müssen: An Gott zu glauben ist für sie der einzige Weg, ja die notwendige Folge der Vernunfteseinsicht, während der Glauben an Zaubervorstellungen ein Zeichen von Unglauben und Dummheit (im Sinne eines auf die Welt „beschränkten“ Erkenntnisvermögens) sind. Damit rufen die Autoren auch zur genauen Naturbeobachtung auf. Besonders Thietmars Sonnenfinsternismeldung für 989 zeigt, daß der an der Naturbeobachtung geschulte Geist der Vernunftserkenntnis den Glauben des gebildeten Klerus im Mittelalter bestimmte und nicht ein „finsterer Aberglauben“, wobei nicht einmal gesichert ist, ob die überlieferten abergläubischen Vorstellungen den Volksglauben wiedergeben oder auch eine gelehrte Zusammenschau auch aus der Mythenüberlieferung bekannter Glaubensvorstellungen ist. Auf jeden Fall unterscheidet sich die Naturwahrnehmung der gebildeten Schreiber im Mittelalter in vielen Aspekten nur graduell von der modernen wissenschaftlichen Weltseht, was vor allem mit dem Fehlen von Naturwissen und technischen Möglichkeiten erklärbar ist.

Agobards Schrift gegen den Wetteraberglauben steht mit ihrer Genauigkeit und der logischen argumentativen Stringenz unter den apologetischen Schriften des Frühmittelalters allerdings singulär dar; sie richtet sich an gebildete geistliche Leser, die sich dann in „einfacheren Worten“ an die Menschen wenden sollten. Agobards Traktat verdeutlicht auch das Zusammenwirken von „negativer“ und „positiver“ Mission im Frühmittelalter: So versucht der Autor einerseits, den Aberglauben zu widerlegen; gleichzeitig propagiert er eine „christliche moralische Interpretation von Naturerscheinungen als die wirkungsvollere Alternative“ gegenüber dem „einfältigen Wetterzauber“.<sup>2728</sup> So fordert er die Hörer zur Naturbeobachtung auf, da diese die christlichen Glaubenssätze bestärken kann. Agobards Schrift steht als theologisches Werk für die systematische Zurückdrängung der magischen Glaubensvorstellungen („negative Mission“) zugunsten eines an der Natur orientierten christlichen „Vernunftglaubens“, der einen Einklang zwischen den Wundern des Kosmos und dem theozentrischen Weltbild, vor allem der christlichen „Vergeltungstheologie“, herzustellen versucht („positive Mission“).<sup>2729</sup> Bemerkenswert in Agobards Traktat ist, daß

---

*Anno dominicae incarnationis DCCCCLXXXVIII sol defecit XII. Kal. Novembris et V. diei hora. Sed cunctis persuadeo christicolis, ut veraciter credant, hoc non aliqua malarum incantacione mulierum vel esu fieri vel huic aliquo modo seculariter adiuvari posse, sed sicut Macrobius testatur caeterique sapientes fieri asserunt, et id de luna.*

<sup>2728</sup> Milène Wegmann, Naturwahrnehmung im Mittelalter, 2005, S. 139 m. Anm. 433; vgl. Rainer Christoph Schwinges, Kreuzzugsideologie und Toleranz. Studien zu Wilhelm von Tyrus, Stuttgart 1977 (Monographien zur Geschichte des Mittelalters; Bd. 15), S. 268.

<sup>2729</sup> Milène Wegmann, Naturwahrnehmung im Mittelalter, 2005, S. 139 m. Anm. 434: Hinweis auf Heinrich Richard Schmidt, Environmental Occurrences as the Lord's Immediate Preaching to us from Heaven: The Moral Cosmos of the Early Modern Era, in: Bedingungen umweltverantwortlichen Verhaltens von Individuen.

„Vernunftwägungen“ und die logische „Schlußfolgerung“ (*rationatio*) eine wichtigere Rolle spielen als theologische Dogmen und gelehrte Aufzählungen von Bibelbelegen. Agobard erweist sich hier als glänzender Rhetoriker, dem es gelingt, mit gezielten Bibelzitatens sukzessiv den Aberglauben bis in die letzten Winkel zu durchleuchten und zu relativieren, wobei jedes Zitat nicht nur die vorangegangenen Aussagen bestätigt, sondern auch einen neuen Aspekt des Aberglaubens dem christlichen Glauben gegenüberstellt und widerlegt. Da Agobard sich an die Zweifler wendet, tritt er selbst hinter sein Werk zurück und übernimmt „die Rolle des einzig autorisierten Vermittlers zwischen der göttlichen Botschaft und der christlichen Gemeinde.“<sup>2730</sup> Am Ende stehen die Verfechter des Wetterzaubers mit leeren Händen da, ihre Argumente sind restlos widerlegt und selbst dort, wo Zweifel bleiben, werden die Hörer von der Logik und Stringenz von Agobards Argumentation eher überzeugt gewesen sein als von vagen Gerüchten um die *tempestarii*. Wenn beide Parteien von Unerhörtem sprechen, ist doch das in der Natur fühlbare Wirken der höheren Mächte der plausiblere weil die Geheimnisse des Kosmos ehrende Glauben als der antropozentische Naturaberglauben, den Agobard auch durch seine Wetterkenntnis widerlegt. Allerdings (und das ist das Neue des Christentums) konfrontiert der christliche Glauben die Menschen schonungslos mit der Unsicherheit der eigenen Existenz und relativiert verlockende irdische Heilsversprechen. Die eigene Gewitter-Erfahrung, zwischen Hoffen und Bangen, wird viele Hörer letztendlich von der *inanitas* des Aberglaubens und der Existenz des allmächtigen Himmelsherrschers überzeugt haben, denn der christliche Glauben, nach dem Unwetter auf den jeder Erkenntnis verborgenen Gott zurückgehen, beschreibt die gefährlichen Ereignisse „naturgetreuer“ als die abstrusen, unrealistischen Zaubervorstellungen.<sup>2731</sup>

---

Proceedings des Symposiums „Umweltverantwortliches Verhalten“, 4. - 7. 9. 1996 in Bern. Hrsg. v. Ruth Kaufmann-Hayoz, Bern 1997, S. 35-42.

<sup>2730</sup> Michele C. Ferrari, *Aura levatitia*, in: Peter Dilg (Hrsg.), *Natur im Mittelalter*, 2003, S. 171.

<sup>2731</sup> Hiob 37, 23f.: „Den Allmächtigen erreichen wir nicht, der so groß ist an Kraft und reich an Gerechtigkeit. Das Recht beugt er nicht./ Darum sollen ihn die Menschen fürchten, und er sieht keinen an, wie weise sie auch sind.“

## VI. Naturerscheinungen in Geschichtswerken des 10. Jahrhunderts

Agobards logische, auf Naturbeobachtungen und langjährigen Naturerfahrungen beruhende Ausführungen gegen den Wetteraberglauben zeigen ein bemerkenswert nüchternes, geradezu modernes Naturverständnis, das unter Gelehrten bereits im Frühmittelalter verbreitet war. Die systematische, stufenweise Widerlegung Agobards ist methodisch und in Ansätzen auch inhaltlich durchaus vergleichbar mit der modernen Naturwissenschaft, die auf der Basis empirischer Reihenbeobachtungen und Vergleichen mit älteren Theorien (*auctoritates*) neue Erklärungshypothesen zu entwickeln versucht, wobei die „letzten Geheimnisse“ des Kosmos teilweise auch heute noch Gott zugeschrieben oder zumindest in den Bereich der ungelösten Naturzusammenhänge gestellt werden. Agobards Schrift *De grandine et tonitruis* wirkt - neben zahlreichen frühen Berichten zu Naturerscheinungen - auch die Frage auf, inwiefern die „(Wieder-)Entdeckung der Natur“ (Chenu) nicht erst im 12. Jahrhundert, sondern bereits in karolingischer Zeit, bei einzelnen Autoren sogar schon im 6. Jahrhundert erfolgte.<sup>2732</sup> Voraussetzung für die verstärkte „Hinwendung zur Natur“ (Wegmann) in der Historiographie waren nicht erst im Hochmittelalter äußere Entwicklungen, teilweise aber auch persönliche Prägungen, die „bei den klösterlichen Geschichtsschreibern ein Frageinteresse, ein Bedürfnis nach Erklärungen über die Natur“ weckten.<sup>2733</sup> In Bezug auf die Naturwahrnehmung in der Hagiographie und der Historiographie ist die Entwicklung zwischen dem 10. und dem 12. Jahrhundert insofern interessant, als daß in dieser Zeit wichtige Weichenstellungen in Hinblick auf die auch in Geschichtswerken erkennbare intensive Beschäftigung mit Naturphänomenen erfolgte, die teilweise durch naturphilosophische Forschungen angeregt, vor allem jedoch durch die Siedlungsexpansion „erzwungen“ und durch die Zunahme von Beobachtungsorten überhaupt erst möglich wurde. Allerdings ist im Verlauf des späteren Frühmittelalters und in der „Schwellenzeit“ zwischen dem 10. und dem frühen 12. Jahrhundert keine kontinuierliche und einheitliche Entwicklung der Naturwahrnehmung hin zu einem „moderneren“ Naturverständnis erkennbar. Vielmehr beeinflussten die Thronkämpfe und Rivalitäten im Westfrankenreich des 10. Jahrhunderts und die Unsicherheiten im Zeitalter des Investiturstreites, des abendländischen Schismas und der Kreuzzüge im 12. Jahrhundert

<sup>2732</sup> Die Vorstellung von der „Entdeckung der Natur“ prägte Marie-Dominique Chenu (*Découverte de la nature et philosophie de l'homme à l'École de Chartres au XIIe siècle*, in: *Cahiers d'Histoire Mondiale* 2 (1954), p. 313-325. Vgl. auch Dies., *L'homme et la nature. Perspectives sur la renaissance du XIIe siècle*, in: *AHDLMA* 27 (1952), p. 39-66; Dies., *Nature ou histoire? Une controverse exégétique sur la création au XIIe siècle*, in: *AHDLMA* 28 (1953), p. 25-30; Dies., *La théologie au douzième siècle*, 3. Aufl. Paris 1976; Dies., *Die Platonismen des XII. Jahrhunderts*, in: Werner Beierwaltes (Hrsg.), *Platonismus in der Philosophie des Mittelalters*, Darmstadt 1969 (WdF), S. 268-316.

<sup>2733</sup> Milène Wegmann, *Die 'Entdeckung der Natur'*, in: *Natur im Mittelalter*. Hrsg. v. Peter Dilg, 2003, S. 280-293, hier S. 292. Vgl. dazu Rainer C. Schwinges, *Deutsche Universitätsbücher im 14. und 15. Jahrhundert. Studien zur Sozialgeschichte des Alten Reiches*, Stuttgart 1986.

wie auch die Vorboten der spätmittelalterlichen Klimaverschlechterung die historiographische Naturdarstellung in erheblichem Maße.

## VI.1. Das Frankenreich im 10. Jahrhundert

Das 10. Jahrhundert kann geschichtlich wie auch (als Folge) in Bezug auf die Dokumentation und Einrodung von Naturereignissen in Geschichtswerken als „Schwellenzeit“ zwischen Früh- und Hochmittelalter gelten, insofern mit der Auseinanderentwicklung und endgültigen Trennung der fränkischen Machtbereiche des West- und Ostfrankenreichs und der folglich sehr unterschiedlichen Gewichtung und Deutung von Naturereignissen in Geschichtswerken das Zeitalter der „karolingischen Renaissance“ abgeschlossen wurde und sich Politik, Gesellschaft und „Naturforschung“ neu ausrichteten. Im 11. Jahrhundert wurden nach dem „schweigsamen 10. Jahrhundert“<sup>2734</sup> neue Grundlagen für die weitere Ausdifferenzierung der Naturdarstellung und -wahrnehmung geschaffen, die auf die „Hinwendung zur Natur“ im 12. Jahrhundert vorausweisen. Die Abhängigkeit der Geschichtsschreibung von politischen und gesellschaftlichen Voraussetzungen wird im 10. Jahrhundert besonders deutlich: Während im Westfrankenreich die politischen Wirren im Zuge des Dynastiewechsels von Westfranken zu Kapetingern einen Rückgang von Geschichtswerken bedingten, verbunden auch mit einer Neuausrichtung historiographischer Naturaufzeichnungen, bewirkte im expandierenden Ostfrankenreich des 10. Jahrhunderts das Fehlen von Bedrohungen und „Krisenstimmungen“ eventuell einen noch deutlicheren Rückgang von Naturaufzeichnungen in Geschichtswerken - bei gleichzeitiger Indienststellung der Geschichtsschreibung für die Herrscher- und Reichslegitimation. Die Zeit der sächsischen Kaiser von 919 bis 1024 steht in zeitgenössischen ostfränkischen Geschichtswerken ganz im Zeichen der Territorial- und Machterweiterung unter Otto I. Viele Schreiber thematisieren die „ottonisch-salische Reichskirchenpolitik“, die eine enge Bindung der Kirche an die Königsmacht anstrebte.<sup>2735</sup> Die Vermehrung des Kirchenguts und die Etablierung der Reichsbischöfe und Reichsäbte begründete die ottonische Königsmacht, die im Reichepiskopat einen starken Bündnispartner gewann. Auch die enge (wenngleich nicht immer harmonische) Verbindung von Papsttum und weltlicher Reichsgewalt

<sup>2734</sup> Durch die krisenhaften politischen Entwicklungen trat im ausgehenden 9. Jahrhundert und im 10. Jahrhundert besonders im Westfrankenreich in Bezug auf die literarische Produktion teilweise sogar Stillstand ein - Johannes Fried (Die Anfänge der Deutschen. Der Weg in die Geschichte, Berlin 1994, S. 46) spricht in diesem Zusammenhang vom „schweigsamen 10. Jahrhundert.“

<sup>2735</sup> Peter Christian Jacobsen (Flodoard von Reims. Sein Leben und seine Dichtung „De triumphis Christi“, Leiden 1978 (Mittelalterliche Studien u. Texte; Bd. 10); Einleitung, S. X) nennt das 10. Jahrhundert ebenfalls eine „wortkarge Zeit.“ „In jüngerer Zeit wird das Reichskirchensystem der Ottonen jedoch nicht mehr als alleinige Stütze der Königsmacht gesehen. Siehe dazu u. a. Gerd Althoff, Hagen Keller, Spätantike bis zum Ende des Mittelalters. Die Zeit der späten Karolinger und der Ottonen. Krisen und Konsolidierungen 888-1024, Stuttgart 2008, S. 364ff.



wurde durch Schenkungen Ottos an Papst Johannes XII. gefestigt, nicht ohne Widerstand norditalienischer Adliger. Positiv wirkte sich im Ostfrankenreich auch die Tatsache aus, daß sich der Kaiser mit wenigen Ausnahmen (etwa bei der Einrichtung des Bistums Magdeburg, was in Mainz Widerstand hervorrief) auch auf große Teile des Adels stützen konnte. Die Anschlagpläne von Ottos Bruder Heinrich in Saalfeld 939, der Teile der sächsischen Adligen um sich geschart hatte, die die verlustreichen Feldzüge des königstreuen Markgrafen Gero gegen die Elb- und Oderslawen nicht mehr mittragen wollten<sup>2736</sup>, oder der Aufstand Liudolfs und seines Schwagers Konrad des Roten 951/52, machten jedoch bereits die Gefahr durch Adelsoppositionen deutlich. Unter diesen Voraussetzungen konnte die Erweiterung des ottonischen Herrschaftsbereichs durch die Durchsetzung der Unteilbarkeit der Königsgewalt, die Reichskirchenpolitik und die Missionierung der Slawen von den neugegründeten Bistümern Havelberg, Brandenburg, Meißen, Naumburg und Bamberg nordöstlich von Elbe und Main trotz einiger Rückschläge (wie dem Slawenaufstand 983, bei dem die ostelbischen Gebiete größtenteils wieder verlorengingen) vorangetrieben werden; die Unterwerfung Herzog Boleslaws von Böhmen 850 und die Siege über die Ungarn bei Riade 933 und auf dem Lechfeld 955 waren Lehrstücke, die die Stärke und den Zusammenhalt des ostfränkischen Reichs im 10. Jahrhundert bewiesen; die erfolgreichen Kämpfe der Ottonen gegen die französischen Karolinger um den Einfluß über Lothringen und die in dieser Zeit noch eher „anregende“ Konkurrenz mit Byzanz um die Vorherrschaft in Unteritalien krönten die ottonische „Erfolgsgeschichte“ des 10. Jahrhunderts.<sup>2737</sup>

Vor diesem geschichtlichen Hintergrund verwundert es nicht, wenn viele ostfränkische Geschichtsschreiber des 10. Jahrhunderts im Gegensatz zu den Schreibern vorangegangener Jahrzehnte und auch im Gegensatz zu zeitgenössischen Annalisten und Chronisten des Westfrankenreichs in ihren Werken eine ausgesprochen positive, ja apologetische prokaiserliche Grundhaltung einnehmen und vielleicht auch deshalb nicht so häufig über ungewöhnliche Naturerscheinungen berichten, zumal wenn Unwetter, extreme Jahreszeiten oder „Prodigienhäufungen“ auch als „Anzeichen eines Niedergangs“ gelten konnten, wie es karolingische Schreiber im 9. Jahrhundert und auch die westfränkischen Geschichtsschreiber

<sup>2736</sup> Über das Komplott gegen Otto berichtet unter anderem Widukind in den *Res Gestae Saxonicae*, Kap. II, 15. Siehe dazu Gerd Althoff, Zur Frage nach der Organisation sächsischer *coniurationes* in der Ottonenzeit, in: Frühmittelalterliche Studien Bd. 16 (1982), S. 129-142.

<sup>2737</sup> Zusammenfassung vgl. Hermann Kinder, Werner Hilgemann, dtv-Atlas zur Weltgeschichte, Bd. I, 3. Aufl. München 1967, S. 124f. u. S. 142-147. Zu den Ottonen siehe u. a.: Helmut Beumann, Die Ottonen, 5. Aufl. Stuttgart u. a. 2000; Joachim Henning (Hrsg.), Europa im 10. Jahrhundert. Archäologie einer Aufbruchzeit: Internationale Tagung in Vorbereitung der Ausstellung „Otto der Große, Magdeburg und Europa“, Mainz 2002; Gerd Althoff, Hagen Keller, Heinrich I. und Otto der Große. Neubeginn und karolingisches Erbe, 3., verbesserte Aufl. Göttingen u. a. 2006 (Persönlichkeit und Geschichte. Biograph. Reihe; Bd. 122/123); Gerd Althoff, Die Ottonen. Königsherrschaft ohne Staat, 3., durchges. Aufl., Stuttgart 2013.

im 10. Jahrhundert oft taten. Auch unter den Karolingern herrschte zumindest bis um 950 zwar eine ausgesprochen „positive“ Grundhaltung zum eigenen Zeitalter, doch war die Karolingerherrschaft nach dem Tod Karls des Großen weitaus weniger gesichert als ein Jahrhundert später; nicht zuletzt ging es im 9. Jahrhundert auch noch weniger um die Expansion nach Osten („Slawenland“) und Süden (Italienpolitik der deutschen Kaiser nach dem Tod Berengars I.), sondern um die Konsolidierung des ostfränkischen Reichsteils und die Verbreitung und Institutionalisierung des in weiten Landesteilen nur oberflächlich verbreiteten christlichen Glaubens durch die Gründung von Klöstern, Kirchspielen und Siedlungen. Folglich ist im Verlaufe des 9. Jahrhunderts noch eher eine durch die geistlichen Geschichtsschreiber vorangetriebene „Sakralisierung“ der Geschichts-, Umwelt- und Naturwahrnehmung festzustellen, was sich auch in der großen Zahl von Heiligenlegenden sowie der Festigung der Reliquienkulte durch die neue Gattung der Translationsberichte zeigt. Dagegen stand im 10. Jahrhundert die Apologie der weltlichen Königsgewalt im Mittelpunkt der Geschichtsschreibung. Folglich ist die ostfränkische Historiographie im 10. Jahrhundert durch einen markanten Rückgang von Meldungen zu „klassischen“ Unglücks- oder Endzeitvorzeichen wie Kometen, Sonnen- und Mondfinsternissen, „Blutregen“, Himmelskreisen, „Bluterscheinungen“ oder „Prodigienhäufungen“ charakterisiert; Ähnliches gilt für Wunder. Auch Einträge zu Unwettern und Hochwassern sind im 10. Jahrhundert deutlich seltener als in den Geschichtswerken des vorangehenden Jahrhunderts oder in zeitgenössischen westfränkischen Werken verzeichnet. So hielten viele Schreiber im 10. Jahrhundert nur sehr extreme, schadensträchtige Ereignisse fest, die auch überregionale Bedeutung hatten, während „durchschnittliche Unwetter“, „Ferngewitter“ oder unzeitgemäße Wintergewitter in ostfränkischen Quellen des 10. Jahrhunderts nur dann aufgezeichnet wurden, wenn sie im Sinne der Apologie der Ottonenherrschaft eingesetzt werden konnten wie bei Widukind von Corvey.<sup>2738</sup> Einträge zu Witterungs- und Jahreszeitenanomalien sind in den Quellen des 10. Jahrhunderts dagegen recht häufig zu finden, da diese aufgrund der teilweise dramatischen Folgen für Landwirtschaft und Bevölkerung auch unabhängig von Zeichendeutungen als wichtige historische Ereignisse galten. Darauf weist auch die große Zahl von ausführlichen Einträgen zu Krankheiten und Hungersnöten aus dem 10. Jahrhundert, wobei viele Notzeiten unmittelbare Folgen von Witterungsanomalien und Extremereignissen waren, die jedoch nicht immer in Annalen und Chroniken genannt wurden. Möglicherweise

---

<sup>2738</sup> Vgl. die Meldung zu einem Gewitter 952 während der Versöhnung Berengars II. mit seinem Sohn Adalbert. *Widukindi monachi Corbeiensis rerum gestarum Saxoniarum III*, 11 ad a. 952, rec. Paul Hirsch, Hans-Eberhard Lohmann, MGH Script. rer. Ger. in us. schol. sep. ed. 60, Hannover 1935, S. 110. Siehe dazu unten, S. 954, Anm. 2749.

wurden im 10. Jahrhundert die infolge technischer Fortschritte und der Neuerschließung von Land erwirtschafteten Mehrerträge bereits durch das beginnende Bevölkerungswachstum teilweise wieder ausgeglichen, so daß der „positive Grundton“ in vielen Geschichtswerken eher apologetische Intentionen und nicht die tatsächliche Autonomie widerspiegelt; umgekehrt muß daher der Rückgang von Meldungen zu Unwettern und Witterungsanomalien im 10. Jahrhundert nicht unbedingt günstigere Klimaverhältnisse anzeigen.

Im Westfrankenreich ist dagegen im 10. Jahrhundert die politische Situation geprägt durch Zwist, Verrat, rasch wechselnde Bündnisse und Bürgerkriege zwischen den Parteigängern der karolingischen „Schattenkönige“ und der aufstrebenden Kapetinger. Die Rivalitäten waren gerade in den Kernlanden der Francia, der Île de France und in den Gegenden um Reims, Laon und Metz, mit einem beispiellosen Niedergang und oft auch Kriegsverwüstungen verbunden, die zwei der herausragenden westfränkischen Geschichtsschreiber dieser Zeit, Flodoard von Reims und Richer von Reims, selbst miterlebten, was nicht ohne Folge für deren Geschichts- und Naturwahrnehmung blieb. Das Westfrankenreich wurde in dieser Zeit durch innere Machtkämpfe und außenpolitische Niederlagen immer mehr geschwächt: Während sich die Normannen nördlich der Loire festgesetzt hatten und trotz der Loyalität zu den karolingischen „Schattenkönigen“ (vor allem zu Karl III. dem Einfältigen) weiterhin eine Gefahr für die westfränkischen Gebiete blieben, zeichnete sich der Niedergang des Westfrankenreichs bereits im 9. Jahrhundert durch die Abspaltung zweier burgundischer Königreiche und die Aufstellung von Gegenkönigen durch die Robertiner ab. Die westfränkischen Karolinger waren in dieser Zeit längst zu Handlangern landesherrlicher Partikularinteressen geworden, die sich nur durch rasch wechselnde Bündnisse noch halten konnten, damit jedoch das innere Mächtegleichgewicht des Reichs immer mehr störten. Zwar wurde das Westreich noch bis 987 formell von den Karolingern regiert, doch war deren Machtbasis nach dem vorzeitigen Tod des einzigen Sohnes Karls II. des Kahlen (843-877), Ludwigs des Stammlers (877-879), sowie des Todes von dessen beiden Söhnen, endgültig verloren gegangen. Mit der Wahl Odo von Paris zum Gegenkönig (888-898) befand sich die eigentliche Macht im Westfrankenreich in den Händen der Robertiner. Seit 877/88 waren bereits Niederburgund (das Königreich „Arelat“ unter Boso von Vienne) und Hochburgund (unter dem Welfen Rudolf I., der 923 gegen Karl III. den Einfältigen zum westfränkischen König gewählt wurde) eigene Königreiche. Mit der strittigen Gegenkönigs-Wahl Rudolfs I. von Hochburgund (923), der sich gegen die mächtigen Territorialherren Hugo den Großen, Heribert II. von Vermandois und den degradierten „Schattenkönig“ Karl III. den Einfältigen durchsetzen konnte und in den Folgejahren von immer mehr Herrschern anerkannt wurde,

begann eine dramatische Phase innerfränkischer Rivalitäten zwischen den aufstrebenden Lehnsherren und Grafen, die das Westreich in einem „verwirrenden Spiel wechselnder Bündnispartner“ und häufigen Kriegen in existentielle Bedrängnis brachten.<sup>2739</sup>

Während bis 925 das Mächtegleichgewicht zwischen den einzelnen Territorien und den Lehnsherrenbündnissen (vor allem zwischen den Karolingern, dem Haus Vermandois und den Robertinern) noch den Reichsfrieden garantierte, ließen die Machtexpansion und der Königsverrat Heriberts II. von Vermandois (der 925 seinen fünfjährigen Sohn zum Erzbischof von Reims bestimmt hatte und sich 927 gegen Karl den Einfältigen stellte) die Konflikte endgültig ausbrechen. Die innerfränkischen Auseinandersetzungen gingen einher mit dem allmählichen Verlust des Herrschaftsanspruchs über Lothringen an den ostfränkischen Kaiser Heinrich I. Mit der Einbeziehung der lothringischen Herrscher Boso von Vienne (eines Bruders Hugos des Großen v. Vermandois) und Giselberts Ende der 920er-Jahre war der Boden für die Bürgerkriege in der Francia bereitet, wobei sowohl Karl der Einfältige, Heribert von Vermandois wie auch Rudolf von Burgund zeitweise miteinander, teilweise auch mit den Normannen nördlich der Loire, vorgingen; auch der Ostfranke Heinrich I. war wiederholt in die wechselnden Bündnisse mit einbezogen, auch wenn er kein Interesse an einer Machterweiterung über Lothringen hinaus hatte. Die westfränkischen Machtbündnisse des 10. Jahrhunderts waren vor allem von Opportunismus und territorialen Partikularinteressen getrieben, wobei das wiederholte Überlaufen von Heeresteilen und undurchsichtige regionale Machtverhältnisse die Situation verschärften. 942 ging das kulturell und wirtschaftlich hochstehende Lothringen nach zwei erfolgreichen Heereszügen Ottos I. 940 und 946 an die Ostfranken; der von König Lothar angeführte westfränkische Überfall auf den ostfränkischen König Otto II. im (vormals lothringischen) Aachen 978 provozierte einen ostfränkischen Vergeltungszug im Jahre 980, der den Verlust Lothringens für das Westfrankenreich besiegelte (wenngleich der französische Anspruch auf Lothringen bestehen blieb). Zudem gelang den ostfränkischen Herrschern durch einen Freundschaftsbund zwischen Heinrich I. und König Rudolf II. im Jahre 935, die Schutzmachtstellung über Hochburgund nach dem Tod Rudolfs II. 937 zu erlangen; Rudolfs Nachfolger in Burgund wurde mit ostfränkischer Protektion der am sächsischen Hof erzogene Konrad III.; damit konnte Burgund wiederum dem Zugriff Königs Hugo von der Provence und Italien entzogen werden. Mit dem zwischen Kaiser Heinrich II. und dem letzten burgundischen König Rudolf III. 1006 geschlossenen

---

<sup>2739</sup> Franz J. Felten, Die französischen Könige des Mittelalters, zit. n.: [http://manfred-hiebl.de/mittelalter-genealogie/bosoniden\\_linie\\_burgund/rudolf\\_1\\_von\\_burgund\\_koenig\\_von\\_frankreich\\_936.html](http://manfred-hiebl.de/mittelalter-genealogie/bosoniden_linie_burgund/rudolf_1_von_burgund_koenig_von_frankreich_936.html) (13.11.2014).

Erbvertrag wurde die Angliederung Hochburgunds an das Ostfrankenreich vorbereitet; der Vertrag trat nach dem Tod des kinderlosen Rudolf III. 1033 unter Konrad II. in kraft.<sup>2740</sup>

Vor dem Hintergrund der unterschiedlichen Entwicklungen im Ost- und im Westfrankenreich nach 950 ergeben sich auch in der Geschichtsschreibung des 10. Jahrhunderts nicht nur quantitativ deutliche Veränderungen gegenüber dem 9. Jahrhundert: So erfolgte auch eine Ausdifferenzierung zwischen westfränkischen und ostfränkischen Werken. Im 10. Jahrhundert entstanden neben Annalen auch einige größere Geschichtswerke, doch wird in diesen im Gegensatz zu den Werken des vorangegangenen Jahrhunderts nur sporadisch über Naturerscheinungen berichtet; das gilt insbesondere für das Ostfrankenreich, wo die Geschichtsschreibung zwar einen neuen Aufschwung erlebte, wobei jedoch die Aufzeichnungen zu Naturerscheinungen im Vergleich zur „karolingischen Renaissance“ auffällig zurücktreten; vielleicht fehlten „Vorbilder“ wie noch in der „karolingischen Renaissance“, etwa Persönlichkeiten und Universalgelehrte wie Alkuin von York, Hrabanus Maurus, Johannes Scottus Eriugena oder der „Astronomus“, die mit ihren Forschungen auch viele Geschichtsschreiber zur Beschäftigung mit der Natur anregten. Zwar machte im Zeitalter der beginnenden Ostexpansion unter den Ottonen, die Landerschließung auch eine verstärkte Auseinandersetzung mit der Natur (insbesondere mit kontinentalen Witterungserscheinungen) erforderlich, was sich in Meldungen zu „kontinentalen“ Extremen wie Winterkälte oder Hagelunwettern zeigte, doch insgesamt standen politische Ereignisse jetzt im Mittelpunkt, zumal im 10. Jahrhundert wahrscheinlich ein besonders ausgewogenes Klima herrschte. So sind im 10. Jahrhundert deutliche Unterschiede in der „Naturberichterstattung“ gegenüber dem 9. Jahrhundert zu erkennen: Während in der Historiographie des 9. Jahrhunderts eine Vielzahl von teilweise ausführlichen Berichten zu astronomischen und meteorologischen Erscheinungen und Extremereignissen überliefert ist (wobei die Zahl an Naturbeobachtungen allerdings in der zweiten Hälfte als Folge der krisenhaften Entwicklung in den fränkischen Teilreichen zurückgeht), sind in fränkischen Quellen des 10. Jahrhunderts meist nur kurze Einträge zu Naturerscheinungen überliefert. Schon ältere Quellensammlungen wie Curt Weikins „Quellentexte zur Witterungsgeschichte

---

<sup>2740</sup> Zur Geschichte des Westfrankenreichs in spätkarolingischer Zeit vgl. Art. ‚Westfrankenreich‘, RGA Bd. 2, begr. v. Johannes Hoops, 1918f., S. 398ff.; Bernd Schneidmüller, Karolingische Tradition und frühes französisches Königtum: Untersuchungen zur Herrschaftslegitimation der westfränkisch-französischen Monarchie im 10. Jh., Wiesbaden 1979 (Frankfurter histor. Abhandl.; Bd. 22) [zugl.: Frankfurt (Main), Univ., Diss., 1978]; Adelheid Krahn, Die Entstehung der „potestas regia“ im Westfrankenreich während der ersten Regierungsjahre Kaiser Karls II. (840-877), Berlin 2000; Carlrichard Brühl, Die Geburt zweier Völker. Deutsche und Franzosen (9.-11. Jahrhundert), Köln u. a. 2001.

Europas“ oder Fritz Curschmanns Band über „Hungersnöte im Mittelalter“<sup>2741</sup> bestätigen den Ruf des 10. Jahrhunderts als „schweigsames Jahrhundert“.<sup>2742</sup> Auch in Elisabeth Gottschalks Quellensammlung zu historischen Sturmfluten und Hochwassern in den Niederlanden fällt im 10. Jahrhundert - nach einer großen Zahl von Belegen im 9. Jahrhundert - die sehr spärliche Überlieferung auf.<sup>2743</sup> Ein Grund für die geringe Zahl von Berichten zu Naturerscheinungen im 10. Jahrhundert könnte neben politischen Umständen auch eine klimatisch günstige Periode am Beginn des hochmittelalterlichen Wärmeoptimums mit selteneren Wintereinbrüchen, Unwettern und Witterungsanomalien gewesen sein.<sup>2744</sup> Auch zu milde, regenreiche und stürmische Winter werden im 10. Jahrhundert seltener genannt als noch in den Xantener Annalen (nach denen winterliche Westwetterlagen von den Normannen für Raubzüge genutzt wurden). Ein Grund für die im 10. Jahrhundert seltener überlieferten Mildwinter könnte auch sein, daß in dieser Zeit viele Quellen weiter östlich, in Regionen mit kontinental geprägtem Übergangsklima entstanden, so daß weniger über Stürme und Hochfluten, sondern eher über kalte Winter berichtet wurde. Auch Flußhochwasser sind im 10. Jahrhundert deutlich seltener belegt als im 9. und auch wieder im 11. Jahrhundert. So sind die Quellen des 10. Jahrhunderts mit nur sporadischen Berichten über Einzelereignisse noch wenig aussagekräftig in Hinblick auf die Rekonstruktion klimahistorischer Proxydaten.

Besonders auffallend sind im 10. Jahrhundert die Unterschiede zwischen westfränkischer und ostfränkischer Naturdarstellung: Vor dem geschichtlichen Hintergrund verwundert es nicht, wenn viele ostfränkische Geschichtsschreiber dieser Zeit im Gegensatz zu den Historiographen des vorangegangenen Jahrhunderts und den Chronisten des

---

<sup>2741</sup> So listet Curt Weikinn für das 9. Jahrhundert mehr als 10 Seiten und für das 11. Jahrhundert sogar 13 Seiten mit Einträgen zu Teuerungen, Seuchen und extremen Naturereignissen auf, während die Zusammenstellung für das 10. Jahrhundert nur 1,5 Seiten umfaßt. Vgl. Curt Weikinn, Quellentexte zur Witterungsgeschichte Europas I, 1, 1958, S. 16-26 (9. Jh.), S. 26-28 (10. Jh.), S. 28-40 (11. Jh.). Ähnlich sieht es bei Fritz Curschmann aus: In seiner Quellensammlung stehen 13 Seiten für das 9. und fast 20 Seiten für das 11. Jahrhundert gerade einmal 4 Seiten mit Einträgen zum 10. Jahrhundert gegenüber. Vgl. Fritz Curschmann, Hungersnöte im Mittelalter, 1900, ND 1970, S. 91-104 (9. Jh.), S. 104-108 (10. Jh.), S. 108-128 (11. Jh.).

<sup>2742</sup> Auch das ausgehende Frühmittelalter scheint in Bezug auf die Hagiographie und die Historiographie im Wesentlichen auf die Nachhahmung antiker und frühmittelalterlicher (karolingischer) Vorbilder begrenzt: „Man lernte in erster Linie durch die Nachahmung lateinischer und altchristlicher Autoren sich einer Sprache zu bedienen, die in komplexere soziale Verhältnisse einzudringen erlaubte. Die zeitgenössische Geschichtsschreibung spiegelte den Prozess. Einhards »Vita Karoli« oder Nithards »Historien«, eine Darstellung der Ereignisse unter Ludwig dem Frommen und bis kurz vor dem Vertrag von Verdun im Jahr 843, waren frühe Glanzpunkte. Ihre antiken Muster - für Einhard Sueton, für Nithard nicht zuletzt Sallust und Cicero - konnten ihnen die Augen für grundlegende soziale Zusammenhänge öffnen“ (Johannes Fried, Die Anfänge der Deutschen. Der Weg in die Geschichte, Berlin 1994, S. 45f.). Durch die krisenhaften politischen Entwicklungen trat im ausgehenden 9. Jahrhundert und im 10. Jahrhundert vielerorts sogar Stillstand ein - Johannes Fried (wie oben, S. 46) spricht in diesem Zusammenhang vom „schweigsamen 10. Jahrhundert.“

<sup>2743</sup> Vgl. Dr. M. K. Elisabeth Gottschalk, Stormvloeden en rivieroverstromingen in Nederland, 1971, S. 13-35 (9. Jh.), S. 36-39 (10. Jh.), 42-54 (11. Jh.).

<sup>2744</sup> „With the greatest possible reserve one could deduce from this that the West European rivers were very active in the 9th century and less so in the 10th century“ (ebenda, S. 41).

Westfrankenreichs in ihren Werken eine ausgesprochen positive, ja apologetische prokaiserliche Grundhaltung einnehmen und vielleicht auch deshalb nicht so häufig über ungewöhnliche Naturerscheinungen berichten, zumal diese (etwa Unwetter, extreme Jahreszeiten oder „Prodigienhäufungen“) oft als „Anzeichen eines Niedergangs“, verzeichnet wurden, wie in der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts oder in der westfränkischen Geschichtsschreibung des 10. Jahrhunderts. Bereits unter den Karolingern dominierte bis um 950 eine ausgesprochen „positive“ Grundhaltung zum eigenen Zeitalter, doch war die Karolingerherrschaft nach dem Tod Karls des Großen weitaus weniger gesichert als ein Jahrhundert später; nicht zuletzt ging es im 9. Jahrhundert noch weniger um die Expansion nach Osten und Süden (Italienpolitik der deutschen Kaiser nach dem Tod Berengars I.), sondern um die Konsolidierung des Frankenreichs, insbesondere des ostfränkischen Reichsteils, sowie der Verbreitung und Institutionalisierung des in weiten Landesteilen nur oberflächlich verbreiteten christlichen Glaubens durch die Gründung von Klöstern, Kirchspielen und Siedlungen. So ist im 9. Jahrhundert eher eine durch den Klerus vorangetriebene „Sakralisierung“ der Geschichts-, Umwelt- und Naturwahrnehmung festzustellen, was sich in der großen Zahl von Heiligenlegenden zur Festigung neuer Heiligen- und Reliquienkulte und auch in der neuen Gattung der Translationsberichte zeigt. Gerade in bedrohlichen Zeiten wuchs das Bedürfnis nach mächtigen Ansprechpartnern und Schutzherren, weshalb die hagiographischen Exkurse in westfränkischen Geschichtswerken im 10. Jahrhundert wohl auch der allgemeinen Zeitstimmung entsprachen.

Dagegen rückte im Ostfrankenreich die Apologie der Königsherrschaft in den Mittelpunkt der Geschichtsdarstellung. Ostfränkische Geschichtsschreiber wie Regino von Prüm oder besonders Widukind von Corvey, deren zeitgenössische Aufzeichnungen von einer Zeit der Stärke und der Expansion unter den Ottonen zeugen, thematisieren vor allem die Machterweiterung des Ottonenreichs; Naturerscheinungen wurden (mit Ausnahme extremer Schadensereignisse) nur bei auffälliger Koinzidenz mit politischen Ereignissen als „Begleitzeichen“ oder „Legitimationszeichen“ aufgeschrieben, denn das Ostfrankenreich war im 10. Jahrhundert innen- und außenpolitisch von der Etablierung und Erweiterung der sächsischen (ottonischen) Königsherrschaft und des christlichen Glaubens nach Osten geprägt; auch im Westen (Lothringen) versuchten die sächsischen Kaiser, ihre Einflußsphäre gegenüber den geschwächten westfränkischen Karolingern zu wahren und zu erweitern, durchaus auch mit der Gefahr, in die militärischen Auseinandersetzungen im Westfrankenreich hineingezogen zu werden. Die meisten Chronisten des 10. Jahrhunderts, insbesondere die Apologeten des Kaisers, sahen in der langen Regierungszeit Ottos I. des

Großen ein Zeichen der Stärke und der Einigkeit, auch wenn zum Beispiel der Aufstand von Ottos Sohn Liudolf und dessen Schwager Konrad des Roten 951/952, der Widerstand norditalienischer Fürsten gegen Ottos „großzügige“ Schenkungspolitik zugunsten des Papstes wie auch Ungarn- und Slawenaufstände ernste Bedrohungen darstellten. Bereits der Beginn der Königsherrschaft Ottos I. wurde durch einen Streit in der Familie getrübt: Ottos Bruder Heinrich hatte ebenfalls Anspruch auf die Königswürde erhoben, wie der Zeitgenosse Flodoard von Reims (bezeichnenderweise aus westfränkischer Sicht) berichtet.<sup>2745</sup> Die unterschiedliche Darstellung der Ottonenherrschaft durch die berühmtesten Geschichtsschreiber dieser Zeit, den Westfranken Flodoard von Reims und den Ostfranken Widukind von Corvey, und auch deren unterschiedliche Gewichtung von Naturerscheinungen, belegen die Abhängigkeit der historiographischen Naturberichterstattung von politischen Umständen; so wurde in Krisenzeiten häufiger als in guten Zeiten auch in der Natur nach Zeichen der Legitimation von Heiligen, Königen und Bischöfen wie auch nach allgemeinen Zeichen gesucht. Im 10. Jahrhundert sahen sich die Westfranken mehr als die „selbstsicheren“ Ostfranken veranlaßt, zeichenhafte Naturerscheinungen zu dokumentieren.

Folglich ist die ostfränkische Historiographie dieser Zeit durch einen markanten Rückgang von Meldungen zu „klassischen“ Unglücks- oder Endzeitvorzeichen wie Kometen, Sonnen- und Mondfinsternissen, „Blutregen“, Himmelskreisen, „Bluterscheinungen“ oder „Prodigienhäufungen“ charakterisiert; dasselbe gilt für Wunder. Auch Einträge zu Unwettern und Hochwassern sind im 10. Jahrhundert deutlich seltener als in den Geschichtswerken des vorangehenden Jahrhunderts oder in zeitgenössischen westfränkischen Werken verzeichnet. Viele Schreiber hielten nur sehr extreme, schadensträchtige Ereignisse fest, während „durchschnittliche Unwetter“, „Ferngewitter“ oder unzeitgemäße Gewitter in ostfränkischen Quellen nur dann aufgezeichnet wurden, wenn sie im Sinne der Apologie der Ottonenherrschaft eingesetzt werden konnten wie bei Widukind von Corvey.<sup>2746</sup> Einträge zu Witterungsanomalien sind im 10. Jahrhunderts dagegen recht häufig, gerade auch im neu besiedelten, kontinental geprägten Osten. Das zeigt die große Zahl von teilweise ausführlichen Einträgen zu Krankheiten und Hungersnöten im 10. Jahrhundert, die oft unmittelbare Folgen von Witterungsanomalien und Extremereignissen waren, ohne daß die

<sup>2745</sup> Flodoard berichtet auch von einem „blutroten Mond“, der wie als Zeichen für die gefährliche politische Lage die Reise der Königerben nach Italien „kaum beleuchtete.“ Vgl. Flodoardi Remensis Annales ad a. 936, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 3, Hannover 1839, S. 383: [...] *Heinrico rege sub isdem diebus obeunte, contentio de regno inter filios ipsius agitur; rerum tandem summa natu maiori nomine Othoni obvenit. Luna quartadecima sanguineo colore obducta 2. Nonas Septembris noctem minime videbatur illustrare.* [...].

<sup>2746</sup> Vgl. z. B. die Meldung zu einem Gewitter 952 während der Versöhnung Berengars II. mit seinem Sohn Adalbert. Widukindi monachi Corbeiensis rerum gestarum Saxoniarum III, 11 ad a. 952, rec. Paul Hirsch, Hans-Eberhard Lohmann, MGH Script. rer. Ger. in us. schol. sep. ed. 60, Hannover 1935, S. 110. Siehe dazu unten, S. 954, Anm. 2749.



Anomalien genannt wurden. Möglicherweise wurden die infolge technischer Fortschritte im Landbau und der Neuerschließung von Land erwirtschafteten Mehrerträge durch das beginnende Bevölkerungswachstum wieder ausgeglichen, so daß der „positive Grundton“ in vielen Werken eher auf apologetische Absichten weist und nicht die tatsächliche Autonomie widerspiegelt; so muß auch der Rückgang von Meldungen zu Unwettern und Witterungsanomalien im 10. Jahrhundert nicht unbedingt bessere Klimaverhältnisse anzeigen. Die oft apologetische Funktion von Einträgen zu Naturereignissen im Dienste der Ottonenherrschaft in der „selbstbewußten“ ostfränkischen Geschichtsschreibung können einige Vorzeichen- und Unwetterberichte illustrieren: Als „antikes“ Vorzeichen des Herrschaftswechsels und Begleitzeichen der menschlichen Geschichte erscheint ein Komet im Jahre 905 in der Chronik Reginos von Prüm<sup>2747</sup> und auch in den *Annales Corbeienses*.<sup>2748</sup> Ein typischer Kurzeintrag des 10. Jahrhunderts zu einem besonderen Wetterereignis ist in den *Res gestae Saxonicae* Widukinds von Corvey für den 7. August 952 erhalten: Damals soll in Rom nach der versöhnlichen Übereinkunft zwischen Berengar II. und dessen Sohn Adalbert bei einem Unwetter ein großer Hagelstein vom Himmel gefallen sein, begleitet von einem Naheinschlag.<sup>2749</sup> Die Meldung zeigt, daß Wetterereignisse wie das Gewitter 952 von den Zeugen als Wunder (der Annalist schreibt von einem *ingens miraculum*) wahrgenommen wurden. In der Kurzmeldung ist aber auch naturgetreu die typische Situation angesichts eines vor Ort entstehenden Sommergewitters angedeutet, wenn erste Regentropfen und große Hagelkörner fallen, oft begleitet von ersten Blitzentladungen, die bereits vor Einsetzen des Niederschlags als „Blitze aus heiterem Himmel“ auftreten können. Charakteristisch für die sporadischen ostfränkischen Wetternotizen des 10. Jahrhunderts ist der Bezug zu geschichtlichen Ereignissen, eine der Hauptmotivationen für Naturbeobachtungen in dieser

<sup>2747</sup> Reginonis abbatis Prumiensis Chronicon cum continuatione Treverensi ad a. 905-906, ed. Friedrich Kurze, MGH Script. rer. Ger. in us. schol. sep. ed. 50, Hannover 1890, S. 150f.: [...] *Berengarius regnum Italiae multis caedibus cruentatum, infaustis infortunatisque preliis diu quesitum, cum huiuscemodi triumpho obtinuit. Eodem anno in mense Maio cometes stella apparuit et in mense Augusto haec mutatio regni facta est. 906. Anno dominicae incarnationis DCCCVI. Cuonradus comes filium suum Cuonradum misit cum armatorum non modica manu, ut irruerent super Gerardum et fratrem eius Matfridum, eo quod honores suos et Gebehardi fratris videlicet possessionem sancti Maximi et sanctae Mariae ad Horrea, violenter invasissent; quibus exercitus ex regno Lotharii sociatus est. Pervenerunt autem usque in pago Blesiaci, rapinis et incendiis hereditatem et possessionem supradictorum fratrum ac satellitum eorum depopulantes. [...].*

<sup>2748</sup> Ann. Corbeienses ad a. 905-912, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 3, Hannover 1859, S. 4: 905. *In pentecosten cometae apparuit. 906. Conradus dux occisus. Ungarii in Saxoniam venerunt. Adalbertus obiit. 907. In paschae diebus cometae apparuit. Baioarum gens ab Ungariis pene deleta est. 909. Adalgarius episcopus obiit. 911. Hluthowicus rex obiit. Conradus rex. 912. Cometae apparuit. Oddo comes obiit.*

<sup>2749</sup> Widukindi monachi Corbeiensis rerum gestarum Saxonicarum III, 11 ad a. 952, rec. Paul Hirsch, Hans-Eberhard Lohmann, MGH Script. rer. Ger. in us. schol. sep. ed. 60, 1935, S. 110: *XI. Ubi cum conventus fieret, Bernharius manus filii sui Adalberhti suis manibus implicans, licet olim Hugonem fugiens regi subderetur, tunc tamen renovata fide coram omni exercitu famulatu regis se cum filio subiugavit; et ita dimissus in Italiam remeavit cum gratia et pace. Ibi mirae magnitudinis lapis grandinis tonitru ac tempestate turbulenta de caelo iactus ingens miraculum multis visentibus prebuit.*

Zeit. Der Hauptgrund für die Verzeichnung von Naturerscheinungen blieb jedoch die unmittelbare Berührtheit der Zeugen von Wetterereignissen, sei es bei geschichtlichen Ereignissen oder allgemein auf dem Land, wovon im 10. und 11. Jahrhundert nicht nur Einträge zu Extremereignissen und den Folgen für Wald und Felder<sup>2750</sup>, sondern auch längere Berichte zu Wetter- und Witterungsanomalien, teilweise auch zum Verlauf von Jahreszeiten und ganzen Jahren, zeugen.<sup>2751</sup> Die ausführlichen Naturbeobachtungen weisen darauf hin, daß sich in der Historiographie ab der Jahrtausendwende zunehmend die wichtige Rolle der Dokumentation aller geschichtlichen Ereignisse, auch von Naturereignissen, durchsetzte.

## VI. 2. Naturerscheinungen in der westfränkischen Geschichtsschreibung: Flodoard von Reims

Ganz anders zeigt sich die Naturdarstellung in der westfränkischen Geschichtsschreibung des 10. Jahrhunderts: Während in den Quellen des 10. Jahrhunderts gegenüber dem 9. Jahrhundert ein deutlicher Rückgang von Vorzeichen- und Unwettermeldungen zu verzeichnen ist, sind diese in den wenigen westfränkischen Geschichtswerken dieser Zeit weiterhin präsent; in einigen westfränkischen Zeugnissen ist die „Krisenstimmung“ auch in einem verstärkten Interesse an besonderen Naturerscheinungen in einigen Jahrzehnten zu spüren, wobei vor allem „Zeichen“ sowie Unglücks- und Unwetterereignisse dokumentiert wurden, was einmal mehr die These bestärkt, daß in Krisenzeiten auch „biblischen Zeichen“ ähnelnde Naturerscheinungen vermehrt beobachtet und auch in Geschichtswerken festgehalten wurden, wie bereits in einigen Jahrzehnten des 8. und 9. Jahrhunderts oder im Spätmittelalter und im konfessionellen Zeitalter. Zwar ist in Krisenzeiten auch von einer Verschlechterung der Möglichkeiten zu einer intensiveren Beschäftigung mit Naturerscheinungen auszugehen, doch in gut ausgestatteten Schreibzentren, die auf eine lange Schreibtradition zurückblickten, im 10. Jahrhundert zum Beispiel die Bischofsstädte Reims und Tours, motivierte neben dem Repräsentationsbedürfnis auch das Traditionsbewußtsein die Beschäftigung mit

<sup>2750</sup> Vgl. Ann. Corbeienses ad a. 1046, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 3, Hannover 1859, S. 6: *Nix nimia. Frigus nimium. Tempestas magna.* Sigeberti Gemblacensis Chronica ad a. 1047, ed. L. C. Bethmann, MGH Script. (in Folio) 6, 1844, S. 359: *Nix tanta in occidente cecidit, ut silvas frangeret.* Ad a. 1097, wie oben, S. 367: *Nimia aquarum inundatione autumnalis satio impeditur, et sterilitas frugum terrae sequitur.* Ad a. 1098, wie oben, S. 367f.: *Multis in locis 5. Kal. Octobris caelum ardere visum est nocturno tempore, et secuta est gravis animalium pestilentia, et segetes nimio imbre et aurugine corruptae sunt.*

<sup>2751</sup> Vgl. z. B. Ann. Hildesheimenses ad a. 872, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 3, 1839, S. 48: *Aestatis fervor inmanis et siccitas nimia totos pene perdidit fructus, plurimaeque domus cum hominibus et animalibus fulminibus incensae et exustae sunt.* Ad a. 993, wie oben, S. 70: *Et inde a nativitate Iohannis baptiste usque in 5. Id. Novembris pene per omnes aestatem et autumnum siccitas nimia et fervor inmanis fuit; ita ut innumerabiles fruges non pervenirent ad temporaneam maturitatem propter solis ardorem; quo non modicum subsequebatur frigus et magna nix cecidit, magnaue pestis simul et mortalitas hominum atque iumentorum evenit.*

Geschichtsschreibung: In Reims, der „alten Metropole [...] des heiligen Remigius, fand Kunst und Wissenschaft noch immer Zuflucht und Pflege, so schwere Bedrängnis auch häufig das ehrwürdige Reims betraf.“<sup>2752</sup> Allerdings ist ab den 930er-Jahren bis etwa 970 selbst in Reims ein Nachlassen der vormals reichen Bildungstradition zu verzeichnen<sup>2753</sup>, die erst wieder gegen Ende des 10. Jahrhunderts auflebte, als sich die Kathedralschulen von Reims, Chartres und Fleury zu den bedeutendsten literarischen und Wissenschaftszentren des Westfrankenreichs entwickelten. Einmal mehr war hier die „wichtige Voraussetzung literarischen Schaffens [...] das zeitgenössische, geistig-kulturelle Klima [...], in dem der Autor lebt und arbeitet. [...] Zeiten großer politischer Unruhe, in denen der einzelne auch existentiell bedroht war, mußten den „artes“, der Poesie und der Prosa abträglich sein.“<sup>2754</sup> Die Abhängigkeit historiographischer Naturaufzeichnungen vom politischen Geschehen und den damit verbundenen Intentionen zeigt sich deutlich in den Geschichtswerken Flodoards und Richers von Reims. Beide Autoren verzeichnen ungewöhnliche Naturereignisse gerne als „Prodigien“ - in einer Zeit, die (auch in Bezug auf die Berichterstattung über Naturerscheinungen) eher als „wortkarge Zeit“<sup>2755</sup> gilt. Allerdings scheint sich Flodoard mehr für die Zeichen in der Natur interessiert zu haben als der eine Generation später schreibende Richer. Flodoard von Reims war als Bischof auch Vertrauter, Archivar und Gesandter der Reimser Bischöfe und somit von den Rivalitäten der westfränkischen Mächtigen unmittelbar selbst betroffen, zumal sich die Machtinteressen der Grafen während seiner Amtszeit Mitte des 10. Jahrhunderts auf die Gebiete im Norden und in der Mitte der Francia, vor allem auch die Regionen um Reims und Laon, konzentrierten. Flodoards historiographische Hauptwerke sind die von 919 bis 966 geführten Annalen<sup>2756</sup> und die um 950 verfaßte vierbändige

<sup>2752</sup> Wilhelm Wattenbach, Einleitung, in: Richers vier Bücher Geschichte. Nach d. Ausg. d. MGH übers. v. Freiherr Karl v. d. Osten-Sacken. Neu bearb. v. Wilhelm Wattenbach, 3., unveränd. Aufl. Leipzig 1941 (Die Geschichtsschreiber d. deutschen Vorzeit; Bd. 37), S. VI.

<sup>2753</sup> Aus den Jahrzehnten um 950 sind neben den Werken Flodoards von Reims aus der Bischofsstadt nur wenige Werke überliefert, u. a. Auszüge einer Vita der heiligen Hunegundis, verfaßt von Berner von Saint-Remi, dem späteren Abt von Humblières, oder der Traktat *De Antichristo* Adso von Montier-en-Der, der auch zahlreiche Heiligenviten verfaßte, allerdings erst in der zweiten Hälfte des 10. Jahrhunderts. Adso *Vita Sancti Benedicti* ist allerdings verloren. Siehe dazu Peter Christian Jacobsen, Flodoard von Reims. Sein Leben und seine Dichtung „De triumphis Christi“, Leiden - Köln 1978 (Mittelalterliche Studien u. Texte; Bd. 10), S. 81f. m. Anm. 9; vgl. Max Manitius, Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters, Bd. 2: Von der Mitte des 10. Jahrhunderts bis zum Ausbruch des Kampfes zwischen Kirche und Staat, München 1965, S. 432-442).

<sup>2754</sup> Hans-Henning Kortüm, Richer von Saint-Remi. Studien zu einem Geschichtsschreiber des 10. Jahrhunderts, Wiesbaden - Stuttgart 1985 (Historische Forschungen. Im Auftrag d. histor. Kommission d. Akad. d. Wiss. u. d. Lit. hrsg. v. K.-E. Born u. H. Zimmermann; Bd. VIII), S. 15.

<sup>2755</sup> Peter Christian Jacobsen, Flodoard von Reims, 1978, Einleitung, S. X.

<sup>2756</sup> Die Annalen Flodoards von Reims behandeln vor allem die politischen Entwicklungen im Westfrankenreich von 919 bis 966; die Aufzeichnungen sind zeitgenössisch und fanden auch Eingang in Flodoards *Historia Remensis ecclesiae libri 4* (entstanden nach 950). Zu den Flodoard-Annalen ist eine weitere, nach dem Tod Flodoards entstandene Bearbeitung, überliefert, die eine Fortsetzung bis 978 enthält. Die bis heute maßgebliche Ausgabe der Annalen ist die Ausgabe von Philippe Lauer (Éd.), *Les annales de Flodoard*, Paris 1906 (Collection de textes pour servir à l'étude et à l'enseignement de l'histoire; vol. 39). Die Annalen wurden auch von Georg Heinrich Pertz in den MGH ediert. Vgl. Flodoardi Annales, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 3, Hannover 1839, ND 1963, S. 363-407; Flodoardi Continuatio: Ebenda, S. 407-408.

„Reimser Kirchengeschichte“<sup>2757</sup>, in der er teilweise sehr ausführlich über die Entwicklungen in Reims und im Westfrankenreich berichtet. Die politische Rolle Flodoards wird auch daran erkennbar, daß er in der Zeit des Reimser Bischofschismas mit dem *Libellus Artoldi* für die Reimser Erzbischöfe Partei nahm; aufgrund dieser Schrift wurde Artold in Ingelheim 948 rehabilitiert und wieder eingesetzt. 948 ist Flodoard im Gefolge des Erzbischofs Ruotbert von Trier und 951 als Gesandter bei Otto I. in Aachen nachgewiesen.<sup>2758</sup> Flodoard verfaßte auch ein Werk über die Taten der Heiligen im Heiligen Land sowie das 19.939 Verse umfassende Versepos *De triumphis Christi*.<sup>2759</sup> Die Reimser Schreibtradition führte nach Flodoard in der zweiten Hälfte des 10. Jahrhunderts Richer von Reims<sup>2760</sup> mit dem vierbändigen Werk der

<sup>2757</sup> **Ausg.:** Flodoardi Historia Remensis Ecclesiae I-IV, rec. Johannes Heller et Georg Waitz, MGH Script. (in Folio) 13: Suppl. tom. I-XII, pars I, Hannover 1881, S. 405-599. **Neuausg.:** Flodoardus Remensis, Historia ecclesiae Remensis libri IV - Flodoard von Reims, Die Geschichte der Reimser Kirche, ed. Martina Stratmann, MGH Script. (in Folio) 36, Hannover 1998 [=Flodoard, HRE I-IV, ed. M. Stratmann, MGH Script. (in Folio) 36, 1998]. Weitere Ausg., Übers. u. Bibl.: Art. ‚Flodoardus canonicus Remensis, Annales‘, Repertorium Fontium 4, 469, [http://www.geschichtsquellen.de/repOpus\\_02239.html](http://www.geschichtsquellen.de/repOpus_02239.html) (2014-11-04).

<sup>2758</sup> Vgl. Martina Stratmann, Einleitung, in: Dies. (Hrsg.), Flodoard von Reims, MGH Script. (in Folio) 36, 1998, S. 2f. Flodoard von Reims, um 893/94 geboren, wurde nach seiner Lehrtätigkeit in Reims bald enger Vertrauter und Gesandter der Reimser Erzbischöfe, vor allem von Bischof Heriveus (900-922), den er in seinem Werk besonders würdigt, sowie von dessen Nachfolgern Seulfus (922-25) und Artold - dieser konkurrierte allerdings seit dem Amtsantritt 925 lange Zeit mit einem Gegenbischof: Nachdem Graf Heribert II. von Vermandois 925 seinen knapp sechsjährigen Sohn zum Erzbischof und sich selbst als Verwalter des Bistums eingesetzt hatte, kam es im Bistum Reims im Jahre 925 zum Schisma, das bis zur Ingelheimer Synode von 948 bestehen blieb. Als Parteigänger, Gesandter und Archivar von Erzbischof Artold war Flodoard in Reims direkt in die innerfränkischen Auseinandersetzungen verwickelt, die ab den 930er-Jahren immer bedrohlichere Formen annahmen, zumal Heribert in der Folgezeit seine Macht auch gewaltsam auf die Grafschaft Laon und Lothringen auszuweiten versuchte; mit der Einbeziehung der lothringischen Herrscher Boso von Vienne und Giselbert eskalierte die Situation endgültig. Da Flodoard der Bischofswahl unter Heribert ferngeblieben war, wurden ihm von Heribert seine Pfründe entzogen und im Jahre 940 schließlich seine Kirche Cormicy genommen; auch eine geplante Reise zum Grab des heiligen Martin nach Tours konnte er erst später antreten, da er vom Herbst 940 bis zum 25. März 942 fünf Monate unter Hausarrest stand. Zu Leben und Werk Flodoards von Reims vgl. Peter Christian Jacobsen, Flodoard von Reims. Sein Leben und seine Dichtung „De triumphis Christi“, Leiden - Köln 1978 (Mittelrheinische Studien u. Texte; Bd. 10) (zum Reimser Bischofsschisma 925-948 und Flodoards Rolle siehe dort S. 21-45); Michel Sot, Un historien et son église au Xe siècle: Flodoard de Reims, Paris 1993 (=Univ.-Diss. Paris, 1991). **Weitere Lit.:** Carl Schoene, Die politischen Beziehungen zwischen Deutschland und Frankreich in den Jahren 953-980, in: Historische Studien 82, Berlin 1910; Gian Andri Bezzola, Das ottonische Kaisertum in der französischen Geschichtsschreibung des 10. und beginnenden 11. Jahrhunderts, in: Veröffentlichungen des Instituts für österr. Geschichtsforschung 18, Graz - Köln 1956, S. 20-54; Nancy Ruth Freudenthal, Flodoard of Reims. A study in tenth-century historiography, Harvard (Diss. Masch.) 1974; Olivier Guillot, Les miracles dans les Annales de Flodoard, in: Histoire des miracles, Angers 1983, p. 29-40; Simon Lecouteux, Les Annales de Flodoard (919-966): une œuvre complète ou lacunaire?, in: Revue d'histoire des textes N. Ser., 2 (2007), p. 181-209; ‚Flodoardus Remensis‘, Clavis Scriptorum Latinorum Medii Aevi. Auctores Galliae 735-987, cur. M.-H. Jullien u. a., tom. III, Turnhout 2010, S. 10-21.

<sup>2759</sup> Flodoardi De triumphis Christi, Flodoardi canonici Remensis Opuscula metrica, MPL 135, Paris 1854, col. 491-886. Dieses Werk verfaßte Flodoard wohl nach 925, unter der Herrschaft des von Flodoard wenig geschätzten Heribert II. von Vermandois; so haben auch seine politischen Aufzeichnungen in den Annalen in dieser Zeit etwas schmalere Jahreseinträge. Siehe dazu Peter Christian Jacobsen, Flodoard von Reims, 1978, S. 23f. m. Anm. 34 (Verweis auf Philippe Lauer, Les annales de Flodoard, Paris 1906, p. VII).

<sup>2760</sup> Zu Richer von Reims vgl. den biographischen Überblick von Hans-Henning Kortüm, Richer von Saint-Remi, 1985, bes. Kap. 2, S. 12-18. **Lit.:** Robert Latouche, Un imitateur de Salluste au Xe siècle, l'historien Richer, in: Annales de l'Université de Grenoble. Section lettres-droit Nova Series 6 (1929), S. 289-305 (ND in: Études médiévales, Paris 1966, S. 69-81); Robert Latouche (Éd.), Richer, Histoire de France (888-995), 2 vols., Paris 1930/1937 (Les Classiques de l'Histoire de France au Moyen Age; Bd. 12 u. 17), vol. 1, Einleitung p. V-XVII; Loren Carey MacKinney, Tenth Century Medicine as Seen in the Historia of Richer of Rheims, in:

*Historiae*, eine Art westfränkische Landes-Chronik von 884 bis 995, weiter.<sup>2761</sup> Richer schreibt jedoch deutlich seltener über Naturereignisse, vielleicht auch, weil sich die politische Lage in seiner Zeit noch weiter zuspitzte. Aber auch die Absicht, Naturereignisse als Zeichen der desolaten, bedrohlichen Verhältnisse im Westreich festzuhalten, tritt bei Richer zurück, wie auch allgemein bei ihm ein geringeres Interesse an der Natur anzunehmen ist.

Sowohl Richer wie Flodoard von Reims gelten mit ihrer ausführlichen, auf zeitgenössischen Quellen und Berichten beruhenden Berichterstattung jedoch als wichtige Zeitzeugen einer wortkargen Krisenzeit. Der Quellenwert von Flodoards Werken wird besonders in den Berichten deutlich, in denen er auch Gerüchte und Augenzeugenberichte wiedergibt, immer unter Hinweis auf ungeprüfte Quellen; so wird Flodoard selbst in Berichten über Heilungs- oder Wetterwunder seinem Ruf als ein „Muster an historischer Treue und Glaubwürdigkeit“ gerecht.<sup>2762</sup> Vor allem können Augenzeugenberichte und die Gerüchte der Straße (die Flodoard akribisch als solche kennzeichnet) als wichtige Zeugnisse der Zeitstimmung gelten. Als Archivar des Erzbistums Reims und enger Vertrauter der Reimser Erzbischöfe war Flodoard nicht nur Zeitzeuge der westfränkischen Zwiste und Unruhen, sondern hatte auch Zugang zu wichtigen Informationen und Quellen „aus erster Hand“. In den Annalen wie auch in der „Reimser Kirchengeschichte“ berichtet Flodoard daher teils ungewöhnlich ausführlich über die Fehden zwischen den westfränkischen Grafen, zumal auch Reims und Laon mehrfach von Plünderungen und Kriegsverwüstungen betroffen waren. So wirkt die „Reimser Kirchengeschichte“ angesichts der Quellenarmut dieser Zeit geradezu „wie ein Findling in der Ebene.“<sup>2763</sup> Flodoards Werke sind auch insgesamt beredte Zeugnisse eines unruhigen, von Zwist, Bürgerkriegen und Normannenzügen geprägten Zeitalters, in dem man wohl besonders auf „Zeichen“ in der Natur achtete. Bezeichnend für Flodoards Werke ist die an die

---

Bulletin of John Hopkins Hospital 55 (1934), S. 347-375; Michel Bur, Richer von Reims, Lexikon des Mittelalters 7, München 1995, Sp. 830f.; Jason Kahn Glenn, Politics and history in the tenth century. The work and world of Richer of Reims, Cambridge 2004 (Cambridge Studies in medieval life and thought; vol. 4, 60). **Bibl.:** ‚Richerus monachus S. Remigii Remensis, Historiarum libri IV‘, Repertorium Fontium 10, 123, [http://www.geschichtsquellen.de/repOpus\\_04100.html](http://www.geschichtsquellen.de/repOpus_04100.html) (06.04.2015).

<sup>2761</sup> Richers „Vier Bücher Geschichte“ behandeln die Geschichte des Westfrankenreichs von 884-995; dazu kommen einige Anekdoten aus der Zeit zwischen 995 und 998. Während die ersten beiden Bücher weitgehend auf Flodoards Annalen basieren (mit einigen Erweiterungen und Zusätzen), beruhen die Aufzeichnungen ab 966 überwiegend auf Zeitzeugenaussagen und Richers eigenen Erlebnissen. Das Werk widmete Richer seinem Lehrer Gerbert von Aurillac. **Ausg.:** Richeri Historiarum Libri III, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 3, Hannover 1839, S. 561-657 (Erstausg.). Weitere Ausg. u. Übers.: Richer, Histoire de France (888-995), 2 vols., éd. Robert Latouche, Paris 1930/1937 (Les Classiques de l’Histoire de France au Moyen Age; vol. 12 u. 17); unveränd. ND Paris 1963/1967. Richers Vier Bücher Geschichte. Nach d. Ausg. d. Monumenta Germaniae übers. v. Karl v. d. Osten-Sacken. Neu bearb. v. Wilhelm Wattenbach, 3. unveränd. Aufl. Leipzig 1941. **Hier verw. Ausg.:** Richer von Saint-Remi, Historiarum libri III, ed. Hartmut Hoffmann, MGH Script. (in Quart.) 38, Hannover 2000 [Richer, Historiae I-IV, ed. H. Hoffmann, MGH Script. (in Quart.) 38, 2000]. **Bibl.:** ‚Richerus monachus S. Remigii Remensis, Historiarum libri IV‘, Repertorium Fontium 10, 123, [http://www.geschichtsquellen.de/repOpus\\_04100.html](http://www.geschichtsquellen.de/repOpus_04100.html) (06.04.2015).

<sup>2762</sup> Hans-Henning Kortüm, Richer von Saint-Remi, 1985, S. 2 m. Anm. 8.

<sup>2763</sup> Peter Christian Jacobsen, Flodoard von Reims, 1978, S. 81.

karolingische Geschichtsschreibung des 9. Jahrhunderts erinnernde „heilsgeschichtliche“, teilweise nahezu apokalyptisch anmutende Chronologie, in der Flodoard ein trostloses, vom Niedergang und eschatologischen Ängsten geprägtes Bild des Westfrankenreichs zeichnet: Über ganze Abschnitte hinweg berichtet er nur über Bündnisse, Bündnisbrüche, Kriegszüge und Verheerungen in vielen Teilen des Frankenreichs und die Überfälle der Normannen; auch die Angst vor den bislang nur das Ostfrankenreich und das ehemalige Lothringen bedrohenden Ungarn verbreitete sich um 950 im Westen.<sup>2764</sup> Da sich Flodoard auf die genaue, protokollarische Dokumentation aller ihm zugänglichen schriftlichen und mündlichen Informationen beschränkt (auch Gerüchte, Visionen und Wunder bringt er als Zeitzeugnisse), drängt sich den Lesern der Eindruck einer „Endzeit“ noch deutlicher auf. Die pessimistische Stimmung im Westfrankenreich wird auch in einigen Wunderepisoden deutlich, in denen Flodoard über Vorzeichen, Wunder, Visionen, Dämonenaustreibungen berichtet.

Ein typischer „Prodigien- und Wunderabschnitt“ in Flodoards Annalen, der sich nahtlos und scheinbar zufällig in die politische Chronologie einfügt, ist im Schlußabschnitt des Jahreseintrags für 922 enthalten, in dem unter anderem von Nebensonnen, einem von Robert befohlenen Unterstützungsfeldzug für Lothar gegen Karl den Einfältigen, mehreren Erdbeben, Wunderheilungen und Dämonenaustreibungen berichtet wird; von den meisten Wundern erfuhr Flodoard lediglich über das Hörensagen.<sup>2765</sup> Oft werden Naturerscheinungen in der politischen Berichterstattung oder als Teil alltagsgeschichtlicher Berichtabschnitte aufgelistet, die oft fast den Charakter spätantiker „Prodigienkataloge“ annehmen. Teilweise hat Flodoard Einträge zu Naturerscheinungen an wichtigen Stellen der Chronologie plaziert, vor allem am

---

<sup>2764</sup> „Jahr für Jahr hatte Flodoard von Zwietracht und Querelen, von Überfällen, Belagerungen und Blutvergießen im Lande zu berichten. Große Schlachten und Eroberungen blieben selten; doch war die gewohnte Art der Kriegführung, den Gegner an seinen Besitzungen zu schädigen, zermürend genug. Auch vor seiner Kirche in der Nähe von Reims mußte Flodoard mit ansehen, wie das Getreide fortgeführt, die Weingärten zerstört, die Bauern erschlagen wurden“ (Peter Christian Jacobsen, Flodoard von Reims, 1978, S. 2).

<sup>2765</sup> Vgl. Flodoardi Ann. ad a. 922, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 3, 1839, S. 371: *Apud Cameracum visi sunt quasi tres soles apparere, vel sol tres orbis a se invicem distantes habere, item duo in coelo spicula contra se utrimque propinquantia, donec nube sunt cooperta, item duo stipites sibimet in coelo propinquant, quousque similiter operti sunt nube. Rotbertus filium suum Hugonem in regnum Lotharii mittit cum aliquo Francorum agmine propter Capraemontem, Gisleberti castrum, obsidione liberandum, quod Karolus premebat obsessum. Quo comperto, Karolus obsidionem reliquit, et Hugo, acceptis obsidibus a quibusdam Lothariensibus, ad patrem remeavit. Terrae motus in pago Cameracensi factus, ex quo domus inibi nonnullae subversae sunt. In pago quoque Parisiaco, in villa quae dicitur Iesedis, multa miracula in aecclesia sancti Petri a quarto superiore anno, ex quo scilicet reliquiae de barba ipsius apostoli illuc sunt relatae, facta memorantur, ita ut inter caecos et claudos vel contractos amplius quam centum septuaginta sanitate donati referantur. Daemoniaci vero, quotquot illo abierunt, sano sensu, pulsas daemonibus, redierunt, praeter alia innumerabilia quae ibidem sunt acta.* Über Dämonenaustreibungen schreibt Flodoard auch 962 (ebenda, S. 405f.): *Die nativitatit dominiae nostrae Dei genitricis daemoniacus quidam, servus Gerbergae reginae, nudus accurrens per mediam aecclesiam usque ad altare, ibidem prostratus iacuit ut mortuus, tandem a nequam spiritu surgens purgatus est. Ipsa die quidam caecus nomine Harbertus ibidem est illuminatus.* Diese und andere Einträge Flodoards zeichnen eine von Ängsten geprägte Zeitstimmung, die sich in den unterschiedlichsten Bereichen des Lebens manifestierte: Bei jedem Unwetter, bei jedem Kriegszug, ja bereits bei Haloerscheinungen oder aufgrund von Gerüchten fürchteten die Menschen neue Gefahren und Dämonen und hofften auf Wunder und Heilungen.

Anfang oder Ende der Jahreseinträge oder unmittelbar vor oder nach Berichten über besondere politische Ereignisse (den Abschluß von Bündnissen, Kriegszüge oder wichtige politische Entscheidungen), womit die Erscheinungen als symbolische Begleiterscheinungen der Geschichte und als Vorzeichen deutbar werden; direkte Deutungen sind bei Flodoard jedoch selten. Häufig stellt er Naturereignisse als „himmlische Interventionen“ zugunsten der durch Usurpatoren, Sittenverfall und Häresien bedrohten Reimser Kirche dar. So wird in vielen Episoden die Präsenz des gerechten, mildtätigen Gott in der Geschichte deutlich. Unwetter nennt Flodoard dagegen selten; immerhin beginnen die Annalen jedoch mit dem Bericht über Hagelgewitter in Reims und anderen Gegenden des Westfrankenreichs im Sommer 919, die Schäden an Reben verursachten.<sup>2766</sup> Die Unwetter bilden so gewissermaßen den Auftakt der „düsteren“ Chronologie des 10. Jahrhunderts und können auch als schlechtes „Omen“ für die Entwicklung der folgenden Jahrzehnte gelten, was auch für die Unwetter 966 passen würde.<sup>2767</sup> Bezeichnenderweise erscheinen Unwetter bei Flodoard nicht nur als gefährliche Naturereignisse, sondern als symbolische Begleiterscheinungen der Geschichte.

Am häufigsten schreibt Flodoard jedoch über „Zeichen“ in der Natur, vor allem über unerklärliche Lichterscheinungen in der Nähe von Kirchen oder beim Tod berühmter Persönlichkeiten; auch für Marienwunder interessierte sich Flodoard besonders. Als Zeichen der Verherrlichung kann das im Jahre 945 kurz nach dem Tod Erzbischof Theotilos von Tours „über den Himmel laufende Licht“ gedeutet werden: „Der verehrte Erzbischof von Tours, Theotilo, starb; während man noch um die Bedingungen des Friedens zwischen dem König und den Grafen rang, kehrte er ganz mit diesen Verhandlungen beschäftigt von Laon zurück, doch wurde er auf seinem Weg schon durch die körperliche Krankheit niedergedrückt. Als er schon seinen letztem Atemzug ausgehaucht hatte, wurde die Erscheinung eines durch die Luft laufenden Lichtzeichens gesehen, das die Länge einer Elle hatte; durch dessen Lichtschein wurden sogar die Schatten der Nacht ausreichend vertrieben, was diejenigen, die Theotilos Leichenzug begleiteten, genossen; und bestärkt durch solchen Trost - denn wie berichtet wurde, reichte der Lichtschein ungefähr zweihundert Meilen weit - geleiteten sie seinen Körper bis nach Tours. Dieser wird dann im Kloster Sankt Julianus, das derselbe heilige Mann im festen Gotteslauben gegründet hatte, neben dem Grab Bischof Odos mit allen Würden begraben, und seitdem wird dort immer wieder offenbar, daß dieses Gotteshaus

---

<sup>2766</sup> Der erste Jahreseintrag der Flodoard-Annalen für 919 nennt neben den Hagelunwettern und Verlusten bei der Weinernte auch einen Normanneneinfall sowie Angriffe der Ungarn. So ergibt sich bereits im „Erzähleingang“ der Annalen ein äußerst bedrohliches Bild für die Francia am Beginn des 10. Jahrhunderts. Vgl. Flodoardi Ann. ad a. 919, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 3, 1839, S. 368: *Anno incarnationis domini nostri Ihesu Christi 919 cecidit Remis grando mirabilis, ovum gallinae superans magnitudine; quae vero distendebatur in latitudine, occupabat medium palmae. Sed et grandior per alia quaedam loca visa est cecidisse. Hoc anno nihil vini in pago Remense nisi parum admodum fuit. Nortmanni omnem Britanniam in Cornu-Galliae, in ora scilicet maritima, sitam depopulabantur, proterunt atque delent, abductis, venditis, ceterisque cunctis eiectis Brittonibus. Hungari Italiam partemque Franciae, regnum scilicet Lotharii, depraedantur.*

<sup>2767</sup> Flodoardi Ann. ad a. 966, Add. Codex 2, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 3, 1839, S. 407: [...] *Mira et inaudita inundatio pluviae et fragor tonitruui ac coruscatio fulgoris decima Kalendas Augusti accidit.*

durch göttliche Wundererscheinungen verherrlicht wird.“<sup>2768</sup> Flodoards „Erzählung“, die „durch ihre Ausführlichkeit und den warmen, ehrfurchtsvollen Ton ganz aus dem Rahmen des in den Annalen Üblichen“ fällt<sup>2769</sup>, fällt durch die Häufung von Begriffen aus dem Wortfeld „Zeichen“ (in der Reihenfolge *signum*, *apparere*, *lumen*, *illustrari* und *declarare*) auf, die auf den heilsgeschichtlichen Zusammenhang zwischen der Lichterscheinung und dem Tod des Bischofs weisen. *Signum quoddam luminis per aera discurrens* beschreibt wahrscheinlich einen Asteroiden, der vielleicht als Zeichen für die Aufnahme der Seele des Verstorbenen in den Himmel wahrgenommen wurde; nach damaliger Vorstellung schwebte die Seele nach dem Tod eine Zeit lang zwischen Erde und Himmelsphäre in einer „Zwischensphäre“.<sup>2770</sup>

<sup>2768</sup> Flodoardi Ann. ad a. 945, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 3, 1839, S. 392 (eigene Übers.): *Domnus Theotilo venerandus urbis Turonicae praesul obiit, qui dum de pace inter regem et principes componenda certaret, hisque studiis occupatus a Lauduno rediret, aegritudine corporis in ipso deprimitur itinere. Cumque ultimum iam exhalaret spiritum, apparuit signum quoddam luminis per aera discurrens, cubitum longitudinis habere visum; cuius lumine ad depellendas noctis tenebras sufficienter perfuncti sunt, qui funus eius deducebant; talique potiti solamine per milia fere, ceu fertur, ducenta, Turonicam usque corpus eius perferunt urbem. Quodque in monasterio sancti Iuliani, quod idem vir sanctus summa instituerat religione, iuxta sepulcrum domni Odonis reverenter humatur, et exinde ipsum templum divinis illustrari miraculis declaratur.*

<sup>2769</sup> Peter Christian Jacobsen, Flodoard von Reims, 1978, S. 46. Flodoards enge Bindung zu Theutolo, der von 931 bis 945 Erzbischof von Tours war, könnte sich nach Jacobsen (wie oben, S. 46) auch auf die Anstrengungen Theotolos zur Erneuerung des Klosterlebens (vor allem in Saint Julien) beziehen; aber auch die Reformbewegungen in lothringischen Klöstern hebt Flodoard lobend hervor, ohne dabei jedoch die lothringischen Äbte mit dem Ehrentitel *domnus* zu bezeichnen. Wenn Flodoard jedoch Theutolo und Odo als *domnus* bezeichnet, scheint das „doch mehr als nur Bewunderung aus der Ferne auszudrücken“ (P. Chr. Jacobsen, wie oben, S. 46). So ist wahrscheinlich, daß Flodoard eine enge Verbindung zu Theutolo hatte; er könnte, als er die durch Heribert II. von Vermandois vereitelte Pilgerfahrt nach Tours in den 940er Jahren doch noch antrat, bei Theutolo in Tours zu Gast gewesen zu sein. Die „Bewegtheit der Todesanzeige“ legt nach Jacobsen jedenfalls ein Treffen kurz vor Theutolos Tod nahe (P. Chr. Jacobsen, wie oben, S. 47). Zur Verwendung der Ehrenbezeichnung *domnus* durch Flodoard siehe P. Chr. Jacobsen, wie oben, S. 25f.

<sup>2770</sup> Isidor teilt die Himmelsphären entgegen der antiken Einteilung in 12 Sphären vor allem nach biblischem Vorbild in sieben Sphären auf. Vgl. Isidori Etym. ib. III, 32, ed. W. M. Lindsay, 1911, vol I, p. 159: *DE SPHAERA CAELESTIS SITV. Sphaera caeli est species quaedam in rotundo formata, cuius terra est ex omnibus partibus aequaliter conclusa. Hanc sphaeram nec principium habere dicunt nec terminum, ideo quod in rotundum, quasi circulus, unde incipiat vel ubi desinat non facile comprehendatur. Philosophi autem mundi septem caelos, id est planetas, globorum consono motu introduxerunt, quorum orbibus conexa memorant omnia, quos sibi innexos et velut insertos versari retro, et e contrario ceteris motu ferri arbitrantur.* Mit *aer* bezeichnet Isidor die „Luft“ unmittelbar über dem vom Weltmeer kreisförmig umgebenen „Erdkreis“ (*orbis*), in der auch das Wetter stattfindet, doch auch einige Planeten (nicht Sterne) verortet er dort (Isidors unterste Himmelsphäre *aer* ist damit zunächst identisch mit der unteren Atmosphärenschicht, der Troposphäre, doch verortete er auch astronomische Erscheinungen wie Asteroiden, da er diese nicht als solche erkannte, in der untersten Himmelsphäre, die somit der Atmosphäre bis zur Magnetopause entspricht). Die „Luft“ (*aer*) ist nach Isidor von den „AUSDÜNSTUNGEN“ der Erde wie auch von den „Bewegungen“ und der „Hitze“ oder „Kälte“ der Gestirne abhängig, d. h. sie ist die „Kampfzone“ zwischen den oberen Himmelsphären und der Erde und damit auch Austragungsort von Unwettern und Stürmen. Vgl. Isidori Etym. lib. XIII, 6, ed. W. M. Lindsay, 1911, vol. I, S. 523: *DE AERE ET NVBE Aer est inanitas plurimum habens admixtum raritatis quam cetera elementa. De quo Vergilius (Aen. 12, 354): Longum per inane secutus. Aer dictus ἀπο τοῦ αἰπεῖν, ab eo quod ferat terram, vel ab eo quod feratur. Hic autem partim ad terrenam, partim ad caelestem materiam pertinet; nam ille subtilis, ubi ventosi ac procellosi motus non possunt existere, ad caelestem pertinet partem; iste vero turbulentior, qui exhalationibus humidis corporeoscit, terrae deputatur; quique ex se multas species reddit. [...] Nach der unteren „Luftschicht“ kommen laut Isidors „Etymologien“ der „Äther“, der „Olymp“ (mit den Planeten), die Feuersphäre, das „Firmament“ mit den Fixsternen, die Himmelsphäre der Engel und schließlich der Himmel der Dreifaltigkeit. Zu mittelalterlichen Himmelsvorstellungen siehe Klaus Anselm Vogel, *Sphaera terrae: Das mittelalterliche Bild der Erde und die kosmographische Revolution*, Diss. Göttingen 1995, S. 88ff.; Evelyn*



Die „Sternschnuppe“ war damit ein Zeichen der Auferstehungshoffnung in schweren Zeiten, das „die Schatten der Nacht vertrieb.“ Die chiasmische Anordnung *ultimum iam exhalaret spiritum, apparuit signum quoddam luminis* mit der parallelen Binnenstruktur bestärkt die Epiphaniedeutung. In weiteren unerklärlichen Ereignissen nach der Beisetzung Theotilos in Saint-Julien, vor allem den anhaltenden Wundern am Grab des Bischofs, wurde nach Flodoard der Wundercharakter der unerklärlichen Lichterscheinung „deutlich erkennbar“ (*declaratur*).<sup>2771</sup> Die Festigung des Heiligengedenkens an Gedenkorten (hier Saint-Julien) war eine der Hauptintentionen der mittelalterlichen Geschichtsschreibung.

Die „verherrlichende“ und legitimierende Funktion von Lichterscheinungen in der Nähe von Kirchen wird auch in dem Eintrag Flodoards für 957 deutlich: „Im Jahre 957 wurde in einer Nacht im Monat Januar die Kirche der heiligen Gottesmutter in Reims kurz nach Mitternacht in einem hellen Glanz erleuchtet, unter Anwesenheit des Herrn Erzbischof Artold, und ebenso verwundert war der anwesende Küster Withard.“<sup>2772</sup> Das seltsame nächtliche „Himmelslicht“ in der Reimser Kathedrale, das Flodoard wie in dem Eintrag für 945 durch eine Passivform von *illustrare* (*aeclesia...illustrata est...magno splendore*) in die Nähe einer Epiphanie rückt, galt wohl als Zeichen der göttlichen Legitimation von Erzbischof Artold von Reims, der auf Ingelheimer Synode 948 rehabilitiert worden war.<sup>2773</sup> Diese Deutung drängt sich vor dem Hintergrund des Bischofsschismas in Reims und angesichts neuer Kriegszüge im Westfrankenreich und in Lothringen geradezu auf.<sup>2774</sup> Das Licht um die Reimser Kathedrale wird damit zum Symbol

---

Edson, Emilie Savage-Smith, Anna-Dorothee von den Brincken, Der mittelalterliche Kosmos, Karten der christlichen und islamischen Welt, Darmstadt 2005.

<sup>2771</sup> *Declarare* („deutlich bezeichnen, öffentlich verkünden“, auch „deutlich zu erkennen geben“ sowie „erhellen“; vgl. Langenscheidt Wb. Lat.-dt., 1963, S. 153) gehört in Wundererzählungen zum Standardwortschatz. Die wiederholte Verwendung in historiographischen Werken zeigt einmal mehr die Ähnlichkeit der beiden „Unter-Gattungen“ Historiographie und Hagiographie im Mittelalter.

<sup>2772</sup> Flodoardi Ann. ad a. 957, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 3, 1839, S. 403f. (eigene Übers.): *Anno 957 quadam nocte in mense Ianuario illustrata est aeclesia Remensis sanctae Dei genitricis paulo post mediam noctem magno splendore, praesente domno Artoldo archiepiscopo, ammirante quoque pariter Withardo custode. Lotharius rex in superiorem profectus est Burgundiam. Bellorum tumultus agitantur inter Brunonem, ex praesule ducem, et Ragenarium comitem ceterosque Lotharingienses; item in Francia inter Balduinum filium Arnulfi Rotgarium quendam Erluini ob castrum Ambianense.*

<sup>2773</sup> Mit *illustrare* (hier „ans Licht bringen“ sowie „verherrlichen, berühmt machen“; Langenscheidt Wb. Lat.-dt., 1963, S. 258) und *splendor* („Glanz, Deutlichkeit“, auch „Pracht, Ansehen, Herrlichkeit“; Langenscheidt Wb. Lat.-dt., 1963, S. 492) weist Flodoard auf den „himmlischen Bezug“ der auch für ihn unerklärlichen nächtlichen Lichterscheinung. Die Reimser Kathedrale wurde durch die Lichterscheinung 957, nach der Rehabilitation von Erzbischof Artold einige Jahre zuvor, durch dieses „göttliche Zeichen“ für alle weithin sichtbar „erleuchtet“ und „verherrlicht“ (*aeclesia...illustrata est*); die Erscheinung wurde von den Zeitgenossen als „himmlische Bestätigung“ des rechtmäßigen Bischofs Artold in Reims gedeutet.

<sup>2774</sup> So erwähnt Flodoard unmittelbar nach dem „Vorzeichen“ den Aufstand Ragenars von Hennegau (dem große Teile der Verwaltung Lothringens, insbesondere auch des Bistums Lüttich und der Klöster, oblagen) gegen Graf Bruno, der seit 955 mit seinem Bruder, dem ostfränkischen Kaiser Otto I., in Lothringen herrschte, weiterhin die Auseinandersetzungen zwischen Graf Balduin III. von Flandern und Roger von Montreuil um die Burg Amiens. Vgl. Flodoardi Ann. ad a. 957, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 3, 1839, S. 403f.: *Lotharius rex in superiorem profectus est Burgundiam. Bellorum tumultus agitantur inter Brunonem, ex praesule ducem, et Ragenarium comitem ceterosque Lotharingienses; item in Francia inter Balduinum filium Arnulfi Rotgarium*

des himmlischen Beistands für die rechtmäßigen Bischof in einer Zeit großer Bedrohung. Man hat fast den Eindruck, als hätte Flodoard nach Zeichen wie der Lichterscheinung von 957 gesucht, in der die Himmelskönigin Maria als mächtige Schutzpatronin der Reimser Kathedrale und der Bürger in Erscheinung trat.<sup>2775</sup> Das „Himmelszeichen“, das sich in die zahlreichen Marienwunder in Flodoards Werk einreihet, kann auch als Warnung an die Gegner der Kirche im Westfrankenreich, etwa an Ragenar von Hennegau, den Verwalter des lothringischen Kirchenguts, gelesen werden. Damit läge hier eine verdeckte Herrscherkritik vor. Die Hauptmotivation von Flodoards Wunder- und Prodigienberichten war jedoch nicht die konkrete Deutung, sondern das Bestreben, die Vielfalt politischer, alltagsgeschichtlicher und klimahistorischer Ereignisse und Entwicklungen seiner Zeit für die Nachgeborenen zu bewahren.<sup>2776</sup> Möglicherweise dienten Kurzberichte zu Zeichen und Wundern Flodoard auch dazu, Wundererzählungen „etwas zu konzentrieren und angemessen zu stilisieren“<sup>2777</sup>, um sie (vergleichbar mit den variablen Märchenmotiven) in einem „Findbuch“ zu sammeln und „nacherzählbar“, das heißt auf unterschiedliche Lebenssituationen anwendbar, zu erhalten. Das gilt auch für das große Licht, das im Jahre 930 noch vor Tagesanbruch von Norden und Osten her die Reimser Kathedrale umleuchtet haben soll.<sup>2778</sup> Von den Zeitgenossen dürfte das von Norden und Osten kommende Licht als Zeichen des himmlischen Schutzes der Reimser Kirche durch die Gottesmutter wahrgenommen worden sein, denn 930 begannen die Fehden zwischen den westfränkischen Großen Heribert II. von Vermandois (der 925 seinen Sohn Hugo zum Reimser Bischof ernannt hatte) und Hugo dem Großen, was Flodoard im vorangehenden Satz meldet.<sup>2779</sup> In den Fehden ging es um weltliche und geistliche Herrschaftsansprüche; im Verlauf der Auseinandersetzungen wurden auch Reims und die Umgebung mehrfach verwüstet, wobei auch Flodoards Dienstherr, Bischof Artold, in Bedrängnis geriet. Bei der Lichterscheinung (*lumen magnum ab aquilonali et orientali parte*)

---

*quendam Erluini ob castrum Ambianense.* Siehe dazu Rudolf A. Köpke u. Ernst Dümmler, Jahrbücher des Deutschen Reichs unter der Herrschaft Ottos I. [936-951], Leipzig 1876, S. 958ff.

<sup>2775</sup> Flodoard berichtet in seinen Werken häufig über Marienwunder (unter anderem in Reims), vor allem im ersten Buch der „Reimser Kirchengeschichte“ (Kap. 62-122).

<sup>2776</sup> Siehe dazu Peter Christian Jacobsen, Flodoard von Reims, 1978, S. 56. So bemerkt Flodoard in der „Reimser Kirchengeschichte“ in Bezug auf die Wiedergabe der Visionen des Priesters Gerhard, daß er alles so aufgeschrieben habe, wie es der Priester ihm geschildert habe. Flodoard nahm die Forderung der Historiographie (und Hagiographie) nach einer wahrheitsgemäßen Dokumentation (heils-)geschichtlicher Ereignisse ernst, und dazu gehörte auch die Wiedergabe von ungeprüften, jedoch „authentisch“ wirkenden Berichten von Augenzeugen, mit denen er zeigen wollte, daß der Wahrheitsgehalt solcher „Zeichen“ und „Wunderereignisse“ nicht ausgeschlossen war. Trotzdem vermied er es, „Wundergeschichten“ vorschnell zu verifizieren. Vgl. Flodoard, HRE I, ed. M. Stratmann, MGH Script. (in Folio) 36, 1998, S. 41f.: *Haec ut eodem presbitero narrante didicimus, ita describere quoque dignum rati.* Hinweis: P. Chr. Jacobsen, wie oben, S. 56, Anm. 7.

<sup>2777</sup> Ebenda.

<sup>2778</sup> Vgl. Flodoardi Ann. ad a. 830, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 3, 1839, S. 379: *Remis infra et circa aecclesiam sanctae Mariae lumen magnum ab aquiloni et orientali parte paulo ante initium diei apparuit.*

<sup>2779</sup> Flodoardi Ann. ad a. 830, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 3, 1839, S. 379: *Diversi motus agitantur bellorum per Franciam inter Hugonem et Heribertum.*

handelte es sich wohl um ein Nordlicht, worauf *lumen magnum*<sup>2780</sup> deutet. Die Himmelsrichtungen Norden und Osten könnten sich (abgesehen von der heilsgeschichtlichen Symbolik)<sup>2781</sup> auch auf die Territorien der Grafen Hugo (im Norden) und Heribert (im Osten) beziehen. Die Zeitangabe „kurz vor Tagesanbruch“ (*paulo ante initium diei*) weist auf eine Beobachtung durch Mönche, die das Himmelsleuchten auf dem Weg zur Frühmesse sahen; der frühe Morgen erscheint in mittelalterlichen Geschichtswerken und Heiligenviten (neben Abend, Mitternacht und der Zeit des ersten Hahnenschreis) als eine für „zeichenhafte“ Naturerscheinungen besonders prädestinierte Tageszeit.<sup>2782</sup> Das nächtliche Himmelsleuchten erscheint in dem Eintrag als ein die Kirche umgebendes Schutzzeichen, das Rechtsbrecher wie Heribert II. von Vermandois zur Zurückhaltung und zu Gottesfurcht gemahnte.

Auch rötliche Himmelsfarben und Haloerscheinungen beschreibt Flodoard mehrfach (unter anderem für die Jahre 922, 926, 927, 934, 936 oder 940) und stellt sie in Bezug zu zeitnahen geschichtlichen Ereignissen. Auch über Haloerscheinungen und Sonnenspiegelungen berichtet er, wobei meist die blutrote Farbe die Zeichenbedeutung vermuten ließ wie bei dem Halo von 940.<sup>2783</sup> Über Sonnen- und Mondfinsternisse berichtet Flodoard in den Annalen nur zwei Mal - in dem kurzen Berichtszeitraum der Annalen von 919 bis 966 waren im Westfrankenreich wohl nur diese beiden Finsternisse zu sehen. Eine partielle Mondfinsternis

<sup>2780</sup> *Lumen* deutet hier wie in dem Eintrag für 945 auf das göttliche „Licht“ und damit auch auf die „Klarheit“, die „Rettung“ und das „Heil“ des Himmels, was auch in Flodoards Annaleneinträgen für 830 und 957 gilt: So wurden seltsame Lichterscheinungen in der Nähe von Kirchen immer als „Zeichen des himmlischen Bestands“ für die Kirche und ihre geistlichen Hirten gesehen, so zum Beispiel im Jahre 957, als Reims durch Krieg und das bischöfliche Schisma bedroht war.

<sup>2781</sup> Der Norden (*aquilo*) erscheint hier in Bezug auf die (von den Reimsern vielleicht wie eine apokalyptische Präfiguration erlebten) Angriffe auf die Reimser Kirche und Erzbischof Artold (insbesondere durch Heribert II. von Vermandois) auch symbolisch als unheilvolle Himmelsrichtung der Dunkelheit, der Kälte und des Heidentums, während das von Osten kommende Licht die siegreiche Auferstehungshoffnung symbolisiert. Wie in Bedas Kometenbericht für 729 kann der Norden in Flodoards Meldung auch als „Unheilszeichen“ gedeutet werden, das Feinde ankündigte. Im AT kommt von Norden her das blendende Licht Gottes und die Heimsuchung Jerusalems, aber auch der Feind, den Gott jedoch bald „in ein dürres und wüstes Land verstoßen“ will (Joel 2,20). Vgl. Hes. 8 („Die Greuel des Götzendienstes im Tempel“) u. 9 („Die Heimsuchung Jerusalems“), Jer. 1,14f. u. Hiob 37, 22: „Von Norden kommt goldener Schein; um Gott her ist schrecklicher Glanz.“ Die beiden „antagonistischen“ Himmelsrichtungen Norden und Osten im Jahre 830 könnten in Flodoards Bericht damit als Vorzeichen für den Kampf der Reimser Kirche gegen feindliche weltliche Mächte interpretiert werden. Zur Symbolik von Norden und Osten vgl. oben, Kap. II („Frühe Quellen“), S. 230f., Anm. 679 („Osten“) u. S. 263f., Anm. 785 („Norden“).

<sup>2782</sup> Zur Symbolik der Morgenröte u. des Tagesanbruchs vgl. oben, S. 392, Anm. 1148 („*hora matutina*“) u. S. 471f., Anm. 1341 („Phoebus und Aurora“) sowie unten, S. 967-969, Anm. 2787-2788 („Morgenröte“), Anm. 2789 („Symbol für Maria“); Anm. 2790 („Zeit der Morgenröte“) u. Anm. 2791 („Tagesanbruch“). Zur Symbolik der Himmelsrichtungen vgl. auch unten, Kap. VII. 2. („Anselm von Gembloux“), bes. S. 1100ff.

<sup>2783</sup> In diesem Jahr „wurden im Dezember, in der Nacht des Christfestes, verschiedenfarbige Linien am Himmel gesehen. Eine Gruppe von Britanniern, aber auch Galliern, die nach Rom gefahren war, kehrte zurück, doch waren von ihnen einige von den Sarazenen getötet worden; und sie konnten wegen der Sarazenen, die die Straße zum Kloster Sankt Maurice besetzt hatten, nicht die Alpen überqueren.“ Vgl. Flodoardi Ann. ad a. 940, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 3, 1839, S. 388 (eigene Übers.): *Hoc anno acies diversorum colorum in caelo visae sunt mense Decembrio nocte dominica. Collecta Transmarinorum, sed et Gallorum, quae Romam petebat, revertitur, occisis eorum nonnulla Sarracenis; nec potuit Alpes transire propter Sarracenos, qui vicum monasterii Mauricii occupaverant.*

meldet Flodoard am ersten April 926, als der Mond „teils verdeckt wurde und verblaßte und nur ein Stückchen seines Lichts übrig blieb, und es sah aus wie ein zweiter Mond; als jedoch schon das Morgenlicht dämmerte, wurde er ganz in blutrote Farbe verwandelt.“<sup>2784</sup> Trotz der Kürze des Eintrags sind hier die wichtigsten Elemente mittelalterlicher Mondfinsternis-Meldungen genannt: Mit *Luna defectum et in pallorem conversa est* könnten antike und biblische Vorstellungen angedeutet sein, nach denen Sonnen- und Mondfinsternisse als Zeichen der gestörten kosmischen Ordnung und damit für das gestörte Verhältnis zwischen Göttern bzw. Gott und den Menschen galten. Mit *defectum* ist eventuell auch die mythische Vorstellung von der „Krankheit“ des Mondes angedeutet. Mit der blutroten Farbe wurde der verfinsterte Mond 926 in besonders bedrohlicher Weise zum Sinnbild der desolaten Verhältnisse im Westfrankenreich, ja zum ausgesprochenen „Kriegszeichen“.<sup>2785</sup> Zwar ist hat Flodoard die Deutung von Mondfinsternissen immer nur indirekt angedeutet<sup>2786</sup>, doch angesichts der politischen Lage war die „blutrote Farbe“ beim Anbruch der Morgendämmerung (*aurora iam incipiente, in sanguinem tota mutata est colorem*) ein Zeichen großer Bedrohung. Bestärkt wird der Epiphaniecharakter der Mondfinsternis durch die anbrechende Morgenröte; vielleicht hat Flodoard die Finsternis selbst beobachtet; ansonsten hätte er das Ereignis wohl nicht so ausführlich - als „unheimliches Naturschauspiel“ - beschrieben (*mutata est*).

Insgesamt waren Unglücks- oder Kriegsvorzeichen schon in der Antike vornehmlich mit rötlichen Himmelserscheinungen verbunden; vor allem in Krisenzeiten legten „Blutrot“, „Bronzerot“ oder „Feuerrot“ eine Deutung als Unglückszeichen nahe. Die Farbe Rot galt jedoch in Bezug auf die Morgenröte nur bei besonders intensiven Rotfärbungen, die an Feuer oder Blut erinnerten, als bedeutungsvolles „Zeichen“.<sup>2787</sup> In der Bibel ist die Morgenröte eine

<sup>2784</sup> Flodoardi Ann. ad a. 926, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 3, 1839, S. 376 (eigene Übers.): *Luna quartadecima sabbato sancto paschae, die Kalendarum Aprilium, passa defectum et in pallorem conversa est, quadam luminis relicta particula, velut esset secunda; sicque aurora iam incipiente, in sanguineum tota mutata est colorem.*

<sup>2785</sup> Zur Deutung des Mondes und von Mondfinsternissen siehe oben, S. 224f. m. Anm. 667-669.

<sup>2786</sup> Flodoardi Ann. ad a. 936, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 3, 1839, S. 383 (eigene Übers.): *Luna quartadecima sanguineo colore obducta 2. Nonas Septembris noctem minime videbatur illustrare.*

<sup>2787</sup> Die Deutung von Naturerscheinungen als Unglücks- oder Kriegsvorzeichen war in der Antike vornehmlich mit rötlichen Farben verbunden, die man mit Blut oder Feuer verglich. Wenn bei rötlichen Naturerscheinungen der Eindruck von „Kriegsfarben“ wie „Blutrot“, „Bronzerot“ oder „Feuerrot“ (wie besonders bei Mondfinsternissen) überwog, lag eine Deutung als Unglücksvorzeichen nahe. In römischen Prodigenlisten werden häufig blutrote Gewässer genannt, z. B. blutrotes Brunnenwasser (Vergil, Georgica 1, 485; Claudian, Eutr. 1, 5), rötliche Sümpfe (Titus-Livius 24, 10, 7), Seen (Lucan 7, 176) und Flüsse (Cicero Div. 1, 98; Titus-Livius 22, 1, 10; Quellenhinweise: Colette Camus (Éd.), Dracontius, Œuvres I, Paris 1985, Commentaire p. 250). Dracontius zählt in einer „Prodigenliste“ in *De laudibus Dei* 1, 56-65 neben astronomischen und meteorologischen Erscheinungen auch „Blutregen“ als besonderes, konkretes Zeichen auf, mit dem Gott die Menschen „vor dem Kommenden und vor dem, was nach allen Zeiten sicher sein wird“, warnt, wobei Dracontius auch den Traum als wichtiges Medium solcher Zeichenerscheinungen hervorhebt: „Der Traum als Übermittler warnt mit so vielen Vorzeichen vor dem Kommenden und vor dem, was nach allen Zeiten sicher sein wird, und was die unzureichende Sprache des Menschen verschweigt, zeigen wilde Tiere, Ungeheuer, Fische und Huftiere, und auch das Vieh und die Vögel sprechen für sich: Sie verschmähen es, die Formen ihrer

der bedeutungsschwersten Zeichenerscheinungen, die auf das Kommen Christi weist und daher auch als Endzeitzeichen gefürchtet war: Die Morgenröte symbolisiert in der christlichen Liturgik das Opferblut Christi (Hebr. 9, 13f.) und das Blut der Märtyrer, während einer „feuerroten“ Morgenröte vor allem in Bezug auf die eschatologische Heilserwartung Zeichenbedeutung zugemessen wird.<sup>2788</sup> Als Symbol der Gottesmutter Maria (möglicherweise

---

Gattung zu bewahren, indem sie mit ihren mißgestalteten Gliedern gegen die Natur kämpfen. Aus dem gleichen Grund, der aus dem Himmel kommende Kometen aufflackern läßt, gebären die Mütter Monster, trägt die Welle Blutvergießen ein und nimmt der Fluß eine rötliche Farbe an, fällt ungewöhnlich warmer Regen und eine blutrot überzogene Erde bringt purpurfarbene Ähren hervor, und das Veilchen blüht, nachdem es seine Blässe verloren hat, in der Farbe der Rose. [...]“ (Dracontius, *De laudibus Dei*, 1, 56-67, in: Dracontius, *Œuvres*, tom. 1: *Louanges de Dieu, Livres I et II. Texte ... par Claude Moussy (Introd. et livre II) et Colette Camus (Livre I)*, Paris 1985, S. 153 (eigene Übers.): [...]) *Nam uentura monet per tot praesagia somnus/ proditor et quid sit post tempora certa futurum/ quodque hominis mala lingua tacet, fera belua piscis/ cornipes effatur, pecudes uolucresque loquuntur:/ despiciunt proprii generis seruare figuras,/ contra naturam dum turpia membra rebellant./ Nam micat unde polo ueniens quicumque cometes,/ hinc matres et monstra creant, hinc unda cruores/ inficit et spumis rubicundior alueus exit,/ hinc calidas pluit imber aquas et roscida tellus/ sanguine puniceas spicis producit aristas/ et uiola est mentita rosam pallore fugato, [...]*). Eine spezifische Unglücksbedeutung der Morgen- oder Abendröte ist jedoch weder in der Bibel noch in paganen antiken Quellen belegt; auch die Kirchenväter sahen die Morgenröte eher als allgemeines Parusie-Symbol und deren Vorzeichen, nicht aber (wie etwa Kometen) als Unglückszeichen. Schon bei Griechen und Römern war die Morgenröte im Bild der rosenwangigen Aurora überwiegend positiv, teilweise auch erotisch konnotiert: Nach Homer bereitet die „rosenfingrige Eos“ ihrem Bruder Helios am Morgen die Bahn des Tages; Eos erscheint besonders im Frühmittelalter oft in Gestalt der Aurora, die Phoebus' Bahn bereitet. In der Bibel wird die Morgenröte trotz der möglichen eschatologischen Zeichenbedeutung als Auferstehungszeichen meist positiv gedeutet; da in antiken, biblischen und frühchristlichen Quellen rötliche Naturerscheinungen fast immer dem Feuer oder dem Blut zugeordnet werden, ist die Morgenröte in der Bibel insgesamt jedoch ein höchst ambivalentes Zeichen.

<sup>2788</sup> In der Bibel ist die ambivalente Deutung der Morgenröte wie in paganen Quellen der Antike vor allem mit „feuerroten“ oder „blutroten“ Himmelsfarben verbunden, wobei die Morgenröte nicht nur als bedrohliches Vorzeichen für das die Welt zerstörende oder reinigende Feuer, sondern vor allem als Symbol für die Auferstehung Christi zur Zeit der Morgenröte gesehen wurde. Als bedrohliches Vorzeichen irdischer Drangsal erscheint eine feuerrote Morgenröte vornehmlich im AT, etwa in der Warnung der Engel an Lot, noch beim Aufgang der Morgenröte mit seiner Frau und den Kindern die dem Gericht überantwortete Stadt zu verlassen; die Morgenröte ist hier Vorzeichen des Brandes von Sodom und Gormorra (1. Mose 19, 15). Als Zeichen der anbrechenden Endzeit ist die Farbe Rot im christlichen Kontext daher häufig ein gefürchtetes Vorzeichen. Als innerweltliches Vorzeichen von Unglücken und Plagen galten eher seltene rötliche Naturerscheinungen wie die Verwandlung der Gewässer in Blut bei der ersten Ägyptischen Plage (2. Mose 7, 14-29) oder die Allmacht des die Erde versengenden rötlichen Feuers der Hölle. In hagiographischen und historiographischen Werken des Mittelalters werden rötliche Naturphänomene aufgrund der dominierenden „pädagogischen“ Intention fast ausnahmslos als „blutrot“ (*sanguineus*) oder „feurig“ (*igneus*) beschrieben. In der christlichen Liturgik ist die Farbe Rot jedoch vornehmlich die Farbe der Morgenröte und symbolisiert in Bezug auf die eschatologische Heilserwartung das Opferblut Christi (Hebr. 9, 13f.) und das Blut der Märtyrer; die Morgenröte ist damit *das* Symbol der christlichen Auferstehungshoffnung. So steht Rot auch für die Buße der Maria Magdalena, der ersten Zeugin der Wiederauferstehung Christi in der Morgenröte des dritten Tages, sowie für die „brennende Liebe“ von Jesu Lieblingsjünger Johannes (Joh. 19, 2). In der Trinitätslehre steht Rot für die grenzenlose Liebe des Schöpfers und die feurige Liebesgewalt des Heiligen Geistes. Im „Physiologus“ erscheint der Heilige Geist in Anlehnung an das Hohelied daher als rote Taube (Turteltaube und Schwalbe sind Symbole des Frühlings und des Morgens), die nach Matthäus auf den roten Mantel Christi vor der Kreuzigung weist: „[...] und dies deutet auf ein Geheimnis: Matthäus verdolmetscht mit scharlachfarbenen die Teilhabe am Fleisch, Johannes deutet mit purpurfarben auf das Königtum, denn niemand trägt den Purpur, es sei denn allein der König“ (Physiologus 35, zit. n. Gerhart B. Ladner, *Handbuch d. frühchristlichen Symbolik*, 1992, S. 120. Vgl. Mt. 27, 28f. Im Hohelied 5, 10 erscheint der himmlische Bräutigam in den Farben Rot und Weiß, die nach Ambrosius die Inkarnation und die göttliche Herrlichkeit darstellen. Weiterhin ist Rot in Verbindung mit Feuer auch Symbol für die Todsünden Babylons (Offb. 17, 4) und daher auch die Farbe des Krieges - diese Bedeutung könnte auch Flodoards Einträgen zu „feuerroten“ Himmelserscheinungen zugrundeliegen. Die Farbe Rot besitzt also, wie zahlreiche mittelalterliche Annalenmeldungen zeigen, „deutlichen Ambivalenzcharakter: bald ist sie Lebens-, bald [...] Todesfarbe“ (Wolfgang Speyer, *Vorzeichen*, in: *Frühes Christentum. Kl. Schriften II*, Tübingen 1999, S. 216).

in Flodoards Eintrag) und als Zeit der Auferstehung Christi gemahnt die Morgenröte in mittelalterlichen Quellen an die Auferstehungshoffnung und ist auch Präfiguration des endzeitlichen Kampfes zwischen Christus und den Dämonen der Nacht.<sup>2789</sup> Im monastischen Tageslauf ist der frühe Morgen die wichtigste Gebetszeit, die den Mönchen neue Kraft und Mut gibt.<sup>2790</sup> Häufig erscheint die Morgenröte in Geschichtswerken, besonders häufig in frühmittelalterlichen Heiligenviten, als unmittelbares Vorzeichen von Schlachten oder Friedensschlüssen.<sup>2791</sup> Auch in der Ballade von Heinrich dem Vogler ist das Motiv

---

Die Ambivalenz der Farbe Rot, die Spannung zwischen der Liebesgewalt des Heiligen Geistes und der bedrohlichen Ankündigung von Unglück und dem Weltende durch rötliche Prodigien, rief im Mittelalter immer bedrohliche Vorstellungen hervor, die an die Bedrohung der Schöpfung durch Naturgewalten und Kriege sowie andererseits auch an die Parusie erinnerten. Zur biblischen Farbensymbolik siehe: Alfred Herrmann, Art. ‚Farbe‘, RAC 7, Stuttgart 1969, Sp. 358-447, bes. Sp. 408f.; Manfred Lurker, Wörterbuch biblischer Bilder und Symbole, München 1973, S. 89ff. u. S. 255f.; Gerd Heinz-Mohr, Lexikon der biblischen Symbole, 1991, S. 106-109; Wolfgang Speyer, Vorzeichen, in: Frühes Christentum. Kl. Schriften II, Tübingen 1999, S. 209ff.

<sup>2789</sup> Im Früh- und Hochmittelalter war die Morgenröte vor allem auch Symbol der Gottesmutter Maria, deren Licht sie allein von Christus, der Sonne der Welt, erhält. Darin kann eine Weiterentwicklung des im Frühmittelalter beliebten antiken Bildes der Aurora als „Wegbereiterin“ des Sonnengottes Phoebus gesehen werden. Der „Natur-Vergleich“ Mariens mit der Morgenröte und Christi mit der aufgehenden Sonne wird in der mittelalterlichen Hagiographie häufig auch auf Heilige und Märtyrer übertragen, z. B. im Lob auf den heiligen Columban in der *Vita Sancti Columbani* des Jonas von Bobbio (cap. I, 2, ed. Bruno Krusch, MGH Script. rer. Ger. in us. schol. sep. ed. 37, Hannover 1905, S. 154f.): *Aethera etenim axis siderum distinctione flavescens, de frequentia celebrae lucis speciosior est. Sicut diei lux, Phoebi aucta splendore, mundo amoena refulget, ita corpus ecclesiae, cum conditoris ditata opibus, sanctorum augmentata numero, et scientiae religione nitescit, ut ex frequentia doctorum pullulent lucra subsequendum. Et ut sol vel luna astraque omnia noctem diemque suo nitore nobilitant, ita sanctorum merita sacerdotum ecclesiae monumenta roborant.*

<sup>2790</sup> In agrarischen Gesellschaften ist die „Zeit der Morgenröte“ eine der wichtigsten Tageszeiten, die oft über Erfolg oder Mißerfolg des Tages entscheidet, wenn wetter- und reifebedingt die Prioritäten des Arbeitstages bestimmt werden. Das „frohe, mutige Beginnen“ ist auch mental für ein Gelingen (und Durchhalten) des Tagwerks wichtig. Im Mittelalter galt die Morgenröte aufgrund der christlichen Heilserwartung als Hoffnungszeichen, als Zeichen des Sieges Christi im Kampf gegen die Dunkelheit der Sünden und der Dämonen der Welt. Die Stunden des frühen Morgens, vom ersten Hahnenschrei (*prima gallicinium*) über das Weichen des Nachtdunkels bei der ersten Morgenröte (*prima diluculum; paulo ante initium diei*) bis zum Höhepunkt der Morgenröte kurz vor Sonnenaufgang (*summa diluculum*), sind auch im monastischen Tageslauf neben dem Abendgebet bei Sonnenuntergang die wichtigste Gebetszeit des Tages. Der Sinn des Stundengebets (Offizium) ist, die Tageszeiten vor Gott zu würdigen und gleichzeitig die biblische Forderung nach dem „Beten ohne Unterlaß“ (1. Thess. 5, 17) zu erfüllen; die festgelegten Gebetszeiten erweiterten die lineare (irdische) Geschichtserfahrung (bezogen auf die Weltgeschichte und die individuelle Biographie) um die Vorstellung von Leben und Zeit als Zyklen. Daher wurden in der zyklischen Zeiterfahrung, die sich im Tages- und Jahreslauf wiederholt, die Übergänge zwischen Tag und Nacht wie auch die Abfolge der Zeiten im Kirchenjahr und die Jahreszeiten besonders gewürdigt. Der frühe Morgen galt neben dem Abend als die wichtigste Gebetszeit im Tagesgang: „Der Übergang vom Dunkel ins Licht wird ebenso wie der Übergang vom Licht ins Dunkel zum Anlaß und Inhalt für die Liturgie“ (Liborius Olaf Lumma, Liturgie im Rhythmus des Tages. Eine kurze Einführung in Geschichte und Praxis des Stundengebets, Regensburg 2011, S. 19f.). **Lit.:** Angelus A. Häussling, Tageszeitenliturgie, in: Walter Kasper (Hrsg.), LThK 9, 3. Aufl. Freiburg im Breisgau 2000, Sp. 1232-1241; Ders., Tageszeitenliturgie in Geschichte und Gegenwart. Historische und theologische Studien, hrsg. v. Martin Klöckener, Münster 2012 (Liturgiewiss. Quellen u. Forschungen; Bd. 100).

<sup>2791</sup> In der mittelalterlichen Literatur erscheint der Tagesanbruch nicht selten als prädestinierte Tageszeit „zeichenhafter“ Naturerscheinungen. Die Morgenröte erscheint vor allem in der mittelalterlichen Hagiographie und Historiographie daher häufig auch als Vorzeichen für wichtige historische Ereignisse, insbesondere für den Beginn einer Schlacht. Das Motiv der Morgenröte als „historisches“ und „heilsgeschichtliches Zeichen“ ist vor allem in der frühmittelalterlichen Hagiographie verbreitet, da es in dieser Zeit vornehmlich um die Überzeugung der Altgläubigen von der größeren Macht Gottes über die Natur ging; das Leben und die Taten der Heiligen wurden daher oft von zeichenhaften Naturerscheinungen begleitet, wobei die Morgenröte als „Signal“ bevorstehender Ereignisse eine besondere Rolle spielte. So soll die Mutter des heiligen Columban kurz vor der Geburt ihres Kindes von der zukünftigen Bedeutung ihres Sohnes erfahren haben: Sie sah „plötzlich mitten in

angedeutet.<sup>2792</sup> In Flodoards Bericht kann der vor Ostern 926 zur Zeit der Morgenröte aufgehende rote Mond konkret auf die Ungarn bezogen werden, vor denen man den Körper des heiligen Remigius und andere Reliquien aus Reims und umliegenden Klöstern in

---

der Nacht, als sie in tiefen Schlaf versunken war, wie aus ihrem Leib eine golden scheinende und in großem Glanz erstrahlende Sonne hervorging und der Welt ein großes Licht gab. Die Mutter begann, nachdem der Schlaf ihre Glieder erfrischt und die beginnende Morgenröte auf der Erde die Schatten der Nacht vertrieben hatte, bei sich lange zu überlegen und, aus Freude über die Kraft dieser erst kurze Zeit zurückliegenden großen Vision, genau nachzudenken und abzuwägen; schließlich bat sie die Nachbarn, die sie für ihr Wissen empfänglich machte, daß sie das Geheimnis der Kraft dieser großartigen Vision in ihren Herzen ergründen sollten. Schließlich erfuhr sie durch das Wissen von einigen Erfahrenen, daß sie in ihrem Leib einen Mann von außergewöhnlicher Bestimmung trage, der sowohl für sein eigenes Wohl als auch das Wohl seiner Nachkommen sorgen werde.“ Vgl. Jonas, Vita S. Columbani I, 2, ed. Bruno Krusch, MGH Script. rer. Ger. in us. schol. sep. ed. 37, 1905, S. 154 (eigene Übers. n. d. frz. Übers. v. Adalbert de Vogüé, Jonas de Bobbio, Vie de Saint Coloman et ses disciples, Bellefontaine 1988, p. 103f.): *Nam eius genetrix iam cum conceptu alvo gravida teneretur, subito per intempestam noctem sopore depressa vidit e sinu suo rutilantem solem et nimio fulgore micantem procedere et mundo magnum lumen praebere. Haec genetrix, postquam sopor membra laxavit et caecis mundo surgens aurora pepulit tenebras, semet intra clauso conamine-pensare coepit et ancipiti gaudio tantae visionis vim sagaci animo trutinare vicinorumque solaminis supplementum petit, quos doctrina sollertes reddebat, quaerens, ut tantae visionis vim sapientum corda rimarent. Tandem peritorum libramine responsa recepit, se egregiae indolis utero tenere virum, qui et suae saluti utilia et proximorum provideret utilitati opportuna.* Die Morgenröte erscheint in zahlreichen Wunderepisoden als „Zeichen“. In Fortunats Martins-Vita kündigt eine dramatische Morgenröte einen Sturm an, der ein heidnisches Heiligtum zerstört: Als der heilige Martin den Plan gefaßt hatte, in Amboise ein marmornes Heiligtum zu schleifen (IV, 13: *in sublime thronum procedens aede superba*), fand er niemanden, der sein Vorhaben ausführen wollte. „So griff der heilige Bischof auf die üblichen Waffen zurück,/ er blieb in nächtlichen Stunden in beständiger Wache auf,/ und durchbrach die schweigende Stille durch Gespräche mit dem Herrn./ Aber als der neue Morgen Aurora über den Erdkreis verbreitete,/ und Phoebus durch die Wolken seinen Safranmantel spannte,/ siehe, da erhebt sich plötzlich mit unterschiedlichem Krachen ein Sturmunwetter,/ mit pfeifendem Flug durch die oberste Luftschicht und mit viel Getöse,/ wütete es immer mehr, um dir, Martin, zu Hilfe zu kommen,/ und bewaffnet mit wilden Südwinden dein Lager anzuführen./ Als es das Heiligtum mit dem Schlag seines rasenden Wirbels traf,/ und das Gebäude in einer reißenden Rotation niederwarf,/ verminderte es die Zahl der Götzenbilder und löste das Haus zu Staub auf,/ und mit der Pracht des Turms fielen die hohen Mauern./ Oh, heiliger Bischof, süßer und erinnerungswürdiger Name,/ wer will sich dir nicht unterwerfen, für den selbst die Wolken kämpfen?“ (Fortunatus, Vie de Saint Martin IV, 218-232, éd. Solange Quesnel, Paris 1996, p. 81f. ; eigene Übers. n. d. Übers. v. Wolfgang Fels, Venantius Fortunatus, Die Vita des hl. Martin, Stuttgart 2006, S. 388: [...] *tum sacer antistes adsueta per arma recurrens, per uigil insistentis nocturnis excubat horis, alloquiis domini taciturna silentia rumpens. Sed cum mane recens auroram spargeret orbi tenderet et croceum per nubila Phoebus amictum, ecce repens oritur uariante fragore procella, stridula sidereo uolitu et multa tumultu, auxiliis fremebunda tuis, Martine, satagens et tua castra mouens armata ferocibus austris. Quae fanum ut tetigit rapidae uertiginis ictu inpulit ac fabricam furibundo inpacta rotatu, idola comminuit molemque in puluere soluit altaque turrigeo ceciderunt moenia fastu. O sacer antistes, dulce et memorabile nomen, quis se non subdat tibi pro quo et nubila pugnant?*

<sup>2792</sup> Als Zeichen einer bevorstehenden „historischen Entscheidung“ erscheint die Morgenröte in der „Ballade von Heinrich dem Vogler“ von Johann Nepomuk Vogl (1802-1866), nach der Herzog Heinrich von Sachsen (der spätere Kaiser Heinrich I.) die Nachricht seiner Designierung zum König durch Konrad I. während der Morgenröte erhielt: *Herr Heinrich saß am Vogelherd, / Recht froh und wohlgenut, / Aus tausend Perlen blinkt und blitzt / Der Morgenröte Glut. / In Wies und Feld, in Wald und Au, / Horch, welch ein süßer Schall! / Der Lerche Sang, der Wachtel Schlag, / Die süße Nachtigall! / Herr Heinrich schaut so fröhlich drein: / Wie schön ist heut die Welt! / Was gilt's, heut gibt's 'nen guten Fang! / Er schaut zum Himmelszelt. / Er lauscht und streicht sich von der Stirn / Das blondgelockte Haar... / Ei doch! Was sprengt denn dort heran! / Für eine Reiterschar? / Der Staub wallt auf, der Hufschlag dröhnt, / Es naht der Waffen Klang; / Daß Gott! die Herrn verderben mir! / Den ganzen Vogelfang! [...]. Da schwenken sie die Fähnlein bunt! / Und jauchzen: / Unsern Herrn! / Hoch lebe Kaiser Heinrich, hoch! / Des Sachsenlandes Stern! [...]* (Johann Nepomuk Vogl, Die Ballade von Heinrich dem Vogler, in: Balladen und Romanzen v. J. N. Vogl., J. B. Wallishauser [ohne Hrsg.], Wien 1835, S. 1f., zit. n. Klemens Wolber (Bearb.), <http://freiburger-anthologie.uni-freiburg.de/fa/fa.pl?cmd=gedichte&sub=show&noheader=1&add=&id=1095>

Friedrich Schiller schreibt über Wallensteins Heerlager: „Am Himmel geschehen Zeichen und Wunder/ Und aus den Wolken blutigrot/ Hängt der Herrgott den Kriegsmantel runter“ (zit. n.: Viktor Stegemann, ‚Abendröte‘, HWDA 1, 1927/ ND 2011, Sp. 57 m. Anm. 17).

Sicherheit brachte; auch auf den Heereszug König Rudolfs und Heriberts II. von Vermandois gegen den abtrünnigen Wilhelm von Aquitanien 926 ist der „Blutmond“ beziehbar.<sup>2793</sup>

Neben Lichterscheinungen und Finsternissen hat Flodoard in den Annalen und der „Reimser Kirchengeschichte“ auch einige Unwetter als „Begleitzeichen“ der politischen Entwicklungen im Westfrankenreich dokumentiert, zum Beispiel ein Unwetter 928, das er beiläufig neben politischen Meldungen nennt.<sup>2794</sup> Die Annalen beginnen bereits mit einer Unwettermeldung: Im Sommer 919 gab es schwere Hagelunwetter in Reims und anderen Gegenden des Reichs, die an Weinbergen große Schäden anrichteten. Im Zeitkontext erscheinen die Unwetter wie „böse Vorzeichen“ auf die Ereignisse der folgenden Jahrzehnte: „Im Jahre der Fleischwerdung unseres Herrn Jesus Christus fiel in Reims außerordentlicher Hagel, der die Größe von Hühnereiern übertraf; in der Gesamtausdehnung aber nahm er die Mitte einer Handfläche ein. An einigen anderen Orten aber wurde gesehen, daß noch größerer Hagel gefallen ist. In diesem Jahr gab es im Reimser Land außer einer ganz geringen Menge keinen Wein. Die Normannen verwüsteten, zerstörten und vernichteten die gesamte an der Meeresküste gelegene Bretagne am Gallischen Horn, nachdem sie alle bretonischen Einwohner weggeführt, verkauft und die übrigen vertrieben hatten. Die Ungarn plünderten Italien und einen Teil der Francia, das heißt das Reich Lothars. Im Jahre der Fleischwerdung des Herrn 920 verließen fast alle Grafen der Francia ihren König Karl bei der Stadt Soissons, weil er Hagano, einer seiner kaiserlichen Berater, den er aus niederem Stand zum Mächtigen erhoben hatte, nicht entlassen wollte.“<sup>2795</sup> Bereits in den ersten Zeilen der Annalen zeichnet Flodoard ein Bild übermächtiger Bedrohungen durch Naturgewalten, Normannen, Ungarn und innerfränkische Konflikte. Die Hagelunwetter in der Gegend von Reims 919 waren „Sinnbild“ und „Vorzeichen“ des Verrats an Karl dem Einfältigen. Flodoard hat die Unwetter vielleicht bewußt an den Anfang seines Annalenwerks gestellt. Wie bei Hiob Hagel als Zeichen der Anwesenheit Gottes erscheint, könnte der Hagel in Reims im Sommer 919 - auch

<sup>2793</sup> Vgl. Flodoardi Ann. ad a. 926, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 3, 1839, S. 376: *Corpus sancti Remigii et aliorum quorundam sanctorum pignera Hungarorum metu Remis a suis monasteriis sunt delata; inter quae sanctae quoque Walburgis reliquiae, ad quas nonnulla exercebantur miracula. [...] Hinc exercitus ex Francia Burgundiaque cum Rudolfo rege et Heriberto comite proficiscitur super Ligerim, et acceptis obsidibus ab urbe Nivernensi, quam frater Willelmi contra regem tutabatur, in Aquitaniam ad persequendum Willelmum, qui a rege forte desciverat, transeunt inscunturque fugitantem, donec rumor infestationis Hungarorum, quod iterum iam Rhenum transissent, exercitum in Franciam repedare coegit.*

<sup>2794</sup> Flodoardi Ann. ad a. 928, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 3, 1839, S. 378: *Tempestates variae diversis locis effusae. Orgarius Ambianensium praesul, vir sanctus et plenus dierum, obiit; cuius vita usque ad annos centum et amplius protelata refertur. Heribertus comes quandam munitionem filiorum Rotgarii, quam dicunt Moritaniam, super Scaldum fluvium vi cepit et diruit. Interea missus Heriberti comitis Roma revertitur, nuntians Iohannem papam a Widone, fratre Hugonis regis, propter simultatem quandam inter illos exortam retrusum in carcerem. [...].*

<sup>2795</sup> Flodoardi Ann. ad a. 919, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 3, 1839, S. 368 (eigene Übers.): *Anno incarnationis domini nostri Ihesu Christi 919 cecidit Remis grando mirabilis, ovum gallinae superans magnitudine; quae vero distendebatur in latitudine, occupabat medium palmae. Sed et grandior per alia quaedam loca visa est cecidisse. Hoc anno nihil vini in pago Remense nisi parum admodum fuit. Nortmanni omnem Britanniam in Cornu-Galliae, in ora scilicet maritima, sitam depopulabantur, proterunt atque delent, abductis, venditis, ceterisque cunctis eiectis Brittonibus. Hungari Italiam partemque Francia, regnum scilicet Lotharii, depraedantur. Anno dominicae incarnationis 920 pene omnes Francia comites regem suum Karolum apud urbem Suessonicam, quia Haganonem consiliarium suum, quem de mediocribus potentem fecerat, dimittere nolebat, reliquerunt.*



in eschatologischer Perspektive - als Appell an die Mächtigen gelesen werden, ihr rücksichtsloses Machtstreben zu beenden und auf die Gemeinschaft der Kirche und des Frankenreichs in den Mittelpunkt ihres Handelns zu stellen. Denn mit Blitz, Donner und Engelposaunen kündigt der Hagel vom Jüngsten Gericht, vor dem alle gleich sind.<sup>2796</sup> Allerdings scheint in dem Annaleneintrag vor allem die Informationsabsicht im Mittelpunkt zu stehen: Flodoard veranschaulicht die Zerstörungsgewalt des Hagels durch den Vergleich mit Hühnereiern, wobei die genaue Größenangabe der die Handinnenfläche füllenden Schloßen (*ovum gallinae superans magnitudine; quae vero distendebatur in latitudine, occupabat medium palmae*) eventuell auf Flodoards eigene Beobachtung weist, der die unglaublichen Hagelkörner (*grando mirabilis*) selbst in die Hand nahm. Daß in anderen Regionen noch größerer Hagel fiel (*visa est cecidisse*), wäre wohl „unglaublich“ erschienen, hätte nicht Flodoard selbst als Zeuge davon berichtet. Sie verheerenden Folgen in den Weingärten lassen die Meldung jedoch als wahr erscheinen: *Hoc anno nihil vini in pago Remense nisi parum admodum fuit*. Die bei Flodoard häufige Deutung des Unwetters als Begleiterscheinung der Geschichte, hier als „Präfiguration“ der Normannen- und Ungarzüge, erfolgte wohl rückblickend aus der Perspektive des Historiographen.<sup>2797</sup> Das gilt auch für andere Unwettermeldungen.<sup>2798</sup>

Auch an anderer Stelle meldet Flodoard Extremereignisse, die er selbst erlebte oder zumindest deren Folgen er sah, zum Beispiel die Unwetter in Paris im Jahre 944, als ein Tornado große Teile des Montmartre verwüstet haben soll. Der Bericht ist Teil eines längeren Berichtabschnitts, in dem Flodoard fast ausschließlich über Wunder, Unglücks- und Kriegereignisse erzählt, die einen „authentischen“ Ausschnitt aus der Heilsgeschichte

<sup>2796</sup> In der Bibel erscheint Hagel neben Blitz und Donner als Ausdruck des zornigen Gottes angesichts der Sünden der Menschheit, so in der 7. Plage über Ägypten (2. Mose 9, 13-35; Ps. 78, 47f; 105, 32) oder in der Bestrafung der Amalekiter mit „großen Steinen“ vom Himmel (Jos. 10, 11). Auch im Kampf Gogs gegen Israel sendet Gott Wolkenbrüche, Hagel, Erdbeben und andere Strafen (Hes. 38, 17-23); vgl. Jes. 28, 15, 18; 10, 26 u. Hiob. 38, 22f. Hagel wird auch zum Gotteslob aufgerufen, da Hagel als Zeichen der Erscheinung Gottes gilt (Ps. 18, 13; Jes. 30, 30), der wie andere Naturgewalten Gottes Wort erfüllt (Ps. 148, 8; Jes. 28, 2; Hag. 2, 17). Im NT kündigt Hagel mit Blitz und Donner und den Posaunen der sieben Engel vom Nahen des Jüngsten Gerichts über die schuldige Menschheit (Offb. 8, 6f.; 11, 19; 16, 21). Wie in den *Historiae* Gregors von Tours sind in Flodoards Annalen „Hagel, Blitz und Donner Zeichen, die die Dramatik des Ereignisses und dabei die Allmacht Gottes an sich unterstreichen“ (Christian Rohr, *Extreme Naturereignisse im Ostalpenraum*, 2007, S. 424).

<sup>2797</sup> Vielleicht ist in die Unwetterdeutung auch Flodoards Meldung zum Verrat der Gefolgsleute gegenüber Karl dem Einfältigen mit einzubeziehen. Vgl. Flodoardi Ann. ad a. 919, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 3, 1839, S. 368: [...] *Normanni omnem Britanniam in Cornu-Galliae, in ora scilicet maritima, sitam depopulabantur, proterunt atque delent, abductis, venditis, ceterisque cunctis eiectis Brittonibus. Hungari Italiam partemque Franciae, regnum scilicet Lotharii, depraedantur. Anno dominicae incarnationis 920 pene omnes Franciae comites regem suum Karolum apud urbem Suessonicam, quia Haganonem consiliarium suum, quem de mediocribus potentem fecerat, dimittere nolebat, reliquerunt.*

<sup>2798</sup> Vgl. z. B. Flodoardi Ann. ad a. 921, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 3, 1839, S. 369 (eigene Übers.): *Tempestates hoc anno diversis in locis plurimae, homines quoque fulmine exanimati, et domus incensae. Aestas in aestate magnis, foeni plurimum. Siccitas ingens tribus fere continua mensibus, Iulio, Augusto atque Septembri. Rotbertus comes Nortmannos, qui Ligerim fluvium occupaverant, per quinque menses obsedit, acceptisque ab eis obsidibus, Britanniam ipsis, quam vastaverant, cum Namnetico pago concessit; quique fidem Christi coeperunt suscipere.*

widergeben.<sup>2799</sup> Wie als „Sinnbild“ der gestörten Weltordnung wütete im selben Jahr auf dem Montmartre ein Unwetter und ein Wirbelsturm, „durch den die Wände einiger sehr alter Häuser, die mit stärkstem Mörtel gemauert auf dem Montmartre schon lange unbeschädigt überdauert hatten, bis zum Grund herausgerissen wurden. Man erzählt auch, daß damals dort Dämonen in der Gestalt von Pferden gesehen wurden, die eine nahegelegene Kirche zerstörten und deren Dachbalken auf die berühmten Mauern schlugen, so daß sie diese zum Einsturz brachten<sup>2800</sup>, und auch die Weinstöcke dieses Berges rissen sie heraus und verwüsteten alle Saaten.“<sup>2801</sup> Vielleicht stellte Flodoard die Nachricht über die Wunderheilung und die unheimlichen Feuerkugeln bewußt an den Anfang des „Prodigienabschnitts“. Die „in der Luft schwebenden feurigen Kugeln“ (*ignei globi ferri ... in aere*) stehen eventuell in Zusammenhang mit heftigen Gewittern in der Île de France und in Paris; vielleicht handelte es sich um durch Gewitterelektrizität hervorgerufene kugelförmige Entladungen („Kugelblitze“), zumal an einigen Orten durch die „Feuerkugeln“ auch Brände entstanden sein sollen.<sup>2802</sup> Besonders wundert er sich über die Tatsache, daß die Feuerkugeln an einigen

<sup>2799</sup> Der Abschnitt beginnt mit einer Wunderheilung: Einem Mann, dem die Hand abgeschlagen wurde, soll „die Hand über Nacht im Schlaf wieder völlig geheilt sein. In Teilen einiger Gaue wurden feurige Kugeln in der Luft schweben gesehen, und sie flogen dort auch um einige Häuser und Dörfer und setzten sie in Brand; von einigen Orten jedoch wurden sie durch das Entgegenhalten von Kreuzen mit bischöflicher Benediktion und Weihwasser zurückgeschlagen.“ Vgl. Flodoardi Ann. ad a. 944, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 3, 1839, S. 391 (eigene Übers.): *In Transrhenensibus Germaniae regionibus quidam homo erat, cui manus abscisa fuerat, et post annos quattuordecim, sicut asserunt qui eum noverunt, subito dum nocte dormiret, ei ex post integro restaurata est. In eisdem partibus per quosdam pagos ignei globi ferri videbantur in aere, quique nonnullas illic circumvolantes incenderunt domos ac villas; a quibusdam vero locis, crucibus oppositis, cum benedictione episcopali et aqua benedicta repellebantur.* Im Anschluß berichtet Flodoard von Plünderungszügen königlicher Soldaten im Bistum Reims; die Abtei Sankt Crispin soll dagegen durch Soldaten Heriberts II. und die Abtei Sankt Medard durch Soldaten Ragenolds verwüstet worden sein.

<sup>2800</sup> Vielleicht handelte es sich bei der zerstörten Kirche um Saint-Pierre de Montmartre. Vgl. dazu Jacques Boussard, *Nouvelle Histoire de Paris*, vol. 2: *De la fin du siège de 885-886 à la mort de Philippe Auguste* (1976), p. 31f. u. p. 55. Vgl. Hartmut Hoffmann (Hrsg.), *Richer von Saint-Remi, Historiae II*, 41 (*Prodigiosa demonstratio cladis Britannorum*), MGH Script. (in quart.) 38, Hannover 2000, S. 127, Anm. 2.

<sup>2801</sup> Flodoardi Ann. ad a. 944, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 3, 1839, S. 391 (eigene Übers.): *Regii milites episcopatum Remensem depraedantur, et filii Heriberti abbatiam sancti Crispini, Ragenoldus quoque abbatiam sancti Medardi; sicque alterutris debachantur rapinis atque depraedationibus. Tempestas nimia facta est in pago Parisiaco, et turbo vehementissimus, quo parietes cuiusdam domus antiquissimae, qui validissimo constructi cemento in monte qui dicitur Martyrum diu perstiterant immoti, funditus sunt eversi. Feruntur autem daemones tunc ibi sub equitum specie visi, qui aecclesiam quandam, quae proxima stabat, destruentes, eius trabes, memoratis parietibus incusserint, ac sic eos subruerint, vineas quoque montis ipsius evulserint, et omnia sata vastaverint.*

<sup>2802</sup> Trotz zahlreicher „Augenzeugenberichte“ gibt es für „Kugelblitze“ als direkte Gewitterentladungen in der Forschung bislang keine Beweise. Möglicherweise entstehen „Kugelblitze“ als Sekundärercheinung von Blitzentladungen: Nach der Theorie von Pjotr Kapiza (1955) entstehen „Kugelblitze“, wenn in der Ladungskette zwischen Gewitterwolke und Boden infolge interferierender Mikrowellenstrahlen in einem „Schwingungsbauch“ stehende Wellen erzeugt werden, in denen schwach ionisierten Teilchen aufleuchten; warum die Ionisation gerade in einem der „Schwingungsbauche“ stattfindet, konnte Kapiza jedoch nicht begründen. Peter Handel schloß anhand von Kapizas Überlegungen auf die Maser-Theorie, nach der sich innerhalb eines größeren Masers (eines Lasers im Mikrowellenbereich) kohärente elektromagnetische Wellen bilden, die Moleküle in einen Leuchtzustand versetzen können. Bei stabilen stehenden Wellen könnten Maser einige Zeit lang Bestand haben, wobei die Bewegung der „Leuchtblasen“ an die Energiezufuhr des Masers, nicht jedoch an den Wind oder räumliche Begrenzungen gebunden sein soll. Damit ließen sich zahlreiche Augenzeugenberichte erklären, die von der laut- und spurlosen Passage von „Kugelblitzen“ durch Wände berichten, wobei gerade die Baustoffe älterer Gebäude für Mikrowellen durchlässig sind. Siehe dazu Peter H. Handel, *Maser-Caviton Ball-Lightning Mechanism*. Proc. VIII. Int. Conf. On Atmospheric Electricity, Inst. of High Voltage Research, Uppsala 1988, p.

Orten durch „entgegengehaltene Kreuze“ (*crucibus oppositis*) sowie „bischöfliche Benediktion und geweihtes Wasser“ (*cum benedictione episcopali et aqua benedicta*), „zurückgedrängt“ werden konnten (*repellebantur*); vielleicht sollte die an magische Abwehrrituale erinnernde „christliche Gewitterbannung“ auch pagane Hörer ansprechen. Das Wunder zeigte dabei jedoch, daß allein Gott über die Elementargewalten gebietet.<sup>2803</sup> Die „Feuerkugeln“ könnten auf die Bedrohung des Westfrankenreichs weisen.<sup>2804</sup> Die Macht der

---

177-182. Im Jahre 2000 veröffentlichte das Wissenschaftsmagazin „Nature“ eine neue Entstehungstheorie von Kugelblitzen, die weniger auf physikalischen, sondern vor allem auf chemischen Prozessen im Zusammenhang mit Blitzeinschlägen in siliziumhaltige Sandböden beruhen könnten: Durch die extreme, gebündelte Energiezufuhr bei einem Blitzeinschlag wird in siliziumhaltigem Boden Siliziumdioxid sofort in die dampfförmige Metallsubstanz Silizium reduziert; während der abgespaltene Sauerstoff im Boden mit Kohlenstoff zu Kohlendioxid reagiert, entstehen infolge der Aneinanderkettung von Siliziumpartikeln „Siliziumdampfbälle“, die in der Luft wieder zu Siliziumdioxid verbrennen. Die Feuerkugeln haben solange Bestand, bis das reine Silizium aufgebraucht ist; in vielen Fällen kann diese Reaktion explosionsartig von sich gehen, wie es in zahlreichen Berichten über Kugelblitze geschildert wird. Im Jahre 2008 gelang es Gerson Silva Paiva und Anton Carlos Parão, im Labor „Kugelblitze“ durch das Verdampfen von Silizium zu erzeugen, wobei in der Dampfwolke durch herbeigeführte Funkenüberschläge leuchtende „Feuerkugeln“ erschienen. Vgl. John Abrahamson, James Dinniss: Ball lightning caused by oxidation of nanoparticle networks from normal lightning strikes on soil, in: Katja Bammel u. a., News „Klima und Wetter“. Das Rätsel um die Kugelblitze, in: Nature, Nr. 403 (2000), p. 518ff. (04.02.2000); Gerson Silva Paiva, Anton Carlos Parão, Production of Ball-Lightning-like luminous Balls by Electrical Discharges in Silicon, in: Physical Review Letters, vol. 98, Nr. 4, 2007, p. 048501 (doi: 10.1103/PhysRevLett.112.035001). Der Physiker Gerhard Fußmann dagegen führt „Kugelblitze“ auf Blitzeinschläge in Wasserflächen zurück, bei denen ionisierte Wassermoleküle einen leuchtenden Plasmoiden erzeugen (Gerd Fußmann, Leuchtende Plasmabälle im Labor. Künstlicher Kugelblitz, in: Physik in unserer Zeit 5, 2008 (39), S. 246-252; A. Versteegh, K. Behringer, U. Fantz, G. Fußmann, B. Jüttner, S. Noack, Long-living plasmoids from an atmospheric water discharge, in: Plasma Sources Science and Technology 17 (2008), p. 1-8). Neben weiteren Entstehungstheorien (z. B. „elektromagnetischen Knoten“) scheinen bei einigen beobachteten Kugelblitzerscheinungen auch optische Täuschungen oder Verwechslungen mit anderen Sekundärscheinungen infolge Blitzeinschlags möglich: So können in unmittelbarer Nähe von Blitzeinschlägen aufgrund elektromagnetischer Felder (sog. „Phosphemen“) Halluzinationen auftreten, die neben direkten Blendungserscheinungen auch längere Kugelblitzerscheinungen ermöglichen sollen (J. Peer, A. Hendl, Transcranial stimulability of phosphemes by long lightning electromagnetic pulses, in: Physics Letters A, vol. 370, 2010, p. 2932-2935). Zudem können beim Einschlag von Blitzen in Bäume, Metallstäbe und Stromleitungen Feuerbälle und Funken den Eindruck eines „Kugelblitzes“ erwecken. Auch bei der Beobachtung von Linienblitzen kann durch Krümmungen der Blitzbahn in Frontalperspektive der Eindruck von „Feuerkugeln“ entstehen.

<sup>2803</sup> Flodoards indirekter Hinweis auf die (gegenüber den „Feuerkugeln“) „größere Macht“ des friedlichen, „unspektakulären“ Kreuzes und des Weihwassers sowie der (von paganen Zeitgenossen vielleicht gegenüber den Naturgewalten als „wirkungslos“ empfundenen) bischöflichen Benediktionen erinnert an die „Machtwunder“ in frühen Heiligenlegenden, die von der Bannung der Naturgewalten durch Heilige in Irland, Gallien und im Frankenreich berichten und den Heiden die „größere“ Macht des christlichen Weltenherrschers über die Naturelemente und insbesondere gefährliche Naturgewalten beweisen sollten. Auch das berühmte Wunder der „kontrollierten Fällung“ einer von den Galliern als Feuerbaum der Kybele verehrten großen Kiefer durch den heiligen Martin gehört in die lange Reihe der „christlichen Machtwunder“ über die „Natur“, die durch Heilige bewirkt bzw. durch deren Fürbitten vor Gott „erwirkt“ worden sein sollen, um der mißtrauischen paganen Bevölkerung die „größere Macht“ des Schöpfers zu beweisen. Sicherlich war auch in der Francia des 10. Jahrhunderts, im „keltischen Stammland“ eines vielfältigen, oft synkretistischen Naturaberglaubens, die „Überzeugungswirkung“ konkreter christlicher Glaubensrituale ein probates Mittel der Glaubensfestigung.

<sup>2804</sup> So wird der Tod in spätmittelalterlichen Darstellungen auch als „lauernder Reiter“ auf einer Kugel dargestellt. Ob Flodoard in den „Feuerkugeln“ ein spezifisches christliches Symbol sah, geht aus dem Eintrag nicht hervor; möglicherweise weist die Kugelgestalt auf die himmlische Vollkommenheit wie auch auf die irdische „Beweglichkeit“ und Vergänglichkeit, wobei letztere Bedeutung erst in der frühen Neuzeit belegt ist, unter anderem auf dem bekannten Bildmotiv des auf einer Kugel ruhenden Todes, der jederzeit „ins Rollen“ kommen kann. Auch die unheimlichen, unberechenbaren *ignei globi* im Jahre 944 wurden als Bedrohung gesehen. Sollte es sich um eine Art „Kugelblitze“ (als Sekundärscheinung bei Blitzeinschlägen) gehandelt haben, die um die Häuser schwebten und sogar Brände auslösten, an anderen Orten jedoch durch Kreuzfixe und

Kreuze und Benediktionen führt Flodoard als Beweis der „größeren“ Macht Christi und der Bischöfe als rechtmäßige Repräsentanten der Kirche an; sein Wunderbericht hat damit eindeutig Legitimationscharakter.

Bemerkenswert in Flodoards Unwetterbericht für 944 ist die Darstellung des Wirbelsturms, von dem Flodoard wahrscheinlich durch Augenzeugen erfahren hatte, die vielleicht sogar die Trombe selbst beobachtet hatten, was die Assoziationen zu biblischen Sturmdämonen erklärt: So sollen damals „Dämonen in Gestalt von Pferden gesehen worden sein“ (*daemones ... sub equitum specie visi*). Die Zerstörungen auf dem Montmartre bestätigten den „Dämonenverdacht“. Das Ereignis erinnert an biblische und germanische „Sturm- und Wüstendämonen“<sup>2805</sup>, unter anderem die germanische Vorstellung dämonischer Pferde als

---

Segnungen vertrieben werden konnten, wäre die in der frühen Neuzeit geläufige Symboldeutung der Kugel „als Zeichen der schwankenden Haltung und trügerischen Ruhe“ der Welt naheliegend. Die im frühen und hohen Mittelalter geläufige Bezeichnung *globus* für „Kugel“ deutet dagegen eher auf die Vollkommenheit der „Welt“ als Schöpfung Gottes. So symbolisiert die Kugel als Sinnbild der Vollkommenheit und der Unsicherheit die größtmögliche Ambivalenz inne. Der Globus als Herrscherattribut begegnet schon in frühmittelalterlichen Christusabbildungen als Zeichen der Weltherrschaft Christi. Bei Flodoard wird die allgemeine heilsgeschichtliche Unwetter-Deutung einige Zeilen später durch den Hinweis auf die Zerstörung sehr alter, gemauerter Häuser durch einen Tornado auf dem Montmartre bestärkt. **Lit.:** Donat de Chapeaurouge, ‚Globus‘, Einführung in die Geschichte der christlichen Symbole, 1984, S. 59ff.; Ders., Art ‚Kugel‘, wie oben, S. 115f.

<sup>2805</sup> Die Vorstellung von Dämonen ist angesichts des unheimlichen Wolkenrüssels von Großtromben naheliegend. Zunächst berichtet Flodoard nur von einem starken Wirbelsturm, „durch den die Wände einiger sehr alter Häuser, die mit stärkstem Mörtel gemauert auf dem Montmartre schon lange unbeschädigt überdauert hatten, bis zum Grund herausgerissen wurden“, doch mußten allein die unglaublichen Zerstörungen, da die Erklärung von Tornados noch unbekannt war, auf das Wirken von Dämonen zurückgehen. Das Bild „berittener Sturmdämonen“, „die eine nahegelegene Kirche zerstörten, so daß die Dachbalken auf die berühmten Mauern schlugen und diese zum Einsturz brachten, wie auch die Weinstöcke des Berges herausrissen und alle Saaten verwüsteten“, weist auf unmittelbare Augenzeugen des Tornados. Es ist nicht das einzige Mal, daß Flodoard das, was ihm die Menschen auf der Straße berichteten, protokollarisch in seinem Werk festhält. Im Falle des Wirbelsturms von 944 erschiene ihm die Berichte über die unglaublichen Zerstörungen (die nicht von einem „normalen“ Sturm herrühren konnten) als glaubwürdig; vielleicht dokumentierte er das Unwetter bewußt als „eindeutiges Indiz“ für die Wahrheit der biblischen Vorstellungen von Sturmdämonen in seinem Werk. Dämonen galten in der Antike als übermenschliche, jedoch nicht als göttliche „Geistwesen“; ihre „außergewöhnliche und unberechenbare Wirkung (wurde) meist als verhängnisvoll, mysteriös und schreckenerrregend betrachtet“ und war deshalb oft Auslöser magischer Abwehrhandlungen (Dr. A. S. van der Woude, ‚Dämonen, Dämonenglaube‘, Calwer Bibellexikon, 5. Bearb. 1959, Sp. 189ff., hier Sp. 189). Nach Pseudodionysius Areopagita sind Dämonen „gefallene Engel, die ihr Wesen verloren haben“ (Gerd Heinz-Mohr, ‚Dämon‘, Lexikon der Symbole, 1991, S. 72f., hier S. 72). Die von einem unbekanntem Autor um 500 verfaßte Dämonologie „Über die himmlische Hierarchie. Über die kirchliche Hierarchie“ (Eingel., übers. u. m. Anm. vers. v. Günter Heil u. Adolf Martin Ritter, 2. überarb. Aufl., Berlin 2012 [Corpus Dionysiacum 2]) geht eher auf die neutestamentliche Vorstellung der „Satansengel“ (vgl. u. a. 3. Kor. 12, 7) zurück, die von Menschen körperlich und geistig „Besitz ergreifen“ können (Lk. 13, 16; Mk. 5, 7ff.). Diese Vorstellung ist zum Beispiel in einer Wunderepisode in Flodoards „Reimser Kirchengeschichte“ über den Grafen Bego I. von Paris angedeutet, der während des Abrisses der Michaels-Kapelle in Reims „von einem Dämonen ergriffen“ worden sein soll (*max ille corripitur a demone*); der in einen „Staubwind“ gehüllte „Dämon“ kann als „Strafe“ für das frevelhafte Verhalten des Grafen gedeutet werden. Unter der Führung der sieben „Erzteufel“ wirken die Dämonen im Dienste Satans auf der Erde gewissermaßen als „Gegengewicht“ für den von sieben Erzengeln beschützten Thron Jahwes (vgl. 1. Mose 6, 2). Neben Luzifer, dem ersten Seraphim, der mit Gott gebrochen hatte und seitdem als „Schatten“ auf der Erde wandeln muß (vgl. Jes. 14; Hes. 28; Lk. 10 u. Offb. Joh. 12), sind unter den „Schattengeistern“ die gefallenen Engel, die die Töchter der Menschen begehren, und die aufgrund von Hochmut und Rebellion gefallenen Engel zu unterscheiden, die nur mit Einwilligung Gottes dienen. Im AT sind Dämonenschilderungen wohl wegen der beabsichtigten Zurückdrängung des alten magischen Glaubens selten (vgl. 5. Mose 18, 10; 1. Sam. 28, 9); Dämonen erscheinen hier als bocksgestaltige Satyre oder in „Azazel“ (3.

Todesboten;<sup>2806</sup> die Vorstellung berittener (Sturm-)Dämonen lebt in vielen Märchen und auch in den „Nazgûl“, den gesichtslosen „Ringgeistern“ Saurons in Tolkiens „Herr der Ringe“,

---

Mose 16, 8ff.) und insbesondere in Gestalt des mesopotamischen Wüstendämons „Lilith“ - auch diese Vorstellung geht wahrscheinlich auf der Beobachtung von Tornados und Kleintromben in der Wüste („Staubteufel“) zurück. Kleintromben entstehen im Gegensatz zu schauer- und gewitterabhängigen Großtromben bei sonnigem Wetter durch starke lokale Temperaturunterschiede. Die als „Staub- oder Heuteufel“ bezeichneten, sich vom Boden in den Himmel schraubenden Wirbelwinde kommen im Sommer über heißen Flächen auch in Mitteleuropa vor, doch richten sie aufgrund der geringen Windgeschwindigkeiten (nur sehr selten sind bis nahe 120 km/h möglich) im Unterschied zu Großtromben kaum größere Schäden an. Als weitere Dämonen erscheinen im AT die (bis heute bekannten) „Dämonen der Nacht“ und der „Mittagsdämon“ (im AT als „Seuche des Mittags“ bezeichnet; Ps. 91,6). Im pseudoepigraphischen und rabbinischen Judentum war der Dämonenglaube weit verbreitet, so etwa in der Gestalt des Asmodi, der Männer in der Hochzeitsnacht tötet; vgl. Tob. 3,8). Der in der Johannesoffenbarung erscheinende Drache (auch Belial und Mastema), einer der unreinen Geister im Dienste Satans, ist bereits in den Testamenten der 12 Patriarchen vorgezeichnet. Im NT werden „Dämonen“ ebenfalls nur an wenigen Stellen *expressis verbis* genannt: Vor allem den heidnischen Glauben brachte man im NT mit der Wirkung von Dämonen in Verbindung (1. Kor. 10, 20f.; 2. Kor. 6, 15f.; Offb.Joh. 9, 20). Vom lebendigen Dämonenglauben zeugen jedoch die zahlreichen Berichte über Heilungen von Besessenen (vgl. u. a. Lk. 13, 16). Auch zur Zeit Jesu glaubte man an Dämonen, die die Menschen plagten, von ihnen geistig Besitz nahmen und sie auch körperlich ergriffen. Meist blieben diese Dämonen jedoch unsichtbar. Immer aber handelten die Dämonen nach dem Willen Gottes - zur „Prüfung“ der Gläubigen (so könnte auch der von Flodoard beschriebene Tornado von Paris gedeutet werden) oder (wie im Falle Graf Begos von Paris) auch als „Strafinstrumente“. In dem Unwetterbericht Flodoards für 944 ist jedoch weniger an einen personal gedachten Dämonen, der Besessene ergreift, sondern eher an germanisch-keltische „Geisterpferde“ zu denken, die als Vegetationsdämonen gefürchtet waren. Theodor Storms „Schimmelreiter“ basiert ebenfalls auf dem Motiv des Pferdedämons. Diese Vorstellungen waren meist mit Tieren mit abweichender Farbe, also Schimmeln oder (in Irland) mit graubraunen Kühen verbunden. Im Zusammenhang mit den Zerstörungen durch den Tornado könnte in Flodoards Unwetterbericht auch die Gerichtsvision Jesajas angedeutet sein, in der von der Zerstörung der stolzen Paläste Edoms und der Inbesitznahme der Ruinen durch „Rohrdommeln und Igel“, „Nachteulen und Raben“, „Feldgeister“ (diese stellte man sich auch als bocksgestaltige, behaarte Dämonen vor) und einem „Nachtgespenst“ die Rede ist (Jes. 34, 8-14). **Zusammenstellung u. Lit.:** Dr. A. S. van der Woude, ‚Dämonen, Dämonenglaube‘ (wie oben), Sp. 189ff.; Gerd Heinz-Mohr, ‚Dämon‘, wie oben, S. 72f. Zum Dämonenglauben siehe weiterhin: Martin Dibelius, Die Geisterwelt im Glauben des Paulus, Göttingen 1909; Heinrich Kaupel, Die Dämonen im Alten Testament, Augsburg 1930; Ernst Osterkamp, Lucifer, Berlin 1979 (Komparatist. Studien; Bd. 9) [zug.: Univ.-Diss., Münster 1977].

<sup>2806</sup> Das Pferd war als einer der unerläßlichen Helfer und Freunde des Ackerbau treibenden Menschen bereits in den alten Kulturen ein wichtiges Symboltier und erscheint daher auch häufig als Traumsymbol. Während gesattelte Pferde und Pferde im Stall als Symbole für Wohlstand und Frieden stehen, sind freilaufende, fliehende und scheuende Pferde in mythischen Vorstellungen oft mit dem Wirken unheimlicher Mächte und allgemein mit Gefahr konnotiert. Besonders Schimmel galten im Volksglauben lange Zeit als Symbol für Gefahr und unheimliche, nicht erkennbare oder zu kontrollierende Kräfte. Bei Kelten, Germanen und Slawen waren Reitpferde oft Grabbeigaben für gestorbenen Fürsten und Krieger, die Reichtum, Wendigkeit und Wehrhaftigkeit symbolisierten und die Verstorbenen auch in die „Anderswelt“ begleiten sollten. In der Antike wurde das Pferd vor dem Sonnenwagen auch zum Sonnensymbol; sowohl Mithras wie auch Elias (2. Kön. 2, 11f.) werden von feurigen Pferdewagen gen Himmel gezogen. Am eindrucksvollsten war für das Mittelalter wohl die biblische Vorstellung vom apokalyptischen Reiter Christus in der Johannesoffenbarung (Offb.Joh. 6, 2; 19, 11-15) - Christus wird hier zum Himmelherrscher, begleitet von einer himmlischen Heerschar auf weißen Pferden, die gegen die Dämonenreiter des ewigen Widersachers auf schwarzen Pferden kämpfen. So war das Pferd insbesondere im Frühchristentum und im Frühmittelalter nicht nur Macht- und Majestätssymbol, sondern auch Siegesymbol, womit sich für die frühen Missionare vielerlei Anknüpfungsmöglichkeiten an pagane Glaubensvorstellungen ergaben (so erscheinen Pferde und Christusmonogramme häufig auch auf frühen Märtyrergräbern). Dagegen erschien das Pferd bei den Kirchenvätern (insbesondere Augustinus und Hieronymus) oft als Sinnbild der weltzugewandten Hochmut, Begierde und Wollust, womit die vormittelalterlichen patristischen Auslegungen in deutlichem Widerspruch zur volkstümlichen Hochschätzung des Nutz- und Haustieres standen; es scheint plausibel, daß gerade frühmittelalterliche Heilige, Missionare sowie deren Gefährten und Hagiographen sich (wie auch bei vielen anderen Alltagsdingen, die für den Bauern unabdingbar waren) über die offiziellen kirchlichen „Deutungsanweisungen“ hinwegsetzten, um die Mission - nach dem kirchlichen Diktum der Glaubensüberzeugung - zu einem nachhaltigen Erfolg zu führen. Die von Flodoard genannte Sichtung von „Dämonen in Gestalt von Pferden“ (*daemones ... sub equitum specie visi*), die unbezweifelbar auf einer wirklichen Tornosichtung beruht, nannte Flodoard möglicherweise auch deshalb in

weiter.<sup>2807</sup> Im Mittelalter waren vor allem die berittenen Kämpfer der Apokalypse ein stets präsentenes Drohbild.<sup>2808</sup> Die berittenen „Sturmdämonen“ beschreiben treffend Tornados und Staubteufel. Als hätte Flodoard die Dämonensichtung selbst kaum glauben können, weist er auf Augenzeugenberichte (*Feruntur autem daemones tunc ibi sub equitum specie visi*).

Allerdings ging es auch in dem Unwetterbericht 944 in erster Linie um die Dokumentation eines unglaublichen Extremereignisses; daß es sich um einen Tornado handelte, darüber lassen die Bezeichnung *turbo vehementissimus* und das Schadensbild keinen Zweifel, wobei das unglaubliche Ausmaß der Zerstörung bereits mit der an ein Synonymen-Lexikon erinnernden Häufung von Verben aus dem Wortfeld „zerstören“ (*destruentes - funditus sunt eversi - incusserint - subruerint - evulserint - vastaverint*) deutlich wird: Die bedeutungsähnlichen Verben umfassen alle Arten der Zerstörung im Bereich der Tornadoschneise, vom „Zerschlagen“ und „Zerstören“ infolge äußerer Schlageinwirkung und Winddrucks (*destruentes, incusserint*) über das „Verwüsten“ (*vastare*) bis hin zur völligen Zerstörung von Gebäuden (*subruerint*); in den Wäldern wurden Bäume „entwurzelt“ (*evulserint*) und ganze Waldstücke „verwüstet“ (*vastaverint*). Das Schadensbild läßt auf einen Tornado der Stärke F3 schließen.<sup>2809</sup> Die Zerstörung „gemauerter Gebäude bis zu den Grundmauern“ (*funditus sunt eversi*), wobei auch durch die Luft wirbelnde Dachbalken Zerstörungen an Mauern anrichteten (*aecclesiam ... destruentes ... eius trabes, memoratis parietibus incusserint, ac sic eos subruerint*), insbesondere auch mit den Wurzeln herausgerissene Weinstöcke (*vineas quoque montis ipsius evulserint*)<sup>2810</sup>,

---

seinem Werk, um die negative patristische Symbolvorstellung vom Pferd anhand eines historischen *Exemplums* zu bestärken. **Lit.:** Gerd Heinz-Mohr, ‚Pferd‘, Lexikon der Symbole, 1991, S. 256f.

<sup>2807</sup> Die neun Nazgûl, berittene „Ringgeister“ in schwarzen Kapuzenmänteln ohne erkennbares Gesicht, waren als „Sklaven der Neun Ringe der Menschen“ die mächtigsten Diener Saurons nach dessen Wiedererwachen im Dritten Zeitalter, von dem Tolkiens Trilogie „Herr der Ringe“ handelt. Anführer der Ringgeister war der „Herr von Morgul“, auch „Der schwarze Anführer“ genannt, der im „Hexenreich von Angmar“ in einer verlassenen Bergfestung am Nordrand des „Nebelgebirges“ regierte. Im Verlauf der Wanderung Frodos und seiner Gefährten zum „Schicksalsberg“ in Mordor, in dem sie den unheilbringenden Ring vernichten sollten, erschienen die Ringgeister immer wieder als gefährliche Verfolger im Dienste Saurons, der seinen Ring suchte. Als versklavte Diener des Fürsten der Dunkelheit ähneln die „Nazgûl“ den sieben biblischen Dienern Satans, der (wie Sauron in Tolkiens Mittelerde-Epos) oft als „Schlange“ oder „Drachen“ dargestellt wird. Vgl. ‚Ringgeister/ Nazgûl‘, J. R. R. Tolkien, Nachrichten aus Mittelerde, Stuttgart 2002, Register S. 545, S. 571 u. S. 582.

<sup>2808</sup> Vgl. Offb. Joh. 6, 2; 19, 11-15.

<sup>2809</sup> Zwar ist die Zuordnung mittelalterlicher Tornadomeldungen auf die Fujita-Skala (die Wirbelstürme ebenfalls anhand von Schäden einordnet) aufgrund der unterschiedlichen Bausubstanz schwierig, doch lassen bis auf die Grundmauern zerstörte steinerne Gebäude, Kirchen, entwurzelte und verwüstete Wälder und Felder mindestens auf ein F2- oder F3-Ereignis schließen. Interessant ist, daß viele mittelalterliche Tornadomeldungen (so auch Flodoards Eintrag 944) von „Wirbelstürmen“ (*turbo*) und nicht nur von „Stürmen“ (*ventus ingens* o. ä.) sprechen. Damit ist wahrscheinlich, daß man - unabhängig von den noch unbekanntenen Ursachen von Großtromben durch rotierende Aufwinde infolge starker Konvektion und Windscherung - schon im Frühmittelalter Wirbelstürme anhand von Beobachtungen und spezifischer Schäden erkannte und von normalen Sturmereignissen unterschied. Allerdings könnte die bis heute schwierige Unterscheidung zwischen Tornados und Gewitter-Downbursts auch in vormodernen Quellen manche falsche Wirbelsturmmeldung bedingt haben.

<sup>2810</sup> Der Montmartre als eine der Keimzellen von Paris war bis weit in die Neuzeit hinein ländlich geprägt, wie auch noch ein Gemälde Alfred Sisleys von 1869 zeigt. Vgl. Alfred Sisley, „Blick auf Montmartre von der Cité des Fleurs“ (1869, Öl/ Leinwand, Musée de Grenoble).

könnten sogar auf ein F4-Ereignis deuten, während verwüstete Saaten (*omnia sata vastaverint*) auch auf Hagel oder Starkregen zurückgehen können. Flodoards Bericht liegen auf jeden Fall sehr genaue Naturbeobachtungen zugrunde, was auch in anderen Unwetterberichten Flodoards auffällt, zum Beispiel in der „naturgetreuen“ Darstellung eines starken Nachtgewitters im Sommer 947 in Reims, das „mit anhaltendem Blitzen und einem Erdbeben, Brunnen aufgefüllt und auch einige Häuser zum Einsturz gebracht“ haben soll - in diesem Kurzbericht beschreibt Flodoard „naturgetreu“ ein langanhaltendes, blitzintensives Nachtgewitter mit Starkregen - im Unterschied zu einem Nachmittagsgewitter mit Hagel.<sup>2811</sup> Auch der Tornadobericht für 944 zeigt bemerkenswerte Details sowie auch Flodoards Lokalkennntnis:<sup>2812</sup> Wahrscheinlich hat Flodoard die Zerstörungen selbst gesehen; da viele Gebäude auf dem Montmartre als sakrale Kulturschätze galten, ging ihm die Verwüstung wohl auch sehr nahe. Die Unwetter von 944 können zudem als Vorzeichen des Krieges unter den Fürsten in der Bretagne und des Angriffs der Normannen auf die Bretagne gedeutet werden.<sup>2813</sup> Dagegen bezeichnet Richer von Reims die ein halbes Jahrhundert zurückliegenden Unwetter des Jahres 944 in den *Historiae* als *prodigia* und als *Prodigiosa demonstratio cladis Britannorum*.<sup>2814</sup> Die Unwetter und „Himmelszeichen“ standen für ihn aus der Rückschau in eindeutigem Bezug zur Geschichte, die als Indiz für die Wahrheit der

---

<sup>2811</sup> Flodoardi Ann. ad a. 947, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 3, 1839, S. 394 (eigene Übers.): *Tempestas magna Remis effusa est per unius omne noctis spatium cum coruscationibus continuis et terrae motu, adeo ut putei replerentur et domus nonnullae subverterentur*. Bemerkenswert in diesem Eintrag ist, trotz der Kürze, die „naturgetreue“ Darstellung eines langanhaltenden „Nachtgewitters“ mit mäßigem Starkregen und „Flächenblitzen“, das sich von typischen „Wärmegewittern“ am Tag hinsichtlich der Dauer, aber auch der Intensität und der Art des Niederschlags und der in der Nacht oft höheren Blitzrate unterscheidet: Während Gewitter am Tag oder gegen Abend oft nur von kurzer Dauer sind, häufig jedoch mit Hagel, Starkregen, Naheinschlägen und Sturmböen verbunden sind, erreichen „Nachtgewitter“, die oft aus abendlichen Einzelgewittern mit Neubildungen zu größeren Gewitterzonen, teilweise auch zu organisierten „Gewitterclustern“ zusammenwachsen, ihre größte Intensität oft erst um Mitternacht und können bei entsprechenden Bedingungen mehrere Stunden aktiv bleiben. Sie sind durch zahlreiche Wolkenblitze, oft eine sehr hohe Blitzrate und anhaltenden stärkeren Regen charakterisiert, während großer Hagel nachts selten auftritt.

<sup>2812</sup> Peter Christian Jacobsen, Flodoard von Reims, 1978, S. 47f.

<sup>2813</sup> Flodoardi Ann. ad a. 944, ed. H. Hoffmann, MGH Script. (in Folio) 38, 2000, S. 391: *Subsecuta mox Brittonum pernitias, qui discordia inter se principum Berengarii et Alani divisi, a Nortmannis, cum quibus pactum inierant, pervasi et magna sunt caede attriti. Civitas eorum Dolus nomine capta, et episcopus eiusdem confugentium in aecclesiam multitudinum stipatione oppressus et enecatus est. Reparatis denique Brittones viribus certamen ineunt, in quo superiores Nortmannis extitisse visi sunt. Tertia tandem congressione inita, magna ex utraque parte cecidit multitudo; victoria vero potiti Nortmanni, Brittones usque ad internationem caedunt et a terra ipsorum disperdunt. Ipsique Nortmanni, qui nuper a transmarinis advenerant regionibus, eorum terras invadunt*.

<sup>2814</sup> Vgl. Richer von Saint-Remi, *Historiae* II, 41: *PRODIGIOSA demonstratio cladis Britannorum*, ed. Hartmut Hoffmann, MGH Script. (in quart.) 38, Hannover 2000, S. 127: *Quo tempore ferebatur Parisii turbo repente exortus, tanta vi discucurisse, ut parietes multa lapidum mole fundati, in Monte Martirum funditus eversi fuerint. Demones quoque equitum specie visos, basilicam quandam non procul sitam, evertisse, eiusque trabes memoratis parietibus, tam valide incussisse, ut eos subruerint. Evulsisse etiam eiusdem montis vineta, ac sata devastasse. Mox viso prodigio, Britannorum pernitias subsecuta est. Qui Berengarii atque Alani principum dissidentia discordes, a Nortmannis cum quibus pactum egerant, pervasi multaque cede attriti sunt*.

biblischen Zeichen im Mittelalter gerne festgehalten wurden.<sup>2815</sup> Dagegen hielt Flodoard die Gewitter nur als annalenwürdiges Wetterereignis fest. Richers Deutung zeigt, daß Flodoards Absicht, durch die Auflistung zeitgenössischer Ereignisse bei späteren Rezipienten chronologische Deutungen anzustoßen, Erfolg hatte. Die direkte Deutung der historischen Unwetter und „Himmelszeichen“ in Bezug zu geschichtlichen Ereignissen wird durch die annalistische Raffung der Meldungen in Buch I und II von Richers *Historiae* bestärkt.

Doch auch Flodoard schrieb bereits Naturereignisse aus der jüngeren Vergangenheit und der Gegenwart teilweise in hagiographisch anmutenden „Geschichtserzählungen“ aus, vor allem in der „Reimser Kirchengeschichte“ - hier wird der Unterschied zwischen der dokumentierenden Annalistik und der „erzählenden“ Chronistik und *Historiae*-Geschichtsschreibung deutlich. Beispiele für hagiographisch ausgearbeitete Geschichtserzählungen in der „Reimser Kirchengeschichte“ bieten die zahlreichen Quell-, Heilungs- und Kerzenwunder, über die Flodoard berichtet. Vor allem an den intermittierenden Karstquellen in den Kalkformationen der Montagne de Reims sowie in der Nähe der Balderich-Reliquien, die aus Angst vor den Normannen vom Kloster Montfaucon zeitweise nach Reims und bis nach Wesseling am Rhein überführt werden mußten<sup>2816</sup>, sind zahlreiche Wundererscheinungen bezeugt. Häufig wurden Lichterscheinungen von Heilungs-, Quell- und Wetterwundern, vereinzelt auch Strafwundern begleitet, die von der umfassenden Macht eines Heiligen zeugten. Neben Lichterscheinungen an Kirchen, vor allem im Umfeld der Balderich-

<sup>2815</sup> Vgl. *demonstratio* („Hinweisen, Zeigen“; „Nachweis, Darlegung“; Langenscheidt Wb. Lat.-dt. ,1963, S. 159). Vgl. Irenaeus Lugdunensis episcopus, opusculum: *epideixis sive Demonstratio praedicationis apostolicae*; zit. n. Bernd-Ulrich Hergemöller, *Promptuarium ecclesiasticum medii aevi*, 2011, S. 110.

<sup>2816</sup> Berichte über die „Odyssee“ der mehrfach zwischen Reims, Montfaucon, Verdun, Wesseling am Rhein und Dieulouard überführten Heiligenreliquien bringt Flodoard mehrfach in der „Reimser Kirchengeschichte“. Die Präsenz der Reliquien des heiligen Balderich von Montfaucon in Reims trugen sicher auch zur Berühmtheit und damit zum Einfluß der Bischofsstadt Reims bei, was Flodoards Interesse an den Balderich-Wundern erklärt. Das um 500 gegründete lothringische Kloster Montfaucon-en-Argonne nordwestlich von Verdun (départ. Meuse, arr. Montmédy; vgl. Michel Sot, *Un historien et son église: Flodoard de Reims*, 1993, p. 337, carte 13) liegt im Forêt d'Argonne zwischen Aisne und Meuse (Maas) auf einem 336m hohen Höhenzug, der die Umgebung weithin sichtbar überragt und daher auch ein strategisch wichtiger Ort war. Das Falkenerlebnis des heiligen Balderich (Saint Baudry) soll sich dort im Jahre 597 ereignet haben. Nach dem Tod Balderichs in Reims und seiner Beisetzung (nach 630) wurden die Reliquien aufgrund der Normannengefahr zunächst nach Épernay und wenig später ins Reimser Eigenkloster Orbais (gegr. durch Rieul vor 690) überführt (vgl. Flodoard, HRE IV, 40-43). Die Frühgeschichte der Abtei Montfaucon ist durch zahlreiche Zerfalls- und Wiederaufbauphasen geprägt: 732 fiel das Kloster einer Säkularisationswelle zum Opfer, mit der Karl Martell den Aufbau seiner Militärmacht gegen die Sarazenen (für die Schlacht von Tours und Poitiers) finanzierte. Unter Karl dem Großen wurde das Kloster restituiert und wiederaufgebaut. Nach den Normannenüberfällen 888 (in diesem Jahr besiegte nach den Annalen von St.-Vaast König Eudes am Johannistag in Montfaucon die Normannen) verließen die Kanoniker die Abtei erneut, ebenso 930 wegen der Ungarn-Invasion; in der Zeit danach weilten sie u. a. in Reims und zogen mit der Balderich-Reliquie bis Wesseling am Rhein - die *Villa* unterstand dem Kloster Montfaucon bis zum 15. Jahrhundert. 941 verließen die Kanoniker erneut Montfaucon, dieses Mal wegen der Repressalien des Bischofs von Verdun, und zogen über Reims nach Wesseling, konnten jedoch bald zurückkehren und die Abtei wieder aufbauen. **Lit.:** Michel Roussel, *Histoire ecclesiastique et civile de Verdun, avec le pouille, la carte du diocèse et le plan de la ville*, Verdun 1745; Alcide Leriche, *Sur les traces des moines*, Verdun 1978; Michel Sot, *Un historien et son église: Flodoard de Reims*, 1993, bes. p. 134, 144, 281, 336-340 u. 706. Historischer Überblick: <http://montfaucon.jimdo.com> (17.02.2015).



Reliquien (etwa nach der fünften Translation der Balderich-Reliquien in Saint-Romain de Dieulouard)<sup>2817</sup> berichtet Flodoard auch über „Wunderserien“, so in Kapitel I, 26 der „Kirchengeschichte“: Die Wunder ereigneten sich nach der Wiedereinsetzung Hugos von Vermandois 940 als Reimser Bischof (der bereits 925 von seinem Vater Heribert II. zum Bischof bestimmt worden war) nahe der Abtei Saint-Thierry nordwestlich von Reims.<sup>2818</sup> Die detaillierte Beschreibung läßt vermuten, daß Flodoard von den Wundern unmittelbar durch Augenzeugen erfahren hatte.<sup>2819</sup> In einem „Gehölz“ bei Saint-Thierry soll einmal eine Quelle hervorgebrochen sein; ein fieberkranker Mann sah einen Greis im Priestergewand mit einem goldenen Stock an der Quelle, der, als er den Herankommenden vernahm, verschwand; der Wanderer wurde durch die „Vision“ „so von Angst ergriffen, daß er entsetzt zu Boden fiel und nichts mehr sehen konnte. Als er jedoch nach einer gewissen Zeit seine Sinne wiedererlangt hatte, sah er ein großes Licht in Richtung des Klosters, wo der alte Mann verschwunden war, und so ging er, von seiner Krankheit geheilt, glücklich weiter. Einige Blinde sind damals an diesem Ort wieder erleuchtet worden, Gelähmte aufgerichtet, viele konnten wieder sprechen und Taube erlangten wieder ihr Gehör.“<sup>2820</sup> An der Quelle bei

---

<sup>2817</sup> Die von Flodoard exemplarisch aufgeführten Wunder in Dieulouard können als klassische „Legitimationswunder“ eines durch den Zugriff weltlicher Machthaber gefährdeten geweihten Ortes gelten, der dem Erzbistum Reims unterstellt war. Die zu den wundertätigen Balderich-Reliquien strömenden Pilger suchten auch die „geistliche Schutzmacht“ des Heiligen gegen weltliche Gewalten auf. Vgl. Flodoard, *Historia Remensis Ecclesiae* IV, 42, ed. M. Stratmann, MGH Script. (in Folio) 36, 1998, S. 444 (eigene Übers.): *Inter quos due cece nobiles femine deducte sunt et quadam perlata paupercula omnibus fere menbris contracta. Nocte vero vigilarum sancti Romani dum de more pervigiles in ecclesia celebrarentur exubie, subito tantum celitus est lumen effusum, ut omnia que fuerant accensa videretur luminaria superare. Altare tantum, supra quod sancti erant ossa deposita, densa tegi videbatur nebula ipsumque sacri pigneris quasi moveri cernebatur gestamen, cum repente una cecarum primum moxque altera sese videre proclamant. Tum media iacens contracta, ubi cepit clamare auxiliumque dei et sancti Balderici depraecari, paulatim resolvitur, primum brachiis et poplitibus, donec erecta stetit in pedibus. Que postmodum sana effecta, clericorum stipe huc usque sustentatur. Mit patrociniū („Patronat, Schutz durch einen Patron; Verteidigung vor Gericht“; vgl. *patronus* „Schutzherr“ u. „Schutzheiliger“; vgl. Langenscheidt Wb. Lat.-dt., 1963, S. 379; Bernd-Ulrich Hergemöller, *Promptuarium ecclesiasticum medii aevi*, 2011, S. 212) ist das geistliche Schutzverhältnis („Patronat“) des heiligen Balderich von Montfaucon über Dieulouard gemeint, das Balderich durch seine Wundertätigkeit und die große Verehrung im Volk gegen die Versuche des unrechtmäßigen Usurpators Milo verteidigen konnte.*

<sup>2818</sup> Die Abtei Saint-Thierry wurde um 500 durch den Remigius-Schüler Thierry du Mont d'Or (†533) auf dem Mont d'Hor ca. 8 km nordwestlich von Reims gegründet. Die Abtei war dem heiligen Bartholomäus gewidmet. Ab 544 stellten die Reimser Bischöfe den Abt, bis Adalbéron von Reims 974 die Benediktinerregel im Kloster einführte. In den Jahren 924 und 937 wurde das Kloster möglicherweise von den Ungarn geplündert; Flodoard berichtet in Kap. I, 25 der „Reimser Kirchengeschichte“ von der Zerstörung der Abtei durch die Ungarn. In Flodoards Annalen werden für diese Jahre Überfälle in den nahegelegenen Klöstern Orbais und Saint-Basle de Verzy sowie die Zerstörung der Kirche Sainte-Macre de Fismes gemeldet. Siehe dazu Michel Sot, *Un historien et son église: Flodoard de Reims*, 1993, p. 415 m. Anm. 158. Zu Saint-Thierry siehe Françoise Poirier-Coutansais, *Les abbayes bénédictines du diocèse de Reims*, Paris 1974 (*Gallia monastica*; vol 1), bes. p. 147ff.

<sup>2819</sup> Siehe dazu Michel Sot, *Un historien et son église: Flodoard de Reims*, 1993, p. 415.

<sup>2820</sup> Flodoard, HRE I, 26 (*De fonte in horum sanctorum monasterio nuper exorto*), ed. M. Stratmann, MGH Script. (in Folio) 36, 1998, S. 131 (eigene Übers.): *In silvula huic contigua monasterio fons dudum noviter exortus est. Ad quem febricitans quidam casu deveniens vidit supra ipsum fontem inclinatam quendam senem in clericali habitu stantem, aureum baculum manu tenentem. Qui cum sonitu advenientis motus se videretur erexisse a fonte, tanto iste pavore concussus est, ut attonitus in terram caderet et nichil omnino videre valeret. At post modicum rediens ad se surrexit et splendorem, qua senior abierat, monasterium versus magnum vidit sicque salvatus ab infirmitate sua letus abscessit. Ceci tunc temporis hoc in loco illuminati nonnulli, claudi erecti, muti locuti sunt, et surdi receperunt auditum.*

Saint-Thierry soll es auch zahlreiche Heilungen gegeben haben.<sup>2821</sup> Bei der Quelle könnte es sich um ein altes heidnisches Quellheiligtum an einer intermittierenden Quelle gehandelt haben, die in den nordfranzösischen Kalkplateaus, in den Quellgebieten von Marne, Seine, Aube, Aisne, Oise und Maas, häufig sind.<sup>2822</sup> Die Quelle, vielleicht in römischer Zeit noch ein Lokalheiligtum, war wahrscheinlich in der Völkerwanderungszeit in Vergessenheit geraten, bevor sie durch Pilger, die zu den Balderich-Reliquien nach Saint-Thierry wollten, wiederentdeckt wurde (*Ad quem febricitans quidam casu deveniens*).

In der Episode könnten auch Reminiszenzen an die gallokeltische Verehrung von Quellheiligtümern und Lokalgöttern eingewoben worden sein, die Flodoard anhand älterer Quellen auch in Hinblick auf die nach wie vor aktuelle Aufgabe der Christianisierung „behutsam“ in christliche Formen überführt und anschaulich „nacherzählt“ hat.<sup>2823</sup> Die Lage

<sup>2821</sup> Flodoard, HRE I, 26, ed. M. Stratmann, MGH Script. (in Folio) 36, 1998, S. 131: *Nuper quoque ordinato Hugone Remis episcopo quedam paralitica, que iacebat in civitate ad ianuas ecclesie sanctae Marie, Magenildis nomine, admonita per visum illo se deferrī petiit atque, ut aqua ipsius fontis perfusa est, incolumitatem recepit. Quedam nichilominus Adelwidis nomine, arida brachiis, ut eadem lota est aqua, sospitate potita recessit. Cecus quidam de castro Mosomo tunc adveniēns, mox ut ecclesiam sancti Teoderici visus est introisse, lumen recipere meruit. Quedam pauperula de ipso loco, ut oculos sibi hoc fonte diluit, lumen, quod iam ab annis ultra quam XVI perdiderat, recepit. Fulbertus quidam brachium gerens aridum et inutile sibi membrum, ut se hac aqua perfudit, sanitatem brachiique recepit utilitatem. Tunc etiam quidam cecus nomine Amalricus ibi visum recepit, mox ubi se hoc fonte lavit. Aliaque plura nunc ibi refulsisse probantur miracula, et ex diversis egritudinibus diversa sunt collata remedia.*

<sup>2822</sup> Wahrscheinlich brach nach starken Regenfällen eine intermittierende Quelle („Hungerbrunnen“) in der Nähe der Abtei Saint-Thierry auf dem Mont d’Hor hervor; die Anhöhe ist ein Ausläufer des Kalkplateaus der „Montagne de Reims“ zwischen Reims, Verzy und Verdun mit zahlreichen Karstquellen, darunter auch einigen intermittierenden Quellen. Die im Mont Sinaï 286m hohe „Montagne de Reims“ („Reimser Hügelland“) besteht aus einem die Ebene bis zu 200m überragenden Kalkplateau, das sich als markante Geländekante („côte“) mit einigen bewaldeten Höhenzügen zwischen Reims und Épernay im Département Marne (région Champagne-Ardenne) erstreckt. In der Region Champagne-Ardenne, besonders an den Rändern des Kalkplateaus der „Montagne de Reims“ im nördlichen Département Marne, gibt es zahlreiche Karstquellen mit ehemals heidnischen Heiligtümern. Durch ihre Abhängigkeit von Niederschlägen schwankt die Wasserführung dieser Quellen (im Gegensatz zu grundwassergespeisten Quellen) stark, wobei vor allem kleine Karstquellen in höheren Talmulden zeitweise austrocknen, wenn die wasserundurchlässige Tonschicht, aus der die Quellen gespeist werden, soweit unterhalb der Talsohle liegen, daß die „Hungerbrunnen“ nur nach starken Niederschlägen Wasser führen. Die bekanntesten und größten dauerhaft fließenden Karstquellen sind Marne, Douix, Coquille, Bèze, Laigne, Fontaine des abîmes, Fontaine pleureuse und die Seine-Quellen mit dem Sequana-Heiligtum. Der Wald von Verzy ist zudem eines der Hauptverbreitungsgebiete der sagenumwobenen „Süntelbuchen“ („Faux de Verzy“). Seit dem Frühmittelalter war das Hügelland aufgrund der Nähe zu Reims bevorzugtes Missionsgebiet aquitanischer und irischer Wandermönche. Bei Verzy missionierte der heilige Basolus von Verzy, der „Apôtre de la Plaine“, über den Flodoard in Kap. II, 3 der Kirchengeschichte ausführlich schreibt. **Lit.:** Émile Chantriot, La Falaise de Champagne et le Vignoble Champagnois, in: *Annales de Géographie* 6, No. 27 (1897), p. 230-238.

<sup>2823</sup> Der Einfluß antiker und gallokeltischer Naturvorstellungen wird besonders in einer Episode über eine Wunderserie während der Translation des irischen Mönchs Gibrian deutlich, der einst in der Region von Châlons missionierte; Flodoards Intention einer „Restauration der Reimser Schule“ in der Zeit der Normannenstürme um 900 tritt in dieser Episode in Kapitel IV, 9 der Kirchengeschichte (*De sancto Gibriano et fratribus eius*) deutlich hervor. Unter den Translationswundern soll sich an der Marne auch ein Bootswunder ereignet haben, das auch für die Altgläubigen „nachvollziehbar“ war: Nachdem Haidericus Bischof Rodoard der Diözese Châlons mehrfach um die Erlaubnis zur Überführung Gibrians an einen Ort in seinem Territorium gebeten hatte, soll am Marneufer „ein Bootsführer gerufen worden sein, dem man ein Boot gab mit der Anweisung, in der Nacht vor dem ersten Hahnenschrei am Ufer des Flusses für dessen Ankunft bereitzustehen. Als zur festgelegten Zeit drei von dem Grafen bestellte Männer mit einem Priester warteten, war kein Bootsmann da und das Boot lag am gegenüberliegenden Ufer festgebunden. Nachdem die Männer lange auf die Ankunft des Bootsführers gewartet

der Quelle in einem „Gehölz“ (*silvula*) erinnert an idealisierte antike Quellorte, nach denen auch viele gallokeltische Naturheiligtümer „aufgebaut“ waren; das Quellwunder könnte eine „christliche Wiederbelebung“ bzw. Überformung eines gallischen Quellheiligtums in einem heiligen Hain bei Saint-Thierry darstellen.<sup>2824</sup> Diese Methode war im Nordosten Galliens, in

---

und abwechselnd nach diesem gerufen hatten, ohne Antwort, beugten sie sich von Schmerz ergriffen zur Erde nieder und baten inständig, daß, wenn es Gott gefalle und es als würdig erachtet werde, der Körper des Heiligen überführt werde, ihnen ein Zeichen gegeben werde. Und bald geschah es, daß das Boot durch Gottes Macht, der seine Schuldigkeit tat, von dem Ufer, wo es angebunden war, gelöst und an das Ufer angetrieben wurde, wo man es erwartete. Mit großer Verwunderung sahen das die Männer, sagten Gott größten Dank und bestiegen das Boot, nachdem sie sich des Willens Gottes ganz sicher waren. Als sie an die Grabstelle kamen und den Stein, unter dem die heiligen Gebeine lagen, beiseite gerückt hatten, enthoben sie den Sarg mit allen Würden und überführten ihn in einem eigens dafür hergestellten Sarkophag; mit größter Freude gingen sie zum Schiff und überführten das Heiligtum unter Lobsingen schnell über den Fluß zum Dorf Balby, wo die Reliquien über drei Jahre lang in großen Ehren aufbewahrt wurden“ (Flodoard, HRE IV, 9, ed. M. Stratmann, MGH Script. (in Folio) 36, 1998, S. 400f.; eigene Übers.: [...] *superno ductus amore sancti veneratione Haidericus, religiosus comes, accessit ad Rodoardum episcopum ecclesie Catalaunice obnixè flagitans, ut, quia locus ille, ubi hoc sacrum sub divo iacebat, funditus erat destructus, daret ei licentiam illud transferendi, ubi devotius et venerabilius servari valuisset. [...], vocato nauta fertur ei naviculum dedisse eo tenore, ut noctu ante galli cantum ad oram fluminis eius prestolaretur adventum. Cumque statuto noctis tempore viri tres cum quodam sacerdote adessent fluvii ripe missi ab hoc comite, nauta defuit nave ulteriori defixa fluminis ore. His quoque viris adventum navigari diu praestolantibus et vicissim clamantibus, cum nemo eis responderet, dolore percussi corruunt in terram proni, devote precantes, ut, si deo placitum foret, corpus illius sancti de loco eodem transferri aliquibus id eis dignaretur ostendere signis. Moxque navis soluta divina virtute nexu, quo tenebatur affixa, ripe, qua expectabatur, mirabiliter accedit appulsa. Quod admirando perspicientes et maximas deo gratias referentes ascendunt navem, de voluntate dei securiores effecti. Accedentesque ad locum sepulcri et aperto saxeo, in quo sacra membra iacebant, sarcophago reverenter elevant transponentes hec in preparato ad id opus noviter scriniolo sicque cum ingenti gaudio remeantes ad navem transeunt, celeriter flumen hoc pignus cum laudibus deferentes ad vicum Balbiacum, ubi per triennium constat honorabiliter observatum).* Das Motiv des von selbst ans Ufer treibenden Bootes erinnert an den antiken Fährmann Charon, der die Toten über den Unterweltsfluß Styx ins Totenreich übersetzte. In Flodoards Erzählung könnte aber auch die keltische „Anderswelt-Reise“ angedeutet sein: So beginnen „Anderswelt-Abenteuer“ in keltischen Legenden und Märchen meist unfreiwillig oder „zufällig“ mit einem scheinbar verlassenen Boot an einem See oder Fluß, in dem der Held in das Reich einer Fee (Merlin in das Reich der Viviane, der „Herrin vom See“) entführt wird. Das Motiv der Entführung des Helden in einem scheinbar herrenlosen Boot erscheint auch in vielen keltischen Märchen. Vgl. „Die grüne Insel im Ozean“, in: Frederik Hetmann, Roter Drache, grünes Tal. Märchen aus Wales, Frankfurt am Main 1987 (Fischer TB 2855), S. 125f. Auch in der höfischen Epik des Mittelalters, in denen die „Matières de Bretagne“ einfließen, erscheint der Kahn als Anderswelt-Motiv. In vielen Geschichten erscheinen Flüsse, Seen und das Meer als Zauberreich einer höheren Macht und Grenzräume zur „Anderswelt“; eine Überfahrt oder auch nur das Besteigen eines am Seeufer vertäuten, scheinbar herrenlosen Bootes bedeutet für die Protagonisten, sich einer unbekanntten Macht anzuvertrauen. Ein Beispiel ist die „Entführung“ des Königssohns Partonopier im „Partonopier und Meliur“ des Konrad von Würzburg (1277): Nach dem Umherirren im Ardennenwald gelangt Partonopier am Abend ans Ufer des Meeres, wo er eine scheinbar herrenlose Barke als Schlafstätte wählt, weil er den Ardennenwald mit seinen wilden Tieren mehr fürchtet als das Meer. Kaum ist er jedoch in dem Boot eingeschlafen, treibt dieses von selbst aufs Meer und führt ihn ins Reich der schönen Meliur: *dô der guote alsô gelac/ und er sich ruowe dô bewac,/ dô wart daz schif gestôzen an/ von im selben unde ran/ ûf daz mer in kurzer frist,/ als ez vil hôher künste list/ geschaffet hæte unde ûf geleit* (Konrad von Würzburg, Partonopier und Meliur, Hrsg. v. Karl Bartsch, v. 593-688, Zitat v. 668-673).

Zu Flodoards HRE IV, 9 vgl. Michel Sot, Un historien et son église: Flodoard de Reims, 1993, p. 177ff.

<sup>2824</sup> Quellheiligtümer waren in Gallien, Britannien und Irland in gallorömischer Zeit weit verbreitet. Die wichtigsten keltischen Quellgottheiten waren Belenus und Vindonnus. In Gallien, besonders im Nordosten Galliens mit seinen Kalkformationen, in denen zahlreiche Karstquellen, teilweise auch intermittierende Quellen, vorkommen (vor allem im Jura, im Massif Central und in den Kalkplateaus der Champagne, etwa der „Montagne de Reims“), wurden viele Flüsse und deren Quellen als Gottheiten verehrt, vor allem die Marne (Matrona) und die Seine (Sequana). Zu den wichtigsten keltischen Quellheiligtümern gehören die Quellheiligtümer der Sequana-Quellen im Châtillon-Tal in Burgund, die der Quellgöttin Glanis geweihte Quelle von Glanum in der Provence sowie die Quelle von Grand in den Vogesen (Andesina); letztere war dem keltischen Quell- und Heilgott Grannus geweiht und wurde in römischer Zeit zu einem Apollo-Heiligtum. Apollo wurde besonders von

den Quellgebieten von Seine, Marne, Aisne, Meuse und Mosel, wo es besonders viele Quellheiligtümer gab (unter anderem das zentrale Heiligtum der Sequana), durchaus erfolgversprechend: Das Quellwunder stärkte neben der Legitimation von Saint-Thierry auch das Bemühen, die für die Bevölkerung existentiell wichtigen Naturmächte in christliche Formen zu „bannen“. In dem Quellwunder stehen daher wohl in Anknüpfung an gallische Quellheiligtümer die heilende Wirkung und der Sakralcharakter der wundertätigen Quelle im Mittelpunkt.<sup>2825</sup> Das Wunder steht damit in der Tradition der frühen Missionierungswunder, die die „größere Macht“ von Heiligen über die Natur zeigen sollten.<sup>2826</sup>

---

Caesar als Gott der Weissagung und der Heilung verehrt und ähnelte damit dem keltischen Grannus. Besonders die nur nach längeren Regenfällen aktiven intermittierenden Quellen („Hungerquellen“) beförderten aufgrund der Unerklärlichkeit mythische Deutungen und Legenden. Am Heiligtum bei den „Fontes Sequanae“ wurden als Gaben unter anderem hölzerne Gliedmaßen gefunden, die Pilger in der Hoffnung auf Heilung dort hinlegten, was die Gemeinsamkeiten mit biblischen Quellwundern zeigt. Aufgrund des Kalkgesteins gibt es in der Nähe von Reims besonders zahlreiche Quellheiligtümer, z. B. die Douix-Quelle bei Châtillon-sur-Seine oder die „Fontaine Pleureuse“. Bei der von Flodoard genannten Quelle bei Verzy könnte es sich um eine damals weitgehend unbekannt kleine intermittierende Quelle in der Montagne de Reims gehandelt haben, die in christlicher Zeit von Pilgern „wiederentdeckt“ wurde. Die mythisch-heilsgeschichtliche Deutung bot sich bei dieser Quelle besonders auch durch die Lage in einem kleinen Hain an; ob es sich um einen alten „Druidenhain“ handelte, ist unklar. Der Diminutiv *silvula* bezeichnet einen kleinen Wald oder Hain; solche Gehölze, Hecken und Hohlwege galten als Wohnorte von Quellnympfen und Feen, die Wanderer oft in die Irre führten, aber auch als Hüterinnen des Wassers verehrt wurden. Hinweise auf eine sakrale Bedeutung der Quelle sind jedoch nicht bekannt.

<sup>2825</sup> Eine nach langer Zeit wieder hervorbrechende Quelle („Hungerbrunnen“) war für die zahlreichen Pilger in der Gegend von Reims sicher willkommen, zumal es sich nach der Legende um eine Quelle mit wunderbaren Heilkräften handelte (vgl. Flodoard, HRE I, 26: *At post modicum rediens ad se, surrexit, et splendorem qua senior abierat monasterium versus, magnum vidit, sicque salvatus ab infirmitate sua, letus abscessit*). Vielleicht war der Quellhain auch noch ein „Rückzugsort“ heidnischer Lokalgötter, der christlich „überformt“ werden sollte, da er für ein „Vergessen“ und Übergehen im kollektiven Bewusstsein der Bevölkerung zu präsent war. Die unverhofft Wasser und Heilung spendende Quelle mußte für Flodoards Zeitgenossen wie eine Bestätigung der biblischen Vorstellung von der Quelle als Sinnbild des ewigen, nie versiegenden Lebens sein. Besonders im AT wurden Quellen als Segenszeichen gedeutet. Das Bild der segenspendenden Quelle geht auf die vier Paradiesströme in 1. Mose 2, 10 zurück und setzt sich bis zur eschatologischen Vision der Johannesoffenbarung fort (Offb. Joh. 22, 1). Die zahlreichen Heilungswunder an der Quelle in dem „kleinen Gehölz“ nahe Saint-Thierry, die Flodoard aufzählt, erinnern an das Quellwunder des Moses (4. Mose 20, 11) und lassen auch an die biblische Vorstellung vom „Wasser des Lebens“ denken: „Wer aber von dem Wasser trinken wird, das ich ihm gebe, den wird in Ewigkeit nicht dürsten, sondern das Wasser, das ich ihm geben werde, das wird in ihm eine Quelle des Wassers werden, das in das ewige Leben quillt“ (Joh. 4, 14). Auch das Bild des Lebensbrunnens aus dem Hohelied ist hier zu nennen: „Wie der Hirsch lechzt nach frischem Wasser,/ so schreit meine Seele, Gott, zu dir. Meine Seele dürstet nach Gott,/ nach dem lebendigen Gott [...]“ (Ps. 42, 2). Neben der heilenden Wirkung des Quellwassers von Saint-Thierry hat dieses auch als „Taufwasser“ Bedeutung, denn die sich schnell herumsprechende heilende Quelle konnte im 10. Jahrhundert auch zum „kollektiven Bekehrungs- und Taufort“ werden. Damit wird die Quelle, die mit der wundertätigen Balderich-Reliquie in Verbindung gebracht wurde, zum Symbol des „ewigen, eschatologischen Lebens und damit zugleich als Zeichen der Taufe verstanden“ (Gerd Heinz-Mohr, Lexikon der Symbole 1991, S. 261). Die Heilkraft der Quelle für „Fieberkranke“, „Paralysierte“, aber auch Blinde und Verkrüppelte, weist auch auf das Wasser der Weisheit (vgl. Hiob 28, 25f.; Spr. 3, 20; 8, 22, 24 u. 28f.; Spr. 20, 5), vor allem jedoch auf die reinigende Kraft des Wassers (4. Mose 19; Ez. 36, 25) im übertragenen Sinne, galten doch Krankheiten wie Blindheit und verkrüppelte Glieder auch als Gottesstrafen und teilweise sogar als Zeichen von Gottferne: Blindheit wurde auch als Blindheit für die Weisheit des Glaubens und die kranken Glieder als Zeichen der Gottferne interpretiert, ebenso wie die „Paralyse“ der dämonischen Besessenheit nahestand. Durch das heilende Quellwasser wurden laut Flodoard unzählige Pilger nicht nur äußerlich geheilt; die Pilger gingen völlig geheilt und „glücklich“ weiter - die Gesundung bedeutete für die Elenden also auch die Reinigung von Sünden und steht damit der christlichen Taufe nahe (vgl. Röm. 6, 3-11), die zur „neuen Geburt“ führt (Joh. 3, 3-7). Allerdings ist nach Gerd Heinz-Mohr zwischen Tauf- und Weihwasser zu unterscheiden - letzteres ist in Apokryphen des 3. nachchristlichen Jahrhunderts nachgewiesen. Geweihtes Wasser wurde nach orientalischem Brauch seit dem 6. Jahrhundert vornehmlich zur Reinigung und

In dem Bericht über die wundertätige Quelle weist auch die Erscheinung des in ein Priestergewand gekleideten Greises mit einem goldenen Stab (*quendam senem in clericali habitu stantem, aureum baculum manu tenentem*) auf gallokeltische Vorbilder; Flodoard knüpft hier vielleicht an die Verehrung von Druiden als natur- und heilkundige Weise an, um die Ähnlichkeit des christlichen Glaubens zu paganen Glaubensvorstellungen zu zeigen. Der alte Mann mit dem Stab könnte auch den geistlichen Herrschaftsanspruch der Kongregation von Montfaucon über Saint-Thierry symbolisieren, wohin die Balderich-Reliquien in dieser Zeit gebracht worden war. Die Furcht des Wanderers, seine Blendung (*se videretur erexisse a fonte, tanti iste pavore concussus est, ut attonitus in terram caderet, et nihil omnino videre valeret*) und der helle Glanz über dem alten Mann (*splendorem qua senior abierat monasterium versus, magnum vidit, sicque salvatus ab infirmitate sua, laetus abscessit*) legen eine Epiphanie nahe, die wohl auch die Vermutung vieler Zeitgenossen bestärkte, daß es sich hier um den heiligen Balderich selbst gehandelt haben könnte. Das Licht kann zudem auch als „Weissagung“ der Heilungswunder

---

auch zur Erleichterung für Kranke und Besessene verwendet. In Flodoards Wundererzählung ist jedoch eher die Bedeutung der heilenden Quelle als „Bekehrungs- und Taufwunder“ angedeutet: Die Quelle bei Saint-Thierry war ein Zeichen des Wirkens Jesu, des Herrn über das Lebenswasser (Joh. 4, 10ff.), vermittelt durch den „Verdienst“ des heiligen Balderich. Das Quellwunder bestärkte vor allem auch die „geistliche Oberhoheit“ von Saint-Thierry gegen weltliche Machtinteressen. Zusammenstellung Gerd Heinz-Mohr (wie oben), S. 261 u. S. 326ff. Siehe dazu auch Gerhart B. Ladner, Handbuch der frühchristlichen Symbolik, 1992, S. 138.

<sup>2826</sup> Zu den wichtigsten, im gallorömischen Gallien auch am weitesten verbreiteten keltischen Heiligtümern gehörten die „Wohnorte“ der Fruchtbarkeitsgöttinnen (vor allem die *Matronen*) und Heilgottheiten, die oft an Quellen verehrt wurden und denen man (neben „Wettergöttern“) die größte Macht über die Naturelemente zuschrieb. Für Heiligtümer von Quell- und Fruchtbarkeitsgottheiten sind aus römischer Zeit „eine Fülle kaum mehr überschaubarer Belege“ erhalten (Bernhard Maier, *Die Kelten: ihre Geschichte von den Anfängen bis zur Gegenwart*, München 2000, S. 114). Viele der keltischen Fruchtbarkeits- und Heilgottheiten konnten ohne Weiteres „christianisiert“ werden, wofür die irische Göttin Brighe/ Brigid das bekannteste Beispiel ist: Diese wurde in Person der heiligen Brigida von Kildare zu einer der drei „Nationalheiligen“ Irlands; Brigida wurde an vielen Quellen in Irland verehrt, wo auch viele ehemalige Druiden (nun „Priesterdruiden“ oder „Saints“ genannt) als „Weisen“ und Heilkundige oder einfach auch als Bewacher und „Führer“ der Quellheiligtümer Pilgern zur Seite standen und sie auf ihrer beschwerlichen Reise unterstützten. Siehe dazu Manfred Böckl, *Die Botschaft der Druiden. Heimkehr ins Heidentum*, Saarbrücken 2015. Die Verbreitung von Quell- und Erntewundern weist wie auch die zahlreichen Wetter- und Erntewunder auf die existentielle Bedeutung der unberechenbaren Naturelemente in den agrarischen Subsistenzgesellschaften des Frühmittelalters. Die Verehrung von „Naturheiligtümern“ sollte nicht nur die Dankbarkeit der Bevölkerung über die segenspendende Natur bezeugen, sondern eröffnete Einheimischen und Pilgern vor allem auch die Möglichkeit der Interaktion mit den Elementargewalten und versprach damit auch eine Beeinflussungsmöglichkeit der Naturmächte. Den wichtigen Aspekt der Interaktion, der die Verbindung zwischen Mensch und Natur sicherte, zeigen besonders deutlich die im „keltischen“ Nordwesteuropa verbreiteten Quellheiligtümer, an denen nicht nur für das lebensspendende Wasser, sondern auch die Heilkräfte wundertätiger Quellen gedankt wurde. Für Pilger, Hirten und Bauern waren Quellen überlebenswichtig, wovon zahlreiche Quell- und Nahrungswunder in frühen Heiligenviten zeugen. Vgl. Jonas, *Vita S. Columbani I, 7 (Brotwunder)*, ed. Bruno Krusch, MGH Script. rer. Mer. IV: *Passiones vitaeque aevi merovingici*, Hannover 1902, S. 164: [...] *Tertia iam die peracto ieiunio, nihil habentibus, unde fessa corpora reficerentur, subito conspiciunt virum quendam, cum panum supposito vel pulmentorum aequos oneratos, ante fores adstare, qui se referebat subita cordis ammonitione actum, ut eis ex sua substantia subveniret, qui tantam egestatem pro Christo in heremo sustinerent*. Vita S. Columbani I, 8, wie oben, S. 166f. (Gefahren in der Einöde durch wilde Tiere): *Hisdem in locis evenit, ut per opaca saltus inter devia hisdem vir Dei deambulare, [...] intra se ait, melius esse ferocitatem bestiarum absque alieno peccato, quam hominum rabiem sustinere cum damna animarum. Dumque haec animus volveret, conspicit XII lupos advenire [...]*. Vita S. Columbani I, 9 (*De ariditate cibi et aqua ex petra producta*), wie oben, S. 167ff.; Vita S. Columbani I, 11 (*De progressu eius cum Autierno in heremo et supposito piscium*), wie oben, S. 170ff.

eingeorndet werden, die an dem „fiebernden“ Wanderer und vielen anderen Pilgern offenbar wurden (*Caeci tunc temporis hoc in loco illuminati nonnulli, claudi erecti, multi locuti sunt, et surdi receperunt auditum*), wobei sie an der Quelle nicht nur von k6rperlichen Gebrechen, sondern vielleicht auch von „D6monen“ (*febricitans*, „fiebernd“, „paralysiert“) geheilt wurden. Der Quellhain bei Saint-Thierry erwies sich damit als m6chtiger Wunderort, an dem die „christliche Heiligung“ 6ber Krankheit, D6monen und Unglauben siegte.

Eine bemerkenswert genaue Darstellung von Wetterabl6ufen ist in einem Bericht von Flodoards „Kirchengeschichte“ zu einer Wunderserie w6hrend der Translationen der Remigius-Reliquien von Orbais nach Reims 883 erhalten; damals brachten die M6nche des dortigen Benediktinerklosters auf Anordnung von Erzbischof Hinkmar (845-882) die Gebeine des heiligen Remigius wegen der Normannengefahr von der Christophorus-Kirche<sup>2827</sup> zun6chst nach 6pernay und danach zum Reimser Eigenkloster Orbais-l'Abbaye bei Soissons, bevor sie 6ber Chaumuzy wieder nach Reims zur6ckkehrten, wo Remigius 901 schlie6lich in die Basilika 6berf6hrt wurde, die seitdem dessen Namen tr6gt.<sup>2828</sup> Die seit dem 9. Jahrhundert beliebten Translationswunder sollen von der fortgesetzten Wunderheiligkeit eines Heiligen zeugen; sie geh6ren damit zu den „Legitimationswundern“.<sup>2829</sup> Unter den Translationswundern, die Flodoard aus 6lteren Quellen sch6pfte<sup>2830</sup>, sind auch Wetterwunder

<sup>2827</sup> Der heilige Remigius († 532 oder 533) gilt als Apostel Galliens und der Franken, besonders durch die Taufe K6nig Chlodwigs I. und seines Gefolges am Weihnachtsfest 496, nach dem Sieg 6ber die Alamannen bei Z6lpich. Die Taufe Chlodwigs erw6hnen drei Quellen - Avitus von Vienne, Remigius von Reims und Gregor von Tours. Allerdings sind heute neben dem Weihnachtsfest 496 mehrere Daten in der Diskussion. Zudem wird auch nicht ausgeschlossen, da6 die Taufe erst vor der Schlacht von Vouill6 (Campus Vocladeus bei Poitiers; neuerdings wird eher Voulon angenommen) gegen die Westgoten (unter Alarich II.) im Jahre 507 stattfand. Vgl. dazu u. a. Mischa Meier, Steffen Patzold (Hrsg.), Chlodwigs Welt. Organisation und Herrschaft um 500, Stuttgart 2014. Nach der Remigius-Vita Hinkmars von Reims soll vor der Taufe Chlodwigs eine wei6e Taube das Salb6l gebracht haben, die seitdem bis zur Zerst6rung in der Franz6sischen Revolution als „Sainte ampulle“ verehrt wurde. Der Leib des Heiligen wurde zun6chst in der Reimser Kirche St. Christophorus beigesetzt, danach aber mehrfach umgebettet, so auch auf Veranlassung Hinkmars im Jahre 852; wegen der Normannen wurde der Leib des Remigius 882 zun6chst nach 6pernay, wenig sp6ter nach Orbais und unter Fulko von Reims wieder dorthin in die seitdem nach dem Heiligen benannte Kirche Saint Remi nach Reims zur6ckgef6hrt, wor6ber Flodoard in der „Reimser Kirchengeschichte“ berichtet. Zum heiligen Remigius siehe Art. ‚Remigius‘, in: Vollst. Heiligen-Lexikon oder Lebensgeschichten aller Heiligen, Seligen etc. (...), hrsg. v. Johannes Evangelist St6dtler u. Franz Josef Heim, Bd. 5, Augsburg 1882, S. 65-68.

<sup>2828</sup> Vgl. Michel Sot, Un historien et son 6glise au Xe si6cle: Flodoard de Reims, 1993, S. 204ff.

<sup>2829</sup> 6ber die Wunder, die sich w6hrend der „Odyssee“ der Reimser M6nche 882/83 ereignet haben sollen, berichtet Flodoard in HRE I, 21-22 (ed. M. Stratmann, MGH Script. (in Folio) 36, 1998, S. 114-119.) Zu dem Wunderabschnitt w6hrend der „Grande translation“ in den Kapiteln I, 21/22 siehe Michel Sot, Un historien et son 6glise au Xe si6cle: Flodoard de Reims, 1993, p.401-405 (Zitat p. 402).

<sup>2830</sup> Die erste Lebensgeschichte des heiligen Remigius verfa6te Venatius Fortunatus (ca. 530 - 609), Vita S. Remigii Rhemensis episcopi, MPL 088, col. 0527-0532B. Unter der heutigen Remigius-6berlieferung ist besonders Hinkmars *Vita Remigii episcopi Remensis* (ed. Bruno Krusch, MGH Script. rer. Mer. 3, Hannover 1896, S. 296ff.) zu nennen. Eine weitere wichtige fr6hmittelalterliche Quelle der Remigius-Legende ist der Translationsbericht des Rotfrid (Rotgar) von Reims, entstanden 882-900, auch als *Historia relationis Rotfridi* bekannt, der 6ber die Wunder w6hrend der Translation des heiligen Remigius von Reims 6ber 6pernay nach Orbais berichtet (Ausg.: Marie-C6line Isaïa, Retour 6 Reims. 6d. critique de l'Historia relationis de Rotgar de Saint-Remi (883-900), BHL 7166, in: Parva pro magnis munera. 6tudes de litt6rature tardo-antique et m6di6vale offertes 6 Fran6ois Dolbeau par ses 6l6ves, cur. Monique Gouillet, Instrumenta Patristica et Mediaevalia 51,

überliefert. Das wundertätige Wirken des Remigius wurde im Jahre 882 in den Natur offenbar: Wo der Körper des Heiligen hingbracht wurde, fühlten sich die Bewohner durch die Macht des Heiligen (*Cuius obtentu totius tunc pagi*) geschützt (*provisa probatur salus a pervasione barbarorum vel incurso predonum*).<sup>2831</sup> Die Stelle zeigt das große Bedürfnis nach einem „Lokalheiligen“ als Ansprechpartner in Not und Bedrängnis; die Konkurrenz um Reliquien ging also auch vom Volk aus; Flodoard weist auf die geistliche Schutzmacht des Heiligen, die der weltlichen Herrschaft übergeordnet war, wobei es insbesondere um den Schutz vor Feinden, Krankheit, Wetterunbill und „Dämonen“ ging, gegen die keine weltlichen Schutzmaßnahmen (*murus*), sondern nur der Schutz Gottes (*munus*) wirkten.<sup>2832</sup> Für die Zeugen sichtbar und damit historisch faßbar wurde das Wunderwirken des heiligen Remigius besonders in den Zeichen der Natur, angefangen bei der günstigen Witterung und der Fruchtbarkeit des Bodens in der Gegend um Orbais (*omnis commoditas aeris ... cum insolita fertilitate telluris*)<sup>2833</sup>, die in diesem Jahr zu einem heiligen *locus amoenus* wurde, der die

---

Turnhout 2009, p. 445-491, hier p. 461-491. Siehe dazu Michel Sot, Un historien et son église au Xe siècle: Flodoard de Reims, 1993, p. 378, 401, 552, 596, 737. **Weitere Ausg. u. Lit.:** ‚Rotfridus, s. Remigii translatio et miracula‘, Repertorium Fontium 10, 195, [http://www.geschichtsquellen.de/repOpus\\_04122.html](http://www.geschichtsquellen.de/repOpus_04122.html), 10.01.2015).

<sup>2831</sup> Flodoard, HRE I, 21, ed. M. Stratmann, MGH Script. (in Folio) 36, 1998, S. 114 (eigene Teilbers.): [...] *anno DCCCLXXXII [...] transferretur venerabile pignus corporis huius sacratissimi patris et domini nostri Remigii propter infestationem paganorum ad villam ipsius iam supra taxatam nomine Sparnacum, quia civitas Remorum tunc temporis non habebat in ambitu sui murum. Cuius obtentu totius tunc pagi, ad quem delatum munus hoc habetur amatissimum, provisa probatur salus a pervasione barbarorum vel incurso predonum.*

*Post Hincmari denique pontificis obitum desiderabilis hic sacrorum thesaurus membrorum ad Orbacense perducitur monasterium. Hic quoque beatissimi huius patroni nostri suffragiis omnis commoditas aeris circumquaque degentibus attribuitur incolis cum insolita fertilitate telluris.*

<sup>2832</sup> Der heilige Remigius ist umgeben von äußeren Gefahren durch die Heiden, vor diesen aber durch eine „Mauer“ (*murus*) und seine Erwählung vor Gott (*munus*, hier vor allem i. S. v. „Geschenk, Heiligengabe“, „Schutzwall“, auch „Amt, Dienst; Leistung; Kriegsdienst“ sowie „Gefälligkeit“ und „(letzter) Liebesdienst“; vgl. Langenscheidt Wb. Lat.-dt., 1963, S. 342) geschützt. *Munus* zählt zu den „Schlüsselbegriffen“ der mittelalterlichen Hagiographie, wobei vor allem in Heiligenviten und (historiographischen) Wunderepisoden die Bedeutung „Liebesdienst“ auf den Kern der Heiligenverehrung weist. Nach der griechischen *Leiturgia* gehörten *munera* zum Dienst begüterter Bürger für das Allgemeinwohl, von der Armenhilfe über zivile Ämter und den Militärdienst bis hin zur Finanzierung von Kultur und Schauspielen. In der Kirche umfaßt *munus* alle Leistungen der Nächstenliebe und insbesondere auch die Verehrung von Geistlichen, Heiligen und Aposteln. Das christliche *munus triplex* basiert auf dem dreifachen Tatbekenntnis Glaube - Liebe - Hoffnung, wobei die Hoffnung durch das Zeugentum (*munus propheticum*), der Glauben durch das *munus sacerdotale* und die Nächstenliebe (*caritas*) durch das *munus regium* erfüllt werden soll. Siehe dazu Hanna Reichel, Theologie als Bekenntnis: Karl Barths kontextuelle Lektüre des Heidelberger Katechismus, Göttingen 2015.

<sup>2833</sup> Flodoards Hinweis auf die günstige Witterung des Jahres 882 weist auf die alltägliche Naturbeobachtung, möglicherweise auch Flodoards eigenes Interesse an der Natur (*insolita fertilitate telluris* weist auf langjährige Wetter- und Landbauerfahrung), wobei sich sein Interesse insbesondere auf „kosmische“ Zusammenhänge zwischen geschichtlichen Ereignissen und besonderen Naturerscheinungen bezog. Mit *commoditas aeris* verwendet Flodoard einen seit der Antike geläufigen Begriff zur Bezeichnung ausgewogener, milder Witterung. Vor allem zählt *commoditas aeris* zu den zentralen Eigenschaften eines klassischen *Locus amoenus* (es kann also auch als hagiographisches „Signalwort“ gelten). Sicherlich ist auch der Brief Erzbischof Gervasius' von Reims über das Leben des Reimser Bischofs Donatianus an Graf Balduin von Flandern durch Flodoard beeinflusst: In dem Brief beschreibt Gervasius die blühenden Weingärten, Wiesen und Haine Flanderns als Ausdruck der guten Regierung Balduins von Flandern, der das Land von 1034 bis 1067 regierte und in der bedrohlichen Zeit Mitte des 11. Jahrhunderts zu einem *Locus amoenus* machte; Gervasius hebt die Herrschertugenden des Grafen - *largitas, benignitas, humanitas, sobrietas* und fromme *devotio* - hervor. Vgl. Epistola domni Gervasii Remensis archiepiscopi de vita S. Donatiani, ejusdem sedis archiepiscopi, Balduino Flandrensium comiti directa, ed. C.

Verbindung des Heiligen zu Gott zeigte.<sup>2834</sup> Noch deutlicher offenbarte sich die „Fürbittegewalt“ des heiligen Remigius bei der Translation von Orbais nach Reims. So gab es bei Ankunft der für die Translation bestellten Geistlichen nach langer Trockenheit einen Wolkenbruch, „bei dem die ganze Umgebung reichlich überschwemmt wurde. In der Frühe aber, als man daranging, das heilige Unterpfand zurückzuführen, wurde es wieder klar, alles angenehm und das ganze Angesicht der Welt wieder lieblich, und nach glücklichem Aufbruch gelangte man, während von überall her das Volk zusammenströmte, zur Villa Chaumuzy, wo der bis dahin durch das Fleisch gebundene außerordentliche Würdenträger, wie alle erkannten, einige Wunder durch seine Verdienste erwirkte.“<sup>2835</sup> Der wieder klare Morgen nach dem Unwetter und die strahlende Morgensonne über der heiteren, fruchtbaren

---

Duvilliers, in: Belgisch Museum voor de Nederduitsche Tael- en Letterkunde en de Geschiedenis des Vaderlands, ed. J. F. Willems, Maetschappy tot Bevordering der Nederduitsche Tael- en Letterkunde, Gent 1840, S. 172f.: *„Quam exornat in elemosinis largitas, in affabilitate benignitas, in conversione humanitas, in abstinentia sobrietas, in vigiliis pernoctatio, in oratione devotio. Quicquid morum, prudentiae, doctrinae et venustatis in muliebri sexu poterit inveniri, totum illi natura parens ministracione benigna concessit. [...] Quid, quod tellurem paulo ante minus cultilem sic sollerciae tuae industria fertilem reddidisti, ut natura fertiliores fertilitate superet patiensque culturae agricolarum votis respondeat ac optimo sinu pomorum sufficientiam frugumque profundens. Diversorum proventu fructuum cultoribus suis arrideat et ad prebendum pastum animalibus pratis et pascuis affluentia fecunditate turgescat?“* [...] Quellenhinweis: John S. Ott, *Bishops, Authority and Community in Northwestern Europe, c. 1050-1150*, Cambridge 2015 (Cambridge Studies in Medieval Life and Thought; Fourth Series), p. 188ff.

<sup>2834</sup> Das Bild der lieblichen, angenehmen Umgebung eines Heiligen inmitten der Unbill der Welt erinnert an eine Episode in der *Emmeram-Vita Arbeos* von Freising, in der von einem ewigen Frühling am Ort von Emmerams Martyrium die Rede ist (*Arbeo, Vita et Passio S. Haimhrammi* 25. Lat.-dt. Ed. v. Bernhard Bischoff, München 1953, S. 44f.): *Sed cunctis incolis per girum praeclaruit in signum, quia, ut mos est Germaniae, ut faciem suam immense nivium effusione veletur per totum gemalem tempus, ita ut in cubitis altitudine decrescat, sed eo loco minime permansit, ut quis praetereuntium quamvis parum permansisset, et in vernalis decore et amoenitate totum permansit annum. Sicque factum est, quasi ut locus excusationem inferret, ut imbrium atque procellarum turbine et elementorum dicione subicere non debuisset, qui angelorum spirituum suae praesentiae in tanti Dei martyris anime egressionis fuisset consecratus*). Während der Translation Emmerams nach Regensburg sollen das Boot und sogar die Kerzen vom ringsumher wütenden Sturmunwetter unangetastet geblieben sein (*Arbeo, Vita S. Haimhrammi* 33, wie oben, S. 56ff.: [...] *inter tot ventorum flabra et procellarum, fluctuosa et promiscua inundantia aquarum, supernorum infusione imbrium et subternorum intumescientium annium undarum, ut ex his lampadibus non extinguerentur lumina, sed tanta securitate quietissimam in altum flamme direxerunt atiem, acsi in cubiculo tranquillissimo sine commotione aeris stetissent*). Der irische Hagiograph Jonas berichtet in der *Vita S. Columbani* über ein Erntewunder in der Abtei von Luxeuil-les-Fontaines (*Jonas, Vita S. Columbani* I, 13: *De segete inter imbres collecta et viri Dei fide pluvia a segete pulsa*, ed. Bruno Krusch, MGH Script. rer. Ger. in us. schol. sep. ed. 37, Hannover - Leipzig 1905, S. 173 f.: *Interea tempus evenerat, ut copia segetum horreis conderentur, nec prorsus vis ventorum nubes conpileare cessabat. [...] Eratque vir Dei apud Fontanas coenobium, ubi et messium copiam novus ager locupletem dederat. Inruebat ventorum flabra cum vehementia imbrium nec omnino nubila caeli dare terris pluviam quiescebant; armavit mentem fides, docuit impetrare oportuna arcessivitque omnes ac segetem praecidi iubet. [...] Venerunt omnes falceque inter diffusionem imbrium secant segetem patremque, quid agat, conspiciunt. Ille quattuor plenos religione viros per quattuor angulos messis praeponit, [...]. His ordinatis, ipse cum reliquis mediis messem praecidebat. Mira virtus! fugebat imber a segete et undique pluvia diffundebatur; medios tantum messoris solis ardor torreat aestusque vehemens, quousque messem conderent, afflavit. [...]*).

<sup>2835</sup> Flodoard, *HRE* I, 21, ed. M. Stratmann, MGH Script. (in Folio) 36, 1998, S. 114f. (eigene Übers.): *Quod ubi aggreditur perveniente iam eo cum coepiscopis et cleri plurimis ad locum, ubi pignus servabatur preciosum, cum esset magna celi serenitas, sed fervens admodum siccitas, subito se tantus effudit imber, ut totius huius superficiem terre videretur ubertim irrigasse. In crastinum vero, dum sacra referre promovent munera, cuncta clara, cuncta iocunda, cuncta mundane speciei redduntur amena prosperoque progressu, confluentibus undique populis ad vicum deveniunt Calmiciacum, in quo nonnulla pater hic eximius adhuc carne septus virtutum dinoscitur exhibuisse magnalia. [...].* Zu Kap. I, 21 siehe Michel Sot, *Un historien et son église: Flodoard de Reims*, 1993, p. 402ff.



Landschaft, die für den Heiligen und die Pilger erstrahlte<sup>2836</sup>, waren „eindeutige“ Zeichen des Himmels für die Rechtmäßigkeit der Translation (*Post requiei subsidium iam terras solis illustrante iubare voces undique deum benedicientium concrepant atque laudantium*). Das Land um Orbais wurde gleichsam zum *locus amoenus* als würdige Kulisse für den Translationszug; die gehobene Stimmung der Menschen, die die Zeichen in der Natur erkannt hatten, wird durch die Steigerung *clara - iocunda - amena* unterstrichen. Die „Hochstimmung“ wurde durch weitere Heilungswunder (*De remediis subinde pluribus impensis*) während der Translation nach Reims<sup>2837</sup> und ein „Kerzenwunder“ an der Kathedrale Notre-Dame noch gesteigert.<sup>2838</sup>

Als besonders denkwürdig wurde jedoch ein Wetterereignis wahrgenommen, das Flodoard als „Zeichen“ und gleichzeitig als „Warnung“ deutet, dem Heiligen angemessen zu huldigen: „Nach Erfüllung der heiligen Mysterien jedoch beeilten sich die Menschen, wieder nach Hause zu gehen, als sich unter den Weggehenden ein bedrohlicher Schrecken zu erheben begann, denn grausige Wolken begannen sich garstig aufzutürmen und den Himmel mit grimmiger Finsternis zu verschließen, Blitze begannen zu zucken, Donnerschläge hallten und großer Hagel begann auf die Erde zu schlagen. Von Schrecken erschüttert, kehrten die meisten zurück und flehten um die Barmherzigkeit des Höchsten, ob sie es verdient hätten, durch das Einschreiten des seligen Bischofs von den drohenden Gefahren befreit zu werden. Auf wunderbare Weise begannen sich die Unordnung des Himmels und die Schrecken zu wandeln, die Dunkelheit der Wolken begann lichter zu werden, die Blitze wurden seltener, die Donnerschläge milderten sich und das ganze Unwetter begann sich zu beruhigen und zu verteilen, und bald wurde der rauhe Hagel in einen willkommenen Regen gewandelt, und die von der Sonne verbrannte, ausgedörrte Erde wurde überall mit heilsamer, fruchtbringender Feuchtigkeit genährt. So war deutlich zu erkennen, wie die in der Stunde des Zorns erregte Aufruhr in heilsame Hilfe verwandelt wurde. Schließlich schien die Tröstung unseres allergütigsten Vaters die Geißel der schrecklichen Pest von unserem Land abgewendet zu haben; es gab heilsame Luft und Regen, und auch unsere Furcht vor dem Feind, die das gesamte Reich angefochten hatte, wurde durch die Ruhe allmählich in die Hoffnung auf sicheren

<sup>2836</sup> «Alors le Christ, voulant illustrer, glorifier et exalter sur la terre celui à qui il avait donné dans le ciel une si belle place parmi les anges, montra à la multitude accourue quel grand cas il faisait des mérites du saint.» (Michel Sot, *Un historien et son église: Flodoard de Reims*, 1993, p. 402 m. Anm. 103). Vgl. Flodoard, HRE I, 21, ed. M. Stratmann, MGH Script. (in Folio) 36, 1998, S. 115: *Prefatus interea presul celestium sacramentis misteriorum rite celebratis imminentis cum laudibus iuga scandit montis, comitantibus undique secus populorum stipatus catervis. Hic ubi pro populi delictis et ire mitigatione celestis ad dominum fudisset orationem paululumque processissent, adhuc clarificare Christus, mirificare atque glorificare disponens hunc beatissimum patrem nostrum in terris, quem magnificare cum angelis elegerat in celis, quanti sit apud se meriti, concurrenti propalare decernit multitudini.*

<sup>2837</sup> Vgl. Flodoard, HRE I, 22, ed. M. Stratmann, MGH Script. (in Folio) 36, 1998, S. 115-118, hier S. 118 (eigene Übers.): *Illis autem feliciter eo progredientibus et gratanter ad destinatum locum tendentibus omnipotens deus in huius carissimi sui glorificatione fontem sue benignitatis ac largitatis abunde dignatus effundere, ut vix lingua quaelibet effari valeat, que hoc tunc itinere per ipsa pene momentanea gesta probantur horarum interstitia.*

<sup>2838</sup> In diesem Abschnitt wird die „exaltierte“, charismatische Stimmung im Umfeld der Reliquienwunder deutlich, die in vielen Wunderepisoden der frühmittelalterlichen Hagiographie und Historiographie beschrieben wird. Vgl. Flodoard, HRE I, 22, ed. M. Stratmann, MGH Script. (in Folio) 36, 1998, S. 118: *Cum huius itaque preclare gratulationis admiratione in civitatem ad ecclesiam dei genitricis prosperrima pervenitur exultatione sicque lucerna hec lucens et ardens eternaliter in altaris sistitur crepidime. Dum presul igitur ad sacrandum vivifici munus accedit misterii, quis tam ferreum pectus, tam lapideum cor gessit, qui non gemitus ederet, pectus tunderet, lacrimas funderet, dum tam stupenda divinatorum dona charismatum conspiceret? Quis etenim queat enumerare mirorum copiam celitus hic ea die profusam?*

Frieden gewandelt.“<sup>2839</sup> Dieses idealtypische Wetterwunder kann zur variantenreichen Gruppe der „Warnwunder“ zählen, in denen der „Zorn des Himmels“ nicht als „partielles Strafgericht“, sondern als vorübergehende, „in einer Stunde des Zorns erregte Aufruhr“ (*indignationis ad horam concitata permotio*) offenbar wurde. Mit *concitare* und *permotio* weist Flodoard auf die natürlichen Ursachen des Wetterwunders: Die Aufruhr der Luft, die am turbulenten Gewitterhimmel sichtbar war, führt Flodoard nach der antiken Qualitätenlehre auf die unwetterträchtige, Krankheiten fördernde „schlechte Qualität“ der Luft (heute würde man labil geschichtete Atmosphäre sagen) zurück; das Bedrohliche der plötzlich in Aufruhr verwandelten Atmosphäre, auch der Stimmung unter den Menschen vor einem Gewitter, beschreibt Flodoard treffend mit *inter abscedendum minax oriri territatio, nubes teterrime terribilesque consurgere, truculenta polum caligine claudere, micare fulgura, concrepare tonitrua grandoque solum verberare cepit non minima. Quo terrore percussi [...]*, wobei die Häufung teils ähnlich klingender Verben aus dem Wortfeld „Unwetter“ und „Schrecken“ auffällt. Sie machen die plötzlich wie vom Zorn Gottes verdunkelte bedrohliche Stimmung vor einem Unwetter bildlich nachvollziehbar. Auch die in mehreren Etappen verlaufende Veränderung der Lichtverhältnisse, insbesondere der über mehrere Tage sich vollziehende Wetterumschwung nach einer langen Trockenphase, ist in dem Bericht angedeutet: Zunächst entstanden (vielleicht auf der Vorderseite eines Biscaya-Tiefs) in schwülwarmer Mittelmeerluft Gewitter. Nach einem wieder klaren Morgen wurde es erneut sehr warm, bevor die Warmluft am Folgetag mit einer Kaltfront ausgeräumt wurde, wobei sich an einer vorlaufenden Konvergenz starke Gewitter bildeten. Das Unwetter während der Translation wurde nach dem schönen, klaren Morgen als „Entrüstung Gottes“ erlebt; laut Flodoard vermuteten die Augenzeugen, daß sie dem Heiligen nicht gebührend gehuldigt hatten, was sich bald „bestätigen“ sollte, denn als sie zur Kirche zurückkehrten, wurden die Schrecken des Unwetters plötzlich in „heilsame Hilfe gewandelt“ (*indignationis ad horam concitata permotio salutis immutata subsidio*).

---

<sup>2839</sup> Flodoard, HRE I, 22, ed. M. Stratmann, MGH Script. (in Folio) 36, 1998, S. 118 (eigene Übers.): *Post expleta mysticorum discedentes sacra maturabant quique repetere sua, sed inter abscedendum minax oriri territatio, nubes teterrime terribilesque consurgere, truculenta polum caligine claudere, micare fulgura, concrepare tonitrua grandoque solum verberare cepit non minima. Quo terrore percussi, redire plurimi, clementiam deprecantes altissimi, quatinus huius intercessione patris beatissimi mererentur ab his imminentibus periculis erui. Mirum in modum perturbatio, que terrorem incusserat, immutari, nubium rarescere tenebrositas, cessare fulgura, mitigari tonitruum cunctaque sedari cepit ac dissipari tempestas, mox truci conversa in exoptabilem pluviam grandine, telluris ubertim superficies, que nimio solis exusta fervebat ardore, perfusa fecundo salubriter refovetur humore. Sicque manifeste dinosci datur indignationis ad horam concitata permotio salutis immutata subsidio. Denique benignissimi patris huius solatio totius dire pestis nostris videtur finibus eliminata corruptio; salubris aer, pluvia data congruens; timor etiam, qui regnum pervaserat, hostilis in spem paulatim securitatis tranquillitate vertitur pacis.*

Das Unwetter markiert den Wendepunkt in der charakteristischen Wunderdramaturgie<sup>2840</sup>, bestehend aus einer sich zuspitzenden Anfechtungssituation, der dadurch angestoßenen „Bekehrung“ und der anschließenden Tröstung der Angefochtenen; (*con-*)*solatio* und *subsidium* zeigen in der für Wetterwunder typischen symmetrischen Handlung das einsetzende Wirken der Macht Gottes und des Heiligen gegen die dämonischen Anfechtung im Unwetter. Die für die Augenzeugen unerklärliche, plötzliche Wandlung des Hagelunwetters zu einem „Landregen“ führt Flodoard auf die Bitten der Gläubigen und die „Vermittlung“ durch den heiligen Remigius zurück, womit er ein geläufiges Motiv in mittelalterlichen „Wetterwundern“ einsetzt; die unerklärliche Auflösung des Gewitters wurde als Erweis der Barmherzigkeit Gottes gesehen (*Sicque manifeste dinosci datur indignationis ad horam concitata permotio salutis immutata subsidio*).<sup>2841</sup> Flodoard hebt die Machthierarchie zwischen Gott (*altissimus*), Bischof (*pater beatissimus*) und Gläubigen hervor, was die legitimatorische Intention des Wunders zeigt. Der heilige Remigius tritt hier als „Vermittler“ (*intercessio*) zwischen dem im Zorn verborgenen, von Wolken umhüllten Gott und den verängstigten Menschen auf<sup>2842</sup> (*Quo terrore percussi, rediere plurimi, clementiam deprecantes altissimi, quatinus huius intercessione patris beatissimi mererentur ab his imminentibus periculis erui*). Auch deshalb stehen die „Schrecken“ und die „entrüstete“ Aufruhr (*indignationis ad horam concitata permotio*) des Unwetterhimmels, an dem garstige graue Wolkendämonen und Blitze erscheinen (*minax oriri*

<sup>2840</sup> Trotz der erschreckenden Machtwunder Gottes und irdischer Anfechtungen zeigt Flodoards Wunderepisode, daß Gott die Menschen nicht der ewigen Strafe oder gar dem ewigen Tod, also der Macht der Dämonen überläßt, sondern den versprochenen ewigen Bund mit den Menschen erneuern will, indem er den Menschen immer wieder die Möglichkeit der Bekehrung gibt. „Idealtypische Wunderdramaturgien“ mit näherkommenden Gewittern, immer bedrohlicher wütenden Unwettern, die Städte, Dörfer und ganze Landstriche in existentielle Gefahr bringen, jedoch „im letzten Moment“ nachlassen, zeigen die Barmherzigkeit Gottes, den Schutz Marias und der Heiligen, was auch Flodoard in seinem Bericht nachzeichnet: Als die Pilger schon nach Hause zurückkehren wollen, werden sie durch das Unwetter davon abgehalten (vgl. das *adversative sed*); während des sich immer bedrohlicher zusammenziehenden Gewitters werden sie daran erinnert, daß sie machtlos sind und sich auf die Schutzmacht Gottes und des heiligen Remigius verlassen müssen; schließlich können nur dessen Fürbitten bewirken, daß das Unwetter, „wie begonnen, so zerronnen“, wieder nachläßt - ein „eindeutiger“ Beweis für die Anwesenheit der zornigen und barmherzigen Gott: *Post expleta mysticorum discedentes sacra maturabant quique repetere sua, sed inter abscedendum minax oriri territatio, nubes teterrime terribilesque consurgere, truculenta polum caligine claudere, micare fulgura, concrepare tonitrua grandoque solum verberare cepit non minima. Quo terrore percussi, rediere plurimi, clementiam deprecantes altissimi. [...] Sicque manifeste dinosci datur indignationis ad horam concitata permotio salutis immutata subsidio.*

<sup>2841</sup> Unwetter, Kriege und Anfechtungen deutet Flodoard wie die meisten mittelalterlichen Autoren meist als „Entrüstungen Gottes“, unter anderem in Hist. eccl. I, 6 (ed. M. Stratmann, MGH Script. (in Folio) 36, 1998, S. 73): *Et ecce subito eisdem prosperitatis temporibus animositas dirissimarum gentium commota in Galliis inter episcopos viri, sanctissimus Remorum presul Nicasius et beatissimus Aurilianensium pontifex Anianus, sanctus quoque Lupus Trecassinus et beatus Servatius Tungrensium antistes aliique nonnulli virtutibus insignes, qui hanc indignationis dei suis meritis ac precibus iram diu differre certaverunt.*

<sup>2842</sup> Mit *altissimus* („der Höchste“) unterscheidet Flodoard zwischen Gott und dem heiligen Remigius, den er *pater beatissimus* nennt; allerdings ist *pater* oft auch die Bezeichnung für Gott (auch *pater noster*, *pater omnium*, *pater altissimus*). In Flodoards Text bezieht sich *pater* auf Remigius, wobei *pater* hier insbesondere dessen Funktion als „Bischof“, „Patron“ und (aus Sicht der Reimser Bürger) auch als „Vater“ und „Vertrauensperson“ bezeichnet. In anderen Quellen ist *pater* auch die Bezeichnung für den „Papst“ und allgemein für „Kleriker“ (Bernd-Ulrich Hergemöller, *Promptuarium ecclesiasticum medii aevi*, 2011, S. 211).

*territatio, nubes teterrime terribilesque consurgere, truculenta polum caligine claudere, micare fulgura, concrepare tonitrua grandoque solum verberare cepit non minima*), im Mittelpunkt der Darstellung: Die Wolken können deshalb Schrecken verbreiten, weil die „Dämonen der Angst“ bereits längere Zeit im Verborgenen gewirkt haben, bevor sie sich in den aufgetürmten dunkelblau-grauen Gewitterquellwolken „real“ zeigten.<sup>2843</sup> *Territatio* bzw. *terror* („Schrecken“) und *permotio* sind hagiographische „Schlüsselbegriffe“; sie zeigen, wie die Elementargewalten die Menschen zur Umkehr (auch im Wortsinne) zwangen.<sup>2844</sup> Reue und Einsicht, nicht Wetterbeschwörungen, bewirkten die Milderung des „zornigen“ Sommergewitters zu einem Landregen. Das Wetterwunder von Reims erinnert an die „Machtwunder“ Gottes in frühen Heiligenviten, in denen die durch Heilige erwirkte „größere Macht“ Gottes gegenüber heidnischen Zauberern deutlich wird.<sup>2845</sup> Flodoard stellt hier jedoch nicht das Ideal des mit

<sup>2843</sup> Mittelalterliche Schreiber unterscheiden häufig zwischen Angst bzw. Furcht (*timor, pavor*) und Schrecken (*horror, terror, territatio*), so auch Flodoard (*timor etiam, qui regnum pervaserat, hostilis in spem paulatim securitatis tranquillitate vertitur pacis*). Unwetter und seltene Wettererscheinungen werden in vormodernen Quellen häufig als Auslöser von Furcht (*timor*) dargestellt. Plinius verbindet ungewöhnliche Naturerscheinungen mit verschiedenen Stufen des Schreckens und der Furcht; am meisten Furcht löse vom Himmel fallendes Feuer aus (*Naturalis Historiae* II, cap. XXV-XXVII (=§ 96-97) u. cap. XXVII (§ 97). Lat.-dt. Ausg. u. Übers. R. König in Zusammenarbeit m. Gerhard Winkler, 1974, S. 80-83, Zitat cap. XXVII (§ 97), S. 82f. Vgl. *Nat. Hist.* XXVII (§ 97), wie oben, S. 80f.: [...] *fit et sanguinea specie et, quo nihil terribilius mortalium timori est, incendium ad terras cadens inde, sicut Olympiadis CVII anno tertio, cum rex Philippus Graeciam quateret*. Der hochmittelalterliche Chronist Alberich von Troisfontaines hebt die auch direkt für die Gesellschaft und den Landbau schädliche Wirkung der Furcht am Beispiel eines Unwetters 1174 in Portugal hervor: Angesichts einer vom Meer heranziehenden Trombe („Wasserhose“) sollen die Menschen fluchtartig ihre Arbeit verlassen und die Felder nicht mehr bebaut haben, da sie die Tromben für Dämonen hielten. Vgl. *Chronica Alberici Monachi Trium Fontium ad a. 1174*, ed. Paul Scheffer-Boichorst, MGH Script. (in Folio) 23: *Chronica aevi Suevici*, Hannover Hannover 1874, S. 855; eigene Hervorhebung: *In terra regia Portugalensis in Hyspania facta est per menses duos anno isto nimia procellarum sevitia et magna sono terribili tonitrua, ita quod demon iuxta ipsam urbem in aere discurrens visibiliter apparuit domos evertens et villas destruens. Duas quoque non modicas naves in proximo littore oceani partes adverse sublimius a terra levaverunt et suspensas in aere diutius ad invicem pugnare fecerunt, ita ut frustra ambe comminuerentur, et tabule huc illucque a vento dispergerentur. Desierant agricole pre timore arare et seminare, et secuta est maxima famis inopia, ita quod per itinera aves et fere comedebant insepulta cadavera, quorum carnibus lupi assueti ceperunt multo tempore viventes homines invadere, pecora fastidientes et pastores devorantes [...]*.

<sup>2844</sup> Flodoard verwendet in dem Unwetterbericht *terror* („Schrecken“, auch personifizierter „Schrecken“; vgl. Langenscheidt WB. Lat.-dt., 1963, S. 520) und das Intensivum *territatio* in *minax oriri territatio...cepit* („starker Schrecken“, hier in personifizierter Form), womit er vielleicht auch die von einigen Augenzeugen vermutete Vorstellung eines „böartigen Wolkenungeheuers“ evozieren wollte. In vielen mittelalterlichen Unwetter- und Wunderberichten (sogar in kurzen Annaleneinträgen) werden fast obligatorisch Angst und Schrecken und teilweise auch das Staunen der Betroffenen hervorgehoben; Angst, Schrecken und Verwunderung zeugen vom überwältigenden Eindruck der übermächtigen Himmelserscheinungen, die damit „selbstredend“ zu Epiphanien (in Flodoards Bericht zum „Machtwunder“ des heiligen Remigius) werden und die in Selbstsicherheit und irdischem Streben verfangenen „Sterblichen“ an ihre Abhängigkeit vom „Donnernden“ erinnern.

<sup>2845</sup> Schon Cogitosus weist auf die göttliche Urheberschaft von Wetterwundern, zum Beispiel in Bezug auf die heilige Brigide: „Brigide, qu'elle répondre à une demande ou qu'elle soit simplement présente, est l'agent de Dieu. Elle transmet une puissance miraculeuse dont l'origine est divine, une affirmation que Cogitosus ne cesse de répéter sans que cela ne devienne pour autant un lieu commun. [...] Brigide est à l'image de Dieu et Cogitosus précise qu'elle est prédestinée“ (Nathalie Stalmans, *Saints d'Irlande. Analyse critique des sources hagiographiques (VIIe-IXe siècles)*, Rennes 2003, p. 169 m. Anm. 9). Vgl. Cogitosus, *Vita S. Brigidae 1: Deus praesciuit ad suam imaginem et praedestinauit. 2: illa coelitus inspirata se uirginem castam exhibere Deo uolens*. Zur Erwählung in „insularen“ Viten vgl. Jean-Michael Picard, *Structural Patterns in Early Hiberno-Latin Hagiography*, *Peritia* 4 (1985), p. 79. Bereits im Prolog, Abschn. 2 der *Vita Brigidae* betont Cogitosus, daß Brigida ihr Kloster zusammen mit dem Einsiedler in den Ebenen von Mag Liffe „auf dem starken Fundament

der Natur vertrauten Heiligen, sondern dessen Qualität als Wohltäter für das Volk heraus.<sup>2846</sup> Der heilige Remigius konnte als Vermittler vor Gott ein regelrechtes „Machtwunder gegenüber der Natur“ erwirken, indem er Gott veranlaßte, in den Wolkentürmen Gestalt annehmende „Dämonen“ zum Rückzug zu zwingen; so ist in Flodoards Erzählung die „Dominanz der Heiligen über die Natur“ ein beherrschendes Element.<sup>2847</sup> Mit seiner „Macht“ oder vielmehr „Fürbittegewalt“ hatte der heilige Remigius in der unwettergefährdeten Wein- und Obstbauregion um Reims eine existentielle Bedeutung für die Bauern:<sup>2848</sup> „Saint Remi a transformé l'orage de grêle, catastrophique en pays de vignoble, en pluie fécondante. Il a rétabli l'ensoleillement et la bonne qualité de l'air qui, conformément à la conception qu'on avait alors de la contagion, ne véhiculera plus la peste. Comme il rétablissait la santé des corps, il avait rétabli le bon ordre météorologique“.<sup>2849</sup>

Auch die Handlungsstruktur in dem Wetterwunder erinnert an frühe Wundererzählungen: Am Beginn steht die Bedrohung durch die Gewitterwolken, die den Ort des Geschehens immer bedrohlicher umgeben; es scheint, als hätten „Wolkendämonen“ auf „Veranlassung“ Gottes hin die Verehrung des Heiligen angemahnt: „Ungemein garstige und schreckliche Wolken begannen sich aufzutürmen und den Himmel mit grimmiger Finsternis zu verschließen“ (*nubes teterrime terribilisque consurgere, truculenta polum caligine claudere ... cepit*). Mit diesem dramatischen, durchaus

---

des Glaubens“ (*in campestribus campi Liffi supra fundamentum fidei firmum construxit*) errichtet habe (Cogitosus, Vita S. Brigidae, in: Karina Hohegger, Untersuchungen zu den ältesten *Vitae sanctae Brigidae*, Dipl.-Arbeit Univ. Wien 2009, S. 18-59, hier S. 18f.). Auch in den Kapitelüberschriften von Buch II (ebenda, S. 24f.) wird das Zusammenwirken von Glauben und göttlicher Macht im Leben der heiligen Brigid deutlich, worauf deren „Macht“ über die Elemente beruht. Cogitosus berichtet über die Wohltaten, „die den Menschen durch die Gebete und den Segen Brigids von Gott geschenkt wurde(n)“ (*Varia mortalibus collata divinitus Brigidae precibus et benedictione*). Vgl. Vita S. Brigidae III, ebenda, S. 28f.: „Weitere Wohltaten, die ihr von Gott übertragen und durch sie anderen zuteil wurden“ (*Alia a deo collata ipsi beneficia per ipsam aliis*). Vgl. II, 11 (ebenda, S. 26f.) über die Verwandlung von Wasser in Bier durch die Heilige für Aussätzige, „das sie mit der Kraft ihres Glaubens segnete“ (*cum virtute fidei benedicens*). In II, 10 (ebenda, S. 26f.) heißt es, daß Brigid „nicht unverdient, sondern mit würdigem Lobpreis als Erhabenste von allen angesehen“ wurde (*his et aliis innumerabilibus virtutibus famosissima haec famula dei in ore omnium super omnes non immerito, sed dignis laudibus excelsissima visa est*); ihre Glaubensstärke (*virtus*) war die Grundlage ihres Wunderwirkens (*virtutes*).

<sup>2846</sup> Vgl. Cogitosus, Vita S. Brigidae III, 14 u. III, 15: Brigid heilt hier einen Blinden und nimmt sich als *salvatoris nostri iubentis exemplo* eines stummen Mädchens an. Auch „Natur-Wunder“ spielen in der Brigida-Vita des Cogitosus (im Gegensatz zu Flodoards Remigius-Wundern) eine wichtige Rolle: „Im Zentrum des Interesses lag es offenbar, ihren Heiligen als Überwinder des Heidentums, als Apostel und Missionar, nicht als demütigen Heiligen im Dienste des Volkes darzustellen. Die Heilungswunder scheinen von Cogitosus sorgfältig ausgewählt zu sein und dürften weniger der Demonstration von Brigids Güte und Nächstenliebe als eher der Hervorhebung ihrer besonderen Verbindung zu Gott und ihrer Heiligkeit gedient haben“ (Karina Hohegger, Ed. u. Übers., *Vitae sanctae Brigidae*, 2009, S. 71ff., Zitat S. 73).

<sup>2847</sup> Cogitosus, Vita S. Brigidae 4, 24, Ausg. u. Übers. K. Hohegger, 2009, S. 39: *Ex his omnibus manifeste colligi potest, quod omnis natura bestiarum et pecorum et volucrum subiecta eius fuit imperio*. Vgl. dazu Nathalie Stalmans, *Saints d'Irlande*, 2003, p. 72 m. Anm. 114 - Verweis auf Clare Stancliffe, *The Miracle Stories in seventh-century Irish Saints' Lives*, in: *Le Septième Siècle. Changements et Continuités*, ed. by Jacques Fontaine and J. H. Hillgarth, London 1992, p. 87-115, hier p. 100: „the saint as the controller [...] of the world of nature.“

<sup>2848</sup> Nach Jean-Michael Picards „Wunderklassifikation“ handelt es sich in Flodoards Wundererzählung um ein „Machtwunder gegenüber der Natur“; weitere hagiographische Wunderarten sind nach Picard „Tierwunder“ und „Wunder der Kraft gegenüber Menschen“ (Jean-Michael Picard, *Structural Patterns*, *Peritia* 4 (1985), p. 74; vgl. dazu Nathalie Stalmans, *Saints d'Irlande*, 2003, p. 61, Anm. 37).

<sup>2849</sup> Jean-Michael Picard, *Structural Patterns*, *Peritia* 4 (1985), p. 74.

realistischen Wetterbild beschreibt Flodoard die bedrohliche wie erstaunliche Wandlung harmloser Quellwolken (*Cumulus humilis* und *mediocris*) zu mächtigen *Cumuli congesti* und Gewitterwolken (*Cumulonimbus calvus* und *incus*), wobei mit *nubes teterrime consurgere* und *claudere* die Vorstellung „sich erhebender“, den Himmel umschließender „Wolkenungeheuer“ evoziert wird.<sup>2850</sup> Wie in den Ausführungen Agobards von Lyon ist auch in Flodoards Erzählung mit *consurgere* und *polum claudere* die seit der Antike bekannte (jedoch erst im 13. Jahrhundert etwa von Wilhelm von Conches präzisierte) Theorie der Gewitterbildung infolge aufsteigender feuchtwarmer Luftmassen angedeutet.<sup>2851</sup> Die „umarmende“ Wortstellung *truculenta polum caligine claudere* beschreibt treffend die bedrohliche Dynamik des Gewitterhimmels und enthält „selbstredend“ auch die bedrohlichen Lichtstimmungen, die wiederum an biblische Erzählungen erinnern.<sup>2852</sup> Die sich zuspitzende Gefahr durch das sich entwickelnde Unwetter ist ein zentrales Element in mittelalterlichen Seesturm- und Wetterwundern. Das sich verstärkende Unwetter zwang auch die Menschen in

<sup>2850</sup> Vgl. Lukrez, *De rerum naturae* IV, 134: [...] *ut nubes facile interdum concresecere in alto/ cernimus et mundi speciem violare serenam,/ aëra mulcentes motu: nam saepe Gigantum/ ora volare videntur et umbram ducere late*. Die Vorstellung von „Wolkenungeheuern“ ist auch in jüngeren Gewitterdarstellungen geläufig: So ist in Norddeutschland für eine Gewitterquellwolke die Bezeichnung „Grummelkop“ verbreitet. Siehe dazu Wilhelm Heinrich Roscher, *Die Gorgonen und Verwandtes*, 1879, S. 99-104, bes. S. 103. Auch wenn Flodoard nicht explizit von „Wolkenungeheuern“ spricht, lassen die personalen Verben und die dramatische Beschreibung der sich zusammenballenden „schrecklichen Wolken“ bei den Hörern doch die (durch eigene Sinnesindrücke und Wettererfahrung bestärkte) Vorstellung „bösaartiger Wolkenungetüme“ wach werden.

<sup>2851</sup> Mit *consurgere* wird treffend das „meteorologische“ Phänomen in den Himmel „schießender“, schnell zusammenwachsender Wolkentürme beschrieben (Langenscheidt Wb. Lat.-dt., 1963, S. 130), deren Aufquellen oft mit bloßem Auge erkennbar ist. Das Phänomen wachsender Gewitterquellwolken ist bis heute vor allem bei Bauern und Gärtnern mit „sich erhebenden Schrecken“ (*minax oriri territatio*) verbunden. Ob Flodoard schon die Entstehung von Hagel durch Gewitteraufwinde kannte, geht aus seiner Darstellung nicht hervor. Wilhelm von Conches schreibt im 12. Jahrhundert zur Hagelentstehung in der *Philosophia mundi* (3. Ausg. v. Gregor Maurach, Pretoria 1980, § 12): §12: *Cum igitur praedicto modo humor elevetur, contigit saepe esse in superioribus ventum frigidum et siccum, qui guttas aquae ex frigiditate congelans transmutat eas in lapideam substantiam [...]*. Vgl. dazu Milène Wegmann, *Naturwahrnehmung im Mittelalter*, 2005, S. 110ff. m. Anm. 355. Mit *fulgur* werden in mittelalterlichen Unwetterberichten sowohl entfernte Blitze („Wetterleuchten“) wie auch bei nahenden Gewittern (am Tage) die ersten sichtbaren Blitze bezeichnet. Vgl. aus dem 12. Jh. u. a. Anselmi Gemblacensis *Continuatio ad a. 1117*, ed. L. K. Bethmann, MGH Script. (in Folio) 6, Hannover 1844, S. 376: 3. *Non. Augusti, primo noctis conticinio, quaqua terrarum cum thonitrus audiretur, et fulgure saepius micarent, et iterum atque tertio id fieret usque mane, in urbem Leodium amplius ipse turbo desaeviit, ita ut homines a stratis exilientes templa et aecclesiolas tristi coetu complerent, et tota nocte supplicationibus intenderent*. Ann. Palidenses ad a. 1164, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 16, Hannover 1859, S. 93: *Ipsa die in Magnopoli civitate occisa et captivata est a Sclavis multitudo christianorum. Ea etiam die venti violentia et crebra fulgura horrendaque tonitrua, et concusse terre vasti mugitus exorti sunt*. Ann. Pegavienses, Contin. I ad a. 1164, MGH Script. (in Folio) 16, 1859, S. 260: *1164. inequalitas aeris, turbo, fulgura terribilia, inundationes etiam maris et aliorum fluminum; maritima loca vel insulae periclitantur*. Nach Isidor (Etym. 13, 9, 2, ed. G. Gasparotto, 2004, S. 44) bezeichnet *fulgur* den „berührenden“ Blitzeinschlag (*fulgur, quia tangit*).

<sup>2852</sup> Jes. 54, 7-11 (Gott verheißt seinem Volk eine neue Gnadenzeit): „Ich habe dich in einem kleinen Augenblick verlassen, aber mit großer Barmherzigkeit will ich dich sammeln. Ich habe mein Angesicht im Augenblick des Zorns vor dir verborgen, aber mit ewiger Gnade will ich mich deiner erbarmen, spricht der Herr, dein Erlöser. Ich halte es wie zur Zeit Noahs, als ich schwor, daß die Wasser Noahs nicht mehr über die Erde gehen sollten. So habe ich geschworen, daß ich nicht mehr über dich zürnen und dich nicht mehr schelten will. Denn es sollen wohl Berge weichen und Hügel hinfallen, aber meine Gnade soll nicht von dir weichen, und der Bund meines Friedens soll nicht hinfallen, spricht der Herr, dein Erbarmer. Du Elende, über die alle Wetter gehen, die keinen Trost fand! Siehe, ich will deine Mauern auf Edelsteine stellen und will deinen Grund mit Saphiren legen.“

Reims zur Umkehr; mit den Gebeten flaute das Gewitter ab; „von Schrecken erschüttert“ (*terrore percussi*) kehrten die Menschen zur Kirche zurück; die Umkehr zu Gott wird hier zur Voraussetzung des Wundergeschehens.

Bemerkenswert in der Wunderepisode ist die trotz des stereotypen Aufbaus sehr realistische Darstellung des Phänomens eines am späteren Nachmittag wie aus dem Nichts entstehenden und bald wieder vergehenden „Wärmegewitters“. Den Wiedererkennungswert des Naturereignisses erreichte Flodoard weniger durch eine detaillierte „naturalistische“ oder epische Darstellung, sondern durch meteorologische wie biblische „Signalwörter“ (Substantive und Verben), die nicht nur bei gebildeten Erstrezipienten Bilder eigener Unwettererlebnisse und Ängste evozierten und damit auch die nicht vom Unwetter Betroffenen an die Notwendigkeit der Gottesfurcht erinnerte. Flodoard mußte das Gewitter also nicht genau beschreiben; ihm ging es um die Nachvollziehbarkeit des Wundergeschehens mit wenigen „Signalwörtern“, die die bekannte bedrohliche Stimmung und die drückende Schwüle vor einem sommerlichen Gewitter andeuteten. Sogar die oft kurz vor dem Gewitter aufkommende „Gewitterstimmung“ ist in *inter abscedendum minax oriri territatio [...] cepit* treffend umrissen. Wie bis heute aufmerksame Naturbeobachter vielleicht „spüren“, lief auch dem Unwetter in Reims ein gleichsam „innerer Aufruhr“ unter Menschen und Tieren wie ein dunkler Schatten voraus.<sup>2853</sup> Eine weitere Beschreibung der Gewitterstimmung war nicht

---

<sup>2853</sup> Die „angespannte Verwirrung“ vor einem Unwetter, die Natur und Menschenwelt gleichermaßen zu ergreifen scheint, beschreibt besonders eindrücklich („magisch-realistisch“) Peter Rosegger in der Waldbauerngeschichte „Als ich mir die Welt am Himmel baute“ (in: Als ich noch der Waldbauernbub war, Sonderausg. Rosenheim 2006, S. 232ff.): „Das Waldland lag im Schatten, kein Vöglein war zu hören, nur vernahm man zuweilen den Pfiff eines Geiers. Ich wäre noch gern auf der Hochöde geblieben und hätte die so ruhsamen Dinge betrachtet, aber meine Herde graste talab und gegen unser Haus, ehe es noch Abend wurde. Als ich zum Hause kam, stand die Mutter am Gartenrain und betete aus einem Buche halblaut das Evangelium des heiligen Johannes und machte mit dem hölzernen Kruzifix unseres Hausaltars Kreuze nach allen Himmelsrichtungen hin. Es war noch die Sonne nicht untergegangen, aber es war schon ganz dunkel. Das Bächlein unten in der Schlucht war so klein, daß es nur sickerte, und doch war ein seltsames Brausen wie von einem mächtigen Wasserfalle. Der Hof lag wie träumend da, die Tannen daneben regten sich nicht. Ein großer, glitzernder Habicht schwamm von der Hochöde hernieder und über den Hof hin. Im Gewölke hallte ein leises, fast röchelndes Donnern, das sich mit Mühe weiter zu drängen schien und plötzlich erstickte. An der Mitternachtsseite des Hauses wurden die Fensterbalken geschlossen; einzelne Schwalben flatterten verwirrt unter dem Dache umher. Der Brunnen vor dem Hause spritzte zuweilen unregelmäßig über den Trog hinaus, und doch merkte man kein Lüftchen. Mein Vater ging vor der Haustüre auf und ab und hielt die Hände über den Rücken. Plötzlich begann es in den Tannen zu rauschen, und mehrere bereits vergilbte Ahornblätter hüpfen vom Walde heran. Regentropfen schlugen nieder und spritzten von der Erde wieder auf. Jetzt war es wie ein schwaches Aufleuchten durch die Abenddämmerung, dann tanzten wieder lose Blätter über den Anger. In den Wolken rauschte es wie das Rollen wuchtiger Sandballen. Nun brach es los. Die Bäume wurden lebendig, und es krachten die Strüncke. Vom Dache der Scheune rissen sich ganze Fetzen los und tanzten in den Lüften. In demselben Augenblicke sauste das erste Schlossenkorn nieder; hoch sprang es wieder auf und kollerte hüpfend über den Boden hin. [...] Die Leute sahen es, und mit einem leisen: »Jesus Maria!« eilten sie ins Haus. Ich blieb so lange im Freien, bis mir ein Eisklumpen auf die Zehen fiel, dass ich vor Schmerz zusammensank; dann huschte ich unter das Dach. Nun war eine halbe Stunde lang nichts als ein fürchterliches Geknatter. Die Leute beteten den Wettersegen, aber man verstand kein einziges Wort. Zuletzt klirrten gar die Fenster der Morgenseite, auf den Dächern knatterte es gräulich, und zackige Schlossen kollerten in die Stube, der Wind

nötig; Flodoard beabsichtigte das „Erschauern“ der Hörer, das sie in die Welt des Wunders versetzte; es sollte die existentielle Angst der Bauern und Pilgern angesichts eines Sommerunwetters wachrufen. Die Darstellung der „aufsteigenden Gewitterwolken“ ist vergleichbar mit den idealen Szenen in höfischen Romanen, die etwa in der Beschreibung des „zufälligen“ Aufeinandertreffens des auf *âventiûre* reitenden Ritters mit der Burgherrin im Hofgarten, der Aufzählung der Vorzüge einer Dame oder der idealtypischen Darstellung von Unwettern wie an der Gewitterquelle im Wald von Brocéliande<sup>2854</sup> bestimmte Vorstellungen und Erwartungen evozieren sollten, ähnlich wie die Naturmotive in Märchen.

Die Gewitterstimmung, verbunden mit einer Veränderung des Lichts, bedrohlicher Stille, plötzlich aufkommendem Wind und der Angst vor dem „bösen Wetter“, ist für das Verständnis der Wunderhandlung unabdingbar, denn die Naturstimmungen zeigten die Macht der Dämonen, die in der Situation der Anfechtung die größte Macht über die Protagonisten haben, bevor die Reue Gottes Erbarmen durch die Fürbitten des Heiligen erwirken. Gewitterwunder wie in Flodoards Kirchengeschichte waren daher ein probates Mittel, anhand realistischer *exempla* abergläubische Naturvorstellungen zu widerlegen. Wie die in Kapitel I, 21 der „Reimser Kirchengeschichte“ beschriebene Morgenstimmung wirkt auch Flodoards Gewitterbild durch das Ineinander von realen und dämonischen Naturbildern, den damit verbundenen Empfindungen und biblisch-hagiographischen Topoi. Die dunkler werdenden Wolken (*nubes teterrime terribilesque consurgere*) beschreibt Flodoard nicht nur als Wettererscheinung, sondern aus der Perspektive der Zeugen als „sinnliche Erscheinungsformen“, wobei die „Physiognomik der Naturgebilde“ auf deren inneres Wesen schließen läßt; wertende Attribute wie *teterrime* und *terribiles* spiegeln „die Erfahrung einer physiognomisch und mimisch interpretierten Natur“ nach der Vorstellung des animistischen und mythischen Weltbildes wider, daß nämlich „die Erscheinungen ihr Wesen sinnlich zu erkennen geben, ja, daß sie geradezu eine geheimnisvolle, zu enträtselnde »Sprache« reden.“<sup>2855</sup> Diese Vorstellung ist bis heute präsent - von der bekannten Redensart „über den Bergen steht ein böses Wetter“ bis hin zu Kommentaren auf online-Wetterseiten, die bei Unwetterlagen im Live-Ticker die Bildung erster „giftiger“ Gewitterzellen über dem Schwarzwald melden. „Es gibt keine Gestaltwahrnehmung, die nicht auch einen emotionalen Reflex in uns auslöste, seien es auch nur abstrakte geometrische oder stereometrische Figurationen: ein Kreis, ein Quadrat, ein Dreieck [...] oder Wolken, Wogen,

---

wogte herein und blies die geweihte Wetterkerze aus und fachte das Herdfeuer an zu einem wilden Sprühen, und wir glaubten schon, es käme uns das Feuer zum Rauchfang hinaus.“

<sup>2854</sup> Vgl. Hartmann von Aue, Iwein. Studienausg. Berlin 1965 - Text unverändert gedr. n. d. Ausg.: Iwein. Eine Erzählung von Hartmann von Aue, m. Anm. v. Georg Friedrich Benecke u. Karl Lachmann. 6. Ausg., unveränd. Nachdr. d. 5., v. L. Wolff durchges. Ausg. Berlin 1959, v. 634-658. Siehe dazu unten, S. 1093, Anm. 3085.

<sup>2855</sup> Hermann Noack (†), Das Naturschöne als Motiv des Umweltschutzes und der Beitrag des ästhetischen Sinns zur Wahrnehmung der Natur, in: Frieden mit der Natur, hrsg. v. Klaus M. Meyer-Abich. Mit Beiträgen v. Günter Altner u. a., Freiburg i. Br. 1979, S. 59-74, hier S. 67.



Ebenen, Klüfte [...]. All dergleichen sinnliche Erscheinungen formen so etwas wie das »Gesicht« der Natur und ihr »Mienenspiel«. <sup>2856</sup> „Noch bis in die Zeit von Brehms Tierleben“ gab es „gute« und »böse« Lebewesen“; auch Wettererscheinungen werden bis heute „anthropomorphistisch analogisierend“ in Gut und Böse eingeteilt (meist nach der Frage von Nutzen oder Schaden), die auf das emotionale und „ästhetische Erlebnis“ der Natur weisen. <sup>2857</sup> „Daß das ästhetische Erlebnis auch religiöse Bezüge unserer Welt- und Lebensdeutung impliziert, ist unschwer begreiflich, insofern es in einem freien Spiel aller Gemütskräfte anlässlich sinnlicher, niemals bedeutungsloser Wahrnehmung gründet. Welche Vorstellungen, Gedanken und Ideen dabei virulent werden, hängt von der religiösen Anschauungsweise ab, der der Bekenner einer positiven Religion zuneigt.“ <sup>2858</sup> Bei Flodoard ist die emotional-ästhetische Wesenszuschreibung der Wolken anhand ihres Äußeren besonders augenfällig: Während weiße Cumuluswolken und „Schäfchenwolken“ ein friedliches Sommerbild evozieren, sieht man hochreichenden Quellwolken ihre Energie und „Bösartigkeit“ bereits äußerlich an, weshalb diese früher auch als „Wolkenköpfe“ oder „Gewitterköpfe“ bezeichnet wurden. Auch die Gewittererscheinungen beschreibt Flodoard mit wertenden Begriffen: *Concrepare* („stark tönen, rasseln“) spielt vielleicht auf das biblische „Donnern“ an, <sup>2859</sup> das in mittelalterlichen Hagelberichten häufige *verberare* weist auf ein Strafgericht. <sup>2860</sup> Ebenfalls „natugetreu“ beschreibt Flodoard die einzelnen „Stadien“ des sich abschwächenden Unwetters. Mit *mirum in modum perturbatio, que terrorem incusserat, immutari [...] cepit* wird die Verwunderung über den unverhofften Wandel des Unwetters artikuliert, in dem man jede Sekunde Schlimmeres befürchtet (*perturbatio* weist auf die Furcht vor der Rückkehr des „Urchaos“): „Doch wie begonnen, so zerronnen - ausgeregnet und matt verfällt das Wolkenmonster im Laufe der Nacht und hinterläßt als letzten Rest seiner Existenz vielleicht eine kleine Eiswolke am wieder blauen Morgenhimmel.“ <sup>2861</sup> So lichtete sich auch in Reims die Dunkelheit (*nubium rarescere tenebrositas*) <sup>2862</sup>, die Blitze wurden seltener (*cessare fulgura*) <sup>2863</sup>, „die Donnerschläge milderten

<sup>2856</sup> Ebenda, S. 66f.

<sup>2857</sup> Ebenda: „Es gibt »gute« und »böse« Lebewesen. Die »Dornen und Disteln auf dem Felde«, werden in 1. Mose 3, 18 als Strafe für den sündigen Menschen gedacht, nachdem ihm das »listigste« Tier des Paradieses, die Schlange, verführt hatte. [...] Analoges geschieht mit Pflanzen als Sinnbildern menschlicher Charaktere, Lebensweisen und seelischer Vorgänge, z. B. die »knorrig-starke« Eiche, der »nachgiebig-elastische« Bambus, die »Trauerweide« [...] u.s.w.“ Auch der alte Brauch, für die Geburt eines Jungen einen Apfelbaum und für ein Mädchen einen Birnbaum zu pflanzen, geht von der analogen Zuordnung des in der äußeren Form angedeuteten *eidos* des Baumes zu seinem „Charakter“ bzw. „Wesen“ aus: So steht im Wald neben der anmutigen, mädchenhaften Birke die stämmige Tanne und den Fluß begleiten die geheimnisvollen knorrigten Weiden.

<sup>2858</sup> Ebenda.

<sup>2859</sup> Vgl. Langenscheidt Wb. Lat.-dt., 1963, S.118.

<sup>2860</sup> *Verberare*, „prügeln, geißeln; schlagen, stoßen, treffen; züchtigen“; Langenscheidt Wb. Lat.-dt., 1963, S. 552. Zur Deutung von Hagel vgl. Theodor Schlatter, „Hagel“, Calwer Bibellexikon, 5. Bearb. 1959, Sp. 455.

<sup>2861</sup> Ernst Neukamp, Wolken Wetter Kompaß, 4. Aufl. München o. J., S. 36.

<sup>2862</sup> Mit dem Inchoativum *rarescere* (zu *rarus*), „locker, dünn, / selten werden“ (Langenscheidt Wb. Lat.-dt., 1963, S. 443) verwendet Flodoard bewußt (?) ein Verb der „Entwicklung“, das hier die seltener und schwächer werdenden Blitze und Donner und das Nachlassen des Gewitterniederschlags beschreibt. *Tenebrositas* bezeichnet häufig die plötzliche, „bleigraue“ Finsternis am hellichten Tag vor Gewittern; als geläufiges, wertendes Substantiv ist es im christlichen Deutungskontext fast immer mit negativer Bedeutung konnotiert und

sich und das ganze Unwetter begann sich zu beruhigen und zu verteilen“ (*mitigari tonitruum cunctaque sedari cepit ac dissipari tempestas*). Flodoard schreibt hier aus eigener Erfahrung<sup>2864</sup>, aber auch in Hinblick auf die Absicht, den Hörern das Erbarmen des zürnenden Gott anschaulich nachvollziehbar darzustellen.<sup>2865</sup> Das passivische *mitigari tonitruum* erinnert an die biblische Vorstellung vom Donner als Ausdruck des Himmelsherrschers<sup>2866</sup>, der als barmherziger Gott die „wunderbare Verwandlung“ des Gewitters zu einem Landregen und die Rückkehr zu einem schönen „Sommernachmittag“ bewirkt (*mox truci conversa in exoptabilem pluviam grandine, telluris ubertim superficies, que nimio solis exusta fervebat ardore, perfusa fecundo salubriter refovetur humore*). Dieser Passus könnte auch die Kriegsangst der Reimser Bevölkerung andeuten.<sup>2867</sup>

Flodoards Wunderbericht zeigt das charakteristische Ineinander von realistischer und religiöser Naturwahrnehmung bereits im Frühmittelalter und kann damit wie Agobards auf langjährigen Gewitterbeobachtungen und Wettererfahrungen beruhende Ausführungen gegen den Hagelaberglauben als eindrucksvolles Zeugnis einer nüchternen, durch die alltägliche Naturbeobachtung geschulten Wahrnehmung gelten, die religiöse Wahrnehmungen und die Anerkennung von Natur-Wundern keineswegs ausschloß, diese aber streng nach der christlich-physiognomischen Wahrnehmung einzuordnen versuchte. Flodoards nüchterne

---

verweist auch auf geistige und geistliche „Blindheit“; teilweise ist es sogar mit Tod, Sünde und Erniedrigung sowie Aussichtslosigkeit verbunden. Vgl. Langenscheidt Wb. Lat.-dt., 1963, S. 518.

<sup>2863</sup> *Cessare* (hier „zögern, säumen“, „nachlassen“ und „es fehlen lassen“; Langenscheidt Wb. Lat.-dt., 1963, S. 93) könnte sich sowohl auf die größer werdenden Intervalle zwischen den Entladungen als auch auf deren nachlassende Kraft oder auch die zunehmende Entfernung der Blitze beziehen. Im allegorischen Sinn ist es die nachlassende Kraft der „Dämonen“, die in der Konfrontation mit der *religio* ihre Niederlage anerkennen mußten.

<sup>2864</sup> Sicher kannte Flodoard aus eigenen Beobachtungen die Veränderung der Gewitterentladungen und des Donners im Verlauf eines Gewitters. In der Endphase des Gewitters geht der sich abschwächende Sturm oft in einen „gewittrigen Regen“ über; in den zunehmend stratiformen Wolkenstrukturen treten kaum noch Wolke-Boden-Entladungen, sondern häufiger „Flächenblitze“ zwischen den Wolken (teilweise auch „Crawlerblitze“) auf, die im Gegensatz zum kurzen, scharfen Krachen von Nahentladungen und (bei weiterer Entfernung) dumpfen Poltern eher langgezogenen, über den Himmel laufenden Donner verursachen.

<sup>2865</sup> In Gewittererzählungen des 19. und 20. Jahrhunderts wird häufig der charakteristische Verlauf von Sommergewittern beschrieben: So schreibt Adalbert Stifter in „Kalkstein“ über ein Gewitter im „Steinkar“, das ein Pfarrer und ein Vermesser im Pfarrhaus bei einer Kerze abwarten. Nach einer Weile des Tobens scheint die Macht des Unwetters plötzlich gebrochen: „Zuletzt geschah ein Schlag, als ob er das ganze Haus aus seinen Fugen heben und niederstürzen wollte, und gleich darauf wieder einer. Dann war ein Weilchen Anhalten [...]. Aber es wurde bald wie früher; allein die Hauptmacht war doch gebrochen, und alles ging gleichmäßiger fort. Nach und nach milderte sich das Gewitter, der Sturm war nur mehr ein gleichartiger Wind, der Regen war schwächer, die Blitze leuchteten blässer, und der Donner rollte matter, gleichsam landauswärts gehend. Als endlich das Regnen nur ein einfaches Niederrinnen war, und das Blitzen ein Nachleuchten, stand der Pfarrer auf und sagte: »Es ist vorüber.«“ (Adalbert Stifter, Kalkstein, in: Adalbert Stifters ausgewählte Werke in sieben Bänden, hrsg. v. Rudolf Fürst, Fünfter Bd.: Bunte Steine, Leipzig 1907, S. 41-95, hier S. 52f.).

<sup>2866</sup> *Mitigare* („weich, locker machen“; „mildern, lindern“ sowie übt. „besänftigen, beruhigen“; Langenscheidt Wb. Lat.-dt., 1963, S. 335) bezeichnet die „Besänftigung Gottes“ durch die zur Kirche umkehrenden Pilger.

<sup>2867</sup> Flodoard, HRE I, 22, ed. M. Stratmann, MGH Script. (in Folio) 36, 1998, S. 118 (eigene Übers.): *Sicque manifeste dinosci datur indignationis ad horam concitata permotio salutis immutata subsidio. Denique benignissimi patris huius solatio totius dire pestis nostris videtur finibus eliminata corruptio; salubris aer, pluvia data congruens; timor etiam, qui regnum pervaserat, hostilis in spem paulatim securitatis tranquillitate vertitur pacis* („Schließlich scheint die Tröstung dieses unseres allergütigsten Vaters die Geißel dieser ganzen schrecklichen Pest von unserem Land abgewendet zu haben; die Tröstung gab gleichzeitig heilsame Luft und Regen; und auch unsere Furcht vor dem Feind, die das gesamte Reich angefochten hatte, wird durch die Ruhe allmählich in die Hoffnung auf sicheren Frieden gewandelt“).

Naturwahrnehmung, die in anderen Wunder-Episoden der „Kirchengeschichte“ nicht so deutlich hervortritt<sup>2868</sup>, kommt der Naturwahrnehmung der modernen aufgeklärten Gläubigen durchaus nahe. Das Gewitterwunder von Reims ist so besonders auch ein Zeugnis der bereits im Frühmittelalter „wieder-entdeckten“ Natur, die die Theorie von der „Entdeckung der Natur“ (Chenu) im Hochmittelalter insofern relativiert, als daß sich diese Entdeckung auf den heute noch gültigen rein physischen Naturbegriff bezieht. Doch auch Flodoard führt das Unwetter und dessen Verlauf in Andeutungen auf natürliche Ursachen zurück, und sogar die auf den Aristotelischen Begriff des Hochmittelalters weisende Dynamik der Natur (des Gewitters) deutet Flodoard an. Die Erstsursache der Unwetterdynamik aber liegt für ihn bei Gott: Die „durch unseren allergütigsten Vater“ bewirkte Wandlung des Gewitters in einen Landregen war das ersehnte Zeichen, daß wieder eine angenehme, „heilsame“ und fruchtbare Luft herrsche, in der sich Krankheiten nicht mehr verbreiten konnten (*Denique benignissimi patris huius solatio totius dire pestis nostris videtur finibus eliminata corruptio; salubris aer, pluvia data congruens*).<sup>2869</sup> Flodoard bezieht sich hier erneut auf die antike Qualitätenlehre. Mit *pervaserat*

---

<sup>2868</sup> Ein Beispiel ist ein nach konventionellen Mustern aufgebautes „Regenwunder“ an der Reliquie des heiligen Balderich von Montfaucon nach der Rückkehr der Mönche von Montfaucon nach Wesseling. Es handelt sich um ein typisches „Legitimationswunder“, das den Balderichkult in Wesseling am Rhein bestätigen sollte, zumal die Balderich-Wunder vom nahen Bonner St. Cassius-Stift nicht anerkannt wurden. Die von Flodoard in HRE IV, 41 geschilderten Ereignisse im Zusammenhang mit der Odyssee der Mönche von Montfaucon sind auf 870 oder 889 datierbar (vgl. Wilhelm Neuß, Wilhelm Friedrich Oediger, Geschichte des Erzbistums Köln, Bd. 1: Das Bistum Köln von den Anfängen bis zum Ende des 12. Jahrhunderts, 2. Aufl. Köln 1972, S. 285; Hinweis Martina Stratmann (Ed.), Flodoard, HRE IV, 41, MGH Script. (in Folio) 36, 1998, S. 442, Anm. 5 u. 6). Die Wirkmacht des heiligen Balderich zeigte sich neben vielen Wundern vor allem in einem Regenwunder nach einer Bittprozession mit den Reliquien der Heiligen Balderich und Juvinus: „Danach aber geschah es, daß wegen Wassermangels derselbe heilige Körper auf den Platz außerhalb seines Klosters gebracht und den Reliquien des heiligen Juvinus entgegengetragen wurde. [...] kaum waren sie auf gleicher Höhe angekommen, bewölkte sich der Himmel während großer Trockenheit und es ergossen sich starke Regenschauer, verbunden mit Wind. Während die Kleider aller vom Regen durchnäßt wurden, blieben die Gewänder, welche die Körper der vorgenannten Heiligen trugen, vom Regen ganz und gar unberührt. [...]“ (Flodoard, HRE IV, 41, ed. M. Stratmann, MGH Script. (in Folio) 36, 1998, S. 442f.: *Postea contigit, ut propter aque indigentiam foras extra monasterium suum idem sacrum corpus efferentur et obviam sancti Iovinis pigneribus portaretur. Cuiusdam fuisset in occursum perlatus, mox, ut simul venerunt, obnubilato celo cum magna siccitas existeret, copiosa pluviarum vis effusa est. Et dum humectarentur imbre omnium vestimenta, pallia dumtaxat, que supra sanctorum prefatorum ferebantur corpora, penitus intacta manserunt a pluvia*).

<sup>2869</sup> Flodoard bezieht sich hier auf die antike Vorstellung des Zusammenhangs zwischen der „Luftqualität“ und der Verbreitung von Krankheiten, die später so genannte „aeristische Theorie“. Vgl. Milène Wegmann, Naturwahrnehmung im Mittelalter, 2005, S. 123. Der Zusammenhang zwischen der „turbulenten Gewitterluft“ - Flodoard spricht von *perturbatio*, einige Zeilen später auch von einer *corruptio aeris* - und der Krankheiten fördernden „Luft“ (mit der „Pest“ ist die „weiße Pest“, die Drüsenpest, gemeint) geht auf Hippokrates zurück, dessen Theorie von Galen weiterentwickelt worden war und dem Frühmittelalter vor allem durch Isidor von Sevilla überliefert wurde. Allerdings ist fraglich, ob in jeder Annalenmeldung oder Wundererzählung bewußt auf die „aeristische Theorie“ Bezug genommen wurde; vielmehr war der Zusammenhang von „unausgeglichenem Klima“, Dauerregen bzw. Gewitter und Krankheiten unter Gelehrten und Geschichtsschreibern im Frühmittelalter bereits von der antiken Theorie gelöstes Allgemeingut, das durch den naheliegenden (analogisch gestützten) Zusammenhang zwischen feuchter und kalter Witterung und dadurch geförderten Krankheiten (Pilze, Fäulnis oder Erkältungskrankheiten) bestärkt wurde. So bezeichnet der vorzeitige Ablativus absolutus *aere corrupto* in einem Eintrag in *Einhardi Fuldensis Annales* für 820 die „Unausgeglichenheit der Atmosphäre“, die starke Regenfälle verursachte und - als weitere Folge - eine ungewöhnliche Ausbreitung von Krankheiten bewirkte. Vgl. Einhardi Fuldensis Ann. ad a. 820, ed. G. H. Pertz/ rec. F. Kurze, MGH Script. rer. Ger. in us. schol. sep. ed. 7, 1891, S. 22: *Propter niemietatem pluviarum aere corrupto, hominum et boum pestilentia longe*

wird die Angst von Flodoard ebenfalls als reale Seuche dargestellt, die sich langsam im gesamten Reich verbreitete.<sup>2870</sup> Der Seuchenbegriff kann im übertragenen Sinne sowohl auf die Normannen und die fränkischen Rivalitäten wie auf die Gewitterangst übertragen werden.<sup>2871</sup> So wie sich die Furcht vor den Normannen verbreitete, umzogen die Gewitterwolken die Pilger in Reims wie „Dämonen“, wie die gesperrte Wortstellung *timor regnum, qui regnum pervaserat, hostilis* andeutet. Die unverhoffte Auflösung des Gewitters „bewies“ das Erbarmen Gottes: *Deus amatur a bonis omnibus, non timetur nisi a malis*.<sup>2872</sup> Naturerscheinungen waren für Flodoard Abbilder der Geschichte und Sinnbild des segensreichen Wirkens Gottes und der Heiligen in der Welt. Ein wichtiger Orientierungspunkt der Suche nach Gott war für Flodoard also auch die unmittelbare Naturbeobachtung, weshalb er auch Wunderepisoden oft eng am Vorbild der Natur ausrichtete. Dabei zeigt sich, daß Flodoard bekannte Naturerscheinungen wie Sommergewitter in einigen Wundererzählungen realistischer darstellt als in denen ihm oft nur aus Geschichtswerken bekannten Heiligenwundern, zum Beispiel eine unerklärliche Nebelerscheinung in der Reimser Kathedrale, die einem Küster, nachdem er unerlaubt eine Reliquiendose geöffnet hatte, die erschreckende Macht Gottes zeigte.<sup>2873</sup> Solche (im Gegensatz etwa zu Gewittern) völlig

---

*lateque ita grassata est, ut vix ulla pars regni Francorum ab hac peste immunis posset inveniri.* Milène Wegmann (wie oben, S. 123ff., Anm. 390) sieht hier eine direkte Bezugnahme auf die „aeristische Theorie“ von Hippokrates und Galen.

<sup>2870</sup> In zeitgenössischen und zeitnahen Geschichtswerken des 10. Jahrhunderts wie auch in Berichten über die Raubzüge und Verwüstungen der Normannen erscheint oft das Verb *pervadere* („hindurchgehen, durchbrechen“, auch „sich verbreiten“ und „durchdringen“), teilweise auch *pervastare* („völlig verwüsten“). Vgl. Langenscheidt Wb. Lat.-dt., 1963, S. 392. Die Verben sollen auf die allumfassende Bedrohung einer alle Landstriche heimsuchenden Plage oder Kriegsgefahr weisen, sie können aber auch im übertragenen Sinne auf die sich „schleichend“ verbreitete Seuche der Angst bezogen werden, die die Menschen schwächte und (als Zeichen der Glaubensschwäche) auch als Eintrittstor für den ewiger Versucher gefürchtet war.

<sup>2871</sup> In mittelalterlichen Geschichtswerken werden fremde, „barbarische“ Völker (im 9. und 10. Jahrhundert vor allem Sarazenen, Normannen, Ungarn und Slawen) oft mit Sturm- und Unwettermetaphern beschrieben, so auch in Flodoards „Reimser Kirchengeschichte“, Kap. IV, 52 über die Normannenangriffe, vor denen die Gebeine der Heiligen Rufinus und Valerius in die Kirche St. Petri nach Reims in Sicherheit gebracht wurden. Vgl. Flodoard, HRE IV, 52, ed. M. Stratmann, MGH Script. (in Folio) 36, 1998, S. 454f.: [...] *dum nuper gens barbara Nordmannorum sevitura se Galiis infudisset, ob vitandam huius persecutionis procellam eorum pignera ad urbem sunt Remensem delata positaque in beati Petri ecclesia et per dies plurimos ibidem sub honore servata. At, cum iam demum barbaris recedentibus in nos bacchata diu tempestas desedisset resedissetque tandem deo iubente tranquillitas, presbiter, qui sanctis deserviebat et ad propria iam dudum redire cupiebat, acceleravit sanctorum martyrum glebas tollere et ad dicatum sibi locum referre.*

<sup>2872</sup> Vgl. Erasmus, Inst. Princ. Christ. I, in: Ausgewählte Schriften V, S. 152; zit. n.: Bernd-Ulrich Hergemöller, *Promptuarium ecclesiasticum medii aevi*, 2011, S. 285.

<sup>2873</sup> So wollte sich nach Flodoard einmal ein Küster in der Kathedrale Notre-Dame in Reims nach der Morgenandacht in der Kirche ausruhen; „er nahm die Wandteppiche, um sie als Liege auszubreiten und gab sich dem Schlaf hin. Und siehe, eine Kirchendienerin erschien ihm in Gestalt einer alten Frau, die Kräuter bei sich getragen haben soll. Sie begann mit schmeichelnden Worten ihn anzusprechen. Als sie aber unter ihm die geheiligten Wandbeläge erblickte, ging sie ihn mit völlig verändertem Gesicht auf erschreckende Weise mit folgenden Worten an: „Und Du, Herr der heiligen Gottesmutter, hast es gewagt, den heiligen Schmuck zu entweihen und in überheblicher Weise mit den Füßen zu treten, ohne dabei die mächtige Herrin zu fürchten? Ich will dich noch einmal verschonen; benutze aber niemals mehr solche Dinge für fremde Zwecke.“ Und sie führte ihm das Beispiel eines Mannes an, der sich immer so hingelegt hatte, von dem wir jedoch wissen, daß er von Sorgen bedrängt auf dem ärmsten Lager gestorben ist. Erschrocken erhob sich der Küster, bekannte seine

unerklärliche Erscheinungen, zu denen auch viele Lichterscheinungen zählen können, waren für Flodoard ebenfalls wichtige Ankerpunkte der Legitimation von Heiligengedenkorten; die Evidenz gerade der „ungeprüften“ Wunder versuchte er durch Naturbeobachtungen glaubwürdig darzustellen, wie einige Unwetterberichte zeigen.

Die für Flodoard zentrale Intention der Festigung der Heiligenkulte, über die die Menschen im Glauben „diszipliniert“ und die Bischofsmacht legitimiert werden konnte, wird in zwei weiteren Wetterwundern der „Reimser Kirchengeschichte“ deutlich, die teilweise nicht so glimpflich ausgingen wie das Gewitter in Reims: In Wundern konnte sich auch die zerstörerische, erschreckende Seite der Himmelsmacht gegen Sünder und Gottvergessene offenbaren wie bei einem Hagelunwetter in der Gegend von Reims, das nur einen eng begrenzten Landstrich betraf, während die angrenzenden Felder und Gärten unberührt blieben: „Vor kurzem, als die in der Nähe der Stadt siedelnden Bauern wie gewohnt die Stadt aufsuchten, um die Fürbitten von deren bewunderswürdiger Herrin zu ersuchen und ihr Pilgergelübde vorzutragen, vernachlässigten einige Bauern der Stadt, um den schon gewohnten Schutz zu bitten. Als aber die Zeit der Ernte bevorstand, wurden deren Erntefelder durch ein so schweres Hagelunwetter verwundet, daß fast ihre gesamte Saat zugrunde ging; die Weinstöcke wurden verbrannt und deren Laub zerschlagen, so daß sie ihre Frucht verloren. Die Felder derjenigen aber, die ihr Land durch frommes Hilfeersuchen an die Himmelherrscherin geschützt hatten, wurden nicht vom Hagel angetastet und vermutlich fiel dort nicht einmal Hagel. Und so pflegen seitdem sowohl diese wie auch die anderen Nachbarn noch bereitwilliger und freudiger nach Reims zu pilgern, um jedes Jahr neu den Schutz unserer Herrin zu erbitten.“<sup>2874</sup> Was heute aus meteorologischer Sicht erklärbar ist, wurde in Flodoards Zeit als „eindeutiges“ Strafwunder nach dem Vorbild der biblischen Plagen wahrgenommen, da der Hagel nur die Felder der „gottvergessenen“ Bauern verwüstete, die nicht die Wallfahrt nach Reims zu Ehren der Gottesmutter

---

Schuld, legte die Wandbehänge auf die Schemel zurück und lobte den Herrn und seine Mutter für diese Anfechtung. Er erkannte aber die Herrin nicht, die ihn besucht hatte, doch wir glauben, daß sie von der seligen Maria geschickt wurde.“ Flodoard, HRE III, 8, ed. M. Stratmann, MGH Script. (in Folio) 36, 1998, S. 204 (eigene Übers.): *Quidam quoque custos huius ecclesie, ut ipse nobis narravit, dum aliqua die post matutinales laudes in ecclesia requiescere vellet, arripiens templi tapetia lectum sibi ex his stravit ibique sese somno dedit. Et ecce, matrona quedam sub habitu senili eidem apparuit, que herbas quasdam secum videbatur deferre. Hec primo quidem blandis eum cepit affari sermonibus. Ubi vero sacra sub eo contemplatur tapetia, taliter infit eum mutato quoque vultu terrens aggressa: “Et tu domine sancte dei genitricis ausus es violare ac pedibus sacra superbe conculcare ornamenta nec tantam timuisti dominam? Modo quidem parcam; numquam tamen ultra presumas talia.” Exemplumque dedit illi de quodam, qui sic sibi lectum solebat sternere, quem novimus olim aerumpnis affectum in pauperrimo quoque stratu obisse. Ita deterritus surgit propriamque culpam confessus scamnis tapetia reddit et dominum super hac correptione sua eiusque collaudat genitricem. Hanc autem dominam, que se visitaverat, non agnovit, a beata Maria tamen fuisse credimus missam.*

<sup>2874</sup> Flodoard, HRE III, 8, ed. M. Stratmann, MGH Script. (in Folio) 36, 1998, S. 204 (eigene Übers.): *Dudum cum agricole urbi vicini post pasca solito de more hanc petissent urbem, huius admirabilis domine requirendo suffragia suaque vota ferendo, quedam ville consueta querere neglexere presidia. Quarum messes, cum iam tempus instaret metendi, tanta tempestatis sunt attrite grandine, ut pene omnia eorum perierint sata, vinee quoque, adustis fractisque pampinis, uvarum amiserint fructum. Eorum vero fines, qui se huius piissime dominatricis munere subsidiis, neque tangere, necdum intrare grandio presumperit. Sicque deinceps tam hi quam ceteri quique contigui promptius libentiusque annuatim eiusdem domine nostre, sancti quoque Remigii ceterorumque sanctorum, hanc Remensem adeuntes urbem, consueverunt expetere patrocina.*

unternahmen.<sup>2875</sup> Wie in vormodernen Hagelberichten üblich zählt Flodoard nur die durch den Hagel verursachten Schäden auf, die wie Verbrennungen aussehenden verdorrten Rebstöcke und abfallende Trauben (*vinee quoque, adustis fractisque pampinis, uvarum amiserint fructum*).

„Strafwunder“ gegen Feiertagsbrecher oder säumige Wallfahrer sind in der frühmittelalterlichen Hagiographie und (meist verkürzt) auch in der Historiographie sehr häufig verzeichnet; sie stehen oft im Zusammenhang mit der Mission wie ein „Hagelwunder“ in den *Miracula Sanctorum* Rudolfs von Fulda gegen ein slawisches Dorf bei Holzkirchen im Jahre 838, dessen Bewohner den Gedenktag der Heiligen Magnus und Januarius (der Todestag eines Heiligen wurde im Mittelalter als *dies natalis* begangen) nicht achteten und auf den Feldern arbeiteten; darauf „zog sich ein wildes Unwetter zusammen, Blitze und Winde wüteten von allen Seiten her überaus heftig [...] und auch ein unglaublicher Hagel fiel, wobei der Herr unterschied zwischen denjenigen, die die Festtage verehrten, und denjenigen, die sie verachteten.“<sup>2876</sup> Rudolf macht in dieser konventionellen Wunderepisode deutlich, daß die Einhaltung von Feiertagen,

---

<sup>2875</sup> Vgl. 2. Mose 9, 25f.: „Und der Hagel erschlug in ganz Ägyptenland alles, was auf dem Felde war, Menschen und Vieh, und zerschlug alles Gewächs auf dem Felde und zerbrach alle Bäume auf dem Felde. Nur im Lande Goschen, wo die Israeliten waren, da hagelte es nicht.“ Vgl. Hiob 37, 9-14: „Aus seinen Kammern kommt der Sturm und von Norden her die Kälte. / Vom Odem Gottes kommt Eis, und die weiten Wasser liegen erstarrt. / Die Wolken beschwert er mit Wasser, und aus der Wolke bricht sein Blitz. / Er kehrt die Wolken, wohin er will, daß sie alles tun, was er ihnen gebietet auf dem Erdkreis: / zur Züchtigung für ein Land oder zum Segen läßt er sie kommen. / Das vernimm, Hiob, steh still und merke auf die Wunder Gottes!“ Bis heute werden in Berichten über Hagelgewitter die lokal eng begrenzten Verwüstungen in „Hagelstrichen“ „staunend“ hervorgehoben. Trotz der bekannten meteorologischen Erklärung haftet dem gefährlichen Extremereignis noch immer etwas Unglaubliches, „Geheimnisvolles“ an, das Schrecken, aber auch Faszination hervorruft (letzteres allerdings eher bei Nichtbetroffenen und „Unwetterjägern“). Das Nebeneinander von Freud und Leid, von *Mysterium fascinans* und *tremendum*, läßt auch den modernen Menschen Hagelunwetter als Naturgewalt oder „Himmelsgewalt“ erleben. Hagel gilt daher noch immer wie kaum eine andere Naturgewalt in Mitteleuropa als denkwürdig. Die „Wolkenungeheuer“ in Flodoards „Reimser Kirchengeschichte“ scheinen (nach den Schäden an den Feldern zu urteilen) jedoch nach eigenem Willen, auf Anweisung einer „höheren Macht“, gehandelt zu haben.

<sup>2876</sup> Der vollständige Eintrag lautet: „In einer gewissen Stadt, die von christlichen Slawen bewohnt wurde, geschah es, daß einer der Bewohner, die Ehre der Heiligen geringschätzend, mit den Seinen aufs Feld hinausging, das Getreide schnitt und die Ernte auf Häufen sammelte, während die übrigen die Feierlichkeiten begingen. Inzwischen aber zog sich die Luft in überaus dicken Wolken zusammen, und ein wildes Unwetter entstand, Blitze und Winde wüteten von allen Seiten her überaus heftig, auch trugen ein äußerst erschreckendes Wetterleuchten und über den gesamten Himmel laufende Blitze den Sterblichen sehr großen Schrecken ein; auch gab es einen unglaublichen Hagel, wobei der Herr unterschied zwischen denjenigen, welche die Festtage verehrten, und denjenigen, welche sie verachteten. Alle Getreidehäufen nämlich, die jener Unglückliche an diesem Tag als Ernteertrag eingesammelt hatte, sind vom himmlischen Feuer verzehrt worden, die übrigen aber, die entweder er selbst oder die Bürger am Tag zuvor geerntet hatten, blieben unversehrt. Wegen dieser Sache befahl alle in der Umgegend eine solche Furcht, daß sie fortan die Festtage der Heiligen mit größter Ehrfurcht begingen“ (Rudolf von Fulda, *Miracula Sanctorum* 12, ed. G. Waitz, MGH Script. (in Folio) 15, 1, Hannover 1887, S. 338; eigene Übers.: *Dies erat natalitius sanctorum martyrum Ianuarii et Magni; praeceptum est omnibus ad ius monasterii illius pertinentibus, viris ac mulieribus, ut eo die a rurali ac servili opere vacarent diemque festum dicarent. Contigit in villa quadam, quae a Schlavis christianis habitabatur, ut unus eorum parvipendens honorem [sanctorum] cum suis exiret in agrum, metensque segetem et messem congregaret in acervos, ceteris solemnes ferias celebrantibus. Interea igitur aer densissimas crevit in nubes, et tempestas saeva exorta est, fulgura ventique vehementer undique ferebantur, coruscationes quoque valde terribiles et fulgura discurrentia horrorem nimium mortalibus ingerebant, factumque grande miraculum, Domino discernente inter venerantes et festa sanctorum eius contemnentes. Omnes enim acervi frugum, quos miser ille eo die messos congresserat, caelesti igne consumpti sunt, ceteris, quos vel ipse vel concives eius pridie messuerant, inlaesis permanentibus. Tantusque timor ex hoc omnes perculit in circuitu, ut deinceps festa sanctorum summa colerent reverentia).*

verbunden mit dem Verbot von Feld- und jeglicher Erwerbsarbeit, für „alle, Frauen und Männer, die zum Rechtsbereich jenes Klosters gehören“, Geltung hat (*praeceptum est omnibus ad ius monasterii illius pertinentibus, viris ac mulieribus, ut eo die a rurali ac servili opere vacarent diemque festum dicarent*). Ähnliches gilt für die Marienwallfahrt nach Reims, die auch zum Schutz vor Unwettern alljährlich vor Beginn der Gewitterzeit unternommen wurde, wie Flodoard berichtet. Beide lokal begrenzten Hagelschläge zeigten, daß Gott bei „Gesetzesverstößen“ auch unmittelbar in das irdische Geschehen eingreifen kann. Die von Flodoard und Rudolf angeführten „Hagelwunder“ richteten sich insbesondere an Bauern in den neu missionierten Rodungsgebieten wie auch an die Einwohner im Einzugsbereich neuer Heiligengedenkorte; die Einhaltung von kirchlichen Gesetzen und Feiertagen war gerade im unruhigen 10. Jahrhundert von großer Bedeutung.<sup>2877</sup> Man kann bei den „Hagelwundern“ daher auch von „Disziplinierungswundern“ sprechen, die die Einheit des Glaubens durch die Verbreitung verbindlicher Glaubensrituale garantieren sollten, was neben der Sicherung der Territorialmacht eine der Hauptintentionen der fränkischen Historiographie war.

Diese Absicht konnte vor allem dann erfüllt werden, wenn „Wetterwunder“ der fast ganzjährig durch Extremereignisse bedrohten Landbevölkerung den praktischen Nutzen der christlichen Heiligen (auch gegenüber heidnischen „Zauberern“ und Gottheiten) zeigten. Häufig stehen Strafwunder daher im Zusammenhang mit Elementargewalten, vereinzelt auch mit Seuchen. Der Passus *messes [...] tempus instaret metendi, tanta tempestatis sunt attrite grandine* in dem von Rudolf aufgezeichneten Hagelwunder bei Holzkirchen sollte an die allgegenwärtige Bedrohung durch Gewitter erinnern; mit *tempus* („Zeit“) und *tempestas* („Unwetter,

---

<sup>2877</sup> Mit *ius monasterii* bezieht sich Rudolf von Fulda auf den „Klosterbann“, der mit territorialen Besitzrechten, Abgabepflichten und der Feier bestimmter Gedenktage verbunden war. *Monasterium* bezeichnet bei Rudolf (im Gegensatz zum spätlateinischen *clostrum*, das nur den engsten für Laien unzugänglichen Klosterbereich (*claustrum*) umfaßte) die Gesamtheit aller zum Kloster gehörenden Gebäude, Liegenschaften und Ländereien, darunter auch die abhängigen Höfe (Fronhöfe), Villikationen und Ländereien, die für die Wirtschaft des Klosters unabdingbar waren. Die in merowingischer und karolingischer Zeit gegründeten Klöster bestanden nicht mehr nur aus Einsiedeleien oder Eremitenklöstern, sondern wuchsen schnell zu kirchlichen, geistigen und wirtschaftlichen (Macht-)Zentren, zu deren Erhalt immer größere Ländereien gehörten; diese wurden von „Villikationen“ (*villae*) aus bewirtschaftet, einem Verband bäuerlicher und handwerklicher Betriebseinheiten, die oft als Anhäufung kleiner Weiler, Mühlen und Schmieden ein „Dorf“ bildeten mit dem Fronhof im Zentrum. Mit der Zunahme der geistlichen und wirtschaftlichen Macht der Klöster gerieten viele *villae* weltlicher Territorien bald auch in geistig-kultureller Hinsicht in ein Abhängigkeitsverhältnis zu den Klöstern. Damit galten dort auch die Rechtsverhältnisse des Klosters, wozu auch die Einhaltung kirchlicher Feiertage und Gebote gehörten, selbst in vom Kloster weiter entfernten abhängigen Gebieten. Rudolf von Fulda bezieht sich in dem Unwetterbericht 838 wahrscheinlich auf die noch nicht oder erst oberflächlich christianisierten Bewohner eines slawischen Dorfes, das entweder bereits zum „Klosterbann“ oder zumindest in Abhängigkeit zum Kloster Erlenbach geraten war. Vgl. dazu Wilhelm Volkert, *Kleines Lexikon des Mittelalters*, 4. Aufl. München 2004, S. 134f. Zum Begriff der Rechtskreise, die im Mittelalter neben dem allgemeinen Landrecht die besonderen Rechtsbeziehungen von geistlichen und weltlichen Grundherrschaften regelten (z. B. das Hofrecht für Haus- und Hofverbände oder das Klosterrecht für Klöster und dazugehörige Höfe und Siedlungen) siehe ebenda, S. 210f.

Gewitter“) ist hier ein „Wortspiel“ angedeutet<sup>2878</sup>, das wie auch *instare* und *attritae sunt* die Notwendigkeit der Feiertagsruhe anmahnt. In Flodoards Bericht fällt dagegen besonders die Häufung von liturgischen Begriffen aus dem Wortfeld „Fürbitte“ (*suffragia, vota*)<sup>2879</sup> und „geistlicher Beistand“ (*presidia, dominatricis muniere subsidiis, patrocinia*) auf, womit er auf die (berechtigte) Unwetterangst der Bauern eingeht, die die Reimser Marienwallfahrt mit begründete. Möglicherweise war das „Hagelwunder“ von Reims sogar der Ursprung der Marien-Wallfahrt in der wegen der Öffnung nach Süden hin stark unwettergefährdeten Montagne de Reims; daraufhin deutet der Passus *cum agricole urbi vicini post pasca solito de more hanc petissent urbem, huius admirabilis domine requirendo suffragia*. Vielleicht war die Wallfahrt eine Art „Wetterprozession“, wie sie im Alpenraum bis heute vor Beginn der Unwettersaison um Pfingsten herum als Feld- und Flurumgänge und Feldsegen, teilweise auch in eigenen Feiertagen, begangen werden. Die von beiden Autoren genannte schnelle Verbreitung der Wetterwunder war damit keine bloße Propaganda.<sup>2880</sup> Die Wetterwunder bestärkten auch den „geistlichen Machtanspruch“ der Heiligen über „ihr Territorium“, in dem sie verlässlichen Schutz boten und damit auch die Bischofsmacht legitimierten. Wallfahrten waren in der Zeit der Territorialbildung im 10. Jahrhundert wegen der Herrscherlegitimation und der zu erwartenden Pilgerströme bedeutende Machtfaktoren, was die Beliebtheit von „Legitimationswundern“ in dieser Zeit mit erklärt.<sup>2881</sup>

<sup>2878</sup> Auf eine Bedeutungsverwandtschaft von „Zeit“ und „Unwetter“ (*tempestas*) - auch in Hinblick auf die Begrenzung und Bedrohung des irdischen Lebens durch die „Größe des Himmels“ - weist Isidor in seinen Ausführungen über verschiedene Wetterphänomene in der untersten Luftschicht. Vgl. Isidori Hispalensis episcopi Etymologiarvm sive Originvm libri XX, lib. XIII, 11 (*Aerias auras*), ed. W. M. Lindsay, Oxford 1911, vol I, p. 528f.: [...] *Tempestas aut pro tempore dicitur, sicut ubique historiographi solent, dum dicunt 'ea tempestate'; aut ab statu caeli, quia magnitudine sui multis diebus oritur. Verno autem et autumnali tempore quam maxime fiunt tempestates, quando nec plena est aestas, nec plena hiems; unde et medium et confine utriusque temporis ex coniunctione aerum contrariorum efficiuntur tempestates.* [...].

<sup>2879</sup> Begriffe aus dem Wortfeld „Fürbitte“ und „Schutz“ (letzteres oft im doppelten Sinne von innerweltlichem und himmlischem Schutz) sind besonders in den Wunderepisoden der „Reimser Kirchengeschichte“ häufig. So verwendet Flodoard immer wieder *suffragia* (im liturgischen Sinne *suffragia sanctorum* - „Fürbitten“; „an die Heiligen gerichtete Bittgebete“; Bernd-Ulrich Hergemöller, *Promptuarium ecclesiasticum medii aevi*, 2011, S. 276), womit auch die weltlichen Grundbedeutungen, etwa „Wahl-, Stimmrecht“; „Zustimmung, Beifall“ und „(günstiges) Urteil“ (Langenscheidt Wb. Lat.-dt., 1963, S. 504) impliziert sind (wie Flodoard auch mit *vota* andeutet). Die Menschen haben sich, bestärkt durch das „Hagelwunder“, für die Heiligen als Schutzherren ihrer Stadt entschieden, da sie deren große Schutzmacht am Beispiel der Naturgewalten erfahren haben. Vgl. auch Flodoard, HRE I, 21, ed. M. Stratmann, MGH Script. (in Folio) 36, 1998, S. 114: [...] *anno DCCCLXXXII* [...] *Post Hincmari denique pontificis obitum desiderabilis hic sacrorum thesaurus membrorum ad Orbacense perducitur monasterium. Hic quoque beatissimi huius patroni nostri suffragiis omnis commoditas aeris circumquaue degentibus attribuitur incolis cum insolita fertilitate telluris.*

<sup>2880</sup> Vgl. Flodoard, HRE III, 8, ed. M. Stratmann, MGH Script. (in Folio) 36, 1998, S. 204: *Sicque deinceps tam hi quam ceteri quique contigui promptius libentiusque annuatim eiusdem domine nostre, sancti quoque Remigii ceterorumque sanctorum, hanc Remensem adeuntes urbem, consueverunt expetere patrocinia*. Rudolf von Fulda schließt die Wundererzählung mit der bezeichnenden Feststellung: *Tantusque timor ex hoc omnes perculit in circuitu, ut deinceps festa sanctorum summa colerent reverentia* (*Miracula Sanctorum* 12, ed. G. Waitz, MGH Script. (in Folio) 15, 1, 1887, S. 338).

<sup>2881</sup> Um mangelnde Ehrerbietung gegenüber einem Heiligen geht es auch in Kapitel II, 12 der „Reimser Kirchengeschichte“: Nach dem Abriß des Rigobert-Oratoriums im Michaelskloster in Reims soll Graf Bego I.



Ein „Strafwunder“ soll sich einst auch in Rozoy-sur-Serre ereignet haben - auch in dieser Episode ist das ursprünglich zugrundeliegende Wetterereignis erkennbar: Damals konnte ein Bauer aus der zu Reims gehörenden *Villa Plumbea-Fontana* nahe der königlichen Domäne Rozoy-sur-Serre wegen der Übergriffe der Domänenverwalter das Land nicht nutzen; auch die königlichen Ministerialbeamten konnten ihm nicht helfen; so ging er mit einem selbst zubereiteten „Gastmahl“ zur Basilika des heiligen Remigius und bat an dessen Grab um Hilfe gegen die Unterdrücker. Bei der Rückkehr sah er erstaunt, wie die Rinder, aber auch Böcke und Ziegen untereinander mit ihren Hörnern kämpfen; Schweine kämpften mit Schweinen, Hammel stießen mit Hammeln zusammen, und auch die Viehhüter gingen in Faustkämpfen aufeinander los; als sich dann ein ungeheurer Wirbelsturm erhob und mit großem Getöse daherbrauste, begannen Viehhüter und Tiere nach ihrer Art weinend nach Rozoy zu fliehen, als würde ihnen eine Schar Verfolger mit Peitschen nachsetzen. Als die Domänenverwalter das sahen, wurden sie von Schrecken ergriffen, daß sie Todesgefahr seien, und ließen schließlich sehr mitgenommen von dem Angriff auf den heiligen Remigius ab. Weil er an dem lehmigen Ort am Fluß Serre blieb und in seiner Behausung große Belästigungen durch Schlangen erlitt, nahm er den Staub, den er vom Boden der Kirche aufgesammelt hatte, verteilte ihn über seine Besitzungen. Danach erschien dort keine Schlange mehr. Man erzählt auch, was in zuverlässigen Quellen überliefert ist, daß in allen um die Kirche des heiligen Remigius gelegenen Häusern und Grabstätten nie mehr eine Schlange gefunden wurde, und selbst wenn eine auf irgendeine Weise dorthin gebracht wurde, konnte sie dort nicht überleben.“<sup>2882</sup>

---

von Paris von einem Unhold ergriffen worden sein. [...] Darauf aber wurde durch den Gang dieser Tür ein Wind getragen, der mit Staubwolken vermischt war, und von dort schienen die Schatten auch in die Stadt getragen worden sein, und niemand vermochte es mehr, ohne Behinderungen auf der Straße zu laufen. Dadurch aber wurde das Oratorium für die Michaelsverehrung wieder hergerichtet.“ Flodoard, HRE II, 12, ed. M. Stratmann, MGH Script. (in Folio) 36, 1998, S. 160 (eigene Teilübers.): *Oratorium quoque super eandem portam construxerat in honore sancti Michaelis archangeli, de quo in contiguam sancti Petri ecclesiam descendere morem fecerat orationis amore. Quod oratorium non pauco tempore perseveravit ibidem, donec Ludowicus imperator idem sancti Petri monasterium Alpaidi filie sue dedit. Cuius mulieris vir nomine Bego prefatum dirui iussit oratorium, quia scilicet quadam die caput in superliminari eiusdem ostioli graviter eliserit eo, quod statura procerus fuerit et erecto collo ambulaverit nec ad introeundum se ipsum humiliaverit, pretendens, quod fenestram obnuberet ecclesie pre sui celsitudine. Quod tamen oratorium ut cepit everti, mox ille corripitur a demone, ut erat in pago Laudunensi procul ab urbe Remensi. Porro per huius porte viam pulvis et ventus mixtim ferebantur, unde et tenebre urbi videbantur illate, nec per eandem viam facile valebat quisquam incedere. Hoc autem oratorium modo reparatum et in prememorato beati Michaelis veneratur honore restitutum.* Die Deutung der Staubwolke in der Wunderepisode ist möglicherweise auf die Verehrung des Erzengels Michael beziehbar, dem man vor allem in Gewittern, Stürmen und unheimlichen Himmelserscheinungen wirken sah. Der Graf legte sich mit dem Abriß des Michaels-Oratoriums direkt mit dem mächtigen Erzengel an, dem „Schutzherrn der Seelen und Teufelsbezwinger“ (*praepositus paradisi*), der als „Schlüsselbewahrer des Himmelreichs“ gegen die Feinde Gottes kämpft. Der Erzengel Michael kam der bedrängten Kirche gegen einen Herrscher zu Hilfe, der sich mit dem Abriß des Oratoriums zum Diener des großen Drachens machte, den der Erzengel Michael in der Endzeit auf die Erde stürzen wird (Offb. Joh. 12, 7ff.). So mußte Michael gegen Graf Bego I. intervenieren - mit einem unheimlichen „Staubwirbel“, der den Grafen wie ein „Dämon“ ergriff. Doch Michael ist kein grausamer Rächer und Vollender irdischer Strafen, sondern erweist sich als barmherzig: So ließ er bald wieder von den Sündern ab (äthiop. Henochbuch, Kap. 68) und bat vor Gott um Gnade für die Sünder (Hen. 89, 76); die Anfechtung des Bego in Reims war eine kurze „Zurechtweisung“. Als Verteidiger der Gläubigen und Wächter über die „göttlichen Geheimnisse“ gilt der heilige Michael als einer der wichtigsten „Vermittler“ zwischen Mensch und Gott, weshalb dem Erzengel im Mittelalter zahlreiche Bergkapellen und Westwerkkapellen (vielleicht auch in Reims) geweiht waren. Vgl. dazu Ernst Lohse, ‚Michael, Erzengel‘, in: RGG 4, 3. Aufl. 1960, Sp. 932f. Vgl. zur frühmittelalterlichen Michaelsverehrung auch oben, S. 310ff. m. Anm. 910 - 912.

<sup>2882</sup> Flodoard, HRE I, 20, ed. M. Stratmann, MGH Script. (in Folio) 36, 1998, S. 110 (eigene Teilübers.): *Moderno tempore colonus quidam ville Remensis episcopii, que Plumbea-Fontana dicitur, manens iuxta regii*

In dieser Episode, die aus der *Vita S. Remigii* stammt<sup>2883</sup>, handelt es sich um ein charakteristisches „Territorialwunder“ gegen Usurpatoren, in diesem Falle die königlichen Domänenverwalter von Rozoy, die die Reimser Villikationsbauern „nicht in Frieden ließen“ (*neque messem neque pratum ceterumve peculium propter fiscalinorum infestationem habere quiete valebat*).<sup>2884</sup> Wahrscheinlich ging es um Nutzungsrechte an Allmenden der Reimser *Villa Plumbea-Fontana*.<sup>2885</sup> Von der weltlichen Rechtsinstanz (*iusticia*), vermittelt durch *ministeriales regios*, die auch Richterämter am „Fronhof“ innehatten<sup>2886</sup>, bekam der Bauer keinen Beistand, womit sie ihre Dienstpflicht gegenüber der Kirche vergaßen. Die *Ministeriales* von Rozoy legten sich mit ihren Übergriffen mit dem mächtigen Reimser Schutzpatron Remigius an. Der „heilsame Plan“ des Bauern (*salubre consilium*) weist bereits auf das Wunderwirken des Remigius:<sup>2887</sup> Wie Abraham den drei Engeln im Hain Mamre ein Mahl aus Kuchen, Milch und Kalbfleisch zubereiten und den Gästen Wasser zur Fußwaschung überreichen ließ, bereitete der Bauer aus *Plumbea-Fontana* Remigius ein

---

*villam fisci, quam Rosetum vocant, neque messem neque pratum ceterumve peculium propter fiscalinorum infestationem habere quiete valebat. Unde sepe iusticiam apud ministeriales regios sibi fieri petiit nec optinere potuit. Invenit autem tandem sibi salubre consilium. Nam coxit panes et carnes et accepta cervisia, prout visum fuit, in vasculis hec omnia in vehiculo, quod vulgo benna dicitur, imposuit et iunctis bobus ad basilicam sancti Remigii candelam manu ferens properavit. Quo perveniens cibariis, quae detulit matricularios, pavit, ad sepulchrum sancti candelam posuit et eius auxilium contra suos oppressores expetiit. Pulverem quoque de pavimento ecclesie colligens panno colligavit et in predicta benna ponens, linteum desuper, ut supra corpus mortui solet fieri, composuit et ad propria remeare cepit. Si qui vero de obviantibus eum interrogabant, qui in illo carro duceret, respondebat se sanctum Remigium ducere. Mirabantur autem omnes in dictis et factis illius amentem hunc esse ferentes. In pratum vero suum perveniens pastores inibi de Roseto diversi generis animalia pascentes invenit. Ast ubi sanctum Remigium ferre sibi suffragia postulans invocavit, cepere boves, hirci capreque invicem se cornibus impetere, porci cum porcis confligere. Verveces cum vervecibus se collidere, pastores se fustibus et pugnibus mutuo percutere maximoque surgente turbine pastores beulantes animalia queque iuxta genus suum sonitu perstrependo ita ceperunt Rosetum versus fugere acsi multitudo persequentium flagris videretur insistere. Quod cernentes fiscalini terrore percussi, mortis imminere sibi pericula veriti tandemque correpti cessarunt ab afflictione pauperis sancti Remigii. Sed quia secus annem Saram loco lutoso manebat et in suis habitaculis a serpentibus molestiam magnam sustinebat, accipiens pulverem, quem secum ab ecclesie pavimento collectum detulerat, per habitacula sua respersit ac postea serpens in eisdem locis non apparuit. Compertum quoque traditur, quod in omnibus ecclesie beati Remigii circumiacentibus atris vel cimiteriis coluber numquam soleat inveniri, set etsi delatus huc aliquo modo fuerit, nullatenus hic vivere possit.*

<sup>2883</sup> Vgl. Martina Stratmann (Ed.), Flodoard, HRE I, 20, MGH Script. (in Folio) 36, 1998, S. 110, Anm. 40.

<sup>2884</sup> *Quies* („Ruhe, Friede“, im kirchlichen Kontext auch „Ruhe der Seele“; Bernd-Ulrich Hergemöller, *Promptuarium ecclesiasticum medii aevi*, 2011, S. 238) könnte hier im Sinne von „Neutralität“ (Langenscheidt Wb. Lat.-dt., 1963, S. 438f.) auch auf den (Land-)Frieden des Reimser Landbesitzes nahe Rozoy-sur-Serre hindeuten, der als „Gottesfrieden“ unantastbar war und den zu schützen die moralische und politische Aufgabe einer gerechten und rechtmäßigen weltlichen Herrschaft war; *quies* wäre damit gleichbedeutend mit *pax* im Sinne von *pax Dei* bzw. *treuga Dei*; vgl. Bernd-Ulrich Hergemöller, wie oben, S. 213.

<sup>2885</sup> Eine heute nicht mehr identifizierbare *Villa* nahe Rozoy-sur-Serre, die dem Reimser Episkopat unterstand. Der Name der *Villa Plumbea Fontana* („bleierne Quelle“ bzw. „stumpfe“, „ausgetrocknete (?) Quelle“) könnte auf ein ehemaliges gallisches Quellheiligtum deuten. Vielleicht handelte sich aber auch um eine der zahlreichen Quellen in Ostfrankreich, die schon seit der Römerzeit in bleierne (*plumbea*) Rohre gefaßt waren.

<sup>2886</sup> Die *ministeriales regios* waren von der weltlichen Herrschaft bevollmächtigte Dienstmannen, im Falle von Rozoy-sur-Serre die Domänenverwalter der königlichen *Villa Rozoy*, die mit ihren „Angestellten“ im Dienste der Herrschaft Verwaltungsaufgaben und als Richter auch den Landwirtschaftsbetrieb der *Villa* betreffende Rechtsfälle (etwa Gebietsstreitigkeiten) übernahmen.

<sup>2887</sup> *Salubris*, „gesund; heilsam, zuträglich, vorteilhaft; kräftig, stark“ (Langenscheidt Wb. Lat.-dt., 1963, S. 466).

„Mahl der Danksagung und der Bitte.“<sup>2888</sup> Möglicherweise knüpft die Episode an keltische Totenmahle oder Opferriten für Fruchtbarkeitsgottheiten an.

Der Kampf der Weidetiere und der Viehhüter ist ein Abbild der verkehrten Rechtsverhältnisse<sup>2889</sup>, ebenso der Wirbelwind, der sich wie ein Dämon aus dem Nichts erhebend die Kämpfenden von den Feldern vertreibt. Die gleichzeitige Ablativkonstruktion *maximoque surgente turbine* beschreibt wahrscheinlich einen „Staub- oder Heuteufel“, der bei heiterem Wetter aufgrund unterschiedlicher Bodenerwärmung entstehen kann; vielleicht trat jedoch auch eine Windhose auf. Der „Wirbelwind“ ist in der Bibel ein untrügliches Zeichen der Anwesenheit Gottes, unter anderem in Moses' Erzählung über Gottes Erscheinung in der Wolkensäule. Für die Rechtsbrecher war die Trombe jedoch (ähnlich wie die Gewitterquellwolken in Reims) ein unheimlicher Sturmdämon, der die gottgewollte Ordnung wiederherstellte: Die Usurpatoren wurden „von Schrecken erschüttert und von Todesangst ergriffen“ und mußten das „Besitzrecht“ des heiligen Remigius anerkennen (*ab afflictione*

---

<sup>2888</sup> Die symbolische „Opfergabe“ des Bauern von den besten Vorräten am Grab des heiligen Remigius kann als „Mahl der Danksagung“ und als Bitte an den Schutzheiligen gelten, die der Bauer nach liturgischem Ritus als „sakramental und symbolisch bestimmte Einsetzung und Feier der Eucharistie“ vollzog. Vgl. 1. Kor. 11, 23ff.; Mt. 26, 26ff.; Mk. 14, 22f.; Lk. 22, 14ff. (Gerd Heinz-Mohr, ‚Mahl‘, Lexikon der Symbole, 1991, S. 208-212, hier S. 210). In seiner bedrängten Lage versuchte der Bauer, den Heiligen als Verfechter der (irdischen und himmlischen) Gerechtigkeit gegen seine „Unterdrücker“ zu gewinnen; sein sorgfältig zubereitetes Mahl ist kein Ausdruck kühler „Berechnung“, sondern ein von Herzen gegebenes „Liebesmahl“ (*Agape* - „Brotbrechen“) als Zeichen der Gemeinschaft mit dem heiligen Remigius und auch „als Zeichen endgültig bleibender Gemeinschaft im Reich Gottes“ (Gerd Heinz-Mohr, wie oben, S. 210); nur deshalb konnte es auch „wirken“. Neben den Gastmahlen in den Gleichnissen Jesu (Mt. 22, 1ff.; Lk. 14, 15ff.) und dem Mahl Simons mit Jesus (Lk. 7, 36ff.) bezieht sich Flodoard wohl besonders auf das Gastmahl Abrahams mit den drei Engeln in Mamre, die ihm die Geburt Isaaks voraussagten (1. Mose 18, 1-8); daraufhin deuten die sorgfältige Zubereitung der drei symbolischen „Speisen“ Brot, Fleisch und Bier durch den Bauern und die feierliche Übergabe des Mahls an den Heiligen an seinem Grab (*Coxit panes et carnes et accepta cervisia ... et ... ad basilicam sancti Remigii candelam manu ferens properavit.... Cibariis, quae detulit ad matricularios, pavit, ad sepulchrum sancti candelam posuit...*). Auch die Fußwaschung der drei Gäste durch Abrahams Diener (eine Geste der Unterwerfung und der ehrlichen Bitte an Gott) ist in Flodoards Wunderepisode angedeutet: So habe der Bauer Staub vom Kirchenboden aufgesammelt (*Pulverem quoque de pavimento colligens panno colligavit...*). Vgl. 1. Mose 18, 1-6 („Der Herr bei Abraham in Mamre“): „Und der Herr erschien ihm im Hain Mamre, während er an der Tür seines Zeltes saß, als der Tag am heißesten war. Und als er seine Augen aufhob und sah, siehe, da standen drei Männer vor ihm. Und als er sie sah, lief er ihnen entgegen von der Tür seines Zeltes und neigte sich zur Erde und sprach: Herr, hab ich Gnade gefunden vor deinen Augen, so geh nicht an deinem Knecht vorüber. Man soll euch ein wenig Wasser bringen, eure Füße zu waschen, und laßt euch nieder unter einem Baum. Und ich will euch einen Bissen Brot bringen, daß ihr euer Herz labet; danach mögt ihr weiterziehen. Denn darum seid ihr bei eurem Knecht vorübergekommen. Sie sprachen: Tu, wie du gesagt hast. Abraham eilte in das Zelt zu Sara und sprach: Eile und menge drei Maß feinstes Mehl, knete und backe Kuchen. Er aber lief zu den Rindern und holte ein zartes gutes Kalb und gab's dem Knechte; er eilte und bereitete es zu. Und er trug Butter und Milch auf und von dem Kalbe, das er zubereitet hatte, und setzte es ihnen vor und blieb stehen vor ihnen unter dem Baum, und sie aßen.“ Vgl. dazu Gerd Heinz-Mohr, ‚Mahl‘, Lexikon der Symbole, 1991, S. 212.

<sup>2889</sup> Die Faustkämpfe der Hirten (*cepere...pastores se fustibus et pugnis mutuo percutere*) zeigen die Verkehrung der gottgewollten Ordnung, nach der die Viehhirten als Symbole der „guten Hirten“ und vielleicht auch als „Faustkämpfer“ für die Sache Gottes und seine Heiligen wirken sollen. Vgl. Clemens IV. papa, *Innovatio sententiarum contra fautores Conradini latarum ad a. 1268*, in: MGH Epist. Saec. XIII., 3, Nr. 672, S. 695: *Unde cum eundem regem, strenuum nostri redemptoris athletam et indefessum eiusdem ecclesie pugilem [...]*. Erkl. u. Quellenhinweis: Bernd-Ulrich Hergemöller, *Promptuarium ecclesiae medii aevi*, 2011, S. 234).

*sancti Remigii cessarunt*).<sup>2890</sup> Remigius konnte - durch Gottes Allmacht - mit der Naturerscheinung sein Recht als Hirte des Landes durchsetzen, wie sich sein „Besitzrecht“ auch in anderen „Machtwundern“ bestätigte.<sup>2891</sup> Flodoard setzt die Eindringlinge sogar indirekt mit „Schlangen“ gleich, die - wie die echten Schlangen auf dem vernähten Grundstück am Flübchen Serre - die Reimser Ländereien mit Hinterlist einnehmen wollten. Die Vorstellung des von Schlangen befreiten sumpfigen Unortes weist auf die Unantastbarkeit des Landes; es erinnert an die Legende der Vertreibung der Schlangen aus Irland.<sup>2892</sup> Die „Naturwunder“ in Rozoy-sur-Serre hielt Flodoard als Zeugnisse der von Gott verliehenen „Territorialmacht“ des heiligen Remigius fest, den selbst die „Elementargewalten“ verteidigten. Viele Strafwunder, vielleicht auch die Trombe in Rozoy-sur-Serre, sind „historisch faßbare“, auf realen Naturerscheinungen beruhende Zeugnisse der Macht Gottes. Die Heilige galten mit ihrer Naturerfahrung und *virtus* als Vermittler, nicht aber als Zauberer;

---

<sup>2890</sup> Vgl. Flodoard, HRE I, 20, ed. M. Stratmann, MGH Script. (in Folio) 36, 1998, S. 110 (eigene Übers.): *Quod cernentes fiscalini terrore percussi, mortis imminere sibi pericula veriti tandemque correpti cessarunt ab afflictione pauperis sancti Remigii*. Mit *Quod cernentes* (*cernere* erscheint hier in den Bedeutungen „(deutlich) sehen, wahrnehmen“ und „(geistig) erkennen, einsehen“, auch „sich zeigen“ sowie „entscheiden, beschließen, durch Kampf entscheiden“; vgl. Langenscheidt Wb. Lat.-dt., 1963, S. 92) weist der Autor der *Vita S. Remigii* auf den „Offenbarungscharakter“ des Tierkampfes und des Wirbelsturmes: Die unerklärlichen, bedrohlichen Naturerscheinungen bewirken bei den Augenzeugen eine „Einsicht“ in die (Über-)macht Gottes und des heiligen Remigius und damit auch die Einsicht der Schuld der widerrechtlichen Landaneignung.

<sup>2891</sup> Die Funktion des heiligen Remigius als „Patron“, Beschützer, Hirte und „Anwalt der Menschen vor Gott“ hebt Flodoard in der „Reimser Kirchengeschichte“ mehrfach hervor. Vgl. HRE I, 21, ed. M. Stratmann, MGH Script. (in Folio) 36, 1998, S. 114f. (eigene Übers.): Die Bewohner waren sehr dankbar, daß „ihnen ihr Hirte, Patron und Beschützer nun dauerhaft mit seinem Körper zurückgegeben wurde, und sie glauben fest daran, ihn immer als Vermittler und beständigen Anwalt vor der göttlichen Barmherzigkeit zu haben“ (...*Hic membra veneranda in ecclesia deponentes eius nomine dedicata noctis quiete fessa levant corpora. Post requiei subsidium iam terras solis illustrante iubare voces undique deum benedictantium concrepant atque laudantium, quod eis pastorem, patronum ac protectorem redderet corporaliter proprium, quem semper apud divinam clementiam intercessorem et assiduum se habere confidunt advocatum*).

<sup>2892</sup> Nach dem frühchristlichen Mönchsideal lebten viele Heilige nicht nur in „Einklang mit der Natur“, sondern waren auch bereit, die Anfechtungen der Wüste auf sich zu nehmen, wie der Eremit Antonius oder der heilige Columba von Iona. Im Hochmittelalter wurde Einsiedlern und Heiligen eine „normalen“ Menschen nahezu unerreichbare Verbindung zu Tieren, Pflanzen, dem Wetter und dem Kosmos nachgesagt, was sie dazu „befähigte“, Naturereignisse vorherzusagen oder zum Beispiel vor Gott eine Linderung von Not und Unwettern zu erbitten. Diese Vorstellung ist besonders in frühen irischen Heiligenviten präsent, zum Beispiel in den Viten der irischen „Nationalheiligen“ Patrick, Brigid und Columba von Iona: „Das Verhältnis zu den Tieren und überhaupt zur Natur basierte auf dem Grundgedanken: Da die Kraft Gottes im Heiligen wirkt, hat er auch Macht über die Natur. So sind die vielen Erzählungen zu sehen, in denen Menschen aus Naturkatastrophen wie Seestürmen oder vor wilden Tieren gerettet werden. Ein Ungeheuer im Loch Ness wird besiegt - das Vorbild aller späteren Loch-Ness-Geschichten -, ein Eber wird vor einem Angriff gestoppt, Columba hat Einfluß auf die Fruchtbarkeit von Viehherden, er kann die Gefahr von Giftschlangen bannen. Und auf sein Gebet hin kommen Abenteurer von extremen Seefahrten heil zurück, Winde drehen sich zu seinen Gunsten, unfruchtbarer Boden bringt Erstaunliches hervor. Jedoch allen diesen Erzählungen fehlt das übertrieben Mirakelhafte und bisweilen Groteske, das aus anderen Heiligengeschichten durchaus bekannt ist“ (Theodor Klüppel, Einführung, in: Adamnán, Das Leben des heiligen Columba von Iona, 2010, S. 31 m. Anm. 6. Vgl. auch H.-J. Falsett, Irische Heilige und Tiere in mittelalterlichen lateinischen Legenden, Bonn 1960). Das Motiv der Bannung von Schlangen von Irland wird oft mit dem heiligen Patrick, teilweise auch mit Columba von Iona in Verbindung gebracht. Vgl. Adamnán, *Vita S. Columbae* II, 28, Adamnán's Life of Columba. Ed. and transl. by the late Alan Orr Anderson and by Marjorie Ogilvie Anderson, Edinburgh 1961, rev. by Marjorie Ogilvie Anderson, 2. Aufl. Oxford 1991, p. 134. Das Motiv ist auch in frühen byzantinischen Viten präsent, z. B. in Athanasius'/Evagrius' *Vita S. Antonii*, Kap. 56. Vgl. dazu Theodor Klüppel, wie oben, S. 125, Anm. 103 u. 105.

die Naturgewalten konnten nur als unheimliche „Vollstrecker“ von Gottes Plan in Erscheinung treten und damit die göttliche Legitimation kirchlichen Territorialbesitzes oder heiliger Orte anzeigen, weshalb solche Naturwunder nicht nur in Heiligenviten, sondern auch in historiographischen Werken gerne festgehalten wurden.

### VI. 3. Die Schönheit der Natur: Von heiligen Quellen und paradiesischer Waldeinsamkeit

Die Legitimation eines heiligen Ortes wurde seit dem späteren Frühmittelalter insbesondere auch in Gründungslegenden gefestigt. Auch in diesen wird deutlich, daß viele hagiographisch stilisierte Wunder auf realen Naturereignissen beruhen. Neben Gründungswundern erscheinen in der „Reimser Kirchengeschichte“ auch idealtypische „Landschafts-Bilder“, die ebenfalls auf realen „Naturerlebnissen“ beruhen. Zu den typischen Gründungslegenden, die legitimatorische Funktion hatten, gehören die von Flodoard gesammelten Wunder auf dem fernen Remigiusberg bei Altenglan<sup>2893</sup> oder die Legende über die Schenkung der Villa Gernicourt an Bischof Rigobert von Reims. In beiden Episoden wird der „mildernde“ Einfluß eines Heiligen auf die feindliche, wilde Umwelt hervorgehoben, wobei weniger die Naturelemente, sondern vor allem weltliche Usurpatoren als Gefahren dargestellt werden. Häufig werden heilige Orte mit den charakteristischen Attributen eines antiken *locus amoenus* beschrieben wie in der Episode über die Schenkung Pippins des Mittleren (687-714) an den Reimser Bischof Rigobert<sup>2894</sup>, dem Pippin als Dank für seine Gastfreundschaft die Villa Gernicourt schenkte; auch sollte Rigobert „soviel Land im Umkreis in Besitz nehmen, wieviel er wolle und um das er laufen könne, während er Mittagsschlaf halten würde. Rigobert begab sich dem Beispiel des heiligen Remigius folgend in das umliegende Land, das ihm als sehr geeignet erschien, und beschloß, die Grenzen festzulegen, um Streitigkeiten um die Felder auszuschließen. Als sich Pippin gerade vom Schlaf erhob, schenkte er dem Zurückgekehrten das ganze Land, das er bei seinem Rundgang umlaufen hatte. Als denkwürdiges Zeichen dieser Begebenheit sah man fortan das Grün innerhalb des Rundweges zu jeder Jahreszeit frischer und kräftiger wachsen als in der Umgebung. Das nicht gering zu schätzende Wunder beruhte ohne Zweifel auf den Verdiensten des Heiligen und der Gunst des Landesherrn. Auch sollen die Ländereien nie von einem Unwetter heimgesucht worden sein, und nie soll Hagel über dem Land gefallen sein; auch, wenn in der

<sup>2893</sup> Vgl. Flodoard, HRE I, 20, ed. M. Stratmann, MGH Script. (in Folio) 36, 1998, S. 108f.

<sup>2894</sup> Rigobertus (Robert), von 690 bis zu seiner Absetzung 717 Bischof von Reims, war in die politischen Wirren seiner Zeit verstrickt. Karl Martell (dessen Taufpate Rigobert war), der Nachfolger seines „Gönners“ und Freundes Pippin des Mittleren, hatte wegen Unstimmigkeiten 717 Bischof Milo in Reims eingesetzt. Nach seiner Absetzung zog sich Rigobert als Einsiedler auf sein Eigengut Gernicourt an der Aisne zurück. Rigobert starb vor 743; im Jahre 864 wurden seine Gebeine nach Reims überführt. Zu Rigobert siehe u. a. Guntram Schenk zu Schweinsberg, Reims in merowingischer Zeit, Bonn 1971, S. 150-158; Eugen Ewig, Hartmut Atsma (Hrsg.), Spätantikes und fränkisches Gallien, Teilbd. 2, München 1979 (Beihefte der Francia; Bd. 3), S. 189-219; Thomas Bauer, Art. ‚Rigobert von Reims‘, in: Lexikon der Heiligen und der Heiligenverehrung. Redaktion Bruno Steimer u. Thomas Wetzstein, Bd. 3, Frankfurt 2003, Sp. 1412f.

Umgebung Hagel fiel, ließ er das Land unberührt.“<sup>2895</sup> Im Gegensatz zu anderen „schönen Orten“, die das Wirken eines Heiligen zeigen oder dessen Reliquien während der Translation umgeben, erscheint das grünende Land in dieser Episode weniger als „Wunder“, sondern als Ergebnis der Urbarmachung eines öden Landstücks. Ein typisches Attribut des *locus amoenus* ist „das zu allen Jahreszeiten frischer und kräftiger wachsende Grün“, das den Ort schon im wilden Zustand von der Umgebung unterschied (*Ad indicium vero memorabile super hoc itineris sui vernantior omni tempore quam in ceteris circa locis visitur herba virere*), doch spricht Flodoard keineswegs von einem das ganze Jahr blühenden und Frucht tragenden „Paradiesort“; der Komparativ *venantior ... quam in ceteris circa locis herba virere* bezeichnet vielmehr ein in langer, mühevoller Arbeit kultiviertes Landstück, das zu einem Garten inmitten der „Wüste“ wurde. Hier wird die spezifisch „mittelalterliche“ Naturwahrnehmung deutlich: Für die Mönche und Bauern im Frühmittelalter war wildes, unbebautes Land mit Gestrüpp, Bruchwald, Urwald und undurchdringlichem Gehölz lebensfeindliche *terra incognita*; die Mönche suchten in öden, einsamen Wäldern und Landstreichern jedoch auch die „Wüste“ der Wüstenväter. Schönheit und Fruchtbarkeit wie auch Ödnis und Unfruchtbarkeit eines Landstücks spiegelten nach damaliger Vorstellung das Wesen der Bebauer und ihrer weltlichen Besitzer wider: Das grünende, einst steinige und von Gestrüpp bewachsene Land „bestätigte“ allen deutlich das von Gott gewollte Besitzrecht Rigoberts von Reims, der das Land in gottesfürchtiger, der Schöpfung und den Menschen dienenden Arbeit zu einem blühenden Garten verwandelte. Vor allem die „erstaunliche“ Tatsache, daß die in dieser Gegend anscheinend häufigen Sommerunwetter mit Hagel das Land kaum in Mitleidenschaft zogen, selbst wenn in der unmittelbaren Umgebung Hagel fiel (*fertur eas numquam lesisse tempestas nec cecidisse super illas grando; et cum in locis videatur contiguas cadere, fines eorum non presumit attingere*), wurde als eindeutiges Zeichen der besonderen Gunst Gottes gesehen. Die „wunderbare Begebenheit“ beruht sehr wahrscheinlich auf einer wahren Naturbegebenheit, wie auch viele „Wetterwunder“: So könnten Bauern und Mönche beobachtet haben, daß in einem eng begrenzten Gebiet bei Gernicourt Unwetter trotz einer oft bedrohlichen „Gewitterkulisse“

---

<sup>2895</sup> Flodoard, HRE II, 11, ed. M. Stratmann, MGH Script. (in Folio) 36, 1998, S. 158 (eigene Übers.): *Hic venerabilis presul Pippinum maiorem domus regie traditur amicissimum habuisse [...]. Ad quem collocaturus dum venisset aliquando, cepit idem princeps requirere, quid huic sancto patri gratum potuisset offerre. Morabatur autem tunc apud Gerniacam cortem, quam villam eidem oblatam, ubi gratam haberi beato pontifici comperit, offert ei, ut, quantum vellet, in giro acciperet vel, quantum circumiret, dum ille meridie quiesceret. Beatus itaque Rigobertus exemplum beatissimi Remigii secutus per fines, qui manifestissime parent, pergens passim itineris sui litem poni precepit, ut litem discerneret arvis. Cui regresso surgens Pippinus a sompno largitus est omnem, quem circuitu suo concluderat, locum. Ad indicium vero memorabile super hoc itineris sui vernantior omni tempore quam in ceteris circa locis visitur herba virere. Est et aliud non contemnende rei miraculum, quod procul dubio meritis ipsius constat eisdem rebus a domino prerogatum. Siquidem, postquam eius cessere dominio, fertur eas numquam lesisse tempestas nec cecidisse super illas grando; et cum in locis videatur contiguas cadere, fines eorum non presumit attingere.*

auffallend selten auftraten; diese Beobachtung könnte Flodoard mit *videatur* angedeutet haben. In vielen Regionen Mitteleuropas sind auch in Gebieten mit großer Gewitter- und Hagelhäufigkeit (vor allem im Voralpenland, im Schweizer Jura, im östlichen Schwarzwald, auf der Schwäbischen Alb, in Burgund und in der Champagne) eng begrenzte Landstriche erkennbar, in denen auffallend selten Unwetter auftreten; auch größere Regionen im ansonsten gewitterträchtigen Südwestdeutschland scheinen vor allem orographisch vor Unwettern geschützt wie die Gegend um Karlsruhe. Im Lee markanter Bergzüge, die sich quer zur Hauptwindrichtung im Sommer von Südwest nach Nordost bzw. West nach Ost erstrecken, sind Schwergewitter deutlich seltener als auf der Luvseite. Wenn jedoch bei großräumigen Lee-Effekten zusätzlich Konvergenzeffekte auftreten, wie am Ostrand des Schwarzwaldes oder im nördlichen Alpenvorland, sind Unwetter besonders häufig. Das von Flodoard beschriebene Land bei Gernicourt war wahrscheinlich durch einen lokalen Lee-Effekt vor den aus Südwesten heranziehenden Sommerunwettern geschützt, wobei Föhneffekte auch Früh- und Spätfröste milderten; zudem könnte Rigobert den besonders fruchtbaren Boden, der unter Wald und Gestrüpp verborgen war, erkannt haben.<sup>2896</sup>

Ein weiteres „Motiv“ des antiken *locus amoenus* ist bei Flodoard der Mittagsschlaf König Pippins: Man denkt an einen schattigen Hain mit Moos, Gras und Blumen; vielleicht ist hier auch eine Traumvision Pippins angedeutet, worauf der Passus *dum ille meridie quiesceret* und *Cui regresso surgens Pippinus a sompno largitus es omnem, quem circuitu suo concluserat, locum* weisen könnte. Die umarmende Wortanordnung *largitus est omnem, quem circuitu suo concluserat, locum* hebt die Großzügigkeit des Stifters hervor. Flodoard beschreibt hier möglicherweise auch ein „Ritual“ der „geistigen Inbesitznahme“ des Landes durch Rigobert, der das Land nicht als Besitzgier, sondern im Dienste der Kirche annahm. Die Rechtmäßigkeit der Schenkung wurde in der Entwicklung des Ödlandes zum blühenden Garten bestätigt - für Flodoard ein *Indicium memorabile* und ein „Wunder einer nicht zu verachtenden Begebenheit“ (*non contemnende rei miraculum*), das er auf die Verdienste des heiligen Rigobert zurückführt (*procul dubio meritis ipsius*). Die weltliche Bedeutung des Paradiesgartens wurde jedoch erst unter Pippins Nachfolger Karl dem Kahlen deutlich, der Bischof Rigobert von Reims absetzte, worauf

---

<sup>2896</sup> Auf eine „Inspektion“ des Landstücks deutet der Rundgang Rigoberts. Flodoard Hinweis, Rigobert habe, dem Beispiel des heiligen Remigius folgend, zunächst die Besitzverhältnisse des „ausgeschauten“ Landes geregelt (*Remigii secutus per fines, qui manifestissime parent, pergens passim itineris sui litem poni precepit, ut litem discerneret arvis*), legt nahe, daß das Land keine herrenlose Wildnis mehr war, sondern bereits als Acker-, Weide- und Gartenland kultiviert wurde oder zumindest schon einen Besitzer hatte; auf die besondere Klimagunst und Fruchtbarkeit des Landes könnte, die bewußte Wortwahl Flodoards vorausgesetzt, *arvum* („Ackerland, Saatfeld;...Flur, Gefilde, Gegend, Weideplatz, Gestade“; vgl. *arvus* „pflügbare“; Langenscheidt Wb. Lat.-dt., 1963, S. 56) hindeuten. Rigobert hatte wohl die Eignung des Landstücks erkannt. Die blühende Frühlingsnatur (ein Ergebnis guter Bodenbearbeitung) zeigte in späteren Jahren als „Zeichen“ die Rechtmäßigkeit der Schenkung Pippins an, die sich in der Zeit danach im stetigen Gedeihen des Lands bestätigte.

dieser sich als Einsiedler auf das Gut in Gernicourt zurückzog. Das Wunder war ein *exemplum* für die von Gott legitimierte geistliche Territorialmacht der Reimser Kirche, die im Sinne der dort lebenden Bewohner in allen politischen Wirren und aller Wildheit der Natur (die Unwetter stehen vielleicht für die bedrohlichen politischen Ränke im Westfrankenreich) Bestand hatte, indem sie die grünende *Villa Gernicout* zum Rückzugsort vor der Welt machte. Aber nicht nur schöne Orte, geschützt vor der Unbill der „Welt“ und der Natur, erscheinen bei Flodoard als erstrebenswerte Orte; selbst die ungezähmte Natur, insbesondere der Wald, konnte zum paradiesähnlichen Einsamkeitsort werden, an den sich die Mönche bevorzugt zurückzogen. Einsame Waldgegenden, Täler, Berggipfel und Quellorte waren ideale Rückzugs- und Missionsorte für Einsiedler und Gottsucher, die an ihrer *Cella* oft auch einen geeigneten Siedlungsplatz für den Bau eines Klosters erkannten, etwa wenn der Wald Brenn- und Bauholz, Futter für Haustiere, Jagdgründe und fruchtbare Böden barg.<sup>2897</sup> Zudem bestanden an vielen Quellen und Hainen bereits vorchristliche Heiligtümer, die durch die Wandermönche umgewidmet wurden. Die von vielen Zeitgenossen gefürchteten siedlungsfeindlichen Wälder werden von Flodoard vor allem im Zusammenhang mit Klostergründungen genannt, wobei oft auch die Schönheit der unberührten Natur, vielleicht sogar die Sehnsucht nach der Ruhe und Unberührtheit einsamer Gegenden, angedeutet ist: Entgegen der früheren Annahme eines undurchdringlichen „gallischen Waldes“ waren die Wälder in Frankreich seit römischer und merowingischer Zeit (als „Ergebnis“ der effektiven römischen Verwaltung und der an diese anknüpfenden karolingischen Landgüterordnung) vielerorts schon auf dem Rückzug. Im 10. Jahrhundert waren die Wälder vor allem in der Umgebung größerer Städte wie Reims, Paris oder Tours und in der Champagne, der Île de France, der Normandie und der Picardie wohl bereits weitgehend auf die unfruchtbaren Höhenzüge der Brie, die Kalkplateaus der „Montagne de Reims“ (wo schon in römischer Zeit Wein und Obst angebaut wurde), die Montagne d’Argonne, das Morvan-Massiv und die Ardennen zurückgedrängt.<sup>2898</sup> Die von den Römern begonnenen Rodungen hatten sich im

---

<sup>2897</sup> „La forêt peut même apparaître comme un milieu attirant. Nécessaire à l’alimentation par la cueillette, la chasse et l’élevage, elle fournit le principal matériau de construction, de fabrication d’outils et d’objets divers. Elle procure le seul combustible. Elle peut en outre servir de refuge en cas de danger. Et l’on observe que Senlis se situe au sud-est du territoire des Sylvanectes et des plateaux découverts du Valois, à proximité de la forêt. L’importance de la forêt et de ses ressources dans l’austrie des VIIe et VIIIe siècles peut être aussi un élément d’explication de sa prééminence et de l’affirmation des Carolingiens issus de cette région. Frontière certes dans certains cas, la forêt n’est jamais barrière au Xe siècle: elle peut être gisement de richesse et lieu de contact“ (Michel Sot, *Un historien et son église: Flodoard de Reims*, 1993, p. 39).

<sup>2898</sup> „[...] l’organisation romaine et le développement des voies, comme nous verrons dans un instant, avaient entamé ces forêts. Agrippa avait fait ouvrir la grande voie parallèle au cours de la Sambre et de la Meuse à travers la Forêt Carbonnière peu de temps après la conquête romaine. Et l’on relève, pour le haut Moyen Âge, des indices de défrichements et d’extension du peuplement: l’installation des peuples germaniques ne s’est pas faite seulement sur les terres déjà occupées à l’époque gallo-romaine. Les fondations de monastères au VIIe siècle ont lieu de préférence dans des « deserts ». À l’époque carolingienne, des capitulaires comme le



„Vormittelalter“ mit der Gründung von Einsiedeleien und Klöstern bevorzugt auch in einsamen Gegenden zunächst nur langsam fortgesetzt. In der Zeit Flodoards erreichten die Landerschließungen gerade in den dichter besiedelten Kernlanden der Francia einen ersten Höhepunkt. Vielleicht ist die in einigen Einsiedler-Episoden (nicht nur in der „Reimser Kirchengeschichte“) bereits angedeutete Verklärung der Wildnis gerade auch angesichts der Wirren des 10. Jahrhunderts nicht nur als Ausdruck der Sehnsucht der Einsiedlermönche und Heiligen nach Frieden zu sehen, sondern auch ein Indiz für ein erwachendes „Umwelt- oder Heimatbewußtsein“ angesichts des bereits beginnenden Raubbaus an der Natur. Auf jeden Fall scheinen in Flodoards Zeit die unheimlichen „wilden Wälder“ in einigen „Gründungslegenden“ abgelegener Einsiedeleien und Coenobitenklöster bereits viel von ihrem Schrecken verloren zu haben, zumal einsame Wälder ideale Rückzugsorte vor der „sündigen Welt“ boten, als „Unorte“ die Mönche aber auch auf harte Proben stellten, weshalb dort nur die Frömmsten und Härtesten im Vertrauen auf Gott ausharren und mit den notwendigen Kenntnissen die „Waldwüste“ in einen blühenden Garten verwandeln konnten. Der Wald als Ort paradiesischer Einsamkeit und Meditation erscheint in Flodoards „Kirchengeschichte“ unter anderem in der Episode über die Einsiedelei des Bretonen Basolus, der zum heiligen Remigius nach Reims gekommen war und danach im nahen Verzy in ein Kloster eintrat, bevor er sich eine eigene Einsiedelei im Wald von Verzy baute: Dem Ankommenden soll schon auf dem Weg nach Reims „der Engel des Herrn als Weggefährte“ und als „Wegweiser“ erschienen sein. Nachdem Bischof Aegidius „das Verlangen des Pilgers um eine Behausung für verschwiegene Gespräche“ erkannt hatte bot er ihm einen Ort an, den er sich nach seinem Gefallen selbst aussuchen könne; bezeichnenderweise geht es in den Gründungs- und Einsiedlerlegenden oft um das „intuitive“ Erkennen, das ein besonderes Gefühl für die Schöpfung, auch im Erkennen der Eignung eines Ortes für den Landbau oder die Meditation, umfaßte: „Dank einer himmlischen Entscheidung fand er bald einen passenden Ort im Dorf Verzy zu Füßen der Montagne de Reims, den der dort beginnende Route-Wald umschattete. Dort war damals schon ein Kloster mit zwölf Mönchen. Basolus soll hier von den Brüdern gütig aufgenommen und vom Abt auch in den Wissenschaften unterrichtet worden sein. Es dauerte nicht lange, da ragte er in der kirchlichen Lehre

---

capitulaire *de villis* encouragent les gains de terres cultivables. Bref, le peuplement de ces régions du néolithique au Xe siècle s'était établi dans les clairières sans cesse plus grandes et plus nombreuses“ (Michel Sot, *Un historien et son église: Flodoard de Reims*, 1993, p. 37). Zur Geschichte der Wälder im Westfrankenreich und in Belgien vgl. den Überblick bei Michel Sot, wie oben, p. 36-39 m. Anm. 42 (Lit.-Hinweise): Alfred Maury, *Histoire des grandes forêts de la Gaule et de l'ancienne France: précédée de recherches sur l'histoire des forêts de l'Angleterre, de l'Allemagne et de l'Italie, et de considérations sur le caractère des forêts des diverses parties du globe*, Paris 1850; Ders., *Les forêts de la France dans l'Antiquité et au Moyen Âge*, Paris 1867; Félix Goblet c'Alviella, *Histoire des bois et forêts de Belgique*, Brüssel 1927; Michel Devèze, *La vie de la forêt française au XVIe siècle*, 2 vol. et une carte, Paris 1961 (École pratique des Hautes-Etudes, VIe section: Les hommes et la terre; vol. VI); Charles Higounet, *Les forêts de l'Europe occidentale du Ve au XIe siècle*, in: *Settimane di studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo XIII*, Spoleto 1966.

hervor und ging seinen Mitbrüdern und Hausgefährten durch das Licht seiner Weisheit voraus. Keine Sorge war ihm wichtiger als bei der Schriftlesung, im Gespräch oder im Gebet Gott zu suchen. Die vergänglichen Dinge verachtend und das Ewige ersahnend gab er die selbst erworbene tägliche Nahrung fast gänzlich den Armen und behielt nur wenig für sich, wobei er bis zur Grenze der körperlichen Leidensfähigkeit ging.

So an Tugendkräften wachsend wünschte er sich bald ein Leben als Einsiedler und wählte am Gipfel des nahen Berges eine Senke als noch einsamere Behausung aus; dort errichtete er eine Cella und ein Oratorium, wo er sich freier dem Dienst der himmlischen Kontemplation hingeben konnte. An diesem abgeschiedenen Wohnort soll er vierzig Jahre lang Gott wie ein Soldat gedient und gegen die Anfechtungen der Alten Schlange mannhaft gerungen haben, während er sich unaufhörlich dem Fasten, Almosengeben, Nachtwachen sowie Gebeten und Schriftlesungen widmete und die Besucher mit dem Licht der heiligen Kirchenlehre übergoß.

Während er in bewunderswertem Lebenswandel kämpfte, gefiel es der Himmelsmacht, die Tugendkraft ihres Soldaten durch sichtbare Zeichen zu zeigen. Als jener gerade betete, ließ der Herr für ihn auf dem Gipfel des Berges ein Wasser aus dem Felsen hervorbrechen; es soll auch unter dem Grabmal des Heiligen herausgeflossen sein und verbreitete sich durch die Fundamente der Kirche wie in einem kleinen Gefäß, süß und heilsam zum Trinken. Von dieser Art Quelle erlangten viele Kranke, die daraus tranken oder darin badeten und ihr Haupt darin wuschen, das Heilmittel für ihre Gesundheit.<sup>2899</sup>

In diesem „ausgemalten“ biographischen Abschnitt faßt Flodoard die für Reims relevanten Ereignisse aus dem Leben des Basolus von Verzy (555-630) zusammen, was erneut die legitimatorische Funktion hagiographischer Exkurse in Geschichtswerken zeigt. Die Vita des heiligen Basolus, der aus adliger Familie stammte<sup>2900</sup>, entstand wahrscheinlich erst im 10.

<sup>2899</sup> Flodoard, HRE II, 3 (*De sancto Basolo*), ed. M. Stratmann, MGH Script. (in Folio) 36, 1998, S. 137 (eigene Teilübers.): *Huius Egidii tempore sanctus domini Basolus ex territorio Lemovicino, regione Armoricana, nobili prosapia oriundus a partibus Aquitaniae patrocinia beatissimi Remigii desiderabiliter appetens Remensem devenit ad urbem. Cui advenienti comes itineris apparuisse traditur angelus domini, quem constat habuisse preducem, dum destinatum ingreditur urbem. Hunc dignissime prefatus presul Egidius suscipiens, cognito peregrinantis desiderio petitusque secretioris conversationis habitaculum concedere, libentissime cessit, sicubi sibi placitum dei famulus infra episcopium Remense valuisse reperire. Invenit tandem superna disponente gratia locum sibi congruum in vico Viriziaco ad radices montis Remorum, quem nemo inde incipiens obumbrat Rigentium. Eo loci tunc temporis erat cenobium numero duodecim monachorum. Hic igitur benigne susceptus a fratribus traditur ab abbate litteris imbuendus. Nec longum, sic doctrina emicuit, ut coetaneos et contubernales sapientie luce preiret. Nulla illi propensior cura quam aut in lectione vel sermone de deo aut in oratione loqui cum deo. Transitoria despiciens et eterna concupiscens victus pensam pauperibus erogabat, pauxillum sibi dumtaxat reservans ad infirmitatem corporis sustentandam.*

*Ita virtutum crescens culmine solitariam concupiscit vitam fastigiumque ad secretius habitandum contigui deligit montis, in quo cellulam cum oratorio construxit, ubi liberius celesti deserviret contemplationi. In qua inclusionis habitatione per quadraginta traditur annos deo militasse et contra serpentis antiqui temptamenta viriliter dimicasse, ieiuniis, elemosinis, vigiliis, orationibus atque lectionibus indesinenter vacans et ad se venientes doctrine sancte luce perfundens.*

*Dum hic igitur almifica conversatione decertat, placuit superne pietati virtutem sui militis evidentibus ostendere signis. Nam orante illo dominus aquam ei montis in vertice produxit e silice, que sub sancti sepulchro fertur exilire ac per ecclesie fundamenta quasi de vasculo sese profundere haustu dulcis et ad potandum salubris. De quo videlicet fonte multi sanitarum remedia potantes vel balneis utentes seu capita diluentes consecuntur egroti.*

<sup>2900</sup> Der heilige Basolus (Saint Basle, 555-630) war einer der zahlreichen aquitanischen Geistlichen, die im 6. und 7. Jahrhundert in Nordgallien missionierten. Vor Basolus waren im 6. Jahrhundert aus Aquitanien bereits Bischof Sidoine sowie Yriex, der spätere Kanzler König Theodeberts I. (533-548), nach Reims gekommen; auch der Trierer Bischof Nizier (†566) und die nach Basolus in Reims wirkenden Geistlichen Berchaire und Sindulf waren aquitanischer Herkunft. Vgl. Michel Sot, *Un historien et son église: Flodoard de Reims*, 1993, p. 412-415 m. Anm. 155 u. S. 423f., Anm. 24; Eugen Ewig, *L'Aquitaine et les pays rhénans au Haut Moyen Âge*, in: Eugen Ewig, Hartmut Atsma (Hrsg.), *Spätantikes und fränkisches Gallien. Gesammelte Schriften, Teilbd. 1*, München

Jahrhundert.<sup>2901</sup> Anhand dieser Quelle und auch mündlicher Erzählungen seiner Familie, die persönliche Verbindungen zur Abtei Saint-Basle in Verzy hatte, stellte Flodoard eine idealtypische, aber durchaus authentische Basolus-Episode zusammen. Im Mittelpunkt der Erzählung steht das monastische Ideal des *contemptus mundi* (der Begriff kam erst im 12. Jahrhundert auf; Flodoard umschreibt ihn mit *Transitoria despiciens et eterna concupiscens*). Die Geschichte erzählt von der Einsamkeitssehnsucht und dem allmählichen Rückzug des Mönchs Basolus in den Wald (*locum sibi congruum in vico Viriziaco ad radices montis Remorum, quem nemus inde incipiens obumbrat Rigentium*), der für die frühen Mönche (wie auch die einsamen Inseln im Atlantik) die ersehnte Einöde der Wüstenväter war. Mit *habitaculum* bzw. *inclusionis habitaculum*<sup>2902</sup> (die Bezeichnung für das Kloster in Verzy und auch die spätere Einsiedelei

---

1976, S. 553-572; Michel Rouche, *L'Aquitaine des Wisigoths aux Arabes (418-781)*. Naissance d'une région, Paris 1979, p. 427ff. Basolus soll als junger Mann nach Reims gekommen sein, nachdem er durch den Reimser Erzbischof von dem heiligen Remigius erfahren hatte; wenig später trat er als Novize in das Kloster Verzy (départ. Marne, Champagne-Ardenne) ein, wo er seine Ausbildung erhielt. Bald soll Basolus seine Mitbrüder in Verzy an Gelehrsamkeit übertroffen haben, doch lehnte er die ihm angetragenen Ämter im Kloster ab; es zog ihn in die Einsamkeit in ein kleines Tal (nach Flodoard eine kleine Senke) im heutigen Forêt Domaniale de Verzy, der wegen der dort wachsenden „Süntelbuchen“ auch „Faux de Verzy“ oder nach dem Heiligen auch „Faux de saint Basle“ genannt wird. Dort errichtete Basolus neben einer Cella auch eine Kapelle und missionierte das Umland. Auch an anderen Orten in der Champagne und in Lothringen soll Basolus Oratorien errichtet haben. So ist der Heilige eng mit der Champagne und Lothringen, insbesondere mit den Landschaften zwischen Marne, Argonne, den Ardennen und den Vogesen verbunden, weshalb er auch „Apôtre de la Plaine“ („Apostel des Hochlandes“) genannt wird (Art. „Saint Basle“, in: *Le diocèse de Saint Dié - Église Catholique des Vosges*, <http://www.catholique-vosges.fr/saint-basle.2164> - 28.02.2015). Wahrscheinlich errichtete Basolus seine Kapellen in der Nähe alter Heiligtümer, vor allem an Quellheiligtümern wie im Wald von Verzy. Basolus starb am 25. November 620 oder 630 in seiner Einsiedelei in Verzy. Im Jahre 664 errichtete der Reimser Erzbischof Nivard an der Stelle von Basolus' Oratorium ein Benediktinerkloster, das bis zur Zerstörung 1652 bestand. Das Gedenken an den heiligen Basolus (Gedenktag ist der 26. November) war Anfang des 20. Jahrhunderts in einigen Gegenden Ostfrankreichs noch bekannt, geriet danach jedoch zunehmend in Vergessenheit. **Lit.:** Edouard de Barthélémy, *Notice historique et archéologique sur les communes des environs de Verzy*, Paris 1867 (Coll. Monographies des villes et villages de France); Guntram Friedrich Schenk zu Schweinsberg, *Reims in merowingischer Zeit: Stadt, Civitas, Bistum*. Anhang: Die Geschichte der Reimser Bischöfe in karolingischer Zeit bis zur Bischoferhebung Hinkmar (845), Phil. Diss. Bonn 1971, S. 100. Zu Flodoards Basolus-Kapitel vgl. Michel Sot, *Un historien et son église: Flodoard de Reims*, 1993, p. 412-415 m. Anm. 155 u. p. 423ff.

<sup>2901</sup> Georg Waitz (HRE II, 2, S. 449, Anm. 1) nahm als Vorlage für Flodoards Werk eine ältere Vita an (Vita S. Basoli Confessoris, éd. Jean Mabillon, in: BHL 1030, AOSB, vol. 2, p. 65-67). Vgl. Dr. Johann Christian Felix Baehr, *Geschichte der römischen Literatur im karolingischen Zeitalter*, Karlsruhe 1840, S. 258. Michel Sot (*Un historien et son église: Flodoard de Reims*, 1993, p. 423 m. Anm. 22) geht jedoch davon aus, daß Flodoard die bereits „ausgeschmückte“ Basolus-Vita (die Mabillon in seiner Ausgabe auf das 10. Jahrhundert datierte) als Kurzfassung in seine Kirchengeschichte integriert hat, zumal er als „excellent abrégiateur“ bekannt ist (M. Sot, wie oben, Anm. 22). Auf der Grundlage älterer Viten und Zusammenfassungen verfaßte auch Adso von Montier-en-Der (Diözese Châlons) im 12. Jahrhundert eine *Vita Sancti Basoli Confessoris in agro Remensi* sowie die „Wundersammlung“ *Translatio et miracula sancti Basoli confessoris in agro Remensi*.

<sup>2902</sup> *Habitaculum* bezeichnet in Flodoards Wunderepisode nicht nur den „Wohnort“ bzw. „Wohnsitz“ (*sedes*), sondern auch dessen besondere „monastische Qualität“, wobei die Ärmlichkeit (die Diminutivform läßt - im Gegensatz zu *habitatio* oder *sedes* - an eine ärmliche Stein- oder Bretterhütte im Wald denken) und die damit verbundene Härte des mönchischen Kampfs gegen Kälte, Armut und Einsamkeit im Mittelpunkt stehen (*habitare* wäre hier auch im Sinne von „zu seiner Hauptbeschäftigung machen“ zu verstehen; vgl. Langenscheidt Wb. Lat.-dt., 1963, S. 243). Das ärmliche, einsame *habitaculum* des heiligen Basolus wird so zum äußeren *habitus* des Gottsuchers, der die Welt hinter sich gelassen hat und nur mit dem Allernotwendigsten ausgestattet den körperlichen und seelischen Anfechtungen zu widerstehen bereit ist, um sich der Zwiesprache mit Gott hinzugeben; *habitaculum* könnte in der Wundererzählung daher (zusammen mit *silva*) als „Signalwort“ gedient haben, ähnlich den „höfischen Signalwörtern“ in der höfischen Versepeik des Hochmittelalters.

des Heiligen) und *nemus Rigentium* nennt Flodoard hagiographische „Signalbegriffe“, die Basolus' Waldklause zum Sinnbild der kompromißlosen Dienstbereitschaft für Gott machen. Der Wald spielte eine zentrale Rolle in der Entwicklung des heiligen Basolus zum Einsiedler und Wandermissionar: Flodoard wollte in der „Kurzvita“ zeigen, wie die wachsende Sehnsucht des „unbehausten Pilgers“ (*cognito peregrinantis desiderio petitusque secretioris conversationis habitaculum concedere*)<sup>2903</sup> Basolus immer mehr aus der „Welt“ in die Wildnis führte, wobei er wohl schon als Novize in Verzy den im 7. Jahrhundert noch dichten Wald (den heutigen Forêt Domaniale de Verzy) am Nordosthang der „Montagne de Reims“ durchstreifte.<sup>2904</sup> Die Bedrohung durch den „wilden Wald“ und die dort lauenden Anfechtungen des Teufels sind mit *obumbrat* angedeutet (*locum sibi congruum in vico Virziaco ad radices montis Remorum, quem nemus inde incipiens obumbrat Rigentium*).<sup>2905</sup> Die für Wunderepisoden

<sup>2903</sup> *Peregrinator* weist auf das Unbehaustsein als zentrales Ideal des frühmittelalterlichen Wandermönchs, der auf der Suche nach Gott in der Fremde und in der Einsamkeit der „wilden Natur“ das Ausgesetztsein in der Welt, umgeben von Gefahren und Anfechtungen gegen Körper und Geist, unmittelbar erfährt. Wenn Flodoard Basolus als *peregrinator* bezeichnet, meint er zunächst den noch „unbehausten“ jungen Mann, dessen „Sehnsucht“ nach dem heiligen Remigius ihn von zu Hause fortzieht und ihn schließlich einen „Wohnplatz für eine abgeschiedenere Konversation mit Gott“ suchen läßt, wofür ihm der Reimser Bischof ein Stück Land überläßt (*cognito peregrinantis desiderio petitusque secretioris conversationis habitaculum concedere, libentissime cessit*). Doch auch in seiner Einsiedelei im Wald von Verzy blieb Basolus ein „Unbehauster“, Fremder und Pilger, ein Gottsucher, dessen Ziel das Himmelreich war. So wurde er zum „Idealbild“ des mönchischen *peregrinator* nach 1. Mose 15, 13: „Da sprach der Herr zu Abraham: Das sollst du wissen, daß deine Nachkommen werden Fremdlinge sein in einem Lande, das nicht das ihre ist; und da wird man sie zu dienen zwingen und plagen vierhundert Jahre“ (*quoniam peregrinum erit semen tuum in terra non sua*). Vgl. Phil. 3, 20: „Unser Bürgerrecht aber ist im Himmel; woher wir auch erwarten den Heiland, den Herrn Jesus Christus, [...]“. Den göttlichen Auftrag der lebenslangen *peregrinatio* spürte auch der heilige Basolus, der nur im Standhalten gegen äußere und innere Anfechtungen Gottes näher kommen und den Menschen dienen konnte. In Flodoards Erzählung erscheint *peregrinator* bzw. *peregrinus* („Fremder, Pilger, Wallbruder“) daher auch als „Bild für den transitorischen und anagogischen Charakter der christlichen Existenz“, das der heilige Basolus in idealer Weise verkörpert (Bernd-Ulrich Hergemöller, *Promtuarium ecclesiasticum medii aevi*, 2011, S. 215; vgl. dort auch Bibelbelege sowie Ambrosius, De Abrahamo II, 9, 62, in: CSEL 32, I, S. 615: *Qui enim peregrinus hic fuerit, civis in caelo est*; Hieronymus, In Psalm. 38, 13, in: MPL 26, col. 1000B: *Incolam atque peregrinum se dicit, sicut omnes sancti, quia, sicut et illi dum erant in corpore, peregrinantur a Domini*).

<sup>2904</sup> Mit *Silva Rigentium* bezieht sich Flodoard auf den Forêt de Route bei Verzy am Nordostabhang der Montagne de Reims. Vgl. Martina Stratmann (Ed.), Flodoard, HRE II, 3, MGH Script. (in Folio) 36, 1998, S. 137, Anm. 8.

<sup>2905</sup> Mit der Beschreibung *locum [...] ad radices montis Remorum, quem nemus inde incipiens obumbrat Rigentium* zeichnet Flodoard ein fast modern anmutendes, „düster-romantisches“ Bild eines unmittelbar bei der Siedlung Verzy beginnenden „großen Waldes“, dessen uralte Eichen und Buchen (insbesondere auch die in der Montagne de Verzy heimischen, bizarr gekrümmten „Süntelbuchen“) die Häuser fast schon bedrohten. Flodoards akzentuiertes „Waldbild“, das ein wenig an die Beschreibung des „Alten Waldes“ östlich des Auenlandes in Tolkiens „Herr der Ringe“ erinnert, ist ein weiteres „Signal“ in der Basolus-Episode, das die heilsgeschichtliche Bedeutung des Geschehens erkennbar macht: In diesem Fall geht es die Bedrohung durch einen unheimlichen, „wilden“ Wald, einen „Unort“ der Wildnis und Gesetzlosigkeit, den der Einsiedler Basolus bewußt suchte, um dort den Gefahren und Anfechtungen standzuhalten und seinen Gottesglauben zu festigen - als Voraussetzung der wahren Gotteserkenntnis, mit der Basolus zum Vorbild für Mönche und die „einfachen Leute“ wurde. Der wie eine „Mauer“ aufragende „Urwald“ wirkte auch andernorts auf die Siedler wie eine „Versuchung“ und bestärkte ihre Zweifel, so auch die Mönche des Klosters Verden an der Ruhr: „Daher sagten sie auch, weil sie den seligen Mann (Liudger) im Innersten von seiner Absicht abbringen wollten, daß es geradezu unmöglich scheinete, daß jener Ort irgendwann einmal bewohnbar werde; auch, weil durch die dichtstehenden Bäume und die hineinragenden Äste der Himmel selbst verdeckt werde. Jener dagegen, der seine Hoffnung auf den Herrn setzte, sagte: ‚Was den Menschen unmöglich scheint, ist für Gott möglich‘.“ Vgl. Vita Liudgeri, Ex Vita II, 30, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 2, Hannover 1839, S. 420, Sp. 1 (eigene Übers.): 30. *Erat ibi sarculum quoddam arborum opacitate et silvarum densitate undique conclusum; ibi fixis*

idealtypische Einleitung versetzt sich aber auch in die Perspektive der weltlichen Siedler, die den Wald vielleicht als „dunkle Wand“ fürchteten; dagegen war der Wald in der Wahrnehmung des frommen Möchs ein schattiger, geschützter *locus amoenus*, der die Zweifel des „Verzagten“ ausräumte und damit seine spätere Bewährung im Glauben bereits andeutet.

Wichtig für das Verständnis der Wunderepisode ist also, daß bei Basolus die „Konfrontation“ mit der Wildnis nicht erzwungenermaßen, sondern aufgrund der Sehnsucht nach der Einsamkeit, in der er sich bewußt den Anfechtungen der „Welt“ stellen wollte, erfolgte (*Ita virtutum crescens culmine solitariam concupiscit vitam fastigiumque ad secretius habitandum contigui deligit montis, in quo cellulam cum oratorio construit, ubi liberius celesti deserviret contemplationi*).<sup>2906</sup> Der Wald war aber auch für Basolus nicht nur „Sehnsuchtsort“; er fürchtete den Wald auch als Ort körperlicher und seelischer Anfechtungen durch die „Alte Schlange“.<sup>2907</sup> Doch gerade die „Leere“ und Einsamkeit, in der sich die erschreckende Gegensätzlichkeit der „Welt“, die Ambivalenz „Urwaldes“, besonders bedrohlich zeigte, lockte den Einsiedler; nur im Wald

---

*tentoriis mane primo arbores diruere, et locum ponendis aedificiis expurgare, si qua facultas daretur, disponebant. Quod tamen illis fieri posse omnino impossibile videbatur. Unde et beatum virum a sua intentione penitus revocare studentes, dixerunt, incredibile prorsus videri, illum umquam locum habitabilem fieri posse; quoniam arborum densitate et ramorum involutione coelum quoque ipsum absconderetur. At ille, spem suam in Domino ponens: ‚Quae hominibus‘, inquit, ‚impossibilia sunt, Deo possibilia sunt.‘*

<sup>2906</sup> Das geistige und geistliche „Wachstum“ des jungen Mönchs Basolus, sein Weg von der „Welt“ zu Gott und seine „Begierde“ nach der Erkenntnis Gottes in der Einsamkeit des „wilden Waldes“ von Verzy macht Flodoard anhand von Begriffen aus den Wortfeldern „Sehnsucht, Wunsch, Begierde“, weiterhin „Zugeständnis, Überlassen“ sowie „Wissen, Erkenntnis, Weisheit“ nachvollziehbar, die das tiefe, von Gott eingegebene Verlangen des Einsiedlers nach wahrer Gotteserkenntnis (*desiderium, concupiscere*), sein wachsendes Bemühen um die nur im Kampf gegen weltliche Anfechtungen zu erringende Gotteserkenntnis (*eterna concupiscens, propensior cura, reservans ad infirmitatem corporis sustentandam*) wie auch das Erkennen und Verständnis seiner Weggefährten und Gönner (*cognitus, concedere, cedere*) bezeichnen. Für die Hörer wird Basolus’ „Weg der Erkenntnis“ besonders durch die Häufung ähnlicher Wortanfänge mit der Vorsilbe *con-* (*cognito, conversatio, concedere, concupiscit*) hervorgehoben. Vgl. Flodoard, HRE II, 3, ed. M. Stratmann, MGH Script. (in Folio) 36, 1998, S. 137: [...] *Hunc dignissime prefatus presul Egidius suscipiens, cognito peregrinantis desiderio petitusque secretioris conversationis habitaculum concedere, libentissime cessit, sicubi sibi placitum dei famulus [...] valuisset reperire. [...]. sic doctrina emicuit, ut coetaneos et contubernales sapientie luce preiret. Nulla illi propensior cura quam aut in lectione vel sermone de deo aut in oratione loqui cum deo. Transitoria despiciens et eterna concupiscens [...], ad infirmitatem corporis sustentandam. Ita virtutum crescens culmine solitariam concupiscit vitam fastigiumque ad secretius habitandum contigui deligit montis, [...] ubi liberius celesti deserviret contemplationi.*

<sup>2907</sup> Flodoard, HRE II, 3, ed. M. Stratmann, MGH Script. (in Folio) 36, 1998, S. 137: *In qua inclusionis habitatione per quadraginta traditur annos deo militasse et contra serpentis antiqui temptamenta viriliter dimicasse, ieiuniis, elemosinis, vigiliis, orationibus atque lectionibus indesinenter vacans et ad se venientes doctrine sancte luce perfundens.* Mit *ieiuniis...orationibus ... indesinenter vacans* hebt Flodoard die Freiheit des heiligen Basolus von weltlichen Ablenkungen und Störungen hervor, denn als Voraussetzung wahrer Gottnähe galt die „innere Leere“, die das Ziel der völligen „Abtötung“ weltlicher und fleischlicher Bedürfnisse hatte, um Gott ganz dienen zu können. Das Attribut *vacans* (von *vacare*, allg.: „leer, frei, unbesetzt sein“) ist in Bezug auf Basolus’ Einsiedlerleben auch im Sinne von „unbebaut, unbewohnt sein“ sowie im übertragenen Sinne „Muße haben“; „Zeit haben“ und „sich widmen“ zu übersetzen (Langenscheidt Wb. Lat.-dt., 1963, S. 545), was die Freiheit von äußeren Zwängen (Basolus lehnte im Kloster Verzy die ihm angetragenen Ämter ab) wie auch die bewußte Entscheidung für die „Leere“ der Waldeinsamkeit umfaßt: Gott und der Welt zugleich zu dienen setzt den Rückzug von der lärmenden „Welt“ voraus. Erst im Zustand des völligen „Auf-sich-selbst-Zurückgeworfenseins“, im Aushalten von Einsamkeit und ihren Anfechtungen kann der Mönch die innere Stabilität entwickeln, um Gottes Größe zu erfahren und daraus die nötige Überzeugungskraft für die Missionierung zu erlangen.

konnte er die Gegensätzlichkeit der „Welt“ unmittelbar erfahren, wodurch wiederum seine Sehnsucht nach Gott wachsen konnte, wenn er Gott „wie ein Soldat dienen“ würde.<sup>2908</sup> Die Nachricht des heroischen Kampfes des Einsiedlers gegen die „Alte Schlange“ und die Verkündigung des Evangeliums sollten sich bald auch an anderen Orten der Champagne und in Lothringen als Vorbilder verbreiten, da der „Apôtre de la Plaine“ nach seiner Einsiedlerzeit an vielen Orten, oft an alten Quellheiligtümern, Kapellen errichtete, an denen er der Bevölkerung das Evangelium predigte.<sup>2909</sup> Ob Basolus im Wald von Verzy wirklich vierzig Jahre als Einsiedler ausharrte oder der Zeitraum eher für eine „sehr lange Zeit“ steht, ist unklar; wahrscheinlich soll die 40jährige Einsiedlerzeit des Basolus an die vierzigjährige Fastenzeit Jesu in der Wüste erinnern, woraus das vierzigjährige „weiße Martyrium“ des Basolus wurde.<sup>2910</sup> Möglicherweise umfaßt die vierzigjährige Einsiedlerzeit des Basolus auch

---

<sup>2908</sup> Die Vorstellung des Mönchs, der sein Leben in Arbeit, Gebet, Verkündigung des Wortes und der Armenpflege und dem einsamen Kampf gegen die Triebe, Begierden und seelischen Anfechtungen widmet, entspricht dem von den Kirchenvätern entwickelten Ideal des *miles Christi*, der in der Tradition der frühchristlichen Blutzügel sein Leben als „Soldat“ in den Dienst Christi stellt und das „weiße Martyrium“ erduldet. Diese Bezeichnung war am Beginn des Frühmittelalters, als sich das Christentum in West- und Südwestmitteleuropa und in Byzanz durchsetzte, von zentraler Bedeutung für die moralische Legitimation der Heiligen und der Mission, denn in dieser Zeit erlitten die Geistlichen nicht mehr im „Glaubenskampf“ gegen äußere Feinde das Martyrium, sondern stellten ihr Leben nach biblischem Vorbild in Einsiedeleien und Klöstern als *nova militia* in den Dienst des christlichen Kampfes gegen das Heidentum sowie weltliche Begierden und Anfechtungen und trieben damit als verehrungswürdige „Vorbilder“ die Verbreitung des Evangeliums voran. Vgl. Tim. 1, 18: *ut milites in illis bonam militiam*; vgl. Röm. 13, 12; Eph. 6, 14-17; 2. Kor. 10, 3-6; Phil. 1, 27-30 (Bibelstellen: Bernd-Ulrich Hergemöller, *Promptuarium ecclesiasticum medii aevi*, 2011, S. 188). Im Zeitalter der Kreuzzüge wurde der Begriff der *militia Christi* auf die Befreiung des Heiligen Landes übertragen. Im 9. und 10. Jahrhundert stand jedoch die Legitimation der Mönche und Heiligen, die nicht im „Heldenkampf“ als Märtyrer gefallen waren, sondern als fromme Dulder und Gottesdiener als „moralisch-christliche Vorbilder“ lebten, im Mittelpunkt, zumal sich in dieser Zeit die Gedenktage und Gedenkorte für die Heiligen in den Frankenreichen etablierten, so auch in Reims und am Rhein. Autoren wie Flodoard wollten die kirchlich-episcopale Traditionslinie einer Stadt oder Region im „kollektiven Gedächtnis“ verankern, indem sie Orte des Wunderwirkens und des „weißen Martyriums“ von „Lokalheiligen“ ausmachten und beschrieben. Dabei spielten auch Macht- und wirtschaftliche Interessen der konkurrierenden geistlichen und weltlichen Territorialherren eine wichtige Rolle.

<sup>2909</sup> An den heiligen Basolus (Saint Basle), den „Apostel des Hochlandes“, und seine Kapellen erinnern zahlreiche Ortsnamen in der Champagne und in Lothringen, u. a. Dombasle-en-Argonne, Dombasle-devant-Darney, Dombasle-en-Xaintois, Dombasle-sur-Meurthe, Saint-Baslemont. Kapellen des Heiligen gibt es auch in Vittel und Mirecourt. Orte mit Basolus-Kapellen unter: <http://www.catholique-vosges.fr/saint-basle.2164>

<sup>2910</sup> Die Zahl 40, gebildet aus dem Produkt der „weltumspannenden“ 4 und der universalen Ganzheit der 10, hat in der Bibel eine wichtige Symbolbedeutung: Sie ist aufgrund der Fastenzeit vor Ostern, aber auch der Adventszeit, Symbol der Buße, der Sammlung und Vorbereitung und des Neubeginns. Bereits in der Sintfluterzählung wird von 40 Tagen Regen gesprochen (1. Mose 7, 4), und 40 Tage sollen vergangen sein, bis Noah wieder die ersten Berge aus den Fluten aufsteigen sah, für ihn das Zeichen, den Raben auf seinen Erkundungsflug auszusenden. Die Wanderschaft des Volkes Israel in der Wüste dauerte 40 Jahre (3. Mose 14, 33), weitere 40 Jahre mußten sie unter der Philisterherrschaft aushalten (Ri. 13, 1). Auch das Segensreich Davids hatte 40 Jahre Bestand (2. Sam. 5, 4), ebenso die Herrschaft Salomos (1. Kön. 11, 42). Moses harrte auf dem Sinai 40 Tage aus (2. Mose 24, 18), wo er Gott nahe war. Auch die Schuldübernahme Hesekiels von Judas soll 40 Tage gewährt haben (Hes. 4, 6), ebenso Elijas Wanderung zum Horeb (1. Kön. 19, 8) und die Prüfung des sündigen Ninive (Jona 3, 4). Jesus fastete 40 Tage in der Wüste und hielt dort in Vorbereitung auf seine Mission die Anfechtungen des ewigen Widersachers aus. So ist 40 „die biblische Zahl der Trübsal und Erprobung, der Buße, des Fastens, des Betens, auch der Strafe“ (Gerd Heinz-Mohr, ‚Vierzig‘, Lexikon der Symbole, 1991, S. 342). Im alltäglichen Leben der Israeliten hatte die Zahl 40 ebenfalls eine wichtige Bedeutung, etwa in den Speiseordnungen oder auch in der Vorstellung, daß eine Frau nach der Geburt 40 Tage unrein sei (Lev. 12, 1-8). Im Christentum gilt die Zahl 40 vor allem wegen der Fastenzeit Jesu und der Zeit nach der Auferstehung, in der Christus die Jünger instruierte, als heilige Zahl. Seit dem AT galt die Zahl vierzig allgemein auch als

die Jahre der Wanderschaft in der Champagne und in Lothringen sowie die letzten Jahre seines Lebens, die er wieder im Wald von Verzy verbrachte.

Die Bedeutung von Quellen, Wäldern und Einsiedeleien in Heiligenviten seit der Zeit der Missionierung in Gallien im 6. und 7. Jahrhundert, die besonders auch in den „posthumem Legenden“ bis ins 10. Jahrhundert erscheinen, ist jedoch nicht nur Ausdruck der besonderen Vorliebe der frühen Mönche für einsame Orte im Wald, in Sumpf- und Heidegebieten oder auf Inseln, sondern war auch Teil der offiziellen Missionierungsstrategie: Da pagane Glaubensvorstellungen insbesondere in der Landbevölkerung noch weit verbreitet waren (darauf deutet bereits der Begriff *paganus* für „Heide“, der Ende des 4. Jahrhunderts synonym für das spätere *payen* „Landbewohner“ benutzt wurde)<sup>2911</sup>, konnten die Mönche das Ideal Gregors des Großen einer friedlichen Missionierung durch Überzeugung nur durch die „Umwidmung“ heidnischer Naturheiligtümer und Kultorte erfüllen; viele Mönche interessierten sich ausgesprochen für vorchristliche Glaubensvorstellungen oder stammten sogar selbst aus Druidengeschlechtern wie Columba von Iona. Der Kontakt mit der einheimischen Bevölkerung war am ehesten an Naturheiligtümern (heiligen Bäumen, Hainen und Quellen) möglich. Auch Basolus, der im Kernland der keltischen Quellheiligtümer in Nordostfrankreich missionierte, wählte Quellheiligtümer als Orte seiner Evangelienpredigt: In den waldreichen Gegenden der Ardennen und auf den Höhenzügen zwischen Seine, Marne, Maas und Argonne gab es im 6. und 7. Jahrhundert unzählige Tempel, heilige Haine und Feld- und Quellheiligtümer wie die „Fontaines de la Seine“. Basolus konnte im Wald von Verzy und an anderen „magischen Orten“ auf Erfolge hoffen, da dort die *pagani* um Segen für ihre Felder baten; in dieser besonderen „religiösen Stimmung“ konnten sie vom Walten Gottes in der Natur auch innerlich überzeugt werden, zumal Basolus wie die meisten „Gründerheiligen“ auch das Mysterium der heiligen Orte achtete und dieses rhetorisch und inhaltlich an das Leben der Siedler und Bauern angepaßt in christliche Legenden wandelte.

---

„Platzhalter“ für eine lange Zeit; 40 Jahre rechnete man damals auch für eine Generation (Ri. 12, 40). **Bibelstellen u. Lit.:** Gerd Heinz-Mohr, ‚Vierzig‘, Lexikon der Symbole, 1991, S. 342; Stefan Heinlein, Christliche Zahlensymbolik und ihre Chiffrierung in der alten Kunst, in: Magie der Zahl. Ausstellungskatalog Staatsgalerie Stuttgart 1997, S. 291-303.

<sup>2911</sup> „Il faut de noter à ce propos que le mot « paysan » vient précisément du latin « paganus » utilisé par les gens des villes, déjà convertis, pour désigner ceux de la campagne; ceci non dans un esprit de mépris, de « lutte de classes », mais en terme administratif, lequel apparaît pour la première fois en 370 dans un décret impérial“ (Art. ‚Saint Basle‘, in: Le diocèse de Saint Dié - Église Catholique des Vosges, <http://www.catholique-vosges.fr/saint-basle.2164> (28.02.2015). Auch die Bezeichnung „Champagne“ weist auf die „ländliche Gegend“ um Reims, die zu Basolus’ Zeit ein Zentrum der gallorömischen Naturheiligtümer war; vor allem an Quellen und den Oberläufen von Seine, Marne, Argonne und Meuse sind vorchristlichen Quellenkulte belegt.

Der Erfolg scheint Basolus dazu ermutigt zu haben, seine Mission auch in anderen Gegenden der Champagne und Lothringens fortzusetzen.<sup>2912</sup> Wahrscheinlich gab es in der Nähe von Basolus' Cella am Mont Sinai (288m), dem höchsten Punkt der Montagne de Reims, eine intermittierende Quelle, die noch als Quellheiligtum verehrt wurde; darauf deutet das „Quellwunder“, das sich später auch an Basolus' Grab wiederholen soll; auch in späterer Zeit war die Quelle am Ort der 664 von Erzbischof Nivard von Reims eingerichteten Benediktinerabtei mehrfach Schauplatz von Wundern.<sup>2913</sup> Auch die vormalige Existenz eines gallischen Baumheiligtums an der Basolus-Cella wäre möglich. Möglicherweise spielten bei den Quellheiligtümern auch die im Forêt Domaniale de Verzy heimischen bizarren „Süntelbuchen“ (*Fagus sylvatica* var. *tortuosa* Pépin bzw. *Suentelensis*) eine Rolle: So verhinderten die Kargheit der Kalkplateaus und der Urwald aus Süntelbuchen, deren Holz aufgrund des Drehwuchses mit verkrümmten Ästen oft nicht einmal als Brennholz taugt, eine frühe Urbarmachung des Waldes von Verzy. Der Wald war so eine Insel der Wildnis inmitten besiedelten Gebietes. Die bizarren Bäume wiesen in der damaligen Wahrnehmung vielleicht auch auf unheimliche Mächte, die den Wald schützten. Mit Sicherheit gab es im Süntelbuchenwald von Verzy auch zur Zeit des heiligen Basolus im 6. Jahrhundert wahrscheinlich noch gallische Baumheiligtümer und Quellhaine, was diesen zum prädestinierten Missionsort machte.<sup>2914</sup> Dem „Apôtre de la Plaine“ („Apostel des

---

<sup>2912</sup> „Les paysans donc invoquaient encore les divinités des sources, pour se prémunir contre les méfaits des éléments ou des épidémies, pour s'assurer la santé, le bonheur, à travers une liturgie de libations, d'offrandes et de sacrifices, inhérente à toute religion. Témoin cette vasque géante, en grès, toujours visible dans la forêt d'Escles aux sources du Madon, à proximité d'un temple romain. Au fond de son eremitage de la Montagne de Reims, gardant l'humeur voyageuse qui l'y avait amené de son lointain Limousin, Saint Basle reprit un beau jour son bâton de pèlerin en direction de l'Est, sur les traces, croirait-on, de Sainte Menne, qui deux siècle plus tôt était venue de Châlons achever sa vie dans le Xaintois.“ Siehe Art. „Saint Basle“, in: Le diocèse de Saint Dié - Église Catholique des Vosges, <http://www.catholique-vosges.fr/saint-basle,2164> (28.02.2015).

<sup>2913</sup> Vgl. Flodoard, HRE II, 3, ed. M. Stratmann, MGH Script. (in Folio) 36, 1998, S. 137: *Dum hic igitur almifica conversatione decertat, placuit superne pietati virtutem sui militis evidentibus ostendere signis. Nam orante illo dominus aquam ei montis in vertice produxit e silice, que sub sancti sepulchro fertur exilire ac per ecclesie fundamenta quasi de vasculo sese profundere haustu dulcis et ad potandum salubris.*

<sup>2914</sup> Die Süntelbuche, eine durch eine Mutation bedingte Varietät der europäischen Rotbuche (*Fagus sylvatica*), ist vor allem im Wald von Verzy, dem „Faux de Verzy“ oder „Faux de saint Basle“, verbreitet und wird erstmals in einem Cartulaire des Klosters Saint-Basle aus dem 6. Jahrhundert erwähnt (vgl. Dom Martène et Dom Durand, Voyage littéraire de deux bénédictins de la congregation de St-Maur, Paris 1717; Dom Saulnier, La vie de saint Basle, ermite. 1780, Reims, Bibl. Mun. Carnegie, Cabinet des manuscrits). Die bizarren Bäume galten schon im Zeitalter der Mission als „Denkwürdigkeit“. Zur Etymologie von *fau* (lat. *fagus*) vgl. Art. „Le fau, le fou. Le hêtre“, <http://monsu.desiderio.free.fr/jardin/fau.html> (28.02.2015). Die Bezeichnung „Süntelbuche“ bezieht sich auf das Vorkommen auf dem Süntel zwischen Hameln und Hannover; der dortige Bestand wurde im 19. Jahrhundert als unbrauchbares „Hexenholz“ weitgehend abgeholzt; neben kleineren neuangelegten Hainen und einzelnen alten Exemplaren (u. a. der Süntelbuche bei Bad Gandersheim) sind die Bäume vereinzelt auch in Dänemark, im südschwedischen Schonen und in Polen zu finden. Den heute mit ca. 1000 Exemplaren größten Bestand an Süntelbuchen bilden jedoch die „Faux de Verzy“ im Nordosten der Montagne de Reims; auch in der Montagne d'Argonne gibt es kleinere Bestände. Bis heute sind keine Hinweise für eine Verbindung zwischen „Baumheiligtümern“ und der Mission des heiligen Basolus bekannt; auch wenn das Cartulaire d'abbaye de saint Basle die „Faux de Verzy“ bereits im 6. Jahrhundert nennt, werden die auffälligen Bäume auch in den im 12. Jahrhundert von Adso von Montier-en-Der zusammengestellten *Miracula Sancti Basoli* nicht erwähnt, vielleicht



„Hochlandes“) gelang es, die Bevölkerung vom Walten Gottes in der Natur zu überzeugen und sie an Quellheiligtümern wie einst der Apostel Paulus die griechischen „Heidenchristen“ zu taufen.<sup>2915</sup> Flodoard schreibt, daß Basolus die Menschen „mit dem heiligen Licht der Kirchenlehre übergöß“ (*ad se venientes doctrine sancte luce perfundens*); hier ist die „behutsame“ Umwidmung heidnischer Quellheiligtümer zu christlichen „Taufkapellen“ angedeutet.

Die enge Beziehung christlicher Einsiedler und Heiliger zur Schöpfung steht auch in der von Flodoard ausgeschriebenen „Gründungslegende“ des zwischen Maas und Aisne nordwestlich von Verdun gelegenen Klosters Montfaucon-en-Argonne im Mittelpunkt.<sup>2916</sup> Das Erkennen geeigneter Siedlungsplätze in der Wildnis bedurfte langjähriger Erfahrung und genauer Beobachtungsgabe, die sich die Mönche durch das „beständige“ Leben an einem Ort (*stabilitas*) angeeignet hatten. Die Erzählung in IV, 39 steht am Anfang der vier Kapitel umfassenden Wunderepisode (IV, 40-43), die über die Translationen der Balderich-Reliquie im 9. und 10. Jahrhundert durch Lothringen berichtet; die „Gründungslegende“ in IV, 39 bildet die Einführung dieser Episode. Zunächst berichtet Flodoard über die Suche Balderichs

---

aus „Angst“ vor einem Wiederaufleben heidnischer Bräuche. Die Sagen um die geheimnisvollen „Faux de Verzy“ („Faux de Saint-Basle“) wurden erst in der Neuzeit niedergeschrieben. So sollen die „Faux de Verzy“ als Ergebnis eines göttlichen Strafgerichts gegen ungläubige Bürger aus Verzy oder nach der Verwünschung eines Mönchs der Benediktinerabtei gewachsen sein. Diese und andere Legenden zeigen jedoch die wichtige Rolle der Wahrnehmung dieser Bäume in der frühen Mission in der Montagne de Reims. **Lit.:** Alexis Guillemot, *Les faux ou hêtres de la forêt de Verzy et le chêne de Saint Basle*, Mém. Soc. Agri. Comm. Sci. Arts (1913), p. 315-326; René Rol, *Les Faux de Verzy*, in: *Bulletin de la Société botanique de France* 102 (1955), p. 25-29; Friedrich Lange, *Morphologische Untersuchungen an der Süntelbuche*, in: *Mitteilungen d. Deutschen Dendrologischen Gesellschaft*, Stuttgart - Hohenheim 1974, Bd. 67, S. 24-44; Yves Laplace et Michel Masson, *Les Faux de Vercy*, Reims 1979; Jacques Mercier et Henry Capet, *Les faux de Verzy*, in: *L'Écho de la forêt 1* (1987); Jean-Pierre Boureux, *Les Faux de Vercy: naissance, développement et maintien d'une légende*, in: *Sites et Paysages. PNR Montagne de Reims*, 1992, p. 184-191; Frédéric Chef, *La Marme au diable. Contes populaires, curiosités des villes, des champs et d'ici-bas*, Paris 2002, p. 9-16 («Les Faux de Verzy et les gauillots de Verzenay»).

<sup>2915</sup> Die christliche Taufsymbolik ist in Flodoards Wunderepisode mehrfach angedeutet (Flodoard, HRE II, 3, ed. M. Stratmann, MGH Script. (in Folio) 36, 1998, S. 137), sowohl in der „Evangelisation“ der Landbevölkerung durch den heiligen Basolus (*ad se venientes doctrine sancte luce perfundens*) wie auch in der Episode über die heilende Quelle an seinem Grab (*...sub sancti sepulchro fertur exilire ac per ecclesie fundamenta quasi de vasculo sese profundere haustu dulcis et ad potandum salubris. De quo videlicet fonte multi sanitatum remedia potantes vel balneis utentes seu capita diluentes consecuntur egroti*). Daher ist anzunehmen, daß Basolus seine Verkündungs- und Taufmission auch an anderen Quellorten fortsetzte: „«Au-delà des remparts des villes, dit Georges Goyau, l'Eglise entrevoyait la détresse spirituelle de l'immense plèbe rurale.» Ce fut le mérite de Saint Basle poussé par l'Esprit, d'imaginer cette forme nouvelle d'apostolat où nous allons le suivre. Il entreprit de s'attaquer, de façon pacifique, à ces foyers de paganisme, qui peuplaient les campagnes. Il se montait une cabane à proximité de telle source fréquentée, y continuant sa vie de prière, de pénitence et de service. Le rayonnement surnaturel de cet étrange visiteur ne manquait pas d'attirer autant de curieux que de pèlerins, familiers de ce lieu sacré. A cet auditoire improvisé, Saint Basle annonçait la Bonne Nouvelle, rélevant, comme Saint Paul, mais avec plus de succès qu'à Athènes, le Dieu inconnu de ces braves gens. La croix rustique qu'il s'empressait d'ériger auprès de la source lui permettait d'illustrer ses leçons de catéchisme pratique. Ainsi parvenait-il, la grâce aidant et et peut-être aussi des guérisons miraculeuses, à convertir quelques fidèles qu'il baptisait précisément avec l'eau de cette source, et par la suite organisait en communauté rudimentaire. Après quoi, il s'en allait planter sa tente auprès d'une autre fontaine.“ Siehe Art. ‚Saint Basle‘, in: *Le diocèse de Saint Dié - Église Catholique des Vosges*, <http://www.catholique-vosges.fr/saint-basle.2164> (28.02.2015).

<sup>2916</sup> Die Gründungslegende des Klosters Montfaucon erhielt Flodoard wahrscheinlich 941 von den Kanonikern aus Montfaucon; eine schriftliche „Primärquelle“ der Legende ist nicht erhalten. Siehe dazu Michel Sot, *Un historien et son église: Flodoard de Reims*, 1993, p. 336f. u. carte 13.

nach einem geeigneten Bauplatz für die Wohngebäude des Klosters, wobei die wichtige Rolle des Heiligen als Berater und Ansprechpartner für die Landbevölkerung deutlich wird: „Der heilige Balderich aber, der nach dem Bau des Klosters einen Ort suchte, wo er seinen Wohnsitz aufschlagen und mit den versammelten Mönchen über den Glauben sprechen und Gott ergeben dienen könnte, fand schließlich einen Ort, der ihm gefiel, den man Montfaucon nennt. Der Ort war damals unbewohnbar und von dichtem Wald bedeckt, den er selbst fälltte und danach dort in beständiger, schwerer Arbeit einen Wohnplatz gründete. Als er den Ort auskundschaftete, soll ihm ein Falke genannter Vogel vorausgeflogen und den Weg gewiesen haben; er ließ sich am selben Ort nieder und kehrte drei Tage hintereinander dorthin zurück und ließ sich, wo nun der Altar zu Ehren des heiligen Apostels Petrus steht, in gleicher Weise nieder. Die meisten Menschen glauben, daß das Kloster von diesem Ereignis den Namen hat. Als Balderich dort schon eine Zeit lang Gott ergeben diente, trugen einige gottesfürchtige Menschen Gaben dorthin; nachdem Balderich Mönche um sich gesammelt hatte, richtete er dort ein Coenobitenkloster unter der ordentlichen Regel ein und erbaute zu Ehren des heiligen Germanus ein Kloster. Nachdem er es vollendet hatte, kehrte er zu seiner Schwester nach Reims zurück und beschloß dort die letzten Tage seines Lebens, wo er auch begraben wurde und einige Zeit lang ruhte.“<sup>2917</sup>

In dieser idealtypischen Gründungslegende erscheinen erneut zentrale Motive dieser hagiographischen Erzählgattung:<sup>2918</sup> ein wilder „Unort“, der sich erst nach langer Prüfung, durch besondere „Zeichen“ in der Natur und nach mühevoller Rodungsarbeit, als geeigneter Siedlungsplatz herausstellt; die (durch „Naturwunder“ gestärkte) Anerkennung und weitere Gaben frommer Mönche und Mitmenschen machten die Klostergründung dann erst überlebensfähig. Die Gründung von Montfaucon, die auf die Mitte des 6. Jahrhunderts datierbar ist<sup>2919</sup>, wird von Flodoard vor allem aber als Ergebnis den besonderen Gaben des heiligen Balderich, insbesondere seiner Naturkenntnisse sowie der beständigen Arbeit seiner Mönche, dargestellt. Wie in vielen frühmittelalterlichen Gründungslegenden erscheint auch hier der Gründerabt als Mann Gottes, der in der „eigenen Persönlichkeit eine besondere Einheit und Ganzheit gefunden“ hat und daher der Schöpfung sehr nahe stand.<sup>2920</sup> Da

---

<sup>2917</sup> Flodoard, HRE IV, 39, ed. M. Stratmann, MGH Script. (in Folio) 36, 1998, S. 439f. (eigene Übers.): *Sanctus autem Baldericus post huius monasterii constructionem locum querens, ubi suam quoque constitueret habitationem, in qua collectis secum viris religiosis religiose conversari deoque devote ac quiete servire valeret, tandem reperit sibi placitum, quem dicunt Montemfalcons, locum. Qui locus tunc temporis inhabitabilis densis operiebatur silvis, quas ipse succidens proprio sibi labore condidit habitaculum. Fertur autem avem, quam nuncupamus falconem, previam et quasi preducem itineris, dum locum illum expeteret, habuisse, que loco eidem insederit ac per triduum illo rediens in loco, ubi nunc habetur altare in honore sancti Petri apostoli, sine permutatione resederit. Unde et cenobium ab hoc eventu sic vocitatum plurimi asserunt. Ubi, dum deo devotius servire cepisset, nonnulli deum timentes res suas eidem contulere sicque collectis secum monachis cenobium sub regulari constituit institutione atque idem sub honore beati Germani edificavit monasterium. Quibus patris ad sororem suam reversus Remis ultimum sui cursus ibidem clausit diem, ubi et sepultus tempore non modico requievit.*

<sup>2918</sup> „Flodoard donne ici un récit exemplaire d’une fondation de monastère, qui contient tous les lieux communs du genre et que l’on peut situer dans la seconde moitié du VI<sup>e</sup> siècle, si Baudry est bien le fils du roi Sigebert“ (Michel Sot, *Un historien et son église: Flodoard de Reims*, 1993, p. 336).

<sup>2919</sup> Ebenda.

<sup>2920</sup> Für C. G. Jung sind Heilige Menschen, „die in ihrer eigenen Persönlichkeit eine besondere Einheit und Ganzheit gefunden und vereinigt haben. Sie sind die Samen, die Blumen und die Früchte der Menschheit, die

Balderich die Sprache der Berge, Bäume und wilden Tiere zu deuten wußte, konnte er sich bei der Suche nach einem Siedlungsplatz von seinem Wissen und Gespür (also von Gott) leiten lassen. So verdichten sich in Flodoards Heiligenepisode reale Naturbegebenheiten mit (oft erst in späteren Jahrhunderten) hinzugefügten Wundern zu einer „Gründungslegende“, in der die Verbindung historischer Fakten und literarischer Mittel nicht als Geschichtsfälschung, sondern als probates Mittel galt, um den „Kern des Geschehens“, die Interaktion zwischen Gott und dem Heiligen, als historische Legitimationsgrundlage des Klosters festzuhalten.

Indem viele Gründungslegenden den Anfang längerer Wunderepisoden bilden, zeigten sie auch die Kontinuität des Wunderwirkens an dem heiligen Ort. Die Gründungslegende von Montfaucon konnte so auch spätere „Vorurteile“ und Fälschungsvorwürfe relativieren, da sie die Protagonisten und die Natur sehr realistisch darstellt; Balderich erscheint hier nicht nur als Mann Gottes, sondern vor allem auch als irdischer „Naturbeobachter“ und zupackender „Arbeiter“ im „Weinberg Gottes“, dem seine Naturerfahrungen und sein unerschütterliches Gottvertrauen „unglaubliche“ Tatkraft verliehen; damit wurde er zum Idealbild des *Pater monasterii*. Hagiographische Motive wie die Verwandlung des Unortes (eines *locus terribilis*) in einen fruchtbaren „Wonneort“ (*locus amoenus*) durch einen Heiligen und 12 Gefährten sind im 9. und 10. Jahrhundert weit verbreitet; Gründungslegenden spielten auch für die Erweiterung der „christlichen Landkarte“ eine zentrale Rolle, weil sie anhand von Beispielen aus dem bäuerlichen Leben die Glaubensstärke und die praktische Eignung von Heiligen und Mönchen im Kampf mit den Naturelementen unter Beweis stellten. Ein Beispiel für diese auch bei der Landbevölkerung Anerkennung findende monastische Einstellung gegenüber der Natur ist auch in der Erzählung über die Gründung des Klosters Werden an der Ruhr durch den heiligen Liudger von Münster dokumentiert.<sup>2921</sup> Wie im Ruhrtal schreckte auch die

---

unwillkürlich zu unseren Vorbildern werden. Sie sind die wahren Söhne Gottes, deren Erinnerung nie verbleicht“ (Terence J. Sheehy, Irland. Die grüne Insel, Erlangen 1993, S. 102).

<sup>2921</sup> Das Motiv der „bedrohlichen Waldwildnis“ erscheint auch in der Gründungslegende des Klosters Werden an der Ruhr in der Vita Bischof Liudgers von Münster. Die Gründungsepisode des Klosters Werden ist allerdings nicht in der Erstfassung Vita, verfaßt um 850 von Altfrid von Münster (Vita sancti Liudgeri auctore Altfrido, in: Die Vitae S. Liudgeri, hrsg. v. Wilhelm Diekamp, Münster 1881; Die Geschichtsquellen des Bisthums Münster; Bd. 4, S. 3-53), sondern erst in der „Vita secunda“ (Kap. I, 28-30) überliefert, die Ende des 9. Jahrhunderts möglicherweise von einem aus Friesland stammenden Werdener Mönch zusammengestellt wurde. Die Gründungslegende ist eine Mischung aus „Legenden“ und historischen Fakten, von denen einige in zeitnahen historischen Quellen belegt sind. Bei der Ankunft Liudgers im „Heisswald“ über der Ruhr (wo dieser schon Jahre zuvor systematisch Land aufgekauft hatte) soll der Wald die Mönche wie eine „Mauer“ umgeben haben - dieses Motiv ist auch in Flodoards Darstellung des Waldes von Verzy angedeutet. Vgl. Vita Liudgeri, Ex Vita II, 30, wie oben, S. 420: 30. *Erat ibi sarculum quoddam arborum opacitate et silvarum densitate undique conclusum; ibi fixis tentoriis mane primo arbores diruere, et locum ponendis aedificiis expurgare, si qua facultas daretur, disponebant. Quod tamen illis fieri posse omnino impossibile videbatur. Unde et beatum virum a sua intentione penitus revocare studentes, dixerunt, incredibile prorsus videri, illum umquam locum habitabilem fieri posse; quoniam arborum densitate et ramorum involutione coelum quoque ipsum absconderetur. At ille, spem suam in Domino ponens: ‚Quae hominibus‘, inquit, ‚impossibilia sunt, Deo possibilia sunt‘. Nach der Legende wurde Liudger der Bauplatz seines Klosters durch einen Sturm offenbart, der*

Gefährten des heiligen Balderich der dichte Wald von Montfaucon zunächst ab und ließ sie fast „verzagen“. Der Wald wurde für sie zur realen Bewährungsprobe und zur Prüfung ihres Glaubens, da die Urbachmachung des Unortes nur im Vertrauen auf Gott und mit beständiger Arbeit zu bewältigen war. Die Botschaft des „Wunders“ von Montfaucon ist, daß nur unerschütterlicher Glauben und die tätige Mitwirkung an Gottes Schöpfungswerk Wunder bewirken können.<sup>2922</sup> Interessant ist in den Gründungsepisoden, daß die Vorstellung einer tätigen Mitwirkung des Menschen bei der Verbesserung der Schöpfung eigentlich erst im Hochmittelalter, als der menschlichen Arbeit und Erkenntnissuche allgemein mehr Raum

---

sich in der Nacht ereignete, als er dort Vigilien betete, um ein Zeichen Gottes (in der Natur) zu erhalten. Während seine Gefährten schon aufgeben wollten, suchte Liudger das Zwiegespräch mit Gott: „So begaben sie sich, als die Nacht hereinbrach und weil sie sich schon früh zu den Vigilfeiern erhoben hatten, nach vollendetem Gottesdienst erneut auf ihr Lager. Als er alle schon schlafend währte, stand er leise auf, ging aus dem Zelt und sonderte sich zum Gebet ab. Aber ein Geistlicher aus der Gemeinschaft [namens Thiadbald, der jede Stunde im Gebet wachte] folgte ihm, selbst den Platz verlassend, unverzüglich. Das bemerkte der Mann Gottes bald, und so hielt er wohl eine Stunde mit Beobachten aus und ging bald wieder in die kleine Hütte, fing an, sich wieder schlafend zu stellen und ging dann wieder hinaus. Doch der Geistliche folgte ihm erneut. So befahl er, zum zweiten Mal durch seinen Gehilfen im Gebet unterbrochen, dem Geistlichen, sein Lager wieder aufzusuchen und nicht vor Sonnenaufgang aufzustehen. Liudger dagegen begab sich, um dessen Neugier auszuschließen, wieder auf sein Lager. Als er eine Zeit lang gewartet hatte und niemanden mehr beim Wachen währte, stand er zum dritten Mal auf und lagerte sich nach Verlassen seines Zelts unter einem Baum und betete. Der genannte Geistliche aber wagte nicht, ihm gegen sein Verbot zu folgen, war aber sehr darauf aus, dessen Handeln zu erkunden; er sah ihn, ein Schmetterling war gerade neben seinem Bett aufgeflattert, ganz im Gebet vertieft. Es war noch Nacht, der Mond und die Sterne leuchteten noch klar. Als Liudger schon sehr lange gebetet und durch einen Windhauch erkannt hatte, daß er von Gott erhört worden sei, ging er in sein Zelt zurück, in dem Glauben, daß niemand etwas davon mitbekommen habe. Plötzlich aber wandelte sich der bis dahin klare Himmel, der Mond wurde verdunkelt und die Sterne wurden dem Blick entzogen; sehr schnell erhoben sich Winde und es folgte ein heftiges Unwetter. Ringsumher fielen die alten Baumreihen, und während alle große Furcht befiel, leisteten die Elemente selbst dem Herrn Heeresfolge. Als die Mönche aber beim ersten Morgendämmern aufstanden, sahen sie den Wald in der Umgebung entwurzelt und den Platz als gut geeignet für die Gründung eines Klosters; und sie sahen auch, daß die ringsumher liegenden Bäume Holz in ausreichender Menge für den Bau darboten. Hier und dort waren noch einzelne Sträucher oder kleine Bäume stehengeblieben, die sie leicht herausziehen oder abhacken konnten. So begann der heilige Liudger, schon bei klarem Tageslicht die Seinen auffordernd, die übrige Arbeit aufzunehmen und sie glücklich zu fragen, ob sie bis dahin geglaubt hätten, einmal von diesem Ort aus den Himmel zu erblicken“ (Vita Liudgeri, Ex Vita II, 30, wie oben, S. 420f.; eigene Übers.: *Ita nocte ingruente, cum temperius ad vigiliis nocturnales surrexissent, post peractum officium se cubitum denuo receperunt. Cumque iam omnes dormire putaret, silenter exsurrexit, et tentorium egressus, paululum orationis gratia secessit. Sed [quia] quidam ex eius contubernio clericus [nomine Thiadbald, eadem hora vigilavit] ipsum foras exeuntem confestim subsequutus est. Quod mox vir Dei cognovit, et paulisper quasi pro horae inspectione substitit, et mox tabernaculum ingressus, eum rursus obdormientem praestolari coepit, et rursus exivit. Quem iterato praedictus clericus clam secutus est. Ita secunda vice oratione eius intercepta, clericum suum stratum repetere, nec ante lucem exurgere praecepit. At ille, ut curiositatem eius eluderet, sese cubitum recepit. Cumque aliquandiu expectaret [et iam neminem vigilare suspicaretur] tertio ipse exsurrexit, et egressus, sub quadam arbore se collocavit et in orationem dedit. Verum cum memoratus clericus eum contra auctoritatis suae praeceptum sequi non dederet, et omnino quid ageret explorare intenderet, papillione iuxta lectum suum elevata in oratione eum positum vidit. Erat enim nox, luna et stellis lucentibus, admodum clara. Ubi cum diutissime orasset, ac se per spiritum auditum a Deo cognoverat, tentorium cunctis, ut credidit, ignorantibus petivit. Mutata ilico coeli est, quae tunc erat, serenitas, obscurata luna, obducta astra, et ventis hinc inde insurgentibus tempestas nimia subsecuta est. Cadebant annosa circumquaque arbusta, et licet cum magno omnium timore, ipsa elementa Domino militabant. Nam cum diluculo exurgerent, videbant silvam hinc inde erutam et fundando monasterio locum satis amplum, et arbores passim iacentes sufficientem lignorum copiam ad aedificationem praebuisse. Rari quique frutices et arbusculae minores derelictae sunt, quae facile vel extirpari vel praecidi valerent. Unde sanctus Liudgerus cum die iam clara suos reliquo operi instare hortaretur, eos percunctari gratulabundus coepit, anne adhuc coelum se ex illo loco crederent conspecturos.).*

<sup>2922</sup> Vgl. dazu Johannes Koder, Klosterwesen der Ostkirche, in: Europäische Kultur im Spiegel der Klöster, hrsg. v. Elisabeth Vavra, St. Pölten 2000, S. 74-80, hier S. 76.

zugestanden wurden, verbreitet war, während in Flodoards Zeit in der Naturbetrachtung noch das christliche Ideal des Beobachters und „frommen Dulders“ im Vordergrund stand.

Auf genaue Beobachtungen Balderichs weist in Flodoards Erzählung vor allem die Tatsache, daß an dem Ort bereits Gebäude standen (*post huius monasterii constructionem locum querens*); dem „Falkenwunder“ ging also eine langjährige Suche nach einem geeigneten Wohnplatz voraus (*querit ... tandem repperit sibi placitum...locum*)<sup>2923</sup>, der neben dem Schutz vor dem Wetter auch die Versorgung mit Wasser und Holz sowie guten Boden für den Landbau bieten mußte; insbesondere tiefgründiger Boden und eine erreichbare Quelle waren Grundvoraussetzungen für eine erfolgreiche Dauersiedlung. Auch die strategisch günstige Lage auf dem 336m hohen Berg war wichtig. Daher ließ sich der Heilige nicht von dem dichten Wald entmutigen, zumal der „Uwald“ auf einen besonders fruchtbaren, tiefgründigen Boden und auch die Verfügbarkeit von Grund- und Regenwasser wies. Mit *locus tunc temporis inhabitabilis densis operiebatur silvis, quas ipse succidens proprio sibi labore condidit habitaculum* beschreibt Flodoard jedoch bildlich nachvollziehbar den entmutigenden Eindruck des „unbewohnbaren Unortes“ (*locus inhabitabilis*), erst durch beständige Arbeit (*proprio labore*) in einen „wohnbaren Ort“ „*habitaculum*“ verwandelt werden konnte. Mit *deoque devote servire* und *proprius labor* deutet er die benediktinische Forderung *Ora et labora* als Grundlage der Klostergründung an.<sup>2924</sup> Die Gründungslegende von Montfaucon zeigt, daß sich die Vorstellung von der „schönen Natur“ im späteren Frühmittelalter, in der Zeit der Urbarmachung der mitteleuropäischen Wildnis, noch vornehmlich auf die bebaute Kulturlandschaft bezog, während die Sehnsucht nach unberührter Wildnis nur der besonderen, „weltfernen“ Wahrnehmung frommer Mönche entsprach. Der wilde Wald bedeutete im 10. Jahrhundert im schon dichter besiedelten Nordosten Frankenreichs lebensfeindliche, unfruchtbare Unwirtlichkeit mit unbekanntem Gefahren und Gesetzlosigkeit. Die Waldwildnis war damit ein durchaus ambivalentes Sinnbild; es stand für die Mächte der Dunkelheit, aber auch für die monastische Einsamkeitssehnsucht als Ausgangspunkt des Gotteslobs.<sup>2925</sup>

<sup>2923</sup> Darauf weist *querere* (*quaerere*), das mehr als *invenire* („finden, suchen, durch Zufall finden“) die systematische und zielgerichtete Suche und „Erkundung“ bezeichnet (vgl. Langenscheidt Wb. Lat.-dt., 1963, S. 435). Auf die genaue Geländeerkundung deutet auch das Intensivum *placitus* („angenehm, gefällig“), von *placidus* („eben, flach, glatt“; „sanft, friedlich, ruhig“ (Langenscheidt Wb. Lat.-dt., 1963, S. 399); Steilhänge wurden auch wegen der Erosionsgefahr und der dadurch geringeren Humusaufgabe seit jeher gemieden.

<sup>2924</sup> Mit *labor proprius* (vgl. Langenscheidt Wb. Lat.-dt., 1963, S. 300f.) hebt Flodoard die „Mühe, Anstrengung“ und „Strapazen“ hervor, die die frühmittelalterlichen Mönche bei der Urbarmachung von urwald- und moorbedecktem Land auch nach der Gründung eines Klosters im Umland durchzustehen hatten.

<sup>2925</sup> Die Wildnis war in vormoderner Zeit als feindliche Macht gefürchtet, wurde aber auch als Rückzugsort ersehnt, der als Schutz vor der „Welt“ diente. In der Gründungslegende von Montfaucon zeigt sich der dichte Wald zunächst vor allem als Sinnbild der bedrohlichen, dem Menschen feindlich gesinnten, unbewohnbaren Wildnis, die man entweder meiden oder aber (nach dem Ideal der frühen Klostergründer) kultivieren und bebauen mußte. Das Bild der Verwilderung und des Unbehaustseins ist oft Bestandteil biblischer Gerichtsvisionen. So mahnt Daniel König Belsazar vor königlicher Hochmut und weist auf das Schicksal seines

Die wunderbare Verwandlung des wilden Waldortes zu einem blühenden, fruchtbaren Garten durch Balderich und seine Mönche in Montfaucon ist auch ein *exemplum* der entsagungsvollen Missionsarbeit im „unkultivierten Heidenland“. Das dreifache Falkenwunder, für den heiligen Balderich ein Zeichen der Eignung des Ortes für die Klosteransiedlung, ist ebenfalls ein hagiographisches Motiv: Der Falke galt in den Mittelmeerkulturen als Vermittler zwischen Himmel und Erde. Bei Flodoard ist der Vogel ein „Wegweiser zum Himmel“: Der Falke, bekannt für seine Schnelligkeit und die scharfen Augen, war (vielleicht auch eine Reminiszenz an den Falken des Götterboten Apollon) ein Himmelsbote, der Balderich in der schwierigen Entscheidung half, indem er drei Tage an den selben Ort zurückkehrte. Die Falkenlegende weist aber auch auf die „professionelle“

---

Vaters: „Als sich aber sein Herz überhob und er stolz und hochmütig wurde, da wurde er vom königlichen Thron gestoßen und verlor seine Ehre und wurde verstoßen aus der Gemeinschaft der Menschen, und sein Herz wurde gleich dem der Tiere, und er mußte bei dem Wild hausen und fraß Gras wie die Rinder, und sein Leib lag unter dem Tau des Himmels und wurde naß, bis er lernte, daß Gott der Höchste Gewalt hat über die Königreiche der Menschen [...]“ (Dan. 5, 20f.). In Hosea 2, 14 droht Jahwe dem untreuen Israel mit der Unfruchtbarkeit des Landes und dem Schreckensbild der feindlichen Wildnis: „Ich will ihre Weinstöcke und Feigenbäume verwildern lassen, weil sie sagt: »Das ist mein Lohn, den mir meine Liebhaber gegeben haben.« Ich will eine Wildnis aus ihnen machen, daß die Tiere des Feldes sie fressen sollen.“ In der Gerichtsvision in Jer. 26, 18 wird das Bild des zerstörten Jerusalem als Steinwüste mit wildem Gestrüpp evoziert - in den halbariden Wüstengebieten der nördlichen Sinaihalbinsel das Sinnbild für unfruchtbare, lebensfeindliche Wildnis: „Zur Zeit Hiskias, des Königs von Juda, war ein Prophet, Micha von Moreshet; der sprach zum ganzen Volk Juda: »So spricht der Herr Zebaoth: Zion wird wie ein Acker gepflügt werden, und Jerusalem wird zu Steinhäufen werden und der Berg des Tempels zu einer Höhe wilden Gestrüpps« (nach einer anderen Übersetzung soll „der Berg des Hauses zu Waldeshöhen werden“; zit. n. Adolf Heller, ‚Wald‘, 200 biblische Symbole, Wüstenrot-Württ. 1950, S. 210). Da der Wald, insbesondere die Waldwildnis, auch „ein Symbol für Völker und Volksmassen in ihrer fleischlich-seelischen Herrlichkeit“ ist (Adolf Heller, wie oben, S. 210), ist er oft auch mit dem drohenden Gottesgericht verbunden, wobei die mediterranen Wälder an ihrer Südgrenze vor allem durch Unwetter, Stürme und Waldbrände bedroht sind. Vgl. Ps. 29, 9: „Die Stimme des Herrn läßt Eichen wirbeln und reißt Wälder kahl./ In seinem Tempel ruft alles »Ehre!«.“ Ps. 83, 14ff.: „Mein Gott mache sie wie verwehende Blätter,/ wie Spreu vor dem Winde./ Wie ein Feuer den Wald verbrennt/ und wie eine Flamme die Berge versengt,/ so verfolge sie mit deinem Sturm/ und erschrecke sie mit deinem Ungewitter.“ Die Zerstörung des Waldes durch Sturm und Feuer galt daher als Sinnbild des Gotteszorns gegen die Sünder. In der Gerichtsvision über das unbußfertige Nordreich in Jes. 9, 17f. heißt es: „Denn die Bosheit lodert wie Feuer; das verzehrt Dornen und Disteln und zündet den dichten Wald an und gibt hohen Rauch. Vom Zorn des Herrn Zebaoth brennt das Land, daß das Volk wird wie ein Fraß des Feuers; keiner schont den andern.“ Auch das Gericht über Israel geht mit der Zerstörung der Wälder einher. Vgl. Jes. 10, 33f.: „Aber siehe, der Herr Zebaoth, wird die Äste mit Macht abhauen und, was hoch aufgerichtet steht, niederschlagen, daß die Hohen erniedrigt werden. Und der dichte Wald wird mit dem Eisen umgehauen werden, und der Libanon wird fallen durch einen Mächtigen“ (Bibelstellen: Adolf Heller, ‚Wald‘, wie oben, S. 209ff.). In vielen biblischen Visionen erscheint der Wald teilweise als Sinnbild der unfruchtbaren Wildnis und als Rückzugsort von Sünden und Gesetzlosigkeit wie auch als Symbol bedrohter irdischer Pracht und irdischen Reichtums: Wie über der Schönheit der Welt schwebt über dem Wald immer die Bedrohung durch die Vergänglichkeit und das Gottesgericht, sei es durch Sturm oder Feuer. So ist der Wald auch sinnfälliges Bild der irdischen Leib-Seele-Einheit, die nur durch „Verwandlung“ (durch Roden, Ausreuten oder Ausbrennen, die Reue und Umkehr symbolisieren) zum „himmlischen Paradiesgarten“ werden kann. Diese Vorstellung liegt vielen monastischen Gründungslegenden des Frühmittelalters, so auch der Gründungslegende von Montfaucon, zugrunde. Im Kontext der frühmittelalterlichen Urbarmachung und Erschließung neuer Landstriche wird das Werk des heiligen Balderich, die Urbarmachung des wilden Waldes und die Klostergründung in Montfaucon, auch im übertragenen Sinne zum Sinnbild der Missionierung heidnischer „Wildnis“. Der abgelegene, durch Wald und Ödnis geschützte Ort bietet jedoch gleichzeitig Raum für den monastischen Rückzug vor der „Welt“, und wird so zu einem „bewohnbaren Ort“ (*habitaculum*), zum Sinnbild der friedlichen Kultivierung der Schöpfung, wie schon Jesaja über das kommende Friedensreich schreibt, daß einst Wolf und Lamm, Wildnis und Garten, freundschaftlich zusammen leben werden (Jes. 11, 6f.). Vgl. dazu Gerhart B. Ladner, Handbuch der frühchristlichen Symbolik, 1992, S. 148f.

Orts erkundung Balderichs, die nicht nur das Grundstück, sondern auch Fauna und Flora einbezog. Die Tatsache, daß das Falkenwunder auf einer ungeprüften Erzählung beruht, verdeutlicht Flodoard mit *Fertur autem avem*, womit er eine kritische Distanz gegenüber engführenden Deutungen des lange zurückliegenden Ereignisses behält, ohne die Möglichkeit des Wunders auszuschließen. Das „Falkenwunder“ von Montfaucon bleibt damit Geheimnis des verborgenen Schöpfers; dem Historiographen kam lediglich die Aufgabe zu, die historische „Denkwürdigkeit“ (mhd. *maere*) der Nachwelt zu erhalten. „Wundergeheimnisse“ bildeten in vormoderner Vorstellung zusammen mit historischen Fakten die Gesamtheit der (Heils-)Geschichte; sie konnten in der immer neuen Vergegenwärtigung durch spätere Leser bis in die Gegenwart weiterwirken. Die Gründungslegende von Montfaucon zeigt, daß die historische Wahrheit nach mittelalterlicher Vorstellung aus Fakten und Legenden bestand; beide „Deutungsaspekte“ standen gleichberechtigt nebeneinander und ergaben erst zusammen die verborgene Zeichenbedeutung, denn das Gesamtbild der Vergangenheit ergab sich erst aus dem Bezug zwischen „weltlichen“ Ereignissen und wunderbaren Begebenheiten, die immer wieder das Wirken Gottes in der irdischen Geschichte zeigten.<sup>2926</sup>

#### IV. 4. Zusammenfassung

Insgesamt treten in den Geschichtswerken des 10. Jahrhunderts Berichte zu Naturereignissen gegenüber dem 9. und dem 11. Jahrhundert auffällig zurück. Während die ostfränkischen Geschichtsschreiber sich in dieser Zeit vor allem mit der Apologie des Ottonenreichs beschäftigen und mit Ausnahme extremer Unwetter und „eindeutiger Zeichen“ kaum Interesse an Naturerscheinungen zeigen, sind Flodoards von Reims Annalen und seine „Reimser Kirchengeschichte“ von geistlichen Intentionen, der Legitimation von Heiligen, Heiligengedenkortern und kirchlichen Würdenträgern wie auch der Absicht der indirekten Herrscher- und Zeitkritik geleitet, was die zahlreichen Wunderepisoden erklärt. Sowohl Flodoard wie auch Richer von Reims können als idealtypische Vertreter der symbolischen Geschichtsschreibung des ausgehenden Frühmittelalters gelten, in der Naturerscheinungen (die bei Richer jedoch zurücktreten) weniger aus persönlichem oder wissenschaftlichem Interesse, sondern vorwiegend wegen der geistlichen und politisch-institutionellen

---

<sup>2926</sup> „Nous avons considéré l'œuvre dans son ensemble, nous refusant à distinguer dans le texte « l'original » de « la compilation », ou les parties « légendaires » des parties « historiques ». Nous avons posé en principe que c'est l'ensemble de l'œuvre qui a une signification pour les hommes du Xe siècle et qu'il n'y a pas pour eux de parties qui seraient plus « authentiques » que d'autres. Nous nous sommes aussi refusé à extraire de l'œuvre, sauf momentanément pour examen, les documents qui y sont insérés: si l'auteur les a intégrés dans le *continuum* de son livre, c'est en vue d'une démonstration à l'intention de ses lecteurs ou de ses auditeurs. [...] L'historien du Xe siècle est témoin de son temps et de son milieu, en l'occurrence le milieu épiscopal, et il travaille en espérant être entendu de ses contemporains“ (Michel Sot, *Un historien et son église: Flodoard de Reims*, 1993, p. 12f.).

(historischen) Deutungsintention als Geschichtsereignisse und heilsgeschichtliche Zeichen dokumentiert wurden<sup>2927</sup>, während die Dokumentation auffälliger oder für den Landbau relevanter Naturereignisse vor allem in Flodoards Annalen verfolgt. Bei Flodoard wie bei Richer stehen jedoch der Glaube an die Allpräsenz des Übernatürlichen, des Geistes Gottes und des großen Widersachers im Mittelpunkt, was nicht nur in Wunderepisoden, sondern auch in Berichten zu Wetterereignissen deutlich wird. In vielen Fällen ist die moraltheologisch-heilsgeschichtliche Deutung durch die zeitliche Nähe zu geschichtlichen Ereignissen, die Ähnlichkeit mit biblischen Naturereignissen oder die Unerklärlichkeit bedingt. Besonders deutlich wird das bei Flodoard von Reims, etwa in dem Bericht über ein Hagelwetter bei Reims, das die Felder eines in der Remigius-Verehrung säumigen Bauern traf, was eine Straferichtsdeutung nahelegte. Auch die beim Abriß des Michaels-Oratoriums in Reims durch die Gänge des Klosters Sankt Petri ziehende Staubwolke, in der Graf Bego I. von einem „Dämon“ angegriffen wurde, zeigte die Unrechtmäßigkeit einer irdischen Handlung. Das gilt auch für den Angreifer auf dem Remigiusberg bei Altenglan, der beim Versuch, die Bäume vor der Remigiusklause zu fällen, durch umherfliegende Steinsplitter und seine Axt schwer verletzt wurde - ein eindeutiges Machtwunder des zornigen Gott.<sup>2928</sup>

<sup>2927</sup> Das zeigen auch „dramatische“ Tages- und Jahreszeitenangaben. So steht das „Frühlingsbild“ in Richers „Zwischenkapitel“ in IV, 21, ähnlich wie die Morgenröte in II, 58, als „Zeichen“ für den Beginn einer Schlacht - den Angriff Hugos auf die karolingische Festung Laon 988 - Richer, Hist. IV, 21, ed. H. Hoffmann, MGH Script. (in Quart.) 38, 2000, S. 245; Übers. Karl v. d. Osten-Sacken, Richers vier Bücher Geschichte, 1941, S. 237: *Interea rigore hiemali elapso, cum aere mitiori ver rebus arrideret, et prata atque campos virescere faceret, reges exercitu collecto urbem predictam cum VIII aggressi sunt. Castra inprimis aggere et fossa muniunt.*

<sup>2928</sup> Die von Flodoard aus der *Vita S. Remigii* Hinkmars von Reims (*Vita S. Remigii episcopi Remensis*, ed. B. Krusch, MGH Script. rer. Mer. 7, 1, 1920, S. 814-817) bearbeitete Remigius-Episode in Altenglan beruht wahrscheinlich auf einer Mischung legendarischer Überlieferung und historischer Fakten: Ob der heilige Remigius wirklich auf dem Remigiusberg in Altenglan als Einsiedler lebte, ist nicht sicher. Das „Remigiusland“ um Altenglan und Kusel ist eine königliche Schenkung der Franken an die Reimser Kirche im 6. Jahrhundert, die im Jahre 931, als zu Flodoards Zeit, an das Kloster St. Remi in Reims übergang - daher auch Flodoards ausführlicher Bericht in der Kirchengeschichte. Inmitten eines Gebietes mit zahlreichen kleinen weltlichen Grafschaften, die sich ab dem 10. Jahrhundert etablierten und gegenüber den Nachbarn zu arrondieren begannen, war das „Remigiusland“ lange Zeit Zankapfel, bis es als Reimser Lehen 1125 an die Grafen von Veldenz ging, die es 1444 wiederum an die Herzöge von Zweibrücken übertrugen. Vgl. Ernst Schworm, Altenglan: Geschichte eines alten Dorfes, Altenglan 1900. Nach der jüngeren Forschung erfolgte die Schenkung des „Remigiuslandes“ an Reims erst nach Remigius' Tod zwischen 575 und 595. Allerdings haben die Wunder auf dem Remigiusberg wohl einen realen Hintergrund: So spielen bei Flodoard neben räuberischen Übergriffen vor allem die trotz Besitzurkunden und Restitutionsdokumenten immer wieder ausbrechenden Streitigkeiten um den Remigiusberg und die dazugehörigen Ländereien eine zentrale Rolle; die Wunder, die sich nach der Legende zu Lebzeiten von Remigius ereigneten, geben einen Eindruck von den Gefahren, denen Einsiedler und Missionare im Zeitalter der „christlichen Landnahme“ in noch „halbwildem“ Landstrichen durch Unwetter, Räuber und „Dämonen“ ausgesetzt waren. Für die Deutung der Remigiuswunder ist es unerheblich, ob sich die Wunder im „Bruderwald“ auf dem Remigiusberg bei Altenglan bereits zur Zeit des heiligen Remigius ereigneten bzw. dort überhaupt eine Klause des Heiligen war oder die Wunder erst im 6. und 7. Jahrhundert den dort lebenden Reimser Mönchen zuteil wurden, wobei Flodoards Version wohl eher die Erlebnisse späterer Missionsmönche im „Heidenland“ wiedergibt. Hintergrund der Remigiuswunder ist der Jahrhunderte währende Streit um religiöse und territoriale Besitzrechte auf dem strategisch wichtigen Höhenrücken bei Altenglan: So befand sich am Ort der durch Reimser Mönche im 6. oder 7. Jahrhundert gegründeten Benediktinerabtei auf dem Remigiusberg möglicherweise ein Heiligtum des keltischen Waldgottes *Vosegus* (auch Flodoard bezeichnet die Höhenzüge des Nordpfälzer Berglandes als *saltus Vosagus*), etwas später auch eine ohne Genehmigung errichtete



Häufig sind Wunder in Flodoards „Reimser Kirchengeschichte“ (die oft aus älteren Werken wie der *Vita S. Remigii* stammen) im Alltag der zu Bekehrenden angesiedelt: Daher berichtet Flodoard kaum über spektakuläre „Zauberwunder“ oder „Wundertaten“, die den Hörern das Staunen und Fürchten lehren und sie von der „größeren Macht“ der Heiligen überzeugen sollten, sondern über „alltägliche“ Naturerscheinungen aus dem bäuerlichen Alltag seiner Heimat, die den praktischen Nutzen der Heiligen zeigten wie plötzlich sprudelnde Quellen, unverhoffte Ernten oder „Gewitterwunder“ (lokaler Hagelschlag, „Regenwunder“ und plötzlich abflauende Unwetter wie bei der Remigius-Translation). Der in den Wunderepisoden dieser Zeit hervortretende Realitätsbezug war jedoch nicht mehr nur durch die Missionsabsicht bedingt, sondern entsprang der Absicht, abergläubische Vorstellungen zurückzudrängen. Die Auswahl der Wunder in Flodoards Werk und die Schwerpunktsetzung auf „unspektakuläre Wunder“ und alltägliche „Zeichen der Natur“ weist auf die Absicht einer Vertiefung der Mission: „Wunder“ aus dem Alltag, die erklärbar und lokalisierbar waren, setzten die Arbeit der frühen Missionare fort: So schreibt Beda Venerabilis in der „Kirchengeschichte“ über die Missionierung im vormittelalterlichen England, daß die „Versprechen“, die Augustinus’ Mönche in Canterbury in Evangelienpredigten verbreitet hatten, vom Volk schließlich „durch das Vollbringen vieler Wunder auch als wahr bekräftigt“ wurden, worauf immer mehr Menschen das Wort hören und dem heidnischen Glauben abschwören wollten;<sup>2929</sup> Beda hebt besonders hervor, daß die Missionare „nicht nur durch die Predigt der Worte, sondern auch durch das Zeigen himmlischer Zeichen das Volk der Engländer zur Erkenntnis der Wahrheit führten.“<sup>2930</sup> Die Menschen sollten durch die „Zeichen in der Natur“ vom Wirken Gottes überzeugt werden, um auch der Evangelienpredigt (dem Kern der Mission) zugeneigt zu sein.<sup>2931</sup> Spektakuläre „Wunder“ oder „Wundertaten“ führte Beda kaum an; wahrscheinlich

---

Raubritterburg. Zur Legitimation gegenüber den territorialen Ansprüchen ortsansässiger Herrscher wurde das 220km östlich von Reims gelegene Reimser Besitztum auf den heiligen Remigius zurückgeführt, was vor allem durch „bezeugte“ Legitimations-Wunder erfolgte. Daß es sich bei den Remigiuswundern um eine Mischung von Legenden und Historie handelt, deutet Flodoard selbst mit *fertur* und *traditur* an. Damit unterstreichen mittelalterliche Schreiber ihre ernsthafte Arbeitsweise, ohne den Wahrheitsgehalt der Legenden auszuschließen. Zu den Remigius-Wundern vgl. Flodoard, HRE I,20, ed. M. Stratmann, MGH Script. (in Folio) 36, 1998, S.108f. <sup>2929</sup> Venerabilis Bedae Historia ecclesiastica gentis Anglorum I, 26, hrsg. v. Günter Spitzbart, 2. Aufl. Darmstadt 1997 (Texte zur Forschung; Bd. 34), S. 82: *At ubi ipse etiam inter alios delectatus uita mundissima sanctorum et promissis eorum suauissimis, quae uera esse miraculorum quoque multorum ostensione firmauerunt, credens baptizatus est, coepere plures cotidie ad audiendum Verbum confluere, ac, relicto gentilitatis ritu, unitati se sanctae Christi ecclesiae credendo sociare.*

<sup>2930</sup> Venerabilis Bedae Hist. eccl. gent. Angl. II, 1, hrsg. v. G. Spitzbart, 1982, S. 132: *sanctus Augustinus et socii eius non sola praedicatione uerborum, sed etiam caelestium ostensione signorum gentem Anglorum ad agnitionem ueritatis perducebant.* Stellenhinweise: Lutz E. Padberg, Die Verwendung von Wundern in der frühmittelalterlichen Predigtsituation, in: Martin Heinzelmann (Hrsg.), *Mirakel im Mittelalter*, 2002, S. 77-94, hier S. 82f. m. Anm. 23 u 24.

<sup>2931</sup> Lutz E. Padberg (Die Verwendung von Wundern, in: Martin Heinzelmann, *Mirakel im Mittelalter*, 2002, S. 83 m. Anm. 25) führt als idealtypisches Beispiel das „Regenwunder“ bei der Ankunft Bischof Wilfrids in Sussex

hatte er erkannt, daß sie für naturerfahrene Bauern eher unglaubwürdig waren, was den Missionserfolg gefährden konnte. Stattdessen sammelte er alltägliche „Zeichen“ der Natur (*signa*, nicht *miracula*), die die Bauern kannten und als „Glaubensbeweise“ verinnerlichten. Nach dieser Maxime scheint auch Flodoard bei der Auswahl von Wundererscheinungen in der „Reimser Kirchengeschichte“ vorgegangen zu sein: Er schreibt vor allem über Gewitter, Regenfälle, Trockenheit, Staubwolken, Wirbelstürme und Hagel - Naturerscheinungen, die Bauern und Pilger kannten und fürchteten. Spektakuläre Strafwunder erscheinen bei Flodoard dagegen (wenn überhaupt) fast ausschließlich in Form alltäglicher, ebenfalls bekannter oder zumindest als möglich erachteter Ereignisse, womit selbst diese Wunder nicht als „Magie“, sondern als unheimliche „Zeichen der Heiligkeit“<sup>2932</sup> erscheinen, die bezeugten, daß der allmächtige Gott Übergriffe auf Kirchengut, Heiligtümer oder Gläubige nicht duldete. So standen Heilige, Kirchenmänner und Gläubige auch aus Sicht der „Heiden“ und im 10. Jahrhundert auch für die fränkischen Grafen in geheimnisvoller Verbindung zu den Himmelmächten, was sie vielleicht von Aberglauben, Usurpationen und Übergriffen auf Kirchengut abhielt, denn auch die weltliche Macht mußte durch Gott legitimiert sein, sollte sie Bestand haben. Ein gebührend verehrter Heiliger aber konnte für die Mächtigen wie auch die von Naturunbill, Krieg und Krankheiten bedrohten Bauern, die um ihre Felder, Wälder und „heilige“ Quellen bangten, zum mächtigen Schutzherrn und Verteidiger gegen Feinde und die erschreckenden Naturgewalten werden und so auch ältere „Naturgottheiten“ ersetzen, zumal wenn die Menschen den praktischen Nutzen Heiligen erkannten. Auch Flodoard verfolgte in seinem Werk neben der historiographischen Legitimierung der Reimser Bischöfe und der Stärkung der Heiligenverehrung vor allem die Festigung der Mission, denn gerade in ländlichen Regionen hatte sich der christliche Glauben auch im 10. Jahrhundert noch nicht restlos gegen alte gallorömische Glaubensvorstellungen durchgesetzt; das gilt insbesondere für die „wilden“ Ardennen, dem Morvan und die Quellgebiete der großen französischen Flüsse in der Chamoagen, in denen noch die Erinnerung an keltische Quellheiligtümer lebte, wie viele Quellwunder bei Flodoard andeuten.

Bei Richer von Reims, der eine Generation nach Flodoard schrieb und ebenfalls Zeuge die kriegerischen Auseinandersetzungen im Zuge des Dynastiewechsels im Westfrankenreich in der zweiten Hälfte des 10. Jahrhunderts wurde, treten die Missionsabsicht und auch der unmittelbare Bezug zum Landbau gegenüber dem politischen Interesse dagegen deutlich zurück: Richer ist ein typisches Beispiel eines vorwiegend an politischen und

---

681 an, als nach langer Trockenheit endlich Regen einsetzte, was für die Anwesenden mit dem wunderbaren Wirken des Heiligen in Zusammenhang gebracht wurde.

<sup>2932</sup> Lutz E. von Padberg, S. 83f. m. Anm. 27 (Zitat S. 84).

wissenschaftlichen (insbesondere medizinischen) Themen interessierten Geschichtsschreibers, der wie Flodoard selbst in die Politik seiner Zeit involviert war. So treten in Richers *Historiae* Berichte über „Vorzeichen“ und Wunder fast gänzlich zurück. Richers persönliches Interesse und seine Hauptintention zielten in eine andere Richtung: Richer hatte weniger die „einfachen“ Bauern in ihrer Abhängigkeit von der Natur im Blick wie Flodoard, sondern eine gebildete Leserschaft, wie bereits der im Prolog *expressis verbis* vorgetragene literarische Anspruch belegt. Während bei Flodoard die Festigung der episkopalen Macht von Reims und die Mission als Hauptintentionen gelten können, spielen bei Richer auch repräsentative Absichten eine Rolle. Dagegen erscheint Flodoard in seinen Annalen als idealtypischer mittelalterlicher Schreiber, der hinter seinem Werk zurücktritt - im Dienste der Heilsgeschichte und der Reimser Kirche. Für ihn stand die Legitimation der bischöflichen Macht im Zeitalter der fränkischen Machtkämpfe und der beginnenden Territorialisierung im Mittelpunkt des historiographischen Interesses. Insgesamt werden in Flodoards Werken der Unterschied zwischen der rein dokumentarischen Annalistik und der stilisierten, abschnittsweise an die Hagiographie erinnernden *Historiae*-Geschichtsschreibung deutlich erkennbar: So erscheinen Unwetter in Flodoards Annalen als gefährliche Naturereignisse (womit Flodoard die dokumentarische Intention der Annalistik einlöst) und auch als „symbolische Begleiterscheinungen“ der bedrohlichen Entwicklungen im Westfrankenreich. Die sporadischen Unwetterberichte in der „Reimser Kirchengeschichte“ reihen sich ebenfalls in die lange Reihe von Zeichenerscheinungen ein; oft stehen Unwetter in Verbindung mit „Wetterwundern“. In beiden Werken fällt auf, daß Flodoard weniger Wetter, Witterung und Phänologie (wie Gregor von Tours und Paulus Diaconus), sondern vor allem unerklärliche Naturerscheinungen, vor allem Lichterscheinungen in der Nähe von Kirchen, an Heiligengräbern, bei Translationen oder nach dem Tod berühmter Persönlichkeiten interessierten; auch über Marienwunder berichtet Flodoard häufig, selbst in den Annalen; sie waren für ihn Zeichen der „Legitimation“ und auch der Verherrlichung kirchlicher und weltlicher Würdenträger in dunklen Zeiten.<sup>2933</sup> Unwetter führt Flodoard mit wenigen

---

<sup>2933</sup> Ein Beispiel ist ein Kerzenwunder während der Translation des heiligen Gibrian in Saint-Gibrien/Châlons, wo der Heilige mit sieben weiteren Mönchen ein Kloster gegründet hatte und sich in der Folge zahlreiche Heilungswunder ereigneten. „Schließlich wurde in der Zeit König Odos, als die Grausamkeit der Normannen wütete und die Länder der Franken verwüstete, die Kapelle des Heiligen mit vielen anderen Kirchen im selben Gau niedergebrannt. Nach deren Niederbrennung sollen in dem Gebäude häufiger Psalmen singende Stimmen gehört worden sein, ohne daß Personen erschienen.“ Vgl. Flodoard, HRE IV, 9 (*De sancto Gibriano et fratribus eius*), ed. M. Stratmann, MGH Script. (in Folio) 36, 1998, S. 400 (eigene Übers.): *Tempore denique regis Odonis, grassante Nordmannorum crudelitate terrasque Francorum vastante huius sancti ecclesiola igne cremata est cum aliis multis eisdem pagi. Post cuius combustionem sepius audite feruntur voces inibi psallentium personarum non apparentium; luminaria tamen quedam noctibus inibi videbantur ardentia.* Über den heiligen Gibrian († 509) sind nur spärliche Informationen erhalten. Nach Flodoard soll Gibrian mit sechs Brüdern und drei Schwestern als Missionar von Irland ins Frankenreich gekommen sein, wo er bei Châlons-sur-

Ausnahmen (wie den verheerenden Wirbelsturm 944 auf dem Montmartre, dessen Folgen er wahrscheinlich selbst sah) ebenfalls als historische Legitimationszeichen an. Die Dominanz dieser Intention ist auch daran erkennbar, daß Flodoard selbst in den Annalen nur zwei Witterungsanomalien erwähnt (eine weitere Meldung ist in der Fortsetzung der Annalen enthalten): So sollen 920 „Blüten an einigen Bäumen nach der Reife und Ernte der Früchte“ erschienen sein; auch sei „in Reims Honig auf den Ähren gefunden worden.“<sup>2934</sup> Und 963/64 meldet Flodoard einen ungewöhnlich kalten und langen Winter.<sup>2935</sup> Der Eintrag wirkt wie eine „Winterklage“; der kalte Winter fiel in die Zeit, als Flodoards Kräfte durch Krankheit schon schwanden, was sich auch in den immer spärlicheren Aufzeichnungen ab 940 bemerkbar macht.<sup>2936</sup> So zeigt Flodoards Werk auch, daß in mittelalterliche Geschichtswerke oft auch persönliche Stimmungen und Zeitkritik einfließen, ähnlich wie bei Hydatius von Chaves, der in seinem Geschichtswerk als Zeuge des Niedergangs der Hispania unter den Sueben auftritt. Die unterschiedliche Gewichtung und Darstellung von Unwettern und „Zeichen“ in Flodoards Geschichtswerken ist jedoch trotz gattungsbedingter Unterschiede auffällig: In den Annalen

---

Marne (nach Flodoard in *Cosla*) eine Kapelle errichtete. In Reims soll er vom heiligen Remigius empfangen worden sein, wo er die Erlaubnis einer Ansiedlung in der Marne-Region bekam. Gibrian war einer von mehreren irischen und angelsächsischen Wanderaposteln, die in der Gegend von Reims missionierten, denn Reims war eine wichtige Pilgerstation iroschottischer Rompilger. So siedelten sich in Beauvais der heilige Maxence und in Crécy-en-Brie der heilige Fiacre an (vgl. Fernand Vercauteren, *Étude sur les civitates de la Belgique seconde: Contribution à l'histoire urbaine du Nord de la France, de la fin du IIIe à la fin du Xie siècle*, Bruxelles 1934 (Mémoires de l'Académie royale de Belgique; t. XXXIII), p. 78). Der Heiligenkult um Gibrian entwickelte sich in Reims jedoch erst in der Mitte des 12. Jahrhunderts, unter der Protektion Abt Odos von Saint-Remi, der im Jahre 1145 die nach der Zerstörung der alten Gibrians-Kapelle durch die Normannen nach Reims geretteten Gebeine des Heiligen in das neu gegründete Kloster Chartreux in der Champagne überführen ließ. Die Quellen zum Leben und Wirken Gibrians sind daher spärlich: Zeitgenössische und zeitnahe Zeugnisse sind nicht überliefert; eine ältere *Vita Sancti Gibriani* entstand im 9. Jahrhundert (*Vita S. Gibriani, Acta Sanctorum Mai. II* (1680), p. 301f. (3. éd., p. 298f.) [BHL 3526]), die Flodoard nachweislich benutzt hat. Die meisten heute bekannten Informationen zu Gibrian sind Flodoards Werken zu entnehmen. Flodoard berichtet ausführlich über das posthume Wunderwirken Gibrians während der Normannenstürme, in der Zeit König Odos von Westfranken (888-898), die sich vornehmlich in *Cosla* ereignet haben sollen. Nach der älteren *Vita S. Gibriani* wurden das Lichtwunder und die brennenden Kerzen in der von den Normannen zerstörten Kirche von den Zeugen als Aufforderung zur Erhebung und Translation Gibrians gedeutet; die Translationen von *Cosla* über Balby nach Reims sind zwischen 895 und 900 anzusetzen; unmittelbar im Anschluß an die Translationen (und wahrscheinlich durch diese angeregt) wurde die Gibrians-Vita wohl zwischen 898 und 900 verfaßt. **Zu Flodoards Gibrian-Episode:** Michel Sot, *Un historien et son église: Flodoard de Reims*, 1993, p. 177ff.; Martina Stratmann (Ed.), *Flodoard*, HRE IV, 9, MGH Script. (in Folio) 36, 1998, S. 400, Anm. 9. Die Wunder Gibrians sind auch in *Acta Sanctorum* (mai, t. VII, p. 618-650) niedergelegt. **Zum hl. Gibrian:** Paul Viard, ‚Gibrianus‘, in: *Bibliotheca Sanctorum* 6 (1965), Sp. 445f.; James Francis Kenney, *The sources of the early history of Ireland: ecclesiastical rec. ed.*, New York 1966, p. 183f.; Pierre-André Sigal, *Maladie, pèlerinage et guérison au XIIe siècle: Les miracles de saint Gibrien à Reims*, in: *Annales ESC* 24 (1969), No. 6, S. 1522-1539.

<sup>2934</sup> Flodoardi Ann. ad a. 920, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 3, 1839, S. 369 (eigene Übers.): *Tunc etiam circa Remensem urbem mel in spicis inventum, et flores quibusdam in arboribus, maturis vel collectis iam fructibus.*

<sup>2935</sup> Flodoardi Ann. ad a. 964, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 3, 1839, p. 406: *Anno 964 hiemps magna et aspera valde fuit usque Kalendas Febroarii mensis.*

<sup>2936</sup> Vgl. Peter Christian Jacobsen, *Flodoard von Reims*, 1978, S. 81. Auch bei anderen Autoren, so bei Hydatius von Chaves, macht sich gegen Ende ihrer Werke infolge von Krankheit ein pessimistisches Weltbild bemerkbar, das sich jedoch nicht wie bei Flodoard in immer spärlicheren Informationen, sondern in einer Zunahme heilsgeschichtlicher Deutungen und der vermehrten Verzeichnung von Naturscheinungen manifestiert.

erscheinen neben Vorzeichen auch Unwetter, die Flodoard trotz biblischer Symbolik, Hinweise und Andeutungen eher als gefährliche Naturereignisse festhielt, wobei ihn bevorzugt Extremereignisse in der Umgebung von Reims und in Nordwestfrankreich interessierten, die er teilweise selbst erlebte oder durch Augenzeugen erfuhr. Da die Ereignisse seine Heimat unmittelbar betrafen, waren sie wie die Fehden zwischen Karolingern und Kapetingern auch für die Ereignisgeschichte relevant. Das heilsgeschichtliche Gesamtbild in den Annalen wird durch zahlreiche Zeichenerscheinungen ersichtlich. Dagegen berichtet Flodoard in der monumentalen vierbändigen „Reimser Kirchengeschichte“ (*Historia ecclesiae Remensis*) eher aus der Sicht des Hagiographen, den vor allem die heilsgeschichtlichen Zusammenhänge und die Rolle der *Ecclesia Christi* (und als deren Vertreter die Reimser Bischöfe) interessierten, weshalb in der „Kirchengeschichte“ innerweltliche Wetter- und Witterungsbeobachtungen zugunsten von Wundern und seltsamen Lichterscheinungen zurücktreten. Aber auch in der „Kirchengeschichte“ bleibt Flodoard dem Ideal einer protokollarisch genauen Dokumentation zeitgeschichtlicher Ereignisse und Entwicklungen, die er aus historischen und zeitgenössischen (schriftlichen und mündlichen) Quellen zusammentrug, treu, die er besonders in der Reimser Bischofliste akribisch genau aufführt.<sup>2937</sup> In teilweise episch-dramatischen Wunderberichten, die an Heiligenviten erinnern, gelingt Flodoard ein lebendiges, facettenreiches und trotzdem bemerkenswert abgewogenes Bild der Reimser Geschichte, die er nach der Amtszeit der Reimser Bischöfe einteilt: „[...] *l’Histoire de l’Eglise de Reims* [...] s’organise autour de l’axe chronologique de la succession des évêques depuis les origines (réelles ou inventées) de l’église pu de monastère jusqu’au présent du rédacteur, la continuité historique étant scandée par les notices des prélats successifs qui intègrent toutes sortes d’informations littéraires, hagiographiques, liturgiques, topographiques, juridiques, etc.“<sup>2938</sup> Zahlreiche ausführliche, oft mehrere Kapitel umfassende Wunderepisoden (etwa zu den Wundern des heiligen Balderich von Montfaucon in Kapitel IV, 39-43) verleihen der „Reimser Kirchengeschichte“ in vielen

<sup>2937</sup> „Selon le *topos* antique, il dit dans sa préface avoir rassemblé les matériaux pour son histoire «de tous côtés»“ (Michel Sot, *Un historien et son église: Flodoard de Reims*, 1993, p. 105 m. Anm. 96). Vgl. Flodoard, HRE, ed. M. Stratmann, MGH Script. (in Folio) 36, 1998, S. 57: [...] *discusso tandem desidie pigritantis torpore abiectisque diversarum curarum occupationibus, relego ferventis studii vestri sollercie quadrifidum nostri laboris opus undecumque collectum et capitulatim, prout iubere dignati estis, dispositum nostre scilicet ecclesie Remensis historiarum librum. Haud mirari velcumque petens sanctitatem culminis vestri super hac remoratione obsequii nostri utpote diversis occupationibus prepediti hiemali quoque glatialis gelu rigoris obstricti caraxatorum insuper indigentia coartati. Neque mirum me nimium in correctione meorum terrere moras opusculorum, cum veterum nonnulli scriptorum magis in retractatione suorum quam in editione demorati ferantur librorum, sed nec adhuc omnes ad perfectum me puto eliminasse mendas et, si qua repperientur scriptoris forte vicia, industrie vestre poterunt expurgari sagatia. Non enim me ita perfectum reor ad unguem fore perscrutatorem, ut ferre nolim, si quem diligentiorum in eliminandis viciis invenero correctorem. Igitur quia sanctitatis vestre circa tantitatem nostram profusa videtur exuberasse dilectio, hunc studii nostri fructum vestri dignum duxi tutaminis delegare patrociniis, ut, quae a nostra sunt dicta in tenebris humilitate, ab industrie vestre sublimitate dicantur in lumine.*

<sup>2938</sup> Michel Sot, *Gesta episcoporum et gesta abbatum*, Turnhout 1981 (Typologie des sources du Moyen Âge occidental; fasc. 37), p. 21.

Abschnitten fast hagiographische Züge, womit das Geschichtswerk seinen Titel zu Recht trägt. Allerdings unterscheidet sich das Werk von klassischen Heiligenviten vor allem durch den mehrfach ausdrücklich vorgetragenen Anspruch, „der Nachwelt eine Darstellung geschichtlicher Vorgänge zu vermitteln“, während Heiligenviten „lediglich die Heiligen und ihre Kulte propagieren, etablieren und stabilisieren“ sollten - diese Intention steht selbst in Flodoards Wunderepisoden, in denen oft merowingische Heilige und Geistliche die Hauptprotagonisten sind, nicht unbedingt im Vordergrund.<sup>2939</sup> Vielmehr stellt Flodoard Wunder, indem er sie als authentische Zeitzeugnisse anführt, als selbstverständlichen Teil der Reimser Geschichte dar und führt (mit Ausnahme einiger denkwürdiger Zeichenerscheinungen, Unwetter und „Strafwunder“) vor allem (Wunder-)Ereignisse auf, die die rechtmäßigen Amtsträger und Gedenkkorte „legitimieren“ und damit vor allem die historische Kontinuität des Reimser Episkopats bestärken, wobei viele Wunder auch für einfache Gläubige und Bauern nachvollziehbar dargestellt sind wie plötzlich hervorbrechende Quellen oder die unvermutete Auflösung eines Gewitters. Ein weiteres Beispiel ist die Serie von Wetterwundern während der Translation des heiligen Remigius nach Reims, in denen Flodoard sogar die stufenweise Wetteränderung nach einer langen sommerlichen Dürre meteorologisch nachvollziehbar nachzeichnet.<sup>2940</sup> Eine weitere Intention Flodoards, die insbesondere in der „Reimser Kirchengeschichte“ hervortritt, war die „Restauration der Reimser Schule“ in der Zeit der Normannenstürme um 900: Mit der anspruchsvollen Aufzeichnung von geschichtlichen Ereignissen, Heiligenwundern, Translationswunder und Naturscheinungen nach paganen und christlichen Werken der Spätantike, teilweise auch in Anlehnung an gallokeltische Vorstellungen, die er in christlicher Neuinterpretation mit einwob, sollte nicht nur die Missionierung unterstützt, sondern auch die Fortsetzung der Reimser Bildungstradition gesichert werden.<sup>2941</sup> Richer von Reims, der eine Generation nach Flodoard schrieb, führte die berühmte Reimser Bildungstradition mit den *Historiae* weiter. Für die Einordnung der Berichte über Naturereignisse in der westfränkischen Historiographie des 10. Jahrhunderts kann, bestärkt durch einige Vorzeichen- und Unwetterberichte aus dem Ostfrankenreich, ein deutlicher Unterschied zwischen weltlichen Annalen, die Naturereignisse

<sup>2939</sup> Friedrich Lotter, Methodisches zur Gewinnung historischer Erkenntnisse aus hagiographischen Quellen, in: HZ 229 (1979), S. 298-356, hier S. 307. Während in hagiographischen Werken, vor allem in Heiligenviten, historische Informationen nur beiläufig und oft in stilisierter „Verkleidung“ erscheinen und die Protagonisten auch „nicht primär als historische Persönlichkeiten [...], sondern im Sinne der traditionellen hagiographischen Typologie als vom Himmel begnadete Kundler der Unüberwindlichkeit christlicher Tugenden, der Kraft des Glaubens und der Macht Gottes vorgestellt“ werden (Friedrich Lotter, wie oben, S. 307), liegt das Hauptaugenmerk in Flodoards Kirchengeschichte in der Darstellung von historischen Persönlichkeiten und deren Handlungen, wobei Flodoard als „Historiker“ besonders wichtig erschien, die Taten und Leistungen der Reimser Bischöfe, Geistlichen und Heiligen auch in den Kontext der turbulenten Zeitgeschichte zu stellen.

<sup>2940</sup> Vgl. Flodoard, HRE I, 21, ed. M. Stratmann, MGH Script. (in Folio) 36, 1998, p. 114f.

<sup>2941</sup> Vgl. Michel Sot, Un historien et son église: Flodoard de Reims, 1993, p. 178 u. p. 177ff. (zu Kap. IV,9).

als Information für spätere Generationen festhielten, und der moraltheologisch und heilsgeschichtlich ausgerichteten, auch legitimatorischen *Historiae*-Geschichtsschreibung zu konstatiert werden, wobei vor allem die Auswahl, Gewichtung, Darstellung und Deutung von Naturereignissen in den beiden im 10. Jahrhundert noch eindeutig unterscheidbaren historiographischen Gattungen unterschiedlich sind. Die Orientierung an Naturbeobachtungen ist jedoch beiden Gattungen gemeinsam: So versucht Flodoard in den „Wetterwundern“ während der Remigius-Translation eine möglichst „naturgetreue“ Darstellung, in der „Signalwörter“ den charakteristischen Verlauf eines Nachmittagsgewitters oder eines blitzintensiven Nachtgewitters mit Starkregen andeuten - die „Wiedererkennbarkeit“ war die Grundlage für Glaubwürdigkeit. In Wetterwundern wie der plötzlichen Auflösung eines Sommergewitters sind daher auch die Unterschiede zwischen Naturereignis und Wahrnehmung oft deutlich erkennbar, da gerade hagiographische Berichte oft recht „naturgetreu“ wiedergeben, wie die *videntes* die „unerklärlichen“ Naturereignisse erlebten. Dagegen sind in anderen Wundern, etwa Wunderheilungen, Kerzenwundern, Lichterscheinungen, „Geisterchören“, Quellwundern oder auch in dem Bootswunder auf der Marne während der Translation des heiligen Gibrían in Flodoards „Kirchengeschichte“<sup>2942</sup> wegen der hagiographischen Stilisierung die dem Wundergeschehen zugrundeliegenden Naturzusammenhänge kaum noch zu erkennen. Trotzdem versuchten gebildete Schreiber wie Flodoard von Reims fast immer, nach dem Vorbild der Apostel „mit Vollmacht“ über das Wunderwirken Gottes zu berichten, und sei es als Zeugen glaubwürdiger Zeugen, während sie selbst als Historiographen hinter das Erzählte zurücktreten.

---

<sup>2942</sup> Flodoard, HRE IV, 9, ed. M. Stratmann, MGH Script. (in Folio) 36, 1998, S. 400f.: [...] *superno ductus amore sancti veneratione Haidericus, religiosus comes, accessit ad Rodoardum episcopum ecclesie Catalaunice obnix flagitans, ut, quia locus ille, ubi hoc sacrum sub divo iacebat, funditus erat destructus, daret ei licentiam illud transferendi, ubi devotius et venerabilius servari valuisset. [...], vocato nauta fertur ei navulum dedisse eo tenore, ut noctu ante galli cantum ad oram fluminis eius prestolaretur adventum. Cumque statuto noctis tempore viri tres cum quodam sacerdote adessent fluvii ripe missi ab hoc comite, nauta defuit nave ulteriori defixa fluminis ore. His quoque viris adventum navigeri diu praestolantibus et vicissim clamantibus, cum nemo eis responderet, dolore percussi corruunt in terram proni, devote precantes, ut, si deo placitum foret, corpus illius sancti de loco eodem transferri aliquibus id eis dignaretur ostendere signis. Moxque navis soluta divina virtute nexu, quo tenebatur affixa, ripe, qua expectabatur, mirabiliter accedit appulsa. Quod admirando perspicientes et maximas deo gratias referentes ascendunt navem, de voluntate dei securiores effecti. Accedentesque ad locum sepulcri et aperto saxeo, in quo sacra membra iacebant, sarcophago reverenter elevant transponentes hec in preparato ad id opus noviter scriniolo sicque cum ingenti gaudio remeantes ad navem transeunt, celeriter flumen hoc pignus cum laudibus deferentes ad vicum Balbiacum, ubi per triennium constat honorabiliter observatum.*

## VII. Naturerscheinungen in frühmittelalterlichen und hochmittelalterlichen Geschichtswerken: Zusammenfassung, Fazit und Ausblick

### VII. 1 Die historiographische Naturdarstellung im frühen und hohen Mittelalter

Die Dokumentation von Naturerscheinungen in der lateinischen Historiographie vom 5. bis zum 10. Jahrhundert in Hinblick auf innerweltliche und religiöse Wahrnehmungen erfolgte aus verschiedenen, persönlichen, institutionellen und zeitspezifischen Motivationen. Zu den wichtigsten Motiven der Naturbeobachtung gehören bis heute die Information für den Landbau sowie die Dokumentation von (lokal-)geschichtlich relevanten Witterungsanomalien und Extremereignissen wie auch die Suche nach neuen Erkenntnissen. In vormoderner Zeit stand jedoch die Suche nach „Zeichenbedeutungen“ im Vordergrund, während natürliche Ursachen in Geschichtswerken erst im Hochmittelalter verbreiteter genannt, jedoch weiterhin kaum reflektiert wurden. Schon in frühmittelalterlichen Quellen zeigen sich teilweise deutliche Unterschiede in der Gewichtung wie auch in Beschreibungs- und Deutungsmustern von Naturereignissen, wobei Veränderungen im Verhältnis zwischen innerweltlicher Naturwahrnehmung und metaphysischen Deutungen kaum quantifizierbar sind, da neben langlebigen Wahrnehmungsmustern auch zeit- und interessenspezifische „neue“ Wahrnehmungen erschienen, die in Bezug auf Natur-Wahrnehmungen spätestens ab dem Jahr 1000, mit verbesserten Lebens- und Schreibbedingungen, aber auch neuen Naturgefahren, eine zunehmende „Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen“ bewirkten. Von zentraler Bedeutung für die Einordnung und Interpretation mittelalterlicher Berichte zu Naturereignissen ist die Frage nach der Motivation der Schreiber, Naturerscheinungen überhaupt in Geschichtswerken festzuhalten, was im Frühmittelalter noch nicht selbstverständlich war. Das Hauptziel der mittelalterlichen Historiographie war die Bewahrung denkwürdiger Ereignisse der Geschichte (*memoria*-Geschichtsschreibung).<sup>2943</sup> Was jedoch für einen Historiographen als Denkwürdigkeit galt, hing in hohem Maße von persönlichen Prägungen sowie den „Schreibtraditionen“ und den damit verbundenen Zielen der Auftraggeber ab. Die Auswahl, Gewichtung und Art der Darstellung und auch die Deutung waren vor allem von den auftraggebenden Institutionen, meist Äbten, Bischöfen oder (noch seltener) weltlichen Herrschern abhängig. Bis ins Hochmittelalter überwog in der Historiographie das Ideal der Klosterschichtsschreibung fast ausschließlich zum Gebrauch in Klöstern und Kathedralbibliotheken. Besonders in den großen, „geschlossenen“

<sup>2943</sup> Vgl. Reineri Ann. ad a. 1217, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 16, 1874, S. 676: *Ad memoriam futurorum scribimus, quod Waselinus abbas Sancti Iacobi benedixit sanctam sinodum, episcopo absente, cum tali quali debuit reverentia et sollemnitate.*



Geschichtswerken mit literarischem und repräsentativem Anspruch wie auch in Heiligenviten sind die Vorgaben der Auftraggeber jedoch unübersehbar. Eine direkt auf weltliche Herrscher ausgerichtete Geschichtsschreibung entwickelte sich dagegen erst mit der Territorialisierung, beginnend in der Zeit Karls des Großen und seit dem Ende der fränkischen Reichseinheit Mitte des 9. Jahrhunderts. Der Einfluß der Politik auf die Historiographie wird besonders in Umbruchszeiten wie im 10. Jahrhundert deutlich: Während die Geschichtsschreiber des expandierenden Ottonenreichs nur selten über Naturerscheinungen berichten, zumal für sie das Reichskirchensystem im Mittelpunkt stand, ist die westfränkische Historiographie dieser Zeit als „Krisengeschichtsschreibung“ von den Rivalitäten im Zuge des Dynastiewechsels von den Karolingern zu den Kapetingern und die Normanneneinfälle geprägt, weshalb in den wenigen westfränkischen Geschichtswerken dieser Zeit neben Extremereignissen vor allem unheimliche Zeichen und „Plagen“ dokumentiert sind, während ostfränkische Schreiber neben Unwettern vor allem Zeichen der göttlichen Legitimation der Königsherrschaft aufführen. Aus dem Ottonenreich sind auch zahlreiche Geschichtswerke überliefert, die fast ausschließlich die politische Ereignisgeschichte behandeln wie die „Reichsgeschichtsschreibung“ Ottos von Freising oder im 11. Jahrhundert die Chronik Sigeberts von Gembloux, der im Gegensatz zu seinem Fortsetzer Anselm von Gembloux kaum über Naturerscheinungen berichtet.

Schon im frühen Mittelalter waren vor allem die persönlichen Interessen der Schreiber ausschlaggebend für die Auswahl und Darstellung von Naturerscheinungen. So waren für Annalisten und Chronisten abgelegener Klöster wie Columba von Iona bereits im 5., 6. und 7. Jahrhundert neben politischen Ereignissen auch gefährliche Unwetter, Witterungsanomalien, aber auch Blitze im Winter, eine Obstblüte im Herbst oder Mastjahre bei Eichen und Haselnüssen annalenwürdig. Auslöser historiographischer Meldungen waren schon im Frühmittelalter vor allem die Seltenheit, die mögliche Bedeutung von Naturerscheinungen, die nach antiker und biblischer Tradition als Zeichen galten oder Auswirkungen auf den Landbau hatten; vor allem gefährliche und schadenträchtige Naturereignisse sowie „Zeichen“ machten die Suche nach natürlichen Ursachen und metaphysischen Zusammenhängen interessant. In der auf einen gemäßigten Verlauf des Wetterjahres ausgerichteten Landwirtschaft des Früh- und Hochmittelalters lösten vor allem Naturereignisse, die den gewohnten Lauf der Dinge durchbrachen, ein gesteigertes Mitteilungs- und Kausalitätsbedürfnis aus, während regelmäßig in bestimmten Jahreszeiten auftretende Ereignisse im Frühmittelalter noch keine verstärkte Suche nach natürlichen oder

metaphysischen Ursachen anstießen<sup>2944</sup>, zumindest noch nicht in Geschichtswerken dokumentiert wurden. Seltene und unerklärliche Erscheinungen wie „Blutregen“, „Kometen“ oder „Schlangenblitze“, die schon in der Antike als Zeichen galten, beobachtete man vor allem im Zusammenhang mit wichtigen historischen Ereignissen, besonders in Krisenzeiten. In zahlreichen frühen Einträgen zu unheimlichen und unerklärlichen Naturerscheinungen ist auch ein besonderes Interesse der Schreiber an Mythen und paganen Naturvorstellungen erkennbar. Zudem bestimmte auch die langjährige Naturerfahrung, was als berichtenswert galt und was nicht: Da in Mitteleuropa bis ins 12. und 13. Jahrhundert hinein ein überwiegend gemäßigt feuchtmildes Klima mit nur seltenen Kältewellen oder Dürren herrschte („mittelalterliches Wärmeoptimum“)<sup>2945</sup>, gab es für die eher an der Ereignisgeschichte interessierten Schreiber selten Anlaß, sich eingehender mit der Natur (im Frühmittelalter die Gesamtheit aller physischen Erscheinungen, Vorgänge und Zusammenhänge des Kosmos)<sup>2946</sup> zu befassen, wenn Naturerscheinungen nicht aufgrund der Ähnlichkeit mit biblischen Zeichen oder der Zeitnähe mit geschichtlichen Ereignissen (etwa als Zeichen der Zustimmung für eine Translation oder als Intervention Gottes gegen Angreifer) deutbar waren. Die seltene Erwähnung von *natura* in Annalen und Chroniken vor dem Jahr 1000 weist auf den Zusammenhang zwischen der Notwendigkeit der Naturbeobachtung, dem zeitgeschichtlichen Kontext und der Naturphilosophie, mit der sich nur wenige Gelehrte beschäftigten.

Neben der persönlichen Motivation der Schreiber und den Intentionen der Auftraggeber blieb im gesamten Untersuchungszeitraum zwischen 500 und 1000 und darüber hinaus die religiöse Deutungsintention jedoch prägend für die Naturdarstellung, wobei in vielen Fällen zwischen konkreten historischen, moraltheologischen und allgemeinen heilsgeschichtlichen Deutungen unterschieden werden kann. Religiöse Deutungen waren meist mit zeitspezifischen Absichten verbunden, im Frühmittelalter mit der Missionierung, im 9. und 10. Jahrhundert neben der

---

<sup>2944</sup> Karl Beth, ‚Natur‘, HWB d. dt. Aberglaubens 6, Berlin - Leipzig 1934/35, Sp. 981-985, hier Sp. 983.

<sup>2945</sup> Das Mittelalter kann klimahistorisch grob in zwei Hauptphasen, das feuchtkühl-gemäßigte Zeit zwischen 600 und 950 und das hochmittelalterliche Wärmeoptimum zwischen 950 und 1300, eingeteilt werden. Allerdings deuten sich schon in der Zeit vor 900 Phasen mit überdurchschnittlichen Temperaturen bei ausgeglichener Feuchtigkeit an: So waren die Klimabedingungen zwischen 650 und 800 sowie ab etwa 900 feuchtmild; ein Temperaturrückgang ist um 800 festzustellen, und dementsprechend sind zwischen 750 und 850 in zeitgenössischen Quellen erstmals verbreiteter Meldungen zu Extremereignissen und Witterungsanomalien überliefert. Vgl. dazu Übersicht „Klima im Mittelalter“, deutschland-im-mittelalter.de/Kulturgeschichte/Klima

<sup>2946</sup> Milène Wegmann (Naturwahrnehmung im Mittelalter, 2005, S. 162) definiert die „Natur“ in der Wahrnehmung des Mittelalters nach fünf Kriterien: „1. Die Natur wird als *Insgesamt* aller natürlichen Seienden wahrgenommen. 2. Die Natur manifestiert sich im Werden und Wachsen. Das Prozeßhafte kennzeichnet das Leben. 3. Die Phänomene der Natur sind einer Regelmäßigkeit und determinierten Rationalität unterworfen. In der Natur ist Kausalität festzustellen, und dementsprechend lassen sich Ursache und Wirkung unterscheiden. [...]. 4. Die Natur erscheint als komplexes Zusammenspiel von Ereignissen. 5. Die Natur ist verstandesmäßig faßbar.“ Während im Frühmittelalter jedoch noch zwischen wenigen erklärbaren und als Wunder geltenden „unerklärlichen“ Erscheinungen unterschieden wurde, schlossen die *philosophi* im Hochmittelalter aus der Tatsache, daß ein Naturphänomen noch unerklärt war, nicht mehr a priori auf dessen Unklärlichkeit.

Mission auch mit der Glaubensunterweisung (Christianisierung), der Propagierung von Heiligenkulten und Gedenkortern, der Legitimation des Episkopats und weltlicher Herrschaft wie auch mit der Zurückdrängung von Häresien und Aberglauben, während im Hochmittelalter vermehrt auch naturphilosophische Erklärungen und symbolisch-allegorische Deutungen erscheinen. Bis in karolingische und ottonische Zeit war die wichtigste Intention der Hagiographie und der Historiographie die Missionierung und die biblische Unterweisung der Hörer, wobei das Erzeugen von Gottesfurcht ein Schlüssel zum Erfolg war. Seit der Zeit der irischen Wandermönche galt die Glaubensüberzeugung als Grundlage einer dauerhaften Christianisierung: So sind bereits in frühen hagiographischen und historiographischen Werken, teilweise sogar in Annalen, exemplarische regionale und lokale Naturereignisse aus dem bäuerlichen Wetterjahr dokumentiert, wobei Wetterwunder und Epiphanien den *pagani* und der bereits christianisierten Bevölkerung die Allmacht Gottes am Beispiel von gefährlichen und zeichenhaften Naturereignissen zeigen sollten. Wetterwunder verfolgten oft auch spezifische Ziele wie die Festigung der Heiligenverehrung, die anstelle paganer Kulte trat.<sup>2947</sup> So stehen schon in frühen Wundern Naturgefahren im Mittelpunkt, in denen die größere Macht Gottes und der Heiligen gegenüber heidnischen Zauberern deutlich wurde.<sup>2948</sup>

---

<sup>2947</sup> Der Zusammenhang zwischen Extremereignissen und Bußprozessionen im Mittelalter ist in zahlreichen mittelalterlichen und vormodernen Quellen belegt, im Frühmittelalter vor allem in hagiographischen, ab dem späteren Frühmittelalter auch in historiographischen Berichten, wobei vor allem Unwetter, Überschwemmungen, Epidemien, Heuschreckenplagen und Häufungen von „Zeichen“ und Extremereignissen Auslöser von Bittagen und Bittprozessionen waren. Gregor von Tours hebt diesbezüglich vor allem die Legitimation der Heiligenverehrung an Wallfahrtsorten für die Festigung des christlichen Glaubens hervor. Besonderen Stellenwert hatten im Frühmittelalter Naturereignisse, die auch von den Altgäubigen als „Warnungen“ und „Wunder“ wahrgenommen wurden und damit leicht in einen christlichen Kontext gestellt werden konnten. So schreibt Gregor in *De Virtutibus S. Iuliani* (Kap. 6) über ein Gewitter, das die Heiden zur Bekehrung bewegen haben soll. Vgl. Gregorii Liber de passione et virtutibus sancti Iuliani martyris 6, ed. B. Krusch, MGH Script. rer. Mer. 1, 2, 1885, S. 117: [...] *Quarta autem die cum gentilitas vellet iterum diis exhibere libamina, maestus presbiter ad sepulchrum sancti prosternitur et cum lacrimis exorat, ut tandem gentilitatem hanc, quae iacebat in tenebris, splendor divinae potentiae visitaret, nec sineret ultra martyr beatus, alumnos proprios ista caligine deteneri, cum ille perennis claritatis gaudia possideret. Confestim ad eius oratione commoventur tonitrua, renident fulgora, descendit imber igne mixtus et grandine, turbantur omnia. Concurrit vulgus ad cellulam, prosternitur coram sacerdote omnis caterva gentilium, et mixto cum lacrimis cuncti ululatu Domini misericordia deprecantur [...].* Ein weiteres Beispiel sind die Bußprozessionen von Vienne, die nach einem durch Blitzschlag entstandenen Stadtbrand ins Leben gerufen wurden. Vgl. Gregorii Hist. II, 34, R. Buchner, Gregorausgabe, 1. Bd., 1970, S. 126/128; dt. Übers. R. Buchner, ebenda, S. 127/129.

<sup>2948</sup> In der Patricksvita des Muirchú moccu Machthéni wird der heilige Patrick sogar teilweise als Beherrscher von Naturgewalten dargestellt, wobei Muirchú besonderen Wert auf die Gemeinsamkeiten zwischen paganen und christlichen (Natur-)Vorstellungen legt, um die Bevölkerung von der Macht und damit vor allem auch dem Nutzen der christlichen Heiligen zu überzeugen. Patrick wird von Muirchú als übermächtiger „Lichtbringer“ (Muirchú, Vita S. Patricii I, 23, 4, Ausg. Ludwig Bieler, Patrician Texts, Dublin 1979, S. 102: *sanctum quoque Patricium claro fedi lumine radiantem et miro quodam caelestis gloriae deademate fulgentem*) dargestellt, der vom Kommen des „Friedensfürsten“ Christus und der Niederlage des Heidentums kündigt. Daher waren die Versuche des Druiden Lucetmael, „Schnee über das Land“ zu bringen, um seine Macht zu beweisen, zum Scheitern verurteilt (vgl. Muirchú, Vita s. Patricii I, 20, 3, wie oben, S. 94: *‘Faciamus signa super hunc campum maximum [in hoc campo maximo] ... Inducamus niuem super terram’*). Indem der heilige Patrick sich weigert, ein Wetterwunder „gegen den Willen Gottes“ „zaubern“ (*Nolo contraria voluntati Dei inducere*), disqualifiziert er das „Wunder“ des Druiden zum „Schauwunder“, das außerhalb des kosmischen Zusammenhangs steht und somit auch für die Bauern nicht relevant ist. Der Schnee, „ein Wunder der Macht

Allerdings sind erst ab dem Hochmittelalter häufiger Berichte erhalten, die Erzählungen über Unwetter, Epidemien sowie Zeichen- und Wundererscheinungen gezielt zur moralischen Unterweisung der Hörer empfehlen.<sup>2949</sup> Die *Artes praedicandi* des 12. und 13. Jahrhunderts enthalten konkrete Anweisungen zur Verwendung von *Exempla* aus der Natur für die Predigt, die Ehrfurcht vor den „Himmelsgewalten“ auslösen sollten; sie führen die Tradition der vor- und frühmittelalterlichen „Missionswunder“ fort, die für die *pagani* Naturereignisse aus ihrer Heimat dokumentierten.<sup>2950</sup> Es ging in dieser Zeit jedoch nicht mehr nur um die Erstmission, sondern auch um die Festigung des Glaubens in den bereits missionierten Landessteilen und die Zurückdrängung von Häresien und abergläubischen Vorstellungen. Die frühmittelalterlichen Überzeugungsstrategien blieben jedoch auch im Hochmittelalter Mittel der Wahl; den Menschen sollte der richtige Umgang mit der verstörenden Gleichzeitigkeit von Zorn und Gnade Gottes vermittelt werden, die sich oft in Unwettern zeigte (Ps. 78, 35ff.): Unwetter, Hagel, Stürme und Hochwasser waren geeignet, den Bund mit Gott zu erneuern, da sie den Menschen ihre Verlorenheit und Heilsbedürftigkeit vor Augen führten. Da man davon ausging, daß viele Menschen erst in der Anfechtung wieder zum Glauben fanden, sind nicht nur Seesturmepisoden, sondern auch historiographische Unwetterberichte meist nach einer charakteristischen „Wunderdramaturgie“ aufgebaut, in der die Protagonisten im stärker werdenden Unwetter erkennen müssen, daß nur das Vertrauen auf Gott und die Heiligen

---

Gottes“ (Ps. 147, 16), ist nur von kurzer Dauer und damit ein dämonischer Schadenszauber, da er den am Beltaine-Fest gefeierten Einzug des Frühlings bedroht. Ähnliches gilt für den „Zaubernebel“, den der Druiden herbeizaubern, jedoch nicht vertreiben kann (Muirchú, Vita s. Patricii I, 20, 6, wie oben, S. 94: *Et paulo post inuocatis demonibus induxit magus densissimas tenebras super terram in signum et murmurauerunt omnes. Et ait sanctus: 'Expelle tenebras.' At ille similiter non poterat.*). Patrick gelingt dagegen die Auflösung des Nebels, weil er auf die Hilfe Gottes vertraut. So muß der Druiden in dem „Zauberwettstreit“ die Macht des heiligen Patrick bzw. des christlichen Gott über die Elemente anerkennen, ohne seine „magische“ Naturvorstellung aufzugeben. Siehe dazu oben, S. 118ff. m. Anm. 360.

<sup>2949</sup> Seit dem 11. Jahrhundert sind regelrechte „Anweisungen“ zur moralischen Erziehung der Hörer überliefert, in denen Historiographen und Geistliche angehalten wurden, abschreckende Beispiele von Naturgewalten aufzuschreiben, da sich diese für Predigten und Bußwallfahrten eigneten, denn sie konnten die Hörer zu Gottesfurcht und Frömmigkeit bewegen. Ein Beispiel ist ein Eintrag in der Chronik Bertholds von Reichenau zu einem Unwetter während der Weihnachtsmesse im Jahre 1079, das Kaiser Heinrich II. selbst erlebt haben soll. Vgl. Chronik Bertholds von Reichenau, ed. Ian S. Robinson, MGH Script. in us. schol. sep. ed., Nova Series 14 a, S. 345 (Hinweis: Milène Wegmann, Naturwahrnehmung im Mittelalter, 2005, S. 138 m. Anm. 426). Als weiteres klimahistorisches Beispiel zur Unterstützung der *Artes praedicandi* führt Wegmann (wie oben, S. 138 m. Anm. 427) einen Bericht der *Annales Columbae Senonensis* über ein Regenwunder nach extremer Trockenheit bei Sens im Jahre 1097 an. Vgl. Ann. S. Columbae Senonensis ad a. 1097, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 1, 1826, S. 106f. Auch Heuschreckenschwärme weckten - oft über das „Medium“ der Bitt- und Bußprozession - das Bedürfnis nach Gottesnähe und Gebet. Vgl. Continuatio Claustroneoburg. II, Codex Scotorum, ad a. 1194, ed. W. Wattenbach, MGH Script. (in Folio) 9, 1851, S. 619 (Hinweis: M. Wegmann, wie oben, S. 138 m. Anm. 428): *Hoc anno propter ariditatem terre que totam Austriam invaserat, coloni eiusdem terre cruces suas tollentes cum virginibus diversa limina sanctorum precierunt. 31. Danubius iam vice altera contra solitum inundans, vicina loca cum hominibus et iumentis occupat.*

<sup>2950</sup> Thomas von Cantimpré stellt Mitte des 13. Jahrhunderts seinem *Liber de natura rerum* den Hinweis voran, daß Geistliche hier für die Predigt lehrreiche Beispiele aus der Natur *ad argumenta fidei et correctiones morum* finden könnten, um auch abgestumpfte Zeitgenossen (Milène Wegmann, Naturwahrnehmung im Mittelalter, 2005, S. 132 m. Anm. 409) zu erreichen. Vgl. Thomas von Cantimpré, *Liber de natura rerum*. Hrsg. v. Helmut Boese, Stuttgart 1973, Prologus, S. 5.

Rettung bringen kann. Die Situation des Ausgeliefertseins in schwebender Lage markiert meist den „Wendepunkt“ in Wundererzählungen: „Wer glaubt, der flieht nicht.“<sup>2951</sup>

Eine weitere Motivation der Beschäftigung von Geschichtsschreibern mit Naturereignissen war die Suche nach Erklärungen und Kausalzusammenhängen von Naturereignissen, die auf breiterer Ebene erst in Quellen des Hochmittelalters belegt ist. Der Grund für die verstärkte Beschäftigung mit den Ursachen von Wetter und Witterung ist vor allem in der Siedlungsexpansion und neuen Naturgefahren zu sehen, weshalb bis etwa 1100 die Dokumentation von unspektakulären Naturerscheinungen wie Witterungsanomalien noch die Ausnahme blieb. Im 12. und 13. Jahrhundert wurde mit neuen, auch „kontinentalen“ Naturgefahren im Osten des Reichs und den bis dahin weitgehend unbekanntem Sturmfluten an der Nordseeküste nach der Fertigstellung der Deiche (bald nach dem Jahr 1000) selbst den mehr an politischen Ereignissen interessierten Historiographen die „geschichtliche Relevanz“ und damit die „Denkwürdigkeit“ von Naturereignissen bewußt, weshalb nur auch „alltägliche“ Naturerscheinungen historiographisch dokumentiert wurden, nicht nur als „Vorzeichen“ sondern auch, weil man die Zusammenhänge zwischen Witterung und Vegetation, vielleicht auch schon zwischen Haloerscheinungen und bevorstehendem Regen sah. Immer mehr Historiographen beschäftigten sich im Hochmittelalter auch wissenschaftlich mit den Ursachen und Auswirkungen von Naturereignissen, was auch die Rückübersetzung antiker Traktate aus dem Arabischen ermöglichte; angestoßen wurde diese Entwicklung jedoch eher durch die gestiegene Vulnerabilität infolge der Ostexpansion.

In vielen Fällen blieb das persönliche Interesse der Schreiber für Auswahl, Gewichtung und Darstellung von Naturerscheinungen ausschlaggebend.<sup>2952</sup> Ein Beispiel für das ausgeprägte Interesse an der Lokal- und Regionalgeschichte wie auch an Natur und Landbau aus der

---

<sup>2951</sup> Vgl. Jes. 28, 16-19: „Darum spricht Gott der Herr: Siehe, ich lege in Zion einen Grundstein, einen bewährten Stein, einen kostbaren Eckstein, der fest gegründet ist. Wer glaubt, der flieht nicht [n. d. griech. Übers.: „Wer glaubt, wird nicht zuschanden“; Anm. Die Bibel, rev. Fassung 1984, Stuttgart 1985, AT S. 683]. Und ich will das Recht zur Richtschnur und die Gerechtigkeit zur Waage machen. So wird Hagel die falsche Zuflucht zerschlagen, und Wasser sollen den Schutz wegschwemmen, daß hinfallt euer Bund mit dem Tode und euer Vertrag mit dem Totenreich nicht bestehen bleibe. Wenn die Flut daherfährt, wird sie euch zermalmen; sooft sie daherfährt, wird sie euch erfassen. Denn Morgen für Morgen wird sie kommen, des Tags und des Nachts. Da wird man nur mit Entsetzen Offenbarung deuten. [Luther schreibt: „Denn allein die Anfechtung lehrt aufs Wort merken.“ Anm. Die Bibel, rev. Fassung, wie oben, AT S. 683].

<sup>2952</sup> Auch Milène Wegmann weist darauf hin, daß trotz der „neue(n) Haltung der Natur gegenüber“ im Hochmittelalter und der daraus ableitbaren „allgemeine(n) Aussagen über Formen von Naturwahrnehmung in monastischen historiographischen Texten des Mittelalters [...] persönliche Neigungen und Interessen der Annalisten und Chronisten für den Grad der Beschäftigung mit Naturdingen immer auch maßgeblich waren“, weshalb es „vor allem im 12. und 13. Jahrhundert keine einheitliche Naturwahrnehmung und auch keinen allgemein verbindlichen Begriff von „Natur“ gab. Von der Naturwahrnehmung im Mittelalter kann sowenig gesprochen werden wie von der *mittelalterlichen Naturwahrnehmung*. Weder die literarischen Zeugnisse der sog. „Schule von Chartres“ noch die auf Aristoteles bezogene Kommentarliteratur des 13. Jahrhunderts noch die untersuchten historiographischen Quellen lassen jeweils einen identischen Naturbegriff erkennen“ (M. Wegmann, *Naturwahrnehmung im Mittelalter*, 2005, S. 160 u. S. 161).

Übergangszeit des 11. Jahrhunderts bieten die Quedlinburger Annalen<sup>2953</sup>, die ausführlich über Naturereignisse vornehmlich in Norddeutschland und in der Umgebung von Quedlinburg berichten. Das als Weltchronik konzipierte Annalenwerk umfaßt die Geschichte von der Erschaffung der Welt bis zum Jahr 1030; seit dem Jahr 702 sind die Aufzeichnungen zur fränkisch-sächsischen Geschichte im annalistischen Stil gehalten. Die Annalen beruhen auf den verlorenen *Annales Hersfeldenses*, einer „Weltchronik nach dem Sechs-aetates-Schema, die mit einem vor allem aus Isidors und Bedas universalhistorischen Schriften kompilierten chronikalischen Vorspann von Adam bis zum dritten Konzil von Konstantinopel (680/81) begann.“<sup>2954</sup> Auf die weltchronistische Konzeption deuten in den Quedlinburger Annalen die Gliederung in einen „chronikalischen Auftakt und einen annalistischen Schluß“, die Binnengliederung in sechs Weltreiche<sup>2955</sup> und der fortlaufende Erzählstil, der für jedes Jahr angefügte Nekrolog und das breite Themenspektrum. Neben ereignis- und rechtsgeschichtlichen Einträgen zu den ottonischen und salischen Kaisern sind in den Quedlinburger Annalen ab 703 jährlich Ereignisse aus Quedlinburg und der weiteren Umgebung verzeichnet, wobei die Schreiberin oft als Augenzeugin berichtet. Ab 983 bezieht sich die Historiographin auch auf zeitgenössische Geschichtswerke, etwa die Chronik Thietmars von Merseburg<sup>2956</sup>; ab 852 sind in den Annalen

<sup>2953</sup> Die Quedlinburger Annalen stammen wohl aus der Feder eines einzigen Verfassers, wie Erich Holtzmann anhand einer Stiluntersuchung 1925 gezeigt hat (Erich Holtzmann, *Die Quedlinburger Annalen*, in: *Sachsen und Anhalt 1* (1925), S. 64-125, hier S. 100-114; vgl. Martina Giese, Einleitung, in: Dies. (Hrsg.), *Ann. Quedlinburg.*, 2004, S. 59f. m. Anm. 84 u. S. 121-139). Nach neueren Forschungen wurden die Annalen von einer Verfasserin aus dem Quedlinburger Damenstift St. Servatius zusammengestellt. Auch wenn philologische und inhaltliche Beweise für eine weibliche Autorschaft fehlen, kann nach Martina Giese mit hoher Wahrscheinlichkeit eine gebildete Quedlinburger Kanonisse als Schreiberin der Quedlinburger Annalen angenommen werden, zumals die Annalen als Lehrwerk für das Kanonissenstift St. Servatiusstift verfaßt wurden, in dem vor allem die Töchter von Herrscherfamilien erzogen wurden: „Das soziale wie das kulturell-geistige Milieu war ein weibliches, weshalb (bei grundsätzlich gleicher Befähigung zu intellektuellen Leistungen) eher mit einer Chronistin zu rechnen ist (und deshalb im folgenden entsprechend bezeichnet wird).“ Nicht auszuschließen ist auch ein Autor aus Sankt Wiperti im Tal, dessen Kanoniker für die Seelsorge und den Gottesdienst im Stift St. Servatius zuständig waren. Siehe dazu (m. Zitat): Martina Giese, Einleitung, in: Dies. (Hrsg.), *Ann. Quedlinburg.*, 2004, S. 63f. m. Anm. 91 u. 93. Zur Verfasserfrage siehe Martina Giese, Einleitung, wie oben, S. 57-66, bes. S. 60-63 m. Anm. 87-89, 91 (weitere Lit.). Vgl. auch Käthe Sonnleitner, *Die Annalistik der Ottonenzeit als Quelle für die Frauengeschichte*. Schriftenreihe des Inst. f. Geschichte. Darstellungen, Bd. 2, Graz 1988, S. 234 u. S. 246f.; Katrinette Bodarwé, *Sanctimoniales litteratae*. Schriftlichkeit und Bildung in den ottonischen Frauenkommunitäten Gandersheim, Essen und Quedlinburg, Münster 2004, S. 319-324.

<sup>2954</sup> Martina Giese, Einleitung, in: Dies. (Hrsg.), *Ann. Quedlinburg.*, 2004, S. 66.

<sup>2955</sup> Ebenda, S. 67. Zur Gattung der Weltchronik siehe Anna-Dorothee von den Brincken, *Studien zur lateinischen Weltchronistik bis in das Zeitalter Ottos von Freising*, Münster 1957, S. 145ff.; Karl Heinrich Krüger, *Die Universalchroniken*, Turnhout 1976 (Typologie des sources du moyen âge occidental; vol. 16), S. 23-33; Franz-Josef Schmale, *Mentalität und Berichtshorizont, Absicht und Situation hochmittelalterlicher Geschichtsschreiber*, in: *HZ* 226 (1978), S. 1-16 (Hinweise: Martina Giese, wie oben, S. 66, Anm. 97).

<sup>2956</sup> Bischof Thietmar von Merseburg (975-1018) verfaßte mit seiner zeitgleichen Chronik eines der wichtigsten Geschichtswerke des ostfränkischen Reiches, das im zeitgenössischen Berichtteil nach 1000 fast den „Charakter einer Leitüberlieferung“ hat (Gerd Althoff, ‚Thietmar von Merseburg‘, *Lexikon des Mittelalter* 8 (1997), Sp. 694ff, hier Sp. 695). Seine Familie, die Grafen von Walbeck, waren Parteigänger der bayerischen Liudolfinger, die in Opposition zu den sächsischen Liudolfingern standen. Die Zeit um 1000 war in Ostmitteleuropa vor allem von der teilweise konfliktträchtigen Slawenmission sowie der reichständischen Opposition gegen Otto I. geprägt - Entwicklungen, die Thietmar in seinem Geschichtswerk bevorzugt dokumentierte. Thietmar hatte eine erstklassige Erziehung und Ausbildung erhalten, zunächst im Sankt Servatiusstift Quedlinburg, später im Kloster

auch eigene Beiträge der Autorin enthalten, die sie nicht zeitgleich verfaßte<sup>2957</sup>, doch erst mit den Jahren 1002/1003 können die Quedlinburger Annalen als eigenständig gelten, wobei die Berichte ausführlicher werden und auch exkursartige Passagen und persönliche Erinnerungen der Autorin enthalten wie den Bericht über ein Nordlicht im Dezember 993.<sup>2958</sup>

Nach Martina Giese sind in den Quedlinburger Annalen „vier Erzählstränge deutlich als Leitthemen erkennbar:“ der Siegeszug des christlichen Glaubens in der Geschichte, die Geschichte des sächsischen Stammes, die Familiengeschichte der Liudolfinger und die Lokalgeschichte von Quedlinburg, die sich in zahlreichen alltags- und klimageschichtlichen Aufzeichnungen widerspiegelt.<sup>2959</sup> Die didaktisch-moraltheologische Intention äußert sich auch in Strafgerichtsdeutungen bei Kriegszügen oder extremen Naturereignissen.<sup>2960</sup> Die idealtypischen, oft direkten Deutungen sind mit der pädagogischen Zielsetzung der Quedlinburger Annalen erklärbar, die der stilistischen Schulung und der „moraltheologischen Erziehung“ junger Geistlicher und Geschichtsschreiber(innen) im Kanonissenstift diente.<sup>2961</sup>

---

Berge sowie ab 990 an der Domschule Magdeburg unter Brun von Querfurt. Bezeichnend für Thietmars Werke, insbesondere seine Reichschronik, und zugleich wegweisend für das Hochmittelalter, ist die spärliche Benutzung der Kirchenväter, während Thietmar pagane römische Autoren wie Vergil, Horaz oder Macrobius sehr häufig zitiert. Thietmar war als Chronist der Regierungszeit Ottos III. besonders mit dem Adel sowie dem ottonischen Episkopat und den Kanonikergeistlichen verbunden; auch damit weist er auf die zunehmend „parteiische“ Historiographie des Hoch- und Spätmittelalters voraus. Eine weitere Besonderheit Thietmars (zumindest als prominenter Bischof des Bistums Merseburg ab 1009) ist seine regionale Gebundenheit und seine Fokussierung auf lokale, regionale und ostfränkische Ereignisse; die regionale Ausrichtung (bei gleichzeitiger Sensibilität für wichtige weltgeschichtliche Entwicklungen) ist auch in den Quedlinburger Annalen erkennbar. Die Chronik verfaßte Thietmar zwischen 1012 und 1018; das Werk umfaßt acht Bücher. Die regionale und territoriale Gebundenheit Thietmars zeigt sich schon in der selbst hervorgehobenen Werkintention, die Geschichte Merseburgs (*Merseburgensis series civitatis*) und das Leben der Könige Sachsens für die *future* zu dokumentieren (*Saxonia regum vitam moresque piorum*). Vgl. Die Chronik des Bischofs Thietmar von Merseburg und ihre Korveier Überarbeitung, ed. Robert Holtzmann, MGH Script. rer. Ger., Nova Series 9, Hannover Berlin 1935, prol., S. 3. Vgl. dazu Helmut Lippelt, Thietmar von Merseburg. Reichsbischof und Chronist, Köln 1973, S. 200. **Lit.:** Annerose Schneider, Studien zu Thietmar von Merseburg, Diss. phil. Halle 1954; Werner Goetz, Thietmar von Merseburg, Geschichtsschreiber (geb. 975, gest. 1018), in: Ders. (Hrsg.), Gestalten des Hochmittelalters. Personengeschichtliche Essays im allgemeinhistor. Kontext, Darmstadt 1983, S. 70-83.

<sup>2957</sup> Vgl. Martina Giese, Einleitung, in: Dies. (Hrsg.), Ann. Quedlinburg., 2004, S. 47f. m. Anm. 21.

<sup>2958</sup> Es handelt sich um den Eintrag zu dem Nordlicht vom 26. Dezember 993: *In nocte natalis sancti Stephani protomartyris, id est VII. Calend. Ianuarii, inauditum seculis miraculum vidimus* [...] (Ann. Quedlinburg. ad a. 993, ed. M. Giese, 2004, S. 483; Hervorhebung: M. Giese, wie oben, S. 57 m. Anm. 76. Weitere Stellen mit subjektiven Wendungen in den *Annales Quedlinburgenses* bei Martina Giese, Ann. Quedlinburg., 2004, S. 58.

<sup>2959</sup> Martina Giese, Einleitung, in: Dies. (Hrsg.), Ann. Quedlinburg., 2004, S. 69.

<sup>2960</sup> So begründet die Geschichtsschreiberin die Slaweneinfälle von 995 mit den Sünden der Christen (Ann. Quedlinburg. ad a. 995, ed. M. Giese, 2004, S. 484f.). Dagegen wiesen der Friedensschluß zwischen Sachsen und Slawen 996 und der Sieg der Christen gegen heidnische Widersacher ein Jahr später auf die Sühnbereitschaft der Christen (Ann. Quedlinburg. ad a. 996, ebenda, S. 490; ad a. 997, ebenda, S. 492; S. 493). Auch die große Sturmflut in Flandern und Walcheren 1014 bezieht die Autorin direkt auf die Sünden der Menschen, die damals „dem zornigen Angesicht des Herrn nicht entkommen konnten“ (Ann. Quedlinburg. ad a. 1014, ebenda, S. 545; eigene Übers.: [...] *quia vultum domini iratum effugere non potuerunt*). Vgl. dazu Martina Giese, Einleitung, in: Dies. (Hrsg.), Ann. Quedlinburg., 2004, S. 72, Anm. 121.

<sup>2961</sup> Mit dem lehrhaften Charakter knüpft das Quedlinburger Annalenwerk an eine lange Traditionslinie an: Bereits im 9. Jahrhundert orientierte sich das Quedlinburger Kanonissenstift St. Servatius an der „Aachener Regel“ von 816, die die Unterrichtung der Kanonissen ausdrücklich hervorhob. Die *Annales Quedlinburgenses* können als Frucht dieser auf die karolingische „Bildungsoffensive“ zurückgehenden Bemühungen um die

Folglich sind in den Annalen die beiden grundsätzlichen Naturwahrnehmungen, die heilsgeschichtliche und die innerweltliche Wahrnehmung, deutlich ausgeprägt. Die regionale Schwerpunktsetzung der Annalen mit längeren Berichten zu Himmelserscheinungen und Wetterereignissen in der Umgebung von Quedlinburg, unter anderem für 1004, 1009, 1011, 1012, 1013, 1014, 1016 und 1020, weist auf ein besonderes, in dieser Zeit noch ungewöhnliches Naturinteresse, das sich auch in den älteren Aufzeichnungen zeigt.<sup>2962</sup> So bestehen selbst von den Kurzeinträgen vor 984 nicht wenige zu großen Teilen aus klimahistorischen Notizen<sup>2963</sup>, und erstmals erscheinen in den Quedlinburger Annalen auch ausführliche Berichte zu Witterungsschwankungen und Jahreszeitenanomalien, etwa für den Winter 993/994<sup>2964</sup> und für das Jahr 1020.<sup>2965</sup> Die Tatsache, daß die Annalistin auch

---

Reglementierung und weitere stilistische und inhaltliche Ausformung der historiographischen Werke in Quedlinburg gelten. Vgl. dazu Martina Giese, Einleitung, in: Dies. (Hrsg.), *Ann. Quedlinburg.*, 2004, S. 44f. m. Anm. 13; vgl. dazu auch Irene Crusius, *Sanctimonialia quae se canonicas vocant. Das Kanonissenstift als Forschungsproblem*, in: Dies. (Hrsg.), *Studien zum Kanonissenstift*, Göttingen 2001, S. 9-38, bes. S. 21, 24-27 u. 30 (Hervorhebung Martina Giese, wie oben, S. 45, Anm. 13). Die von der neueren Forschung angenommene weibliche Autorschaft des Geschichtswerks kann diesbezüglich durchaus angezweifelt werden: Da die Annalen vornehmlich zu Lehrzwecken in Umlauf gebracht wurden, ist nicht auszuschließen, daß das Quedlinburger Kanonissenstift nur die „erste Station“ und der vornehmliche Gebrauchsort des Werks war, das folglich auch von einem Geistlichen im Stift St. Wiperti im Tal für die in dieser Zeit vornehmlich männliche „Geschichtsschreiberzunft“ verfaßt worden sein könnte.

<sup>2962</sup> Die Dokumentation ungewöhnlicher Jahreszeitenverläufe ist in den Quedlinburger Annalen zudem häufig mit Meldungen zu Krankheiten, Hungersnöten und Sterblichkeit verbunden, was erneut den „wahren Hintergrund“ des vermeintlichen „Interesses an der Natur an sich“ im Hochmittelalter, nämlich die Lage des Reichs und die Ernährungssituation, beleuchtet. Meldungen zu strengen Wintern und trockenen Sommern wurden von der Quedlinburger Geschichtsschreiberin ebenfalls vor allem wegen der Gefahren und der oft gravierenden Folgen für den Landbau als „Denkwürdigkeiten“ festgehalten, so daß hier kaum von einem reinen „Naturinteresse“ auszugehen ist. Überhaupt beziehen sich Einträge zu ungewöhnlichen Jahreszeitenverläufen in den Quedlinburger Annalen wie in vielen anderen Quellen fast ausschließlich auf extreme Winter- und Sommermonate, die mit Kälte bzw. Trockenheit und Unwettern die gefährlichsten Jahreszeiten für die nach wie vor (auch wegen des Bevölkerungswachstums) sehr verletzte agrarische Gesellschaft des Hochmittelalters waren. Meist werden trocken-kalte Winter und trockenheiße Sommer, unterbrochen von Unwettern, genannt. Anscheinend gab es im 11. Jahrhundert in Mitteleuropa häufiger extreme, vom maritim-gemäßigten Mittel abweichende kontinentale Witterungsphasen, auf die die Bauern kaum vorbereitet waren; dagegen sind feuchtmilde Witterungsphasen in dieser Zeit deutlich seltener verzeichnet. Solche ersten „Trends“, die aus zeitnahen und zeitgleichen Aufzeichnungen ab dem 9. und 10. Jahrhundert hervorgehen, eignen sich bereits zur Erstellung von „Proxydaten“ zum Klima Mitteleuropas vor dem Jahr 1000, auch wenn für diese Zeit nur wenige Vergleichsdaten vorliegen. Vgl. dazu Rüdiger Glaser, *Klimageschichte Mitteleuropas*, 2001, S. 61-71 (*Das Klima von 1000 bis 1500: Sommer- und Winterverhältnisse 1000 bis 1500*).

<sup>2963</sup> Kurzeinträge mit vorwiegend klimahistorischen Nachrichten finden sich u. a. in: *Ann. Quedlinburg.* ad a. 709, ed. M. Giese, 2004, S. 417 (*Durus et deficiens fruges*); ad a. 711, ebenda, S. 418 (*Aquae inundaverunt valde*); ad a. 733, ebenda, S. 420 (*Eclipsis solis facta est*); ad a. 764, ebenda, S. 425 (*Hiems grandis*); ad a. 820, ebenda, S. 441, 10ff. (*intemperies aeris* als einzige Meldung); ad a. 839, ebenda, S. 444 (*ventus ingens*); ad a. 865, ebenda, S. 450 (*diluvium ... grandio ... Anscarius episcopus obiit*); ad a. 867, ebenda, S. 450 (*ventus ingens*); ad a. 872, ebenda, S. 451 (*Ictu fulminis Wormatia comburitur... Aestatis fervor ... Dedicatio ecclesiae sanctae Mariae in Hildesheim...*); ad a. 987, ebenda, S. 476-477 (*Saxones Sclaviam iterum invaserunt... in proxima hyeme aquae nimium inundaverunt...ventus ingens*); ad a. 988, ebenda, S. 477 (*Aestatis fervor*); ad a. 989, ebenda, S. 477 (*cometae apparuerunt, quas pestilentia subsequuta est... Osdag quoque episcopus moritur...*); ad a. 990, ebenda, S. 477 (*Ecclipsis solis*); ad a. 993, ebenda, S. 483 (*vidimus...lucem subito ex aquilone effulsisse ... Dodo episcopus obiit, cui Suigerus ... successit. Egbertus Trevirensis archiepiscopus obiit*).

<sup>2964</sup> Für 993/94 ist ein langer Bericht zu einem kalten Winter verzeichnet: „Ein extrem harter Winter erhob sich am 3. November und dauerte bis zum 5. Mai, unterbrochen von nur ganz wenigen (milderer) Tagen. Danach wehten unheilvolle, kalte Winde, und in mehreren Nächten schwand die winterliche Kälte für die Nässe. Zuletzt



historische Wetterereignisse sammelte, zeugt ebenfalls vom Interesse an Wetter und Landbau. Die Präsenz von Naturerscheinungen auch im Quedlinburger Antiphonar bestärkt die Vermutung, daß es in Quedlinburg „ein besonderes Interesse an der Beobachtung von Naturphänomenen“ gab.<sup>2966</sup> Die Quedlinburger Annalen können besonders auch als Spiegel der naturphilosophischen Studien unter Abt Gozbert (970-984) in Hersfeld gelten.<sup>2967</sup> Sie zeigen, „daß von der karolingischen Renaissance und ihrer Aufwertung der klassischen lateinischen Literatur Impulse für eine Sensibilisierung für die Natur ausgegangen sind“, die jedoch erst einige Jahrzehnte später auch in breiteren Kreisen rezipiert wurden.<sup>2968</sup>

Insgesamt bieten die Quedlinburger Annalen einen repräsentativen Querschnitt von Einträgen zu Unwettern, Hochwasserereignissen und „zeichenhaften“ Himmelserscheinungen (Sonnen- und Mondfinsternissen, Sternenerscheinungen, Nordlichtern, Halos, Wolken Spiegelungen und ungewöhnlichen Wolkenformationen). Sehr ausführlich berichtet die Annalistin über das Katastrophenhochwasser in Norddeutschland im Jahre 1020<sup>2969</sup>, von dessen verheerenden

---

gab es am 7. Juli einen eisigen Hagel, und es gab eine solche Trockenheit der Flüsse und einen solchen Regenmangel, daß in den meisten stehenden Gewässern die Fische starben, und an Land vertrockneten die meisten Bäume fast gänzlich, und auch die Feldfrüchte und der Flachs verdarben. Auch folgte eine große Krankheitswelle unter Menschen, Schweinen, Rindern und Hühnern, und an den meisten Orten trockneten auch die Wiesen derart aus, als ob sie von Feuer verbrannt wären“ (Ann. Quedlinburg. Ad a. 994, ed. M. Giese, 2004, S. 484f.; eigene Übers.: [...] *Hiems durissima III. Non. Novemb. exorta usque III. Non. Maii stetit rarissimis intermissa diebus. Deinde pestiferis et frigidis flantibus ventis noctibusque plurimis pro rore hibernum cecidit frigus. Ad ultimum Non. Iulii grande est factum gelu, tantaque siccitas fluminum et penuria facta est pluviarum, ut in plerisque stagnis et pisces morerentur, et in terris arbores plurimae penitus arescerent, et fruges perirent et linum. Subsequuta quoque est grandis pestilentia hominum, porcorum, boum et ovium, prata etiam in plerisque locis ita exaruerunt, veluti igne exusta fuissent. [...] Fames etiam hoc anno magna facta est pluribus in locis Saxoniae*). Vgl. den identischen Eintrag des Fortsetzers der Quedlinburger Annalen: *Annalium Quedlinburgensium Continuatio ad a. 994*, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 3, 1839, S. 72.

<sup>2965</sup> Ann. Quedlinburg. ad a. 1020, ed. M. Giese, 2004, S. 555f. (eigene Übers.; Zitathervorhebung M. Giese): *Eodem anno hiems solito asperior atque diuturnior inhorruit, dura adeo, ut ipsa vi algoris plerique extincti occumberent. Quam etiam prius inaudita clades mortalitasque subsecuta totum pene orbem subitaneo vastans occasu, in momento inque oculi ictu incolumes ac sua quasi de sospitate certissimos, in ipsis nec non epulis laetissimos inopinato subtraxit. Inter haec ergo communia ac metuenda dispendia metropolis nostra iudicio divino nunquam iniusto gravi viscere tenus percutitur ulcere, quatuor sororibus - Emerita una, in famulatio Christi Sisu nominata, duabus caeteris, Othellulda, marchionis Thiedrici filia, et Thiedan, dignitatem generis morum probitate vincentibus, Hennikin quoque, quae minima aetate licet esse et ordine, optimae tamen indolis, una velut horula subtractis, ante quas ipsa sanctae pa/rasceues illucente aurora Lucia, devota pauperum ministra, emenso mundi istius pelago portum ad usque beatae quietis dei gratia duce provehitur.*

<sup>2966</sup> Martina Giese, Einleitung, in: Dies. (Hrsg.), *Ann. Quedlinburg.*, 2004, S. 90 m. Anm. 203. Zum Quedlinburger Antiphonar vgl. Max Manitius, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters*, Bd. 2: Von der Mitte des 10. Jahrhunderts bis zum Ausbruch des Kampfes zwischen Kirche und Staat, München 1923, ND 1972, S. 277; Hartmut Möller, *Quedlinburger Antiphonar* (Berlin, Staatsbibliothek Preuß. Kulturbesitz Mus. Ms. 40047), Bd. 1, Tutzing 1990, S. 244-248 u. S. 387-389.

<sup>2967</sup> Vgl. Milène Wegmann, *Naturwahrnehmung im Mittelalter*, 2005, S. 87.

<sup>2968</sup> Ebenda, S. 88.

<sup>2969</sup> Die Katastrophenflut an norddeutschen Flüssen 1020 ist in mehreren zeitgenössischen und zeitnahen Geschichtswerken dokumentiert, neben den Quedlinburger Annalen auch in den *Annales Magdeburgenses*, deren Bericht unmittelbar aus den Quedlinburger Annalen stammt (*Ann. Magdeburg.*, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 16, 1859, S. 167). Vgl. den fast identischen, ebenfalls von den Quedlinburger Annalen abhängigen Bericht des Annalista Saxo (ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 6, 1844, S. 674). Vgl. dazu Curt Weikinn, *Quellentexte zur Witterungsgeschichte Europas von der Zeitwende bis zum Jahre 1850*, I, 1, 1958, S. 32. Maria

Auswirkungen und Folgen sie sich wahrscheinlich auch selbst ein Bild machen konnte.<sup>2970</sup> Dagegen war sie in dem ebenfalls sehr ausführlichen Bericht über die Sturmflut in Flandern und Walcheren 1014 auf ferne Augenzeugenberichte angewiesen. Die vorlaufende Kurzmeldung zu der Flut am Anfang des Jahreseintrags, in der das Jahr 1014 als „Jahr, in dem gleichsam die Sintflut kam“ (*MXIII. Item diluuium venit*), bezeichnet wird, zeigt die große Bedeutung, die die Annalistin dem Naturereignis zumaß: Die Bezeichnung *diluuium* („Sintflut“) erscheint in mittelalterlichen Quellen meist nur für extreme Hochwasser wie für die Elbe-Weser-Flut 1020 und Sturmfluten; der Begriff weist nicht auf eine „wirkliche“ neue Sintflut, sondern auf das katastrophale Ausmaß einer „sintflutartigen“ (Sturm-)Flut<sup>2971</sup>; *diluuium* umfaßt auch die emotionale Reaktion angesichts der Naturkatastrophe. Wahrscheinlich setzte die Annalistin das wertende *diluuium* auch zur Unterscheidung zwischen „Katastrophenfluten“ (wie 1014 und 1020) und normalen Hochwassern ein, die sie mit *inundatio magna*, *inundatio aquarum nimia* oder *fluctus* bezeichnet.<sup>2972</sup> Die Erwähnung der Flut in der Überschrift erfolgte wohl auch wegen der Einhaltung der Chronologie, und auch die heilsgeschichtliche Dimension des Ereignisses wird damit hervorgehoben, insofern

---

Elisabeth Gottschalk (Stormvloed en rivieroverstromingen in Nederland, Bd. 1, 1971, S. 46) schließt 1020 allerdings eine Sturmflut an der Nordseeküste aus, da zeitgenössische Quellen nur deutsche Flüsse erwähnen.

<sup>2970</sup> Ann. Quedlinburg. ad a. 1020, in: Die Annales Quedlinburgenses, hrsg. v. Martina Giese, MGH Script. rer. Ger. in us. schol. sep. ed. 72, Hannover 2004 [=Ann. Quedlinburg., ed. M. Giese, 2004], S. 558f.: *Res mira cunctisque inaudita seculis incolis septentrionalis plagae accidisse dicitur. Nam Albis ac Wesera fluvii insolita inundationis mole non solum alveos suos egressi, sed ab ipso imo tenus fundo qua nescio immani ventorum violentia evulsi, oppida, rura, cuncta circumiacentium late confinia terrarum, ipsis quoque collibus ac montibus, quos natura quadam prae caeteris sublimitate munierat, altius insurgendo mersisse, et quod his mirabilius ac omni incredibilius est / auditui, villas integras nequaquam soluta aedificiorum compage cum inibi degentibus de alia in aliam transvehendo ripam, eadem qua prius positione constituisset. Inter haec ecclesiam quandam pia maiorum diligentia olim constructam, opulentis fidelium ibidem confluentium votis rite ditatam, eodem quo et caetera impetu pristino omnimodis statu evulsam alibi translata affirmant. Supradicti quoque fluvii, Wesera et Albis, ternis dierum vicibus ac noctium flammivomis contra naturam superficiei tenus visi sunt arsisse vaporibus. Quid de cadaveribus referam? Quorum numerositas omni humanae aestimationi difficilis, in plures quasi aggerum cumulos concreta, decrescente diluuium dum pia quorundam sollertia debitum humandi praeberet studeret affectum, tantis tamque tenacibus serpentium, colubrorum cunctarumque id genus pestium involucris ita connexa reperiuntur, ut nec ferro nec cuiuslibet artis instrumento ea dissolvendi ullam timida mortalitas viam invenire quivisset. Sed de his, quid fuerit, sit vel fiat, Christo, qui eandem gentium pressuram pro confusione sonitus maris ac fluctuum futuram praedixerat, discutiendum relinquimus.*

<sup>2971</sup> Ein weiterer Beleg für *diluuium* und *diluvies* zur Bezeichnung der Ungewöhnlichkeit einer Hochflut stammt ebenfalls aus dem Jahr 1014, allerdings in Bezug auf ein Donauhochwasser, über das die *Passio S. Cholomanni* berichtet. Vgl. *Passio S. Cholomanni* ad a. 1014, ed. G. Waitz, MGH Script. (in Folio) 4, 1841, S. 676 (eigene Hervorhebungen): 7. *Est prope Danubium quedam speciosa et delectabilis augia, in qua nova fabricata fuit ecclesia; illuc predictus Dei famulus utriusque sexus tripudio et plausu deferebatur humandus. Sequenti igitur anno Danubius effreni licentia littorum curva itinera devagatus, pleraque edificia suis viribus eruta funditus ingurgitavit, et queque loca sibi contigua estuandis diluvii copiis inebriavit; atrium autem basilice, iuxta quam beati Cholomanni cadaver requievit, antea diluvies replevit, ut medietas ecclesie vix appareret. Set omnipotentis Dei clementia per famuli sui merita ostendit miracula, nostris quoque temporibus inaudita. Nam tumulus quo clauderetur, corpus ipsius, aquarum diluuium non attingebatur penitus.*

<sup>2972</sup> Vgl. Ann. Quedlinburg. ad a. 1013, ed. M. Giese, 2004, S. 540: *Eodem anno inundatio aquarum nimia facta est, multa damna ferens, XVIII. Calend. Ianuarii, luna nona, feria III.* Bis zum heutigen Tag werden mit „sintflutartigen Regenfällen“ oder „Hochwassern“ Extremereignisse bezeichnet, die das bekannte Ausmaß ähnlicher Ereignisse überschreiten und gerade von Betroffenen und Augenzeugen als reale Sintflut und wohl auch als „partieller Weltuntergang“ erlebt werden.

der Jahreseintrag 1014 von der Sturmflut regelrecht „eingerahmt“ ist. Wahrscheinlich entstand der ausführliche Bericht jedoch erst im Abstand von einigen Wochen oder Monaten, als die Autorin mehr über das Ereignis erfahren hatte, das das Jahr 1014 auf jeden Fall prägte. Die Tatsache, daß die Flut in den Quedlinburger Annalen im Gegensatz zu Quellen aus Nordfrankreich, Flandern, Nordwestdeutschland und Südostengland viel ausführlicher und anschaulicher geschildert wird<sup>2973</sup>, weist auch auf die Funktion der Annalen als Lehrwerk.

Der Quedlinburger Sturmflutbericht erinnert insgesamt an eine hagiographische Erzählung, die die heilsgeschichtliche Dimension der Flut in den Mittelpunkt stellt: „Eine beklagenswerte und überaus erstaunliche Sache ereignete sich am 29. September, einem Mittwoch, in Teilen der westlichen Regionen von Flandern und Walcheren. Es erschienen furchterregende Wolken, die drei Nächte hindurch auf eigenartige Weise standorttreu blieben und den Beobachtern Warnungen gaben; am dritten Tag aber rollte ein bislang nicht gehörtes Donnergetöse heran und wühlte die Meere auf, so daß diese erschreckend anwuchsen und in einem unglaublichen Ansteigen mit den Wolken zusammenwuchsen. Als die verängstigten Einwohner die Notlage des plötzlichen Unheils in der Gewalt der großen Flut erkannten und wie einst nach dem Tod des Julianus Apostata Schiffe an den vorgelagerten Höhen der Berge hingen und alles in das alte Chaos zurückkehrte, begannen sie, von Todesangst erschüttert, den Fluten den Rücken zu kehren; da aber bei vielen die Sünden im Weg standen, kamen viele tausend Menschen plötzlich in den Fluten um, denn sie konnten dem zornigen Angesicht des Herrn nicht entkommen.“<sup>2974</sup> Bereits die Länge des Berichts weist auf das

<sup>2973</sup> Die Sturmflut von 1014 wird in mehreren zeitgenössischen Werken vor allem aus Nordwesteuropa erwähnt, allerdings meist nur in Kurzmeldungen, unter anderem in den *Annales Laubienses* (ad a. 1013 (=1014), ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 4, 1844, S. 18: *4. Cal. Octobris, luna sexta, magna maris inundatio ad vesperam, ubi innumerabiles perierunt*), den *Annales Blandinienses* (ad a. 1013 (=1014), ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 5, 1844, S. 25: *Hoc anno facta est magna inundatio maris ad vespas IV. Cal. Octob.*) und den *Annales Formoselenses* (ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 5, S. 35: *Inundatio magna maris*). Ähnlichkeiten mit dem Bericht der Quedlinburger Annalen zeigt der Eintrag des Annalista Saxo, was eine direkte Abhängigkeit von den Quedlinburger Annalen nahelegt (ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 6, 1844, S. 666: *Res miseranda nimiumque stupenda contigit 3. Cal. Octobris in partibus occidentalium regionum Walacheri et Flanderi. Horrendae nubes apparuerunt, [...] Tercia vero die tonitruum inauditum fragor turbavit maria, ita ut terribiliter intumescerent et incredibiliter crescendo cohererent. [...]*). Auch Wilhelm von Malmesbury berichtet über die Sturmflut 1014 (Wilhelm von Malmesbury, *Gesta regum Anglorum I*, in: *Wilhelmi Malmesbiriensis monachi De gestis regum Anglorum libri quinque. Historiae novellae libri tres*, ed. William Stubbs, *Rer. Britann. med. aev. script.* 90, London 1887, S. 213: *Eodem anno fluctus marinus, quem Graeci Euripum, nos Ledonem vocamus, mirum in modum excrevit, quantum nulla hominum memoria potest attingere; ita ut villas ultra multa miliaria submergeret, et habitatores interceptos necaret*). Vgl. auch *Ann. Monasterii de Waverleia* (*Rer. Britann. med. aev. Script.* 36, II, S. 175: *Hoc anno ascendit mare in vigilia Sancti Michaelis in multis locis terrae superius quam unquam antea fecerat, et multas villas et innumerabilem populum submersit*). Weitere Meldungen: *Symeonis monachi historia regum*, *Rer. Britann. med. aev. script.* 36, II, London 1885, S. 147; *Bartholomaei de Cotton monachi Norwicensis Historia Anglicana* (A. D. 449-1298): *necnon ejusdem liber de archiepiscopis Angliae*, ed. by Henry Richards Luard, *Rer. Britann. med. aev. script.* 16, London 1859, S. 33. Zusammenstellung d. Quellen: Curt Weikinn, *Quellentexte zur Witterungsgeschichte Mitteleuropas I*, 1, 1958, S. 30f.; vgl. dazu Dr. M. K. Elisabeth Gottschalk, *Stormvloeden en rivieroverstromingen in Nederland*, 1971, S. 43.

<sup>2974</sup> *Ann. Quedlinburg. ad a. 1014*, ed. M. Giese, 2004, S. 544f. (eigene Übers. n. d. Übers. v. C. Weikinn, *Quellentexte zur Witterungsgeschichte Europas I*, 1, 1958, S. 31; Hieronymus-Zitate unterstrichen, *Vita S. Hilarionis* 40, *MPL* 23, Sp. 29-64, hier Sp. 49; Hervorhebung Martina Giese, wie oben, S. 545 m. Anm. 1415): *Res miseranda nimiumque stupenda contigit in partibus occidentalium regionum 3. Calend. Octob., feria quarta, Walachi et Flanderi. Horrendae nubes apparuerunt, quae per tres noctes, miro modo immobiles, minas intuentibus dederunt. Tertio vero die tonitruum inauditum fragor adveniens turbavit maria, ut terribiliter intumescerent et incredibiliter crescendo nubibus inhaerent. Cumque gementes incolae repentinae calamitatis miseriam in tantae inundationis mole conspicerent, et sicut post mortem Iuliani apostatae naves ad praeurpta*

Ausmaß der Katastrophe. Die in dieser Zeit noch seltene direkte Strafgerichtsdeutung, mit der die Historiographin den Jahreseintrag 1014 schließt, kann als Ausdruck der Hilflosigkeit und der emotionalen Ergriffenheit angesichts der Katastrophe gelesen werden, die die Autorin mit einer „Sintflut“ vergleicht (*MXIII. Item diluuium venit*). Der Bericht ähnelt in vielen Abschnitten dem Flutbericht für 1020: Damals konnte sich die Schreiberin selbst überzeugen, daß die „moralisierende“ Darstellung (zu der nicht nur äußere Ereignisse, sondern auch Emotionen, Stimmungen und Deutungen von Betroffenen und Zeitgenossen gehörten) auch für die Sturmflut 1014 durchaus zutraf. Die Beschreibung von Naturereignissen mit bestimmten „Signalwörtern“ und Termini für „Erlebnisbilder“, die die Hörer anhand eigener Naturerfahrungen „verifizieren“ konnten, ist in mittelalterlichen Unwetterberichten geläufig. Neben Einträgen zu Extremereignissen und alltäglichen Naturerscheinungen sind im zeitgenössischen Teil der *Annales Quedlinburgenses* auch Berichte zu ungewöhnlichen Himmelsphänomenen erhalten, die die Annalistin wegen der möglichen Zeichenbedeutung festhielt. Ein ausgeprägtes Interesse an Himmelserscheinungen zeigen auch die zahlreichen Meldungen zu Naturereignissen in anderen Teilen des Reichs.<sup>2975</sup> Seltene Himmelserscheinungen beschreibt die Annalistin genau anhand von Augenzeugenberichten oder eigener Beobachtungen, wobei sie auch Bezüge zu zeitnahen politischen Ereignissen herzustellen versucht wie in dem Bericht über eine Nova im Jahre 984<sup>2976</sup>, ein damals unbekanntes Phänomen, in der die Annalistin eine Zeichenbedeutung vermutete, die sie exemplarisch für angehende Historiographen herausstellt.<sup>2977</sup> Da die Erscheinung während des Hoftages in Rohr (bei Meinigen) erschien, auf dem die Nachfolge Ottos II. verhandelt wurde, lag eine Zeichendeutung nahe.<sup>2978</sup> Die Deutung bleibt jedoch vage, so daß als

---

*montium penderent vel in antiquum chaos omnia redirent, timore mortis percussi terga vertere coeperant. Sed peccatis praepedientibus multa milia hominum subito fluctibus interierunt, quia vultum domini iratum effugere non potuerunt.*

<sup>2975</sup> Eine der frühen Kurzmeldungen zu ungewöhnlichen Himmelserscheinungen ist der Eintrag zu einem Nordlicht am 26. Dezember 993: *In nocte natalis sancti Stephani protomartyris, id est VII. Calend. Ianuarii, inauditum seculis miraculum vidimus* [...]. Vgl. Ann. Quedlinburg. ad a. 993, ed. M. Giese, 2004, S. 483; Hervorhebung: M. Giese, wie oben, S. 57 m. Anm. 76. Weitere Stellen mit subjektiven Wendungen in den *Annales Quedlinburgenses* bei Martina Giese, Ann. Quedlinburg., 2004, S. 58.

<sup>2976</sup> Vgl. dazu Robert R. Newton, *Medieval Chronicles*, 1972, p. 106; Gerd Althoff, *Vormundschaft, Erzieher, Lehrer: Einflüsse auf Otto III*, in: *Kaiserin Theophanu 2* (1991), S. 277-289, hier S. 281, Anm. 14 (Hinweis: M. Giese, Ann. Quedlinburg. ad a. 984, S. 472, Anm. 859).

<sup>2977</sup> Ann. Quedlinburg. ad a. 984, ed. M. Giese, 2004, S. 47f.: *Habitoque inibi consilio maximo mirandum memorandumque posteris signum, stella videlicet perlucida in ipso partium conflictu medio coeli axe, media ultra morem die, quasi divinum regi capto praebitura iuvamen, cunctis, qui aderant, cernentibus stupentibusque radiavit. Qua visa perterrita moxque cedente parte iniusta Henricus praefatus ursupato nomine et regno privatus regem aviae, matri et amitae praesentare cogitur, interventuque regis Conradi, soceri sui, ac principum qualicunque gratia donatus in patriam moestus abcessit.*

<sup>2978</sup> Der plötzliche Tod Ottos II. bedeutete eine gefährliche Schwächung der ottonischen Herrschaft im Reich, die mehrere Gegner auszunutzen versuchten: Vor allem in Oberitalien und im Ostteil des Reichs kam es zu Verschwörungen und Aufständen gegen die Ottonen; auch die Slawen östlich der Elbe konnten im Jahre 983 in einem großen Aufstand wieder Terrain gegen die christlichen Missionare gewinnen. Auf dem von Erzbischof

Leseindruck eine Ungewißheit zurückbleibt, die umso eindringlicher an die irdische Unsicherheit erinnert. In anderen Einträgen wie zu den Halos von 1020 und 1025 beschreibt die Annalistin nur Art, Dauer, Ausdehnung, Farbe und die Entwicklung der Erscheinungen in der Beobachtungszeit. Auch der Bericht über einen vollen Sonnenhalo und parhelische Kreise 1020 zeigt das Naturinteresse der Autorin.<sup>2979</sup> Die parhelischen Kreise von 1025<sup>2980</sup> erinnerte die Quedlinburger Annalistin an den antiken Sonnengott Helios.<sup>2981</sup> Zudem stellt sie das „in unserer Zeit überaus erstaunenswerte Phänomen“ (*Res admiranda nostrisque temporibus vehementer stupenda*) in eine Verbindung zur „mythischen Vergangenheit“ und zu den Wundererscheinungen im Alten Testament; der in dieser Zeit bereits seltene Rückgriff auf antike Vorstellungen weist ebenfalls auf die Funktion der Annalen als Lehrwerk: Die Hörer sollten die Vielfalt der mythischen, antiken und biblischen Bezugsmöglichkeiten, die seltene Naturerscheinungen nahelegten, kennenlernen, um selbst idealtypische Berichte verfertigen zu können, die der Mission und der Glaubensunterweisung dienen konnten. Direkte moraltheologische und heilsgeschichtliche Deutungen erscheinen in den Quedlinburger Annalen folglich nur dann, wenn die Autorin wie bei den Sonnenringen von 1025 nähere

---

Willigis von Mainz einberufenen Reichstag in Rara (Rohr) im Jahre 984 wurde die Regentschaft des noch unmündigen Thronerben Otto III. an Theophanu, die Witwe Ottos II., übergeben; besonders wichtig war das Einlenken Heinrichs von Bayern („Heinrich der Zänker“), der zuvor als nächster erbberechtigter Verwandter seine Ansprüche auf den Thron durchzusetzen versucht hatte, nachdem er von Bischof Folcmar von Utrecht 983, nach dem Tod Ottos II., aus der langjährigen Haft in Utrecht (aufgrund mehrerer Rebellionen gegen die Ottonen) freigelassen worden war. Heinrich wurde damals nach dem Verwandtschaftsrecht die Fürsorge für den minderjährigen Otto III. zugesprochen. Die rechtmäßige Vormundschaft Theophanus über Otto III. wurde in Rohr 984 mit Zustimmung Heinrichs von Bayern erwirkt; nicht auszuschließen ist bei dem „überraschenden“ Einlenken des Thronanwärters eine unmittelbare Wirkung der hellen Nova, die in diesem Jahr deutlich am Himmel stand und von allen Anwesenden als „Zeichen Gottes“ gedeutet wurde, gegen das sich auch die Partei Heinrichs wohl aus Furcht vor einer Intervention Gottes nicht zu widersetzen wagte; das jedenfalls geht aus dem Quedlinburger Annalenbericht hervor: *Qua visa perterrita moxque cedente parte iniusta Henricus praefatus usurpato nomine et regno privatus regem aviae, matri et amitae praesentare cogitur*. Im Mai 985 wurde die rechtmäßige Vormundschaft der Kaiserin Theophanu dann auf dem Reichstag in Frankfurt bestätigt; Theophanu blieb bis 991 Regentin des Ostfrankenreichs. Die Ereignisse 983 und 984 werden in allen zeitgenössischen Geschichtswerken ausführlich behandelt, neben den Quedlinburger Annalen auch in den Hildesheimer Annalen, in der Chronik Hermanns von Reichenau, bei Bruno von Querfurt und in der Chronik Thietmars von Merseburg. **Lit.:** Gerd Althoff, ‚Otto III.‘, TRE 25, Berlin - New York 1995, S. 549ff.; Bernd Schneidmüller, Stefan Weinfurter (Hrsg.), Otto III. - Heinrich II. Eine Wende? Sigmaringen 1997 (Mittelalter-Forschungen; Bd. 1); Ekkehard Eickhoff, Theophanu und der König. Otto III. und seine Welt, Stuttgart 1999; Gerd Althoff, Die Ottonen. Königsherrschaft ohne Staat, 3., durchges. Aufl. Stuttgart 2013.

<sup>2979</sup> Die Schreiberin scheint vor allem am irisierenden Farbenspiel des Halos fasziniert gewesen zu sein. Vgl. Ann. Quedlinburg. ad a. 1020, ed. M. Giese, 2004, S. 55: *Deinde in XV. Calend. August., feria II., luna XXIII., incipiente hora diei III., usque post VI., apparuit circulus magnus circa solem colorem iris habens, quem alii quatuor lucidiores circuli binis loris in modum crucis complexi sunt; attamen tribus rarescentibus duo, id est medius et aquilonaris, diutissime perstiterunt*. Vgl. den fast identischen Bericht in den *Annales Magdeburgenses* (ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 16, 1859, S. 127).

<sup>2980</sup> Ann. Quedlinburg. ad a. 1025, ed. M. Giese, 2004, S. 578: *Res admiranda nostrisque temporibus vehementer stupenda II. Non. Februarii contigit, siquidem sol aureis invectus quadrigis, dum mediam poli arcem mira sui splendoris claritate perfunderet, subito sub terna figura visus est fulsisse. Quod mirabile prodigium rei eventus postea constat probatum*.

<sup>2981</sup> Zu *sol - quadrigis* vgl. Vergil, Aeneis 6, 535; Plautus, Amph. 1, 1, 266 (Hinweis: Martina Giese (Hrsg.), Ann. Quedlinburg. ad a. 1025, S. 578, Anm. 1654).

Zusammenhänge kannte<sup>2982</sup>, die äußere Erscheinung eine solche nahelegte oder die Folgen eines Naturereignisses für ihre Heimatregion unübersehbar waren („emotionale Berührtheit“). Damit zeigen die Aufzeichnungen der Quedlinburger Annalen eine Verbindung eines ausgeprägten persönlichen Naturinteresses mit biblisch-heilsgeschichtlichen Intentionen. Die unterschiedliche Gewichtung von Naturereignissen in Geschichtswerken des 10. und 11. Jahrhunderts, etwa in den Fortsetzungen der Chronik Sigeberts von Gembloux im 12. und 13. Jahrhundert, bestärkt den Verdacht, daß das persönliche Interesse an Natur, Landbau, Naturphilosophie und Heilsgeschichte als Hauptmotivation von entsprechenden Einträgen wirkmächtiger war als politische und gesellschaftliche Bedingungen oder Naturforschungen an den Universitäten<sup>2983</sup>, wie auch die Forschung einräumt.<sup>2984</sup>

Die Hauptmotivation für die Beschäftigung mit der Natur blieb im gesamten Mittelalter jedoch die Information zu gefährlichen Naturereignissen, die die Suche nach Möglichkeiten zur Abwehr von Naturgefahren anregten, beginnend beim Erkennen von Mustern zur Entstehung und Wiederkehrdauer von Unwettern, Hochwassern und Witterungsanomalien. Hinweise auf langjährige Naturbeobachtungen sind bereits aus der Frühzeit des Mittelalters vor dem Jahr 800 erhalten, unter anderem bei Paulus Diaconus, der die Unwetter in Nord- und Mittelitalien im Herbst 589 mit den gewöhnlich viel stärkeren Sommergewittern vergleicht.<sup>2985</sup> Auch in frühen irischschottischen Annalen wurden neben Extremereignissen und Zeichenerscheinungen schon Ernteschwankungen, Mastjahre und Tierseuchen festgehalten.<sup>2986</sup> In Meldungen zu Notzeiten wird auch menschliches Fehlverhalten als

---

<sup>2982</sup> Martina Giese, Einleitung, in: Dies. (Hrsg.), Ann. Quedlinburg., 2004, S. 54f. m. Anm. 64: Robert Holtzmann, Die Quedlinburger Annalen, 1925, S. 120. Aufgrund des vertieften Wissens ist in diesem Fall (wie auch in dem Bericht für 1014) eine gleichzeitige Abfassung nur mit Vorbehalt anzunehmen.

<sup>2983</sup> Vgl. Milène Wegmann, Naturwahrnehmung im Mittelalter, 2005, S. 129ff.

<sup>2984</sup> Vgl. ebenda, S. 161: „Allgemeine Aussagen über Form von Naturwahrnehmung in monastischen historiographischen Texten des Mittelalters sind möglich, obwohl persönliche Neigungen und Interessen der Annalisten und Chronisten für den Grad der Beschäftigung mit Naturdingen immer auch maßgeblich waren.“

<sup>2985</sup> Paulus Diaconus, Hist. Lang. III, ad a. 589, ed. L. Bethmann u. G. Waitz, MGH Script. rer. Lang. et Ital. 1, 1878, S. 104 (eigene Hervorhebung): 23. *Et tempore fuit aquae diluvium in finibus Veneciarum et Liguriae seu ceteris regionibus Italiae, quale post Noe tempore creditur non fuisse. [...] Urbis quoque eiusdem Veronensis muri ex parte aliqua eadem sunt inundatione subruti. Facta est autem haec inundatio sexto decimo Kalendas Novembris. Sed tantae coruscationes et tonitrua fuerunt, quantae fieri vix aestivo tempore solent.* Vgl. dazu oben, S. 326f. m. Anm. 960 u. S. 418f., Anm. 1201 dieser Arbeit.

<sup>2986</sup> Die witterungsgeschichtlichen Einträge aus dem Kloster Iona gehören zu den ältesten erhaltenen nordwesteuropäischen Wetteraufzeichnungen; sie enthalten drei Arten „denkwürdiger“ Naturereignisse: gefährliche Wetter- und Witterungserscheinungen, Ernteschwankungen (vor allem Mastjahre bei Haselnüssen und Tierkrankheiten) und „Zeichen“: „The beginning of contemporary recording appears to have followed the foundation of Iona by only a few years. By ‘contemporary recording’ I mean either of two rather different processes. First, an annalist may write an annal during or shortly after the year in question. Secondly, the annalist may himself be contemporary with the events, but the recording is done more occasionally than was the case with the first annalist. [...] The first category consists of information about the weather, such as ‘the great gale’ of 564.2 or the ‘great snowfall’ of 588.4, or the ‘very hot and dry summer’ of 589.3. Similar to this first category is the second, entries about the quality of the harvest, as in the ‘unheard of abundance of nuts’ in 576.3. A third category is astronomical: here the last record of an eclipse taken from the East-Roman chronicle of Marcellinus

Ursache genannt, etwa unzureichende Vorratshaltung oder fehlende Ställe im wintermilden Irland.<sup>2987</sup> Die meist nur in späteren Kompilationen überlieferten Annalen zeigen, daß der Sternenhimmel, das Wetter, Landschaft, Tiere und Vegetation seit jeher genau beobachtet wurden; daß in einem weiteren Schritt auch Kausalzusammenhänge zwischen einzelnen Naturerscheinungen gesucht wurden, ist naheliegend, auch wenn diese in frühen Annalen und Chroniken noch kaum dokumentiert sind: Da in den frühen Agrargesellschaften die meisten Menschen von der Landwirtschaft abhängig waren, bestimmte die Natur, in der man „höhere Gewalten“ wirken sah, über Erfolg oder Mißerfolg eines Jahres. Im insgesamt feucht-milden Frühmittelalter, als in Mitteleuropa auch mediterrane Kulturpflanzen gediehen und es vielerorts keine ausreichende Vorratswirtschaft gab, konnten schon moderate Unwetter oder Witterungsanomalien zur existentiellen Bedrohung werden; die Allgegenwart von Naturgefahren prägte auch die Naturwahrnehmung der Bevölkerung, nur waren die Anlässe und Möglichkeiten, über Naturereignisse zu schreiben, aufgrund der dünnen Besiedlung und fehlender Schreiborte noch kaum vorhanden. So beschränkte sich die Siedlung im Frühmittelalter (mit Ausnahme von Eremitenkläusen und Klöstern, aus denen viele frühe Naturbeobachtungen stammen) auf die fruchtbaren und geschützten Tal- und Hügellagen, während durch Hochwasser, Sturm oder Spätfröste gefährdete Naturräume wie Küsten, Flußniederungen oder Mittelgebirgslagen von der Siedlung ausgenommen waren. Meldungen zu Extremereignissen und Witterungsanomalien sind im Frühmittelalter vornehmlich aus den dichter besiedelten Gebieten der westlichen und zentralen Francia (Val de Loire, Île de France, Champagne und die Gebiete entlang von Rhein, Main, Weser und Mosel) überliefert. Aufgrund der oft gravierenden Auswirkungen von Unwettern und Witterungsanomalien und wegen des noch lückenhaften Naturwissens wurde auffälligen Naturerscheinungen jedoch oft auch eine geheimnisvolle höhere Bedeutung zugemessen, besonders in Krisenzeiten.

Insgesamt wurde die Natur schon im Frühmittelalter von Gelehrten als innerweltliches System, „als *Insgesamt* aller natürlichen Seienden wahrgenommen“; die Natur zeigte sich den Menschen nicht erst im Hochmittelalter „im Werden und Wachsen“ und „als komplexes Zusammenspiel von Ereignissen“ (und Ereignisfolgen), nur waren viele Ursachen und

---

was the solar eclipse of 512.2, while the first deriving from local recording is 591.1 (with a doublet at 592.3)“ (Thomas M. Charles-Edwards (Ed.), *The Chronicle of Ireland*. Transl. with an introd. and notes by Th. M. Charles-Edwards, vol. 1: Introd., Text, Liverpool 2006 (Transl. Texts for Historians; vol. 44, 1), p. 8).

<sup>2987</sup> Nach Beda Venerabilis soll in England und Irland im 8. und 9. Jahrhundert ein sehr mildes Klimas geherrscht haben; an manchen Orten war sogar Weinbau möglich, doch wurden die Menschen daher auch leichtsinnig, indem sie kaum Wintervorsorge trafen: „Irland übertrifft Britannien weit durch seine Breite und seine gesunde und heitere Luft, so daß der Schnee dort selten länger als drei Tage liegen bleibt. Niemand trocknet dort des Winters wegen Heu oder baut Ställe für seine Zugtiere. [...]“ (Beda, *Hist. eccl.* I, 1, MPL 95, col. 26D-27B; dt. Zitat: Wilhelm Ganzenmüller, *Das Naturgefühl im Mittelalter*, 1974, S. 71. Vgl. dazu oben, S. 467f. m. Anm. 1334.

Zusammenhänge von Naturerscheinungen noch unbekannt, zumal sich auch die schreibenden Mönche auf den praktischen Umgang mit der zugleich segensreichen und gefährlichen Natur ihrer Heimat konzentrierten, auf die sie sich eingestellt hatten.<sup>2988</sup> Vereinzelt sind in frühen historiographischen Meldungen auch Erklärungshypothesen zu Unwettern oder Witterungsanomalien aufgrund der antiken Qualitätenlehre angedeutet. Anhand einer näheren Untersuchung der Meldungen zu Wetter und Witterung in Annalen und Chroniken aus dem 6., 7. und 8. Jahrhundert ist die Aussage, daß Geschichtsschreiber erst im Hochmittelalter „(im Unterschied zu früheren Historiographen) die Entwicklung der Vegetation und das Verhalten der Tiere mit der Witterung in Zusammenhang“ brachten<sup>2989</sup>, teilweise zu relativieren, da auch viele scheinbar zusammenhanglose frühe Annaleneinträge zu Sommerregen und schlechten Ernten oder Reihenmeldungen zu Herbstnässe, veränderter Aussaat und Hunger im Folgejahr bereits auf Kausalbezüge weisen. Aufgrund der „defensiven“ Siedlungs- und Anbauweise versuchte man, die Bedrohung durch Hochwasser, Sturmfluten, Gewitter oder Spätfröste zu umgehen; man kannte besonders günstige und fruchtbare Gegenden, wobei man auf langjährige Naturerfahrungen und wohl auch schon auch Annalenaufzeichnungen zurückgriff; das begann bereits bei der Suche nach Bauplätzen für Klöster, wovon einige frühmittelalterliche Gründungslegenden zeugen.<sup>2990</sup> Im 12. und 13. Jahrhundert werden natürliche Erklärungen von Naturerscheinungen und Kausalzusammenhänge häufiger genannt, wobei von einer parallelen Entwicklung und vor allem einer gegenseitigen Bestärkung naturphilosophischer Forschungen und erweiterter Naturbeobachtungen in den Neusiedelgebieten auszugehen ist. In der frühen Historiographie scheint dagegen teilweise noch die Meinung vorgeherrscht zu haben, daß Naturereignisse und die „Naturgeschichte“ nicht Teil der Geschichte seien. Die bereits in frühen Heiligenviten und von einzelnen interessierten Historiographen wie Gregor

---

<sup>2988</sup> Milène Wegmann, *Naturwahrnehmung im Mittelalter*, 2005, S. 162.

<sup>2989</sup> Ebenda.

<sup>2990</sup> Ein Beispiel ist die Gründungslegende des Klosters Verden an der Ruhr in Altfrids *Vita S. Liudgeri*: Nach der Erzählung sollen die Begleiter Liudgers den geplanten Bauplatz des Klosters im „Heisswald“ über der Ruhr wegen des undurchdringlichen Urwaldes als ungeeignet eingeschätzt haben. Darauf hin soll Liudger mehrere Nächte in Folge allein, ohne die Gefährten, an dem Platz gewacht haben. Als in einer der folgenden Nächte ein Unwetter den Wald umwarf, sahen die Mönche das als „göttliche Bestätigung“ für den Bau des Klosters. Die Legende ist ein „Musterbeispiel“ dafür, wie historische Fakten und idealtypische hagiographische „Naturbilder“ ineinander verwoben die Grundlage einer sich verselbständigenden Legende bildeten. Vgl. *Vita Liudgeri*, Ex Vita II, 30f., ed. G. H. Pertz, MGH Script. 2, Hannover 1839, S. 420, Sp. 1: 30. *Erat ibi sarculum quoddam arborum opacitate et silvarum densitate undique conclusum; ibi fixis tentoriis mane primo arbores diruere, et locum ponendis aedificiis expurgare, si qua facultas daretur, disponebant. Quod tamen illis fieri posse omnino impossibile videbatur. Unde et beatum virum a sua intentione penitus revocare studentes, dixerunt, incredibile prorsus videri, illum unquam locum habitabilem fieri posse; quoniam arborum densitate et ramorum involutione coelum quoque ipsum absconderetur.* [...] Vgl. dazu oben, Kap. VI („Die Schönheit der Natur: Von heiligen Quellen und paradisischer Waldeinsamkeit“), S. 1020f., Anm. 2921. Den mildernden Einfluß eines Heiligen auf die wilde Natur eines „Unortes“ beschreibt auch die Legende über die Schenkung der Villa Gernicourt an Bischof Rigobert von Reims. Vgl. Flodoard, HRE II, 11, ed. M. Stratmann, MGH Script. (in Folio) 36, 1998, S. 158. Vgl. dazu oben, Kap. VI., S. 1006ff. m. Anm. S. 2685.



von Tours oder Paulus Diaconus genauer dokumentierten Naturerscheinungen nebst angedeuteter Erklärungen belegen jedoch, daß man sich bei entsprechenden Anlässen (etwa den Katastrophenhochwassern in Italien im Herbst und Frühwinter 589) näher mit Naturereignissen beschäftigte und diese auch historiographisch dokumentierte.<sup>2991</sup>

Aufgrund der Siedlungsexpansion in unbekannte Naturräume und des verstärkten weltlichen Erkenntnisstrebens wurde die Natur im Hochmittelalter, sowohl alltägliche Erscheinungen wie auch Anomalien, Extremereignisse, „Zeichen“ und „Wunder“, bewußter wahrgenommen. Wie sehr sich die bäuerliche Naturbeobachtung, das Interesse an natürlichen Zusammenhängen und auch die Suche nach Erkenntnissen zu Natur-Wundern im Mittelalter gegenseitig bedingten und verstärkten, zeigen die Aufzeichnungen Gregors von Tours, der auch in alltäglichen Naturerscheinungen Beweise für das Wirken Gottes in der Schöpfung sah, etwa im Wachsen von Keimlingen, im Ergrünen der Laubbäume (das für ihn die Wahrheit des Auferstehungsglaubens bezeugte) oder im ausdörrenden Wind, in dem er das Wehen des Heiligen Geistes spürte.<sup>2992</sup> Auch die Erhörung der Betenden im Unwetter waren für Gregor typologische Zeichen (*testimonia*) für die Gegenwart Gottes und die leibliche Wiederauferstehung, neben der Schöpfung das einzige wirkliche Wunder, mit dem alle anderen, mit der Vernunft erkennbaren Wunder in Verbindung stehen. Der mittelalterliche Mensch sah sich als Teil eines unergründbaren kosmischen Zusammenhangs, in dem jedes Einzelereignis (auch wenn es erklärbar war) in einem größeren Zusammenhang jenseits innerweltlicher Kausalitätsbezüge stand; mit den Worten Heinrich Bölls, der in Bezug auf die

---

<sup>2991</sup> Vor diesem Hintergrund ist die Aufzählung Milène Wegmanns (Naturwahrnehmung im Mittelalter, 2005, S. 162f.) zur hochmittelalterlichen Naturdarstellung teilweise zu relativieren. Die Tatsache, daß „Annalisten und Chronisten des 12. und 13. Jahrhunderts [...] (im Unterschied zu früheren Historiographen) die Entwicklung der Vegetation und das Verhalten der Tiere mit der Witterung in Zusammenhang bringen“, ist teilweise auch schon in frühmittelalterlichen Quellen erkennbar; Kurzmeldungen zu Eichelmast, Ernterfolg und Tierkrankheiten, gerade in Jahren mit sommerlichen Witterungsanomalien, scheinen auch schon um 800 aufeinander bezogen worden zu sein, doch treten die Kausalverbindungen aufgrund der schlechteren Quellenlage und insbesondere wegen des noch stärker bindenden Gebots der annalistischen Kürze oft nicht so deutlich hervor. Die Tatsache, daß „ältere historiographische Dokumente Naturphänomene meist isoliert und ohne Zusammenhänge darstellen“ (M. Wegmann, wie oben, S. 162), muß also nicht unbedingt auf nicht erkannte (oder zumindest vermutete) Kausalzusammenhänge weisen. Auch die Wahrnehmung der Natur „im umfassenden Sinn“ inklusive „Flora und Fauna, Witterungserscheinungen, Astrologie/ Astronomie, Gesteine und geographische „Berechnungen“ (M. Wegmann, wie oben, S. 163) ist bei einigen Schreibern vor dem Jahr 1000 wie bei Gregor von Tours schon belegbar. Zwar sind „regelmäßige, auch monatliche Beobachtungen von Witterung und Vegetation“ in Annalen und Chroniken erst im 12. und vermehrt im 13. Jahrhundert belegt, aber der „gewohnte“ Verlauf der Natur“ (M. Wegmann, wie oben, S. 163) wurde mit Sicherheit auch schon von Columba von Iona, Hydatius von Chaves, Gregor von Tours, Paulus Diaconus und vielen karolingischen Historiographen besonders wahrgenommen und aufgeschrieben, wenngleich noch nicht in „offiziellen“ Geschichtswerken, sondern eher in eigens dafür vorgesehenen Notizen, die nicht mehr oder nur noch indirekt in späteren Annalenkompilationen erhalten sind. Allein aus diesem Grund, sicher aber auch aufgrund der noch selteneren Anlässe, erscheint der Begriff *natura* in frühmittelalterlichen Quellen viel seltener als im Hochmittelalter.

<sup>2992</sup> Vgl. Gregorii Hist. X, 13, R. Buchner, Gregorausgabe, 2. Bd., 1972, S. 356 (zum Keimling und zum Frühlingswald) u. Gregorii Liber de virtutibus sancti Martini episcopi II, 53, ed. B. Krusch, MGH Script. rer. Mer. 1, 2, 1885, S. 177 (zum ausdörrenden Wind). Zur Signifikanz von Naturerscheinungen wie dem wieder ergrünenden Wald bei Gregor von Tours siehe oben, Kap. III („Gregor von Tours“), S. 543f. m. Anm. 1576.

naturverbundene Lebensweise der Iren schreibt: „Ein gestohlener Schokoladeneger, ein gezogener Backenzahn, ein nicht bestandenes Examen: diese Ereignisse stehen nicht einsam in der Welt, sie sind der Wettergeschichte zu-, in sie eingeordnet, sie gehören in ein geheimnisvolles, unendlich kompliziertes Koordinatensystem.“<sup>2993</sup> Auch im Mittelalter erfolgte die Einordnung von Naturerscheinungen in der Bevölkerung und bei Gelehrten vornehmlich unter zwei Wahrnehmungsaspekten: dem unmittelbaren Erleben der nicht beeinflussbaren, schönen, segensreichen oder gefährlichen (*pericula*) Natur, und dem religiösen Aspekt der „höheren Gewalten“, in denen man das Walten des verborgenen Gott sah. Moraltheologische und heilsgeschichtliche Deutungen mußten daher in historiographischen Berichten nicht immer eigens genannt werden; allenfalls bei Extremereignissen oder bei Häresien und Aberglauben mußten Wahrnehmungen der Betroffenen in die richtige Bahn gelenkt werden. Da die Naturgewalten wahre Gottesfurcht lehrten, wurden sie anlaß- und zeitbezogen als *exempla* in Predigten und Wundererzählungen verwendet, die teilweise auch aus Geschichtswerken stammten.

Unter den metaphysischen Deutungsmustern lassen sich im Mittelalter einige prägende Grundmuster erkennen, die in den einzelnen „Epochen“ des Mittelalters - abhängig von den Lebensbedingungen, der politischen Lage, dem Zeitgeist, den „Schreibanlässen“ (Zeichen- oder Schadensereignis), den Vorlagen, der Intention der Auftraggeber und den persönlichen Interessen der Schreiber - in den Vordergrund traten. An erster Stelle stand im Mittelalter die Absicht, gefährliche Naturereignisse für die Nicht-Betroffenen und die Nachgeborenen festzuhalten, verbunden mit der Intention der Warnung, die sich „aus dem Selbstverständnis des Geschichtsschreibers“ erklärte.<sup>2994</sup> Die Warnung war gerade auch für die Mönche, die selbst in die Garten- und Feldarbeit eingebunden waren, auch persönliches Anliegen: „Von den frühesten bis zu den spätesten Aufzeichnungen von Naturphänomenen durch mittelalterliche Annalisten und Chronisten scheint die Motivation vorzuherrschen, Bedrohungen und Gefährdungen durch die Natur *für die Zeitgenossen und die Nachwelt als Warnung und Bekanntmachung* festzuhalten.“<sup>2995</sup> Das zeigt schon die

<sup>2993</sup> Heinrich Böll, *Irisches Tagebuch*, 12. Aufl. München 1969, S. 93.

<sup>2994</sup> Milène Wegmann, *Naturwahrnehmung im Mittelalter*, 2005, S. 165 m. Anm. 504: Vgl. František Graus, *Funktionen der spätmittelalterlichen Geschichtsschreibung*, in: *Geschichtsschreibung und Geschichtsbewußtsein im späten Mittelalter*. Hrsg. v. Hans Patze, Sigmaringen 1987, S. 18ff.

<sup>2995</sup> Milène Wegmann, *Naturwahrnehmung im Mittelalter*, 2005, S. 129 m. Anm. 395. Vgl. dazu Georges Duby, *Unsere Ängste auf der Spur. Vom Mittelalter bis zum Jahr 2000*, Köln 1996. Neben dem Eintrag Reiners von Lüttich (Reineri Ann. ad a. 1205, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 16, 1859, S. 658; Hinweis: Milène Wegmann, wie oben, S. 129f. m. Anm. 397) führt Wegmann (wie oben, S. 165) den Franziskanermönch Salimbene (13. Jh.) an, der die Leser seiner *Cronica* ausdrücklich auf den eigens dafür zusammengestellten „Katalog“ von *Exempla* aus der Natur aufmerksam macht. Die von ihm genannten *Exempla* galten für Predigten aufgrund ihres Zeichencharakters und insbesondere wegen der Gefahren als besonders geeignet, die Hörer über Warnungen moralisch zu belehren und zu ermahnen. Vgl. *Cronica fratris Salimbene de Adam ordinis Minorum ad a. 1284*, ed. O. Holder-Egger, MGH Script. (in Folio) 32, Hannover u. Leipzig 1905 - 1913, S. 584f. u. S. 549 (Hinweis u. weitere Beispiele: M. Wegmann, wie oben, S. 132-137): *Ideo istas auctoritates multiplicavi, quia aliquando sol obscuratur, aliquando luna, aliquando fit terremotus; et aliqui, qui predicare debent, non habent ita subito themata ad hanc materiam preparata et habent inde confusionem.*

Auswahl der Ereignisse - schon frühe Quellen nennen fast ausschließlich für den Landbau relevante Ereignisse wie Unwetter, Stürme, Sturmfluten, Witterungsanomalien, Tierkrankheiten, Ernteschwankungen und Mastjahre von Futterpflanzen. Die Häufung von Begriffen aus dem Wortfeld *periculum* und *terror* in vielen Berichten belegt, daß für die Dokumentation von Naturereignissen im Mittelalter politische, institutionelle und naturphilosophische Intentionen oft weniger relevant waren als Naturgefahren.<sup>2996</sup>

In Bezug auf die christliche Naturdeutung lassen sich im Mittelalter drei Hauptlinien unterscheiden, die in zeit- und regionenspezifischen Spielarten erscheinen: Nach biblisch-patristischer Tradition wurden Naturerscheinungen als konkrete geschichtliche (Vor-)Zeichen oder symbolische Begleiterscheinungen der Geschichte, moraltheologisch als „Warnungen“, die zum Glauben und zur Heiligenverehrung aufriefen, und drittens als heilsgeschichtliche Zeichen gedeutet, die die heilsgeschichtliche Kontinuität von der mythischen Vorzeit und der biblischen Geschichte über die Gegenwart bis zur Parusie verdeutlichten. Besonders in Krisenzeiten waren auch eschatologische Deutungen verbreitet. Die Abhängigkeit der Naturwahrnehmung von der Zeitstimmung zeigen die Negativwahrnehmungen von

---

<sup>2996</sup> Die allumfassende Gefährdung der vermeintlich sicheren Welt ist in vor allem in Unwetter- und Sturmflutberichten ein „Leitmotiv“, so auch in Orderics Bericht über die große Flandernflut 1134, wie *periculum* (*pari periculo absorbit*) und *tanta vicinitate mortis* und *pernicii discrimen* unterstreichen. Vgl. dazu unten, Anhang C 6, S. 1166f. *Periculum* („Gefahr, Probe“, „Gefahr“, „Wagnis“, auch „das Gewagte“; *periculum facere* „auf die Probe stellen“; Langenscheidt Wb. Lat.-dt., 1963, S. 387) ist ein zentrales Element vormoderner Seesturm-, Unwetter- und Sturmflutberichte, wobei *periculum* („Gefahr“) insbesondere auch in den Bedeutungen „Versuch, Probe“ und „Wagnis“ auf die eigentliche Bedeutung des äußeren Geschehens weist. *Pernicii discrimen* bezeichnet in Orderics Bericht die „höchste Gefahrenstufe“, eine Situation unmittelbarer Lebensgefahr: *Discrimen* („Scheidelinie“, „Abstand“ oder „Zwischenraum“, auch „Unterscheidung“; „Entscheidung, Entscheidungskampf“ bzw. „entscheidender Augenblick, Wendepunkt“; Langenscheidt Wb. Lat.-dt., 1963, S. 173) weist auf die „(höchste) Gefahr“, die maximale Stufe der Gefährdung des irdischen Lebens, den Schwebezustand zwischen Leben und Tod, der von den Betroffenen die Entscheidung zwischen Bekehrung oder Verharren in Sünde und Gottvergessenheit fordert. Die existentielle Gefährdung (*periculum*) in der Sturmflut im Oktober 1134 stürzte weite Landstriche Flanderns an den Rand des Abgrunds (*pernicii discrimen*) und führte den Menschen in drastischer Weise die Vergänglichkeit der „Welt“ vor Augen. So sind *periculum* bzw. *periclitari* (das passivische Deponens macht die Hilflosigkeit der den Elementen ausgelieferten Seeleute besonders deutlich) und *discrimen* in vielen mittelalterlichen Unwetter- und Seesturmberichten Schlüsselbegriffe für das Verständnis des Geschehens. Oft wird in den Berichten eine Steigerung der Gefährdungs- und Anfechtungssituation beschrieben, die die Protagonisten (*periclitantes*) zum Loslassen irdischer Rettungsmöglichkeiten zwingt; indem die Betroffenen die Hoffnung auf (irdische) Rettung aufgeben (*cuncta postposita; desperare de salute*), sind sie ganz auf Gott als letzte (und einzige) Rettungsmöglichkeit angewiesen. Erst jetzt ist das Wunderwirken Gottes möglich. Vorbilder dieser „Wunderdramaturgie“ sind der Sturm auf dem See Genezareth (Mt. 8, 23-27; Lk. 8, 22-25; Mk. 4, 35-41) und der Seesturm, in den das Getreideschiff mit dem gefangenen Paulus auf der Adria geriet (Apg. 27). Folglich sind *periculum* bzw. *periclitari* „Signalwörter“ zur biblischen Deutung von „Wetterwundern“. Vgl. bereits Adamnán, *Vita Sancti Columbae/ Adomnán's Life of Columba I*, 5, ed. and transl. by the late Alan Orr Anderson and by Marjorie Ogilvie Anderson, Edinburgh 1961, rev. by Marjorie Ogilvie Anderson, 2. Aufl. Oxford 1991, p. 28: *Alia itidem die sanctus Columba in sua commanens matrice ecclesia repente in hanc subridens erupit uocem, dicens: 'Columbanus filius Beognai ad nos transnauigare incipiens nunc in undosis carubdis Brecani aestibus ualde periclitatur; ambasque ad caelum in prora sedens palmas eleuat, turbatum quoque et tam formidabile pilagus benedicit. Quem tamen dominus sic terret, non ut nauis naufragio in qua ipse resedet undis obruatur, sed potius ad orandum intentius suscitetur, ut ad nos deo propitio post transuadatum perueniat periculum.'*

Naturereignissen im Gefolge der „Weißen Pest“ 541/542 im Mittelmeerraum<sup>2997</sup>, die Zunahme von unheimlichen „Zeichenbeobachtungen“ in irischschottischen Quellen am Beginn der Wikingerzeit um 800 oder auch die unterschiedliche Gewichtung und Deutung von Naturereignissen in ost- und in westfränkischen Quellen im 10. Jahrhundert. Da konkrete moralische und eschatologische Deutungen bei Nicht-Eintreffen schnell als falsch identifiziert werden konnten, hielten sich viele Schreiber mit konkreten Deutungen zurück. Ein Vergleich zwischen Frühmittelalter und Hochmittelalter zeigt dabei deutliche Unterschiede in der Gewichtung bestimmter religiöser Deutungen: Das Hauptziel der frühen Historiographen wie Columba von Iona, Hydatius von Chaves, Gregor von Tours oder Paulus Diaconus war die Zurückdrängung von magisch-animistischen synkretistischen und „abergläubischen“ Naturvorstellungen, weshalb in irischen Heiligenviten, aber auch in Annalen, Chroniken und *Historiae* häufig „Wetterwunder“ erscheinen.<sup>2998</sup> In einigen Heiligenviten sind regelrechte „Zauberwettkämpfe“ zwischen christlichen Heiligen und Druiden überliefert, die die größere Macht Gottes und der Heiligen über die Elementargewalten und damit deren Nutzen zeigen sollten.<sup>2999</sup> Den engen Bezug zur Mission zeigen auch „Regenwunder“<sup>3000</sup> und Wunder der fruchtbaren, segensreichen Natur in Heiligenviten und „Gründungslegenden“.

<sup>2997</sup> „Sämtliche Katastrophen des 6. Jahrhunderts, die in schriftlichen Zeugnissen dokumentiert sind, welche nach der ersten großen Pestwelle 541/542 entstanden - und dies gilt für die gesamte Überlieferung -, müssen vor dem Hintergrund dieser existentiellen Zeiterfahrung und dem Ringen um eine plausible Deutung einer Geschehniskette gesehen werden, die in zeitgenössischer Wahrnehmung nicht nur einen chronologischen, sondern auch einen kausalen Zusammenhang darstellte, die zunächst auf das allseits erwartete Ende der Welt hinauszulaufen schien, dann aber entsprechende Erklärungs- und Deutungsmuster ad absurdum führte und vielfach in den partiellen oder gar völligen Verlust traditioneller Orientierungsmuster mündete“ (Mischa Meier, Gotteszorn und Zeitenwende. Die Brand- und Erdbebenkatastrophen in Antiocheia in den Jahren 525 bis 528, in: Gerrit Jasper Schenk (Hrsg.), *Katastrophen*, 2009, S. 37-51, hier S. 38).

<sup>2998</sup> So soll nach Gregor von Tours einmal ein Mönch in einem Kloster bei Bordeaux, der zur Bewachung des Getreides auf dem Vorplatz abgestellt war, angesichts drohenden Regens um Gottes Hilfe gebeten haben, worauf sich ein Wetterwunder ereignete. Trotz starker Regenschauer in der Umgebung soll es am Ort des Klostertrocken geblieben sein. Vgl. Gregorii Hist. IV, 34 ad a. 571. Das vierte Buch der Historien von Gregor von Tours. Ed. m. sprachwiss.-textkrit. u. histor. Kommentar v. Kai-Peter Hilchenbach, Teil I, Bern - Berlin - Frankfurt a. M. - Wien u. a. 2009, S.141ff. Vgl. dazu oben, S. 637ff. m. Anm. 1867. Auch der „Bücherkrieg“ in Irland zwischen Columba und dem irischen Hochkönig konnte nach dem Bericht des *Chronicon Scotorum* in der Schlacht von Cúl Dreimhne 561 nur deswegen zugunsten des heiligen Columba entschieden werden, weil dessen Gebete die Auflösung eines Seenebels bewirkt haben sollen. *Chronicon Scotorum* ad a. 561, CELT G100016, p. 32ff., MS folio 170rb (246b). Vgl. dazu oben, S. 116 m. Anm. 356.

<sup>2999</sup> Als frühes Beispiel aus der Zeit vor 800 ist der „Schnee- und Nebelzauber“ in der Patricksvita des Muirchú moccu Machthéni zu nennen. Vgl. dazu Kap. II („Frühe Quellen“), S. 118ff., Anm. 360.

<sup>3000</sup> Ein Beispiel für das segensreiche Wirken eines Heiligen in der Erntezeit hat Jonas von Bobbio in der *Vita S. Columbani* I, 13 dokumentiert. Vgl. *Vita S. Columbani abbatis discipulorumque eius auctore Iona*, lib. I, cap. 13 (*De segete inter imbres collecta et viri Dei fide pluvia a segete pulsa*), ed. W. Gundlach, MGH Script. rer. Mer. 4: *Passiones vitaeque sanctorum aevi Merovingici* (II), Hannover u. Leipzig 1902, S. 78: *Interea tempus evenerat, ut copia segetum horreis conderentur, nec prorsus vis ventorum nubes conpileare cessabat. Urguebat sane necessitas, ne maturae messis spica in stipulam, germine emisso, periret. Eratque vir Dei apud Fontanas coenobium, ubi et messium copiam novus ager locupletem dederat. Inruebant ventorum flabra cum vehementia imbrium, nec omnino nubila caeli dare terris pluviam quiescebant. Quid inter haec vir Dei ageret, anxio corde pensabat; armavit mentem fides, docuit impetrare oportuna arcessivitque omnes ac segetem praecidi iubet. Mirantur illi patris imperium, nec tamen quisquam cogitatum depromit. Venerunt omnes falceque inter diffusionem imbrium secant segetem patremque, quid agat, conspiciunt. Ille quattuor plenos religione viros per*

Eng verbunden mit der Mission waren die Ziele der Glaubensunterweisung und der moralischen Disziplinierung, die im Frühmittelalter, als pagane Naturvorstellungen auch unterschwellig oder als Synkretismen noch weit verbreitet waren, am ehesten mit der Propagierung von Heiligenkulten und heiligen Orten durch (Natur-)Wunder zu erreichen waren; sie zeigten, daß auf die Heiligen als wirkmächtige „Interzessoren“ Verlaß war in der Not, womit die Heiligenverehrung auch zur geeigneten Legitimationsgrundlage des Episkopats und der Königsherrschaft wurde. Diese beiden Intentionen, die Mission und die Legitimation, sind prägend in frühen Quellen, doch spielten sie auch noch im Zeitalter der fränkischen Expansion, der westfränkischen Machtkämpfe, der Normannenüberfälle und der beginnenden Territorialbildung im 9. und 10. Jahrhundert noch eine zentrale Rolle. In den neuen Gattungen der Translationsberichte und Wundersammlungen im 9. Jahrhundert stand die Legitimation geistlicher und weltlicher Herrschaft durch Heilige und Pilgerorte im Vordergrund, was ebenfalls häufig durch Naturwunder bestärkt wurde. Da „Wetterwunder“ während einer Translation nach mittelalterlicher Vorstellung den Willen Gottes und des Heiligen bekundeten (wie auch umgekehrt die Naturgewalten für die Kirche „ins Feld zogen“, um Feinde zu vertreiben oder unrechtmäßige Translationen zu verhindern), wurden sie als „Gottesurteile“ (*ordalia*), das heißt als historische Ereignisse in Heiligenviten und Geschichtswerken festgehalten;<sup>3001</sup> aus diesem Grund sind Naturerscheinungen in frühen Geschichtswerken vorwiegend in Wunderepisoden präsent, während sich das Bewußtsein für die „Geschichtswürdigkeit“ von weniger spektakulären Naturerscheinungen erst allmählich entwickelte. In der Zeit der Festigung und Institutionalisierung des christlichen Glaubens wurden vermehrt auch Strafwunder gegen Heiden, Häretiker und Sonntagsruhebrecher zur moraltheologischen Disziplinierung verbreitet, während die Zurückdrängung von Aberglauben („negative Mission“) auch durch die Predigt erfolgen sollte. Die Traktate gegen abergläubische Vorstellungen zeigen eine neue Facette der durch moraltheologische Ziele geprägten Beschäftigung mit der Natur im 9. Jahrhundert, die mit Vergleichen zwischen

---

*quattour angelos messis praeponit, Cominium et eunocum ac Equonanum ex Scottorum genere quartumque Gurganum genere Brittonem. His ordinatis, ipse cum reliquis mediis messem praecidebat. Mira virtus! Fugebat imber a segete, et undique pluvia diffundebatur; medios tantum messoris solis ardor torrebat, aestusque vehemens, quousque messem conderent, afflavit. Sic fides et oratio meruit, ut, pulsa pluvia, aestum inter imbres haberet.*

<sup>3001</sup> So soll während der Überführung des heiligen Emmeram nach Regensburg das Schiff und sogar die Kerzen von Gewitter und Sturm unbehelligt geblieben sein. Vgl. Arboe, Vita S. Haimhrammi 33, Lat.-dt. v. B. Bischoff, 1953, S. 56ff.: [...] *Sed res mira et valde a fidelium contemplatione honorifice tradenda: inter tot ventorum flabra et procellarum, fluctuosa et promiscua inundantia aquarum, supernorum infusione imbrium et subternorum intumescens amnium undarum, ut ex his lampadibus non extinguerentur lumina, sed tanta securitate quietissimam in altum flamme direxerunt atiem, acsi in cubiculo tranquillissimo sine commotione aeris stetissent. Hii vero, qui secus amnium fluentis commorabant, dum tantum in lampadibus martyris cernissent meritum, suoque percutientes pectore, in facies proprias procedentes, Deum caeli adoraverunt*

„magischen“ Naturvorstellungen und nüchternen Naturbeobachtungen, unterstützt durch Belege aus der Bibel und der antiken Literatur, den Aberglauben argumentativ zu widerlegen versuchten wie Agobards *De grandine et tonitruis*, in dem schon die philosophischen Erörterungen im Hochmittelalter vorweggenommen sind.

Die Verbreitung und Stärkung der Heiligenverehrung, die den Menschen insbesondere auch bei der Bewältigung der „Unwetterangst“ helfen sollte, erfolgte vor allem durch Berichte über Himmelszeichen und Wetterwunder, die zu den ausführlichsten, auch mit konkreten Deutungen verbundenen Naturdarstellungen in Geschichtswerken des Frühmittelalters gehören (die hiermit teilweise hagiographische Züge annehmen). Wunder konnten rechtmäßige Herrscher, Bischöfe und Heilige bestätigen und die göttliche Ablehnung unrechtmäßiger Herrscher und Handlungen anzeigen. Gerade Wetterwunder stehen oft in Verbindung mit der im Frühmittelalter wichtigen Legitimation von Territorialbesitz, Heiligengedenkortern oder der geistlichen Territorialmacht eines Heiligen, während in karolingischer Zeit die Bestätigung des Wunderwirkens eines Heiligen nach dessen Tod an Bedeutung gewann. Allerdings ist auch diese Art der Indienststellung der Natur für die geistliche und weltliche Herrschaftslegitimation in Bezug auf Einsiedeleien und Klostergut von Heiligen schon im frühen Mittelalter belegt, während die direkte Legitimation von Territorialherrschaft vermehrt erst in karolingischer und ottonischer Zeit, im Zeitalter der Territorialbildung und zunehmender Konflikte um Kirchengut verbreitet war. In Anknüpfung an pagane Naturvorstellungen konnten Heiligenwunder und „Natur-Wunder“, die aus Heiligenviten in Kurzform auch in Geschichtswerke aufgenommen wurden, die Festigung des Christentums unterstützen. Mit der legitimatorischen Absicht in Geschichtswerken verbunden war die Herrscherkritik, die von vielen Schreibern jedoch aus Rücksicht auf die eigene Stellung nur indirekt vorgetragen wurde, etwa durch die Gegenüberstellung der vergangenen guten Zeiten mit dem Niedergang der jüngsten Zeit (*laudatio temporis acti*), verbunden auch mit Unwettern und Vorzeichen. Nur im Falle politischer Lagerbildung bezogen Geschichtsschreiber eindeutige Positionen wie Gregor von Tours gegen den Westfranken Chilperich, Flodoard und Richer von Reims angesichts der Rivalitäten zwischen Karolingern und Kapetingern oder viele Schreiber in der Zeit des Investiturstreits und der Kreuzzüge. Die indirekte Herrscherkritik durch Naturerscheinungen war ein probates Mittel, um unrechtmäßiges und unchristliches Verhalten zu geißeln, ohne sich als Geschichtsschreiber oder Bischof zu sehr zu exponieren. In hoch- und spätmittelalterlichen Quellen ist im Gegensatz zu den zurückhaltenden Quellen des Frühmittelalters eine verstärkte Instrumentalisierung von Naturereignissen im Dienste politischer Parteien und

gesellschaftlicher Lenkung festzustellen; sie weist auf die Strafgerichtsdeutungen des Spätmittelalters und des konfessionellen Zeitalters voraus, die in der konfessionellen Polemik nach der „Burchardiflut“ am 11. Oktober 1634 ihren Höhepunkt erreichten.

In frühmittelalterlichen Werken sind Strafwunder dagegen vergleichsweise selten: Viele Schreiber verzichteten auch mangels Wissens (wie sie oft selbst zugaben wie Gregor von Tours) auf direkte Deutungen. Strafwunder erscheinen bis ins Hochmittelalter allgemein nur bei „eindeutigen“ Zeichen- und nach Extremereignissen, wenn Hagel die Felder heidnischer Bauern verheerte. Während Strafwunder in bereits christianisierten Gebieten oft eine unzureichende Heiligenverehrung anprangerten wie das Hagelunwetter gegen einen Bauern, der die Marienwallfahrt nach Reims ausließ<sup>3002</sup>, oder ein Strafwunder auf dem Rhein gegen Karl den Großen in St. Goar<sup>3003</sup>, sollten Segenswunder wie Quell- und Wetterwunder den *pagani* zeigen, daß Gott der besser Beschützer von Feldern und Fluren sei. Im Zeitalter der Slawenmission unter den Ottonen wurden vermehrt Strafwunder aufgezeichnet: So soll im Jahre 883 ein Hagelgewitter die Felder eines heidnischen slawischen Dorfes bei Holzkirchen

---

<sup>3002</sup> Flodoard, HRE III, 8, ed. M. Stratmann, MGH Script. (in Folio) 36, 1998, S. 204: *Dudum cum agricole urbi vicini post pasca solito de more hanc petissent urbem, huius admirabilis domine requirendo suffragia suaque vota ferendo, quedam ville consueta querere neglexere presidia. Quarum messes, cum iam tempus instaret metendi, tanta tempestatis sunt attrite grandine, ut pene omnia eorum perierint sata, vinee quoque, adustis fractisque pampinis, uvarum amiserint fructum. Eorum vero fines, qui se huius piissime dominatricis munere subsidiis, neque tangere, nedum intrare grando presumpserit. Sicque deinceps tam hi quam ceteri quique contigui promptius libentiusque annuatim eiusdem domine nostre, sancti quoque Remigii ceterorumque sanctorum, hanc Remensem adeuntes urbem, consueverunt expetere patrocinia.* Vgl. dazu oben, Kap. VI („Quellen des 10. Jahrhunderts“), S. 999f. m. Anm. 2874

<sup>3003</sup> Ein Beispiel für den „praktischen Nutzen“ naturkundiger Heiliger sind die Warnungen des heiligen Goar vor den Stromschnellen am Mittelrhein. Wandalbert von Prüm (11. Jh.) berichtet über ein „Strafwunder“ gegen Karl den Großen, der eine Anlandung am Rheinufer von St. Goar ausließ, um schneller voranzukommen, dann jedoch durch einen plötzlichen Nebel und Stromschnellen in große Gefahr geriet: Als Karl der Große auf dem Weg von Ingelheim zum Kastel „Koblenz“ (*Confluentes*) in St. Goar von Abt Assuer zu einem Gebet und einem Mahl in die Kirche des heiligen Goar gerufen wurde, schickte der Kaiser seinen Sohn Karl als „Stellvertreter“ zum Gebet, weil er weiterfahren wollte, „als plötzlich sehr dichte, tiefhängende Wolken aufzogen, denen ungewöhnlich dunkle Nebelbänke folgten; der Kaiser verirrt sich so auf dem Fluß, daß er weder seine Gefährten noch den Steuermann erkennen konnte, und niemand wußte, wohin sie fahren und das Schiff steuern sollten. So mußten sie erschöpft fast den noch verbleibenden Rest des Tages auf dem Wasser bleiben. Kaum hatte der Kaiser aber begonnen, seine Schuld einzusehen und den heiligen Goar um Verzeihung anzuflehen, gelangten sie, als sich der Tag schon neigte und die Nacht hereinbrach, ans Ufer, allerdings mehr als drei Meilen vom gewünschten Ort entfernt; dort war der Kaiser gezwungen, nicht ohne Mangel an Proviant die Nacht zu verbringen. [...]“ Das Strafwunder in der *Vita S. Goaris* könnte durchaus auf einer realen Begebenheit beruhen: Vielleicht ignorierte der Kaiser die Warnung des ortskundigen Abtes von Sankt Goar vor den gefährlichen Strömungen an der Engstelle des Rheins; möglicherweise waren die Stromschnellen nur auf der Goarer Rheinseite zu umfahren; der Abt kannte die Stromschnellen und wohl auch die tückischen Flußnebel, was ein Anlanden in Sankt Goar unbedingt notwendig machte. Das Wunder von Sankt Goar zeigte damit eindrucksvoll den praktischen Nutzen eines mit der Natur in der Umgebung seines Heimatklosters vertrauten Heiligen. Es zeigt vor allem aber die große Macht eines „Schutzheiligen“ an seinem Wirkort über den Tod hinaus; die Mißachtung und mangelnde Verehrung der mächtigen Lokalheiligen mußte den Zorn Gottes herausfordern; solche Wetterwunder waren wie Quell- und Heilungswunder eine wichtige Säule des geistlichen Machtanspruchs des Episkopats und auch ein Baustein der Territorialmacht der Franken. Vgl. Wandalbert, *Vita et Miracula S. Goaris* XI, ed. Heinz Erich Stiene, Frankfurt am Main - Bern 1981 (Lat. Sprache u. Lit. d. Mittelalters; Bd. 11) [= Europäische Hochschulschriften, Reihe 1, Dt. Sprache u. Literatur; Bd. 399], S. 2-89, hier S. 55-58 (eigene Teilübers. nach d. Übers. v. Nikolaus Nösges, Wandalbert von Prüm. *Vita sancti Goaris - Das Leben des heiligen Goar, Oberwesel 1992, S. 46ff.*), S. 55-58. Lat. Text d. MGH-Ausg. siehe unten, Anhang B 1, S. 1160f.

verwüstet haben, weil die Bewohner den Gedenktag der Heiligen Magnus und Januarius nicht achteten.<sup>3004</sup> Vor allem Übergriffe auf Kirchengut wurden nach mittelalterlicher Vorstellung von der unheimlichen Himmelsmacht „geahndet“, so schon auf dem Remigiusberg in Altenglan, wo sich Bäume und Felsen lokalen Usurpatoren entgegenstellten.<sup>3005</sup> Besonders aber Segenswunder stehen oft im Zeichen der Missionierung, wobei neben Quellwundern und Seesturmwundern auch Wetterwunder (die Auflösung eines Sommergewitters) und Regenwunder (Regen nach langer Trockenheit, Regen für die Belagerten oder auch ausbleibender Regen bei Translationen und der Getreideernte) aufgezeichnet wurden. Auch weniger spektakuläre Ereignisse wie die Zähmung wilder Tiere oder Gewässer, die die Translation eines Heiligen ermöglichten, wie bei der Translation des heiligen Gibrian auf der Marne (die gallokeltische Muttergöttin *Matrona*), die ein Boot an das Ufer trieb, wo die Translatoren warteten<sup>3006</sup>, wurden als „historische“ Ereignisse auch in Geschichtswerken festgehalten. Heilende Quellen, die Milderung von Stürmen, Gewittern und Plagen durch die Fürbitten eines Heiligen sowie Trost und Stärkung in Notzeiten durch einen wohlthätigen Bischof (wie im Wunder von Vienne um 470)<sup>3007</sup> konnten auch die noch paganen Naturvorstellungen anhängende Bevölkerung vom Nutzen der christlichen Heiligen überzeugen; in den Wundern der guten Natur zeigte sich das große „Naturwissen“ und die enge Verbindung der Heiligen zu den Elementen, womit sie die heidnische Druiden und Zauberer nachhaltig ersetzen konnten.

Es ist naheliegend, daß frühmittelalterliche Geistliche in „Natur-Wunder“ auch mythische und pagane Vorstellungen in Anlehnung an die oft ähnlichen biblischen Naturbilder einwoben, um die Altgläubigen vom „neuen“ Glauben zu überzeugen. So etablierte sich zwischen dem 5. und dem 9. Jahrhundert die mythisch-biblische Naturdarstellung als „frühmittelalterliche Spielart“ der christlichen Naturwahrnehmung, die auch noch in späteren Jahrhunderten,

---

<sup>3004</sup> Rudolf von Fulda, *Miracula sanctorum* 12, ed. G. Waitz, MGH Script. (in Folio) 15,1, 1887, S.338: *Dies erat natalitius sanctorum martyrum Ianuarii et Magni; praeceptum est omnibus ad ius monasterii illius pertinentibus, viris ac mulieribus, ut eo die a rurali ac servili opere vacarent diemque festum dicarent. Contigit in villa quadam, quae a Schlavis christianis habitabatur, ut unus eorum parvipendens honorem [sanctorum] cum suis exiret in agrum, metensque segetem et messem congregaret in acervos, ceteris solemnes ferias celebrantibus. Interea igitur aer densissimas crevit in nubes, et tempestas saeva exorta est, fulgura ventique vehementer undique ferebantur, coruscationes quoque valde terribiles et fulgura discurrentia horrorem nimium mortalibus ingerebant, factumque grande miraculum, Domino discernente inter venerantes et festa sanctorum eius contemnentibus. Omnes enim acervi frugum, quos miser ille eo die messos congesserat, caelesti igne consumpti sunt, ceteris, quos vel ipse vel concives eius pridie messuerant, inlaesis permanentibus. Tantusque timor ex hoc omnes perculit in circuitu, ut deinceps festa sanctorum summa colerent reverentia.*

<sup>3005</sup> Flodoard, *Historia Remensis Ecclesiae* I, 20, ed. M. Stratmann, MGH Script. (in Folio) 36, 1998, S. 108f. Vgl. dazu oben, Kap. VI („10. Jahrhundert“), S. 1025f. m. Anm. 2928.

<sup>3006</sup> Flodoard, *HRE* IV, 9, ed. M. Stratmann, MGH Script. (in Folio) 36, 1998, S. 400f.

<sup>3007</sup> Vgl. Gregors Bericht über den Ursprung der Bet- und Fastentage von Vienne vor Christi Himmelfahrt durch die Gebete des Bischofs Mamertus, der nach einem durch Blitzschlag ausgelösten Stadtbrand ein Ende der Plagen und Anfechtungen für die Stadt erwirken konnte. Vgl. Gregorii Hist. II, 34, R. Buchner, Gregorausgabe, 1. Bd., 1970, S. 126/128. Siehe dazu oben, Kap. III („Gregor von Tours“), S. 629ff. m. Anm. 1836.



vereinzelt sogar bis heute, in veränderten und neuen Formen nachweisbar ist. Vor allem in Geschichtswerken des 8., 9. und 10. Jahrhunderts lassen sich „Reminiszenzen“ an keltische Gewittervorstellungen oder gallorömische Quellen-, Fluß- und Sonnenkulte erkennen. In den hagiographischen und historiographischen Quellen vor 800 war aufgrund des Vorrangs der Missionierung an den Primäraspekt der Warnung häufig auch die Darstellung der für Heilige und rechtmäßige Bischöfe und Könige „streitenden“ Elemente gebunden, die die Macht der Heiligen zeigten, was besonders auch durch die Verortung der Wunder im bäuerlichen Alltag erleichtert wurde. Eine Variante des Wetterwunders, in der sich in besonderer Weise der Nutzen der unberechenbaren, ambivalenten Natur zeigte, sind Wetterwunder in Kriegszeiten, die sich sowohl als Strafwunder gegen Feinde wie auch als Segenswunder für rechtmäßige Herrscher und Verfolgte offenbarten. Die meist als „Interventionen Gottes“ gedeuteten Naturerscheinungen sind bereits in frühen Viten und Geschichtswerken (Gregor von Tours) präsent; in vielen Episoden ist noch der Einfluß der spätantiken „Kriegswunder“ erkennbar, besonders des geradezu „paradigmatischen“ „Regenwunders im Quadenland“, das der spätrömische Geschichtsschreiber Orosius in christlicher Umdeutung der römischen Darstellung der Mark-Aurel-Säule auf die frommen Bittgebete des Kaisers zurückführte.<sup>3008</sup> Auch aus dem Zeitalter der karolingischen „Reliquienkonkurrenz“ bis zum Hochmittelalter sind Wetterwunder bei Kriegszügen überliefert, deren Aufzeichnung in Geschichtswerken nach mittelalterlichem Recht der Kanonisation der Wunder gleichkam.<sup>3009</sup>

---

<sup>3008</sup> Über das „Regenwunder im Quadenland“ während der Markomannenkriege im Jahre 171 n. Chr., das zwei römische Heere unter den Heerführern Mark Aurel und Pertinax an der Donaugrenze, darunter auch Teile der seit 58 v. Chr. unter Gaius Iulius Caesar bestehenden *Legio XII Fulminata* („Blitzlegion“/„Donnerlegion“), gerettet haben soll, als am 11. Juni 171 ein starker Gewitterregen die von Quaden, Markomannen und anderen Germanenstämmen bei Carnuntum am nördlichen Donauufer eingeschlossenen römischen Truppen vor dem Verdursten rettete, während Blitze ein Verteidigungswerk der Germanen trafen, berichten pagane und christliche Autoren. Daher ist die Wunderepisode ein „Paradebeispiel“ der mehrfachen Angleichung und Umdeutung von Naturereignissen nach der jeweiligen Werkintention und Religion. Neuere Forschungen ergaben Übereinstimmungen zwischen der Darstellung auf der Mark-Aurel-Säule und Cassius Dio (Röm. Geschichte 71, 9f.). Die Deutungen des Wetterereignisses reichen von der Erhörung der kaiserlichen *vota* durch Jupiter (*Historia Augusta*, Vita Marci Antonini philosophi 24, 4. Ausg.: Ernst Hohl, Leipzig 1927 (ND 1955), Versio digitalis: Jean-Luc Brazeau (Univ. of Montreal), Emendationes: Ulrich Harsch, in: Bibliotheca Augustana; [hs-augsburg.de](https://hs-augsburg.de)) über magische chaldäische Riten und die Begründung mit dem guten Lebenswandel des Kaisers (Claudian, Panegyricus de VI Consulatu Honorii Augusti, v. 347-357, in: Loeb Classical Library, 1922; [penelope.uchicago.edu](https://penelope.uchicago.edu)), vol. II, p. 98) bis hin zur Deutung als Zeichen Gottes, so erstmals bei Tertullian (150-230 n. Chr., Ad Scapulam. Aus d. Lat. übers. v. Dr. K. A. Heinrich Kellner, in: Tertullian, Apologet., dogmat. u. montanist. Schriften, Kempten - München 1915, S. 264-274 (Bibl. d. Kirchenväter, 1. Reihe, Bd. 24), <https://bkv.unifr.ch/de/works/75/versions/88>), der ausdrücklich die christlichen Gebete des Kaisers und einiger Soldaten hervorhebt, dem sich Rufinus und Eusebius von Caesarea anschlossen (Eusebius, Hist. eccl. V, 5, 1-5, lat. Übers. v. Rufinus, in: Eusebius Werke, Zweiter Bd.: Die Kirchengeschichte. Hrsg. v. Eduard Schwartz. Lat. Übers. d. Rufinus bearb. v. Theodor Mommsen, Erster Teil: Die Bücher I-V, Leipzig 1903, S. 435/437). Orosius' Deutung der wunderauslösenden Gebete war für die mittelalterliche Überlieferung sicherlich die wichtigste Vorlage. Vgl. Orosius Hist. VII, 15, 6-11 - Orose, Histoires, tome III, ed. M.-P. Arnaud-Lindet, 1991, S. 48f. Vgl. dazu oben, S. 309ff., Anm. 909.

<sup>3009</sup> Ein Beispiel ist das Regenwunder von Chinon. Vgl. Gregorii Liber in Gloria Confessorum 22, ed. B. Krusch, MGH Script. rer. Mer. 1, 2, 1885, S. 311f. Vgl. oben, Kap. III („Gregor von Tours“), S. 660f. m. Anm. 1946.

Ebenfalls als Wunder galten seltene und unerklärliche Naturerscheinungen, die anhand biblischer, patristischer, teilweise auch paganer Vorlagen als Vorzeichen oder symbolische Begleiterscheinungen der Geschichte „nacherzählt“ wurden. In Bezug auf die Darstellung von Zeichenerscheinungen sind die Unterschiede zwischen Früh- und Hochmittelalter weniger deutlich ausgeprägt als bei Extremereignissen, die gerade in späteren Jahrhunderten oft unumwunden als *miracula*, *flagellae* oder *plagae* bezeichnet werden. Allerdings sind im Verlauf der Jahrhunderte Unterschiede in der Auswahl der verzeichneten Naturerscheinungen festzustellen: Im Frühmittelalter wurden vor allem seltene, als unheimlich oder gar „dämonische“ Zeichen empfundene Erscheinungen wie „Schlangenblitze“, „Himmelsfeuer“, „Blutregen“, „Monstergeburten“ oder ungewöhnliches Verhalten von Tieren teils zusammenhanglos in der Chronologie genannt, wobei sich oft indirekt über die chronologische Anordnung und die biblische Symbolik ein geheimnisvoller Zusammenhang mit zeitnahen geschichtlichen Ereignissen wie den Wikingerüberfällen oder dem Tod eines Herrschers oder Bischofs ergab. Zwar nehmen die Vorzeichenmeldungen in späteren Quellen insgesamt zu, doch ist bezeichnend, daß gerade in frühen Quellen besonders häufig von „Schlangenblitzen“, „Drachenerscheinungen“ oder „Monstergeburten“ berichtet wird, was auf den Einfluß paganer Naturvorstellungen und auch auf die Intention weist, die jüngere Geschichte bis in die biblische Zeit und sogar in die „mythische Vorzeit“ zurückzuverfolgen und damit auch pagane Geschichtsvorstellungen in die Kontinuität der christlichen Heilsgeschichte zu stellen. Die selbst in kurzen Annaleneinträgen erkennbaren, wenngleich nicht zwingenden chronologischen Querverweise, etwa von Asteroiden als Vorzeichen des Herrschertodes oder Kometen als „Kriegszeichen“, sind jedoch in allen Epochen des Mittelalters und der Frühen Neuzeit präsent, während eschatologische Deutungen bei Vorzeichenhäufungen vornehmlich um Jahrhundertwenden, vor allem in unsicheren Zeiten wie in der Wikingerzeit nach 800, vor dem Jahr 1000 und in der Zeit der Kreuzzüge vorherrschen. Eine Häufung von Zeichen und heilsgeschichtliche Anspielungen wie in einigen Geschichtswerken um 800 und um 1000 oder auch in einzelnen Werken wie in der Chronik Anselms von Gembloux nach 1100 können ebenfalls auf eschatologische Zeitstimmungen weisen, die von den symbolisch-allegorischen Geschichtsschreibern sogar gefördert wurden. Gerade in Vorzeichenberichten ist häufig auch eine verdeckte Herrscherkritik erkennbar; teilweise sollen sogar die Mächtigen von „Himmelszeichen“ so beeindruckt gewesen sein, daß sie Aggressionen und Kriegszüge beendeten, ihre Schuld bekannten und sich bekehrten, wie Heinrich der Zänker, der angesichts einer Nova im Jahre 984 auf dem Hoftag in Rohr, wo die Nachfolge Ottos II. verhandelt wurde, einlenkte;

angesichts der Schwächung der ottonischen Königsherrschaft wurde die Himmelserscheinung von der Quedlinburger Annalistin als Zeichen Gottes gedeutet.<sup>3010</sup>

Einträge wie in den Quedlinburger Annalen für 984 belegen die Abhängigkeit vieler Geschichtsschreiber von der auftraggebenden Institution und die auch unter Herrschern und Geistlichen verbreitete Wundergläubigkeit; gerade bei „eindeutigen“ Zeichen (Nordlichtern, Kometen mit schwertförmigem Schweif oder Haloerscheinungen in Form von Kreuzen, Balken, Schwertern oder Gloriolen lag auch für gebildete Schreiber eine konkrete Zeichenbedeutung nahe.<sup>3011</sup> Das im Mittelalter prägende Wahrnehmungsmuster war die aus der äußeren Erscheinung (*significans*) abgeleitete, aufgrund bekannter Deutungsvorlagen naheliegende und durch historische Ereignisse „belegte“ Zeichenbedeutung (*significatum*), die bei neuerlichen ähnlichen Zeichen mit aktuellen Ereignissen in Bezug gesetzt wurde und so die Kontinuität der Heilsgeschichte zeigte. Die Einbindung „profaner“ historischer Ereignisse in einen höheren Zusammenhang, auch zur nachträglichen Legitimation von Denk- und Handlungsweisen, ist bis heute zentraler Bestandteil der Bewältigung von Extremereignissen. Während zeichenhafte Naturerscheinungen im Frühmittelalter meist nur genannt wurden, wurden im Hochmittelalter, gerade in monastischen Geschichtswerken, vermehrt auch spezifische symbolisch-allegorische Deutungen ausgearbeitet. Eine Dominanz konkreter religiöser Naturdeutungen wie im Spätmittelalter ist vor 1300 jedoch noch nicht erkennbar. Häufig waren Naturdeutungen in mittelalterlichen Geschichtswerken auch von der „Stimmung“ der Schreiber abhängig. So ist das pessimistische Geschichtsbild in den letzten Berichten der Chronik des Hydatius von Chaves zwar vor dem Hintergrund des Niedergangs der *Hispania* Ende des 5. Jahrhunderts zu erklären, doch wurde die eingetrübte Weltsicht wohl auch durch die Krankheit des Autors verstärkt. Ähnliches gilt für das letzte „eschatologische“ Buch der *Historiae* Gregors von Tours.

---

<sup>3010</sup> Vgl. Ann. Quedlinburg. ad a. 984, ed. M. Giese, 2004, S. 47f.: *Habitoque inibi consilio maximo mirandum memorandumque posteris signum, / stella videlicet perlucida in ipso partium conflictu medio coeli axe, media ultra morem die, quasi divinum regi capto praebitura iuvamen, cunctis, qui aderant, cernentibus stupentibusque radiavit. Qua visa perterrita moxque cedente parte iniusta Heinricus praefatus usurpato nomine et regno privatus regem aviae, matri et amitae praesentare cogitur, interventuque regis Conradi, soceri sui, ac principum qualicunque gratia donatus in patriam moestus abcessit.* Siehe dazu oben, S. 1045f. m. Anm. 2977.

<sup>3011</sup> So sah Gregor von Tours die partielle Sonnenfinsternis am 29. Mai 485 in engem Zeichenbezug zu der Christenverfolgung im Wandalenreich unter König Hunerich († 484) und der Ausbreitung des Arianismus, doch anstelle einer direkten Deutung stellt Gregor nur eine „Vermutung“ an. Vgl. Gregorii Hist. II, 3 ad a. 485, R. Buchner, Gregorausgabe, 1. Bd., 1970, S. 70/72 (eigene Hervorhebung): [...] *Sanctum vero Vindimiale gladio percuti praecipit* [Hunerich, eigene Anm.]; *quod ita impletum est. [...]. Multi tunc errantes a fide, accipientes divitias, inseruerunt se doloribus multis, sicut inflex ille episcopus nomine Revocatus est revcatus a fide catholica. Tunc et sol teter apparuit, ita ut vix ab eo pars vel tertia eluceret; credo pro tantis sceleribus et effusione sanguinis innocentes. Honoricus vero post tantum facinus arreptus a daemone, qui diu de sanctorum sanguine pastus fuerat, propriis se morsibus laniabat, in quo cruciatu vitam indignam iusta morte finivit.*

Von den intentionsgeleiteten Deutungen mittelalterlicher Geschichtsschreiber teilweise zu unterscheiden sind die im Volk verbreiteten Naturdeutungen, die häufig auch in Annalen und Chroniken genannt werden. Extreme Naturereignisse lösten (oft bestärkt durch „Zeichen“ in der Natur) auch in der christianisierten Bevölkerung „Rückfälle“ in magisch-abergläubische Wahrnehmungen aus: Da wirksame Schutz- und Abwehrmöglichkeiten gegen viele Naturgewalten fehlten, suchten die Menschen im Unwetter zunächst nach mentalen Abwehrmechanismen; erst einige Zeit nach dem Ereignis waren sie für moralische Deutungen, vielleicht auch für Erklärungen zu Ursachen und Voraussetzungen, empfänglich, wobei vor allem Zusammenhänge zwischen den als Zeichen oder partielle Strafgerichte erlebten Naturereignissen und dem eigenen Verhalten und gesellschaftlichen Entwicklungen hergestellt wurden, mit denen das unglaubliche Geschehen als Ausdruck eines irdischen Tun-Ergehens-Zusammenhanges eingeordnet werden konnte und damit einen Teil seiner bedrohlichen Macht verlor. Moraltheologische Deutungen mußten jedoch nach christlichem Verständnis, wie viele Geschichtsschreiber in Unwetterberichten eigens hervorheben, Mutmaßungen bleiben, wie unter anderem in dem Bericht der Quedlinburger Annalisten über das von Naturkatastrophen und „Prodigien“ geprägte Jahr 1020.<sup>3012</sup> Die Vermittlung der christlichen Vorstellung des unergründlichen, im Zorn verborgenen, absolut transzendenten Gott war wohl die größte Hürde nicht nur in der Mission (in dieser Phase konnten Wetterwunder, vermittelt durch Heilige, die Bindung der *pagani* an die Heiligen als „naturkundige“ und mächtige Interzessoren bewirken, ohne daß die abstrakte biblische Gottesvorstellung verinnerlicht wurde), sondern auch in der späteren Glaubensunterweisung durch die Schrift, die vor allem in Gefahrensituationen christliche Gebete und „Rituale“ als wirksam vermitteln mußte, um erfolgreich zu sein: In konkreten Bedrohungssituationen reichten Appelle an das Vertrauen auf den barmherzigen Gott nicht immer aus. Indem viele Geschichtsschreiber in Unwetter- und Sturmflutberichten religiöse und mythische Deutungen und auch widersprüchliche Erklärungshypothesen von Zeitgenossen als „Zeugnisse“ auflisteten, ohne sie zu kommentieren oder als wahr oder unwahr einzuordnen, erfüllten sie nicht nur die Intention der *Memoria*-Geschichtsschreibung, sondern boten den Hörern auch eine vielschichtige, vor allem „wiedererkennbare“ und damit „authentische“ Darstellung des Erlebnisses unheimlicher Naturereignisse, deren Bedrohlichkeit gerade in der unerklärlichen Ambivalenz von *Mysterium tremendum* und *Mysterium fascinans* begründet war.

---

<sup>3012</sup> Vgl. Ann. Quedlinburg. ad a. 1020, hrsg. v. M. Giese, 2004, S. 559: *Sed de his, quid fuerit, sit vel fiat, Christo, qui eandem gentium pressuram pro confusione sonitus maris ac fluctuum futuram praedixerat, discutiendum relinquimus.*

Der Hinweis in vielen Unwetterberichten, daß die Menschen ein rätselhaftes Naturereignis trotz Furcht und Schrecken auch als aufregendes Himmelsschauspiel (*spectaculum*) beobachtet und bewundert hätten, weist auf einen wesentlichen Aspekt nicht nur des mittelalterlichen Naturverständnisses: „Der nicht seltene Hinweis, daß die Menschen über derartige Extremereignisse eher verwundert als besorgt gewesen seien, läßt sich dahingehend deuten, daß Witterungsanomalien im Normalfall nicht als Katastrophe gesehen wurden.“<sup>3013</sup> Ob ein Naturereignis als Katastrophe oder sogar als Vorzeichen der Endzeit oder lediglich als „kurioses“, unterhaltsames Spektakel wahrgenommen wurde, hing von der Gefahr und dem Schadensausmaß ab, doch war die Wahrnehmung in vormoderner Zeit mehr als heute auch von der Ähnlichkeit einer Naturerscheinung mit biblischen Vorbildern abhängig. Inwiefern sich „mittelalterliches“ und „modernes“ Katastrophenbewußtsein in diesem Punkt unterscheiden, ist schwer zu sagen, da auch in modernen Unwetterberichten oft Anekdoten eingefügt sind, die dramatische Augenzeugenberichte über dunkle Wolkenwände, die „angespannte“ Stimmung vor Blitzeinschlägen oder die unheimliche Stille vor dem Gewitter wie auch wunderbare Rettungen in den Mittelpunkt stellen. Die christliche Vorstellung, nach der Naturerscheinungen Mysterien des verborgenen Gott bleiben, konnte im Mittelalter mit realistischen, wiedererkennbaren Naturdarstellungen auch schon bei mäßigen Unwettern vermittelt werden, unter Einbezug von Ängsten und widersprüchlichen Deutungen der Zeugen. Die Widerlegung des Hagelaberglaubens durch Agobard von Lyon mittels Beobachtungen zeigt eine nüchtern-gläubige Sicht auf die Natur schon im Frühmittelalter. Das Vorurteil vom „abergläubischen Mittelalter“ scheint daher gerade in Bezug auf viele Gelehrte und Geistliche nicht gerechtfertigt. Da die Bevölkerung vor allem in Notsituationen auf magisch-abergläubische Vorstellungen als letzten mentalen „Rettungsanker“ zurückgriff, wie Agobard von Lyon am Beispiel des Gewitteraberglaubens in Burgund im 9. Jahrhundert darlegt, könnten auch die Unterschiede zwischen dem mittelalterlichen und dem modernen Menschen in Bezug auf abergläubische Vorstellungen - auch in Hinblick auf den zu berücksichtigenden technischen Fortschritt, der unkontrollierbare Naturereignisse an die Peripherie gedrängt hat - teilweise nur graduell sein. So sind auch in vielen Wetterwundern die dem Wundergeschehen zugrundeliegenden Naturereignisse noch erkennbar. Auch wenn abergläubische Vorstellungen besonders in Notzeiten sicherlich weit verbreitet waren, beruht

---

<sup>3013</sup> Christian Rohr, *Extreme Naturereignisse im Ostalpenraum*, 2007, S. 446. Die Mischung aus Bewunderung und Grauen angesichts eines „schaurig-schönen Naturschauspiels“ wird auch in modernen „Unwetterberichten“ oft artikuliert, wie in dem Bericht Williams B. Dwight über eine Wasserhose auf der Karibikinsel Martha's Vineyard am 19. August 1896, als sich „tausende von Zuschauern“ am Strand drängten und „den Anblick in einer Mischung von Bewunderung und Grauen genossen“ (Michael J. Mooney, *Die große Wasserhose*, in: *Oceans Magazine* (1970), zit. n.: *Wunder und Rätsel unserer Welt*. Aus d. Engl. u. Frz. übers. v. Ingrid Frieling u. a., Neuausg. Stuttgart 1987, S. 292f.).

das Vorurteil vom abergläubischen Mittelalter auch auf der ungleichen Überlieferungslage zwischen (Früh-)Mittelalter und Neuzeit. Zudem gelten die moralisierenden Geschichts- und Naturdeutungen des Spätmittelalters und der Frühen Neuzeit teilweise bis heute als „mittelalterlich“ - ein Urteil, das die nüchtern-distanzierte Berichterstattung über Naturereignisse in Geschichtswerken und den systematischen Kampf gegen den Aberglauben auf der Grundlage der Naturbeobachtung und der Vernunftkenntnis ausblendet. Der auch in modernen Gesellschaften jederzeit mögliche „Rückfall“ in das „magische“ Naturverständnis (nach Sprandel die erste Stufe der Naturwahrnehmung) bei extremen Naturereignissen ist mit der menschlichen Angst vor dem Kontrollverlust zu erklären, weshalb im Unwetter die Schwelle für abergläubische Vorstellungen und magische „Ersatzhandlungen“ angesichts der nicht mehr möglichen Abwehr der Elementargewalten gesenkt ist: Nach Agobard von Lyon versprach die Anrufung der „Sturmbeherrscher“ (*tempestarii*) den Bauern im unwettergefährdeten Burgund eine teilweise Beeinflussung der bedrohlichen Unwetterdynamik. Bis heute neigen Menschen angesichts der übermächtigen Bedrohung durch ein Gewitter die in der dumpfen Stube zu „entlastenden“ Ritualen bei der Anrufung vermittelnder Instanzen zu den „höheren Mächten“. Oft lag im Unwetter die Anrufung menschlicher Zauberer und „Abwehrrituale“ näher als die vertrauensvolle Hinwendung an den unergründlichen, im Zorn „verborgenen“ Gott. Die Gefahr abergläubischer „Rückfälle“ war im Frühmittelalter, als pagane Vorstellungen noch lebendig waren und vielerorts Druiden, „Naturgottheiten“ oder wie im Lyonnais *tempestarii* versprachen, die Elementargewalten wengleich nicht ganz stillen so doch mäßigen oder lenken zu können, vielleicht noch größer als in späteren Jahrhunderten, nicht nur weil christliche Glaubensformen die alten Vorstellungen noch nicht völlig verdrängt hatten, sondern auch weil pagane Rituale den christlichen Vorstellungen überlegen schienen; in der Not wandte man sich dann lieber an die vertrauten, „bewährten“ Interzessoren. Die Heiligen, Apostel, vor allem der Erzengel Michael, Maria und Christus wurden daher als neue „synkretistische“ Interzessoren propagiert, an die sich die *pagani*, die *payens*, in Unwetter- und Kriegsnot wenden konnten. Die (Wunsch-)Vorstellung von der „Teilbeherrschung“ der Elementargewalten ist eine auffällige Kontinuität in der Darstellung von Naturereignissen vom Mittelalter bis in die Neuzeit und sogar bis heute; diese Vorstellung, die im Frühmittelalter sowohl in paganen wie auch christlichen Quellen belegt ist, machten die übermächtigen Elementargewalten vor allem zum Bestandteil des irdischen Geschehens und in einem weiteren Schritt auch Teil des (nach der langjährigen Naturerfahrung der Älteren) beherrschbaren bäuerlichen Alltags, das heißt auch Teil der begreifbaren und erzählbaren Geschichte, die nach bestimmten Mechanismen

und einem bestimmten“ Sinn“ (im Mittelalter als Heilsgeschichte) verläuft.<sup>3014</sup> Damit verloren die Naturgewalten zumindest für die Nicht-Betroffenen eventuell schon einen Teil ihres „dämonischen“ Schreckens, selbst wenn sie unerklärbar blieben: Von der magischen Anrufung der unheimlichen (jedoch menschlichen) *tempestarii* im Lyonnais im 9. Jahrhundert über die Bauern, die in Gustav Schwabs Ballade „in dumpfer Stube“ auf das bevorstehende Gewitter warten, oder den Pfarrer in Adalbert Stifters Erzählung „Kalkstein“, der Gewitter bei einer Kerze in der Stube abwartet, bis hin zur Dokumentation von Unwettern mit dem Smartphone, wird das Bemühen deutlich, „Unglaubliches glaubhaft“ zu vermitteln, indem man es sicht- und faßbar festhält, was auch für die personalen Vorstellungen und Bilder von „Wetterzauberern“ und „Unwetterdämonen“ im „paganen“ Frühmittelalter gilt, die das unerklärliche Geschehen in der Natur als Teil der menschlichen Welt beschrieben und damit - potentiell - erklärbar machten. Was jedoch erklärbar ist, kann letztendlich auch von Menschen beeinflußt werden, was in einem weiteren Schritt zur Suche nach weiteren Erklärungen und möglichen Interventionen auffordert. Der verbleibende unbeherrschbare Teil der Naturgewalten bleibt jedoch auf einen spezifischen, jedoch ungewissen weltfernen Bereich der Himmelsphäre verwiesen, auf den jedoch „Zauberer“ und auch Heilige Einfluß hatten. Die Aufgabe der Missionare mußte es folglich sein, die Heiligen, den Erzengel Michael, Christus und Maria als wirkmächtige „Interzessoren“ zu propagieren, die sich in Anfechtungssituationen als Vermittler zwischen die Menschen und den zornigen Gott stellten. Zahlreiche in hochmittelalterlichen Schrift- und Bildquellen überlieferte Bräuche der Marien- und Heiligenverehrung haben ihre Ursprünge in frühmittelalterlichen Naturerlebnissen, die teilweise auch in frühen Geschichtswerken verzeichnet wurden wie die Marienwunder in der „Reimser Kirchengeschichte“ Flodoards von Reims. Bei der Anrufung von Wetterheiligen wie dem heiligen Sebastian im Alpenraum blieb der (pagane) Aspekt der Teilbeherrschung zentraler Bestandteil der Glaubwürdigkeit: Die Übermacht der Naturgewalten blieb zwar bestehen, doch waren die Menschen in der Notsituation nicht auf abstrakte, theoretische Vorstellungen angewiesen, sondern konnten sich an eine mächtige Vertrauensperson wenden. Vor diesem Hintergrund weisen die von Rolf Sprandel beschriebenen drei „Stufen“ der Naturwahrnehmung, die „primitive“, die „instrumentelle“ und die emotionale

---

<sup>3014</sup> Zu den Unterschieden zwischen „Geschehen“ (im Sinne der chronologischen Aneinanderreihung von Ereignissen) und der durch Auswahl, Deutung und Reflexion in der Rückschau neu konstruierten „Geschichte“ vgl. Karlheinz Stierle, *Geschehen, Geschichte, Text der Geschichte*, in: *Text als Handlung. Perspektiven einer systematischen Literaturwissenschaft*, hrsg. v. Karlheinz Stierle, München 1975, S. 49-55.

Wahrnehmung<sup>3015</sup>, weniger auf eine geschichtliche Abfolge, sondern auf das auch in modernen Gesellschaften jederzeit mögliche Nebeneinander verschiedener Aspekte der Naturwahrnehmung. Das verdeutlicht bereits ein Vergleich zwischen Früh- und Hochmittelalter: So erscheinen religiöse Deutungen interessanterweise in Geschichtswerken ab dem 11. Jahrhundert sogar häufiger als im Frühmittelalter. An den Zusammenhang zwischen magisch-religiöser Wahrnehmung und dem Ausmaß der Gefährdung und des Bedrohungsgefühls knüpften die Missionsgeistlichen an, indem sie die Menschen in Wetterwundern in ihren alltäglichen Sorgen und Ängsten ansprachen. Die vielschichtige, oft widersprüchliche Naturwahrnehmung im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit zeigt, daß die Auseinandersetzung zwischen Mensch und Natur als andauernder „Wettlauf“ zwischen Naturgewalten und menschlichen Interventionsmöglichkeiten gesehen werden kann, wobei metaphysische Bezüge die unzureichenden technischen Möglichkeiten in vormoderner Zeit ergänzten und kompensierten, während seit dem 19. Jahrhundert an die Stelle der Heiligen immer mehr die Technik trat. In allen Fortschrittsepochen ist eine Säkularisierung der Naturwahrnehmung zu beobachten, beginnend bereits in karolingischer Zeit, im 12. und 13. Jahrhundert und im Renaissancezeitalter bis hin zum Industriezeitalter, doch hielt diese immer nur so lange und in dem Maß an, bis neue Naturgefahren, provoziert auch durch die übermäßige Ressourcennutzung, die Siedlungsexpansion und die fortschreitende Wertakkumulation, den technischen Vorsprung relativierten. So wechseln auch in der mittelalterlichen Geschichtsschreibung Phasen des Fortschritts, verbunden mit einer „positiven“ Zeitstimmung und einer Hinwendung zu innerweltlichen Forschungen und naturphilosophischen Erklärungsansätzen, mit Regressionsphasen ab, in denen das Gefühl der Ohnmacht und des Ausgeliefertseins überwog, das sich in einigen Dekaden zu regelrechten Endzeitstimmungen steigern konnte, besonders um die Jahrtausendwende, im Zeitalter der Pest und der Klimaverschlechterung im 14. Jahrhundert und besonder im krisenhaften 17. Jahrhundert. Indizien für „Krisenwahrnehmungen“, auch jenseits der späterer, subjektiver Zuschreibungen, sind die vermehrte Aufzeichnung von zeichenhaften Naturerscheinungen, „Prodigienhäufungen“ und „Klagetöne“ in historiographischen Berichten, wobei sich hier allerdings konkrete Narrative, Metaphern, Symbole und Allegorien in Bezug auf wirkliche, in der Bevölkerung verbreitete Krisenstimmungen nur schwer von allgemeinen moraltheologischen und heilsgeschichtlichen „Erzählweisen“ unterscheiden lassen, zumal viele Schreiber „Stimmungen“ in Hinblick auf moraltheologische Intentionen zu lenken

---

<sup>3015</sup> Vgl. Rolf Sprandel, Vorwissenschaftliches Naturverstehen und Entstehung von Naturwissenschaften, in: Sudhoffs Archiv 63 (1979), S. 313-325. Zu Sprandels dreistufigem System der vormodernen Naturwahrnehmung vgl. Milène Wegmann, Naturwahrnehmung im Mittelalter, 2005, S. 81-88.



versuchten, sei es durch Mäßigung oder vereinzelt auch (vor allem im Spätmittelalter und in der frühen Neuzeit) durch Übertreibungen. Phasenweise Endzeitstimmungen sind jedoch von der auch in ruhigen Zeiten immer latent vorhandenen, meist noch größeren Angst vor partiellen, persönlichen „Strafgerichten“ durch Unwetter, Brände, Kriege und Krankheiten zu unterscheiden: Nicht die Drohung des fernen Weltgerichts, sondern reale Bedrohungen und Gefahren des Alltags, von denen nicht nur viele Ältere aus eigener Erfahrung erzählen konnten, prägten im gefährlichen vormoderner Alltag die Glaubensvorstellungen und die Naturwahrnehmung und konnten sich bei neuerlichen Extremereignissen auch schnell zu eschatologischen Strömungen, also langanhaltenden „Krisenstimmungen“ auswachsen.<sup>3016</sup> Indem man sich über das Weltende aktiv Gedanken machte und apokalyptische Szenarien literarisch und bildlich „ausmalte“, konnte jedoch selbst das Unvorstellbare als Teil der Weltgeschichte eingeordnet und die Bedrohung relativiert werden; da sich Endzeitvorstellungen auf ein noch fernes Ereignis bezogen, konnten sie schon im Mittelalter teilweise auch der Unterhaltung dienen, da man selbst nicht betroffen war.<sup>3017</sup>

Da die Naturdarstellung in mittelalterlichen Geschichtswerken von der Intention der moraltheologischen Erziehung bestimmt war, Bedrohungen durch Naturgewalten also nach einem bestimmten Muster (aber nicht nur nach „Naturdramaturgien“) genau geschildert wurden, lassen sich „wirkliche“ Krisenstimmungen im Volk und bewußt evozierte „Krisen-Bilder“ nicht immer genau unterscheiden. Die Aufgabe der „Naturberichterstattung“ war es, die Hörer real wie mental im geistlichen Sinne auf neue Extremereignisse „vorzubereiten“; mit dem Nachdenken über Gefahren und geeignete Präventions- und Abwehrmaßnahmen wurden übermächtige Angstvorstellungen vermeintlich kontrollierbar, zumal Reflexionen darüber auch zeigten, daß viele Unglücke und Extremereignisse wie Brände oder Hungerzeiten nach strengen Wintern durch Fahrlässigkeit (vergessene Stall-Laternen oder unzureichende Vorratshaltung) entstanden; die Gefahren wurden damit Teil der erklärbaren Welt, weshalb selbst schlimme Extremereignisse nicht zwingend „Krisen“ auslösen mußten; das war meistens dann der Fall, wenn nach großen Sturmfluten durch den Ausfall von Arbeitskräften und Mißernten weitere Anfechtungen wie Hunger und Seuchen auftraten, so daß regionale Wirtschafts- und Gesellschaftssysteme zusammenzubrechen drohten, so daß

---

<sup>3016</sup> Vgl. dazu Alexander Demandt, *Metaphern für Geschichte. Sprachbilder und Gleichnisse im historisch-politischen Denken*, München 1978, S. 27 (zur Definition von „Krise“); Henning Grunwald, Manfred Pfister (Hrsg.), *Krisis! Krisenszenarien, Diagnosen und Diskursstrategien*, München 2007; Ansgar Nünning, *Krise als Erzählung und Metapher*, in: Carla Meyer, Katja Patzel-Mattern, Gerrit Jasper Schenk (Hrsg.), *Krisengeschichte(n)*, 2013, S. 117-144.

<sup>3017</sup> „Man spricht darüber, ordnet ein und relativiert. Und erst wenn nicht darüber gesprochen wird, ist die Katastrophe da“ (Gerrit Jasper Schenk, in: Ingrid Thoms-Hoffmann, *Heidelberg: Warum der Weltuntergang ein Erfolgsmodell ist*, Rhein-Neckar-Zeitung, 16.12.2015).

sich dann zumindest regional Krisenstimmungen etablieren konnten. Eschatologische Deutungen, die auf solche Stimmungen weisen, wurden in Geschichtswerken meist nur bei Katastrophenereignissen oder bedrohlichen Häufungen von Zeichen und Extremereignissen genannt, was (in anderen Formen und Medien) bis heute gilt. In den vormodernen Agrargesellschaften hatten sich die Menschen allerdings mit lokalen und regionalen Umwelt-, Klima- und Anbaubedingungen auf der Grundlage der verfügbaren Rohstoffe und Techniken in regional unterschiedlichen Lebens- und Wirtschaftsformen auf lange Sicht hin eingerichtet; aufgrund fehlender Alternativen für den Broterwerb waren die regionalen Wirtschaftssysteme an regelmäßige wiederkehrende Naturerscheinungen gebunden; die Anpassung an die Natur ist in Kulturlandschaften (neben den seit dem 19. Jahrhundert verbreiteten, an Rohstoffabbau und Produktionssteigerung orientierten Industrielandschaften) bis heute in regionalen Siedlungs- und Landschaftsformen erkennbar, die jedoch zunehmend von der „totalen Landschaft“ der urbanen Konsumgesellschaft verdrängt werden.<sup>3018</sup> In traditionellen Agrargesellschaften lösten vor allem außergewöhnliche Ereignisse eine besondere Beschäftigung mit der Natur aus, während die alltägliche Natur eher in „Fortschrittepochen“ in den Fokus des Interesses rückte. Die Frage, welcher der beiden „psychischen Ursprünge der Kausalität“ in den einzelnen Epochen des Mittelalters und auch bei einzelnen Schreibern „eine unmittelbare Berührtheit des persönlichen Lebens und eine damit zusammenhängende Erregtheit des Lebens(-Gefühls)“ bewirkten, also eher auffällige und extreme Naturereignisse oder die „Regelmäßigkeit aufeinanderfolgender Ereignisse“<sup>3019</sup> ein gesteigertes „Kausalitätsbedürfnis“ auslöste (David Hume)<sup>3020</sup>, läßt sich selbst nicht immer eindeutig und

---

<sup>3018</sup> Vgl. Rolf Peter Sieferle, Rückblick auf die Natur, 1997, S. 205ff. Nach Sieferle (wie oben, S. 205f.) ist die „totale Landschaft“ ebenfalls nur ein „vorläufiges Ergebnis“ der „industriellen Transformation“, die die traditionelle Agri-Kulturlandschaft obsolet gemacht hat. Allerdings wird nach Sieferle auch die „totale Landschaft“ - und das hat sie mit der vorindustriellen Kulturlandschaft und der industriellen „Abbaulandschaft“ (eigener Begriff) gemeinsam - von ihren „energetischen Grundlagen gespeist. So ist auch die „totale Landschaft“ „nicht stabil und sie steuert auch keinem erkennbaren stabilen Endzustand zu. Sie ist vielmehr ein hochdynamischer Prozees, der andauern wird, solange die industrielle Expansion von ihren energetischen Grundlagen gespeist wird, so lange also, bis »die letzte Tonne Erz mit der letzten Tonne Kohle verhüttet sein wird« [...]“ (Max Weber im Gespräch mit Werner Sombart). Die Folge ist eine Dynamisierung der Natur-Wahrnehmungen in jüngerer Zeit, die die festgefügte Welt-Anschauung der traditionellen Kulturlandschaft ablöst.

<sup>3019</sup> Karl Beth, ‚Natur‘, HWB d. dt. Aberglaubens 6, 1934/35, Sp. 983.

<sup>3020</sup> Zu den bis heute festen Grundannahmen und Grundlagen der Erforschung der Natur gehört das „unablässige Suchen nach einer Verknüpfung der Geschehnisse“, die allerdings als „Denkform“ „mysteriös bleibt, selbst wenn wir vermeinen, alles Mysteriöse aus ihr ausgeschaltet zu haben.“ Nach David Hume richtet sich das menschliche Kausalitätsstreben immer „auf die Folge der Wahrnehmungen und Erscheinungen.“ Allerdings seien „der Natur selbst [...] die von uns gesuchten und vermeintlich elementar begriffenen Beziehungen gänzlich fremd“, da „in der gesamten Natur nicht ein einziger Fall von Verknüpfung erscheint, den wir zu erfassen vermögen. Alle Geschehnisse treten in der Wirklichkeit lose und getrennt auf. Eines »folgt« nur immer auf das andre, niemals aber können wir irgendein Band zwischen ihnen beobachten. Sie erscheinen »zusammen« (cojoined), aber niemals verknüpft.“ Als Konsequenz können nach Hume die beiden menschlichen Grundfragen, die Frage nach kausalen Verknüpfungen in der Natur und die Frage nach der Zeit, nicht unabhängig voneinander

auch nicht im Sinne einer Entwicklung beantworten. Zwar lösten ungewöhnliche Naturerscheinungen und Unwetter in allen Zeiten ein gesteigertes „Kausalitätsbedürfnis“ aus. In Aufschwungzeiten stieg die Notwendigkeit der „präventiven“ Auseinandersetzung mit der Natur, womit die Gleichmäßigkeit aufeinanderfolgender Naturerscheinungen als zusätzliche Motivation für die Beschäftigung mit der Natur hinzukam wie in karolingischer Zeit, im Hochmittelalter, in der Renaissance und seit dem 18. Jahrhundert. Die Beobachtung der alltäglichen Natur scheint ein Charakteristikum von „Aufbruchszeiten“ zu sein, in denen man versuchte, mit der Möglichkeit wissenschaftlicher und theologischer Forschungen die Natur gemäß der Zivilisation zu beeinflussen und auch „präventiv“ zu beherrschen.

Das Frühmittelalter kann nach diesem Modell vor allem als „Regressions- oder Stillstandsphase“ bezeichnet werden, doch ist bis ins 10. Jahrhundert aufgrund des eingespielten Gleichgewichts zwischen der „defensiven“, an regionale und lokale Naturgegebenheiten und -gefahren angepaßten Siedlungs- und Anbauweise von einer Epoche der Stabilität auszugehen, was die spärliche, auch in religiösen Deutungen zurückhaltende Naturdarstellung und das weitgehende Fehlen von Einträgen zu „alltäglichen“ Naturerscheinungen in der Historiographie erklären könnte. Dem „zurückgezogen-defensiven“ Charakter der frühmittelalterlichen Siedlung, die gefährliche Naturräume mied oder nur extensiv nutzte, entsprach das christliche Menschenbild des gottesfürchtigen „Dulders“ und Heiligen, wie er in frühmittelalterlichen Heiligenviten in Gestalt von einfachen Gläubigen, Einsiedlern und Heiligen, die oft besonders mit der Natur ihrer Heimat vertraut waren, gezeichnet wird. Im Hochmittelalter wurde das Gleichgewicht zwischen Mensch und Natur durch die Siedlungsexpansion nachhaltig gestört; damit verbunden war zunächst eine Veränderung der „praktisch-instrumentellen“ Naturwahrnehmung: Mit der Erschließung unbekannter, häufiger von Extremereignissen und Witterungsanomalien bedrohter Landstriche nahmen die Konflikte mit der Natur und die Notwendigkeit einer praktischen, naturphilosophischen und theologischen Auseinandersetzung mit der Natur zu. So entwickelte sich ab dem 11. Jahrhundert auch als Folge und Voraussetzung des Expansionsdrangs das Ideal der *Vita activa pro Christo*, das erstmals von den Zisterziensern, insbesondere mit deren Filialgründungen in unwirtlichen Einöden und Tälern, systematisch und konsequent nach dem neuesten Stand der Technik umgesetzt wurde. Das Ideal der *Vita activa* eröffnete dem Menschen die Möglichkeit diesseitiger Verdienste durch die Gestaltung und „Verbesserung“ bzw. „Vollendung“ der Natur bis hin zur *militia Christi* in der Zeit der Kreuzzüge. Während die frühmittelalterliche Naturwahrnehmung noch weitgehend von der nicht hinterfragten

Akzeptanz der Naturgegebenheiten bestimmt war, auch wenn Gelehrte naturphilosophische Erklärungen aus spätantiken und zeitgenössischen Werken wie Plinius' „Naturgeschichte“ und den enzyklopädischen Werken von Isidor von Sevilla und Beda Venerabilis bereits mit eigenen Naturbeobachtungen zu vergleichen begannen. Eine breitere wissenschaftliche Erkundung der Natur stieß jedoch erst die hochmittelalterliche Expansion an, allerdings mit der Erkenntnis, daß die Natur nicht gänzlich beherrschbar war. Trotzdem wurden aufgrund des Bevölkerungswachstums die Bearbeitung und Erforschung der Natur zur moralischen Grundlage der *Vita activa*, die dem christlichen Dulderideal nicht widersprach.

Mit den neuen Naturgefahren wurde aber der Wettlauf zwischen technischer Aufrüstung und Naturgewalten im 11. und 12. Jahrhundert neu angeregt: Fortan galten nicht nur seltene, „zeichenhafte“ Erscheinungen und gefährliche Extremereignisse als berichtenswert, die den gewohnten Lauf des Lebens durchbrachen und „mit elementarer Wucht das Gemütsleben“ erschütterten, sondern auch weniger „berührende“ alltägliche Naturereignisse und -vorgänge wurden in Geschichtswerken aufgezeichnet<sup>3021</sup>, aus denen man sich neue Erkenntnisse für den Landbau und den Schutz der Siedlungen versprach. Das ausgeweitete monastische Beobachtungsnetz ermöglichte im Hochmittelalter in vielen Regionen vermehrt auch genaue Naturbeobachtungen, vor allem die Beobachtung seltener und lokaler Naturerscheinungen wie Hagel, Tornados<sup>3022</sup> oder Naturanomalien: So wurden im kalten Winter 1223/24 in Brabant aus zufrierenden Gewässern in Heuschober fliehende Aale beobachtet; „dem Winter folgte eine unausgewogene, genügend angsteinflößende Witterung, abwechselnd mit Schnee, dann mit Regen, und wieder mit Eis, und das bis Mitte März.“<sup>3023</sup> Auch Reihenaufzeichnungen zu Witterung und Phänologie

<sup>3021</sup> Karl Beth, „Natur“, HWB d. dt. Aberglaubens 6, 1934/35, Sp. 983.

<sup>3022</sup> So schreibt Hugo von Flavigny über eine Windhose, die im Sommer 1099 oder 1100 eine Abtei an der Themse bei London traf. Möglicherweise hat Hugo das Unwetter auf einer Gesandtschaftsreise nach England selbst miterlebt. Vgl. *Chronicon Hugonis monachi Viridunensis et Divionensis, abbatis Flaviniacensis*, II ad a. 1100, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 8, 1848 (m. Verbesserungen v. Matthias Lawo, MGH Schriften 61), S. 495f.: *Temporibus eius ventus vehemens de flumine Tamisiae exurgens edificia plura destruxit, nec aliquando tantus turbo ventorum sevientium illo auditus est. Hic irruens monasterio sanctae Mariae in civitate Lundoniae constituto, ubi hec acta sunt, tectum omne deiecit, trabes novem numero uti erant compactae, distantibus inter se spaciis insimul arripiens, longius asportavit usque ad forum passus fere 50, et in eodem foro, quod dictu quoque incredibile est, ita distantibus equaliter spaciis ut erant compactae, terrae capitibus in ima demersis, infixit, ut vix cubitus unus de tanta earum longitudine foris appareret, quod et permanet usque in hodiernum diem. Quadros etiam super muri altitudinem sitos, supra quos tectum stabilitum erat, usque ad septem miliaria evolare fecit, quod nunc usque cernere possibile est; fuit autem circa horam diei nonam. In eadem etiam aeclesia iacebat quidam edituus cum alio quodam in lecto uno, et inter medium eorum, cum iacerent distante inter se spacio, una trabium vento acta per medium lecti terram intravit, ut vix summitas eius appareret, nec lesit iacentes, nisi quod timore pene exanimati sunt.*

<sup>3023</sup> Anselmi Gemblacensis Continuatio ad a. 1124, ed. L. C. Bethmann, MGH Script. (in Folio) 6, 1844, S. 379 (eigene Hervorhebung u. Teilübers.): *Henricus imperator Aquisgrani natale Domini celebrat. Hiems solito acerbior, et aggestu nivis sepius decidentis nimis horrida et importuna. Multi enim pauperum infantes et mulieres nimietate frigoris defecerunt. Mortalitas quoque animalium maxima. In multis vivariis pisces absorti ab glacie perierunt. In Brabantio anguillae innumerabiles propter glaciem a paludibus exeuntes, quod dictu mirum est, in foenilibus fugientes latuerunt; sed ibi etiam pre nimietate frigoris deficientes computruerunt. Hiemi successit intemperies aeris, nunc nive, nunc pluvia, nunc gelu alternatim satis deterrima, usque in medio Martio.*

wie in den Annalen Reiners von Lüttich gab es häufiger. Durch neue Extremereignisse und Naturanomalien, wahrscheinlich auch Vorboten der spätmittelalterlichen Klimaverschlechterung, blieb in exponierten Regionen die „unmittelbare Berührtheit des persönlichen Lebens“ und die „damit zusammenhängende Erregtheit des Lebens(-Gefühls)“ Hauptauslöser des „Kausalitätsbedürfnisses“, wie zahlreiche Unwetterberichte zeigen. Daß im Hochmittelalter die Theorie David Humes, nach der das Naturinteresse besonders durch die Regelmäßigkeit „alltäglicher“ Ereignisse angeregt wird, an Bedeutung gewann, belegen zahlreiche historiographische Meldungen. Auch die erstmals breiteren Schichten, vor allem Mönchen, Geistlichen und Kaufleuten mögliche regionale Mobilität<sup>3024</sup> könnte die vermehrte „Hinwendung zur Natur“ gefördert bzw. auch erzwungen haben.

Das im Hochmittelalter vermehrt in Geschichtswerken dokumentierte Bestreben, Naturerscheinungen nach Erscheinung, Ursache und Wirkung einzuordnen, zu erklären und in Kausalzusammenhänge mit anderen Ereignissen zu stellen, teilweise auch mit astronomischen Prognosen vorherzusagen<sup>3025</sup>, weist wie auch die immer weiter verfeinerten symbolisch-

---

*Postea diuturno frigore et pluvia aeris horrente inconstantia, vix tandem arbores floruerunt Maio mense, vix tandem gratia herbarum et graminum reviguit virore. Imber vero singulis mensibus assidue deciduus, sata agrorum pene absorsit. Nam siligo et avenae proventum suum satis sunt ementitae. Multi quoque sacro igne aduruntur.* Der lange Bericht über Naturanomalien zeigt das ausgeprägte diesseitige Interesse des Anselm-Fortsetzers an alltags- und klimahistorischen Ereignisfolgen und Entwicklungen; damit steht er in einer Reihe mit Gregor von Tours und Venantius Fortunatus im 6. Jahrhundert und der Quedlinburger Annalistin im 11. Jahrhundert. Auch diese Einträge beruhen schon auf langjährigen Beobachtungen, motiviert durch den Landbau.

<sup>3024</sup> In allen Zeiten, in denen eine veränderte Motivation für die Beschäftigung mit der Natur erkennbar ist, muß auch von äußeren Anstößen, verbunden mit einer Veränderung im Gleichgewicht zwischen (veränderter) Siedlungs- und Anbauweise und Naturgefahren, ausgegangen werden, so auch im Hoch- und Spätmittelalter, als große Bevölkerungsteile mit neuen Lebensbedingungen und Naturgefahren konfrontiert wurden. Da jedoch weiterhin eine durch den Broterwerb und die Obrigkeit erzwungene Selbsthaftigkeit voranzusetzen ist, blieb der Informationsaustausch mit Ausnahme weniger externer „Referenzstellen“ auf die weitere Heimatregion beschränkt. Für Geistliche und Gelehrte gilt dieser Befund jedoch weniger; diesen Schichten war im Hochmittelalter erstmals in der Geschichte eine gewisse Mobilität möglich, ebenfalls für die Kaufleute ab dem Hochmittelalter, was den Informationsaustausch anregte, wobei jedoch neben neuen wissenschaftlichen Theorien in Gelehrtenkreisen und Klöstern vor allem auch neue religiöse Wahrnehmungen zunehmend unkontrolliert verbreitet wurden. So waren Bauern und Tagelöhner weiterhin, vielleicht sogar mehr als im Frühmittelalter, „auf die Wirkung von Mediatoren wie wandernden Predigern, Bettlern, Gauklern oder Hökern angewiesen [...]. Auch die Sozialisation bzw. Enkulturation der Kinder fand für den Großteil der Bevölkerung unter engen lokalen Bedingungen statt. Sie wurden von ihren Eltern oder Lehrherren in einem wenig formalisierten, schriftlich kaum oder überhaupt nicht fixierten Prozeß angelernt. Auf diese Weise konnten sich rasch ortsspezifische Traditionen herausbilden und fortsetzen, die für die Menschen natürlichen, selbstverständlichen Charakter besaßen. Diese Gewohnheiten besaßen eine generationenübergreifende Verbindlichkeit und Zähigkeit, die sie gegenüber Einflüssen von außen weitgehend immunisierte.“ Das schloß „spezifische Plausibilitäten“ in der Deutung von Natur und Geschichte mit ein, die sich in geschlossenen ländlichen Gesellschaften bilden konnten, so daß in den vormodernen Agri-Kulturlandschaften bis in die Moderne „ein lokales Nebeneinander von Weltbildern, Befindlichkeiten und Stilausprägungen, unabhängig davon, ob diese auch einen pragmatischen Sinn, eine adaptive Funktion“ hatten, anzunehmen ist (Rolf Peter Sieferle, Rückblick auf die Natur, 1997, S. 117f.).

<sup>3025</sup> Ein Beispiel für eine bereits „systematische“ Suche nach Möglichkeiten von Wetterprognosen ist der Witterungsbericht des Bernhard Marangoni in den *Annales Pisani* über ein großes Hochwasser und eine nachfolgende extreme Kältewelle in Norditalien im Spätjahr und Frühwinter 1177. Vgl. Bernardi Marangonis Ann. Pisani ad a. 1168, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 19, Hannover 1866, S. 257. Siehe dazu Alistair C. Crombie, Von Augustinus bis Galilei. Die Emanzipation der Naturwissenschaft, München 1977, bes. S. 95; Milène Wegmann, Naturwahrnehmung im Mittelalter, 2005, bes. Kap. 6.2.1.3, S. 96ff. u. Kap. 6.2.2.9, S. 118f.

allegorischen Deutungen der monastischen Geschichtsschreibung auf ein vertieftes Naturinteresse, weshalb auch „alltägliche“ Naturerscheinungen nicht mehr nur „naiv als einfach vorhandene Tatsächlichkeit, die keiner Erklärung bedürfe“, hingenommen wurden.<sup>3026</sup> Das zeigen viele hochmittelalterliche Witterungsmeldungen, in denen auf den Zusammenhang zwischen Witterungsanomalien, Epidemien und Hungersnöten eingegangen wird, vor allem in Bezug auf gefährliche Singularitäten wie Kahlfröste, Kälteperioden oder Sommerunwetter.<sup>3027</sup> Ob Kurzmeldungen wie in den *Annales Augustani* für 1099 (*Hiems continua, sterilitas terrae, fames valida*)<sup>3028</sup> oder die Wintermeldungen in den Annalen von Cambrai des Lambert Waterlos für 1166<sup>3029</sup> und 1167<sup>3030</sup>, in denen eine witterungsbedingte Verzögerung der Aussaat genannt wird, oder die Einträge des *Catalogus Abbatium Augiensium*, der 1150 Frostschäden an Reben und einen Ausfall der Weinlese drei Jahre in Folge meldet<sup>3031</sup>, oder Hugo von Flavigny, der 1099 die Folgen einer langen Kälteperiode aufzählt<sup>3032</sup>, bereits als Beweise für eine „neue“, „wissenschaftliche“ Natursicht im Hochmittelalter gelten können, ist allerdings fraglich, da naheliegende Naturzusammenhänge auch schon in früheren Quellen, wengleich nur angedeutet, erscheinen. Neben einigen karolingischen Annalisten verzeichnen alltägliche Naturerscheinungen auch schon frühe Geschichtsschreiber wie Gregor von Tours seltene und „alltägliche“ Naturereignisse nebst Wahrnehmungen und Deutungen von Augenzeugen, die er mit antiken, biblischen und paganen Wahrnehmungen verglich und anhand eigener Naturerfahrungen und Beobachtungen zu verifizieren versuchte; der

<sup>3026</sup> Karl Beth, ‚Natur‘, HWB d. dt. Aberglaubens 6, 1934/35, Sp. 983.

<sup>3027</sup> Eine Fortsetzung der Zwetweler Annalen nennt 1360 einen Winter ohne Eis und ganz ohne Schnee, so daß der nackte Boden den Wetterelementen ausgesetzt war, verbunden mit einer Teuerung infolge knapper Ernten. Ob in diesem Jahr auch Frühjahrstrockenheit oder das oft ebenso schädliche Ausbleiben von Frost der Grund für die Ernteaufälle war, geht aus der Kurzmeldung nicht hervor. Vgl. *Continuatio Zwetlensis IV ad a. 1360*, ed. R. Koepke, MGH Script. (in Folio) 9, 1851, S. 688: *Yems tota gelida absque nive, nuda terra apparuit; avena cara et rara*. Vgl. dazu die umfangreiche (unkritische) Quellensammlung von Fritz Curschmann, Hungersnöte im Mittelalter, 1900, ND 1970, S. 128-161 (Meldungen des 12. Jahrhunderts).

<sup>3028</sup> Vgl. *Ann. Augustani ad a. 1099*, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 3, 1839, S. 135.

<sup>3029</sup> *Ann. Cameracenses ad a. 1167*, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 16, 1859, S. 538: *Hyems gravis, et longum tempus seminandi homines habuerunt; nam in Februario fere nihil operis gesserunt, mediante Martio tunc primitus seminare coeperunt*.

<sup>3030</sup> *Ann. Cameracenses ad a. 1167*, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 16, 1859, S. 544: *Hiems gravis extitit, incipiens a decimo Kalendas Januarii et usque ad decimum septimum Kal. Aprilis perseveravit, infra quod terminum nec seminare nec arari homines quippiam valuerunt. Pestis valida pecudum et apum subsecuta est*.

<sup>3031</sup> Diese Meldung zeigt, daß klimahistorische Einträge meist im Umfeld der Klöster erfolgten, da die Schreiber oft selbst in den Gärten, auf den Feldern und in den Weinbergen mitarbeiteten und die Auswirkungen von extremen Witterungsanomalien unmittelbar sehen konnten. Vgl. *Catalogus Abbatium Augiensium ad a. 1150*, ed. MGH Script. (in Folio) 13: Suppl. Tom. I-XII, pars I, Hannover 1881, S. 332: *Item anno 14. abbatie sue hiems asperrima fuit, que pene omnes arbores et vites destruxit, quod tribus annis vix tantum vini crevit quod sufficeret ad missarum celebrationem*.

<sup>3032</sup> Die Chronik des Hugo von Flavigny (ad a. 1099), hrsg. v. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 8 m. Verbesserungen v. M. Lawo, nach MGH Schriften 61, S. 481 (eigene Übers.): *Eo anno, prima hora noctis, a parte aquilonis lux ingens quasi ignis ardentis emissa, usque prope diluculum, noctem prope convertit in diem. Quo etiam anno hiemps solito asperior octo continuis ebdomadibus inhorruit, ita ut bestias, aves, homines quoque plerisque vis algori existeret*. [es folgen Erörterungen zur Deutung der seltsamen Himmelserscheinung].

ausführliche Bericht über ein Nordlicht, das Gregor im Jahre 585 in den Ardennen beobachtete, zeigt auch die Faszination an einem „Naturschauspiel“.<sup>3033</sup> Ein Zeugnis unmittelbaren Naturerlebens aus der Frühzeit des Mittelalters ist auch der dramatische Bericht eines Mönchs (Aldhelm von Malmesbury?) über ein Unwetter, das er wahrscheinlich auf dem Weg von Irland oder Nordengland zu seinem Heimatkloster in Südostengland miterlebte.<sup>3034</sup> Mit der Weiterentwicklung der unterschiedlichen Intentionen und Interessen und dem verbesserten Informationsfluß im Hochmittelalter wurden immer mehr auch die Unterschiede in der Naturwahrnehmung erkennbar: Im Hochmittelalter lagen Aufbruchsstimmung, Neulanderschließungen, naturphilosophische Forschungsinteressen und Krisenerfahrungen, verbunden mit der Furcht vor partiellen Strafgerichten und folglich auch religiöse und naturphilosophische (Natur-)Wahrnehmungen oft eng nebeneinander, was sich auch in neuen literarischen Gattungen widerspiegelte. Die Ausdifferenzierung historiographischer und literarischer Gattungen und die zunehmende Vielfalt der Naturdarstellung auch in der Historiographie sind ein untrügliches Zeichen dafür, daß sich das „einheitliche“ Weltbild des Frühmittelalters aufzulösen begann. So enthalten hochmittelalterliche Geschichtswerke neben bäuerlichen und monastischen Naturbeobachtungen und philosophischen Erklärungen vermehrt auch religiöse Naturdeutungen, die gezielt zur moralischen Belehrung der Hörer gesammelt wurden. Die Beliebtheit von Wundern belegt die weiterhin auch unter Gelehrten verbreitete Wundergläubigkeit. In der Hagiographie wie in der Historiographie blieb im Hochmittelalter die Tendenz ungebrochen, „Wunderbares aus aller Welt“ aufzuzeichnen, wie die *Physica* Hildegards von Bingen, das „Buch der Edelsteine“ Marbods von Rennes, das „Pantheon“ Gottfrieds von Viterbo und das „Buch der Natur“ Konrads von Megenberg zeigen.<sup>3035</sup> Die religiöse Naturdeutung spiegelt jedoch keinesfalls nur eine „naiv-wundergläubige“ oder moraltheologisch verengte Sichtweise auf die Natur wider, sondern zeigt vielmehr das Bemühen, im Kampf mit den Elementargewalten die Errungenschaften der Zivilisation zu sichern und Siedlern und Bauern Möglichkeiten zur realen wie mentalen Bewältigung von Naturereignissen aufzuzeigen. Die permanente Bedrohung durch die Natur in Verbindung mit dem weiterhin lückenhaften, kaum über Gelehrtenkreise hinaus verbreiteten Naturwissen, die unzureichenden technischen Möglichkeiten und dazu persönliche, institutionelle, literarische und moraltheologische Absichten hatten die Entwicklung eines vielfältigen Spektrums von Naturdarstellungen zur Folge, von natürlichen

<sup>3033</sup> Siehe dazu oben, Kap. III („Gregor von Tours“), S. 587ff. m. Anm. 1731.

<sup>3034</sup> Aldhelm, *Carmen Rhythmicum*, ed. R. Ehwald, *Aldhelmi Opera omnia*, MGH Auct. ant. 15, Berlin 1913, S. 523-528. Lat. Text siehe unten, Anhang D 1, S. 1170-1173. Vgl. dazu oben, Kap. II. 3 („Aldhelm von Malmesbury“), S. 371ff.

<sup>3035</sup> Zitat u. Quellenbeispiele: Karl Beth, „Natur“, HWB d. dt. Aberglaubens 6, 1934/35, Sp. 983.

Erklärungen über religiöse und heilsgeschichtliche „Vermutungen“ bis hin zu drastischen Strafgerichtsdeutungen, wobei allerdings Reminiszenzen an pagane Naturvorstellungen im Hochmittelalter zurückgingen. Da sich die Darstellung weiterhin an der biblischen Vorstellung des unergründbaren Gott orientierte, blieben unrealistische Naturdeutungen die Ausnahme. Gerade in Wundern legten die Schreiber Wert auf eine „naturgetreue“ Darstellung der unheimlichen Vorgänge, die sich als Epiphanien jeder menschlichen Kontrolle und Zaubervorstellung entzogen. Auch deswegen blieben die Gegensätze zwischen naturphilosophischem und heilsgeschichtlichem Weltbild im Hochmittelalter noch vereinbar, zumal die Scholastik kein eigenes Weltbild, sondern lediglich eine auch auf die Theologie anwendbare, besonders von den „Symbolisten“ des Hochmittelalters angewendete Erkenntnismethode war. In Wundererzählungen wie auch in historiographischen Unwetterberichten blieb dabei jedoch die unerklärliche Ambivalenz der Natur prägend.

Insgesamt stellt sich jedoch die Frage, warum gerade moraltheologische und heilsgeschichtliche Deutungen, bis hin zu drastischen Strafgerichtsdeutungen, in hochmittelalterlichen Geschichtswerken häufiger überliefert sind als im Frühmittelalter. Angesichts der Erschließung, Nutzbarmachung und Erforschung der Natur und der verbesserten Lebensbedingungen vergaßen die Menschen in den von Deichen und Mauern gesicherten Siedlungen immer öfter die nahe Gefahr. Nach den verheerenden Sturmfluten 1014, 1164, 1219 und 1267 und den Katastrophenhochwassern 1020 und 1342 lag daher, gerade in Aufschwungzeiten, der Vorwurf der Gottvergessenheit nahe. Der moralische Erziehungsgedanke blieb auch in ruhigeren Zeiten präsent, zumal die Bedrohung durch die Natur infolge der Siedlungsexpansion wieder mehr ins Bewußtsein rückte. Das jederzeit mögliche persönliche Unglück durch Unwetter, Sturmfluten, Hochwasser, Feuersbrünste und Krankheiten löste in vormoderner Zeit sicherlich mehr Ängste aus als die theoretische Vorstellung des fernen Weltendes, zumal auch die Bibel nicht nur vor dem Weltgericht, sondern auch vor dem persönlichen Gerichtstag warnte (Mt. 25, 12f.). Die Bedrohung durch die Natur forderte gerade die Gebirgs- und Küstenbewohner nicht nur zur Vorsorge und die Naturphilosophen zu vertieften Forschungen, sondern auch jeden Einzelnen zum Nachdenken über sein Verhältnis zu Gott und die Notwendigkeit zu Umkehr und Buße auf. Noch in der Rungholt-Ballade Detlev von Liliencrons steht das langlebige Motiv der wohlstandsbedingten Gottvergessenheit im Mittelpunkt, da die Sturmflut hier als reales, jederzeit mögliches „totales“ Unglück (also als „Katastrophe“) erscheint, womit der christliche Tun-Ergehens-Zusammenhang auch bei späteren Lesern noch ein Schaudern und die Reflexion über das



eigene Verhalten auslöste: „Rungholt ist reich und wird immer reicher./ kein Korn mehr faßt selbst der größte Speicher./ [...] Die Rungholter wollen sich selbst regieren/ und keine Zeit mehr mit Gott verlieren.“<sup>3036</sup>

Vor dem Hintergrund der immer präsenten Bedrohung auch durch unbekannte Naturgefahren in den Neusiedelgebieten überrascht im Hochmittelalter die Zunahme von Naturbeobachtungen in Geschichtswerken nicht. In dieser Zeit teilte sich die lateinische Geschichtsschreibung in zwei „Hauptäste“, die Weltchronistik (zu denen viele *Historiae* zählen) und die regional- und territorialgeschichtlich ausgerichteten „Klosterannalen“. Es scheint folgerichtig, daß sich in den monastischen Geschichtswerken, die vermehrt auch moralische Deutungen propagierten, die Dichotomie zwischen innerweltlicher und religiöser Naturwahrnehmung immer deutlicher abzeichnete; indem viele Schreiber die Zeitgeschichte und zeitgenössische Wahrnehmungen ohne Deutungen dokumentierten, wurden die Widersprüche und Verwicklungen der menschlichen Geschichte, die auch durch die Naturphilosophie nicht „gelöst“ werden konnten, selbstredend deutlich. Teilweise ist in der monastischen Naturdarstellung auch eine „konservative Reaktion“ gegen die weltlichen „Spekulationen“ an Kathedralschulen und Universitäten erkennbar. Besonders die „Symbolisten“ des 12. Jahrhunderts wie Honorius Augustodunensis befaßten sich mit heilsgeschichtlichen und moraltheologischen Naturdeutungen, die aber auch Naturbeobachtungen und Berichte über Naturereignisse in Geschichtswerken anregten. Die Bindung vieler Schreiber an ihr Heimatkloster durch das *Stabilitas*-Gebot ermöglichte auch langjährige Beobachtungen von Wetter, Witterung und Phänologie, die Naturphilosophen und „Symbolisten“ als Grundlage dienten; Aufzeichnungen über mehrere Jahre hinweg erscheinen jedoch erst im 13. Jahrhundert wie in den Annalen Reiners von Lüttich<sup>3037</sup>, den *Annales Augustani*<sup>3038</sup> oder der Chronik Menkos von Wittewierum.<sup>3039</sup> Sie zeigen, daß die „Warnung und Bekanntmachung“<sup>3040</sup> von Gefahren die Hauptmotivation der Naturbeobachtung blieb.

<sup>3036</sup> Detlef von Liliencron, ‚Trutz, blanke Hans‘ (1882). Ausg.: Jürgen Newig u. Uwe Haupenthal (Hrsg.), Rungholt - Rätselhaft und widersprüchlich, Husum 2016.

<sup>3037</sup> Regelmäßige Reihenbeobachtungen über mehrere Jahre oder Jahrzehnte hinweg sind erst ab dem 13. Jahrhundert überliefert; sie markieren den Beginn der systematischen meteorologischen und phänologischen Aufzeichnungen und enthalten teils ausführliche Berichte zu Unwettern, Extremereignissen (vor allem Sturmfluten) und Witterungsanomalien, wie die fast lückenlosen Reihenbeobachtungen in den Annalen Reiners von Lüttich zwischen 1194 und 1225. Vgl. Reineri Annales ad a. 1194-1225, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 16, 1859, S. 651-679 (jährliche Aufzeichnungen zu Wetterereignissen, Witterungsverlauf, Jahreszeiten, Spelt- und Weinpreisen). Text siehe Anhang C 2, S. 1162 -1165. Auch die *Continuatio Aquicinctina* verzeichnet im 12. Jahrhundert schon regelmäßig Wetter, Witterung und Ernteerfolg. Vgl. Text Anhang C 1, S. 1161f.

<sup>3038</sup> So versuchen die *Annales Augustani* am Beginn des 12. Jahrhunderts den charakteristischen Verlauf der Jahreszeiten regelmäßig zu beschreiben, zum Beispiel für das Jahr 1095. Vgl. Ann. Augustani ad a. 1095 (ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 3, 1844, S. 134). Ansätze regelmäßiger meteorologischer und phänologischer „Reihenbeobachtungen“ zeigen viele Annalen und Chroniken des 12. und 13. Jahrhunderts; sie reichen von sporadischen Meldungen zu Witterungsanomalien bis hin zu jährlichen Aufzeichnungen zu Wetter und Witterung über mehrere Jahrzehnte hinweg, z. B. im 13. Jahrhundert in den Annalen Reiners von Lüttich und der Chronikfortsetzung Menkos von Wittewierum. Zusammenstellung von Belegen: Milène Wegmann, Die

Angesichts der Ausdifferenzierung der Natur-Wahrnehmungen ist für das Hochmittelalter - im Vergleich zum Frühmittelalter - jedoch die Frage nach dem Zugang zu historiographischen Naturdarstellungen nach Gegenstand, Berichtweise, Absicht und Nutzen neu zu stellen<sup>3041</sup>, beginnend mit der Frage, ob und in welchem Maß und in welchem Kontext die sprunghafte Zunahme von Berichten zu Naturereignissen wie auch von naturphilosophischen Erklärungen und Belegen für *natura* und *naturalis* in hochmittelalterlichen Geschichtswerken<sup>3042</sup> auf ein grundsätzlich „neues Naturverständnis“ im Zuge einer „Entdeckung der Natur“ (Marie-Dominique Chenu)<sup>3043</sup> weisen oder aber die intensivere Beschäftigung mit der Natur im Hochmittelalter eher durch die veränderten Lebensbedingungen erzwungen wurde, zumal Belege für den Begriff *natura* auch schon in frühen Heiligenviten und Geschichtswerken vereinzelt überliefert sind, oft in ähnlichem Zusammenhang und in ähnlicher Bedeutung wie im Hochmittelalter. Nicht bei jedem Schreiber ist eindeutig festzustellen, ob für die Aufzeichnung von Naturereignissen „die leitenden Motive [vornehmlich; eig. Anm.] theoretischer Art“ waren (was die „Entdeckung der Natur“ im 12. Jahrhundert als Ausdruck und Folge der Wiederentdeckung des antiken Wissens an Kathedralschulen und den neuen Universitäten erklären würde) oder „ein eher unmittelbares Interesse an den Naturphänomenen selbst“<sup>3044</sup> (in abgelegenen Klöstern und Siedlungen eine naheliegende Motivation) oder auch heilsgeschichtliche Intentionen maßgebend waren. Für die Quedlinburger Annalen ist zum Beispiel aufgrund der Konzeption als Lehrwerk von der Kombination moraltheologischer Intentionen und persönlicher Interessen auszugehen, was auch für viele hochmittelalterliche Quellen gilt.<sup>3045</sup>

---

‘Entdeckung’ der Natur in der monastischen Historiographie des 12. und 13. Jahrhunderts, in: Natur im Mittelalter. Konzeptionen - Erfahrungen - Wirkungen. Akten des 9. Symposiums des Mediävistenverbandes, Marburg, 14.-17. März 2001. Hrsg. v. Peter Dilg, Berlin 2003, S. 280-293, S. 142ff. u. S. 290, Anm. 67; Dies., Naturwahrnehmung im Mittelalter, 2005, S. 144f., Anm. 458.

<sup>3039</sup> Vgl. Menkonis Werumensis Chronicon ad a. 1237-1273, ed. L. Weiland, MGH Script. (in Folio) 23, 1874, S. 523-561 (Notizen zu Wetter, Witterungsverlauf und Ernteerfolg; dazu teils ausführliche Unwetterberichte).

<sup>3040</sup> Milène Wegmann, Naturwahrnehmung im Mittelalter, 2005, S. 129.

<sup>3041</sup> Andreas Speer (Die entdeckte Natur, 1995, S. 10f. m. Anm. 44) legt in Bezug auf mittelalterliche Geschichtswerke besonderen Wert auf den „accessus“ zu Texten des 12. Jahrhunderts, wobei er zwischen dem „Gegenstand (*materia*)“, der „Verfahrensweise (*modus*)“, der „Absicht (*intentio*)“ und dem „Nutzen (*utilitas*)“ eines Berichts unterscheidet.

<sup>3042</sup> Siehe dazu Milène Wegmann, Naturwahrnehmung im Mittelalter, 2005, S. 148-159.

<sup>3043</sup> Marie-Dominique Chenu macht die in zahlreichen hochmittelalterlichen Quellen angedeutete „découverte de la nature“ (M.-D. Chenu, La théologie au douzième siècle, Paris 1957, 3. Aufl. 1976, p. 21) anhand einer eingehenden Untersuchung der Naturbeschreibung und -wahrnehmung in Literatur, Geschichtsschreibung und bildender Kunst fest. Zentrale Erkennungsmerkmale des „Entdeckungsvorgangs“ im 12. Jahrhundert sind nach Chenu die „désacralisation de la nature“, die „interprétation des phénomènes de la nature“ und die Gegenüberstellung „physicisme contre symbolisme“, „exégèse «naturaliste»“ (M.-D. Chenu, wie oben, p. 21-30). Hinweis u. Zusammenfassung: Andreas Speer, Die entdeckte Natur, 1995, S. 1, Kapitel 1: Die „Renaissance“ im 12. Jahrhundert und die Entdeckung der Natur - Gegenstand und Vorgehensweise.

<sup>3044</sup> Andreas Speer, Die entdeckte Natur, 1995, S. 16.

<sup>3045</sup> Zu den wichtigsten naturphilosophischen und theologischen Werken, die die „neue“ Ausrichtung des Denkens an den mit der Sinneswahrnehmung erkennbaren Naturerscheinungen und auch eine zunehmende

Daß die Dokumentation von Naturphänomenen nicht nur von naturphilosophischen Interessen ausging, zeigen schon einige Wetterbeobachtungen des 9. und 10. Jahrhunderts, etwa die Einträge zu Wintergewittern in den Xantener Annalen, die auf den ersten Blick ein „wissenschaftliches“ Naturinteresse nahelegen, bei genauer Betrachtung jedoch auf die historiographische Intention der Dokumentation geschichtsrelevanter Ereignisse weisen: Die Hochwasser- und Wintergewittermeldungen der Xantener Annalen stehen unmittelbar mit der Normannengefahr in Verbindung, und zwar nicht nur in Hinblick auf die Deutung als „böse Vorzeichen“ (seit der Antike wurden Feinde oft mit Unwettern und Stürmen verglichen, die das Land in der Nacht „überfallen“), sondern auch in Bezug auf eine reale Bedrohung, da die Normannen winterliche Hochwasserlagen für ihre Raubzüge im Nordwesten des Reichs nutzten: Die oft mit regnerischem „Westwetter“ verbundenen hohen Wasserstände der Flüsse ermöglichten ihnen, auch über kleinere Nebenflüsse bis an die Mauern von Dörfern und Städten zu gelangen wie im Winter 863 in Xanten.<sup>3046</sup> Die Wintergewitter „gegen die Natur“ waren für den Annalisten symbolische und zugleich reale Gefahrenzeichen, da Wintergewitter überwiegend bei Westwetterlagen auftreten. Die Gewittermeldungen zeigen, daß vor allem bei Gefahren auch nach Kausalzusammenhängen gesucht wurde; Naturbeschreibung und

---

Skepsis an überlieferten Lehrsätzen widerspiegeln, gehören im 12. Jahrhundert die Werke des Petrus Abelardus zur Methode der logischen Dialektik (*Dialectica*), die eine heftige Kontroverse mit Bernhard von Clairvaux auslösten (der die Theologie des praktischen Lernens und des Gebets der Logikerkenntnis vorzog), der „Timaios-Kommentar“ *Glosae super Platonem* Bernhards von Chartres (mit denen Platon nach 500 Jahren des „Vergessens“ wieder in die Wissenschaften Eingang fand), die von Calcidius' Timaios-Kommentar beeinflusste *Cosmographia* des Bernardus Silvestris, der ebenfalls an Platon ausgerichtete Kommentar zum Schöpfungswerk *De sex dierum opibus* Thierrys von Chartres, die *Quaestiones naturales* sowie das *Astrolabium* Adelards von Bath sowie im 13. Jahrhundert die *Philosophia mundi* und das teilweise die Ausführungen der *Philosophia mundi* korrigierende *Drigmaticon* Wilhelms von Conches. Eine „Harmonisierung“ zwischen dem im 13. Jahrhundert auseinanderdriftenden „Disziplinen“ Philosophie und Theologie im Sinne einer allgemeingültigen „christlichen Weisheit“ versuchte der Franziskaner Bonaventura in den *Quaestiones disputatae De Mysterio Trinitatis* (1254-55; Opera omnia, tom. V, Ad Claras Aquas (Quaracchi) 1891, p. 45ff.), in denen er die unanzweifelbare Wahrheit der Existenz Gottes metaphysisch (*mystice*) zu „beweisen“ versucht. Zu Bonaventura und zur metaphysischen Erkenntnis Gottes im Hochmittelalter siehe u. a. Josef Ratzinger, Der Wortgebrauch von *natura* und die beginnende Verselbständigung der Metaphysik bei Bonaventura, in: Paul Wilpert (Hrsg.), Die Metaphysik im Mittelalter: ihr Ursprung und ihre Bedeutung. Vorträge d. II. internat. Kongresses f. mittelalterliche Philosophie, Köln. 31. Aug. - 6. Sept. 1961, Berlin 1963 (Miscellanea Mediaevalia; Bd. 2), S. 483-498; Andreas Speer, Bonaventura, in: Theo Kobusch (Hrsg.), Philosophen des Mittelalters, Darmstadt 2000, S. 155-178; Werner Beierwaltes, Platonismus im Christentum, Frankfurt am Main 2001; Christopher M. Cullen, Bonaventure, Oxford 2006 (Great Medieval Thinkers); Wouter Goris, Absolute Beginners. Der mittelalterliche Beitrag zu einem Ausgang vom Unbedingten, Leiden - Boston 2007 (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters), bes. Kap. 3, §24ff. („Die metaphysische Erkenntnis des göttlichen Wesens“).

<sup>3046</sup> Vgl. Ann. Xant. ad a. 864 (=863), ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 2, 1829, S. 230f.: *Nimia inundatione aquarum pagani sepe iam dicti aecclesias undique vastantes, per alveum Reni fluminis ad Sanctos usque pervenerunt, et locum opinatissimum vastaverunt. [...].* Vgl. auch Ann. Bertiniani, pars II auct. Prudentio Trecensi episcopo ad a. 838, ed. G. Waitz, MGH Script. rer. Ger. in us. schol. sep. ed. 5, 1883, S. 61: *Dani mense Ianuario per Rhenum versus Coloniam navigio ascendunt, et depopulato emporio quod Dorestatus dicitur, sed et villam non modicam, ad quam Frisii confugerant, occisis multis Frisiorum negotiatoribus, et capta non modica populi multitudine, usque ad quandam insulam secus castellum Novesium perveniunt. Quibus Hlotharius ex una parte Rheni cum suis et Saxones ex alia parte adgrediuntur et usque circa Kalendas Aprilis consistunt. Unde idem Dani consilio Rorici, sicut accesserant, et recedunt.* Siehe dazu Ingo Runde, Xanten im frühen und hohen Mittelalter: Sagentradition - Stiftsgeschichte - Stadtwendung, Wien 2003, S. 256ff.

Symboldeutung standen dabei oft in einem realen Zusammenhang: Die meist von Nordwesten heranziehenden Winterunwetter und die Normannen „bestätigten“ die damalige Vorstellung vom heidnischen, dämonischen Nordwesten. Die Gewitterberichte der Xantener Annalen zeigen damit besonders, daß naturphilosophische, „praktische“ und religiöse Schreibanlässe und Wahrnehmungen in historiographischen Berichten oft nur schwer zu unterscheiden sind. Insgesamt traten in Vorzeichen- und Unwetterberichten religiöse Deutungen und der Verweis auf Gott als Schöpfer und Lenker des Kosmos vor allem dann in den Vordergrund, wenn sich Naturerscheinungen nicht anhand bekannter kosmologischer und philosophischer Erklärungs- und Deutungsmuster sowie realer Naturerfahrungen einordnen ließen. Im Hochmittelalter war jedoch das Fehlen natürlicher Erklärungen nicht länger ein Grund, Naturerscheinungen als unerklärlich und damit als „Wunder“ einzuordnen, wobei Wunder schon nach der Bibel und auch Augustinus nicht *contra* oder *supra naturam* angesiedelt waren, sondern nur „erlebt“ und dementsprechend „bezeugt“ werden konnten. Im Hochmittelalter trat jedoch das Ideal des Sich-Einfügens in die Gegebenheiten zurück, doch förderte damals wohl nicht nur das theoretische Interesse an der Natur, sondern auch der Umgang mit neuen Naturgefahren in Hinblick auf die Versorgung der wachsenden Bevölkerung die verstärkte „Hinwendung zur Natur“ (Wegmann). So regten weiterhin vor allem seltene und extreme Naturerscheinungen die Suche nach Kausalzusammenhängen an, wie bereits der Halley-Komet 837 gezeigt hat, der über die Ausführungen des „Astronomus“ in der *Vita Hluodowici* in den folgenden Jahrzehnten vermehrt astronomische Einträge in historiographischen Werken nach sich zog. Am Anfang der Erkenntnis stand im Mittelalter neben der Beobachtung oft die Einschätzung, daß das Ereignis „gemäß der Natur“ (*secundum naturam*) oder (wie Wintergewitter) „gegen die natürliche Gewohnheit“ (*contra naturam*), nicht aber „gegen die Naturgetze“, auftrat - in diesem Fall wurden Naturerscheinungen fast immer als „Zeichen“ gedeutet.<sup>3047</sup> Während solche Einschätzungen im frühen Mittelalter jedoch häufig unreflektiert und fast

---

<sup>3047</sup> Ein Beispiel ist die Martinsvita des Venantius Fortunatus aus dem 6. Jahrhundert, in dem der Autor über die Fällung einer „Feuerkiefer“ in Gallien durch den heiligen Martin berichtet, die „gegen die Natur“ (also gegen die Erwartung der Augenzeugen) in Richtung der zuschauenden Bauern fiel. Bezeichnend für das Frühmittelalter ist die Anerkennung der unerklärlichen Erscheinung als Gottesurteil (*ordalium*) - Fortunatus spricht vom „Urteil des Holzes“ (*iudicium ligni*). Im Hochmittelalter begann man dagegen, auch über „unerklärliche“ Ereignisse zu „disputieren“. Vgl. Venantius Fortunatus, *Vita S. Martini* I, 249-279, bes. I, 260-279, in: Venantius Fortunatus, *Œuvres*, tom. IV: Fortunatus, Vie de Saint Martin, ed. S. Quesnel, 1996, p. 17f.: *Paulatim inclinans iam uicta secure ruebat./ Turbati monachi spectant extrema magistri./ credentes ramis transfigere uiscere iusti./ Vir tamen intrepidus perstat pinoque cadenti/ obtulit arma crucis, cumulans sua bella triumphis./ Extimuit fugitiua uirum repedabilis arbor/ et ruritura procul suspendit in aera lapsum./ Excutiens retro uersa comas sine more caducum/ continuit saltum, sese per inania librans./ Contra naturam succisa et curua repugnans./ mox petit illud qua non sua pondera torquent./ Hinc ad ruricolos uertigo infesta rotatur,/ in montem exiliens, uindex ut puniat hostes/ resque parata neci fuit ultio facta saluti./ Fit fragor in partes, monachi per gaudia deflent,/ gentiles stupidi noua per miracula pallent./ Iudicio ligni hominum mollita uoluntas/ expetit arma crucis, conuersa errore repulso,/ et timor hic pini Martinum fecit amari./ Maiorem generans fructum cum decidit arbor.*

ausschließlich aufgrund anerkannter *auctoritates*, nur vereinzelt auch schon anhand der Naturerfahrung der Schreiber erfolgten, beschäftigten sich im 12. Jahrhundert immer mehr Geistliche auch ohne äußere Anlässe mit Ursachen und Bedingungen von unerwarteten Naturereignissen (*contra naturam*), da man auch in „unerklärlichen“ Phänomenen ungeachtet der heilsgeschichtlichen Deutung natürliche Ursachen vermutete. Die religiösen Deutungen gingen damit jedoch keineswegs zurück: Einerseits relativierten häufigere, stärkere und neue Extremereignisse den „Vorsprung“ der Zivilisation im Wettlauf mit der Natur; allerdings eröffnete die Unterscheidung von Erst- und Zweitursache, die die Sphäre der Wunder von der Natur als erklärbares innerweltliches System trennte, neue Freiräume für naturkundliche und philosophische Forschungen wie auch für die biblisch-allegorische Naturdeutung.

Entscheidend für die Entwicklung der Naturforschung war im Hochmittelalter die Tatsache, daß das spätantike Wissen, das in den enzyklopädischen Werken von Isidor von Sevilla und Beda Venerabilis zusammengefaßt war, nicht nur anlaßbezogen, sondern auch anhand des theoretischen Wissens, bestärkt durch den Kontakt mit arabischen Gelehrten, gesammelt und systematisch erweitert wurde; dafür mußten nicht nur antike Schriften wieder verfügbar gemacht und neu interpretiert werden, sondern auch Begriffe und Aufgabenbereiche der Naturphilosophie neu definiert werden; vor allem die Grenze zwischen der „Natur“ als sich selbst organisierendes und erneuerndes System und der unergründbaren „Himmelssphäre“ mußte festgelegt werden. Das Zusammenwirken von veränderten Lebensbedingungen, neuen Naturgefahren und dem gestiegenen Interesse an naturphilosophischen Theorien erklärt die vermehrte Beschäftigung mit der Natur im Hochmittelalter, womit sich die Frage nach dem möglicherweise veränderten Verhältnis zwischen religiösen und weltlichen Wahrnehmungen stellt: Auch wenn aufgrund der ungleichen Überlieferungslage im Früh- und im Hochmittelalter und der erst ab dem 12. Jahrhundert weiter verbreiteten Schriftlichkeit das Verhältnis von religiösen und innerweltlichen Deutungen (unabhängig von dem praktischen Naturverständnis) in der „Naturberichterstattung“ nicht genau zu quantifizieren ist, fällt in den Quellen ab dem Jahr 1000 eine zunehmende „Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen“<sup>3048</sup> auf,

---

<sup>3048</sup> Interessant wäre in Bezug auf den von Ernst Bloch (Tübinger Einleitung in die Philosophie. Frankfurt am Main 1977, S. 146) in Bezug auf Fortschrittszeitalter nach 1900 geprägten Begriff der „Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen“ eine Untersuchung der Frage, inwieweit die Kritik der monastischen Geschichtsschreibung an der Scholastik innerhalb der „Modernisierungsbewegung“ des 12. und 13. Jahrhunderts im Sinne einer „moralischen Erinnerung an den göttlichen Urgrund aller Dinge“ einzuordnen ist (zumal neue Naturerkenntnisse ebenfalls heilsgeschichtliche Deutungen bestärken konnten) oder die monastische Kritik am Erkenntnisstreben der *philosophi* schon im Hochmittelalter auch als „reaktionäre“ Verneinung des Fortschritts gelten kann, womit die Ausdifferenzierung der Geschichts-Wahrnehmungen im Hochmittelalter bereits auf die teilweise polemisierende moraltheologische Geschichtsschreibung des Spätmittelalters und der Frühen Neuzeit vorausweisen würde. Insgesamt ist in den Quellen des Hochmittelalters jedoch noch ein „Einklang“ zwischen heilsgeschichtlicher und naturphilosophischer Naturdeutung prägend; das Hochmittelalter war nichtsdestotrotz

was in allen Umbruchs- und Modernisierungsphasen zu beobachten ist. Der Vergleich zwischen früh- und hochmittelalterlichen Geschichtswerken zeigt, daß Annalenberichte vor allem durch Gefahren angestoßen wurden, während die Vertiefung moraltheologischer und heilsgeschichtlicher Deutungsmuster maßgeblich auch von politischen und gesellschaftlichen Entwicklungen abhängig war. Auffällig ist jedoch im Frühmittelalter, im Zeitalter der Heiligen, Wunder und einsamen Landstriche, die Zurückhaltung vieler Schreiber bei moraltheologischen Deutungen, die meist nur bei Extremereignissen oder „eindeutigen“ Zeichen wie „Blutregen“ und Kometen als „Mutmaßungen“ oder über biblische, patristische und pagane Symbole und chronologische Bezüge angedeutet wurden.

Die ab dem Hochmittelalter verstärkt als eigene Diskurse erscheinenden praktischen, naturphilosophischen und religiösen Wahrnehmungen sind ebenfalls schon in frühen hagiographischen und historiographischen Quellen erkennbar, in denen jedoch noch die „Wunderwahrnehmung“ dominierte: Aus vielen Berichten geht eindeutig hervor, daß auch der Grad der Bedrohung durch die Naturgewalten die Bereitschaft zum „Wunderglauben“ maßgeblich beeinflusste, das heißt, die von Rolf Sprandel als erste Stufe der Naturwahrnehmung eingeordnete „mythisch-religiöse Wahrnehmung“ wurde immer dann relevant, wenn bekannte Erklärungen und Deutungen versagten und ein gesteigertes Bedrohungsgefühl vorherrschte. So sind religiöse Wahrnehmungen im Frühmittelalter, teils unter Einbezug „mythischer Reminiszenzen“, vor allem in Quellen aus exponierten Regionen wie Irland und Nordwestfrankreich präsent, die über Erlebnisse von Einsiedlern, Pilgern, Heiligen und Bauern vor dem Hintergrund der rauhen Witterung, am Rande der besiedelten Welt berichten, wobei in vielen Wundern die ursprünglichen Naturvorgänge trotz hagiographischer Stilisierung oft noch rekonstruierbar sind. Die Missionare versuchten, den mit den Naturgewalten verbundenen Dämonen- und Götterglauben behutsam anhand regionentypischer Natur-Bilder christlich umzudeuten, um die Ohnmacht von Druiden und „Zauberern“ zu zeigen. Da in Unwetter- und Vorzeichenberichten bis zum beginnenden Hochmittelalter die Mission neben Warnungen für den Landbau im Vordergrund stand, hatte der Bezug zum bäuerlichen Alltag für die Geschichtsschreiber doppelte Priorität.<sup>3049</sup> Naturphilosophische Erklärungen standen so - nach dem unmittelbaren Naturerleben und der der Mission - gewissermaßen erst an dritter Stelle. Die unterschiedliche Schwerpunktsetzung

---

jedoch bereits ein „dynamisches Multiversum“, das erst aus dem Gleichgewicht unterschiedlicher Meinungen, „Modernisierungsstufen“ und „Weltbilder“ lebte und wuchs.

<sup>3049</sup> Das zeigt das „Regenwunder“ in Sussex nach der Ankunft Bischof Wilfrieds nach 681, über das Beda Venerabilis in der „Kirchengeschichte“ berichtet. Vgl. Beda Venerabilis, *Historia ecclesiastica gentis Anglorum* IV, 13, *The Complete Works of Venerable Bede, in the original Latin ...* . By the Rev. J. A. Giles, vol. 3 (Eccl. Hist. IV-V), 1843, p. 60/62. Vgl. dazu oben, Kap. III („Gregor von Tours“), S. 618f. m. Anm. 1815.

in der „Naturdokumentation“ war jedoch aufgrund des engen Bezugs zum bäuerlichen Leben bereits in frühen Quellen nicht nur intentional, sondern auch geographisch bedingt. Bereits in frühen Quellen spiegeln sich die unterschiedlichen Klimazonen Mitteleuropas vom maritimen Nordwesten, dem Übergangsklima im Frankenreich und dem mediterranen Klima wider: Während in britannischen, iroschottischen und nordwestfränkischen Quellen vor allem Regen, Stürme, Gewitter im Winterhalbjahr und späte Schneeeinbrüche, typische Wettererscheinungen des maritimen Klimas, dokumentiert sind, zudem auch unheimliche, „mythische“ Erscheinungen wie „Drachenblitze“ und „Wolkenschiffe“, sind mit der Erschließung von Baiern, der Rhön (Fulda) und Gebieten östlich von Elbe und Weser in ostfränkischen Quellen im 9. Jahrhundert auch Winterkälte, Trockenheit Sommerhochwasser, Gewitter, Hagel und Starkregen als „kontinentale“ Wettererscheinungen dokumentiert,<sup>3050</sup> dagegen sind Sommerunwetter vor 800 nur in Quellen aus südlichen Ländern belegt wie in der Chronik des Hydatius von Chaves, den *Historiae* Gregors von Tours (der über maritime und mediterrane Wetterereignisse berichtet), bei Paulus Diaconus und in byzantinischen Werken. Im 12. Jahrhundert nahmen regionenspezifische Naturbeobachtungen durch die Ausweitung des bäuerlichen und monastischen „Beobachtungsnetzes“ deutlich zu; allerdings hatte die Berichterstattung auch über „ferne“ Naturereignisse (ermöglicht durch den besseren Nachrichtenfluß) in einigen Werken auch eine Vermischung von regionalen und überregionalen Wetteraufzeichnungen zur Folge, so daß die spezifische regionale Prägung vieler monastischer Witterungsaufzeichnungen im Hochmittelalter teilweise verloren ging. Eine Veränderung des Verhältnisses zwischen weltlicher und religiöser Naturwahrnehmung ist angesichts der vielschichtigen Voraussetzungen und Entwicklungen im Hochmittelalter kaum zu quantifizieren. Zwei Quellen aus dem 11. Jahrhundert, die Chronik des Sigebert von Gembloux und die Quedlinburger Annalen, zeigen jedoch die zunehmende „Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen“; beide Werke können als repräsentativ für die Übergangszeit zwischen Früh- und Hochmittelalter gelten, als sich naturphilosophische, religiöse und regionale

---

<sup>3050</sup> Zwei Beispiele für die zunehmende Dokumentation „kontinentaler“ Wetterereignisse sind die Fuldaer Annalen im 9. und die Quedlinburger Annalen im 10. Jahrhundert, die im Gegensatz zu (früheren) westfränkischen Geschichtswerken häufig auch Sommerunwetter verzeichnen, wie die Quedlinburger Annalen, die mit teilweise ausführlichen Berichten zu Naturereignissen in der Region Quedlinburg und der norddeutschen Tiefebene bereits auf das intensiviertere „Naturinteresse“ des 12. Jahrhunderts vorausweisen. Die Quedlinburger Annalen enthalten auch Beispiele für eine bemerkenswert nüchterne „Unwetterberichterstattung“, wobei vor allem der Bericht über die verheerende Hochwasserkatastrophe an Elbe und Weser im Jahre 1020 hervorzuheben ist, den die an Naturerscheinungen besonders interessierte Annalistin mit Verlautbarungen des Erstaunens und der Hilflosigkeit „einrahmt“, während sie das Naturereignis selbst nüchtern-protokollarisch beschreibt und damit ein fast modern anmutendes Beschreibungs- und Bewältigungsmuster bietet. Vgl. Ann. Quedlinburg. ad a. 1020, hrsg. v. M. Giese, 2004, S. 558f.: *Res mira cunctisque inaudita seculis incolis septentrionalis plagae accidisse dicitur. [...] Sed de his, quid fuerit, sit vel fiat, Christo, qui eandem gentium pressuram pro confusione sonitus maris ac fluctuum futuram praedixerat, discutiendum relinquimus.*

alltags- und witterungsgeschichtliche Wahrnehmungen teils in gegenseitiger Verstärkung entwickelten und zu spezifischen Darstellungsformen und damit zu einer „neuen“ Vielfalt in der Historiographie führten<sup>3051</sup>, ohne daß zunächst von einer Verwissenschaftlichung der Weltwahrnehmung gesprochen werden kann. Die „Hinwendung zur Natur“ macht sich im 12. Jahrhundert (ungeachtet der Fortführung symbolisch-allegorischer und typologisch-heilsgeschichtlicher Deutungsmuster) zwar in der Historiographie deutlich bemerkbar, insofern sich nicht mehr nur einzelne, besonders interessierte Schreiber mit Naturereignissen beschäftigten, sondern in fast allen Werken Naturereignisse als geschichtsrelevant aufgezeichnet wurden. Während Sigebert von Gembloux (wie Otto von Freising) als Vertreter der „Reichsgeschichtsschreibung“<sup>3052</sup> in seiner Universalchronik<sup>3053</sup> Naturereignisse jedoch

<sup>3051</sup> Siehe dazu Herbert Grundmann, Die Eigenart mittelalterlicher Geschichtsanschauung, in: Geschichtsdenken und Geschichtsbild im Mittelalter. Ausgewählte Aufsätze und Arbeiten aus den Jahren 1933 bis 1959, hrsg. v. Walther Lammers, Darmstadt 1965 (Wege der Forschung; Bd. XXI), S. 430-433, hier S. 431.

<sup>3052</sup> Der lothringische Benediktinermönch, Historiograph, Hagiograph, Theologe und Komputist Sigebert von Gembloux (ca. 1030-1112) aus Lüttich gehört zweifelsohne zu den „bedeutendsten und vielseitigsten Gelehrten und Literaten in der zweiten Hälfte des 11. und des beginnenden 12. Jahrhunderts“ (Thomas Bauer, ‚Sigebert von Gembloux‘, in: BBKL 10 (1995), Sp. 241-252, hier Sp. 245). Neben der Universalchronik verfaßte Sigebert auch die *Gesta abbatum Gemblacensium* (*Gesta abbatum Gemblacensium* auct. Sigeberti, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 8, Hannover 1848, ND 1968, S. 523-542) und einen „Katalog“ wichtiger Kirchenschriftsteller, der auf der Grundlage der Recherchen zu der Weltchronik die gesamte literarhistorische Entwicklung von Hieronymus und Eusebius bis zum Beginn des 12. Jahrhunderts nachzeichnet (*Catalogus de viris illustribus*, in: MPL 160 (1854), Sp. 547A - 548D. Neuausg. v. Robert Witte, in: Lateinische Literatur des Mittelalters 1, 1974, S. 49-150). Weitere Werke Sigeberts sind die *Vita Sigeberti III regis Austrasiae* (mit diesem Werk wurde Sigebert zu einem der Begründer des König-Sigebert-Kultes; vgl. *Vita Sigeberti III regis Austrasiae*, MPL 87, 1851, Sp. 303C - 314A), die *Vita Deoderici Mettensis episcopi* (ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 4, Hannover 1841, ND 1968, S. 462-483), die Vita des Grafen Wigbert, des Gründers der Abtei Gembloux, dessen Kult ebenfalls maßgeblich auf Sigeberts Werk beruht (ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 8, Hannover 1848, ND 1968, S. 507-515), zwei Viten Lamberts von Lüttich (*Vita duplex S. Lamberti episcopi Traiectensis et martyris Leodii, Acta Sanctorum Sept. V.*, Sp. 574-581 u. 589-602) und die *Vita S. Maclovii* (*Vita Sancti Maclovii sive Machutii episcopi*, MPL 160, 1854, Sp. 729C - 756D). Sigebert verfaßte auch ein Gedicht über das Martyrium der Thebäischen Legion und die Passion der heiligen Lucia (*Passio sanctae Luciae virginis* und *Passio Sanctorum Thebeorum*, ed. Ernst Ludwig Dümmler. Aus den Abhandl. d. Kgl. Preuß. Akad. d. Wiss. zu Berlin 1893; *Acta Sanctae Luciae* (Hrsg. u. übers. v. Tino Licht, Heidelberg 2008, Editiones Heidelbergenses; Bd. 34), weiterhin Hymnen, Sequenzen, Responsorien und auch theologische Schriften, unter anderem einen Kommentar zum salomonischen Predigerbuch und zwei Gutachten über die Fastenzeit. Besonders zu erwähnen ist Sigeberts komputistischer *Liber decennalis* mit Ansätzen einer systematischen Chronologie und Ausführungen zur Berechnung von Jahren und Kirchenfesten (*Liber decennalis* (Frgm.), ed. Joachim Wiesenbach, MGH - Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters 12 (1986), S. 177-197). Sigeberts politische Streitschriften, unter anderem gegen das päpstliche Verbot der Laieninvestitur, zeigen seine enge Einbindung in die Politik seiner Zeit. **Lit** : Jean Schumacher, L'œuvre de Sigebert de Gembloux. Études philologiques, Diss. Löwen 1975; Anna-Dorothee von den Brincken, Contemporaneitas Regnorum. Beobachtungen zum Versuch des Sigebert von Gembloux, die Chronik des Hieronymus fortzusetzen, in: Historiographia mediaevalis. Studien zur Geschichtsschreibung und Quellenkunde des Mittelalters. Festschrift f. Franz-Josef Schmale zum 65. Geburtstag, hrsg. v. Dieter Berg u. Hans-Werner Goetz, Darmstadt 1988, S. 199-211; Mireille Schmidt-Chazan, La chronique de Sigebert de Gembloux: Succès français d'une œuvre lotharingienne. A propos d'un exemplaire de l'édition princeps conservé à la bibliothèque municipale de Metz, in: Les Cahiers Lorrains, Jg. 1990, 1, p. 1-26; Dies., Sigebert de Gembloux, le Lotharingien, in: Échanges religieux et intellectuels du Xe au XIIIe siècles en Haute et en Basse-Lotharingie. Actes des 5es journées lotharingiennes, 21 et 22 octobre 1988, Centre Universitaire Luxembourg (Publications de la Section Historique de l'Institut Grand-Ducal de Luxembourg 106 = Publications du C. L. U. D. E. M. 2) 1991, p. 21-48; Dies., L'empire et l'histoire universelle de Sigebert de Gembloux à Jean de Saint-Victor (XIIe-XIVe siècles), Paris 1999, p. 33-331. **Bibl.** : ‚Sigebertus Gemblacensis Chronica‘, Repertorium Fontium 10, 356, [http://www.geschichtsquellen.de/repOpus\\_04264.html](http://www.geschichtsquellen.de/repOpus_04264.html) (2013-01-07).



nur am Rande, oft in Bezug auf politische Ereignisse, erwähnt, zeugen die Quedlinburger Annalen von einem starken heilsgeschichtlichen und weltlichen Interesse an Naturerscheinungen, was auch mit der Konzeption der Annalen als Lehrwerk für junge Geistliche zu erklären ist. Das „vertiefte“ Naturinteresse macht sich im 12. Jahrhundert in vielen Quellen darin bemerkbar, daß neben „undifferenzierten Naturbeobachtungen“, die in meist kurzen Einträgen „jeweils nur Erscheinungen berücksichtigen, mit denen die Menschen unausweichlich konfrontiert waren“<sup>3054</sup>, auch ausführlichere Berichte mit Reflexionen erscheinen. Als frühe Vorläufer nennt Milène Wegmann neben „vereinzelt“ Belegen in anderen frühen Quellen insbesondere die *Annales Fuldenses*, die sog. Einhardsannalen, die *Annales Quedlinburgenses*, die *Chronica Sigeberti Gemblacensis*, die Fortsetzung der Chronik Heinrichs von Reichenau durch Berthold, die *Annales Hildesheimenses* und die *Annales Augustani*, die jeweils mehrere, teilweise analysierende Berichte zu Naturerscheinungen enthalten. Nicht in dieser Aufzählung erscheinen jedoch Gregor von Tours, Paulus Diaconus und die Xantener Annalen, deren Aufzeichnungen zu Meteorologie und Astronomie mit hochmittelalterlichen Aufzeichnungen durchaus vergleichbar sind. Aus dem Hochmittelalter sind in nahezu allen Geschichtswerken in unterschiedlicher Gewichtung Naturerscheinungen verzeichnet, wobei sich die Berichte nicht mehr nur auf „knappe(n), aufzählende(n) Bericht[e] über Winter, Schnee, Regen, Hagel, Blitz und Donner, Überschwemmungen, Seuchen und Hungersnöte“ beschränken, sondern oft auch naturphilosophische Erklärungen (etwa anhand der antiken Qualitätenlehre) nennen.<sup>3055</sup> Die Beispiele weisen aber nicht unbedingt auf ein theoretisches Naturinteresse, sondern vor allem auf die Ausweitung der Naturbeobachtung; die „Hinwendung zur Natur“ (Wegmann) erfolgte im Hochmittelalter vor allem in den Klöstern und erst später, teilweise auch parallel dazu an Universitäten und Kathedralschulen. So erschienen neue naturphilosophische Schriften erst nach der Nutzbarmachung (lateinischen Übersetzung) des verlorenen Wissens im späteren 12. und 13. Jahrhundert. Mit den neuen Beobachtungsorten und neuen Schreib- und Forschungsmöglichkeiten sowie der Verfügbarkeit des antiken Wissens waren im Hochmittelalter allerdings die Voraussetzungen für eine umfassende „Neuentdeckung“ der Natur geschaffen - auf der Grundlage der

<sup>3053</sup> **Ausg.:** Sigeberti Gemblacensis Chronica sive chronographia universalis a. 381-1111, ed. Ludwig Konrad Bethmann, MGH Script. (in Folio) 6, Hannover 1844, ND 1968, S. 300-374 [=Sigeberti Chronica, ed. L. Bethmann, MGH Script. (in Folio) 6, 1844, S. 300-374]. Sigeberts Chronik erfuhr zahlreiche Fortsetzungen, neben dem berühmtesten Fortsetzer Anselm von Gembloux sind u. a. zu nennen: Sigeberti Auctarium Affligimense ad a. 1162, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 6, 1844, S. 402ff.; Continuatio Aquicinctina, wie oben, S. 416-428; Continuatio Gemblacensis, wie oben, S. 385-390; Continuatio Burburgensis, wie oben, S. 456-458; Continuatio Tornacensis, wie oben, S. 43-444.

<sup>3054</sup> Milène Wegmann, Naturwahrnehmung im Mittelalter, 2005, S. 85. Wegmann hat diesbezüglich einen umfangreichen „Katalog“ zu frühmittelalterlichen Kurzeinträgen zu Naturereignissen zusammengestellt. Vgl. „Undifferenzierte Berichte über Naturerscheinungen vor 1100“, M. Wegmann, wie oben, S. 182-185.

<sup>3055</sup> Ebenda, S. 86 u. S. 186-189 („Differenzierte Berichte über Naturerscheinungen vor 1100“).

Vorstellung, daß die Natur im Schöpfungsakt von Gott mit den ihr innewohnenden Möglichkeiten der Selbstorganisation und -reproduktion ausgestattet worden war (*natura naturans*).<sup>3056</sup> Damit war jedoch die Voraussetzung für eine Verselbständigung der Naturforschung gelegt, die sich von der symbolisch-allegorischen Geschichtsdeutung, insbesondere von der religiösen Unterscheidung zwischen „Gut und Böse“, zu befreien begann: „Die Geschichtsschreiber des Hoch- und Spätmittelalters erschlossen neue Darstellungsmöglichkeiten, indem sie die Welt dem Dienst der Überwelt entrückten und den menschlichen Gemeinschaftsformen zunehmend um ihrer selbst willen Beachtung schenkten.“<sup>3057</sup> Neu war im Hochmittelalter auf jeden Fall die dialektische Welterschließung, die aber keineswegs eine Abkehr von der theonomen Weltansicht bedeutete, sondern in Bezug auf typologische Geschichtsdeutungen sogar eine zusätzliche naturphilosophische Fundierung des christlichen Weltbildes bewirkte, da die Vorstellung von der Naturgesetzlichkeit mit der Schöpfungstheologie verbunden blieb.<sup>3058</sup>

Die „Entdeckung der Natur“ an Universitäten und Kathedralschulen und die neue Fokussierung auf Erscheinungen der „alltäglichen Natur“ verwundert angesichts der dramatischen Veränderungen im 12. und 13. Jahrhundert, als neben neuen Naturgefahren in neubesiedelten und kultivierten Landstrichen und ersten Vorboten der spätmittelalterlichen Klimaverschlechterung politische und gesellschaftliche Unsicherheiten die Grenzen des Aufschwungs zeigten, kaum. Angesichts der sich ausdifferenzierenden hochmittelalterlichen Lebenswelt entwickelte sich die bislang sporadische Dokumentation von Naturereignissen in

---

<sup>3056</sup> Die Idee von der sich selbst erneuernden „autonomen“, „schaffenden Natur“ (*natura naturans*, die mlat. Bezeichnung für die „Schöpferkraft als des Urgrundes der Dinge im Gegensatz zur *Natura naturata*, dem Inbegriff der geschaffenen Dinge“ - Friedrich Kirchner, Carl Michaëlis, Wörterbuch der Philosophischen Grundbegriffe, 5. Aufl. Leipzig 1907, S. 385), die von der hochmittelalterlichen Scholastik entwickelt wurde, stand teilweise im Widerspruch zur Vorstellung von der „geschaffenen Natur“ (*natura naturata*). Die beiden Begriffe können auf die Unterscheidung zwischen „Naturwesen und -produkten“ (die eine bestimmte Weiterentwicklung bereits in sich tragen) und durch andere Prozesse entstandenen „Produkten“, aber auch auf die Unterscheidung von göttlichem und menschlichem Schaffen bezogen werden - diese Unterscheidung wurde im 12. und 13. Jahrhundert durch die Rezeption von Aristoteles-Kommentaren durch Averroës und Michael Scotus Eriugena zu einem der Hauptgegenstände der Scholastik, vor allem in Bezug auf die Vorstellung von der trinitarischen Zeugung. Während Thomas von Aquin und Albertus Magnus diese teilweise ablehnten, galt die Unterscheidung für Raimundus Lullus und Meister Eckhart als Erklärungsgrundlage der Schöpfung. Spinoza unterschied zwischen der göttlichen Substanz und der „hervorgebrachten Natur“. Seine Theorien wurden von der neuzeitlichen Philosophie nach der Frage, ob die Natur nur wissenschaftliches wie philosophisches Objekt oder selbst eine bildende Kraft sei, weiterentwickelt. Für die Naturdarstellung des 12. Jahrhunderts wurde die Vorstellung von der sich selbst erhaltenden Natur (im Rahmen der Schöpfungsdeutung) zur Grundlage der sich teilweise von biblisch-theologischen Fragen ablösenden Erforschung von Naturphänomenen.

<sup>3057</sup> Karl Schnith, England in einer sich wandelnden Welt (1189-1259). Studien zu Roger Wendover und Matthäus Paris, Stuttgart 1974 (Monographien zur Geschichte des Mittelalters; Bd. 7), S. 1.

<sup>3058</sup> „Diese Natur ist nur eine Modifizierung der Anbindung der Moral an Gott, der Steuerung der Moral durch den göttlichen Gesetzgeber. Dieser hat jetzt andersartige Gesetze gemacht, Konstruktionsgesetze der Natur, Naturgesetze. „Natur“ bleibt, ja wird mehr denn je Theologoumenon. Nur wird die Wissenschaft von dieser Natur hinfort von der freigelassenen Magd, von der Philosophie, betrieben, das heißt ohne biblisch-theologisches Argument. Das konnte dazu führen, daß Wissenschaftler von dieser Natur ihren wissenschaftlichen Taufschein verlegten und vergaßen“ (Hans Martin Klinkenberg, Christus magister, in: *Historiographia mediaevalis*, hrsg. v. Dieter Berg u. Hans-Werner Goetz, 1988, S. 18-37, hier S. 28).

der Geschichtsschreibung zu einem neuen, in einigen Werken sogar prägenden Element wie in der Chronik des Anselm von Gembloux oder in den Annalen Reiners von Lüttich. Der Aspekt der Gefährdung blieb die Hauptmotivation für die Beschäftigung mit der Natur. Da Klöster und Universitäten in regem Austausch untereinander standen, ist eine gegenseitige Beeinflussung von Geschichtsschreibern und Gelehrten wahrscheinlich. Ein Charakteristikum historiographischer Berichte zu Naturerscheinungen dieser Zeit ist das Nebeneinander natürlicher Erklärungen und heilsgeschichtlicher Zusammenhänge. Die Aufzeichnung alltäglicher Naturphänomene in hochmittelalterlichen Geschichtswerken erfolgte ab dem 11. Jahrhundert besonders in dichter besiedelten Gegenden wie Süddeutschland, entlang des Rheins und in Nordfrankreich, wo auch von deutlich besseren Bedingungen für Geschichtsschreibung, Wissenschaft und Kunst auszugehen ist. Technische Neuerungen förderten im Hochmittelalter vermehrt Reflexionen über die Natur, doch blieben biblische Naturvorstellungen weiterhin präsent, so daß sich kaum eine Veränderung im Verhältnis zwischen innerweltlichen und religiösen Wahrnehmungen ergab. Die deutlich verbesserte Überlieferungslage im Hochmittelalter macht Aussagen über frühere Verhältnisse zudem schwierig. Insgesamt ist jedoch im Hochmittelalter weniger von einem Paradigmenwechsel, sondern eher von einer Ausdifferenzierung (und Verselbständigung) religiöser, praktischer, wissenschaftlicher und literarischer Wahrnehmungen zu sprechen: Als das frühmittelalterliche Gleichgewicht zwischen Mensch und Natur im Hochmittelalter in Bewegung geriet, mußten neue Formen der religiösen und philosophischen Naturdarstellung und -deutung gefunden werden, die die Problematik einer Überschreitung der christozentrischen Weltdeutung umgingen.<sup>3059</sup> Ein Schwerpunkt der Naturforschung mußte neben der Sammlung und „Wiederaufbereitung“ des schon in enzyklopädischen Schriften gesammelten antiken Wissens daher auch die Definition und Systematisierung der Wissenschaft wie auch der Terminologie sein. Auf dieser Grundlage konnte das tradierte Wissen in scholastischen *experimenti* („Gedankenexperimenten“) mit den *auctoritates*, den Erfahrungen der *seniores* sowie der Beobachtung neuerlicher Naturereignisse verglichen werden. Ansätze eines Paradigmenwechsels in der Naturbetrachtung zeichnen sich bereits im Hochmittelalter ab, als

---

<sup>3059</sup> Die Problematik der Überschreitung des christozentrischen Weltgebäudes durch philosophische Erklärungen, etwa in astronomischen Wetterprognosen, wird unter anderem in dem dramatischen, ungewöhnlich ausführlichen und genauen Sturmflutbericht Emos von Wittewierum von 1219 deutlich, in dem Emo die „Teilsintflut“ in Friesland 1219 mit der Vier-Elementelehre und (wo diese scheiterte) auch mit der Sternkonstellation erklärt, nach der „die Nähe oder Ferne von Planeten auf der Erde ein Zuviel oder Zuwenig an Hitze und damit eine Abnahme oder Zunahme von Wasser bewirken könne“ (Zitat: Gerrit Jasper Schenk, Meeresmacht und Menschenwerk. Die Marcellusflut an der Nordseeküste im Januar 1219, in: Ders. (Hrsg.), Katastrophen. Vom Untergang Pompejis bis zum Klimawandel, Ostfildern 2009, S. 61). Damit geriet Emo jedoch in Gefahr, die biblische Sintflutdeutung als totales Strafgericht über die Erde zu unterwandern, weshalb er nach dem naturphilosophischen Kunstgriff hochmittelalterlicher Philosophen von einer „Teilsintflut“ (*diluvium particulare*) spricht. Zum Sturmflutbericht Emos 1219 siehe unten, Anhang C 8, S. 1167-1169.

die Naturbeobachtung für die Suche nach wissenschaftlichen Erklärungen (auf die auch „Symbolisten“ wie Honorius Augustodunensis zurückgriffen) als gleichberechtigte Erkenntnisquelle neben den *auctoritates* aufgewertet wurde, wobei neue (Natur-)Erkenntnisse nur als Annäherungen an die unergründbaren „Archetypen“ und damit als vorläufige Abbilder der (göttlichen) Wahrheit galten. Dem Sehensinn kam dabei - gerade auch als Anstoß der Gotteserkenntnis - eine zentrale Bedeutung zu, womit die hochmittelalterliche Naturforschung noch nicht unbedingt eine Desakralisierung der Naturwahrnehmung bewirken mußte.<sup>3060</sup>

## VII. 2. Symbolisch-allegorische Geschichtsdeutung im Hochmittelalter: Der Unwetterbericht Anselms von Gembloux von 1117

Die Aufwertung der Sinneswahrnehmung im Hochmittelalter und deren Einsatz für die symbolisch-allegorische Naturdeutung wird besonders in einigen ausführlichen Unwetterberichten deutlich wie in dem Bericht über ein Gewitter 1128 in der Chronik von St. Bavo<sup>3061</sup>, in dem die stufenweise Gotteserkenntnis, beginnend mit dem Sehen (*visum*), Hören (*auditum*) und Fühlen (*sensum*) bis hin zur symbolisch-allegorischen Auslegung, angedeutet ist.<sup>3062</sup> Besonders zu erwähnen ist im 12. Jahrhundert der dramatische, fast epische Bericht

<sup>3060</sup> Nach Milène Wegmann (Naturwahrnehmung im 12. Jahrhundert, 2005, S. 164) orientiert sich „die Naturdeutung [...] in den historiographischen Quellen des 12. und 13. Jahrhunderts stärker als zuvor an den Phänomenen selbst; sie ist dementsprechend nicht mehr *ausschließlich* religiös geprägt.“ Diese Aussage ist insofern möglicherweise zu relativieren, als daß die unmittelbare Naturbeobachtung vor Ort seit dem frühesten Mittelalter die Hauptmotivation für historiographische Berichte über Naturereignisse war. Zudem wurde die moraltheologische Deutung in historiographischen Aufzeichnungen auch im Hochmittelalter meist nicht direkt oder zumindest nicht in drastischer Form geäußert; umgekehrt konnten auffällige oder bedrohliche Erscheinungen in der Natur die „vermuteten“ heilsgeschichtlichen Zusammenhänge sogar bestätigen. So werden viele hochmittelalterliche Schreiber in ihren Aufzeichnungen auch Belege für „heilsgeschichtliche Zusammenhänge“ oder zumindest *Exempla* zur moralischen Belehrung der Leser gesammelt haben, auch anhand eigener Beobachtungen. Das zeigen viele ausführliche Unwetterberichte des 12. Jahrhunderts, in denen die Schreiber oft bemerkenswert genaue Angaben zur Zugbahn und zum Verlauf sowie den Folgen von Unwettern machen, diese dann aber auch (indirekt) als „Strafgerichte“ deuten. Innerweltliche und heilsgeschichtliche Naturbeobachtungen widersprachen sich also nach hochmittelalterlicher Ansicht keineswegs, sondern bestätigten und verstärkten sich sogar gegenseitig. Phänologische oder witterungsgeschichtliche Beobachtungen (also Beobachtungen weniger spektakulärer Erscheinungen) blieben von metaphysischen Deutungen dagegen weitgehend frei, was bereits in frühen Quellen, etwa Gregor von Tours, zu erkennen ist, denn Natur- und Witterungsanomalien wurden seit jeher vor allem wegen der Belange des Landbaus zur Information und Warnung für die Nachgeborenen festgehalten. Die Zahl diesbezüglicher Beobachtungen nahm im Hochmittelalter aufgrund der Siedlungsexpansion und der veränderten Lebens- und Anbaubedingungen deutlich zu.

<sup>3061</sup> Vgl. *Chronica S. Bavonis ad a. 1138*, ed. J. J. de Smet, *Corp. chronicorum Flandriae I*, S. 584: *Auditum est tonitruum, octavo kal. Julii, cuius ictus extitit intolerabilis. Monachos enim sancti Bertini in oratione consistentes terrae prosternens, quibusdam visum, aliquibus auditum, aliis aliquandiu sustulit et sensum [...]*. Die Chronik von St. Bavo kann als Beispiel für die „Entdeckung der Natur“ mit der Sinneswahrnehmung im 12. Jahrhundert stehen. Aus dieser Zeit sind viele Annalen- und Chronikberichte zu Naturerscheinungen überliefert, die sich explizit auf Naturbeobachtungen berufen (*audire, videre, cernere, sentire, tangere* oder *odor*). Die Beispiele hat Milène Wegmann aus den 32 MGH-Bänden zusammengestellt (Milène Wegmann, *Die 'Entdeckung der Natur'*, in: *Natur im Mittelalter*. Hrsg. v. Peter Dilg, 2003, S. 280-293, hier S. 283ff.).

<sup>3062</sup> Der Bericht der *Chronica S. Bavonis* über die Beobachtungen der Mönche von St. Bertin (vgl. die Partizipien *visum, auditum* und *sensum*) erinnert an die auf Ovids *Ars amatoria* zurückgehende Theorie der *quinquae lineae amoris* (*visus, auditus, alloquium, tactus, coitus*) in Andreas' Capellanus Minnetraktat *De amore* (verf. 1185/86), in dem mit Hilfe der dialektisch-scholastischen Methode die Entstehung der Liebe und die Regeln für die

Anselms von Gembloux über eine denkwürdige Unwetterserie im Frühsommer 1117 in Lüttich, der einige unheimliche Erscheinungen vorausgingen: So sollen sich die Hände einer Frau, die während des Abendläutens ihrem Kind den Kopf wusch, „von flüssigem Blut“ gerötet haben.<sup>3063</sup> Das Ereignis, verursacht vielleicht durch rostige Brunnenrohre oder Schwebstoffe, erinnert an die erste biblische Plage<sup>3064</sup>, doch kann hier auch eine Präfiguration“ des rötlichen Morgenhimmels am 3. August 1117, dem Ende der Unwetterserie, gesehen werden. Weitere unheimliche Augenzeugenberichte zu unheimlichen Zeichen (*Qui hoc vidit testis est populus*) lassen eine geradezu eschatologische Stimmung entstehen: Anselm berichtet von einem „noch nie oder nur selten gesehenen Monster“ in Namur; am 13. Dezember gab es eine spektakuläre Mondfinsternis, bei der „die Mondscheibe nach der Verschattung am heiteren Himmel beinahe eine ganze Stunde in vielen Farben, am meisten jedoch blutrot, leuchtete.“ Im Sommer gab es in Nordfrankreich wiederholt schwere Unwetter, und am 16. Dezember erschienen „zur ersten Stunde der Nacht feurige Linien am nordöstlichen Nachthimmel, welche die Zuschauer den größten Teil der Nacht in Verwunderung und Erstaunen versetzten.“<sup>3065</sup>

In Anselms Bericht sind vier der bedrohlichsten „mittelalterlichen“ Vorzeichen versammelt (eine unheimliche „Verkehrung“ der Welt, Dunkelheit, blutrote und feurige Erscheinungen), die den apokalyptischen Eindruck des Unwetterjahres 1117 unterstreichen, wobei einzelne Ereignisse vielleicht auch als Vorzeichen auf den Tod Balduins II., des Königs von Jerusalem,

---

höfische Minne erklärt werden. Im 12. Jahrhundert wurden besonders an den Zentren der Frühcholastik wie Chartres und Orléans vermehrt antike Autoren rezipiert, u. a. von Johannes von Salisbury (*Entheticus de dogmate philosophorum*) und Alanus ab Insulis (*De planctu naturae* 8, 208ff.); auch Matthias von Vendôme orientiert sich in seiner lateinischen *Pyramus und Thisbe*-Dichtung an Ovid, ebenso wie Chrétien de Troyes in dem Gedicht *Philomena* und besonders im *Cligés*, in dem er eine altfranzösische *ars amatoria* entwirft. Vgl. Andreas aulæ regiae capellanus, *De amore: libri tres*. Von der Liebe. Text n. d. Ausg. v. E. Trojel. Übers. u. m. Anm. u. e. Nachwort versehen v. Fritz Peter Knapp, Berlin - New York 2006; W. Maurice Sprague, „Andreas Capellanus“, BBKL 26, Nordhausen 2006, Sp. 31-42; Charles Homer Haskins, *The Renaissance of the Twelfth Century*, Cambridge 1927 (ND New York 1972), p. 48f.; Felix Schlösser, *Andreas Capellanus: Seine Minnelehre und das christliche Weltbild um 1200*, Bonn 1960 (Abhandlungen zur Kunst-, Musik- u. Literaturwissenschaft, Bd. 15); Kristian von Troyes, *Cligés*. Textausg. M. Einleitung u. Glossar. Hrsg. v. Wendelin Foerster, Halle a. d. Saale 1888.

<sup>3063</sup> Anselmi Gemblacensis Contin. ad a. 1117, ed. L.C. Bethmann, MGH Script. (in Folio) 6, Hannover 1844, S. 377: *Pulsantibus vesperis sabbato, quaedam femina caput dum lavat puero, manus rubent sanguine fluido.*

<sup>3064</sup> 2. Mose 7, 14-29: Die erste Plage: Verwandlung aller Gewässer in Blut. Meldungen zu „Blutregen“ erscheinen bereits in fragmentarischen frühen Annalen als „Denkwürdigkeiten“, so auch in der Fortsetzung der Lütticher Annalen. Vgl. *Annalium Leodiensium Continuatio ad a. 1113*, ed. G. H. Pertz, MGH (in Folio) 4, 1839, S. 30: *Apud Ravennam et Parmam, civitates Italiae, sanguis pluit.*

<sup>3065</sup> Vgl. Anselmi Gembl. Contin. ad a. 1117, ed. L. C. Bethmann, MGH Script. (in Folio) 6, 1844, S. 377 (eigene Teilübers.): *Monstrum quoddam Namuci natum est, cui par nunquam vel raro visum est, videlicet biceps infantulus. Quid hoc vidit testis es populus. Hic tam sexu, quam ceteris membris, simplex erat compage corporis. 3. Idus Decembris, ad mediam noctem lucentibus stellis caelo sereno, 13. luna eclypsim passa est, et contracto orbe, multis coloribus, sed maxime sanguineo, pene integra hora suffusa est. 17. Kal. Ianuarii, prima hora noctis, igneae acies a septentrione in orientem in caelo apparuerunt; deinde per totum caelum sparsae, plurima noctis parte videntibus miraculo et stupori fuerunt.* Die verdunkelte Mondscheibe und der verschattete Neumond können auf die Kreuzigung Christi und den Tod der Märtyrer bezogen werden; der rötliche Mond „spiegelte“ das Feuer der christlichen Auferstehungshoffnung in der flammenden Röte der Sonne, wobei das regelmäßige Abnehmen und Wachsen des Mondes die Taufe und die geistige Regeneration der Kirche symbolisieren konnte. Vgl. Gerhart B. Ladner, *Handbuch der frühchristlichen Symbolik*, 1992, S. 133.

sowie den Tod von Papst Paschasius 1118 gedeutet wurden.<sup>3066</sup> Auffällig ist in Anselms Bericht die Ambivalenz zwischen *Mysterium tremendum* und *Mysterium fascinans*: Das Jahr 1117 begann nach Anselm bereits mit einem für die Region ungewöhnlichen Erdbeben, „an einigen Orten schwächer, an anderen stärker - diese waren so schlimm, daß einige Stadtviertel mitsamt der Kirchen eingestürzt sein sollen.“<sup>3067</sup> Mit *dicatur* beruft er sich auf Augenzeugen<sup>3068</sup>, wie auch in den anderen Berichten: „Auch die Maas soll nach Augenzeugen nahe der Abtei Sustula, die gleichsam in der Luft hing, ihr Bett verlassen haben. In diesem Jahr wurde auch die Stadt Lüttich von zahlreichen Plagen bedrängt. Im Monat Mai, in der Nacht der Kreuzesauffindung, die damals mit der Himmelfahrtsvigil zusammenfiel, als man gerade in der oberen Kirche den Abendgottesdienst feierte und jenen Psalmvers *Quis sicut dominus Deus noster* sang, warf plötzlich ein Donnerschlag, verbunden mit einem Beben, alle auf den Boden, und ein Blitz, der von den Wänden des Gotteshauses eindrang, sprengte zahlreiche Reliefs von der Mauer im Kirchenraum; danach drang er in den Turm ein und zerstreute viele Teile des Daches überall hin. Dem folgte ein so unerträglicher Gestank, daß er selbst durch viel Räucherduft kaum vertrieben werden konnte. Ebenso verwüstete im Juni, am 7. Tag dieses Monats, ungefähr um die neunte Stunde, ein plötzlich aus der Richtung des nach dem Heiligen Robert benannten Berges her kommender Wolkenbruch den unterhalb des Berges liegenden Teil der Stadt, der fast gänzlich überflutet wurde; die Flut war so stark, daß sie viele Häuser wegschwemmte und einen großen Teil der Ernte vernichtete, und eine Mutter, die zwei Kinder mit beiden Armen umschlungen hielt, tötete, sowie an anderen Orten acht Menschen erdrückte. Und als es gerade zum Gottesdienst am Samstagnachmittag läutete, wusch eine Frau ihrem Jungen das Haupt, und ihre Hände röteten sich von flüssigem Blut. Am 1. Juli, ungefähr um die sechste Stunde, verhüllte weiterhin ein sehr heftiger und dunkler Sturm die Stadt, und eine plötzlich sich herabsenkende Wolke deckte das gesamte Dach der Abteikirche ab, so daß sie den Regenschauern ungeschützt ausgesetzt war und der gesamte Boden überschwemmt wurde. Ein

<sup>3066</sup> Vgl. Anselmi Gembl. Contin. ad a. 1118, ed. L. C. Bethmann, MGH Script. (in Folio) 6, 1844, S. 377.

<sup>3067</sup> Anselmi Gembl. Contin. ad a. 1117, ed. L. C. Bethmann, MGH Script. (in Folio) 6, 1844, S. 376: 1117. *Mense Ianuario 3. Non. Ipsius, 4. feria, in aliquibus locis, sed non usquequaque, terremotus accidit, alias clementior, alias validior; adeo ut quarundam urbium partes cum aecclesiis subruisse dicatur.*

<sup>3068</sup> Passivformen wie *dicatur, dicatur, fertur, visus est, ut videtur* oder *auditur* bezeichnen in Berichten über „unglaubliche“ Ereignisse die Ungewöhnlichkeit und Seltenheit des nur aus fernen Augenzeugenberichten Erfahrenen, ebenso Attribute wie *mirus* („wunderbar“); gleichzeitig unterstreichen sie die Glaubwürdigkeit des Berichteten und der Augenzeugen. Der Konjunktiv Präsens *dicatur* („es soll gesagt worden sein“) in Anselms Bericht könnte als „doppelte Einschränkung“ auf ein besonders außergewöhnliches, „unglaubliches“ Ereignis weisen, das der Chronist als „Denkwürdigkeit“ aufzeichnete. Die geläufigen „Formeln“ weisen auf das spezifische Verständnis von *veritas* in der mittelalterlichen Historiographie und können als eine Art „Rückversicherung“ eingeordnet werden, mit der sich die Schreiber nicht nur auf die alten Schriften (*auctoritates*) wie die Bibel, die Kirchenväter oder ältere Geschichtswerke, sondern bewußt auch auf eigene Beobachtungen, Erlebnisse und aufgrund der monastischen Beziehungen besonders auch auf Augenzeugen berufen konnten. Die Berichte mußten dabei nicht wie heute genau nach ihrem objektiven Wahrheitsgehalt überprüfbar sein, sondern lediglich (wenngleich sie Unglaubliches enthielten) über mögliche Ereignisse berichten, also für die kritischen Hörer „plausibel“ sein. So blieb den mittelalterlichen Geschichtsschreibern die Freiheit, historische Fakten auch mit weiteren, durch Augenzeugen erfahrenen „wahrscheinlichen“ Nebenergebnissen auszuschnücken, die sich im Umfeld der „Hauptereignisse“ abspielten und durch genaue Darstellung durchaus „glaubwürdig“ erschienen. Das Ziel der mittelalterlichen Geschichtsschreibung war nicht allein das dokumentarisch genaue Festhalten „nachprüfbarer“, objektiver Daten und Fakten, sondern vielmehr die exemplarische Darstellung realer und möglicher Ereignisfolgen in Bildern des inneren Erlebens, in dem die „verborgene“ Wahrheit der Heilsgeschichte erkennbar ist. Zu den „objektiven“ Fakten der Geschichte gehörten daher auch die Wahrnehmungen und Deutungen von unmittelbar Betroffenen und Augenzeugen. Siehe dazu Johannes Laudage (Hrsg.), Von Fakten und Fiktionen. Mittelalterliche Geschichtsdarstellungen und ihre historische Aufarbeitung, Köln - Weimar - Wien 2003 (Europäische Geschichtsdarstellungen; Bd. 1).

vom nördlichen Teil her einschlagender Blitz tötete einen hinter dem Altar der Heiligen Cosmas und Damian an einem Pult lesenden Geistlichen auf der Stelle, ebenso einen anderen vor dem Kreuz betenden Geistlichen und auch einen dritten, der gerade aus dem nahe der Kirche gelegenen Skriptorium herausging. Vor den Türen der Kirche, gegen das Haus des Bischofs zu, tötete der Blitz einen Laien. Am 9. Juli, von der dritten bis zur neunten Stunde, umkreisten vier Sturmwirbel die Stadt von vier Himmelsrichtungen her; auch heulte der Sturm mit großer Gewalt, und er überschwemmte die Stadt mit viel Regen. Am 3. August, bei Beginn der Abenddämmerung, als in allen Gegenden Donnerrollen gehört wurde und zahlreiche Blitze zuckten, und das geschah noch einmal und sogar ein drittes Mal bis zum frühen Morgen, wütete dieser Gewittersturm in Lüttich noch mehr, daß die Menschen von den Betten aufstanden und sich traurig und verängstigt in Kirchen und Kapellen versammelten und die Nacht mit Gebeten zubrachten. Als die Morgenröte ihren Höhepunkt erreicht hatte, umleuchtete von Osten her ein so großes Himmelsfeuer mit einer gewaltigen Flamme die Stadt, daß alle fürchteten, durch göttliche Bestimmung verbrannt zu werden. Danach wurde beobachtet, wie ein großer Sturm von Westen kommend das Feuer ein wenig verdunkelte. Aber wieder entflammte das Feuer mit seiner Flamme, als ob es Sieger bleiben würde; als der Sturm wieder näherkam, verbarg es sich ein wenig. Zum dritten Mal aber leuchtete das Feuer auf, und zum dritten Mal verging es wieder, endgültig vom Sturm besiegt. Dieses Spektakel erschreckte die Stadt vom Höhepunkt der Morgendämmerung bis zur dritten Tagesstunde sehr heftig.<sup>3069</sup>

Dieser epische Bericht bietet eine auch im 12. Jahrhundert noch seltene, dramatische Ausmalung von Naturereignissen. Die einzelnen Ereignisse - Erdbeben, Unwetter, Überschwemmungen und den brennenden Morgenhimmel - beschreibt Anselm mit geläufigen Formulierungen mit Informationen zu Ausdehnung, Intensität oder Dauer.<sup>3070</sup> Politische Ereignisse treten in dem Jahresbericht 1117 dagegen zurück. Der Bericht ist als durchgehende Erzählung gehalten, die den Leser bis zum letzten Satz festhält. Die detaillierte Beschreibung der Unwetter legt nahe, daß Anselm zumindest ein Unwetter, wahrscheinlich das Gewitter am 3./4. August 1117 in Lüttich, selbst miterlebt hat. Schon am Beginn des Berichts wird klar, daß die Naturereignisse als „Plagen“ wahrgenommen wurden: *Hoc quoque anno Leodium civitas multis plagis attrita est.*<sup>3071</sup> Lüttich sah sich 1117 apokalyptischen Erscheinungen gegenüber, die den „Geisterkampf“ der Endzeit präfigurativ an den Himmel zeichneten.<sup>3072</sup> Die Unwetter waren „Mittel Gottes, sich dem Menschen allmählich zu offenbaren.“<sup>3073</sup>

<sup>3069</sup> Anselmi Gembl. Contin. ad a. 1117, ed. L. C. Bethmann, MGH Script. (in Folio) 6, 1844, S. 376f.; eigene Übers. Lat. Text siehe Anhang C 3, S. 1165. Eine Übersetzung mit einer zeitgemäßen Widergabe meteorologischer Begriffe bietet die Datenbank [tambora.org](https://tambora.org/): <https://tambora.org/index.php/grouping/event/list?s%5Bid%5D=92885&page=8&sort=id> Sie wurde hier jedoch nicht herangezogen, da zur Untersuchung der mittelalterlichen und vormodernen Naturwahrnehmung „vormoderne“ Wetterbezeichnungen in einer exakten wörtlichen Widergabe des Textes sinnvoller erschienen.

<sup>3070</sup> Da Anselm als Mönch in Gembloux der klösterlichen *stabilitas* verpflichtet war, schreibt er von „entfernten“ Ereignissen nur kurz und fügt mit geläufigen Formeln die wenigen bekannten Tatsachen und „Gerüchte“ (z. B. über die bei dem Erdbeben zerstörten Stadtteile und beschädigten Kirchen) zu einer Nachricht zusammen, die als glaubwürdig eingeschätzt wurde. Über die Gewitter, die er selbst erlebte, berichtet Anselm sehr ausführlich.

<sup>3071</sup> Anselmi Gembl. Contin. ad a. 1117, ed. L. C. Bethmann, MGH Script. (in Folio) 6, 1844, S. 376.

<sup>3072</sup> Vgl. 2. Mose 7, 14 - 2. Mose 11, 10: Unter den zehn Plagen gegen den verstockten Pharao werden die Verwandlung aller Gewässer in Blut, weiterhin Frösche, Stechmücken, Stechfliegen, Viehpest, Ruß-Blattern, Hagel, Heuschrecken, Finsternis und die Tötung der Erstgeburt genannt. In mittelalterlichen Annalen- und Chronikberichten über Sturmfluten, Hochwasser, Unwetterereignisse, Hungersnöte und Seuchen gehört *plaga*

Die Unwetterserie begann mit einem Gewitter während der Vesper am Abend des 2. Mai 1117, bei Anbruch der Vigil zum Himmelfahrtstag<sup>3074</sup>, der in diesem Jahr mit der Feier der Kreuzesauffindung zusammenfiel<sup>3075</sup> (*Mense enim Maio, nocte inventionis sanctae crucis, quae tunc erat vigilia ascensionis, dum in maiori aecclesia vesperos celebrant*). Wie die Weihnachtszeit waren auch die Oster- und Pfingstzeit, insbesondere die Vigilien zu den Hochfesten, eine besondere, für „Zeichen“ prädestinierte Zeit. Der Blitzeinschlag in der Kirche während der Himmelfahrtsvigil, „als die Mönche gerade den Psalmvers *Quis sicut dominus Deus noster* sangen“, wurde von den Mönchen daher sicherlich als reale Epiphanie erlebt, wie auch der ausführliche Bericht Anselms nahelegt. Der Blitz soll von den Wänden her in das Gotteshaus eingedrungen sein und die Betenden auf den Boden geworfen haben; durch den Einschlag

---

zum geläufigen, oft stereotypen Beschreibungsinstrumentarium. Orosius spricht im Prolog zum ersten Buch der *Historiae* von den *plagae grandinum*. In Anlehnung an die Bibel und spätantike Autoren wird *plaga* („Schlag, Streich, Hieb, Stoß“) meist mit „Plage“ übersetzt, im weiteren Sinne auch mit „Strafe, Strafrute“, z. B. bei Vergil auch *verbera* („Schläge mit Riemen“) und *plagas* („Schläge mit Ruten und Stäben“). Vgl. K.-E. Georges, Ausführl. lat.-dt. HWB, II, 8. Aufl. 1913, ND 2003, Sp. 1726. Auch Begriffe und Wendungen wie *divinitus* und *facta est* machen *plaga* in mittelalterlichen Unwetterberichten unmißverständlich als Gottesstrafe deutbar wie in dem Bericht der Pöhlde Annalen zur „Julianenflut“ am 17. Februar 1164: *Hec clandestina plaga circa occidentem et aquilonem facta est 14. Kal. Marcii* (Ann. Palidenses ad a. 1164, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 16, 1859, S. 93).

<sup>3073</sup> Philippe Ariès, *Geschichte im Mittelalter*. Aus d. Frz. v. Perdita Duttke, Frankfurt a. M. 1990, S. 21. Ausgehend von den Geschichtswerken Isidors von Sevilla und Bedas Venerabilis läßt sich die heilsgeschichtliche „Deutungstradition“ von den Chronisten des Frühmittelalters wie Gregor von Tours bis ins Hoch- und Spätmittelalter und in die oft polemisch-konfessionell überzeichnete Historiographie der frühen Neuzeit verfolgen. Siehe dazu Verena Epp, *Von Spurensuchern und Zeichendeutern*, in: Johannes Laudage (Hrsg.), *Von Fakten und Fiktionen*, 2003, S. 43-62.

<sup>3074</sup> Die Vigil (lat. *vigilia* „Wache“) bezeichnet im Mittelalter die nach dem Apostelwort „Betet ohne Unterlaß“ (vgl. 1. Thess. 5, 17) mit Gebeten und Lesungen zugebrachte Nacht(-wache) vor Sonn- und Feiertagen, die am Morgen mit der Feier der Eucharistie abgeschlossen wurde. Als Teil der *liturgia horarum* ist die Vigil die erste Gebetszeit des liturgischen Tages, die um Mitternacht oder am frühen Morgen (2 Uhr), in Ausnahmefällen (wie z. B. bei der Christmette) auch am Vorabend, nicht aber vor 22 Uhr, stattfindet. Nach der *Regula Benedicti* soll die Vigil in der achten Stunde der Nacht (2 Uhr morgens) gebetet werden und wird, wie auch Anselm berichtet, meist mit einem Psalm eröffnet (hier Ps. 113, 5), gefolgt von einem Hymnus und zwei oder drei Nokturnen, bestehend aus Psalmen und Lesungen. Der Vigil folgten als nächste Gebete (Horen) des Horariums die *Laudes* (4 Uhr) und die Morgenmesse (*Matutin*) zur Zeit des Sonnenaufgangs (zw. 6 und 8 Uhr).

<sup>3075</sup> Die Feier der „Kreuzeserfindung“ und der „Kreuzeserhöhung“ (*Inventio sanctae crucis; exaltatio sanctae crucis*) ist ein im 4. Jahrhundert gestiftetes Kirchweihfest zum Andenken an die in der Legende des Cyrillus von Jerusalem (348) überlieferte Auffindung des Kreuzes Christi durch den römischen Kaiser Konstantin, der im Jahre 326 die Höhle des Heiligen Grabes aufdecken ließ und 335 an der Stätte von Jesu Kreuzigung und Auferstehung eine Doppelbasilika weihen ließ. Die Feier der sog. *exaltatio crucis* geht auf den griechischen Ritus zurück, das Kreuz während der Zeremonie in alle vier Himmelsrichtungen aufzuheben. Nach Ambrosius wird die „Kreuzeserfindung“ allerdings Konstantins Mutter Helena zugeschrieben; diese Version der Sage erscheint bei den Kirchenvätern oft in ausgeschmückter Form, während die Syrer die Königin Protonike, die Gemahlin des Kaisers Claudius, als Auffinderin des Heiligen Kreuzes verehrten. Bis in die Zeit Gregors des Großen (6. Jh.) wurde das Fest der Auffindung des Heiligen Kreuzes, wie noch bis heute in der griechisch-orthodoxen Kirche, am 14. September, dem Tage der Kreuzeserhöhung (*Exaltatio sanctae crucis*), gefeiert. Papst Gregor I. d. Gr. (540-604) begründete auf der Grundlage des „Gelasianum“ für die römisch-katholische Kirche den 3. Mai als Feier der Kreuzeserfindung, die seit dem 7. Jahrhundert im römischen Festkalender verzeichnet ist. In nachkarolingischer Zeit wurde die „Kreuzeserfindung“ als Erinnerungsfest an die Wiedergewinnung der Reliquie des Heiligen Kreuzes 629 n. Chr. durch Kaiser Heraklios als *adoratio crucis*, als feierliche Enthüllung und Anbetung des Kreuzesholzes, gefeiert. Siehe dazu: Marie-Louis-Léon de Combes, *De l'invention à l'exaltation de la sainte Croix*, Paris 1903; Johannes Straubinger, *Die Kreuzesauffindungslegende*, Paderborn 1912; Ludwig Eisenhofer, *Handbuch der kirchlichen Liturgik I*, Freiburg 1932, S. 591.



wurden Reliefs von den Wänden gesprengt sowie Turm und Kirchendach stark beschädigt.<sup>3076</sup> Über das dramatische Ereignis berichtet als Augenzeuge (*Fulmen, quod nos fere pessumdedit*) auch Reimbald von Lüttich<sup>3077</sup> - wahrscheinlich war sein Bericht sogar die Vorlage Anselms. Dieser hebt drei zentrale Aspekte der vormodernen Gewitterwahrnehmung hervor: das Unvorhergesehene des „Blitzes aus heiterem Himmel“<sup>3078</sup>, die Beschädigung von alten Bauwerken, insbesondere einer Kirche, und das Ausgeliefertsein der Sterblichen. Die Mönche erfuhren durch den Blitz das monastische Gebot der Erniedrigung (*humilitas*) am eigenen Leib. Das „Motiv“ des Blitzeinschlags in Kirchen erscheint allein in Anselms kurzer Chronikfortsetzung drei Mal, davon zwei Mal in dem Unwetterbericht für das Jahr 1117, als der Blitz am Himmelfahrtstag und am 1. Juli in die Abteikirche von Lüttich einschlug.<sup>3079</sup> Die

<sup>3076</sup> Anselmi Gembl. Contin. ad a. 1117, ed. L. C. Bethmann, MGH Script. (in Folio) 6, 1844, S. 376: [...] *dum in maiori aecclesia vesperos celebrant, et illum psalmum „Quis sicut dominus Deus noster“ cantant, subito tonithrus cum terremotu omnes ad terram stravit, et fulmen a leva templi ingrediens non modicas crustas de muro hac illac disiecit; deinde turrim ingrediens, multas trabium partes diffidit. Subsecutus es foetor intolerabilis, adeo ut multo aromatum odore vix potuerit expelli.*

<sup>3077</sup> Vgl. Canonici Leodiensis Chronicon Rhythmicum ad a. 1117, ed. W. Wattenbach, MGH Script. (in Folio) 12, 1856, S. 416f., V. 67-102: *De primo fulmine. Ascenderat, suis videntibus,/ Nocte illa qua celos Dominus,/ Fulmen, quod nos fere pessumdedit,/ Apud Sanctum Lambertum cecidit./ In duobus choris fraternitas/ Tempus erat quo cantat vesperas - / Hoc antiquo de more faciunt/ Et de urbe tota pars veniunt - / ,De Laudate pueri Dominum'/ Cantabimus forte versiculum:/ ,Humilia de celo visitans/ Quis ut Deus in altis habitans',/ Vix finitum hoc et intonuit,/ Totum onus templi contremuit./ Terruit nos tinnitum faciens/ De fenestris vitrum dissiliens;/ Solutae sunt simul radicitus/ Ambae turres, disiectis molibus; / Comminutae quasi securibus/ Trabes, quae sunt in laquearibus./ Nos involvit a cunctis partibus/ Ignis ardens et fetor stigijs - / Cum hec loquor horrescit animus - / Nec cantare, nec stare quivimus./ Ad altare sancti Stephani. Quam aperta Dei correctio,/ Quam paterna fit ammonitio!! Qui ad ipsum templi introitum/ Nostrum nobis monstrat interitum;/ Non percussit murum in angulis,/ Sed ubi sit semper prae oculis,/ Quasi dicat: ,Huic intuemini,/ Transeuntes, et conpugimini.' [...]*

<sup>3078</sup> Sowohl in Anselms Unwetterbericht für 1117 wie auch in den Bericht der Chronik von St. Bavo von 1138 ist die bei Sommergewittern typische Situation unmittelbar vor dem Unwetter angedeutet: Zunächst ist nur entferntes Donnern hören zu hören, während vor der Gewitterzone „vorlaufend“ in der Nähe des Beobachtungsortes neue Gewitterzellen entstehen. Auch die aktive Gewitterzone bewegt sich mit dem Höhenwind weiter, allerdings nicht kontinuierlich, sondern oft als „Fortsetzung“: Die aktive Phase einer Gewitterzelle reicht meist von wenigen Minuten bis zu einer halben Stunde (bei gut organisierten Multizellen und „Superzellen“ auch mehrere Stunden, wobei auch hier ein andauernder Prozeß von Abschwächung und Neubildung stattfindet). Während sich die bereits länger aktiven Gewitterzellen durch die kalten Niederschlagsabwinde (die die nährende Aufwindzone bald unterbinden) allmählich abschwächen und schließlich „eingehen“, entwickeln sich innerhalb des Systems, vor allem vorlaufend in der noch warmen, energiereichen Luftmasse, ausgelöst und unterstützt durch Niederschlagsabwinde, neue Gewitter. Die berüchtigten „Blitze aus heiterem Himmel“ gehen meist auf die ungleichmäßige Fortsetzung von Gewitterzonen zurück. Da die ersten Entladungen eines neuentstandenen Sturms oft die stärksten Entladungen und häufig auch Wolke-Boden bzw. Boden-Wolke-Entladungen sind und diese zudem nicht selten vor Einsetzen des Hauptniederschlags auftreten, kann der Eindruck eines „Blitzes aus heiterem Himmel“ entstehen; einzelne Blitze, besonders die aus den oberen Bereichen des Gewitteramboskes entspringenden „positiven Blitze“ können zudem durchaus einige Kilometer von der Gewitterwolke entfernt einschlagen, auch noch einige Zeit nach Ende des Gewitters.

<sup>3079</sup> Anselmi Gembl. Contin. ad a. 1117, ed. L. C. Bethmann, MGH Script. (in Folio) 6, 1844, S. 376. Blitzeinschläge in Gotteshäuser erschienen in vormoderner Zeit als besonders eindringliche *exempla*, um die Menschen an ihre Heilsbedürftigkeit und ihr Angewiesensein auf Gottes Gnade zu erinnern und sie dazu zu bewegen, ein gottesfürchtiges Leben zu führen - als „Vorbereitung“ auf den jüngsten Tag; die „unerklärlichen“ Blitzeinschläge in Gotteshäuser zeigten in drastischer Weise die Vergänglichkeit alles Irdischen, auch der irdischen *ecclesia*, die nur eine „Vorstufe“ der „wahren“ himmlischen *ecclesia* ist. Vgl. auch den Bericht über ein Unwetter 1128 in Köln, bei dem ein Blitz in St. Petri einschlug (Anselmi Gembl. Contin. ad a. 1128, ed. L. C. Bethmann, MGH Script. (in Folio) 6, 1844, S. 381). In Unwetter- und Sturmflutberichten des 12. Jahrhunderts

*Annales Colonienses* schildern in einem Bericht über einen Blitzeinschlag in eine Kirche bei Sens 1164 mit wenigen Worten sogar treffend die bedrohliche, „dämonische“ Stimmung unmittelbar vor dem Blitzeinschlag.<sup>3080</sup> Da in Kirchen und Kapellen fast rund um die Uhr Geistliche und Laien bei Andachten und Gebetsstunden waren, beruhen viele Berichte auf Augenzeugen und haben daher hohen Quellenwert. Häufig ist von Blitzeinschlägen während des Stundengebets zu lesen<sup>3081</sup>, so in der Chronik von St. Bavo<sup>3082</sup>, die über einen Blitzeinschlag in das Kloster St. Bertin am 24. Juni 1138 berichtet.<sup>3083</sup> Für Anselm war der Blitzeinschlag an Himmelfahrt 1117 ein Zeichen für die Gefährdung der vermeintlich sicheren Welt:<sup>3084</sup> *der donerslac nâch liehtem blicke/ der bringet vinster tôde dicke.*<sup>3085</sup> Das

---

findet sich häufig auch das Motiv des „plötzlichen“ Unwetters, sei es in Berichten über Blitzeinschläge und Tornados (wie bei Anselm für 1117) oder in Meldungen zu Gewitterfluten. Vgl. *Cronica S. Petri Erfordensis moderna* I ad a. 1163, ed. O. Holder-Egger, MGH Script. rer. Ger. in us. schol. sep. ed. 42, 1899, S. 182: *Nimia aquarum inundacio Kal. Septembris ex ingenti ac repentino nimbo facta est [...]*.

<sup>3080</sup> *Annales Colonienses Maximi* ad a. 1164, Rec. I, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 17, Hannover 1861, S. 778: *In parasceue, 4. videlicet Idus Aprilis, celebrante Ruolando apud Senonas divina, horribiles tenebrae factae sunt, et dum quidam cardinalis passionem Domini legeret, in ipsa ubi dicitur: Consummatum est, fulgur tam stupendum cecidit et dein tantus fragor intonuit, ut Ruolandus dimisso altari, et diaconus dimissa lectione, et omnes qui aderant fuga consulendum sibi esse iudicarent. Victor papa apud Lukkam obiit, [...]*.

<sup>3081</sup> Die große Zahl von Augenzeugen bei Gewittern ist neben der moraltheologischen Intention wohl der Hauptgrund für die häufigen Unwetterberichte in hochmittelalterlichen Annalen und Chroniken. Gerade ausführliche, durch „naturgetreue“ Darstellungen geprägte Unwetterepisoden wie der Gewitterbericht Anselms von Gembloux 1117 können nur auf Augenzeugen oder dem eigenen Erleben der Chronisten beruhen. Da ab dem 11. und 12. Jahrhundert die Siedlungsdichte in Mitteleuropa zunahm, wobei auch zahlreiche neue Klöster in abgelegenen, vom Kontinentalklima geprägten Gegenden entstanden, sind auch mehr Augenzeugenberichte für extreme Naturereignisse überliefert. Die anhand der Quellen auch anzunehmende Häufung von Unwettern ab dem 12. Jahrhundert könnte ein Vorbote der beginnenden Klimaverschlechterung im Spätmittelalter sein. Allerdings ist im Hochmittelalter auch eine „gefühlte“ Zunahme von Unwettern festzustellen da es mehr Menschen und vor allem auch entsprechende (monastische) Beobachtungs- und Schreiborte gab; die vermeintliche (?) Zunahme von Unwettern im 12. Jahrhundert ist sehr wahrscheinlich vergleichbar mit der Häufung von Extremereignissen in Mitteleuropa in den letzten Jahrzehnten: Neben der tatsächlichen Zunahme von markanten Wetterlagen und Einzelereignissen, darunter insbesondere auch sehr extremen Ereignissen wie den Katastrophenorkanen Vivian, Wiebke (1991), Lothar (1999) und Kyrill (2007) sowie von Tornados in Mitteleuropa ist in den letzten Jahren infolge der Allpräsenz von Kameras und Handys auch eine Zunahme an dramatischen Unwetterberichten in den Medien, bis hin zu „Lifecinstellungen“ bei Extremereignissen, vor allem in speziellen „Sturmjägerforen“, festzustellen, die auch „gefühlte“ eine Zunahme von Extremereignissen ergeben. Allerdings könnte die zunehmende, fast schon lückenlose Dokumentation von früher vielleicht nicht eigens beachteten Gewitter- und Tornadoereignissen auch zu einer „nüchterneren“ Einordnung von Extremereignissen führen: So lassen sich zum Beispiel heute zahlreiche „Tornadoverdachtsfälle“ und vermeintliche Tornados (die von Betroffenen als solche erlebt und beschrieben wurden) auch anhand der Auswertung fotografischer Dokumente genauer untersuchen, wobei sich z. B. auch spezifische Tornadoschäden von den oft nicht minder verheerenden Schäden von Gewitterdownbursts unterscheiden lassen.

<sup>3082</sup> Wahrscheinlich gehen die in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts oder im 13./14. Jahrhundert verfaßten *Chronica S. Bavonis* (ed. Joseph Jean de Smet, *Corpus chronicorum Flandriae* I, 1837, p. 223-257) auf die Siegbert-Chronik und ihre Fortsetzungen zurück. Siehe dazu: Leopold August Warnkönig, *Flandrische Staats- und Rechtsgeschichte bis zum Jahr 1305*, Bd. I, Tübingen 1835, S. 46ff.

<sup>3083</sup> Als sich die Mönche beim Gebet versammelt hatten, sei zunächst Donner gehört worden, als plötzlich ein „unerträglicher“ Schlag die Mönche getroffen und auf den Boden „hingebreitet“ habe, „was von denselben Mönchen gesehen, von einigen gehört und von anderen noch ziemlich lange gespürt wurde“ (*Chronica S. Bavonis* ad a. 1138, ed. J. J. de Smet, *Corp. chronicorum Flandriae* I, p. 584; eigene Übers.: *Auditum est tonitruum, octavo kal. Julii, cujus ictus extitit intolerabilis. Monachos enim sancti Bertini in oratione consistentes terrae prosternentes, quibusdam visum, aliquibus auditum, aliis aliquandiu sustulit et sensum*).

<sup>3084</sup> Das hereinbrechende Unwetter erscheint hier als warnendes Sinnbild für die *unstaete* der Welt. In dem Unwetterbericht 1117 berichtet Anselm von Gembloux mit Adverbien und Adverbialausdrücken wie *repente*,

„Himmelsfeuer“ gemahnte zu Gottesfurcht<sup>3086</sup> und zur Vorbereitung auf die Unwetter der Endzeit wie auch auf irdische Schicksalsschläge.<sup>3087</sup>

Der Blitz erscheint bei Anselm nicht nur als reines Naturereignis, sondern auch als personal handelnde „Himmelsgewalt“, die den Willen Gottes ausführt:<sup>3088</sup> In Bezug auf das Pfingstfest

*subito, ex abrupto* und Verben wie *erumpere* vier Mal von plötzlichen Unwettern, die die „Welt“ unvermutet in Dunkelheit und Chaos zu stürzen drohten: Der Blitzschlag während der Himmelfahrtsvigil (*subito tonithrus cum terremotu omnes ad terram stravit*), die plötzliche Regenflut am 7. Juni (*nubes pliviae subito rapta*), der Wirbelsturm am 1. Juli 1117, der das Kirchendach abdeckte und mit einem Blitzeinschlag in das Kirchengebäude einherging (*turbo nimis vehemens et obscurus civitatem operuit, et nubes ex abrupto scissa ita omne tectum maioris aecclesiae devicit*) und schließlich der von Westen gegen die Morgenröte kämpfende „dunkle Sturm“ (*post haec magnus turbo, erumpens ab occidente*). Die unheimliche „Unwetterserie“ in Lüttich im Frühsommer 1117 war für Anselm nicht nur ein bedrohliches Extremereignis, sondern auch ein geeignetes *Exemplum*, um die Menschen an ihre Heilsbedürftigkeit und das Angewiesensein auf Gott zu erinnern und sie zu einem gottesfürchtigen Leben als „Vorbereitung“ auf die Unwetter des Jüngsten Tages zu bewegen.

<sup>3085</sup> Thomasin von Zerclaere, *Der Welsche Gast*. Ausgew... v. Eva Willms, Berlin - New York 2004, Teil II, V. 2159ff. In dem höfischen Lehrgedicht „Der Welsche Gast“ des Friauler Klerikers Thomasin von Zerclaere (1215/16), verfaßt für *vrume rîter, guote vrouwen und wise phaffen*, ist in Teil II, Kap. IV. u. V., die über die *rehte staete* des Adligen handeln, ein langer Exkurs über den Sinn von Unwettern, Hagel, Sturm und Schnee eingefügt. Gefährliche Wetterphänomene spiegeln nach Thomasin die *unstaete* der Welt seit dem Sündenfall Adams wider und fordern den Menschen zur Entscheidung für das Gute auf: So, wie der Lauf der Gestirne, die Wiederkehr der Jahreszeiten und die Eigenschaften der vier Elemente auf die *staete* Gottes weisen (im Gegensatz zum wechselhaften Wetter), soll sich besonders auch der Adlige für die *staete* gegenüber Gott und seinen Untergebenen entscheiden: *ich bin nu daz stunt gelêrt, / swar man daz stiuwerruoder kêrt, / daz daz schef muoz dâ hin. Wandelt ein herre sînen sin, / sîn liute müezen unstaete sîn* (V. 2139-2143). Im ‚Armen Heinrich‘ Hartmanns von Aue (V. 153-156) ist der *donerslac* ebenfalls ein drastisches Sinnbild für den Schicksalsschlag „aus heiterem Himmel“, in diesem Fall für den plötzlichen Krankheitsausbruch des *herre Heinrich*, der wie *ein swinde vinstor donerslac / zebraich im sînen mitten tac, / ein trûebez wolken unde dic / bedaht im sîner sunnen blic*. Doch nicht die weltliche Lebensfreude des vorbildlichen *herre Heinrich* will Hartmann kritisieren, sondern dessen alleinige Diesseitsorientierung, die so weit geht, daß er das freiwillige Opfer des jungen Mädchens zunächst annimmt. Dem Verhalten des erkrankten *Armen Heinrich* stellt Hartmann den gottesfürchtigen, auch in Leid und Anfechtung geduldigen Hiob gegenüber, der die „Schicksalsschläge“ als Zeichen der Allmacht Gottes, besonders deutlich im „Wettersturm“, erkannt hat (Hiob 37, 1-24, bes. 1-5). Insgesamt wird der „Donnerschlag“ (*tonithrus donerslac*) in mittelalterlichen Quellen oft synonym verwendet für „Blitzeinschlag“ (*fulgur* als Allgemeinbezeichnung, *fulmen* oft mit dem Hinweis auf die „göttliche *fulminatio*“); teilweise wird der Blitzeinschlag auch als unmittelbare Folge ungehorsamen Verhaltens gegenüber Gott oder auch gegenüber bestimmten „Regeln“ dargestellt. Ein Beispiel ist die „Herausforderung“ der „Gewitterquelle“ durch die Artusritter Kalogrenant und Iwein; Kalogrenant berichtet über sein Erlebnis im Wald von Brocéliande: *ichn versuochte waz daz waere, / und riet mir min unwîser muot, / der mir vil dicke schaden tuot, / daz ich gôz ûf den stein. / do erlasch diu sunne diu ê schein, / und zergienç der vogelsanc, / als ein swarz weter twanc. / diu wolken begunden / in den selben stunden / von vier enden ûf gân: / der liehte tac wart getân / daz ich die linden kûme gesach. / grôz ungnâde dâ geschach. / vil schiere dô gesach ich / in allenthalben umbe mich / wol tûsent tûsent blicke: / dar nâch sluoc alsô dicke / ein alsô krefteger donreslac / daz ich ûf der erde gelac. / sich huop ein hagel unde ein regen, / wan daz mich der gotes segen / vriste von des weteres nôt, / ich waer der wîle dicke tôt / daz wart alsô ungemach / daz der walt nider brach* (Hartmann von Aue, Iwein V. 634-658. Studienausg. Berlin 1965 - Text unverändert gedr. n. d. Ausg.: Iwein. Eine Erzählung von Hartmann von Aue, m. Anm. v. G. F. Benecke u. K. Lachmann. 6. Ausg., unveränd. Nachdr. d. 5., v. Ludwig Wolff durchgesehene Ausg. Berlin 1959).

<sup>3086</sup> Vgl. Amos 9, 8f.: „Siehe, die Augen Gottes des Herrn sehen auf das sündige Königreich, daß ich’s vom Erdboden vertilge, wiewohl ich das Haus Jakob nicht ganz vertilgen will, spricht der Herr.“

<sup>3087</sup> Besonders hart trifft der Blitz diejenigen, die in ihrer Anmaßung leichtfertig und selbstsicher sagen: „Es wird das Unglück nicht so nahe sein noch uns begegnen“ (Amos 9, 10). Vgl. Mt. 25, 12f.: „Er antwortete aber und sprach: ‚Wahrlich, ich sage euch: Ich kenne euch nicht. Darum wachet! Denn ihr wißt weder Tag noch Stunde.‘“ Anselm betont in seinem Unwetterbericht für 1117 daher das Unvermutete des Blitzeinschlags: [...] *subito tonithrus cum terremotu omnes ad terram stravit, et fulmen a leva templi ingrediens non modicas crustas de muro hac illac disiecit* (Anselmi Gembl. Contin. ad a. 1117, ed. L. C. Bethmann, MGH Script. (in Folio) 6, 1844, S. 376). Siehe dazu: Wolfgang Speyer, Art. ‚Gewitter‘, in: RAC 10 (1978), Sp. 1124.

<sup>3088</sup> Die personifizierende Darstellung von Naturgewalten ist vor allem in Sturmflutberichten teilweise bis heute geläufig. Das Orkantief vom 16./17. Februar 1962, das die verheerende „Hamburgsturmflut“ auslöste, wurde

erinnerte das Gewitter am 2. Mai 1117 an das *Mysterium tremendum* in der Pfingstpredigt des Petrus in der Apostelgeschichte, als Stürme, Feuerzungen und Erdbeben vom Kommen des Heiligen Geistes kündeten.<sup>3089</sup> Beide Feste, Himmelfahrt und Pfingsten, sind eng mit der eschatologischen Parusie-Erwartung<sup>3090</sup> und der Aufforderung zur Umkehr verknüpft.<sup>3091</sup> Das

---

bezeichnenderweise „Vincinette“ („die Siegreiche“) genannt (*vincere* „siegen“). Vgl. Bernd Rieken, >Nordsee ist Mordsee<. Sturmfluten und ihre Bedeutung für die Mentalitätsgeschichte der Friesen, Münster - New York - München - Berlin 2005 (Abhandlungen u. Vorträge zur Geschichte Ostfrieslands; Bd. 83/ Nordfriisk Instituut; Bd. 186), S. 294f. m. Anm. 320. Angelika Koerner, die die Sturmflut in Büsum selbst miterlebt hat, schreibt über die Flut: „[...] Und dann sahen wir das Meer über den Deich auf uns zukommen [...]. In der Ferne sahen wir, wie die Wogenberge sich dunkel aufbauten, sich zu einem schwarzgrauen Kamm türmten, der sich auf seiner Höhe brach, um in grauweißer Brandung gegen den Deich zu gischten. Von dort aus wälzten die Wogen sich ins Meer zurück, doch wie in festem Entschluß, alles mitzunehmen, was nicht wirklich solid und in sich ruhend solchen Gewalten trotzen konnte [...]“ (Angelika Koerner, Sturmfluten an der Nordseeküste. Reportagen aus 1000 Jahren, Neuaufl. Heide 2006, Kap. 1: „Zum letzten Mal eisiger Schrecken?“, S. 6-16, hier S. 9). Auch Hans Herlin (Die Sturmflut. Nordseeküste und Hamburg im Februar 1962, Hamburg 2005, S. 47ff.) beschreibt das wütende Meer gleichsam als Ungeheuer, wobei er besonders die „Weltuntergangsstimmung“ am Abend des 17. Februar 1962 darstellt; der Autor versucht, der Naturgewalt menschliche Züge zu verleihen, indem er *Vincinettes* Wüten mit einem Amoklauf vergleicht: „Das Töten war *Vincinette* in diesem Augenblick schon zur Gewohnheit geworden. Bereits am Morgen dieses Freitags hatte sie ihre ersten beiden Opfer gesucht. In Kiel, auf der Howaldt-Werft. Sie tötete grausam kalt, als wäre sie das Werkzeug eines anderen Willens [...]. Sie tötete. Ohne Motiv. Ohne Wahl. Herzlos. Es war wie ein wilder Amoklauf“ (Hans Herlin, wie oben, Kap. „Ein Amoklauf“, S. 41 u. S. 43). Auch Berichte über Unglücksfälle im Umfeld der Katastrophe und Mutmaßungen über den Ausgang der Sturmflut finden sich als „Motive“ in zahlreichen vormodernen Berichten. Hans Herlin schreibt für 1962: „Die Menschen spürten jäh ihre Ohnmacht vor der Gewalt der Natur und erinnerten sich in dieser Stunde plötzlich an die Schreckensnachrichten der letzten Tage und Wochen: Grubenunglück an der Saar. 300 Tote. Großbrände in Nürnberg und Schweinfurt. Eine Serie von Flugzeugabstürzen und Eisenbahnkatastrophen. Viele dachten an Sonnenflecken, ungewöhnliche Konstellationen der Planeten, Sonnenwirbelstürme. Und hatte nicht ein indischer Astronom für den 5. Februar - den Tag einer Sonnenfinsternis - den Weltuntergang prophezeit? Die Welt war nicht untergegangen. Aber es gab viele in dieser Stunde, die sich insgeheim fragten, ob nicht doch etwas Wahres daran sei“ (Hans Herlin, wie oben, Kap. „Weltuntergang“, S. 47).

Besonders hervorzuheben ist der auf Augenzeugenberichten beruhende dramatische Bericht Hans Herlins über den Durchzug der Gewitterkaltfront am Nachmittag des 17. Februar 1962, der an mittelalterliche Sturmflutberichte erinnert, was die Ähnlichkeit der vormodernen und modernen Katastrophenwahrnehmung beweist: „In dieser Nachmittagsstunde geschah etwas, an das alle, die es erlebt hatten, sich nur mit Schauern erinnern. Es war noch eine Stunde bis zur Dämmerung - da verdunkelte sich eben der noch helle Himmel. Eine mächtige schwarze Gewitterwand trieb auf die norddeutsche Küste zu. Der Wind blies plötzlich mit eisiger Kälte. Ein Schneegestöber ging über das Land. Aber vor allem war es die Finsternis, die den an Seltsamkeiten und geheimnisvolle Erscheinungen gewöhnten Menschen der Küsten Schrecken einjagte. Um 16 Uhr 35 schoß der erste blitzende Pfeil vom Himmel. Der Donner war so heftig, daß niemand sich an etwas Ähnliches erinnern konnte. „Es war, als ginge die Welt unter“, sagen jene, die es erlebt haben. Wenn die Leute der Küste so sprechen - Krabbenfischer, erfahrene Kapitäne, Marschbauern, Schleusenwärter -, dann meinen sie es ernst. Die Menschen überlief es kalt. Frauen bekreuzigten sich. Auf der Straße von Blexen nach Nordenham, wo gerade die letzte Fähre aus Bremerhaven angelegt hatte, warfen sich Hunderte von Menschen in panischem Schrecken auf die Erde. Sie lagen zitternd auf der dem Wind abgekehrten Seite in den Chausseegräben. So geschah es an vielen Orten der Küste“ In allen Zeiten war das wichtigste Element zur Definition einer „Katastrophe“ die Außerkraftsetzung der bekannten, auf den jeweiligen technischen Möglichkeiten beruhenden „Weltordnung“. Ein „Vergleichsbeispiel“ bietet der kurze Bericht Helmolds von Bosau über die Sturmflut von 1164 in der „Slawenchronik“ (Helmoldi Chronica Slavorum II, 97, ad a. 1164, ed. Bernhard Schmeidler, neu übertr. v. Heinz Stoob, FSGA 19, 6. Aufl. Darmstadt 2002, S. 339).

<sup>3089</sup> Vgl. Apg. 1-2; vgl. auch Hiob 26, 9: „Er verhüllt seinen Thron und breitet seine Wolken davor.“ Joh. 12, 28f.: „Vater, verherrliche deinen Namen! Da kam eine Stimme vom Himmel: Ich habe ihn verherrlicht und will ihn abermals verherrlichen. Da sprach das Volk, das dabeistand und zuhörte: Es hat gedonnert. Die andern sprachen: Ein Engel hat mit ihm geredet.“ Vgl. auch Offb. 5 („Das Buch mit den sieben Siegeln“).

<sup>3090</sup> Vgl. Jes. 13, 13 (Prophezeiung des Gerichtstages über Babel): „Darum will ich den Himmel bewegen, und die Erde soll beben und von ihrer Stätte weichen durch den Grimm des Herrn Zebaoth, am Tage seines Zorns.“ Vgl. Offb. 16, 18f.: „[...] et facta sunt fulgora et voces et tonitrua et terraemotus factus est qualis numquam fuit ex quo homines fuerunt super terram talis terraemotus sic magnus. Et facta est civitas magna in tres partes et

erklärt Anselms dramatische Ausgestaltung des „Himmelfahrtsgewitters“ von 1117, was auf die seit dem Hochmittelalter belegten Inszenierungen des Himmelfahrtsgeschehens in Kirchen weist.<sup>3092</sup> Auch das in der Apostelgeschichte überlieferte Zusammenwirken von Himmelsfeuer, Donner, Erdbeben und Rauchdampf ist in Anselms Bericht angedeutet.<sup>3093</sup> Der

---

civitates gentium ceciderunt et Babylon magna venit in memoriam ante Deum dare ei calicem vini indignationis irae eius“ (Biblia Sacra Vulgata 5). Vgl. Offb. 4, 5: „Und von dem Thron gingen aus Blitze, Stimmen und Donner.“

<sup>3091</sup> Die Buß- und Sühnewoche vor Christi Himmelfahrt und Pfingsten wird in der lateinischen Liturgie seit dem 8. Jahrhundert als Zeit der intensiven Vorbereitung auf die Verherrlichung und Wiederkunft Christi begangen und findet in der Himmelfahrtsvigil ihren Höhepunkt und Abschluß. In dieser Zeit soll der Thron des Herrn vom Bösen befreit und für die Wiederkunft Christi vorbereitet werden. Die Feier der „Himmelfahrt Christi“ (*Ascensio Domini*; „Auffahrt“; „Goldene None“; „Helgethorsdag“; „Mindeste Kreuzgang“) gehört als Vorbereitungsfest auf die erwartete Vollendung des österlichen Erlösungsgeschehens an Pfingsten zu den ältesten liturgischen Festen der Kirche, das erstmals von Augustinus erwähnt und wahrscheinlich schon gegen Ende des 3. Jahrhundert gefeiert wurde. In dem Bewußtsein des Zusammenhangs zwischen der „Entrückung“ und „Erhöhung“ Christi und seiner Wiederkunft im Heiligen Geist wurde die Himmelfahrt Christi bis ins 4. Jahrhundert an Pfingsten begangen. Erst nach der (vorläufigen) Beilegung des Osterfeststreites auf dem Konzil von Nicäa (325) wurden die in der Apostelgeschichte genannten 40 Tage des nachösterlichen Erscheinens Christi vor den Aposteln als historischer Fixpunkt 40 Tage nach der Auferstehung interpretiert. Als eigenständiges Fest 5 Wochen nach Ostern ist das Himmelfahrtsfest erstmals im Jahre 370 belegt; es wird am Donnerstag nach dem 5. Sonntag („Vox iucunditatis“ bzw. „Rogate“) nach Ostern begangen. Auch die Sühnezeit vor Himmelfahrt ist seit dem 4. Jahrhundert belegt: Wahrscheinlich wurden erstmals in Rom am Markustag (25. April) Bittprozessionen angeordnet, die unter Gregor dem Großen (590-604) als feierliche Flurprozessionen (*Litaniae maiores*, Allerheiligenlitanei) erneuert und Mitte des 5. Jahrhunderts von Bischof Mamertus von Vienne zur dreitägigen Sühnezeit vor Himmelfahrt erweitert wurden. Ende des 8. Jahrhunderts übernahm die lateinische Kirche unter Papst Leo III. (795-816) den Brauch der Bittwoche (*feriae rogationum*) vor Himmelfahrt, die am 5. Sonntag nach Ostern („Rogate“) beginnt und in der Himmelfahrtsvigil ihren Abschluß findet. Spätestens seit dem 9. Jahrhundert zählt die Himmelfahrtsvigil neben der Oster- und der Pfingstvigil zu den wichtigsten nächtlichen Andachten, in der auch an die eschatologische Heilserwartung erinnert wird; der eschatologische Bezug ist auch in Anselms Bericht über das „Himmelfahrtsgewitter“ 1117 angedeutet. **Lit.:** Ludwig Hödl, ‚Pfingsten‘, Lexikon des Mittelalters, Bd. 6: Lukasbilder - Plantagenêt, Stuttgart - Weimar 1999, Sp. 2029ff.; Joachim Beckmann, Pfingsten, RGG 5, Tübingen 1961, Sp. 311f.; Georg Kretschmar, Himmelfahrt und Pfingsten, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 66 (1954/55), S. 209-253; Manfred Becker-Huberti, Feiern - Feste - Jahreszeiten. Lebendige Bräuche im ganzen Jahr, Freiburg - Basel - Wien 1998, S. 332f.; Adolf Adam, ‚Pfingsten‘, LThK 8, 3. Aufl. Freiburg im Breisgau 1999, Sp. 187ff.

<sup>3092</sup> Die wichtige Bedeutung des himmlischen *Mysterium tremendum* vor Pfingsten zeigt die anschaulich-dramatische Inszenierung des Himmelfahrtsgeschehens im Gottesdienst seit dem hohen Mittelalter. Wie für alle kirchlichen Hochfeste hat das Mittelalter für das Himmelfahrtsfest einen besonderen Ausdruck geschaffen, um die „Entrückung“ und „Erhöhung“ Christi als Station in der Heilsgeschichte für das Kirchenvolk zu verdeutlichen: So wurde an Himmelfahrt in vielen Gemeinden ein Kreuzifix oder ein Christusbild vor der versammelten Gemeinde emporgezogen, wobei die Inszenierungen seit dem Spätmittelalter besonderen Wert auf die Verhüllung Christi in einer Wolke legten, so daß nur noch die Füße der Christusfigur sichtbar waren, z. B. in einer Darstellung des Bernwardsevangeliers in Hildesheim (1011/14), auf der Emailleplatte des „Klosterneuburger Altars“ (1181) oder in der Darstellung Londra, BL, Cotton Tib. C. VI, f. 15r. (Abbildungen bei Ursula Nilden, *Le raffigurazioni dell'aldilà nelli fonti iconografiche*, in: *Cieli e terre nei secoli XI-XII*, Milano 1998, S. 261-279, hier S. 262ff.). Für die Auffahrt Christi war in vielen Kirchen eine Drehvorrichtung im Gewölbe über dem Altar installiert, z. B. in der ehemaligen Klosterkirche St. Margaretha im bayerischen Baumburg. Beim Heraufziehen der Christusfigur schauten die Gemeindeglieder auf die sich hin- und herdrehende Jesusfigur, und wohin die Figur zuletzt schaute, von dort befürchtete man den Aufzug des nächsten Unwetters. Oft ließ man es nach der inszenierten „Auffahrt Christi“ aus dem Gewölbehimmel auch Blumen, Heiligenbilder und brennendes Werg regnen, das nach Apg. 2, 3 die Feuerzungen des Heiligen Geistes darstellen sollte. In anderen Gemeinden wurde zu Himmelfahrt nach Jes. 14, 12 ff. vom Kirchengewölbe herab der Höllensturz Luzifers inszeniert, mit dem symbolisch die Herrschaft der bösen Geister beendet und der Thron für den Himmelsheerherr Christus freigemacht werden sollte. Vgl. Karl Young, *The Drama of the Medieval Church*, London 1931, Bd. I, S. 483-489; Bd. II, S. 534-538.

<sup>3093</sup> Aus diesem Grund nennt Anselm in dem Bericht vielleicht auch Blitz und Donner in einem Zug bzw. den „Donnerschlag“ als Pars-pro-toto-Formel für den Blitz, den Einschlag und den gleichzeitig als Knall

über das Kirchendach und die Wände in die Kirche eindringende Blitz könnte nach dem Lukasevangelium und der Offenbarung sogar Satan symbolisieren, der wie ein Blitz vom Himmel fiel und die heilige Stadt von vier Seiten her umkreiste, aber die wahren Gläubigen nicht anfechten konnte.<sup>3094</sup> Kosmas von Prag bezeichnet etwa einen Tornado, der im Jahre 1119 auf dem Prager Vysehrad große Schäden anrichtete, „als Satan selbst“ (*immo ipse Satân in turbine*).<sup>3095</sup> Der Blitz im Mai 1117 traf den Westturm, ein Symbol menschlicher Tatkraft, aber als Teil des Westwerks auch ein Bollwerk gegen dunkle Mächte, womit das Gewitter ebenfalls auf die Kämpfe der Endzeit vorauswies.<sup>3096</sup> Der Blitzeinschlag kann auch als Zeichen der Auserwählung der Mönche gelten, die in der Himmelfahrtsvigil geprüft wurden. Als Ausdruck des Geistes Gottes<sup>3097</sup> forderte das Gewitter einen festen Glauben: In der

---

vernehmbaren Donner (*subito tonithrus cum terremotu omnes ad terram stravit*). Der Donner als „zornige Stimme Gottes“ wurde meist als „Warnung“ zur Umkehr verstanden. Vgl. Hiob 36, 21-33: „Hüte dich und kehre dich nicht zum Unrecht, denn Unrecht wählst du lieber als Elend! Siehe, Gott ist groß in seiner Kraft; wo ist ein Lehrer, wie er ist? Wer will ihn weisen seinen Weg, und wer will zu ihm sagen: »Du tust Unrecht«? Denk daran, daß du sein Werk preisest, von dem die Menschen singen. Denn alle Menschen schauen danach aus, aber sie sehen's nur von ferne. Siehe, Gott ist groß und unbegreiflich; die Zahl seiner Jahre kann niemand erforschen. [...] Er bedeckt seine Hände mit Blitzen und bietet sie auf gegen den, der ihn angreift. Ihn kündet an sein Donnern, wenn er im Zorn eifert gegen den Frevel.“ Vgl. Anselmi Gembl. Contin. ad a. 1117, ed. L. C. Bethmann, MGH Script. (in Folio) 6, 1844, S. 376: *subito tonithrus cum terremotu omnes ad terram stravit, et fulmen a leva templi ingrediens non modicas crustas de muro hac illac disiecit.*

<sup>3094</sup> Vgl. Lk. 10, 17-21: „Die Zweiundsiebzig aber kamen zurück voll Freude und sprachen: Herr, auch die bösen Geister sind uns untertan in deinem Namen. Er sprach aber zu ihnen: Ich sah den Satan vom Himmel fallen wie einen Blitz. Seht, ich habe euch Macht gegeben, zu treten auf Schlangen und Skorpione, und Macht über alle Gewalt des Feindes; und nichts wird euch schaden. Doch darüber freut euch nicht, daß euch die Geister untertan sind. Freut euch aber, daß eure Namen im Himmel geschrieben sind. Zu der Stunde freute sich Jesus im heiligen Geist und sprach: Ich preise, dich, Vater, Herr des Himmels und der Erde, weil du dies den Weisen und Klugen verborgen hast und hast es den Unmündigen offenbart. Ja, Vater, so hat es dir wohlgefallen.“ Vgl. auch Offb. 20, 7-10 („Der letzte Kampf“), bes. 20, 7ff.: „Und wenn die tausend Jahre vollendet sind, wird der Satan losgelassen werden aus seinem Gefängnis und wird ausziehen, zu verführen die Völker an den vier Enden der Erde, [...]. Und sie stiegen herauf auf die Ebene der Erde und umringten das Heerlager der Heiligen und die geliebte Stadt. Und es fiel Feuer vom Himmel und verzehrte sie.“

<sup>3095</sup> Bemerkenswert an dem Prager Unwetterbericht ist die genaue Beschreibung der lokalen Tornadoschäden durch Kosmas, der wohl selbst Augenzeuge des Extremereignisses wurde. Vgl. Cosmae Pragensis Chronica Boemorum III, 45 ad a. 1119, ed. D. R. Köpke, MGH Script. (in Folio) 9, 1851, S. 124: *Anno dominica incarnationis 1119, 3. Kal. Augusti [...] ventus vehemens, immo ipse Satân in turbine ab australi plaga repente irruens super solarium ducis in urbe Wissegrad, antiquum murum et eó firmissimum funditus subvertit.*

<sup>3096</sup> Das Westwerk, das als Querschiff mit hohen Glockentürmen den Westabschluß karolingischer und ottonischer Bischofs- und Klosterkirchen bildet, ist meist dem Erzengel Michael geweiht und symbolisiert als *Ecclesia militans* die Abwehr der von Westen und Norden kommenden Mächte der Finsternis. Als Abbild des *imperium mundi* der weltlichen Königsgewalt steht das Westwerk im Dienst der himmlischen Mächte. Die Gläubigen treten durch das Westwerk in den Kirchenraum ein und bewegen sich nach Osten zum Altarraum, der *Ecclesia triumphans* im Licht der von Osten kommenden christlichen Heilsbotschaft entgegen. Siehe dazu Adolf Schmidt, Westwerke und Doppelchöre. Höfische und liturgische Einflüsse auf die Kirchenbauten des frühen Mittelalters, Göttingen 1950 [zugl.: Göttingen, Diss. Phil., 1951].

<sup>3097</sup> 1. Kor. 2, 10-13: „Uns aber hat es Gott offenbart durch seinen Geist; denn der Geist erforscht alle Dinge, auch die Tiefen der Gottheit. Denn welcher Mensch weiß, was im Menschen ist, als allein der Geist des Menschen, der in ihm ist? So weiß auch niemand, was in Gott ist, als allein der Geist Gottes. Wir aber haben nicht empfangen den Geist der Welt, sondern den Geist aus Gott, daß wir wissen können, was uns von Gott geschenkt ist. Und davon reden wir auch nicht mit Worten, wie sie menschliche Weisheit lehren kann, sondern mit Worten, die der Geist lehrt, und deuten geistliche Dinge für geistliche Menschen.“ Auch in diesem Abschnitt des Korintherbriefes klingt die frühchristliche Vorstellung des göttlichen Geistes an, der als „Himmelsfeuer“ auf die Erde und die Menschheit niederfällt, nach der in der „Liebesvereinigung Gottes mit dem als Braut gedachten

Gewißheit, daß durch den „einen Geist alle zu einem Leib getauft“ sind (1. Kor. 12,13), konnten die Mönche im Vertrauen auf die Gnade Gottes durch Christus auch im Unwetter Gott lobpreisen.<sup>3098</sup> Der fünfte Vers von Psalm 113 könnte hier auch eine zahlensymbolische Bedeutung haben, zumal anzunehmen ist, daß Anselm mit der Zahlenallegorese der Zeitgenossen Rupert von Deutz und Honorius Augustodunensis vertraut war.<sup>3099</sup>

Das Himmelfahrtsgewitter war jedoch nur der Beginn der Unwetterserie; am 7. Juni 1117 folgte ein verheerender Wolkenbruch in Lüttich: Die Flut soll die untere Stadt und große Teile der Ernte verwüstet haben; bei dem Unwetter sollen eine Mutter, die ihre zwei Kinder mit beiden Armen hielt, sowie weitere acht Menschen umgekommen sein.<sup>3100</sup> Mit *item* stellt Anselm das Unwetter in unmittelbare Verbindung mit dem Himmelfahrtsgewitter.<sup>3101</sup> Handlungsverben, in passivischen Perfekt-Partizipen (*rapta*, *subiectam* und *oppressam*) und aktiven Formen (*pessumdedit*, *dirueret*, *perderet* und *pessumdedit*), machen das Unwetter zum Zeichen „höherer Gewalten“, die plötzlich „entfesselt“ die Häuser und Ernte zugrunde richteten.<sup>3102</sup> Das Gewitter erhält so fast theriomorphe Züge.<sup>3103</sup> Das Schicksal der Mutter mit den Kindern macht die Hilflosigkeit der Menschen angesichts der Urgewalten deutlich.

---

Menschen“ die Herrschaft der Geistkirche anbrechen würde: Wolfgang Speyer, Frühes Christentum im antiken Strahlungsfeld. Kl. Schriften I, Tübingen 1989, S. 247 u. Anm. 67.

<sup>3098</sup> 1. Kor. 15. „Ist aber Christus nicht auferstanden, so ist unsre Predigt vergeblich, so ist auch euer Glaube vergeblich. [...] Darum, meine lieben Brüder, seid fest, unerschütterlich und nehmt immer zu in dem Werk des Herrn, weil ihr wißt, daß eure Arbeit nicht vergeblich ist in dem Herrn“ (1. Kor. 15, 14 u. 58).

<sup>3099</sup> Nach dem Psalmenkommentar des Honorius Augustodunensis steht die Zahl 113 (11 x 10 + 3) für die Rückkehr der (durch die 11 symbolisierten) „Untreuen“ zu den zehn Geboten und der Dreieinigkeit. Vgl. Honorius Augustodunensis, Commentarius in psalmos (Expositio psalmodum selectorum), MPL 172, col. 269-312; MPL 193, col. 1315-1372; MPL 194, col. 485-730, hier col. 709B: *Hic psalmus est centesimus tertius decimus, quod sunt undecies decem et tria, et significat quod hi, qui sunt de undenario praevaricationis, redeunt ad denarium legis in fide Trinitatis.* Zur Zahlensymbolik vgl. Heinz Meyer, Die Zahlenallegorese im Mittelalter, München 1975, S. 181.

<sup>3100</sup> Anselmi Gembl. Contin. ad a. 1117, ed. L. C. Bethmann, MGH Script. (in Folio) 6, 1844, S. 376: *Item Iunio mense, 7. Idus ipsius mensis, circa horam nonam, nubes pluviae subito rapta, a monte qui dicitur Roberti, subiectam sibi partem civitatis penitus oppressam pessumdedit; adeo ut multas domos dirueret, et immensam annonam perderet, et matrem duos infantes altrinsecus in brachiis amplexam necaret, et alios octo homines diversis in locis opprimeret. Pulsantibus vespere sabbato, quaedam femina caput dum lavat puero, manus rubent sanguine fluido.*

<sup>3101</sup> Das Adverb *item* (1. ebenso, ebenfalls; 2. *vergleichend*) ebenso, auf gleiche Weise; 3. (*anreihend*) ebenso, gleichermaßen, auch; 4. von der Art, dergleichen) wird in der mittelalterlichen Historiographie meist anreihend und vergleichend zur Verknüpfung von aufeinanderfolgenden Ereignissen verwendet, die sich an verschiedenen Orten oder auch, wie in Lüttich 1117, innerhalb eines Jahres am selben Ort (Lüttich und Umgebung) zugetragen haben. Die ungewöhnliche Häufung von Gewittern in Lüttich 1117 läßt vermuten, „daß die Menschen von einer Naturkatastrophe und nicht von einem für sie alltäglichen Naturereignis berichteten“ (Christian Rohr, Extreme Naturereignisse im Ostalpenraum, 2007, S. 93). Vgl. die Liste Christian Rohrs mit topischen Elementen und Motiven zur Bestimmung des spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen Katastrophenbewußtseins.

<sup>3102</sup> Verben des Handelns wie *opprimere*, *pessumdere* und *perdere* enthalten schon eine Wertung der Ereignisse; die Unwetter erscheinen in Anlehnung an den Vulgatatext als „Unterwerfung“, „Zerstörungswerk“, „Vernichtung“ und „Verderben“, wie die Bedeutungsspanne des Verbs *opprimere* zeigt: 1.a) zu Boden drücken; erdrücken, ersticken, verschütten; b) stürzen, bezwingen, vernichten; c) nicht aufkommen lassen; d) verbergen, geheimhalten; 2. a) überfallen, überraschen, ereilen; b) außer Fassung bringen. Ebenso wertend ist *pessumdere* (aus *ped-tum*; *pes?* „zu Boden“ und *dare*) mit der Grundbedeutung „zugrunde richten, verderben“, wie auch das in mittelalterlichen Unwetterberichten sehr häufige *perdere* („zugrunde richten, vernichten, verderben“;

Besonders das dritte Unwetter in Lüttich schildert Anselms eingehend mit biblischen Symbolen und Anspielungen: Am 1. Juli 1117 soll sich plötzlich eine Windhose aus einer Wolke herabgesenkt und das Dach der Abteikirche abgedeckt haben, so daß die Kirche schutzlos dem Regen ausgesetzt war.<sup>3104</sup> Zur selben Zeit soll von Norden her ein Blitz in das Gebäude eingeschlagen und drei Geistliche in der Kirche und einen Laien vor dem Bischofshaus getötet haben.<sup>3105</sup> Der wie aus dem Nichts (*ex abrupto*) erscheinende „dunkle Gewittersturm“ offenbarte zum dritten Mal im Sommer 1117 die Bedrohung der „Welt“; Tornados wurden im Mittelalter oft als Dämonen wahrgenommen.<sup>3106</sup> Der alles „verhüllende“ Sturm (Anselm beschreibt hier zweifelsohne das Naherlebnis eines Tornados), eine Offenbarung des verborgenen, zornigen Gott<sup>3107</sup>, wirkt in Verbindung mit den zahlreichen

---

unglücklich machen“). Langenscheidt Wb. Lat.-dt., 1963, S. 367, S. 394 u. S. 385. Vgl. Anselmi Gembl. Contin. ad a. 1129, ed. L. C. Bethmann, MGH Script. (in Folio) 6, 1844, S. 381: *Cum intrante mense Januario gelu liqueretur, tanta inundatio nivis et pluviae fluvios et maria inflavit, ut sata proxima diluerent et excavarent, domos quoque vicinas subverterent, et quaequae in eis inventa perderent.*

<sup>3103</sup> Vgl. dazu Bernd Riecken, >Nordsee ist Mordsee<, 2005, S. 146f.

<sup>3104</sup> Für einen Tornado sprechen das plötzliche Auftreten, die Dunkelheit, die enge Begrenzung, die extremen Zerstörungen und das Schwergewitter; es könnte sich jedoch auch um einen Downburst gehandelt haben. Insgesamt sind in westmitteleuropäischen Geschichtswerken des Früh- und insbesondere des Hochmittelalters schon recht häufig Wirbelstürme dokumentiert, was wenig verwundert, da die nordwesteuropäischen Tiefländer als die am dichtesten besiedelten Kernlande der französischen und deutschen Königsmacht schon früh über ein entsprechendes bäuerlich-monastisches „Beobachtungsnetz“ verfügten. Die Ebenen in Nordwestfrankreich, den Benelux-Ländern sowie Nordwest- und Norddeutschland gehören zur europäischen „Tornado-Alley“. Die zahlreichen hochmittelalterlichen Annalen- und Chronikberichte über „rätselhafte“ Wirbelstürme aus diesen Regionen deuten darauf hin, daß Schwergewitter und damit verbundene Wirbelstürme in der Zeit des „mittelalterlichen Wärmeoptimums“ zwischen ca. 800 und 1350 möglicherweise häufiger auftraten. Vgl. dazu Rüdiger Glaser, Klimageschichte Mitteleuropas. 1000 Jahre Wetter, Klima, Katastrophen, Darmstadt 2001.

<sup>3105</sup> Anselmi Gembl. Contin. ad a. 1117, ed. L. C. Bethmann, MGH Script. (in Folio) 6, 1844, S. 376: *Kalendis etiam Iulii circa horam 6. turbo nimis vehemens et obscurus civitatem operuit, et nubes ex abrupto scissa ita omne tectum maioris aecclesiae devicit, ut et imbribus pateret, et totum pavimentum perfunderet. Ilico fulmen a parte aquilonali ingrediens, quendam clericum retro altare sanctorum Cosmae et Damiani in pulpito legentem, et alterum ante crucifixum orantem, tertium de scriptorio aecclesiae proximo egredientem, in ipso aecclesiae ingressu extinxit. Ante fores quoque aecclesiae, domum episcopi versus, quendam laicum extinxit.*

<sup>3106</sup> Z. B. in dem Unwetterbericht des Cosmas von Prag 1119, als ein Tornado in Prag wütete. Cosmae Pragensis Chronica Boemorum III, 45 ad a. 1119, ed. D. R. Köpke, MGH Script. (in Folio) 9, 1851, S. 124. Alberich von Troisfontaines vergleicht Wasserrosen und Tornados mit schlangenförmigen Dämonen. Vgl. Chronica Albrici ad a. 1174, ed. P. Scheffer-Boichorst, MGH Script. (in Folio) 23: Chronica aevi Suevici, ed. G. H. Pertz, Hannover 1874, S. 855: *In terra regia Portugalensis in Hispania facta est per menses duos anno isto nimia procellarum sevitia et magna sono terribili tonitrua, ita quod demon iuxta ipsam urbem in aere discurrens visibiliter apparuit domos evertens et villas destruens. Duas quoque non modicas naves in proximo littore oceani partes adverse sublimius a terra levaverunt et suspensas in aere diutius ad invicem pugnare fecerunt, ita ut frustra ambe comminuerentur, et tabule huc illucque a vento dispergerentur. Desierant agricole pre timore arare et seminare, et secuta est maxima famis inopia, ita quod per itinera aves et fere comedebant insepulta cadavera, quorum carnibus lupi assueti ceperunt multo tempore viventes homines invadere, pecora fastidientes et pastores devorantes. Vgl. auch Chronica Albrici ad a. 1240, wie oben, S. 948: *Feria 6. ante festum sancti Iohannis tempestas maxima cecidit in Argona et maxime in ville, qui dicitur Vionville, versus Gorziam fuerunt mortui 35 vel amplius, et presbiter tenens corpus Domini vix evasit; demones etiam visibiliter apparentes visi sunt in aliquibus locis. Cacabum plenum carnibus, bullientem super ignem, demones extra villam detulerunt et in ramo arboris suspenderunt; feruntur etiam alia quedam per demones contigisse, videlicet molendinum quoddam in contrarium currentem et molentem, arbores transplantatas, hominem in aere levatum et sine lesione depositum.**

<sup>3107</sup> Der in einer Wolke „verborgene“ Wirbelsturm kann symbolisch für das dem Menschen in seiner Blindheit verborgene Heilsgeschehen stehen, wobei auch das Motiv der plötzlichen Dunkelheit am hellen Tag angedeutet ist. Darauf könnte die Gegenüberstellung von *operire* („verhüllen“) und *devincere* („auf-, abdecken“; eigtl.



Blitzschlägen in Kirchen innerhalb weniger Wochen besonders bedrohlich.<sup>3108</sup> Während einige Schreiber auf die natürlichen Ursachen von Naturereignissen eingehen, bleibt der „Mönch“ Anselm von Gembloux den auch eigenen „Erlebnisbildern“ entsprechenden biblisch-typologischen Beschreibungsmustern mit symbolischen Anspielungen treu. Ein Beispiel für die symbolisch-allegorische Naturbeschreibung des Hochmittelalters, in der die Entfesselung der Elemente ausgemalt wird, bietet die Unwetterdarstellung im „Rolandslied“, die dem sterbenden Roland „die absolute Dignität des Märtyrers, dessen Ende nach legendentypischem Muster von Wunderzeichen begleitet wird“, gibt.<sup>3109</sup> Wie bei Anselm geht auch das Gewitter im Rolandslied mit einem Erdbeben einher<sup>3110</sup>, doch ist hier die Absicht, typische Unwetterszenarien anhand biblischer Vorlagen „heraufzubeschwören, ohne sie zu schildern“, noch deutlicher ausgeprägt; sie ermöglichten den Hörern, sich „aufgrund der konventionellen Komponenten aus eigener Erfahrung selbst eine individuelle Szene auszumalen.“<sup>3111</sup>

Ein weiteres Gestaltungselement in Anselms Unwetterbericht ist „das Paradox der Dunkelheit in der höchsten Helle“, das an jenem Julitag 1117 vielleicht sogar wie eine „Präfiguration des Jüngsten Tages“ erlebt wurde - bis heute wird in Unwetterberichten oft die

„völlig besiegen, unterwerfen“) bzw. *patere* („offenstehen“) weisen. Ähnlich wird in den *Annales Mediolanenses* (I. Libellus tristitiae et doloris, Contin. Codicis secundi, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 18, Hannover 1863, S. 378) ein Hochwasser des Ticino und des Lago Maggiore beschrieben, bei dem der Fluß die gesamte Breite des Tales so hoch bedeckt habe, „daß viele Bäume nicht zu sehen waren“ (*Ticinum operuit ab una costa ad aliam terram, ita quod multae arbores non apparebant*); der Lago Maggiore soll die Häuser von Lesa „bedeckt“ haben (*operuit domos Lixiae*). In der Vulgata und in patristischen Schriften wird das Auslegen des verborgenen Sinnes (vor allem im Alten Testament) oft als „Öffnen“ (*aperire, patefacere*) oder „Entriegeln“ (*reserare*) bezeichnet, „wodurch etwas Verschlossenes zur Einsicht gebracht wird“ (Hans-Jörg Spitz, *Die Metaphorik des Geistigen Schriftsinns. Ein Beitrag zur Allegorischen Bibelauslegung des ersten christlichen Jahrtausends*, München 1972 (Münstersche Mittelalter-Schriften; Bd. 12), S. 237f. u. Anm. 17-19).

<sup>3108</sup> Anselms Unwetterberichte wirkten auf die Zeitgenossen und wirken teilweise auch für heutige Leser wohl auch deshalb „authentisch“, weil sie eine für die mittelalterliche Geschichtsschreibung charakteristische „Mischung“ aus „Fakten“, die durch den Bezug auf Augenzeugen „beglaubigt“ werden (*apparuerunt, dicitur, visae sunt*), und „wahrscheinlichen“, von den Hörern aufgrund eigener Gewittererfahrungen (und „Gewitter-Erlebnisbilder“) als glaubwürdig empfundenen „Zusatzaneddoten“, bieten. Das zeigt, daß bereits im Mittelalter Inhalte auf ihren „Wahrheitsgehalt“ hin überprüfbar sein mußten, nur wurde „Wahrheit“ nach anderen Kriterien gemessen: Die Glaubwürdigkeit des Berichteten wurde vor allem anhand des „Wahrscheinlichen“ eingeordnet, nicht nur aufgrund von „objektiven“ Fakten. Daher erscheinen in mittelalterlichen Chroniken vornehmlich an den Stellen, an denen die Berichterstattung das Gebiet des Bekannten und Alltäglichen verläßt, Hinweise auf Zeugen und glaubwürdige Berichterstatter. Einzelereignisse in besonderen Anekdoten und stilistisch ausgefeilte, symbolisch-allegorische „Wetterbilder“ mit spezifischen „Signalwörtern“ machten bestimmte Ereignisse „wiedererkennbar“. Damit ist die mittelalterliche Historiographie ein Erbe der antiken Geschichtsschreibung, die nach Cicero (*De oratore*) keine eigene Disziplin, sondern eine Teildisziplin der Rhetorik war.

<sup>3109</sup> Jürgen Schulz-Grobert, *Narrative 'Wetterfähigkeit'. Naturbilder in witterungsbedingten Ereignisfolgen der mittelhochdeutschen Epik*, in: *Natur im Mittelalter*, hrsg. v. Peter Dilg, 2003, S. 243-253, hier S. 246.

<sup>3110</sup> Das Rolandslied des Pfaffen Konrad. Hrsg., übers. u. kommentiert v. Dieter Kartschoke, Stuttgart 1993 (Reclams Universal-Bibliothek 2745), S. 468-470, V. 6926-6945: *sâ nâch der wîle/ kom ain michel erbîbe,/ doner unt himelzaichen/ in den zwain rîchen,/ ze Karlingen unt ze Yspaniâ./ die winte huoben sich dâ. [...] si sâhen vil dicke/ die vorchlîchen himelblicke./ der liechte sunne, der relasc./ den haiden gebrast./ diu schepf in versunken,/ in dem wazzer si ertrunken./ [...] die sternen offenten sich./ daz weter wart mislich.*

<sup>3111</sup> L. Peter Johnson, *Nochmals zur Kultur des Natureingangs*, in: Alan Robertshaw u. Gerhart Wolf (Hrsg.), *Natur und Kultur in der deutschen Literatur der Mittelalters*, Tübingen 1999, S. 31-40, hier S. 37.

„Weltuntergangsstimmung“ vor dem Gewitter genannt.<sup>3112</sup> Auffällig bei Anselm ist neben der Wortwahl (personalen Verben, die Sturm und Blitz zu handelnden Mächten machen<sup>3113</sup>) die Hervorhebung der Himmelsrichtungen: Während der Himmelfahrtsvigil drang der Blitz in den Kirchenraum ein, zerstörte die Wandreliefs und beschädigte den Turm des Westwerks. Am 1. Juli schlug der Blitz von Norden her ein (*fulmen a parte aquilonali ingrediens*) und traf zwei Kleriker im Ostteil der Kirche, die gerade am Altar der Heiligen Cosmas und Damian beteten.<sup>3114</sup> In beiden Meldungen bezeichnet *fulmen* einen sprenghenden Blitzeinschlag<sup>3115</sup>, doch kann *fulmen* als „Himmelsfeuer“ auch mit der „Lichtgeburt“ (*fulminatio*) in Verbindung stehen.<sup>3116</sup> Auffällig ist das „unpassende“ Attribut „dunkel“ zu *turbo* (*turbo nimis vehemens et obscurus civitatem ... operuit*), das eine unheimliche, dämonische Macht andeutet. Der von Norden kommende Blitz (*fulmen a parte aquilonali ingrediens*) bestärkt die Vermutung, daß am 1. Juli dämonische Mächte von Norden her die Kirche angriffen; die Unwetter könnten als Präfigurationen des Kampfes zwischen den Dämonen des „heidnischen Nordens“ und den Himmelsmächten aus der Heilsgegend des *oriens* gedeutet werden. Der Norden (*aquilo, plaga septentrionalis*) war besonders seit ottonischer Zeit als Siedlungsgebiet der Heiden „der bei

<sup>3112</sup> Mireille Schnyder, *Topographie des Schweigens*, Göttingen 2003, S. 277. Das dramatische Bild der mittäglichen Finsternis ist bei Anselm vielleicht durch Amos 8, 9 „vorgeprägt“: „Zur selben Zeit, spricht Gott der Herr, will ich die Sonne am Mittag untergehen und das Land am hellen Tage finster werden lassen.“ Vgl. Amos 5, 20: „Ja, des Herrn Tag wird finster und nicht licht sein, dunkel und nicht hell.“ Die Reimchronik von Lüttich hebt die plötzliche Dunkelheit des Unwetters vom 1. Juli 1117 noch drastischer hervor - *Canonici Leodiensis Chronicon Rhythmicum ad a. 1117*, ed. W. Wattenbach, MGH Script. (in Folio) 12, 1856, S. 417: *Nona die post ictum fulminis, / Tempestas fit tantae caliginis / Ut videre nihil potuerimus; ... Celum omne fit pice nigrius; / Ruunt imbres, compuntur fulgura, / Coniurasse putes tonitrua.*

<sup>3113</sup> Bezeichnend ist hier das Nebeneinander von Partizipien und personalen Verbformen, die die unvorhergesehene, schnelle Folge (Partizip Perfekt) und sogar Gleichzeitigkeit (Part. Präsens) des Geschehens verdeutlichen und so die Ereignisfolge stark „verdichten“: *Operuit, devicit, perfunderet, ingrediens, extinxit.*

<sup>3114</sup> Die Heiligen Cosmas und Damian (geb. in Syrien, gest. 303 unter Diokletian in Aegae, Kilikien) werden als Schutzpatrone der Ärzte und Apotheker sowie als Helfer in Seenot verehrt. In Rom, im ägyptischen Pherna oder in Aegae in Kilikien sollen ihre Gräber liegen; von dort aus wanderte im 5. Jahrhundert die Heiligenverehrung nach Konstantinopel, wo die „asiatische“ Heiligenvita (1. November) entstand, während in Rom seit dem Ende des 5. Jahrhunderts das „arabische“ Martyrium (27. September) verbreitet war - diese Version ist bis heute die Grundlage der Heiligenverehrung. Unabhängig davon wurde in Syrien das „römische“ Martyrium (1. Juli) gefeiert. Im Mittelalter förderten vor allem die Benediktiner die Verehrung von Cosmas und Damian; Gregor von Tours soll Reliquien der Heiligen besessen haben, und Jacobus de Voragine nahm die arabische Legenden-Version in die *Legenda aurea* (1263-1273) mit auf. Im 9. Jahrhundert brachte Bischof Altfried von Hildesheim Reliquien von Rom ins Stift Essen. Wenn Anselm die beiden Schutzheiligen im Zusammenhang mit dem Unwetter am 1. Juli 1117 erwähnt, ist das möglicherweise mehr als nur eine übliche Datumsangabe; vielleicht bezieht er sich hier auf die syrische Legende des römischen Martyriums, nach der die Brüder Cosmas und Damian als Heilkundige in Rom unentgeltlich zum Segen vieler Kranker arbeiteten, einen Kaiser heilten und zahlreiche Heiden für den Glauben gewannen, bevor sie den Märtyrertod erlitten. Ende des 6. Jahrhunderts hatte Bischof Monulfus von Maastricht (566-599) in Lüttich eine Kapelle zu Ehren der beiden Heiligen errichten lassen; diese Kapelle gilt als Keimzelle Lüttichs und war im 12. Jahrhundert Teil der später erweiterten Abteikirche, auf die sich Anselms Unwettermeldung wahrscheinlich bezieht. Zu Kosmas und Damian vgl. Peter Bruns, *Die syrische Kosmas- und Damian-Legende*, in: RivAC 80 (2004), S. 195-210; Eckhard Reichert, *„Cosmas und Damian“*, in: BBKL, Bd. IV, hrsg. v. Friedrich Wilhelm Bautz, fortgef. v. Traugott Bautz, Herzberg 1992, Sp. 539-540.

<sup>3115</sup> Vgl. Langenscheidt Wb. Lat.-dt., 1963, S. 231.

<sup>3116</sup> Auch hier wird das Gewitter mit *fulmen* „eher zu einem Wunder als zu einer Erscheinung des natürlichen Wetters“ (Wolfgang Speyer, Art. ‚Gewitter‘, in: RAC 10, 1978, Sp. 1109).

weitem am negativsten konnotierte Terminus aus dem antiken Wortfeld.“<sup>3117</sup> Das ging so weit, daß man die Ostsee, das „Meer der heidnischen Skandinavier und Slawen“, nicht als *mare orientale*, sondern (unter Umgehung des „heiligen“ Attributs *orientalis*) mit *mare, quod vocant orientale* (Adam von Bremen) umschrieb.<sup>3118</sup> Auch Rimbart identifiziert den Norden in der *Vita Anskarii* mit dem Heidentum.<sup>3119</sup> Ausgehend von der „geographisch-symbolischen Korrektur“ der Windrose war die Schwärze des Nordens für Hildegard von Bingen die Symbolfarbe der Hölle<sup>3120</sup>, wie beim Sturz Luzifers, der von Gott in „feuriger Schwärze“ gestraft wird.<sup>3121</sup> Das Symbol des Bärenkopfs als Ausgangspunkt des Nordwindes weist in Hildegards visionärer Windrose auf die finstere Symbolik des Nordens.<sup>3122</sup> In Anselms

<sup>3117</sup> David Fraesdorf, *Der barbarische Norden*, 2005, S. 201.

<sup>3118</sup> Im Hochmittelalter galt der Norden als Wohnort der heidnischen Dänen, Normannen, Schweden und Slawen, die seit karolingischer, ottonischer und salischer Zeit missioniert wurden - Nordeuropa vom Bistum Bremen (Birka in Schweden) und die Gebiete östlich der Elbe von den Bistümern Magdeburg und Havelberg aus. Aufgrund der ebenfalls noch heidnischen Slawen wurde interessanterweise auch der geographische Osten Europas als „Nordosten“ dem heidnisch-dämonischen Norden zugerechnet, ohne die „Heilsgegend“ des Ostens mit einzubeziehen. Als *oriens* hingegen wurde, wie das Wort „Orient“ bis heute andeutet, der (vordere) Orient, die Levante und besonders das Heilige Land mit Jerusalem bezeichnet; auch vorderasiatische und „fernöstliche“ Gegenden wurden dem *oriens* zugerechnet, z. B. in Isidors *Etymologiae*. Die geographisch-symbolische Zuschreibung Osteuropas zum „Norden“ ist seit dem 9. Jahrhundert etwa bei Rimbart, Thietmar von Merseburg, Adam von Bremen oder Widukind von Corvey belegt. Die (noch weitgehend heidnischen) Gebiete Osteuropas wurden von vielen Autoren „nur noch widerwillig“ als „östlich“ benannt und häufiger als „zum Osten gehörig“ oder „in Richtung des Sonnenaufgangs gelegen“ umschrieben, um die „geheiligte“ Bezeichnung *oriens* zu vermeiden, zum Beispiel in den *Gesta Adams* von Bremen: *A septentrione vero Nordmannos, gentes ferocissimas. Ab ortu solis Obodritos; et ab occasu Frisos* (*Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum* I, 5, ed. B. Schmeidler, MGH Script. rer. Ger. in us. schol. sep. ed. 2, 3. Aufl. Hannover u. Leipzig 1917, S. 7). Für die Ostsee übernimmt Adam zwar die gängige Bezeichnung *mare orientale*, nennt die Ostsee später in Bezug auf die östlich des *Limes Saxoniae* liegenden Gebiete der (heidnischen) Slawen (die bis ans Schwarze Meer - *pelagus Scythicum* - siedelten) jedoch erneut (in Umgehung des für die Christen symbolträchtigen *orientalis*) *mare, quod vocant orientale*. Vgl. *Gesta Hammaburg*, II, 18, wie oben, S. 74. Vgl. auch Widukind von Corvey, *Rerum gestarum Saxoniarum*, II, 20. Quellenhinweise: David Fraesdorf, *Der barbarische Norden*, 2005, S. 107.

<sup>3119</sup> Nach Rimbarts *Vita Anskarii* wird der *aquilo* als Siedlungsgebiet der Dänen, Schweden und Slawen (zum Norden wurden im Mittelalter auch der Nordosten und Teile des noch heidnischen Ostens gezählt) vor allem mit dem Heidentum identifiziert, weshalb Rimbart die Völker im Nordosten meist als *alienae nationes* oder *exterae nationes* bezeichnet. Vgl. Rimbart, *Vita Anskarii* 7, n. d. Ausg. v. Georg Waitz, Bernhard Schmeidler et al. neu hrsg. v. Werner Trillmich u. Rudolf Buchner, Darmstadt 1961 (Quellen des 9. und 11. Jahrhunderts zur Geschichte der Hamburgischen Kirche und des Reiches. Rimbart Leben Anskars u. a.), S. 15-133, hier S. 27: [...] *quid scilicet, relicta patria et propinquis suis, fratrum quoque, cum quibus educatus fuerat, dulcissima affectione, alienas expetere vellet nationes et cum ignotis ac barbaris conversari*; Rimbart, *Vita Anskarii* 12, wie oben, S. 33: [...] *ultimam partem ipsius provintiae, quae erat in aquilone ultra Albiam, nemini episcoporum tuendam commisit, sed ad hoc reservare decrevit, ut ibi archiepiscopalem constitueret sedem, ex qua Domini gratia tribuente etiam successio fidei christianae in exteris proficeret nationes* (Hinweis: David Fraesdorff, *Der barbarische Norden*, 2005, S. 202 m. Anm. 3 u. 5).

<sup>3120</sup> Hildegard von Bingen, *Liber vitae meritorum per simplicem hominem a vivente luce revelatorum*, in: *Analecta Sanctae Hildegardis Opera*, ed. Johannes Baptista Pitra, Paris 1882 (=Pi VIII), S. 7-244. Vgl. die lat. Benennung des Nordens mit *aquilo* bzw. *pars aquilonalis*, *plaga aquilonalis* (von *aquilus*: „braun, schwarz“).

<sup>3121</sup> Hildegard von Bingen, *Scivias seu visiones*, MPL 197, col. 383A-739D, hier col. 389D. Vgl. dazu Barbara Maurmann, *Die Himmelsrichtungen im Weltbild des Mittelalters*, 1976, S. 49 u. Anm. 44.

<sup>3122</sup> „Der bedrohlich im Zorn brummende Bär, der den Nordwind ausstößt, vollstreckt in der *corporalis tribulatio* die feurige Richtermacht Gottes in der irdischen Zeit. Er verkörpert die Kraft des Windes, die den Menschen davor warnt, ‚seinen eigenen Wünschen zu folgen‘, und ihn dazu bewegt, mit der Erfahrung der *miseria* in der Welt - diese Bedeutung hat der Windstoß aus dem Bärenmaul-, ‚in Nichtachtung irdischer Werte demütig nach der Armut im Geiste zu verlangen‘; der Lohn des ewigen Lebens ist dann die Verheißung. Die Stufung, die von dem Getroffensein durch körperliche Strafe ausgeht und in der Hinwendung zu geistigen Gütern den Himmel zu

Bericht über den Blitzeinschlag am 1. Juli 1117 erscheint der Norden ebenfalls als Ort der *corporalis tribulatio*, die zu Demut und Gottesfurcht aufruft; die Mönche erlebten den Blitz als Paradoxon von Strafe und Gnade:<sup>3123</sup> Nach Osten zum Altar gewandt standen sie plötzlich im „Strafort des Nordens“.<sup>3124</sup> Doch Gott hat kein Interesse an der Bestrafung der Sünder, sondern macht ihnen eine fortwährende Gnadenzusage, wenn sie zur Umkehr bereit sind.<sup>3125</sup> Die Anfechtungen 1117 steigerten sich aber noch: Am 9. Juli sollen vier „Wirbelstürme“ (vielleicht bezeichnet *turbo* auch „Gewitterstürme“) Lüttich von vier Himmelsrichtungen her bedroht haben<sup>3126</sup>, bevor am 3. August ein unheimlicher Kampf zwischen der aufflammenden Morgenröte und einem aus Westen heranziehenden „dunklen Gewittersturm“ entbrannte. Auch in diesem letzten, dramatischen Abschnitt „zeichnet“ Anselm eine symbolisch-allegorische Endzeitkulisse; nach den zahlreichen Unwettern waren die Menschen in Lüttich sensibilisiert und in großer Furcht: Schon am Abend des 2. August soll bei Einbruch der Nacht Donner gehört worden sein, verbunden mit Wetterleuchten; das habe sich bis zum Anbruch der Morgendämmerung insgesamt drei Mal wiederholt, weshalb sich die Menschen verängstigt in den Kirchen versammelten und die Nacht mit Gebeten zubrachten (*homines a stratis exilientes templa et aecclesiolas tristi coetu compleverunt, et tota nocte supplicationibus intenderent*).<sup>3127</sup> Als die Morgenröte aber ihren Höhepunkt erreichte, „umleuchtete von Osten her ein so großes

---

gewinnen trachtet, bleibt der Grundtenor der Auslegung des Bären-Nordwinds“ (Hildegard von Bingen, *Liber divinorum operum*, MPL 197, col. 739-1037, col. 773CD; dt. Zitat: Barbara Maurmann, *Die Himmelsrichtungen im Weltbild des Mittelalters*, 1976, S. 49 sowie Anm. 45 u. 46). In Hildegards *Windrose* werden dem aus dem Bärenmaul wehenden Nordwind rechts und links zwei warnende Allegorien zur Seite gestellt: Links erscheinen die Schlange der Klugheit und Vorsicht und rechts das Lamm der Milde und Geduld als „Nebenwinde“. Vgl. Hildegard von Bingen, *Liber divinorum operum*, MPL 197, col. 773D u. col. 775A. Vgl. Barbara Maurmann, *Die Himmelsrichtungen im Weltbild des Mittelalters*, 1976, S. 49f.

<sup>3123</sup> Vgl. Hildegard von Bingen, *Scivias seu visiones*, MPL 197, col. 618BC: *Ubi enim timor et amor atque honor Dei in reverentia fideliter habentur: ibi Deus mitem et suavem se ostendens, ultionem suam non exercet*. Zur Tiersymbolik zwischen Sünde und Vergebung, zwischen Hoffen und Zweifel bei Hildegard siehe: Barbara Maurmann, *Die Himmelsrichtungen im Weltbild des Mittelalters*, 1976, S. 40f. u. S. 50.

<sup>3124</sup> „Die ‚schmerzliche‘ Erfahrung (*dolor*) des strafenden Gottes ist die Voraussetzung für die Selbstfindung des Menschen und sein neues Verhältnis zu Gott. In Anlehnung an die Worte des Psalmisten (Ps. 117, 18) weiß der vom Nordwind Getroffene [bei Anselm ist es der von Norden her einschlagende Blitz; eig. Anm.] durch die Nachbarschaft von Lamm und Schlange, daß „er (der Herr) mich in der Strafe, mit der er mich schlägt, nicht dem Tod der Höllenstrafen ausliefert, „weil ich ihn in Liebe gesucht, meine Sünden bekannt habe und geduldig und klug im Ertragen (der Pein) bin.“ Zitat: Barbara Maurmann, *Die Himmelsrichtungen im Weltbild des Mittelalters*, 1976, S. 50 u. Anm. 50-51.

<sup>3125</sup> Hes. 18, 23 („Gott richtet jeden nach seinem Tun und fordert Umkehr“): „Meinst du, daß ich Gefallen habe am Tode der Gottlosen, spricht Gott der Herr, und nicht vielmehr daran, daß er sich bekehrt von seinen Wegen und am Leben bleibt?“

<sup>3126</sup> Vgl. *Anselmi Gemblacensis Contin. ad a. 1117*, ed. L. C. Bethmann, *MGH Script. (in Folio)* 6, 1844, S. 376: *7. Idus Iulii ab hora 3. usque ad nonam quattuor turbines a quattuor plagis caeli urbem circulaverunt; ventus etiam cum magna vi insonuit, et urbem multo imbre alluit*.

<sup>3127</sup> Die Stelle erinnert an Gottes Erscheinung am Sinai, unmittelbar vor der Verkündung der Zehn Gebote an Moses (2. Mose 19,16-18): „Als nun der dritte Tag kam und es Morgen ward, da erhob sich ein Donnern und Blitzen und eine dichte Wolke auf dem Berge und der Ton einer sehr starken Posaune. Das ganze Volk aber, das im Lager war, erschrak. Und Mose führte das Volk aus dem Lager Gott entgegen, und es trat unten an den Berg. Der ganze Berg Sinai aber rauchte, weil der Herr auf den Berg herabfuhr im Feuer; und der Rauch stieg auf wie der Rauch von einem Schmelzofen, und der ganze Berg bebte sehr.“

Himmelsfeuer die Stadt, daß die Anwesenden fürchteten, auf göttliche Veranlassung hin verbrannt zu werden. Danach beobachtete man, wie ein großer Sturm aus Westen kommend das Feuer selbst ein wenig verdunkelte. Aber wieder entflammte das Feuer mit einer Flamme, als ob es Sieger bleiben sollte; und wiederum, während der Sturm wiederkehrte, verbarg es sich ein wenig. Zum dritten Mal aber entflammte das Feuer selbst wieder, und zum dritten Mal verging es wieder, nichtsdestoweniger vom Sturm besiegt. Dieses Spektakel erschreckte vom Höhepunkt des Morgens bis zur dritten Stunde des Tages die Stadt überaus heftig.<sup>3128</sup> Anselm führt hier das *humilitas*-Motiv des „Himmelfahrtsgewitters“ weiter und überträgt die den Mönchen widerfahrene Forderung der Gottesfurcht auf die Bevölkerung, die von vier Richtungen von Gewittern umgeben war (*quattour turbines a quattuor plagis caeli urbem circulaverunt*). Das Motiv des die Stadt umgebenden Unwetters erwähnte bereits Sigebert von Gembloux in den *Gesta abbatum Gemblacensium* als Metapher für die Bedrohung der Abtei Gembloux durch Feinde und innere Zerwürfnisse nach dem Tod des Gründers Wicbert.<sup>3129</sup> Möglicherweise machte Anselm daraus ein „Endzeitmotiv“, indem er das Unwetter am 3. August als Angriff dunkler Mächte von vier Weltgegenden (*orbis quadratus*) darstellte, die durch vier Himmelsrichtungen mit spezifischen „Qualitäten“ bestimmt sind (Dan. 11, 4)<sup>3130</sup>, während die

<sup>3128</sup> Anselmi Gembl. Contin. ad a. 1117, ed. L. C. Bethmann, MGH Script. (in Folio) 6, 1844, S. 376f.; eigene Übers.: 3. Non. Augusti, primo noctis conticinio, quaqua terrarum cum thonitrus audiretur, et fulgure sepius micarent, et iterum atque tertio id fieret usque mane, in urbem Leodium amplius ipse turbo desaeviit, ita ut homines a stratis exilientes templa et aecclesiolas tristi coetu complerent, et tota nocte supplicationibus intenderent. Summa vero aurorae diluculo, a parte orientis ignis cum ingenti flamma civitatem circulaavit tantus, ut omnes divinitus cremari extimuerint. Post haec magnus turbo, erumpens ab occidente, ipsum ignem visus est aliquantulum obscurasse. Iterum autem quasi victor ignis cum flamma recaluit; et iterum turbine revertente, paululum delituit. Tertio etiam ipse ignis recaluit, et tertio nihilominus turbine victus decidit. Hoc spectaculum a summo mane usque ad horam tertiam civitatem vehementer terruit.

<sup>3129</sup> Sigeberti Gesta abbatum 19, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 8, Hannover 1843, S. 533: *Ventus quippe vehemens irruens a regione deserti, id est ventus tribulationis erumpens ab infructuoso inimicorum pectore, concussit quatuor angulos domus nostrae, quae utique contra tantum turbinem nunquam subsistere quivisset, nisi supra petram fundata fuisset. Heribrandus enim, vir potentia et nobilitate praeclarus et maxime affinitate pii patris nostri Wicperti glosiosus, [...] malitiam quam vivente domno Wicperito conceperat, sed pro reverentia illius distulerat, tandem sine aliquo iustitiae intuitu aperuit, et neglecta imperialis confirmationis auctoritate, et posthabito apostolocae censurae anathemate, abbatiam violenter invadit [...].*

<sup>3130</sup> In der Kosmographie des Empedokles (490-430 v. Chr.), die dem Mittelalter über die Patristik überliefert wurde, sind die vier Himmelsrichtungen und das zugehörige Windsystem ursächlich mit den vier Elementen und ihren spezifischen Eigenschaften verbunden, auf der die Lehre vom vierfach differenzierten Aufbau der Welt fußt, die bis zum Zeitalter der alchemistischen Spekulationen im 16. und 17. Jahrhundert gültig blieb: Feuer, Luft, Erde und Wasser stehen mit ihren Grundqualitäten warm, trocken, kalt und feucht jeweils für die unterschiedlichen Weltgegenden, die nach Platons *Timaios* (der im 12. Jahrhundert vermehrt rezipiert wurde) jeweils den auf die spezifischen Qualitäten angepaßten Lebewesen einen Lebensraum bieten. Die enzyklopädische Literatur des Hochmittelalters entwickelte eine Vielzahl analoger Vierergruppen, in denen die vier Elemente, Jahreszeiten, Paradiesströme, Winde, Weltgegenden und Himmelsrichtungen mit biblischen Vierzahlen, die vor allem für die vier großen Propheten, vier Evangelisten, die vier großen Kirchenväter und schließlich die vier christlichen Kardinaltugenden standen, in gegenseitige Bezüge gesetzt wurden. Im 12. Jahrhundert wurde die Lehre von der Qualität der vier Weltgegenden hauptsächlich durch Honorius Augustodunensis (Lüttich, Regensburg) und Wilhelm von Conches (Chartres) vermittelt und weiter ausgearbeitet; diese Schriften muß Anselm von Gembloux aus Lütticher Bibliotheken gekannt haben. Honorius Augustodunensis schreibt in *De imagine mundi libri tres* (MPL 172, col.115A-186D, hier col. 121D): *Deputantur vero terrae gradientia, ut homo et bestiae; aquae natantia, ut pisces; aeri volantia ut aves; igni radiantia, ut sol et stellae.* Durch die Zweierkombination der vier Grundqualitäten von jeweils benachbarten Weltgegenden (warm-trocken-hell für den Osten, heiß-feucht-gleißend hell für den Süden, kalt-feuchtzunehmend dunkel für den Westen sowie kalt-trocken-völliges Fehlen von Sonne und Licht für den Norden)

Welt durch die vier Mauern der himmlischen Stadt Jerusalem noch von der wahren *Ecclesia Dei* getrennt ist. Die Unwetter erinnerten an die vier Plagen, die Gott über sein untreues Volk schickt.<sup>3131</sup> Das mehrdeutige Wort *plaga* ergibt hier ein auffälliges Wortspiel: *Hoc quoque anno Leodium civitas multis plagis attrita est - quattuor turbines a quattuor plagis caeli civitatem circulerunt.*<sup>3132</sup>

fügen sich die Weltgegenden mit ihren spezifischen Qualitäten über die Verwandtschaft mit jeweils zwei weiteren Qualitäten zu einem organischen Weltganzen zusammen, das Honorius in Anlehnung an Basilius, Ambrosius und Isidor in *De imagine mundi* (MPL 172, col. 121C) mit dem Bild sich gegenseitig stützender Arme vergleicht: *Haec singula propriis qualitatibus, quasi quibusdam brachiis se invicem tenent et discordem sui naturam concordia foedere vicissim commiscent.* Wilhelm von Conches (*De philosophia mundi*, MPL 172, col. 39A-112D, hier col. 44B-C) folgert aus der Gegensätzlichkeit der Weltgegenden auf das Schöpfungswerk Gottes, da die Natur an sich nach Ausgleich strebe. Nach Honorius nimmt die Erde als schwerstes Element die tiefste und innerste Lage im Universum ein (*De imagine mundi*, MPL 172, col. 121A); als Mittelpunkt des Weltalls und Lebensraum des Menschen komme ihr daher eine exponierte Stellung zu (*De imagine mundi*, MPL 172, col. 122B), zumal sie im Wirkbereich der Sonne der einzige bewohnbare Lebensraum ist. Die Weltgegenden teilt Honorius nach der antiken Zonenlehre ein, nach der die Erdoberfläche von der Äquatorialzone her aus je zwei spiegelbildlichen Zonen besteht, wobei die nördliche und südliche Zone durch ihre Sonnenferne von lebensfeindlicher Kälte und die mittlere durch ebensolche Hitze geprägt sind. Von den fünf Erdkreisen ist nur die zweite Zone der nördlichen Sonnenwende bewohnbar - die Frage nach der südlichen gemäßigten Zone läßt Honorius aus, wahrscheinlich um die mit der christlichen Heilsbotschaft unvereinbare „Antipodenfrage“ (die Frage nach der Existenz von nicht durch Christus beeinflussten Völkern auf der „mutmaßlichen“ Südhalbkugel) zu umgehen, während Hildegard von Bingen von der Kugelgestalt der Erde ausgeht. Vgl. Hildegard, *Scivias seu visiones*, MPL 197, col. 383A-739C, hier col. 404C; *Liber divinorum operum simplicis hominis*, MPL 197, col. 739A-1037A, hier col. 756A. Honorius sieht dagegen wie Isidor und Beda die Erde als Scheibe oder Sphäroid. Vgl. *De imagine mundi*, MPL 172, col. 121A u. 122B. Die bewohnte nördliche gemäßigte Zone als Mittelpunkt der Welt ist von Ost nach West und von Nord nach Süd entsprechend der Wärmegrade in Asien, Europa und Afrika aufgegliedert: *„Asia“ a septentrione per orientem usque ad meridiem; „Europa“ ab occidente usque ad septentrionem; „Africa“ a meridie usque ad occidentem extenditur* (Honorius, *De imagine mundi*, MPL 172, col. 123A). So entsteht auch zahlensymbolisch eine ideale geostete *Mappa mundi*: Umgeben von den vier Weltgegenden als irdisches Gegenbild des himmlischen Jerusalem bilden die drei Kontinente die fünfte Zone der Menschen, die in der Spannung zwischen der Fünffzahl als „Überschreitung“ der vollkommenen Vier und gleichzeitig als irdisches Abbild der Trinität steht, wobei sich irdisch-geographisch auch die eschatologische Siebenzahl ergibt. Vgl. Anna-Dorothea von den Brincken, *Mappa mundi und Chronographia*, in: *Dt. Archiv f. Erforschung d. Mittelalters* 24 (1968), S. 118-186, S. 175f. In Anselms Chronik könnte die Siebenzahl durch die vier Stürme und die zur dritten Stunde bzw. dreimal in der Nacht auflebenden Unwetter und das drei Mal aufleuchtende Morgenrot angedeutet sein. In Hildegards *Causae et curae* (II, S. 43, 12-16) erscheinen die Welt und der Mensch im Kraftfeld der vier Elemente und Kardinalwinde, deren Zusammenwirken die Lebensfähigkeit des Menschen bis hin zu den einzelnen Organen gewährleistet: *Nunc autem, ut praefatum est, elementa, videlicet ignis, aer, terra, aqua in homine sunt et viribus suis in illo operantur ac in operibus illius sicut rota cum flexuris suis velociter circueunt.* Zusammenstellung u. Quellen: Barbara Maurmann, *Die Himmelsrichtungen im Weltbild des Mittelalters*, 1976, S. 17-33. Weitere Lit.: Barbara Bronder, *Das Bild der Schöpfung und Neuschöpfung der Welt als orbis quadratus*, in: *Fma. Studien* 6, 1972, S. 188-210; Rainer Berndt (Hrsg.), *„Im Angesicht Gottes suche der Mensch sich selbst“*: Hildegard von Bingen (1098-1179) Berlin - New York 2001 (Erudiri Sapientia; Bd. 2), S. 474; Heinz Meyer, *Die Zahlenallegorese im Mittelalter*, München 1975; Heinrich Schipperges, *Honorius und die Naturkunde des 12. Jahrhunderts*, in: *Sudhoffs Archiv für Geschichte der Medizin und der Naturwissenschaften* 42 (1958), S. 71-82.

<sup>3131</sup> Vgl. Jer. 15, 3: „Denn ich will sie heimsuchen mit viererlei Plagen, spricht der Herr: mit dem Schwert, daß sie getötet werden; mit Hunden, die sie fortschleifen sollen; mit den Vögeln des Himmels und den Tieren des Feldes, daß sie gefressen und vertilgt werden sollen.“

<sup>3132</sup> *Plaga* („flach Hingebreitetes“, von *planus*, „flach, eben“), hier „Gefilde, Himmelsstrich“, weist in Verbindung mit *caelum* auf eine „Himmelsrichtung“, kann auch „Himmelsstrich“ bzw. „Himmelsgegend“ bezeichnen, von der die Winde mit ihren den vier Himmelsgegenden entsprechenden spezifischen Eigenschaften kommen (Langenscheidt Wb. Lat.-dt., 1963, S. 399, Sp. 2). In vielen mittelalterlichen Geschichtswerken werden bei der Benennung der vier Himmelsrichtungen vor allem die beiden „dunklen“ Himmelsrichtungen Norden und Westen mit *plaga* genannt. In der abendländischen Kosmologie, die die qualitative Verwandtschaft der beiden Himmelsrichtungs-Paare Osten und Süden (warm-hell) sowie Westen und Norden (kalt-dunkel) hervorhebt, wird allein der Norden in Verbindung mit *plaga* genannt. Vgl. schon Laktanz, *Divinae institutiones*, rec. Simon Brandt, CSEL 19, Prag - Wien - Leipzig 1890, S. 143: [...] *nam sicut contrariae sunt lumini tenebrae, ita frigus*

Der tropologische Sinn der von vier Richtungen her drohenden Gewitter als Vorzeichen und deren Bedeutung für den Heilsweg der Kirche enthielt die Aufforderung an die Hörer, sich Gott zuzuwenden, solange noch Zeit ist.<sup>3133</sup>

Der Bezug zu biblischen Endzeitvisionen ist unverkennbar: Im apokalyptischen Traum Daniels werden die vier Weltgegenden durch vier Winde repräsentiert<sup>3134</sup>, aus denen der Eine Geist kommen wird, um die vier Ungeheuer aus den Tiefen des Meeres zu erwecken.<sup>3135</sup> Im

---

*calori ut igitur calor lumini est proximus, sic meridies orienti, ut frigus tenebris, ita plaga septentrionalis occasui [...].* Wahrscheinlich liegt *plaga* auch in Anselms Unwetterbericht für 1117 neben der Bezeichnung der Himmelsrichtung eine zweite, unheimliche Bedeutung („Plage, Not, Unglück“) zugrunde, die auf die Gefahren des Nordens (und Westens) weist. *Aquilonis pars* bzw. *plaga aquilonaris, plaga septentrionalis*, auch *septentrio*, in den Bedeutungen „Norden“, auch „Nordwind, Nordostwind“ sowie allg. „Sturm“ (vgl. ‚aquilo‘, Langenscheidt Wb. Lat.-dt., 1963, S. 50; ‚septentrio‘, ebenda, S. 478) bezeichnet in Anselms Bericht demnach nicht nur die Himmelsrichtung des Nordens bzw. den aus dieser Richtung kommenden Sturm, sondern evoziert auch die „Unheilsgegend“ des Nordens als Heimat der Heiden und (mit dem Westen) auch die Weltgegend des Ozeans und der Kälte, der heidnischen Stämme, Monster und Dämonen; aus dem Norden und dem Nordwesten erwartete man im Mittelalter nichts Gutes, und dieses „Vorurteil“ wurde im Hochmittelalter durch die vermehrten Missions- und Handelsfahrten „bestätigt“. Auch Winterstürme und Unwetter kommen (mit Ausnahme von Sommergewittern, die oft vor Ort entstehen oder von Süden, teils Südosten und vor allem von Südwesten heranziehen) oft aus nordwestlicher Richtung.

<sup>3133</sup> Die vierfache Schriftauslegung (*quattuor sensus scripturae*) war der Geschichtsschreibung als „höchstes Ziel der christologischen Geschichtserkenntnis“ eingeschrieben, konnte aber nicht von jedem erkannt werden. Bereits ein Erkennen des ersten wörtlichen (historischen) und des zweiten tropologischen (symbolisch-allegorischen) Sinnes „im Glauben“ konnte die „Wirklichkeit“ aufzeigen. Die Gotteserkenntnis aber blieb ein langer, in diesem Leben nicht zu bewältigender Weg, auf den man sich um des Seelenheils willen begeben sollte. Irenäus von Lyon dringt, ausgehend von der endzeitlichen Allegorie der vier Evangelisten, zu den beiden nächsten Stufen der vierfachen Schriftdeutung vor, wobei der *Sensus moralis* als „Handlungsanweisung in Liebe“ sichtbar gemacht werden sollte, um im anagogischen Sinne die Hoffnung der Gläubigen, auch in Anfechtung und Verzweiflung, begründen sollte. In der tropologischen Bedeutung der Schrift wie auch in der als heilsgeschichtliche Kontinuität erlebten Geschichte sollte dem Hörer der Weg von der Sünde zum Heil eröffnet werden, verbunden mit der Aufforderung zur Umkehr; darauf aufbauend konnte im anagogischen Sinn des Eschatons die überirdisch-mystische Interpretation in Hoffnung auf das ewige Leben gewandelt werden: „Wie der Heilsplan des Sohnes Gottes, so ist auch die Gestalt der Lebewesen, so das Evangelium. Viergestaltig sind die Lebewesen, viergestaltig auch das Evangelium und viergestaltig ist der Heilsplan des Kyrios. [...] Denn das erste Lebewesen, heißt es, ist einem Löwen ähnlich. Das kennzeichnet das Tatkräftige, Fürstliche, Königliche. Das zweite ist ähnlich einem Stierkalb: Das offenbart seine (Christi) Stellung im Opferdienst und als Priester. Das dritte hat das Gesicht eines Menschen. Darin zeigt es deutlich seine Parusie als Mensch. Das vierte ist gleich einem fliegenden Adler: Das drückt die Gabe des Pneumas aus, das auf die Ecclesia herabfliegt“ (Irenäus von Lyon, dt. Zitat: Gerd Heinz Mohr, Lexikon der Symbole, 6. Aufl. 1991, S. 310). Zur Schriftauslegung im Mittelalter vgl. Christoph Bellot, Zu Theorie und Tradition der Allegorese im Mittelalter, Diss. phil. Köln 1996; Henri de Lubac, Typologie, Allegorie, geistiger Sinn - Studien zur Geschichte der christlichen Schriftauslegung, Freiburg 1999 (Theologia Romanica; Bd. 23).

<sup>3134</sup> Nach der Herkunft aus den vier Weltgegenden haben die vier Kardinalwinde spezifische Eigenschaften: Der Ostwind ist warm und trocken, der Südwind warm und feucht, der Westwind kalt und feucht und der Nordwind kalt und trocken. Honorius Augustodunensis unterscheidet zwölf Windrichtungen, wobei jedem „Hauptwind“ zwei „Nebenwinde“ mit ähnlichen Eigenschaften und Kräften der beiden benachbarten Winde zugeordnet werden. Vgl. Barbara Maurmann, Die Himmelsrichtungen im Weltbild des Mittelalters, 1976, S.27-30.

<sup>3135</sup> Dan. 7, 1-3: „Ich, Daniel, sah ein Gesicht in der Nacht, und siehe, die vier Winde unter dem Himmel wühlten das große Meer auf. Und vier große Tiere stiegen herauf aus dem Meer, ein jedes anders als das andere.“ Der Prophet sah einen geflügelten Löwen mit einem Menschenherz, einen Fleisch verzehrenden Bären, einen vierflügeligen Panther mit vier Köpfen, und schließlich ein riesiges Ungeheuer mit eisernen Zähnen und zehn Hörnern, das alles verschlang, zermalmte und zertrampelte (Daniel 4-7). Die vier wilden Tiere richteten große Zerstörungen in der Welt an, bevor das Reich Gottes durch eines „Menschen Sohn“ aufgerichtet werde, „daß ihm alle Völker und Leute aus vielen verschiedenen Sprachen dienen sollten.“ (Daniel 7, 13f.) Weiter heißt es bei Daniel 7, 8-14: „Als ich aber auf die Hörner achtgab, siehe, da brach ein anderes kleines Horn zwischen ihnen hervor, vor dem drei der übrigen Hörner ausgerissen wurden. Und siehe, das Horn hatte Augen wie Menschaugen und ein Maul; das redete große Dinge. Ich sah, wie Throne aufgestellt wurden, und einer, der

Tetramorph Hesekiels erscheinen die vier Gestalten Gottes in der bildhaften prophetischen Sprache des Alten Testaments als „lebendige“ Wolkensäulen, die sich rotierend fortbewegen, bisweilen stehenbleiben und kurzzeitig den Bodenkontakt verlieren, um danach wieder die Erde zu berühren; auch die typischen Geräusche eines Tornados und das begleitende Gewitter sind in der Hesekielvision angedeutet.<sup>3136</sup> Die Endzeitvision des Johannes (4, 5-11) führt diese Vorstellung weiter: „Vom Aufgang der Sonne“ kommt in der Endzeit der gute Engel mit dem Siegel des lebendigen Gott, der die vier Engel mit ihren schadenbringenden Winden solange zurückhält, bis „die Knechte unseres Gottes“ mit Siegeln gekennzeichnet sein werden.<sup>3137</sup> Die Endzeitvision ist seit der Patristik mit den vier Evangelisten als Kündern der Wiederkunft Christi verbunden, die auch in der Kunst des Hochmittelalters ihren Ausdruck fand.<sup>3138</sup>

---

uralt war, setzte sich. Sein Kleid war weiß wie Schnee und das Haar auf seinem Haupt war rein wie Wolle; Feuerflammen waren sein Thron und dessen Räder lodernes Feuer. Und von ihm ging aus ein langer feuriger Strahl. Tausendmal Tausende dienten ihm, und zehntausendmal Zehntausende standen vor ihm. Das Gericht wurde gehalten, und die Bücher wurden aufgetan. [...] Ich sah in diesem Gesicht in der Nacht, und siehe, es kam einer mit den Wolken des Himmels wie eines Menschen Sohn und gelangte zu dem, der uralt war, und wurde vor ihn gebracht. Der gab ihm Macht, Ehre und Reich, daß ihm alle Völker und Leute aus so vielen verschiedenen Sprachen dienen sollten. Seine Macht ist ewig und vergeht nicht, und sein Reich hat kein Ende“ (Daniel 7, 1-14). Vgl. Christian Gellinek, *Daniel's Vision of four Beasts in twelfth-Century German Literature*, in: *Germanic Review* 41.42, 1966/67, p. 5-26. Die vier Sturmwirbel könnten bei Anselm auch auf Psalm 113 weisen (*Quis sicut Deus dominus noster?*), zumal die Zahl 113 auch im Traum Daniels in einem zehnhörnigen Ungeheuer, dem von einem elften Horn mit Menschengesichtern drei Hörner ausgebrochen werden ( $113 = 11 \times 10 + 3$ ), erscheint. Im Tetramorph Hesekiels wird die Ankunft Gottes in einer Wolke aus Feuer beschrieben, in der vier menschenähnliche Gestalten mit jeweils vier Angesichten (Mensch, Stier, Löwe und Adler) und vier Flügeln auftauchen: „ihre Felgen waren voller Augen ringsum bei allen vier Rädern. Und wenn die Gestalten gingen, so gingen auch die Räder mit, und wenn die Gestalten sich von der Erde emporhoben, so hoben die Räder sich auch empor. Wohin der Geist sie trieb, dahin gingen sie, und die Räder hoben sich mit ihnen empor; denn es war der Geist der Gestalten in den Rädern“ (Hes. 1, 1-21).

<sup>3136</sup> Hes. 1, 24-28: „Und wenn sie gingen, hörte ich ihre Flügel rauschen wie große Wasser, wie die Stimme des Allmächtigen, ein Getöse wie in einem Heerlager. Wenn sie aber stillstanden, ließen sie ihre Flügel hängen. Und es donnerte im Himmel über ihnen. Wenn sie stillstanden, ließen sie die Flügel herabhängen. Und über der Feste, die über ihrem Haupt war, sah es aus wie ein Saphir, einem Thron gleich, und auf dem Thron saß einer, der aussah wie ein Mensch. [...] Wie der Regenbogen steht in den Wolken, wenn es geregnet hat, so glänzte es ringsumher. So war die Herrlichkeit des Herrn anzusehen. Und als ich sie gesehen hatte, fiel ich auf mein Angesicht und hörte einen reden.“

<sup>3137</sup> Vgl. Offb.Joh. 7, 1-3: „Danach sah ich vier Engel stehen an den vier Ecken der Erde, die hielten die vier Winde der Erde fest, damit kein Wind über die Erde blase noch über das Meer noch über irgendeinen Baum. Und ich sah einen andern Engel aufsteigen vom Aufgang der Sonne her, der hatte das Siegel des lebendigen Gottes und rief mit großer Stimme zu den vier Engeln, denen Macht gegeben war, der Erde und dem Meer Schaden zu tun: Tut der Erde und dem Meer keinen Schaden, bis wir versiegeln die Knechte unseres Gottes an ihren Stirnen.“ Christus beschrieb seine Wiederkunft als „Sichtbarwerdung“ am Ende der Zeiten in Anlehnung an die Vision Daniels (Dan. 7, 13-27), die in Mk. 13, 26f. erneuert wird: „Und dann werden sie sehen den Menschensohn kommen in den Wolken mit großer Kraft und Herrlichkeit. Und dann wird er die Engel senden und wird seine Auserwählten versammeln von den vier Winden, vom Ende der Erde bis zum Ende des Himmels.“ Auch Josua erinnerte an das endzeitliche Bild Jerichos kurz vor der Zerstörung (Jos. 6), das sich in dramatischer Weise in Babylon wiederholte (vgl. Offb.Joh. 18, 4).

<sup>3138</sup> In einer schwäbischen Kreuzigungsminiatur aus dem 11. Jahrhundert (Stuttgart Staatsbibliothek Brev. 128) umrahmen die vier Evangelisten mit den zugehörigen Tugenden das aus den vier Paradiesströmen bestehende Kreuz mit dem Opferlamm in der Mitte. In den Außenecken der Evangelistenbilder, noch innerhalb des mit Ornamenten gestalteten Gesamtrahmens, sind die den Evangelisten zugeordneten allegorischen Gestalten der Apokalypse (Offb. 4, 5-11) angedeutet, die wiederum eine Verbindung zu den an den äußeren Rahmenecken stehenden vier Tugendallegorien bilden, die jeweils in einem kleinen kreisförmigen Rahmen in den großen Viereckrahmen der „Welt“ bzw. des „himmlischen Jerusalem“ mit seinen vier Toren, in die die vier



Vielleicht sah Anselm in den Unwettern 1117 die heilsgeschichtliche Zeichenfolge auf dramatische Weise bestätigt, wie sie Honorius Augustodunensis und Hildegard von Bingen anhand der Bibel beschrieben haben.<sup>3139</sup> So bildet der Kampf zwischen dem Sturm im Westen und der Morgenröte den Höhepunkt und Abschluß von Anselms Unwetterbericht: Das Naturschauspiel am Morgen des 3. August 1117, als in Lüttich eine im Westen stehende Gewitterwand von der aufgehenden Sonne angestrahlt wurde, könnte Anselm selbst miterlebt haben. Wenn eine Gewitterzone im Sommer zur Zeit des Sonnenaufgangs bei noch wolkenlosem Osthorizont von Westen heranzieht, können dramatische Wetterstimmungen entstehen<sup>3140</sup>, die den mittelalterlichen Beobachter an den endzeitlichen Kampf zwischen den

---

Paradiesströme hereinfließen, integriert sind. Die vier Winde in den vier Weltecken sind durch die vier geflügelten Evangelisten-Symbole Mensch, Löwe, Stier und Adler repräsentiert, aus deren Mund, wie in einer Vision Hildegards von Bingen, der „Hauch der vier Kardinaltugenden“ auf die Welt gerichtet ist. In Offb. 7, 1-3 erscheint das dramatisch zur Bekehrung fordernde Bild der vier Engel an den vier Ecken der Welt, die ihre schadenbringenden Winde noch zurückhalten, bis das Siegel des dreieinigen Gott den Gläubigen angeheftet ist.

<sup>3139</sup> Wie bei Anselm steht der Mensch in Hildegards Jenseitskosmos im Mittelpunkt des durch die vier Himmelsrichtungen „befestigten“ *Orbis quadratus*. Damit ist der Mensch dem unberechenbaren Kräftespiel der vier Kardinalwinde ausgesetzt und sieht sich mitten im Leben schon den endzeitlichen Unwettern gegenüber, die die Welt von vier Richtungen her bedrohen. Im visionären „Weltenrad“ im *Liber divinorum operum* beschreibt Hildegard die Kardinalwinde noch bedrohlicher als allegorische Windköpfe, die zusammen mit jeweils zwei Nebenwinden tropologisch die auf „die Heiligung des sündigen Menschen“ ausgerichteten kosmischen Kräfte symbolisieren. Die Heiligung des Menschen geht daher über den „Kreuzweg irdischer Nöte“ (*quadruvium saecularium curarum*). Vgl. Hildegard von Bingen, *Liber divinorum operum simplicis hominis*, MPL 197, col. 739A-1037D, hier col. 761D-762A u. col. 788B. Den vier Windköpfen der Kardinalwinde in Hildegards „Weltenrad“ stehen jeweils zwei Nebenwinde mit ihren jeweils spezifischen tropologischen Bedeutungen zur Seite, die sich auf das Heil der sündigen Menschen konzentrieren: Dem Leoparden im Osten (*timor Dei*) und dem Wolf im Westen (Höllenstrafe) stehen jeweils Hirsch und Krebs (*fiducia-sanctitas, fides-constantia*) als Schutz vor dem südlichen Gericht (Löwe) und dem nördlichen Ort der Körperstrafe (Bär) zur Seite, die jeweils vom Opfer-Lamm und der listigen Schlange flankiert werden. Vgl. Hildegard, *Liber divinorum operum* (wie oben, col. 771A): *Omnes enim virtutes ad salvationem hominis festinanter currunt*. Vgl. Barbara Maurmann, *Die Himmelsrichtungen im Weltbild des Mittelalters*, 1976, S. 39-73 (Hinweis auf Hildegard-Stellen).

<sup>3140</sup> Der Sonnenaufgang wird bis heute als eindrucksvolles Naturschauspiel, als Kampf zwischen dem unaufhaltsam kommenden Tag und den sich zurückziehenden Mächten der Nacht, empfunden; es ist die Zeit des Tages, der seit jeher eine große Kraft zugeschrieben wurde - eine Zeit, in der man sich der „kosmischen Zusammenhänge“ (und vielleicht auch einer „mythischen Vergangenheit“) verbunden fühlt(e) und für religiöse Vorstellungen offener ist als zu anderen Tageszeiten, was auch in modernen Naturbeschreibungen und Bildbänden zu erkennen ist: „Ein Sommermorgen, Morgenrot, fünf Uhr in der Frühe. Die Sonne scheint die Nachtwolken vor sich her zu schieben gen Westen zu. Ringsum ertönt Vogelgezwitscher, es erhebt sich aus den Wiesen und aus den Feldern, dringt aus Büschen und Baumkronen [...]. Sonnenaufgang um halb sechs. Die Sonne benötigt exakt fünf Minuten, bis sie in ihrer vollen Größe zu sehen ist. Sie scheint sich fast unmerklich vom Horizont herauf zu schieben, dennoch ist der Betrachter beeindruckt von der Kraft und der Schnelligkeit, mit der sich dieses Schauspiel vollzieht. Sieben Minuten später - alles scheint, für einen Moment, der zur Ewigkeit gerät, zurückzufallen in Düsternis - verschwindet der rote Ball hinter den Wolken, ein letztes Aufbäumen der Nacht. Drei Minuten später, der Frühaufsteher auf seinem Hochsitz blickt zur Uhr: um 5.40 leuchtet die Sonne gelb, die Nacht ist endgültig besiegt. Daß nun weniger Vogelstimmen zu hören sind: Verstummen sie angesichts der überwältigenden Kraft des Tages? Waren die Tiere vorher so unruhig angesichts des bevorstehenden Kampfes zwischen Tag und Nacht, zwischen Leben und Tod, dieser immer neuen Geburt der Natur? Der Beobachter glaubt daran, überwindet seine Abneigung vor großen Deutungen“ (Karl-Friedrich Geißler, Kap. „Sommer“, in: Jörg Heieck, *Himmelreich. Bilder aus der Pfalz. Mit Geschichten von Frühling und Herbst, von Fernweh und Heimkehr, von der Schwere der Erde und der Bläue des Himmels* von Karl-Friedrich Geißler, Landau 1993, S. 49f.).

Dämonen im Westen und Gottes Streitmacht im Osten erinnert haben mögen.<sup>3141</sup> Eine flammende Morgenröte bei einem besonderen Ereignis ist insgesamt ein beliebter Topos in der frühmittelalterlichen Hagiographie und Historiographie.<sup>3142</sup> Die Personifizierung der Morgenröte als Göttin Aurora ist ebenfalls ein geläufiges Element in mittelalterlichen Wetterdarstellungen; in Anselms Bericht ist Aurora vor allem in Bezug auf die symbolisch-allegorische Deutung des Ostens von Bedeutung.<sup>3143</sup> Der Nebensatz *ut omnes divinitus cremari extimuerint* zeigt, daß Anselm die Morgenstimmung am 3. August 1117 als bedrohliches Vorzeichen und vielleicht auch als Endzeitpräfiguration wahrnahm. Daher sah er es als Historiograph als seine Aufgabe an, die Bedeutung des dramatischen Naturschauspiels zu erklären, um die Menschen an die Notwendigkeit der Gottesfurcht zu erinnern, was auch Hildegard beabsichtigte: „Der Auftrag zur Gottesfurcht, die Androhung der Höllenstrafen, die Ankündigung des Gerichts und das Mittel der körperlichen Züchtigung markieren einen ‚Weltzustand‘ menschlicher Bedrängnis, der für die Dauer des irdischen Kosmosrades unverändert mit den Winden

---

<sup>3141</sup> Der Zeitpunkt des Sonnenaufgangs ist Anfang August in Lüttich (ca. 50° 30' nördl. Br., 5° 30' östl. L.) lange vor 6 Uhr MESZ (=5 Uhr MEZ). Die Morgenröte beginnt in ihrer größten Intensität, je nach Bewölkung und Staubpartikel, etwa eine halbe Stunde vor Sonnenaufgang und kann bei tiefer und mittelhoher Bewölkung bis nach Sonnenaufgang dauern, Anfang August also von ca. 5.15 bis 6.00 Uhr. Intensive Rotfärbungen der Wolken nach Sonnenaufgang sind jedoch sehr selten und an bestimmte Wetterlagen gebunden. Das von Anselm angegebene Ende des „Kampfes“ zwischen der Morgenröte und dem Gewitter um die dritte Stunde des Tages (9 Uhr) ist wohl eher auf die vorrückenden Sturmwolken zu beziehen, die gegen 9 Uhr die Sonne völlig verdeckten. Wahrscheinlich unterscheidet Anselm nicht genau zwischen der Morgenröte und der tiefstehenden Morgensonne, die bei entsprechender Bewölkung auch nach ihrem Aufgang noch längere Zeit für „dramatische“ Stimmungen sorgen kann. So ist Anselms Bericht eventuell um eigene Wahrnehmungen und „phantastische Ausschmückungen“ erweitert; er orientiert sich vornehmlich an der *Verisimilitudo*: „Wahrheit“ wurde in der mittelalterlichen Geschichtsschreibung nicht allein anhand objektiv nachprüfbarer Fakten, sondern auch anhand der Wahrscheinlichkeit und auch der Eindrücke der beschriebenen Ereignisse und Ereignisfolgen im bildlichen Erleben der Zeugen, d. h. nach der Glaubwürdigkeit gemessen. Der Chronist nahm sich saher die Freiheit, geschichtliche Ereignisse auch durch subjektive und literarisch stilisierte, von den Augenzeugen wie von späteren Lesern jedoch als wahrhaftig empfundenen Phänomenen und Ereignissen „auszugestalten“. Anselm wollte das Himmelschauspiel vom 3. August 1117 nach biblischen Vorbildern zugleich als reales „Naturerlebnis“ darstellen, um die „verborgene“ Wahrheit des irdischen Geschehens erkennbar zu machen. Das Ende des Himmelschauspiels zur dritten Stunde steht in Anselms Unwetterbericht symbolisch für den dreieinigen Gott und weist damit unmißverständlich auf die Himmelsereignisse vor der Parusie.

<sup>3142</sup> So soll der heilige Liudger im Jahre 796 ein Stück Land im Heissiwald über dem Ruhrtal mehrere Wochen lang auf seine Eignung für den Bau eines Klosters geprüft haben. Eines Morgens, zur Zeit der Morgenröte, soll ein Sturm den Wald umgeworfen und so die Eignung des Grundstücks „bestätigt“ haben. *Vita Liudgeri, Ex Vita II*, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 2, 1829, S. 420, Sp. 1-2: *Erat enim nox, luna et stellis lucentibus, admodum clara. Ubi cum diutissime orasset, ac se per spiritum auditum a Deo cognoverat, tentorium cunctis, ut credidit, ignorantibus petivit. Mutata ilico coeli est, quae tunc erat, serenitas, obscurata luna, obducta astra, et ventis hinc inde insurgentibus tempestas nimia subsecuta est. Cadebant annosa circumquaque arbusta, et licet cum magno omnium timore, ipsa elementa Domino militabant. Nam cum diliculo exurgerent, videbant silvam hinc inde erutam et fundando monasterio locum satis amplum, et arbores passim iacentes sufficientem lignorum copiam ad aedificationem praebuisse. Rari quique frutices et arbusculae minores derelictae sunt, quae facile vel exstirpari vel praecidi valerent. Unde sanctus Liudgerus cum die iam clara suos reliquo operi instare hortaretur, eos percunctari gratulabundus coepit, anne adhuc coelum se ex illo loco crederent conspectaturos.*

<sup>3143</sup> Vgl. Hildegard von Bingen, *O verbum patris*, in: Hildegard von Bingen, *Symphonia: Gedichte und Gesänge*. Lat. u. dt. Ausg. v. Walter Berschin u. Heinz Schipperges, Gerlingen 1995, Nr. LXX: *O verbum patris,/ tu lumen primae aurore/ in circulo rote es/ omnia in divina vi operans. O tu prescientia dei,/ omnia opera tua previdisti,/ sicut voluisti,/ ita ut in medio potentie tue latuit,/ quia omnia prescivisti. Et operatus es/ quasi in similitudine rote/ cuncta circueuntus,/ que initium non accepit/ nec in fine prostrata est.* Zu Phoebus und Aurora in mittelalterlichen Geschichtswerken siehe oben, S. 471f. m. Anm. 1341.

gegenwärtig bleibt.“<sup>3144</sup> Anselms dramatischer Unwetterbericht für 1117 ist damit ein eindrucksvolles Zeugnis des hochmittelalterlichen Symbolismus, der zeigt, daß Naturbeobachtungen wie auch scholastische Erörterungen nicht zwingend zu einer Desakralisierung, sondern auch zu einer (Re-)Sakralisierung der Natur führen konnten. Anselms Bericht zeigt auch die Arbeitsweise des mittelalterlichen Geschichtsschreibers, der den Ereignissen mit der Wiedergabe von Naturbeobachtungen und den unterschiedlichen Wahrnehmungsbildern der Zeugen Authentizität zu verleihen versucht, um das Geschehen auch für spätere Rezipienten nachvollziehbar zu machen. Die Hörer konnten so fast jedes Wetterwunder anhand eigener Erfahrungen nach der „Wahrscheinlichkeit“ (*verisimilitas*) beurteilen. Den Geistlichen dienten symbolisch „ausgemalte“ Wunder in Predigten, um das in der Natur sichtbare Heilsgeschehen zu erklären. Diese Absicht blieb neben der Information für den Landbau die Hauptaufgabe der historiographischen Beschäftigung mit der Natur.

### **VII. 3 Die Grundlegung der Naturforschung im Hochmittelalter: Adelard von Bath**

Den *philosophi* dagegen dienten Naturdarstellungen, ausgehend von älteren naturkundlichen Werken wie Plinius' *Naturalis Historiae*, Isidors *Etymologiae* und Bedas *De natura rerum*, als Vergleichsgrundlage für die „diskursive Naturerschließung“. Die im Hochmittelalter in vielen Regionen erstmals möglichen Naturbeobachtungen, vor allem die Beobachtung sehr seltener, trotz neuer Naturerkenntnisse weiterhin mit Rätseln behafteter Erscheinungen wie Tornados oder Nordlichter förderten das Interesse an theoretischen Reflexionen auf der Grundlage der „wiederentdeckten“ Werke von Aristoteles, Platon oder Ptolemaios. So ist anzunehmen, daß auch „die Mönche, die sich im 12. und 13. Jahrhundert in ihrem Kloster mit der Geschichtsschreibung befaßten“, vermehrt „begannen, auf frühere profane Deutungen der Natur zurückzugreifen“ (was bereits die Vorstellung der „Entdeckung der Natur“ im Hochmittelalter relativiert) und in der Folge wohl auch religiöse Naturdeutungen kritischer sahen. Insgesamt „tritt die metaphorische und symbolische Bedeutungsebene [...] in Beobachtungen zurück, in welchen das Verhalten von Tieren mit der Witterung in Zusammenhang gebracht wird.“<sup>3145</sup> Allerdings können Einträge ohne religiöse Deutungen, die in großer Zahl auch schon aus dem Frühmittelalter überliefert sind, kaum als Belege für eine „Säkularisierung“ der Naturwahrnehmung gelten, zumal der primäre Zweck dieser Einträge die Information für den Landbau war. Auch die „Gedankenspekulationen“ der *philosophi* blieben Teil des universalen Weltbildes, was in vielen Vorzeichen- und Unwetterberichten, die neben Naturbeobachtungen auch naturphilosophische Erklärungen und religiöse Deutungen enthalten, erkennbar ist.

<sup>3144</sup> Barbara Maurmann, *Die Himmelsrichtungen im Weltbild des Mittelalters*, 1976, S. 66.

<sup>3145</sup> Milène Wegmann, *Naturwahrnehmung im 12. Jahrhundert*, 2005, S. 164.

Von zentraler Bedeutung für die Weiterentwicklung der innerweltlichen Naturwahrnehmung im Hochmittelalter war „Adelards Entscheidung für jene Form der Theorie [...], welche die Welt im ganzen als der Vernunft zugängliche deutbare Größe begreift.“<sup>3146</sup> Als Neuerer der mittelalterlichen Naturanschauung kann Adelard von Bath vor allem deshalb gelten, weil er der Vernunft und der Naturbeobachtung als den von Gott gegebenen menschlichen Erkenntnismethoden den Vorrang gegenüber dem alleinigen Bezug auf die *auctoritates* gab.<sup>3147</sup> Schon Petrus Abaelard hatte die Rolle der Vernunft hervorgehoben, doch hatte er in der spekulativen Methode (wie Adelard in *De eodem et diversis*) auch die Gefahr einer „in die Beliebigkeit führenden Gegensätzlichkeit der philosophischen Autoritäten“ gesehen.<sup>3148</sup> Abaelard und Adelard konnten dieses gewichtige Argument gegen die durch die verführbaren Sinne oft verfälschte Naturwahrnehmung mit der Trennung der Aufgabenbereiche zwischen der die Natur lediglich beschreibenden *Philoscopia* und der anhand von Vernunftabwägungen die Naturgründe erforschenden *Philosophia* relativieren. Nach Adelard war es nicht die Aufgabe der *Philosophia*, die Widersprüche zwischen irdischen Betrachtungsweisen und Lehrmeinungen aufzulösen oder sich für eine Lehre zu entscheiden.<sup>3149</sup> Während sich Abaelard jedoch noch allein auf die theoretisch-spekulative Disputation der Logik (*Sic et non*) beschränkte, in der er den Inbegriff aller Wissenschaft sah<sup>3150</sup>, wurde „für Adelard das aus der Beobachtung gewonnene Wissen zum Maßstab für das Wissen über die Natur und die Richtigkeit der Lehrmeinungen.“<sup>3151</sup> Bei der Erkundung der unveränderlichen und veränderlichen Erscheinungen des Kosmos war nach Adelard die Vernunft schon beim Beobachten das wichtigste Erkenntnismittel, da die Natur „im Sinne einer die Dingwelt im Ganzen umfassenden Ordnung [...] auf besondere Weise der Vernunft (*ratio*) zugeordnet und folglich ihr auch zugänglich (war) [...]“.<sup>3152</sup> Aufgrund der Verbindung mit der Vernunft

<sup>3146</sup> Andreas Speer, *Die entdeckte Natur*, 1995, S. 27. Die Orientierung des naturphilosophischen Erkenntnistrebens an der Vernunft (repräsentiert durch die *Philosophia*) und nicht allein an den äußerlichen Formen und Gestaltungen der „Natur“ (wie es die verführerische *Philoscopia* favorisiert) hat Adelard in *De eodem et diversis* in dem fingierten Streitgespräch zwischen der *Philoscopia* und der *Philosophia* dargelegt. Darin ist jedoch auch eine erste Abkehr von der Suche nach dem *Eidos* anhand der Erscheinung mit enthalten.

<sup>3147</sup> „Das Prinzip der Rationalität in Abhebung von jenem der Autorität implizierte eine Wissenschaft von der Natur, die nach „Ursachen“, nicht mehr nach symbolischen Bedeutungen von Phänomenen fragt. Den Ausgangspunkt dieses für das Mittelalter neuen Zugangs zur Natur bildete der Satz: „Alles Werdende muß ferner durch irgend eine Ursache werden, denn es ist unmöglich, daß Etwas ohne irgend eine Ursache entstehe.“ (Milène Wegmann, *Naturwahrnehmung im Mittelalter*, 2005, S. 41f. u. S. 42 mit Zitat aus Platons *Timaios* 28a).

<sup>3148</sup> Andreas Speer, *Die entdeckte Natur*, 1995, S. 42.

<sup>3149</sup> Vgl. Ebenda.

<sup>3150</sup> Ebenda, S. 43 m. Anm. 100 (Literaturhinweise): Lambert Marie de Rijk, Peter Abälard (1079-1142): Meister und Opfer des Scharfsinns, in: Rudolf Thomas (Hrsg.), *Petrus Abaelardus (1079-1142). Person, Werk und Wirkung*, Trier 1980, S. 125-138; Gustav Schrimpf, Bausteine für einen historischen Begriff der scholastischen Philosophie, in: Jan P. Beckmann u. a. (Hrsg.), *Philosophie im Mittelalter. Entwicklungslinien und Paradigmen*, Heidelberg 1987, S. 19-23; David Edward Luscombe, Peter Abelard, in: Peter Dronke (Hrsg.), *A History of Twelfth-Century Western Philosophy*, Cambridge 1988, S. 280ff. u. S. 298-302.

<sup>3151</sup> Andreas Speer, *Die entdeckte Natur*, 1995, S. 43.

<sup>3152</sup> „Eine Autorität allein kann [...] einen Philosophen nicht überzeugen und darf dazu auch nicht herangezogen werden.“ Zitat: Andreas Speer, *Die entdeckte Natur*, 1995, S. 66 m. Anm. 208. Adelard spricht in diesem

sei die *Philosophia* für die Naturerforschung besser geeignet als die *Philocosmia*, die die wahrnehmbaren Phänomene mit der *littera* nur als „*bellis pictura*“ beschreibe, „ohne die Tiefenstrukturen zu erfassen.“<sup>3153</sup> Wenn der „sinnenhafte Wirrwarr“ (*tumultus sensualis*) der Welt durch alle Erkenntnis bis zur Seele vordringe, sei diese durch die Vielfalt der Eindrücke überfordert.<sup>3154</sup> Daher müsse sie der Vernunft die Vorherrschaft<sup>3155</sup> (*sensus hebetrix et ratio dominatrix*)<sup>3156</sup> überlassen: Die „mit Geist und Vernunft begabte Seele kann nicht nur sich und ihre Vermögen erkennen, sie begreift auch die Dinge, ihre Ursachen und die Anfangsgründe („*causarum initia*“), indem sie das Zusammengesetzte auf das zurückführt, aus dem es zusammengesetzt ist; und selbst wenn sie die Anfangsgründe über die Formen zur Vielheit des den Sinnen zugänglichen Zusammengesetzten hinabführt („*deducit*“), entstehen dadurch keine unendlichen Zweifel, wenn man nicht durch die Verführungen von *Philocosmia* in seinem Urteilsvermögen beeinträchtigt ist.“<sup>3157</sup>

Adelard will in *De eodem et diversis* allerdings die äußere Beschreibung der Welt keineswegs abwerten; er unterscheidet aber zwei verschiedene Wege der Wahrnehmung: Während sich die *Philocosmia* in den verlockenden Äußerlichkeiten und Schönheiten der Welt zu verlieren drohe, gelinge der *Philosophia* durch die Vernunft, die wahrgenommenen Gegenstände kritisch nach dem Beständigen und dem Veränderlichen zu hinterfragen. Entscheidend für die empirisch-wissenschaftliche Weltsicht Adelards ist die Präferenz für die *Philosophia*, die die Anfangsgründe der wahrnehmbaren Erscheinungen untersucht, während der Zugang der *Philocosmia*, die *compositio*, für die nachahmende handwerkliche Methode zu gebrauchen sei.<sup>3158</sup> So wurde der Wahlspruch der *Philosophia* „Glücklich, wer die Gründe der Dinge erkennen konnte“<sup>3159</sup>, in Gelehrtenkreisen zum Wahlspruch des 12. Jahrhunderts.<sup>3160</sup> Mit dem

---

Zusammenhang von *ratio naturae*. Vgl. Die *Quaestiones naturales* des Adelardus von Bath, LXII. Hrsg. u. unters. v. Martin Müller, Münster i. W. 1934 (Beitr. zur Geschichte d. Phil. u. Theol. d. Mittelalters. Texte u. Unters.; Bd. 31,2), S. 57, 15f.: [...] *in hoc maxime rerum ordinem naturaeque rationem servat.*

<sup>3153</sup> Andreas Speer, *Die entdeckte Natur*, 1995, S. 43 m. Anm. 101; vgl. Adelard, *Quaestiones naturales* VI, ed. M. Müller, 1934, S. 12, 10ff.: *Non enim ego ille sum, quem bellis pictura pascere possit. Omnis quippe littera meretrix est, nunc ad hoc nunc ad illos affectus exposita.*

<sup>3154</sup> Adelard von Bath, *De eodem et diverso* 13, 25-27, ed. H. Willner, 1903; Hinweis: Andreas Speer, *Die entdeckte Natur*, 1995, S. 22 m. Anm. 17: *Itaque tumultu sensuali usque ad sedem animae occursante ipsa ab inuestigatione sua fatiscit.* Vgl. Adelard von Bath, *De eodem et diverso* 13, 20-21, ed. Heinrich Willner, *Des Adelard Traktat „De eodem et diverso“ zum ersten Male hrsg. u. histor.-krit. unter.*, Münster 1903 (BGThPhMA IV, 1); Hinweis Andreas Speer, *Die entdeckte Natur*, 1995, S. 22, Anm. 18: *Hinc est, quod familiaris meus Plato sensus irrationabiles uocat.*

<sup>3155</sup> Adelard von Bath, *De eodem et diverso* 14, 6-8. Hinweis: Andreas Speer, *Die entdeckte Natur*, 1995, S. 22, Anm. 19: *In contrarium igitur sententiae tuae res relapsa est, ut uidelicet, sicut sunt sensus hebetes et ratio dominatrix, ita et deprehensum est.*

<sup>3156</sup> Adelard, *De eodem et diverso* 14, 7; Hinweis: Andreas Speer, *Die entdeckte Natur*, 1995, S. 67, Anm. 214.

<sup>3157</sup> Andreas Speer, *Die entdeckte Natur*, 1995, S. 22, Anm. 20-21: dt. Adelard-Zitat nach H. Willner, *Ausg.* 1903.

<sup>3158</sup> Siehe dazu ebenda, S. 22f.

<sup>3159</sup> Adelard von Bath, *De eodem et diverso* 6, 22, ed. Heinrich Willner, Münster 1903; Stellenhinweis u. Übers.: Andreas Speer, *Die entdeckte Natur*, 1995, S. 20 m. Anm. 9: *Felix, qui potuit rerum cognoscere causas.* Die Sentenz ist eine wörtliche Übernahme aus Vergils *Georgica* (II, 490); vgl. A. Speer, wie oben, S. 20, Anm. 9.

<sup>3160</sup> Siehe dazu u. a. Pierre Duhem, Thierry de Chartres et Nicholas de Cues, in: *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 3 (1909), p. 525-531; Alistair C. Crombie, *Von Augustinus bis Galilei. Die Emanzipation der Naturwissenschaft*, München 1977 (engl. *Ausg.* 1959); Peter Dronke (Ed.), *A History of*

Zusammenwirken von Naturbeobachtungen, der diese ordnenden und hinterfragenden Vernunftprüfung und dem Vergleich mit dem überlieferten Wissen umschreibt Adelards Erkenntnismethode bereits zentrale Grundzüge der modernen (Natur-)Wissenschaft, die immer bereit ist, ihre Wahrnehmungen und Theorien zu hinterfragen.<sup>3161</sup> Adelard stellt damit erstmals die Alleingeltung des überlieferten Buchwissens (*auctoritas*) als Erkenntnisquelle der Wahrheit grundsätzlich in Frage, was auch für die eigenen Erkenntnisse galt; allerdings wurden Naturbeobachtungen bereits im Frühmittelalter mit den *auctoritates* verglichen, etwa von Paulus Diaconus, der Gewitter *secundum* oder *contra naturam* einordnete. Bei Nicht-Eintreffen der bekannten Theorien wurden Naturerscheinungen damals jedoch als Wunder eingeordnet, während im Hochmittelalter auch „unerklärliche“ Erscheinungen erforscht wurden. Folglich müßte das Feld der Wunder im Hochmittelalter kleiner geworden sein, doch trifft das keineswegs zu, denn auch erklärbare Naturerscheinungen galten als Wunder, in der Spannung zwischen Schöpfung und Auferstehung. Unter dem Einfluß der „Symbolisten“ und aufgrund neuer Plagen und Extremereignisse zeichnete sich im Hochmittelalter dann sogar eine gegenläufige Entwicklung, nämlich eine Re-Sakralisierung der Natur ab.

Adelards „Wissenschaft ohne Buch“<sup>3162</sup> schuf jedoch die Grundlage der empirisch-kritischen Naturforschung, so daß zumindest in Gelehrtenkreisen der Bereich der „unerklärlichen“ Wunder kleiner wurde. Von zentraler Bedeutung waren besonders auch Adelards Versuche einer Systematisierung der Terminologie wie auch die Trennung der verschiedenen Aspekte der Naturdeutung (*phisice, moraliter, spiritualiter*). Adelards Wissenschaftskonzeption war dabei keineswegs nur theoretisches Konstrukt, sondern wurde im Hochmittelalter durch die verstärkte Konfrontation mit der Natur die Erkenntnismethode der Wahl. Das Neue in Adelards Überlegungen ist, daß ihm erstmals „ein methodischer Zugriff auf eine Betrachtungsweise

---

Twelfth-Century Western Philosophy, Cambridge 1988 (darin u. a.: Ders., Thierry of Chartres, p. 358-385); Ingrid Craemer-Ruegenberg, Andreas Speer (Hrsg.), *Scientia und Ars im Hoch- und Spätmittelalter*, Berlin - New York 1994 (Miscellanea Mediaevalia 22/ 1-2); Andreas Speer, *Die entdeckte Natur. Untersuchungen zu Begründungsversuchen einer „scientia naturalis“ im 12. Jahrhundert*, Leiden u. a. 1995 (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters; Bd. 45); vgl. dort Bibliographie, S. 307-330; Milène Wegmann, *Naturwahrnehmung im Mittelalter im Spiegel der lateinischen Historiographie des 12. und 13. Jahrhunderts*, 2005, bes. S. 35ff. (Chenus These von der „Entdeckung der Natur“ im 12. Jahrhundert) u. S. 41ff. (Der Aristotelische Naturbegriff).

<sup>3161</sup> Ebenda, S. 43. Adelard entgegnet seinem Neffen in den *Quaestiones naturales*, daß er „nicht die Irrtümer der Stoiker lehren“ werde, sondern nur „das, was ich verstanden habe“ (Adelard, *Quaestiones naturales* XXVIII, ed. M. Müller, 34, 21ff.: *Etiam, si id erras, non Stoicum me, sed Bathoniensem dico. Quare non Stoicorum errata, sed meum intellectum docere debeo*; lat. Zitat u. dt. Übers. nach A. Speer, wie oben, S. 43 m. Anm. 103).

<sup>3162</sup> Vgl. dazu Andreas Speer, *Die entdeckte Natur*, 1995, Kap. II (Adelard von Bath), S. 18-75. Nach Jean Jolivet (Les „Quaestiones naturales“ d'Adelard de Bath ou la nature sans le Livre, in: *Etudes de civilisation médiévale. Mélanges E.-R. Labande*, Poitiers 1974, p. 437; Hinweis: Andreas Speer, *Die entdeckte Natur*, 1995, S. 35 m. Anm. 78) wurde die Natur im Hochmittelalter, unter anderem von Adelard von Bath, nicht mehr unkritisch nach dem tradierten Buchwissen (mit den Auslegungen der *Auctoritates*) erklärt und - in einem weiteren Sinne - auch nicht mehr als „Buch selbst“ (in Analogie zur Bibel) aufgefaßt, sondern aus Naturbeobachtungen wurde empirisch auch das in Büchern tradierte Wissen über die Natur „geprüft“ und möglicherweise relativiert. Daher spricht Jolivet von der „Natur ohne Buch“ („la nature sans le livre“).

der Wirklichkeit (gelang), die vorwiegend an den Phänomenen selbst und den diesen unmittelbar inhärierenden Ursachen interessiert ist“, wobei jedoch „die Reflexion auf die Prinzipien dieser Wirklichkeitsbetrachtung in systematischer wie in wissenschaftstheoretischer Hinsicht über erste Anfänge“ noch nicht hinausging.<sup>3163</sup> Hinderlich für Adelards methodische Überlegungen war vor allem das grammatische Wissenschaftssystem der *Artes liberales*, das etwa die *ars medicinae* als wissenschaftliche Disziplin zur Beschreibung der *naturae rerum physice* noch nicht vorsah.<sup>3164</sup> Nach Adelard kann „niemand eine Kenntnis von irgendeinem Gegenstand ohne die Lehre der jeweils zugrundeliegenden Wissenschaft haben.“<sup>3165</sup> Die Konsequenz war für Adelard eine Einteilung der einzelnen Wissenschaften in die *scientia nature seu corporis* und die *scientia seu animalis*. Ansätze einer Wissenschaftssystematik sind in der Adelard zugeschriebenen Schrift *Ut testatur Ergaphalau* erkennbar, nach der die *physica* Teil der *Artes* war.<sup>3166</sup> Die *scientia naturae* meinte jedoch nicht „Naturwissenschaft“, sondern das „elementare praktische Wissen“ für die Ernährung, die menschlichen Bewegungen und die Pflege von Kindern. Die *scientia voluntatis* dagegen umfaßte das „willentlich bestimmte“ Wissen der *philosophia*, der „Weisheit“ (*sapientia*) und das „einfache Wissen“ (*scientia simpliciter*).<sup>3167</sup> Die *physica*, bestehend aus der „Medizin“ (*phisica passabilis*) mit der Aufgaben der Erforschung des Mikrokosmos und der „Astronomie“ (Astronomie und Astrologie) als Grundlage zur Erforschung des Makrokosmos, nimmt bei Adelard „als einzige Wissenschaft in nicht dienender Funktion“ eine Sonderstellung ein, insofern sie „die unveränderlichen Eigenschaften der Dinge („*naturales immutationes rerum*“) von den vorübergehenden und zeitlichen ablöst“, wobei sie sich des Quadriviums zur „Vermessung“ des Kosmos bedient.<sup>3168</sup> Allerdings umfaßt die mittelalterliche *physica* (im Gegensatz zur modernen Naturwissenschaft) mit der „Wissenschaft von den Sternen“ (*megacosmia*) sowohl die instrumentell-experimentelle Astronomie, die den Kosmos zu „vermessen“ und die Ergebnisse durch „Experimente“ zu bestätigen versucht (*per instrumentorum cooperationem signorum*), wie auch die spekulative mathematische Astronomie (*scientia astrorum speculativa*), die sich mit mathematischen Berechnungen und auch mit Mythen befaßt.<sup>3169</sup> Das zentrale Merkmal von Adelards Wissenschaftssystem ist die Verbindung der *physica* mit der Mathematik, die er innerhalb des naturwissenschaftlichen Quadriviums als weitere Teildisziplin einordnet, was besonders

<sup>3163</sup> Andreas Speer, *Die entdeckte Natur*, 1995, S. 65.

<sup>3164</sup> Vgl. dazu ebenda, S. 67f. m. Anm. 215 (Adelard, *De eodem et diverso* 33, 18ff.).

<sup>3165</sup> Ebenda, S. 69.

<sup>3166</sup> Möglicherweise war die Schrift als Einleitung zu Adelards astronomischen Schriften vorgesehen. Siehe dazu Andreas Speer, *Die entdeckte Natur*, 1995, S. 70ff.

<sup>3167</sup> Ebenda, S. 70 m. Anm. 225: Vgl. Charles Burnett (Ed.), *Adelard, Ergaphalau and the Science of the Stars*, in: Ders. (Ed.), *Adelard of Bath. An english scientist and arabist of the early 12th century*, London 1987, p. 143.

<sup>3168</sup> Andreas Speer, *Die entdeckte Natur*, 1995, S. 70.

<sup>3169</sup> Siehe dazu ebenda, S. 70f. m. Anm. 227: Vgl. Adelard, *Ergaphalau*, ed. Charles Burnett, 1987, S. 143f.

wichtig erscheint, insofern sich die Naturphilosophie auch auf die oft täuschbare Sinneswahrnehmung beruft: Mit Hilfe der Mathematik könne es der Vernunft nach Adelard jedoch gelingen, „die natürlichen Phänomene in einer vom Wahrnehmungsurteil unabhängigen Weise zu beschreiben.“<sup>3170</sup> Adelards *physica* fußt damit auf der Vorstellung „eines nach dem Modell mathematischer Proportionen vollkommen geordneten Universums, dessen in allem vorfindliche „*una concordiae ratio*“ mittels mathematischer Beschreibung erfaßt werden kann.“<sup>3171</sup> Die Definition der *physica* als „Wissenschaft von den Dingen, die nur durch den Intellekt begriffen werden“, und der näheren Bestimmung des Verhältnisses von „spekulativer und beobachtend-experimenteller Naturbetrachtung“<sup>3172</sup>, die auf der Mathematik beruhen und das Arbeitsgebiet der *astronodia* als „Wissenschaft von den Sternen und ihren Bahnen“ abdecken<sup>3173</sup>, kommt der modernen Physik bereits recht nahe, zumal Adelard auch die physikalischen Größen „Materie, Bewegung, Elemente und Kosmologie“ mit einbezieht.<sup>3174</sup> Allerdings gelang Adelard noch keine systematische Erfassung aller *Quaestiones naturales* nach der modernen mathematisch-naturwissenschaftlichen Methode. Gleichwohl bietet sein *Astrolabium* bereits ein „Modell“, das die Natur als innerweltliches System als ein „dem menschlichen Verstand zugängliches Abbild des göttlichen Kosmos“ darstellt<sup>3175</sup>, vorausgesetzt, der Forscher folgt der Natur selbst und der Vernunft.<sup>3176</sup> Mit den ptolemäischen *rationes geometricae* und dem *liber eneas* war den hochmittelalterlichen *philosophi* „in jenem irdischen Modell („*in hoc mundano exemplo*“)“ sogar eine Annäherung an die *angelica intelligentia*, in der geistigen Wirklichkeit dieser Welt (*in mundo intellectuali*)<sup>3177</sup>, und damit auch eine Annäherung an die göttlichen „Archetypen“ möglich.<sup>3178</sup> Damit war der Widerspruch zwischen Naturerkenntnis und religiöser Naturdeutung im Ansatz überwunden, insofern die Natur als sich selbst erneuerndes System von der Sphäre Gottes getrennt und so für innerweltliche Forschungen „freigegeben“ war. Nach dem neuen Ideal der *Vita activa* war der Mensch jetzt aufgrund der von Gott gegebenen Möglichkeiten der Vernunft zur Verbesserung der Schöpfung sogar aufgefordert, womit die Erforschung der *natura* nicht mehr als Anmaßung galt.

<sup>3170</sup> Andreas Speer, *Die entdeckte Natur*, 1995, S. 74.

<sup>3171</sup> Ebenda, S. 74f. m. Anm. 238: Vgl. Adelard, *De eodem et diverso*, ed. H. Willner, 1903, 27, 15-20.

<sup>3172</sup> Ebenda, S. 75.

<sup>3173</sup> Ebenda, S. 72 m. Anm. 231: Hinweis auf Charles Burnett, Adelard, Ergaphalau and the science of the stars, in: Ders. (Hrsg.), *Adelard of Bath. An English scientist and Arabist of the early twelfth century*, London 1987, p. 133-145, hier S. 143: *Astronodia est scientia magnitudinis mobilis utrumque motum impassibilis masse speculans, que triplex temporis curriculum diiudicans presentia demonstrat, futura predictit, et preterita ad memoriam revocat.*

<sup>3174</sup> Andreas Speer, *Die entdeckte Natur*, 1995, S. 75.

<sup>3175</sup> Ebenda, S. 75.

<sup>3176</sup> Ebenda, S. 66f. m. Anm. 210; vgl. Adelard, *De opere astrolapsus*, ed. B. G. Dickey, London 1982, S. 170, 1-2.

<sup>3177</sup> Vgl. Adelard, *De opere astrolapsus*, ed. B. G. Dickey, 1982, S. 172, 6-11 (vgl. A. Speer, *Die entdeckte Natur*, 1995, S. 67, Anm. 212).

<sup>3178</sup> Zur platonischen Interpretation von Adelards Vernunft-Vorstellung siehe Andreas Speer, *Die entdeckte Natur*, 1995, S. 6ff.



Adelards System der Naturphilosophie hatte, ausgehend von der Sinneswahrnehmung und dem kritischen Umgang mit überlieferten Forschungsmeinungen, eine auch die Sinnestäuschungen einbeziehende Naturforschung auf der Grundlage der mathematischen Berechenbarkeit des Kosmos zum Ziel, doch war diese weder eine Neuentdeckung des 12. Jahrhunderts<sup>3179</sup> noch bedeutete Adelards *physica*-Konzept einen „Bruch mit den überkommenen Bildungsinhalten“, da es auf dem bisherigen Wissen und dem theozentrischen Weltbild beruhte. Die Naturforschung blieb zudem der dialektischen Forschungsmethode und dem mittelalterlichen grammatischen System der Wissensaneignung treu. Auch im Hochmittelalter war nach den *Timaios*-Auslegungen Bernhards von Chartres das Ziel der Erkenntnis des *mundus sensibilis* die Annäherung an die unerforschbaren „Archetypen“, was jedoch die Notwendigkeit einer Unterscheidung der Forschungsdisziplinen und einer Definition dessen, was diese leisten konnten und was nicht, verdeutlichte. Bernhards Unterscheidung zwischen dem veränderlichen Geschaffenen und dem unveränderlichen Ungeschaffenen (als „Archetypus“ alles Geschaffenen) nach Chalcidius' *Timaios*-Kommentar<sup>3180</sup> wies auch auf die Grenzen der Erkenntnis durch die Sinneswahrnehmung: Während nach Bernhard das Ungeschaffene von der Vernunft (*intellectus*) erkennbar sei, könne die Wahrnehmung des Geschaffenen auch das „Wahre“ vortäuschen; die Vernunft erinnere den Forscher daran, daß die Sinne nur Abbilder und Meinungen der Wahrheit liefern.<sup>3181</sup> Folglich „müsse sich die Vernunft, wenn sie sich der sinnenfälligen Welt zuwende, mit nicht hinreichend sicheren Begriffen begnügen, weil diese Welt sich ständig verändere“, womit bereits „die

---

<sup>3179</sup> Eine kritische Haltung gegenüber den „Autoritäten“ läßt sich schon bei Berengar von Tours im 11. Jahrhundert nachweisen. Vgl. dazu Andreas Speer, *Die entdeckte Natur*, 1995, S. 40. Besonders deutlich tritt Berengars kritische Hinterfragung der *auctoritates* in der Auseinandersetzung mit Lanfranc von Bec im „Abendmahlsstreit“ hervor, in dem es auch um die Gegenüberstellung von *auctoritas* und *ratio* zur Wahrheitsfindung ging. Vgl. Berengerius Turonensis *Rescriptum contra Lanfrannum* (*De sacra coena*), cap. I, ed. R. B. C. Huygens, CCCM 84, Turnhout 1988, col. 1774-1780, 1774-1780, col. 85: *Quod relinquere me, inquit ego, sacras auctoritates non dubitas scribere, manifestum fiet divinitate propicia illud de calumpnia scribere te, non te veritate, ubi deducendi sacras auctoritates in medium necessitate inde agendi locus occurrerit, quamquam ratione agere in perceptione veritatis incomparabiliter superius esse, quia in evidenti res est, sine vecordiae cecitate nullus negaverit.* (zit. n.: Andreas Speer, wie oben, S. 40f., Anm. 90). Siehe dazu Richard William Southern, *Lanfranc of Bec and Berengar of Tours*, in: Richard William Hunt/ William Abel Pantin/ R. W. Southern (Eds.), *Studies in Medieval History presented to R. M. Powicke*, Oxford 1948, p. 27-48.

<sup>3180</sup> Chalcidius, *Timaios*-Kommentar, *Platonis Timaeus interprete Chalcido cum eiusdem commentario*, ed. Jan Hendrik Waszink, London 1962 (Plato Latinus; vol. 4).

<sup>3180</sup> Andreas Speer, *Die entdeckte Natur*, 1995, S. 120.

<sup>3181</sup> „Wirkliche Gewißheit ist auf dieser Ebene der Erkenntnis nicht möglich, denn die Sinne sind beschränkt: Sie sind ohne Vernunft, können sich in der Wahrnehmung der Dinge täuschen und vermögen weder das Kleinste wie die Atome noch das Größte wie den Himmel zu begreifen. Gewißheit vermag die bei der sinnlichen Wahrnehmung beginnende Erkenntnis nur über die Allgemeinbegriffe (*universalia*) des Verstandes (*ratio*) oder durch die unmittelbare Einsicht des Göttlichen durch die Vernunft (*intellectus*) erlangen, sofern die Vernunft von keinem Bild der Dinge gehindert wird. Dahinter verbirgt sich Platons Auffassung, der Kosmos, der „*mundus sensibilis*“, sei die Nachbildung eines Vorbildes, des „*mundus archetypus*“.“ (Andreas Speer, *Die entdeckte Natur*, 1995, S. 119f. m. Anm. 167: *The Glossae super Platonem of Bernard of Chartres*, In *Timaeum* 28 A, 4, ed. Paul Edward Dutton, Toronto 1991, S. 157, 12- 158, 24). Vgl. Chalcidius, *Timaios*-Kommentar, *Platonis Timaeus interprete Chalcido cum eiusdem commentario*, ed. Jan Hendrik Waszink, London 1962 (Plato Latinus; vol. 4).

Aussagen über den Kosmos ihre Ähnlichkeit mit dem wahren Begriff des Kosmos von diesem lediglich geborgt“ haben und damit „oberflächlich („*mutuatur similitudinem perfunctoriam*““)“ bleiben.<sup>3182</sup>

Die von Adelard angestoßene Hinterfragung der *auctoritates* und der Begrifflichkeiten und seine Systematisierung der Wissenschaft können als Grundlegung eines neuen Wissenschaftsverständnisses gelten, da sie die natürliche Erklärung, aber auch die metaphysische und moraltheologische Deutung der Natur auf die Naturbeobachtung - unter der Vernunft als „oberste Urteilsinstanz“ (*primo iudice*)<sup>3183</sup> - stellten, wobei die auf dem Quadrivium beruhende *physica* von der Unterscheidung der *naturales immutationes rerum* und der vorübergehenden, zeitlichen Dingen ausging.<sup>3184</sup> Daraus ergaben sich für Adelard als Konsequenzen für die Naturforschung nicht nur die Skepsis gegenüber überlieferten Lehrmeinungen, sondern auch eine methodische Trennung zwischen den die Natur nachahmenden handwerklichen Tätigkeiten (*artes mechanicae*) und der Erforschung der Naturgesetze, die nur den *philosophi* möglich sei, da nur diese, indem sie sich der Logik und der Mathematik bedienten und die Unterscheidung zwischen feststehenden und veränderlichen Dingen voraussetzten, mit der täuschenden Sinneswahrnehmung umzugehen verstehen.<sup>3185</sup> Die vermehrte Beschäftigung mit der Natur und die Suche nach Möglichkeiten der Abwehr von Naturgefahren mit Hilfe der *Artes mechanicae* lieferten im Hochmittelalter die Daten für weitere „Gedankenspekulationen“ (*experimenti*) der *philosophi*, die anhand von Reihenbeobachtungen Gesetzmäßigkeiten in der Natur und die darin „verborgene“ *Substantia* zu erkennen versuchten. Die moderne Vorstellung von der Naturwissenschaft als „Schaffen vorläufigen Wissens“ auf der Grundlage empirischer, kritisch zu prüfender Beobachtungen, die mit bereits bestehenden Lehrmeinungen verglichen werden, wobei vorläufige Erklärungstheorien durch weitere Beobachtungen, Experimente und Modellrechnungen bestätigt oder relativiert werden können, wurde von Bernhard von Chartres mit dem Verweis auf die Unsicherheit und Vorläufigkeit der nur Abbilder der Wahrheit wiedergebenden menschlichen Erkenntnisse (*rationes imaginariae*)<sup>3186</sup> vorbereitet und von Adelard von Bath erstmals in einem Wissenschaftssystem konsequent angewendet. Die „Entdeckung der Natur“ ist im 12. Jahrhundert daher vor allem im Sinne einer „Hinwendung“ der Philosophen zu

<sup>3182</sup> Andreas Speer, Die entdeckte Natur, 1995, S. 120.

<sup>3183</sup> Ebenda, S. 39, Anm. 82.

<sup>3184</sup> Vgl. dazu ebenda, S. 70.

<sup>3185</sup> „Die Phänomene zu betrachten heißt also gerade nicht, sich von der Schwäche der Sinne täuschen zu lassen, sondern der Vernunft zu folgen, die allein die den Erscheinungen zugrundeliegenden Ursachen aufzudecken und, indem sie sie in substantieller Hinsicht definiert und in akzidentieller Hinsicht beschreibt, zu bestimmen mag, was ein Ding ist. Damit folgt Adelard „seinem“ Platon“ (Andreas Speer, Die entdeckte Natur, 1995, S. 73).

<sup>3186</sup> Siehe dazu ebenda, S. 121. Vgl. The Glossae super Platonem of Bernard of Chartres, In Timaeum 29 C, 4, ed. P. E. Dutton, 1991, S. 163, 155-161 (zit. n. A. Speer, wie oben, S. 121, Anm. 169): *tanto ueritas, id est ratio illius essentiae, est praestantio incerto famae et opinionis, id est ratione sensibilis mundi, quae est quasi fama et opinio incerta comparatione intelligibilis mundi.*

theoretischen Fragen wie auch der Mönche und Bauern zu den äußeren Erscheinungen der *physica*, das heißt für beide „Gruppen“ vor allem als Hinwendung zu den wahrnehmbaren Erscheinungen, Gegenständen und Wesen des Kosmos zu verstehen, als ein „Vorgang, der genauer als ein wieder erwachendes Interesse an der Struktur, Konstitution und Eigengesetzlichkeit der physisch-physikalischen Realität beschrieben werden kann, [...] bezogen auf Formen wissenschaftlicher Bemühung, die [...] durch Thierry von Chartres als „*physica*“ bestimmt worden waren.“<sup>3187</sup> Andreas Speer sieht im Hochmittelalter die Grundlegung einer *scientia naturalis*, die jedoch im Gegensatz zur modernen Trennung von Naturwissenschaft und Naturphilosophie mit der *physica* und der *religio* noch beide Hauptwahrnehmungsaspekte der Natur umfaßte.<sup>3188</sup> Allerdings lag in den Gegensätzen der hochmittelalterlichen Naturwahrnehmung noch keine Ausschließlichkeit, sondern „vielmehr eine sachliche Frage beschlossen, die ihrerseits zur Suche nach Wahrheit treibt, sofern beide Seiten Argumente für ihre Wahrheit besitzen.“<sup>3189</sup>

Die methodischen Probleme und die sich abzeichnenden Gegensätze zwischen theozentrischem Weltbild und wissenschaftlichem Erkenntnisstreben waren im Hochmittelalter jedoch noch nicht Gegenstand der Historiographie; selbst naturphilosophische Erklärungen werden in Geschichtswerken wenn überhaupt nur kurz erwähnt. Die Tatsache, daß die Gelehrten erst das vergessene Wissen nutzbar machen und eine systematische Grundlegung der Wissenschaften erarbeiten mußten, erklärt - neben der dokumentarischen und heilsgeschichtlichen Intention der Historiographie - das Fehlen naturphilosophischer Reflexionen in mittelalterlichen Geschichtswerken. Zudem müssen auch die ersten „systematischen Entwürfe der Philosophie und Theologie des 13. Jahrhunderts [...] als Antworten auf jene Fragen verstanden werden, die im 12. Jahrhundert zur Erschließung und Aneignung neuer Quellen führten.“<sup>3190</sup> Zu diesen Problemen gehörte im 12. Jahrhundert der Umgang mit neuen Naturgefahren. Aufgrund der wechselseitigen Beeinflussung der bäuerlichen und monastischen und der wissenschaftlichen Naturwahrnehmung kann die ältere Forschungsmeinung, daß die mangelnden technischen Möglichkeiten zur Abwehr von Naturgefahren im Frühmittelalter nicht nur die „praktische Kenntnis und die Kontrolle der Natur“<sup>3191</sup>, sondern auch „das Wachstum der Naturwissenschaften“ behindert hätten<sup>3192</sup>, bestätigt werden -

<sup>3187</sup> Andreas Speer, *Die entdeckte Natur*, 1995, S. 11 m. Anm. 45.

<sup>3188</sup> Ebenda, S. 11ff. Erstmals wird im Hochmittelalter die umfassende Definition der Naturwissenschaft als „Wissenschaft von allen Naturdingen“, unter Einbezug der Metaphysik, faßbar, wie heute teilweise noch der englische Begriff *natural science* andeutet.

<sup>3189</sup> Andreas Speer, *Die entdeckte Natur*, 1995, S. 42.

<sup>3190</sup> Andreas Speer, *Die entdeckte Natur*, 1995, S. 10.

<sup>3191</sup> Andreas Speer, *Die entdeckte Natur*, 1995, S. 73f. (Zitat S. 73).

<sup>3192</sup> Eduard Jan Dijksterhuis, *Die Mechanisierung des Weltbildes*, übers. v. H. Habicht, 1956, S. 129 u. 131. Ähnlich argumentiert Jean Jolivet, *The Arabic inheritance*, in: Peter Dronke (Hrsg.), *A History of Twelfth-Century Western Philosophy*, Cambridge 1988, S. 113-148, hier S. 127f. (Hinweis: Andreas Speer, *Die entdeckte Natur*, 1995, S. 73 m. Anm. 235).

naturphilosophische Erkenntnisse waren für Bauern, Siedler und Mönche nur dann interessant, wenn sie konkrete, mit den verfügbaren technischen Mitteln realisierbare Schutzmöglichkeiten anboten.<sup>3193</sup> Auch die Erforschung von Zusammenhängen zwischen Natur und Heilsgeschichte blieb auf Gelehrtenkreise beschränkt; gerade in frühen Quellen erscheint mit Ausnahme sporadischer Andeutungen noch „keine Formulierung einer auf „Natur“ und „Gott“ zugleich bezugnehmenden Erklärung von Naturphänomenen.“<sup>3194</sup> Erst mit der Siedlungsexpansion im Hochmittelalter fanden Naturbeobachtungen häufiger Eingang in Geschichtswerke, wobei die Warnung vor Naturgefahren im Vordergrund stand. Die in Unwetter- und Vorzeichenberichten des 12. und 13. Jahrhunderts vermehrt belegten Verben der Sinneswahrnehmung weisen auf die intensiviertere Auseinandersetzung mit der Natur. Da die Sinneswahrnehmung seit jeher die wichtigste Erkenntnisquelle war, ist die These, daß im Hochmittelalter „die Sinneswahrnehmung und an erster Stelle der Gesichtssinn [...] in dem Maße aufgewertet wird, daß ihr der Status der alleinigen Erkenntnisquelle zukommt“<sup>3195</sup>, teilweise zu relativieren. Im Frühmittelalter wurden Naturbeobachtungen noch kaum in Geschichtswerken vermerkt, so daß viele Aufzeichnungen verloren sind. Trotzdem ist bereits in frühen Annalen und Heiligenviten ein Interesse an Naturzusammenhängen erkennbar. Die plötzliche Auflösung eines Gewitters galt zwar als Wunder, doch die naturgetreue Darstellung eines vor Ort entstandenen Sommergewitters mit Schlüsselbegriffen läßt auf Naturbeobachtungen und die Kenntnis spätantiker Werke schließen.<sup>3196</sup> Ähnliches gilt für Wetterwunder, während

---

<sup>3193</sup> Insgesamt bestand in den Agrarlandschaften des Frühmittelalters auch noch kein allzu hoher Druck für technische Innovationen, da man mit den Anbautechniken und Rohstoffen zurecht kam, die durch die regionalen Umweltbedingungen vorgegeben waren, wobei der Grad der Beeinflussung der Natur durch den Menschen noch vergleichsweise gering war. Mit der Waldweide und extensiver Weide- und Feldkultur nutzte man das Land teilweise noch wie in den früheren halb-seßhaften Kulturen, insofern auch Ressourcen genutzt wurden, die die Natur anbot, wie bei der Eichel- und Buchenmast und der Hirtenwirtschaft. Nach Rolf Peter Sieferle (Rückblick auf die Natur, 1997, S. 34) gab es in nicht-seßhaften Kulturen des Paläolithikums kaum technische Innovationen - sie wären „selbstdestruktiv gewesen und wurden daher evolutionär nicht prämiert“, da sie mittelfristig die Erschöpfung der Jagd- und Sammelbestände bedeutet hätten. Das gilt in geringem Maß auch noch für die seßhaften Agrikulturgesellschaften der Antike und des frühen Mittelalters, in denen man sich teilweise auch auf nicht erschlossene oder kontrollierte Naturressourcen stützte, etwa bei der lokalen Nutzung von Rohstoffen durch oberflächlichen Tagebau: So erlebte der Bergbau im 12. Jahrhundert aufgrund der unzureichenden Technik nur eine kurze Blütezeit, da erst im 15. und 16. Jahrhundert mit neuer Bergbautechnik tiefer „geschürft“ werden konnte. Dagegen bewirkten technische Neuerungen im Landbau wie metallene Pflugscharen und die Dreifelderwirtschaft durch Ertragssteigerungen bereits eine nachhaltige Verbesserung der Situation. Der Druck zu Innovationen wuchs aber erst mit dem Bevölkerungswachstum im Hochmittelalter, als in vielen Regionen auch infolge von Landflucht mehr Menschen leben als die Landwirtschaft der Einzugsregion ernähren konnte.

<sup>3194</sup> Milène Wegmann, Naturwahrnehmung im Mittelalter, 2005, S. 157.

<sup>3195</sup> Ebenda.

<sup>3196</sup> Vgl. z. B. Flodoard, HRE I, 22, ed. M. Stratmann, MGH Script. (in Folio) 36, 1998, S. 118: *Post expleta misticorum discedentes sacra maturabant quique repetere sua, sed inter abscedendum minax oriri territatio, nubes teterrime terribilesque consurgere, truculenta polum caligine claudere, micare fulgura, concrepare tonitrua grandoque solum verberare cepit non minima. Quo terrore percussi, rediere plurimi, clementiam deprecantes altissimi, quatinus huius intercessione patris beatissimi mererentur ab his imminentibus periculis erui. Mirum in modum perturbatio, que terrorem incusserat, immutari, nubium rarescere tenebrositas, cessare fulgura, mitigari tonitruum cunctaque sedari cepit ac dissipari tempestas, mox truci conversa in exoptabilem*

andere Wunder „Mysterien“ blieben.<sup>3197</sup> Da bestimmte Naturereignisse immer religiöse Deutungen auslösten, ist im Spätmittelalter eine Säkularisierung und Verwissenschaftlichung der Wahrnehmung unwahrscheinlich. Trotz der beginnenden „Desakralisierung der Natur“ in Gelehrtenkreisen, die neue Wahrnehmungen etablierte, ist diese Tendenz weder für die Gesellschaft noch für die Naturwahrnehmung insgesamt anzunehmen.<sup>3198</sup>

Innerhalb des theozentrischen Weltbildes entwickelten sich im Hochmittelalter neue „Spezialgebiete“ wie die symbolisch-allegorische Naturdeutung, die ebenfalls auf der Sinneswahrnehmung gründete. Die Vorstellung von der mit den Augen, den „Fenstern der Seele“ beginnenden Gotterkenntnis ist auch in einigen historiographischen Berichten angedeutet, besonders deutlich bei Orderic Vitalis.<sup>3199</sup> Von zentraler Bedeutung für die Einordnung hochmittelalterlicher Naturdarstellungen ist die von Herbert Grundmann hervorgehobene Unterscheidung der herkömmlichen „Allegorik“ im engeren Sinne, die auf die Bibel, theologische Traktate und die Dichtung angewendet wurde, und der („neuen“) „Typologie“, die sich an lehr- und berechenbaren Kriterien orientierte und im 12. Jahrhundert zu einer regelrechten „Geschichtstypologie“ erweitert wurde, die an die Beobachtung von Naturerscheinungen und an die Forschungen der *philosophi* anknüpfen konnte. So wurde die Natur im Hochmittelalter noch bewußter nach der Vorstellung des „Lesens im Buch der Natur“<sup>3200</sup> wahrgenommen.<sup>3201</sup> Ausgehend von St. Viktor, Chartres, Paris und Oxford

---

*pluviam grandine, telluris ubertim superficies, que nimio solis exusta fervebat ardore, perfusa fecundo salubriter refovetur humore. Sicque manifeste dinosci datur indignationis ad horam concitata permotio salutis immutata subsidio. Denique benignissimi patris huius solatio totius dire pestis nostris videtur finibus eliminata corruptio; salubris aer, pluvia data congruens; timor etiam, qui regnum pervaserat, hostilis in spem paulatim securitatis tranquillitate vertitur pacis.* Siehe dazu oben, Kap. VI, 2 („Flodoard von Reims“), S. 987ff. m. Anm. 2839.

<sup>3197</sup> Zum Beispiel viele „Kerzenwunder“, als Kerzen in Unwetter und Sturm weiterbrannten, wie bei der Rückführung der Gebeine der Heiligen Rufinus und Valerius nach Reims, worüber Flodoard in der „Reimser Kirchengeschichte“ berichtet (HRE IV, 52, ed. M. Stratmann, MGH Script. (in Folio) 36, 1998, S. 454f.).

<sup>3198</sup> Vgl. Marie-Dominique Chenu, *La théologie au douzième siècle*, 3. Aufl. Paris 1976 (Études de philosophie médiévale; 45), p. 18-21. Vgl. Andreas Speer, *Zwischen Naturbeobachtung und Metaphysik. Zur Entwicklung und Gestalt der Naturphilosophie im 12. Jahrhundert*, in: Georg Wieland (Hrsg.), *Aufbruch - Wandel - Erneuerung. Beiträge zur „Renaissance“ des 12. Jahrhunderts*, Stuttgart - Bad Cannstatt 1995, S. 155-180.

<sup>3199</sup> Vgl. Orderic Vitalis, *Hist. Eccl. XII ad a. 1119*, ed. A. Le Prévost, vol. 4, 1852, S. 338: *XVI. Inter haec, omnipotens Deus mirifica in orbe magna monstravit, quibus intuentium corda, ut castigarentur a nequitia, commonuit. Nam in hieme praecedenti nimii imbres fluxerunt, et inundationes fluviorum habitacula hominum plus solito invaserunt. Rotomagenses inde et Parisiaci, aliique cives seu rustici testes sunt, qui furentes redundantis Sequanae gurgites in damno domorum, segetumve suarum persenserunt.* Besondere Beachtung verdient auch Orderics Sturmflutbericht 1134, wo er über eine Frau schreibt, die „erschrocken, aber wachen Geistes“ (*terrata, sed mente sana*) ihre Kinder, Hühner und Küken rettete. Lat. Text siehe Anhang C6, S. 1166f.

<sup>3200</sup> Die gleichnishafte Vorstellung vom „Buch der Natur“ (*liber naturae*), in dem der Mensch mit der Sinneswahrnehmung (vor allem mit den „Augen des Herzens“) in den Erscheinungen der belebten und unbelebten Natur Gottes Wirken erkennen kann (weshalb der „Natur“ neben der Bibel eine wichtige Rolle als Erkenntnisquelle galt), geht auf Augustinus zurück. Die Erschließung der Natur als Erkenntnisquelle Gottes insbesondere mit dem Sehsinn wurde jedoch erst ab dem 12. Jahrhundert weiterentwickelt, insbesondere von Alanus ab Insulis (Alain de Lille, 1125/30-1203), der den Topos vom „Buch der Natur“ (auch „Buch der Welt“) prägte. Vgl. Alanus ab Insulis, *Omnis mundi creatura*, in: *Lateinische Lyrik des Mittelalters. Lat./Dt. Ausgew., übers. u. kommentiert v. Paul Klopsch*, Stuttgart 1985, S. 302ff.: *1. Omnis mundi creatural quasi liber et pictural nobis est in speculum;/ nostrae vitae, nostrae mortis,/ nostri status, nostrae sortis/ fidele signaculum.* Die

etablierte sich die „wissenschaftliche“ Naturbetrachtung: Die theologischen und naturphilosophischen Traktate Berengars von Tours, Thierrys von Chartres<sup>3202</sup>, Anselms von Canterbury, Adelards von Bath und Albertus' Magnus zeugen vom beginnenden Wandel im Weltbild, das jedoch auch die metaphysische Bezugsebene mit einbezog. Der im Hochmittelalter jedoch auch schon erkennbare Rückzug einiger Schreiber in metaphysische Weltdeutungen, der die monastischen Reformbewegungen gewissermaßen auf geistiger Ebene weiterführte, weist auf einen sich formierenden Widerstand gegen die „Verweltlichung“ der Naturwahrnehmung, zumindest aber die zunehmende Verselbständigung der „Weltbilder“. Zur Verbreitung der symbolisch-allegorischen Naturdeutung trugen im 12. Jahrhundert vor allem Hildegard von Bingen, Rupert von Deutz und Honorius von Autun, ein „Kompilator ersten Ranges“<sup>3203</sup> und „Popularisator“ der symbolisch-allegorischen Geschichtsdeutung<sup>3204</sup>, bei. Obwohl sich auch schon die Dichotomie zwischen dem Naturinteresse der *philosophi* und der symbolisch-allegorischen Naturdeutung bereits abzeichnete, blieben im Hochmittelalter direkte, polemische Deutungen noch die Ausnahme. Das universale Naturbild des Honorius Augustodunensis zeigt, daß sich bäuerliche, religiöse und philosophische Wahrnehmung im Hochmittelalter noch nicht ausschlossen, sondern gegenseitig ergänzten.<sup>3205</sup> Im Vergleich mit

---

Vorstellung von der Natur als Erkenntnisquelle fand im Hochmittelalter insbesondere in enzyklopädischen Werken wie dem *Liber de natura rerum* des Thomas von Cantimpré oder dem auf Thomas beruhenden *Liber Naturae* Konrads von Megenberg ihren Ausdruck. Vgl. Konrad von Megenberg, *Das Buch der Natur: die erste Naturgeschichte in deutscher Sprache*. Hrsg. v. Franz Pfeiffer, Nachdr. d. Ausg. Stuttgart 1861, Hildesheim u. a. 1994; Heribert Maria Nobis, *Buch der Natur, Lexikon d. Mittelalters*, Bd. 2, München - Zürich 1983, Sp. 814ff.

<sup>3201</sup> Vgl. Jahresberichte für deutsche Geschichte aus der Zwischenkriegszeit (1925-1938), www.pom.bbaw.de, sowie: Herbert Grundmann, *Studien über Joachim von Floris*, Wiesbaden 1927, S. 460.

<sup>3202</sup> Thierry von Chartres (Theodoricus Carnotensis, geb. um 1085, gest. um 1155) unterrichtete ab 1121 an der Domschule von Chartres und in Paris. Sein Werk repräsentiert die frühe Schule von Chartres, die Naturphilosophie und Kosmologie in Anlehnung an Platons *Timaios* lehrte. Thierry von Chartres setzte sich für lateinische Übersetzungen arabischer Traktate und die Verbreitung der aristotelischen Logik ein: Im *Heptateuchon*, einem Werk über die Sieben Freien Künste, verarbeitete er im Abschnitt zur Dialektik unter anderem Aristoteles' *Organon*, das er ins Lateinische übertrug und so der zeitgenössischen Wissenschaft zugänglich machte. Im Genesiskommentar *De sex dierum operibus* deutete Thierry erstmals die Schöpfungsgeschichte anhand äußerer Erscheinungen (*physice*) unter Hinzuziehung der außerchristlichen antiken Naturwissenschaft und Philosophie: Indem er den Gott des Alten Testaments als die höchste Idee und den Schöpfer aller Materie annahm, die durch den Heiligen Geist (die „Weltseele“) mittels der in den Elementen angelegten Keimkräften geformt werde, schuf Thierry die Grundlage einer an Platon und Aristoteles geschulten wissenschaftlich-mechanistischen Kosmologie, die sich nicht mehr nur an Augustinus' typologisch-allegorischer Deutungshoheit orientierte. **Lit.:** Peter Dronke, *Thierry of Chartres*, in: Ders., *A History of Twelfth-Century Philosophy*, Cambridge 1988, p. 358-385; Andreas Speer, *Die entdeckte Natur*, 1995, p. 222-288.

<sup>3203</sup> Joseph Sauer, *Symbolik des Kirchengebäudes und seiner Ausstattung in der Auffassung des Mittelalters*, mit Berücksichtigung von Honorius Augustodunensis, Sicardus und Durandus, 2. Aufl. Münster 1964, S. 16 (Hinweis diese u. vorangehende Anm.: David Fraesdorff, *Der barbarische Norden*, 2005, S. 120, Anm. 40 u. 41).

<sup>3204</sup> Joseph Anton Endres, *Honorius Augustodunensis. Beitrag zur Geschichte des geistigen Lebens im 12. Jahrhundert*, Kempten 1906, S. 17 u. S. 19.

<sup>3205</sup> Schon im frühen Mittelalter waren naturphilosophische Theorien u. a. zur Entstehung von Blitz, Donner oder Hagel bekannt (über die „Enzyklopädien“ Isidors und Bedas), die teilweise modernen naturwissenschaftlichen Erklärungen sehr nahe kommen. Im 12. Jahrhundert schreibt Honorius Augustodunensis in *De imagine mundi* 1, 57 (über Donner und Blitz) und 1, 60 (Hagel) in Anlehnung an die Ausführungen von Plinius und Beda Venerabilis: *Quid grando sit. Stillae pluviae ventis et frigore congelatae in aere congelantur, et in lapillos grandinis mutantur*. Mit seinen dogmatischen Schriften z. B. dem *Elucidarium* und *De imagine mundi*, dem eine

spätmittelalterlichen Unwetter- und Vorzeichenberichten erscheinen früh- und hochmittelalterliche Berichte mit der Aufzählung von Naturerscheinungen und zurückhaltenden Deutungen oft abgewogener. Auch im Hochmittelalter weisen die Schreiber oft auf die Unsicherheit historischer, moraltheologischer und heilsgeschichtlicher Deutungen hin, die nur bei „eindeutigen“ Zeichen und bei Extremereignissen plausibel waren. Strafrichtsdeutungen fanden sogar erst im konfessionellen Zeitalter weite Verbreitung, etwa in den „Sturmflutliedern“ der Anna Ovena Hoyers zum Untergang der lutherischen Insel Strand in der Sturmflut 1634.<sup>3206</sup> Sturmfluten und extreme Hochwasser lösten jedoch fast immer Strafrichtsdeutungen aus. Im Hochmittelalter zeigen daher gerade Sturmflutberichte das heilsgeschichtliche Geschichtsverständnis wie der ausführliche, dramatische Bericht des Orderic Vitalis über die Flandernflut im Jahre 1134<sup>3207</sup>, der Bericht Helmolds von Bosau zur

---

Weltchronik angefügt ist, gehört Honorius, wahrscheinlich Mönch des Klosters St. Jakob in Regensburg und Schüler des Anselm von Canterbury, zu den „Wegbereitern“ der rationalen erkenntnistheoretischen Methode der Frühscholastik. Gleichzeitig führte Honorius aber auch die augustinisch-platonische Tradition zur geistlichen Deutung der Natur fort; mit seiner Vorliebe für symbolisch-allegorische und zahlenmystische Deutungen gilt Honorius zusammen mit Rupert von Deutz als wichtiger Vertreter der mittelalterlichen Zahlensymbolik in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts. Die breite Rezeption von Honorius' Werken vor allem im bairisch-österreichischen Raum ist vor allem auf seine Methodik von Vereinfachung, Kompilation und Synthese zurückzuführen. Sein Werk bewies zudem, daß sich symbolisch-allegorische und scholastische Methode keineswegs ausschlossen, sondern, der jeweiligen Werkintention folgend, vielmehr zwei verschiedene Aspekte der „Wahrheit“ bzw. „Wahrheitsfindung“ im Mittelalter eröffneten: So waren die exegetischen und liturgischen Werke vor allem als praktische Anleitungen für Kleriker und Laien gedacht, während Geschichtsschreibung und Predigttexte als Erbauungsliteratur Klerikern vorbehalten waren. Oft wurden die symbolisch-allegorische und die dialektische Methode sogar miteinander kombiniert: Die aristotelische Dialektik, die in der Scholastik als Methode der (Natur-)Erkenntnis angewandt wurde, verstand die traditionelle Symbolik der Bibelallegorese als lehr- und lernbares System auch für die Geschichtsschreibung, das der Werkintention entsprechend angewendet werden konnte. Die Historiographie als „geistliche Alltagslektüre des Klerus“ und Grundlage für Predigten griff jedoch lieber auf das bewährte Mittel der Allegorisierung zurück, während neue Lehrmeinungen gleichsam als zeitgenössische Dokumente oft nur aus der „Distanz“ der dritten Person angeführt wurden. **Lit.:** Michel de Boüard, *Encyclopédies médiévales. Sur la „connaissance de la nature et du monde“ au moyen âge*, in: *Revue des questions historiques* 58, tome 16 (1930), p. 258-304; Anna-Dorothea van den Brincken, *Studien zur lateinischen Weltchronistik*, 1957, S. 213ff.; Barbara Maurmann, *Die Himmelsrichtungen im Weltbild des Mittelalters. Hildegard von Bingen, Honorius Augustodunensis und andere Autoren*, München 1976 (Münstersche Mittelalter-Schriften; Bd. 33); Heinz Meyer, *Die Zahlenallegorese im Mittelalter. Methode und Gebrauch*, München 1975 (Münstersche Mittelalter-Schriften; Bd. 25); Heinrich Schipperges, *Honorius und die Naturkunde des 12. Jahrhunderts*, in: *Sudhoffs Archiv für Geschichte der Medizin und der Naturwissenschaften* 42, 1958, S. 71-82; Hartmut Freytag, *Die Theorie der allegorischen Schriftdeutung und die Allegorie in deutschen Texten besonders des 11. und 12. Jahrhunderts*, in: *Bibliotheca Germanica* 24, 1981; Fabian Schwarzbauer, *Geschichtszeit. Über Zeitvorstellungen in der Universalchronik Frutolfs von Michelsberg, Honorius' Augustodunensis und Ottos von Freising*, Berlin 2005 (Orbis mediaevalis; Bd. 6).

<sup>3206</sup> Die geradezu „radikale religiöse Deutung der Flutkatastrophe“ von 1634 durch Anna Ovena Hoyers, die in der Flut „nicht mehr nur die erlittene und zu erleidende gerechte Strafe Gottes, sondern gezielte Vernichtung der Feinde“ sah, das heißt der der lutheranischen Amtskirche angehörenden Bewohner der untergegangenen Insel Strand, ist zwar ein besonders drastisches Beispiel neuzeitlicher Engführung, doch wurden direkte Deutungen seit dem Spätmittelalter bis zum 18. Jahrhundert nach Extremereignissen die Regel. Zitat: Boy Hinrichs, *Die Landverderbliche Sündenflut. Erlebnis und Darstellung einer Katastrophe*, in: Boy Hinrichs, Albert Panten, Guntram Riecken, *Flutkatastrophe 1634. Natur, Geschichte, Deutung*, 2., verb. Aufl. Neumünster 1991, S. 81-105, hier S. 98. *Sturmflutlieder: Anna Ovena Hoyers, Geistliche und Weltliche Poemata*, Amsterdam 1650.

<sup>3207</sup> Neben moraltheologischen Andeutungen wie dem biblischen Bild des vor den Fluten fliehenden „Läufers“ (Hiob 9, 25f.) fügt Orderic seinem Sturmflutbericht für 1134 auch zwei „Anekdoten“ über denkwürdige Einzelereignisse während der Flutkatastrophe an. Vgl. *Ex Orderici Hist. Eccl. XIII ad a. 1134*, ed. G. Waitz, *MGH Script. (in Folio)* 26, 1822, S. 27f. Lat. Text siehe unten, Anhang C 6, S. 1166f.

„Allerheiligenflut“ 1164<sup>3208</sup> und der Bericht der *Annales Egmundani* über eine (in anderen Quellen nicht bezeugte) Sturmflut und den folgenden Stadtbrand in Utrecht 1173 - den Ereignissen ging ein Hostiendiebstahl voraus, womit die moralische Deutung bereits feststeht.<sup>3209</sup> Häufig sind Gewitter- und Sturmflutberichte wie hagiographische Wunder aufgebaut, wobei „unheimliche“ Andeutungen schon damals glaubhafter waren als direkte Deutungen, da die Hörer die heilsgeschichtliche Evidenz der Ereignisse selbst erkannten.<sup>3210</sup> Eine direkte moraltheologische Deutung im Hochmittelalter bietet der Jahresbericht des Lambert Waterlos für 1167, in dem er unter anderem über den aufgrund von Wetterextremen und Epidemien gescheiterten Italienzug Friedrichs I. Barbarossa 1167 berichtet, der in der „Katastrophe von Rom“ endete.<sup>3211</sup> Besonders häufig führt der Normanne Orderic Vitalis Strafgerichtsdeutungen an, so in dem Bericht über den Untergang des „Weißen Schiffes“ König Heinrichs I. von England vor Barfleur am 25. November 1120. Bei dem Unglück soll fast die gesamte Besatzung ums Leben gekommen sein, darunter auch die drei Söhne des Königs, Richard, William und der einzige legitime Sohn und Thronfolger, William Ætheling; in Dunkelheit und Kälte sollen nur zwei Menschen gerettet worden sein.<sup>3212</sup> Ohne legitimen

---

<sup>3208</sup> Helmold von Bosau warnt in seinem Sturmflutbericht für 1164 besonders davor, sich allein auf weltliche Kräfte und Reichtümer zu verlassen. Helmoldi presbyteri Bozoviensis Chronica Slavorum II, 97 ad a. 1164, ed. Bernhard Schmeidler, cur. Heinz Stoob - Helmold von Bosau, Slawenchronik. Neu übertr. u. erl. v. Heinz Stoob. Mit e. Nachtrag v. Volker Scior, 6., erw. Aufl. Darmstadt 2002 (Ausgew. Quellen zur dt. Geschichte d. Mittelalters; Freiherr-vom-Stein-Gedächtnisausg.; Bd. XIX), S. 338: *Circa dies illos, quo primum promotus est ad summi sacerdotii gradum, cum adhuc consisteret secus archiepiscopum in urbe Horeborg, quae est super ripas Albiae, in mense Februario, hoc est XIII. Kal. Martii, orta est tempestas maxima ventorum, procellae, fulgorum choruscatio et tonitruum fragor, quae passim multas edes aut incendit aut subruit, insuper tanta maris exundatio oborta est, quanta non est audita a / diebus antiquis, quae involvit omnem terram maritimam Fresiae, Hathelen et omnem terram palustrem Albiae et Wirrae et omnium fluminum, qui descendunt in oceanum mare, et submersa sunt multa milia hominum et iumentorum, quorum non est numerus. Quanti divites, quanti potentes vespere sedebant et deliciis affluebant omni timore malorum sublato, sed veniens repentina calamitas involvit eos in mediis fluctibus!*

<sup>3209</sup> Der Jahreseintrag für 1173 in den Egmonder Annalen zeigt besonders deutlich das charakteristische, scheinbar zusammenhanglose Nebeneinander von regional- und reichspolitischen sowie klimageschichtlichen Ereignissen, wobei in dem Sturmflutbericht auch die Reaktion der Bevölkerung (vor allem die Bittprozessionen) erscheinen; zusammen mit dem Hostiendiebstahl und dem der Sturmflut folgenden Stadtbrand in Utrecht ergibt sich 1173 so der Eindruck eines partiellen Strafgerichts. Indem der Egmonder Annalist die Ereignisse in dem in der MGH-Ausgabe fast eine halbe Seite umfassenden Bericht (!) mit temporalen Wendungen wie *eodem anno, post triduum* oder *porro in die ascensionis Domini quae proxime secuta est* verbindet, weist er auf mögliche heilsgeschichtliche Kausalzusammenhänge, insbesondere zwischen dem Hostiendiebstahl und der unmittelbar darauf folgenden „Sintflut“ (*repente plaga maximi diluvii secuta est*). Vgl. Ann. Egmundani ad a. 1173, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 16, 1859, S. 468. Lat. Text siehe unten, Anhang C 5, S. 1166.

<sup>3210</sup> Ein Beispiel aus dem Frühmittelalter ist der Bericht der Fuldaer Annalen über eine Gewitterflut in Eschborn im Sommer 875. Ann. Fuld. pars III. auct. Meginhardo ad a. 875, ed. G. H. Pertz/ rec. F. Kurze, MGH Script. rer. Ger. in us. schol. sep. ed. 7, 1891, S. 83f. Vgl. dazu oben, S. 808ff. m. Anm. 2311.

<sup>3211</sup> Vgl. Ann. Cameracenses auct. Lamberto Waterlos ad a. 1167, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 16, 1859, S. 538ff. Siehe dazu Peter Herde, Die Katastrophe von Rom 1167. Eine historisch-epidemiologische Studie zum vierten Italienzug Friedrich I. Barbarossa, Stuttgart 1991 (Sitzungsberichte d. Wiss. Gesellschaft an der Johann-Wolfgang-Goethe-Univ. Frankfurt a. M.; Bd. 27, Nr. 4).

<sup>3212</sup> Vgl. Orderici Vitalis angligenae, coenobii Uticensis monachi, Hist. eccl. libri XIII, pars III, lib. XII ad a. 1120, ed. Auguste Le Prévost et Léopold Delisle, tom. 4, Paris 1852, p. 410-415; lat. Text siehe unten, Anhang C 7, S. 1167. Orderic Vitalis ist der erste Berichterstatter des Schiffsunglücks; er verfaßte den Bericht drei Jahre



Thronerben versank England zwanzig Jahre lang in Anarchie: Nach zeitgenössischen Berichten nahmen Chaos und Not in den folgenden Jahren so überhand, daß die Menschen glaubten, „Christus und seine Heiligen schliefen.“<sup>3213</sup> Die Deutung als Strafwunder<sup>3214</sup> artikuliert Orderic mit der „biblischen Dramaturgie“ (nach dem Sturm auf dem See Genzareth; Mt. 8, 23-27), die im Zeitalter der Kreuzzüge neue Aktualität bekam.<sup>3215</sup> Orderics Bericht erinnert besonders auch an Kapitel 7 der Apostelgeschichte: Wie vor dem Aufbruch des Getreideschiffs mit dem gefangenen Paulus an Bord versprach auch an jenem Abend 1120 in der Normandie ein günstiger Südwind den Seeleuten eine schnelle Überfahrt.<sup>3216</sup>

---

nach dem Untergang des Schiffes. Einige Fehler in seinem Bericht (er datiert das Unglück z. B. auf 1119) schmälern dessen Aussagekraft nicht, da sich Orderic auf authentische mündliche Quellen sowie historische und literarische Zeugnisse stützte. Zwischen 1160 und 1174 entstand der dramatische Bericht des Anglonormannen Robert Wace als Teil des *Roman de Rou*. Vgl. Robert Wace, *Le Roman de Rou et des ducs de Normandie*, éd. Frédéric Pluquet, Édouard Frère, Rouen 1827, tom. 2, p. 348-353, v. 15291-15379. Auch William von Malmesbury berichtet über das Schiffsunglück, ebenso Polydorus Vergilius (*Anglica Historia* XI,17, ed. Dana F. Sutton, Polydore Vergil, *Anglica Historia* (1555 version), Irvine 2005/ 2010, [www.philological.bham.ac.uk/polverg/](http://www.philological.bham.ac.uk/polverg/) 17. *Secundum haec, Henricus rex in Angliam rediens, subito oborta adversa tempestate, pene submersus est. Qui id commissorum causa accidisse ratus, multa vota fecit, atque deinde ad coenobium divi Edmundi profectus ibi pie oraverat.* [...]. Die von Orderic in vielen Details beschriebenen Umstände des Untergangs, unter anderem das Trinkgelage, die Ablehnung eines Priesters an Bord und das von der betrunkenen Mannschaft angeordnete „Wettrennen“ mit dem Königsschiff sind allerdings nicht als historische Fakten gesichert; sie können teilweise auch als „hagiographische Gestaltungselemente“ gelten, die den Lesern die beabsichtigte moraltheologische Deutung der Ereignisse vermitteln sollten, ohne daß der Autor auf direkte, vielleicht ungläubwürdig wirkende Deutungen zurückgreifen mußte. Vgl. Victoria Chandler, *The Wreck of the White Ship*, in: Donald J. Kagay, L. J. Andrew Villalon (Hrsg.), *The final argument. The imprint of violence on society in medieval and early modern Europe*, London 1998; C. Warren Hollister, *Henry I, Suffolk* 2001, p. 3ff.; Peter Konieczny, *Was the White Ship disaster mass murder?*, in: *Medievalists.net*, 21. Mai 2013.

<sup>3213</sup> Vgl. Cecily Clark (Ed.), *The Peterborough Chronicle 1070-1154 ad a. 1137*, Oxford 1958 (*Oxford English Monographs*), p. 56; zit. n.: Gerhard Fouquet u. Gabriel Zeilinger, *Katastrophen im Spätmittelalter*, Darmstadt - Mainz 2011, S. 49 m. Anm. 106. Siehe dazu auch Michael T. Clanchy, *From Memory to Written Record: England 1066-1307*, 3. ed. Oxford 2013, p. 104-111.

<sup>3214</sup> Orderici Vitalis Hist. Eccl. XII ad a. 1120, ed. A. Le Prévost et L. Delisle, t.4, 1852, S. 415: *Heu! quamplures illorum mentes pia devotione erga Deum habebant vacuas, Qui maris immodicas moderatur et aeris iras!*

<sup>3215</sup> In der Zeit der Kreuzzüge berichten zeitgenössische Historiographen häufig über die gefährlichen Mittelmeerfahrten der Kreuzfahrer. Vgl. *Gesta Episcoporum Halberstadensium ad a. 1205*, ed. L. Weiland, *MGH Script.* (in Folio) 23, Hannover 1874, S. 119: [...] *Ipse quoque episcopus* (Bischof von Tyrus; eigene Anm.) *Sydoniensem electum in sacerdotem ac episcopum consecravit. Ei etiam apud Tyrum existenti quidam philosophus omnes vite sue futurorum eventus patenter insinuavit. Cum autem febre quartana graviter laboraret apud Tortuosam, [...] ecclesiam beate Marie visitans, quam apostoli Petrus et Andreas fabricasse dicuntur, divinitus est curatus. Cum igitur ipse in partibus transmarinis tam laudabiliter quam honorabiliter deguisset, in muris Tyri, qui cum universa civitate ex terre motu corruerant, diligentissime reparandis, in pauperum multitudinem cottidie reficiendo, ecclesias undique et personas ecclesiasticas caritative visitando eisque res suas liberaliter erogando, captivis quoque et peregrinis elemosinas suas misericorditer transmittendo, [...] 3. Kal. April. ad repatriandum navem conscendit. Porro dominus Amalricus Iherosolimorum rex, milites quoque Templi ac Hospitalis, civesque tam Tyrii quam Aconite cum clero ac populo universo ipsum sunt cum gemitu prosecuti, veraciter asserentes: totam terram suam nimirum ex sui solius ausencia desolatum, ex cuius presencia indubitanter asseverabant terre sancie fuisse feliciter benedictum. Ipse itaque episcopus, [...] dataque eis benedictione, prospero vento Cretam pervenit, ibique tempestat valida navem suam invadens, tanta vehemencia versus Barbariam ipsam iactavit, quod ad desperationem omnes ducti erant. Cribrati sunt autem hac tempestate a vigilia cene Domini usque in diem sanctum pasche. Exinde divina clementia eos benignius intuente, aura secunda vecti tandem in vigilia pentecostes ad portum Venecie dante Domino sunt advecti, ibidem domno Burchardo Halberstadensis ecclesie decano cum quibusdam de familia [...] in occursum.*

<sup>3216</sup> Eine weitere Parallele zu Apg. 7 ist die Nichtbeachtung von Warnungen (*Soli homines, cum thesauro regis et vasis, merum ferentibus, Thomae carinam implebant, ipsumque ut regiam classem, quae jam aequora sulcabat, summopere prosequeretur, commonebant. Ipse vero [...] in virtute sua, satellitumque suorum confidebat, et*

Die biblisch-allegorischen Naturdarstellungen zeigen, daß das Hochmittelalter nicht nur durch eine Hinwendung zu *physica*, sondern auch durch ein neues Interesse an heilsgeschichtlichen und moraltheologischen Deutungen geprägt war. Die beiden Wahrnehmungsaspekte ergänzten sich vorerst noch, da beide auf der „Suche nach Wahrheit“ nicht nur in ihrem Bezugssystem, sondern auch in Bezug aufeinander mit schlüssigen Argumenten arbeiteten.<sup>3217</sup> Während „Symbolisten“ wie Anselm und Orderic jedoch moraltheologische und heilsgeschichtliche Deutungen indirekt durch biblische Symbole artikulierten, gab es wie bei Reimbald von Lüttich auch ungewöhnlich direkte Deutungen, die angesichts der Hochwasser und Unwetter in Italien und in der Region Lüttich 1117 nahelagen.<sup>3218</sup> Die Gründe für die Hinwendung zu einer moraltheologischen Geschichtsschreibung bei einigen Schreibern im Hochmittelalter sind in den politischen Entwicklungen, der wachsenden Armut in den Städten und neuen Extremereignissen zu suchen. Gerade Sturmfluten waren in der expandierenden Welt des Hochmittelalters besonders gefährlich, da sich die Menschen im Schutz der Deiche, die mittlere Fluten abhielten, sicher fühlten. So trafen damals krisenhafte Entwicklungen und Vorboten der spätmittelalterlichen Klimaverschlechterung mit einem gestiegenen „Reform- und Aussteigerpotential“ zusammen, wobei nicht immer eindeutig erkennbar ist, ob dramatische symbolisch-allegorische Naturdarstellungen und das gestiegene Interesse an moralischen und eschatologischen Geschichtsdeutungen, wie auch monastische Armutsbewegungen und neue Heiligenkulte schon allgemeine Krisenstimmungen anzeigen oder diese auch Zeugen einer „verinnerlichten“ Frömmigkeit als Ausdruck der Individualisierung der Lebenswelten sind, die sich besonders auch in der Ausdifferenzierung der Wahrnehmungen in Philosophie, Theologie, Hagiographie und Historiographie zeigt.

Ein Überblick über die historiographischen Naturbeobachtungen vom Frühmittelalter bis zum 13. Jahrhundert zeigt damit auch gegen die Erwartung einer dominierenden

---

*audacter [...] spondebat. Tandem navigandi signum dedit*). Die Deutung ergibt sich bereits aus der Ereignisfolge: Am „Beginn der Nacht“ (*prima statione noctis*) wiesen die betrunkenen Seeleute den Priester zurück und gaben sich ohne den Segen Gottes den gefährlichen Elementen des Meeres und der Lüfte anheim (*quamplures illorum mentes pia devotione erga Deum habebant vacuas, / Qui maris immodicas moderatur et aeris iras!*). Trotz ihrer nautischen Erfahrung (*Periti enim remiges quinquaginta ibi erant*) waren sie damit dem „unerwarteten“ Unglück (*ex insperato*) hilflos ausgeliefert (*Unde sacerdotes, qui ad benedicendos illos illuc accesserant, ... cum dedecore et cachinnis subsannantes abigerunt; sed paulo post derisionis suae ultionem receperunt*).

<sup>3217</sup> Vgl. dazu Andreas Speer, *Die entdeckte Natur*, 1995, S. 42.

<sup>3218</sup> Reimbald von Lüttich bezeichnet in der „Lütticher Reimchronik“ das Hochwasser in Latium 1117 als „Zeichen Gottes, das die menschlichen Untaten bestrafte.“ Vgl. *Canonici Leodiensis Chronicon Rhythmicum ad a. 1117*, ed. W. Wattenbach, MGH Script. (in Folio) 12, 1856, S. 416, v. 31-46 (*De fragis et fabis*): *Infra dies natalis Domini / Dux comedit fraga Lovanii; / Quidam fabas eodem termino, / Sed recentes sicut in Iunio. / Nona dies, ante vigiliam / Quae praecessit tunc epiphaniam, / Signum fecit in terra Dominus / Quod humanam expavit facinus. / Irae suae quodam diluvio / Civitates mersit in Latio; / Ubi stabant turres et theatra, / Ibi possunt currere aratra. / Pretereo id quod in Francia, / Apud Svevos et in Germania, / Pater fecit misericordiae: / Dicam huius eventum patriae*. Im Folgenden schreibt Reimbald ausführlich über die Bittprozessionen in Lüttich, die angesichts von Unwettern, Not und Krankheiten öffentlich begangen wurden; vgl. v. 47-62).

moraltheologischen und heilsgeschichtlichen Naturwahrnehmung im Frühmittelalter und entgegen der noch verbreiteten Meinung eines Rückgangs religiöser Deutungen im Hochmittelalter ein durchaus vielfältiges, bis ins 13. Jahrhundert hinein noch weitgehend homogenes Bild, das vom Nebeneinander bäuerlich-monastischer („praktischer“), moraltheologischer, heilsgeschichtlicher und zunehmend auch naturphilosophischer Wahrnehmungsmuster geprägt ist. Bei unheimlichen Erscheinungen und Extremereignissen, die religiöse oder mythisch-abergläubische Deutungen auslösten, wurden in allen Epochen des Mittelalters auch die Reaktionen und Emotionen der Zeugen festgehalten; einige Berichte weisen auch auf die dritte Stufe der Naturwahrnehmung („Freude an der Natur“), zum Beispiel Vorzeichenberichte, in denen das Schwanken der Zeugen zwischen Angst, Erstaunen und Faszination an dem „Naturschauspiel“ beschrieben wird, so schon Gregor in dem Bericht über das Nordlicht im Jahre 585. Einige Berichte geben auch schon die Auflistung der Widersprüche und „Rätsel“, die seltene Naturerscheinungen und Extremereignisse oft aufwarfen, das „doppelte Geschehen“ unter Einbezug der Wahrnehmungen von Zeugen, vom äußeren Ereignis und den Folgen bis hin zu den „Stimmungen“ und Ängsten, durchaus „authentisch“ in ihrer Gesamtheit wider, wobei viele Ereignisse durch das verstörende Nebeneinander von *Mysterium tremendum* und *Mysterium fascinans* selbstredend zu Epiphanien werden. Einige Autoren beschreiben in Wunderepisoden nicht nur charakteristische Ereignisse und Abläufe, sondern versuchen, mit „Signalwörtern“ auch das „Wesen“ der als Epiphanien wahrgenommenen Erscheinungen darzustellen, wobei auch natürliche Voraussetzungen und die mögliche Bedeutung der Naturereignisse als Teil der Heilsgeschichte angedeutet werden. Mit dieser „ganzheitlichen“ Beschreibung konnten Naturereignisse eher der *memoria* erhalten werden als mit „nüchternen“ naturphilosophischen Erklärungen oder konkreten moraltheologischen und heilsgeschichtlichen Deutungen, da dramatische, authentische Berichte bei den Nachgeborenen eher Emotionen auslösten. Einlinige Deutungen und feststehende Lehrmeinungen dagegen wirkten schon auf mittelalterliche Hörer unglaubwürdig, da sie theoretische oder „Fantasievorstellungen“, nicht aber reale Naturerscheinungen und -stimmungen wiedergaben. Unwetterberichte wirkten nur glaubwürdig, wenn die Hörer in der „Dramaturgie“ die *verisimilitas* erkannten. Die Methode der holzschnittartigen Darstellung von Naturereignissen nach wiedererkennbaren, auch von späteren Hörern als „wahrscheinlich“ eingestuften Mustern ist schon in frühen Annalenmeldungen, besonders aber in Berichten des Hochmittelalters erkennbar. Das zeigt, daß sich die Geschichtsschreiber vor allem an der Natur und den Zeugen und erst sekundär auch an politischen, naturphilosophischen und religiösen Einordnungsmustern orientierten.

In Bezug auf die natürliche Erklärung von Naturphänomenen in Heiligenviten, Translationsberichten, Geschichtswerken und in naturphilosophischen Werken kann im 12. und 13. Jahrhundert durchaus von einer beginnenden Wende in der Naturwahrnehmung aufgrund eines vertieften theoretischen und praktisch-instrumentellen Naturinteresses<sup>3219</sup>, allerdings noch nicht von einer „säkularen Renaissance“<sup>3220</sup>, gesprochen werden - Letztere würde die nach wie vor gültige heilsgeschichtliche Prämisse in der Wahrnehmung der Natur und in der literarischen Verarbeitung (wie die Berichte des Orderic Vitalis zu Naturerscheinungen zeigen) lediglich als „Nebenströmung“ in einem säkularen, „wissenschaftsgläubigen“ Zeitalter einordnen. Die historiographischen und hagiographischen Quellen lassen in Bezug auf die Entwicklung der Naturforschung im Verlauf des Mittelalters sogar eher auf eine gegenläufige Entwicklung schließen: In vielen Fällen war die Auseinandersetzung der Mönche und Bauern mit der Natur der Auslöser, Naturerscheinungen in Geschichtswerken festzuhalten; erst in einem weiteren Schritt beschäftigte man sich mit den Ursachen von Naturerscheinungen anhand des antiken Wissens, doch waren viele historiographische Berichte wohl eher durch die heilsgeschichtliche Grundintention motiviert. Diese These wird dadurch bestärkt, daß die antiken Schriften nach der Übersetzung erst ab dem 13. Jahrhundert verbreiteter rezipiert wurden.<sup>3221</sup> Nach Andreas Speer wurden die antiken Quellen jedoch bald zu „Katalysatoren für das Aufblühen der Wissenschaften“, doch auch Speer relativiert John Homer Haskins These von der „Renaissance des 12. Jahrhunderts“, da die Rezeption etwa von Aristoteles’ Metaphysik und Platons *Timaios* zunächst nur mit der Absicht erfolgte, das vergessene Wissen im Rahmen des traditionellen Bildungskanons der *Artes* wieder zugänglich zu machen; selbst die „wirklich neue(n) Quellen“, die aus dem Arabischen übersetzten astronomischen und mathematischen Traktate, fügten sich in das alte Wissenschaftssystem ein.<sup>3222</sup> So können die hochmittelalterlichen *philosophi* nach dem Bild des Johannes von Salisbury mit „Zwergen“ verglichen werden, „die

---

<sup>3219</sup> Diese These hat zuletzt von Milène Wegmann in ihrer Quellenstudie „Naturwahrnehmung im Spiegel der lateinischen Historiographie des 12. und 13. Jahrhunderts“ von 2005 bestärkt, in der die Autorin anhand einer eingehenden Untersuchung von über 400 lateinischen historiographischen Vorzeichen- und Wettereinträgen vom 9. bis zum 12. Jahrhundert eine „Hinwendung zur Natur“, erkennbar an der Zunahme von Beobachtungen von Naturerscheinungen und innerweltlichen Erklärungsversuchen ab dem 12. Jahrhundert, nachweisen konnte.

<sup>3220</sup> Den Begriff prägte Charles Homer Haskins (*The Renaissance of the Twelfth Century*, Cambridge 1927). Vgl. dazu Andreas Speer, *Die entdeckte Natur*, 1995, S. 8.

<sup>3221</sup> Interessant ist in Bezug auf die Untersuchung der veränderten Naturwahrnehmung im Hochmittelalter vor allem die Frage nach den ursprünglichen Anstößen und Motiven für die Übersetzertätigkeit und der daran (mit einigen Jahrzehnten Verzögerung) anknüpfenden Aristoteles- und Platon-Rezeption. Andreas Speer (*Die entdeckte Natur*, 1995, S. 10 m. Anm. 41) weist in diesem Zusammenhang auf die Tatsache hin, daß die Frage nach den Gründen der vermehrten Aristoteles-Rezeption seit dem 12. Jahrhundert noch teilweise unerforscht sei. Vgl. dazu auch Andreas Speer, wie oben, Kap. „Explicit“, S. 289ff.

<sup>3222</sup> Andreas Speer, *Die entdeckte Natur*, 1995, S. 8.

nur auf den Schultern der Riesen weiter sehen“ konnten als zuvor.<sup>3223</sup> Das „wieder erwachende Interesse an der Naturphilosophie“ in dieser Zeit weist aber auf eine „zweite(n) Anfang“ der Metaphysik“ und eine „wissenschaftstheoretische Neuorientierung.“<sup>3224</sup>

Das „neue“ Naturinteresse zeigte sich auch darin, daß viele Geschichtsschreiber auch weniger spektakuläre Naturerscheinungen festhielten und erstmals auch rationale Erklärungen vertieften, die zuvor oft eher reflexartig erwähnt wurden. Im 12. Jahrhundert sind vor allem Beschreibungen „der natürlichen Phänomene, wie sie in ihrer Prozeßhaftigkeit einer Regelmäßigkeit und determinierten Rationalität unterliegen und daher verstandesmäßig erfaßbar sind“, deutlich häufiger überliefert.<sup>3225</sup> Das seit der Antike und im gesamten Mittelalter wohl neben Kometen am meisten gefürchtete „Zeichen“ in der Natur, „Blutregen“, wird in einem Geschichtswerk zum ersten Mal im 13. Jahrhundert auf eine natürliche Ursache zurückgeführt, von einem unbekanntem Mönch aus Great Coggeshal, der einen „Blutregen“ in Italien 1223 anhand eigener Beobachtungen richtig als Niederschlag von „winzigem Sand“ beschreibt.<sup>3226</sup> Die Beschäftigung der hochmittelalterlichen Gelehrten mit der *physica* spiegelt sich auch in vermehrten Belegen für *natura* und *naturalis* wider:<sup>3227</sup> Sie zeigen „eine neue Haltung der Natur gegenüber [...], eine Wertschätzung ihrer eigenen Realität. Die Natur hat eine ihr eigene Dichte und Konsistenz als ein Zusammenhang von Ereignissen bekommen, der vom Spiel physischer Kräfte beherrscht wird und einer Kausalität unterliegt. Die spezifischen Eigenschaften der Wesen und ihre Wirkfähigkeit sind die besonderen Merkmale des neuen Naturbegriffs. In der Personifizierung von *Natura* schließlich spiegelt sich die neue Autonomie der Natur innerhalb der vom Schöpfer gewollten Ordnung.“<sup>3228</sup> Allerdings bleiben „explizite

<sup>3223</sup> Ebenda, S. 8, Anm. 38; Johannes von Salisbury, *Metalogicon* III, 4, ed. John Barrie Hall, *Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis* 98, Turnhout 1991, 16, 47f.: *Dicebat Bernardus Carnotensis nos esse quasi nanos gigantium humeris insidentes, ut possimus plura eis et remotiora videre [...]*. Vgl. Andreas Speer, Kap. III, 1, S. 76f.

<sup>3224</sup> Andreas Speer, *Die entdeckte Natur*, 1995, S. 9.

<sup>3225</sup> Milène Wegmann, *Naturwahrnehmung im Mittelalter*, 2005, S. 161f.

<sup>3226</sup> Interessant ist auch der Hinweis, daß der Sand aus den Wolken fiel (die Möglichkeit einer Verfrachtung von Saharastaub durch südliche Höhenwinde nach Norden kannte man wohl noch nicht), gesammelt und in Wasser gelöst wurde, was dann die „blutrote“ Farbe ergab; aus dieser leitete das „Volk“ eine Zeichendeutung ab, von der sich der Mönch jedoch mit *dicunt* distanziert. Ex Radulfi abbatis de Coggeshale *Historia Anglicana* ad a. 1223, ed. F. Liebermann, R. Pauli, MGH Script. (in Folio) 27, 1885, S. 358: [...] *Per diem integrum in Italia in plerisque locis sabulum minutum e nubibus pluendo cecidit, quod collectum et in aqua missum speciem sanguinis pretendebat atque in pluribus locis pro admiratione deportatum est, quod effusionem humani sanguinis portendere dicunt* (Hinweis: Milène Wegmann, *Naturwahrnehmung im Mittelalter*, 2005, S. 112f.).

<sup>3227</sup> Ebenda, S. 162f. Milène Wegmann nennt als Indizien für die „Hinwendung zur Natur“ im Hochmittelalter die Überlieferungsdichte des Begriffs *natura* (über 400 Belege), weiterhin vermehrte Reihenbeobachtungen zu Wetter, Witterung und Phänologie, Hinweise auf Kausalbezüge zwischen einzelnen Naturerscheinungen sowie die neuartige Beobachtung verschiedener Stadien von Naturvorgängen, etwa der Entwicklung eines Unwetters oder des Pflanzenwachstums. Auch ein insgesamt breiteres Spektrum von Naturbeobachtungen, bis hin zu Geologie und Landschaft, sei erstmals im Hochmittelalter in Geschichtswerken auf breiterer Basis dokumentiert.

<sup>3228</sup> Milène Wegmann, *Naturwahrnehmung im Mittelalter*, 2005, S. 159f. Wegmann weist in diesem Zusammenhang auf die Personifizierung der Natur bei Salimbene, der in Anlehnung an Ovid die Natur als Hervorbringerin der Nahrung für die Menschen lobt. Vgl. *Cronica fratris Salimbene de Adam ordinis Minorum* ad a. 1284, ed. O. Holder-Egger, MGH Script. (in Folio) 32, 1905-1913, S. 547: [...] *cibi a natura creati [...]*; vgl. M. Wegmann, wie oben, S. 158f. m. Anm. 499 u. 500.

Begründungen für die Hinwendung zu Naturphänomenen“ in Geschichtswerken des 12. Jahrhunderts noch die Ausnahme. Die Hauptmotive für Berichte über Naturereignisse waren auch im Hochmittelalter die Information für den Landbau und die Sammlung heilsgeschichtlicher *Exempla*.<sup>3229</sup> „Die „Entdeckung der Natur“ fand im 12. und 13. Jahrhundert nicht nur in der „Schule von Chartres“ und in den Büchersälen der Universitäten statt, sondern auch und teilweise wohl unabhängig davon in den Klöstern, wo alltägliche, für Land- und Gartenbau relevante Naturerscheinungen dokumentiert wurden. Zwischen den intellektuellen Beschäftigungen im mönchischen Leben und der neuen „Wissenschaft“ an der Universität ist keine scharfe Trennlinie zu ziehen, da die personellen und institutionellen Verflechtungen zwischen der klösterlichen Welt und den an den Universitäten ausgebildeten bzw. tätigen Gelehrten dies nicht zuließen. Auch in manchen Klöstern verfügten die Mönche über Aristotelische und pseudo-aristotelische naturphilosophische Schriften.“<sup>3230</sup> Auch einfache Mönche interessierten sich nun häufiger für die „Ergründung von Kausalzusammenhängen, die Suche nach dem, was im Bereich der Natur durch natureigene Kräfte auf natürliche Weise möglich ist.“<sup>3231</sup> Allerdings setzte eine breitere Wirkung wissenschaftlicher Quellen im Hochmittelalter „erst zusammen mit ihrer systematischen Erschließung“ ein, die wiederum „stets im Zusammenhang bestimmter Fragen und Problemstellungen erfolgt(e).“<sup>3232</sup> Der Anstoß für das „wieder erwachende(s) Interesse an der Struktur, Konstitution und Eigengesetzlichkeit der physisch-physikalischen Realität“ aber ging im 12. und 13. Jahrhundert vor allem von den veränderten Siedlungs- und Anbaubedingungen aus.<sup>3233</sup> Die weiterhin gültige Grundannahme der durch Gott „hineingelegten Ursachen der Natur“ begrenzte die Forschungen der *Philosophi* zudem vorerst auf das Erkennen naheliegender Naturzusammenhänge anhand des bekannten Wissens. Die Frage nach Gott als „Erstursache“ sollte dabei nicht Gegenstand der Naturforschung sein, wie Albertus Magnus anmahnt: „[...] in den natürlichen Dingen sollen wir nicht nachforschen, wie der Schöpfergott nach seinem völlig freien Willen alles Geschaffene von sich zum Erzeigen eines Wunders gebrauchen kann, in dem sich seine Macht zeigt, sondern mehr noch sollen wir erforschen, was innerhalb der natürlichen Dinge gemäß der der Natur eingegebenen Urgründe auf natürliche Weise entstehen kann [...].“<sup>3234</sup> Damit hat Albertus die (bis heute gültige) Grenzlinie zwischen Gott als *causa prima* und den innerweltlichen

<sup>3229</sup> „Die Absicht, Bedrohungen und Gefährdungen durch die Natur als Warnung bekanntzumachen, scheint [...] in der Historiographie des gesamten Zeitraumes vorzuherrschen. Konkret wird auf die Erfordernisse beim Hausbau und auf die Vorbeugung gegen Seuchen hingewiesen“, doch die „Warnung vor Bedrohungen durch die Natur wird in den letztlich religiösen Weltdeutungsrahmen eingefügt [...]“ (Milène Wegmann, *Naturwahrnehmung im Mittelalter*, 2005, S. 145).

<sup>3230</sup> Milène Wegmann, *Naturwahrnehmung im Mittelalter*, 2005, S. 166.

<sup>3231</sup> Ebenda, S. 140.

<sup>3232</sup> Andreas Speer, *Die entdeckte Natur*, 1995, S. 10.

<sup>3233</sup> Ebenda, S. 11.

<sup>3234</sup> Albertus Magnus, *De caelo et mundo*. lib. 1. tr. 4. c. 10. Ed. Paul Hossfeld, Köln 1971 (Alberti Magni Opera Omnia ... curavit Institutum Alberti Magni Coloniense; Editio Coloniensis); Bd. 5. 1), S. 103; eigene Übers. u. Hervorhebung; Quellenhinweis: Milène Wegmann, *Naturwahrnehmung im Mittelalter*, 2005, S. 140: [...] *nec nos in naturalibus habemus inquirere, qualiter deus opifex secundum suam liberrimam voluntatem creatis ab ipso utatur ad miraculum, quo declaret potentiam suam, sed potius quid in rebus naturalibus secundum causas naturae insitas naturaliter fieri possit [...]*.

Naturzusammenhängen (*causae secundae*) eindeutig festgelegt und zugleich eine „Arbeitsanweisung“ an die *philosophi vel physici* gerichtet, die Natur mit dem Ziel der Verbesserung der Schöpfung zu erforschen. Zusammen mit der Systematisierung der Wissenschaften durch Bernhard von Chartres, Petrus Abaelard und Adelard von Bath konnte die Erforschung der Natur innerhalb des theozentrischen Weltbildes voranschreiten, doch warf die innerweltliche Naturwahrnehmung immer öfter auch die Frage nach dem Verhältnis zwischen religiöser und naturphilosophisch-naturwissenschaftlicher Naturbetrachtung auf, womit sich im Hochmittelalter erstmals die (heute scheinbar unvereinbare) Trennlinie zwischen religiöser und naturwissenschaftlicher Weltansicht abzeichnete. Auch in dieser Hinsicht war das Hochmittelalter eine Zeit des Aufbruchs, noch nicht aber eines Paradigmenwechsels: Nach Adelard blieb die Natur als Schöpfung auf Gott bezogen; da aber die Natur auch nach erkennbaren innerweltlichen Mechanismen funktionierte, eröffnete sich für die Forschung ein neuer Spielraum, der nach Adelard nie die Sphäre der Wunder überschreiten konnte: „Ich ziehe von Gott nichts ab. Alles, was ist, ist von ihm und durch ihn. Aber [die Natur] ist nicht verworren und ohne Unterscheidung, und soweit die menschliche Erkenntnis vordringt, sollte man auf sie hören. Nur wenn sie gänzlich versagt, sollte man die Sache auf Gott zurückführen.“<sup>3235</sup> In diesen Zeilen wird die „Eingrenzung“ der Wunderdefinition im Zuge der Ausweitung des menschlichen Handlungs- und Erkenntnispielraums im Hochmittelalter deutlich; der Passus *Idipsum tamen confuse et absque discretione non est* zeigt jedoch, daß die „spekulative“ Suche der *philosophi* nach natürlichen Erklärungen nicht als Entfernung von Gott und dem Schöpfungsgedanken (*causa prima*) galt; vielmehr war dem Menschen kraft der Vernunftbegabung die Erforschung der mit den Sinnen wahrnehmbaren und mit der Logik verstehbaren *causae secundae* von Gott aufgetragen, zumal die *philosophia* auch die biblischen „Naturbilder“ erklären und sich damit auch den göttlichen „Archetypen“ annähern konnte. Umgekehrt „nahm mit den Worten des Thomas von Aquin auch „die Erstursache (Gott) den Zweitursachen (den geschaffenen Wesen) nicht ihre Eigentätigkeit, sondern begründete sie“.<sup>3236</sup> Daher wollte Thomas „soviel christliche Inhalte wie irgend möglich philosophisch beweisen.“<sup>3237</sup>

Trotz der „Harmonisierungsversuche“ von *religio* und *philosophia* durch Gelehrte ist die Naturwahrnehmung im Verlauf des Hochmittelalters durch die Genese mehrerer

<sup>3235</sup> Die *Quaestiones naturales* des Adelard von Bath. Hrsg. u. unters. v. Martin Müller, Münster i. W. 1934 (Beiträge zur Geschichte d. Philosophie u. Theologie d. Mittelalters. Texte u. Unters.; Bd. 31, H. 2), Q. 4, S. 8; dt. Zitat u. Quellenhinweis: Milène Wegmann, Naturwahrnehmung im Mittelalter, 2005, S. 158 m. Anm. 498: *Adelardus. Deo non detraho. Quidquid enim est, ab ipso et per ipsum est. Idipsum tamen confuse et absque discretione non est, quae, quantum scientia humana procedit, audienda est. In quo vero universaliter deficit, ad Deum res referenda est. Nos itaque, quoniam nondum inscientia pallemus, ad rationem redeamus.*

<sup>3236</sup> Kurt Flasch, Das philosophische Denken im Mittelalter, 1987, S. 334; Hinweis u. Zitat: Arnold Angenendt, Geschichte der Religiosität im Mittelalter, 1997, S. 117 m. Anm. 177.

<sup>3237</sup> Kurt Flasch, Das philosophische Denken im Mittelalter, 1987, S. 332; Zitatauswahl: Arnold Angenendt, Geschichte der Religiosität im Mittelalter, 1997, S. 117.

Entwicklungslinien geprägt, die sich zwischen der innerweltlichen Sichtweise der *philosophi* und der vertieften religiösen Naturwahrnehmung der „Symbolisten“ verorten läßt. Viele Berichte wie Menkos Sturmflutbericht 1267 oder die Witterungsaufzeichnungen Reiners von Lüttich zeigen zwar eine in dieser Qualität neue Verknüpfung religiöser, meteorologischer und geschichtlicher Zusammenhänge auch durch historische und metaphysische Erklärungen, doch versuchte man die Verselbständigung der Naturforschung auch mit „scholastischen Gottesbeweisen“ einzugrenzen.<sup>3238</sup> Spätestens im 13. Jahrhundert traten die beiden Welterklärungsmodelle, bislang nur Wahrnehmungsaspekte eines universalen Weltbildes, auch aufgrund des in Bewegung geratenen frühmittelalterlichen Gleichgewichts zwischen technischer Entwicklung und Naturgefahren in einen „Wettlauf“ miteinander, wie es für alle Aufbruchszeiten charakteristisch ist. Einen ersten Höhepunkt erreichte die Auseinandersetzung zwischen der „diskursiven“ naturphilosophischen und der religiös motivierten symbolisch-allegorischen Geschichts- und Naturdeutung im Streit zwischen Petrus Abaelard und Bernhard von Clairvaux, der Abaelards spekulative Erkennenismethode als *stultilogia* abwertete.<sup>3239</sup> Der Widerstand der Kirche gegen die Naturforschung bewirkte, daß die Philosophie, bislang nur „Magd der Theologie“, selbst bei Abaelard, Thierry von Chartres und Adelard von Bath als „Freigelassene“ weiterhin im Dienst der theozentrischen Weltdeutung blieb.<sup>3240</sup> Folglich hielten sich auch die Geschichtsschreiber eher an die geistliche Intention; da sich viele Schreiber jedoch sehr für die Fragestellungen der Naturphilosophie interessierten, wandten sie sich meist nicht explizit gegen die *philosophi*, zumal die scholastischen Forschungen durchaus beweisen konnten, daß die „letzten Gründe“ des Kosmos dem Menschen verborgen bleiben müssen; außerdem waren naturphilosophische Erörterungen nicht Gegenstand der heilsgeschichtlichen *Memoria*-Geschichtsschreibung.

Da die historiographische „Naturdokumentation“ weiterhin (auch unabhängig von der Naturphilosophie) vornehmlich von den Belangen des Landbaus und der Siedlung und von

---

<sup>3238</sup> In diesem Zusammenhang ist besonders die Invektive Wilhelms von Conches am Ende des ersten Buches der *Philosophia mundi* gegen die bürgerliche „Dummheit“ einiger Zeitgenossen zu nennen, die aus Überheblichkeit „lieber in Unwissenheit verbleiben als von einem anderen etwas erfragen (wollen)“ und die Naturforscher und diejenigen, die nach den Ursachen der Dinge fragen, in Bequemlichkeit lieber „Ketzer“ nennen und sich ansonsten „mehr um ihre modischen Käppchen“ kümmern, „als daß sie ihrer eigenen Vernunft trauen“ (Wilhelm von Conches, *Philosophia mundi* I, 13, ed. Gregor Maurach, Pretoria 1980, § 45 (=MPL 172, col. 56C-C); Hervorhebung u. Übers.: Andreas Speer, *Die entdeckte Natur*, 1995, S. 132f. m. Anm. 11: [...] *Sed isti multos habentes vicinos domui suae coniunctos ex superbia nolunt aliquem convocare maluntque nescire quam ab alio quaerere, et si inquirentem aliquem sciunt, illum esse haereticum clamant plus de suo capucio praesumentes quam sapientias suae confidentes*).

<sup>3239</sup> Siehe dazu John R. Sommerfeldt, *Bernard of Clairvaux. On the Life on the Mind*, New York 2004, p. 124f. Vgl. dazu auch Erwin Iserloh, *Die Deutsche Mystik*, in: Herbert Jedin (Hrsg.), *Handbuch der Kirchengeschichte* III/2, Freiburg 1973, S. 460-478.

<sup>3240</sup> Hans Martin Klinkenberg, *Christus magister*, in: *Historiographia mediaevalis*. Hrsg. v. Dieter Berg u. Hans-Werner Goetz, Darmstadt 1988, S. 27.



den „persönliche(n) Neigungen und Interessen der Annalisten und Chronisten“ geprägt war, konnten sich in der Aufschwungszeit des 12. und 13. Jahrhunderts aufgrund der erweiterten Möglichkeiten der Naturbeobachtung wie auch der literarischen und wissenschaftlichen Betätigung spezifische Wahrnehmungsweisen weiterentwickeln, was erklärt, warum es im Hochmittelalter „keine einheitliche Naturwahrnehmung und keinen allgemein verbindlichen Begriff von „Natur“ gab.“<sup>3241</sup> Das Fehlen einer einheitlichen Naturwahrnehmung kann als wichtigster Unterschied zwischen Hochmittelalter und Frühmittelalter gelten. Auch läßt sich in historiographischen Quellen im Mittelalter keine „eindeutige“ Richtung hin zu einer „wissenschaftlichen“ oder einer heilsgeschichtlichen Entwicklung feststellen, weshalb die Vorstellung von einer Dominanz zeit- und epochenspezifischer Wahrnehmungen möglicherweise zu relativieren ist, zumal historiographische Quellen (als die mit am wenigsten stilisierten vormodernen Traditionsquellen) auch Wahrnehmungen der „einfachen Leute“, häufig in lokalen oder regionalen „Momentaufnahmen“, wiedergaben. Zwar bekam die innerweltliche Wahrnehmung der Natur als *physica* im Hochmittelalter nicht nur bei den *philosophi*, sondern auch bei Mönchen, Bauern und Siedlern (vor allem in Bezug auf die „Bebauung“ der Natur) einen neuen Stellenwert; zum Imperativ wurde die Säkularisierung der Naturwahrnehmung jedoch nicht, denn die metaphysische Naturdeutung wurde gerade im krisenhaften Spätmittelalter weiterhin von der Kirche beansprucht. Schon Albertus Magnus verbindet seine Aufforderung zur Erforschung der diesseitigen, „der Natur innewohnenden Ursachen“ (*secundum causas naturae insitas*) mit dem Hinweis auf den allmächtigen *Deus opifex*, dem der Mensch und die Schöpfung Dank schulden. Damit richtet er sich auch an die Geschichtsschreiber, die die Erlebnisse der Bauern und Siedler berücksichtigen mußten, um sie - über die Vermittlung gebildeter Erstrezipienten - im moraltheologischen Sinne beeinflussen zu können. Aufgrund der „doppelten Aktualität“ (durch neue Naturgefahren und die Forschung) wurden Anweisungen für Geschichtsschreiber zur moraltheologisch-heilsgeschichtlichen Deutung von Naturerscheinungen, obwohl bereits Autoren der Spätantike<sup>3242</sup> und auch frühmittelalterliche Schreiber auf die Eignung von bedrohlichen

<sup>3241</sup> Milène Wegmann, *Naturwahrnehmung im Mittelalter*, 2005, S. 161.

<sup>3242</sup> Dracontius weist in *De laudibus Dei* auf die allen Wesen der belebten und un belebten Natur innewohnende „Zeichenbedeutung“ in Bezug auf den Fortgang der Heilsgeschichte, die auch Geschichtsschreiber und „Zukunftsdeuter“ nicht umgehen könnten. Am Ende seines „Prodigienkatalogs“ richtet Dracontius an die Leser die Frage, warum es überhaupt „Prodigien“ und „Zeichen“ gebe, aus denen die Menschen „lesen“ können, wenn Gott doch alles vorher wisse. Diese Frage wurde im Zuge der hochmittelalterlichen Naturerkenntnis innerhalb des theozentrischen Weltbildes wieder aktuell. Vgl. Dracontii *De laudibus Dei* I, 499-533, in: Dracontius, *Louanges de Dieu, Texte établi ... par C. Camus*, vol. I, 1985, p. 177-179: [...] *cum credunt posse latere/ omnium quodcumque Deum, cui cuncta patescunt,/ et merito, quia cuncta facit fecitque iubendo./ Non fugit artificem chalybis, quae massa caminos/ sustineat, quae missa semel fornace liquescat,/ exedat rubigo latens quae uiscera ferri;/ [...] scit, quibus immittat mordaces fluctibus hamos/ retibus aut pisces fallat scrutator aquarum,/ et male venturas spondet sibi nauta procellas; si pluuiialis hiems aut saxeus urgeat imber,/ non latet*

Naturerscheinungen zur moraltheologischen Disziplinierung hingewiesen hatten, erst im späteren Hochmittelalter in den *Artes praedicandi* ausgearbeitet. Mit eingängigen, aus dem Wetterjahr bekannten *exempla* sollten auch die Forschungen der *philosophi* in das theozentrische Weltbild eingebunden werden. Die Ausweitung auf weltliche Schreiber in den Stadtchroniken wie auch neue Gattungen förderten die Verselbständigung wissenschaftlicher, konfessioneller und religiöser Wahrnehmungen; die Gleichzeitigkeit ungleichzeitiger Wahrnehmungsweisen trat so in der Zeit der Kopernikanischen Wende noch schärfer hervor.

Die „Hinwendung zur Natur“ und das gleichzeitige Interesse an symbolisch-allegorischen Naturdeutungen ist jedoch schon im Frühmittelalter, bei Gregor von Tours, Paulus Diaconus oder in den Xantener Annalen, erkennbar. Ein Beispiel aus der Übergangszeit zwischen Früh- und Hochmittelalter ist der Bericht die Quedlinburger Annalen über das Hochwasser von 1020, den die Annalistin mit Verlautbarungen des Erstaunens und der Hilflosigkeit umrahmt.<sup>3243</sup> Die heilsgeschichtliche Dimension der Hochwasserkatastrophe wird in dem Bericht durch unheimliche Erscheinungen wie schlangenartig ineinander verschlungene Opfer (*tantis tamque tenacibus serpentium, colubrorum cunctarumque id genus pestium involucris ita connexa reperiuntur*) und heilsgeschichtliche Begriffe wie *timida mortalitas* oder *plaga* deutlich, wobei *plaga* hier als „Himmelsgegend“ und „Plage“ erscheint und damit die Symbolik des Nordens (*plaga septentrionalis*) als Heimat der Heiden, Dämonen und Unwetter bestärkt.<sup>3244</sup> Im Hochmittelalter zeigen die Sturmflutberichte der friesischen Chronisten Emo und Menko von

---

*agricolas; sub terris prouidus undae/ promittit fontes designans ante saporem/ inspecta tellure semel, sine fluctibus ullis;/ [...] Cur exempla damus homines praescire futura,/ cum testante Deo doceatur nosse quod instat?/ « Natio uiperea », clamans mortalibus inquit/ « signa poli nostis, praedicitis: imminet imber,/ et ueniet, nec fallit hiems nec tardet adesse. »/ Ecce genus hominum uentura scire probatur./ Nec mirum, Christi si sentit imago futurum,/ cum nos uenturum moneant animalia muta:/ bucula rana sues formiace coruus hirundo/ praedicunt pluuias nec clam praesagia fallunt./ Quid res exanimis, testas? ardente lucerna/ An Deus omnipotens posset nescire latebras/ rupis et ex foliis uestis contexta caducis/ aspectus obstare?*

<sup>3243</sup> Vgl. Ann. Quedlinburg. Ad a. 1020, hrsg. v. M. Giese, 2004, S. 558f.: *Res mira cunctisque inaudita seculis incolis septentrionalis plagae accidisse [...] Sed de his, quid fuerit, sit vel fiat, Christo, qui eandem gentium pressuram pro confusione sonitus maris ac fluctuum futuram praedixerat, discutiendum relinquimus.*

<sup>3244</sup> Vgl. Ann. Quedlinburg. ad a. 1020, hrsg. v. M. Giese, 2004, S. 558f.: *Res mira cunctisque inaudita seculis incolis septentrionalis plagae accidisse dicitur. Nam Albis ac Wesera fluvii insolita inundationis mole non solum alveos suos egressi, sed ab ipso imo tenuis fundo qua nescio immani ventorum violentia evulsi, oppida, rura, cuncta circumiacentium late confinia terrarum, ipsis quoque collibus ac montibus, quos natura quadam prae caeteris sublimitate munierat, altius insurgendo mersisse, et quod his mirabilius ac omni incredibilius est / auditui, villas integras nequaquam soluta aedificiorum compage cum inibi degentibus de alia in aliam transvehendo ripam, eadem qua prius positione constituisset. Inter haec ecclesiam quandam pia maiorum diligentia olim constructam, opulentis fidelium ibidem confluentium votis rite ditatam, eodem quo et caetera impetu pristino omnimodis statu evulsam alibi translata affirmant. Supradicti quoque fluvii, Wesara et Albis, ternis dierum vicibus ac noctium flammivomis contra naturam superficie tenuis visi sunt arsisse vaporibus. Quid de cadaveribus referam? Quorum numerositas omni humanae aestimationi difficilis, in plures quasi aggerum cumulos concreta, decrescente diluuium dum pia quorundam sollertia debitum humandi praeberere studeret affectum, tantis tamque tenacibus serpentium, colubrorum cunctarumque id genus pestium involucris ita connexa reperiuntur, ut nec ferro nec cuiuslibet artis instrumento ea dissolvendi ullam timida mortalitas viam invenire quivisset. Sed de his, quid fuerit, sit vel fiat, Christo, qui eandem gentium pressuram pro confusione sonitus maris ac fluctuum futuram praedixerat, discutiendum relinquimus.*

Wittewierum für 1219 und 1267 das Ineinander weltlicher und religiöser Wahrnehmungen. Emo stellt in dem Bericht zu der Sturmflut am 16. Januar 1219 nach einer dramatischen Schilderung der Ereignisse die unterschiedlichen Wahrnehmungen der Zeitgenossen gegenüber; neben der eigenen heilsgeschichtlichen Deutung führt er auch die „Fehleinschätzung“ der für Gott blinden „Heidenstämme“ (*gentes*) sowie die Qualitätenlehre und astrometeorologische Erklärungshypothesen an - unter Hinweis auf das Augustinische Diktum von Gott als Ursache aller kosmischen Erscheinungen.<sup>3245</sup> Bei Menko tritt das Interesse an natürlichen Zusammenhängen noch deutlicher hervor: Angesichts der Sturmflut 1267 stellt er Überlegungen zu der aus antiken Theorien und historischen Ereignissen erkennbaren 50jährigen Wiederkehrdauer von Sturmfluten an (die Sturmflut von 1219 lag 55 Jahre zurück)<sup>3246</sup>; gleichzeitig deutet er die Sturmflut als „Sintflut“ gegen die den Zehnten verweigernden Friesen und verweist auf die biblischen Prophezeihungen von der „Versalzung des fruchtbaren Landes.“<sup>3247</sup> Menko versucht also, in jüngeren Naturereignissen auch die Wahrheit biblischer Prophezeihungen zu erkennen.<sup>3248</sup> Diese widersprachen den neuen

---

<sup>3245</sup> Der mehrere Seiten lange Bericht Emos über die Nordseesturmflut vom 25. November 1219 entstand wohl unter dem unmittelbaren Eindruck der verheerenden Naturkatastrophe. Vgl. Emonis Werumensis Chronicon ad a. 1219, ed. L. Weiland, MGH Script. (in Folio) 23, 1874, S. 488-491. Lat. Text siehe, Anhang C 8, S. 1168ff. Anlässlich der Sturmflut ermahnt Emo die Zeitgenossen, in hochwassergefährdeten Bereichen stabile Häuser zu bauen und verbindet diese „innerweltliche“ Mahnung mit dem Hinweis auf die biblische Forderung, sein Haus auf dem „Felsen Christi“ zu errichten. Damit ist Emos Sturmflutbericht ein Zeugnis für die gegenseitige Ergänzung und Bestärkung der innerweltlichen und religiösen Naturwahrnehmung im Hochmittelalter. Vgl. Emonis Chronicon ad a. 1219, wie oben, S. 490: *Hec et hiis similia in scriptum rededit, sibi soli ad contemplandum iugiter magnalia et mirabilia et terribilia Dei, que fecit; sed tibi, o lector, ut admoneantur singuli, supra petram et in alto cum sapiente domos sibi stabilire, et firma faciant domorum suarum laquearia.* Siehe dazu Milène Wegmann, Naturwahrnehmung im Mittelalter, 2005, S. 130f.; Gerrit Jasper Schenk, Meeresmacht und Menschenwerk. Die Marcellusflut an der Nordseeküste im Januar 1219, in: Ders. (Hrsg.), Katastrophen, 2009, S. 52-66.

<sup>3246</sup> Menko stellt anhand des Vergleichs von Berichten zu früheren Sturmfluten mit zeitgenössischen astrometeorologischen Theorien eigene Mutmaßungen zur Wiederkehrdauer von Sturmfluten an, womit er Adelards von Bath „Wissenschaft ohne Buch“ anwendet. Vgl. Menkonis Chronicon ad a. 1267, ed. L. Weiland, MGH Script. (in Folio) 23, 1874, S. 552: *A senioribus autem probatum fuit in Libro Experimentie, quod natura oceani est, ut anno 50. plus solito eleveltur, et si sua elevatio protelata fuerit, cum venerit, tanto altius eleveltur. Unde cum olim a diluvio Iuliane usque ad diluvium Marcelli fuissent anni 55, eo amplius et crudelius seviebat, quo fuerat a sua elevatione retarditus. Hec autem consideratio laicorum seniorum aliquo modo concordat rationi philosophorum, qui dicunt quinquagesimo anno proprietatem planetarum aliquam habere mutationem.*

<sup>3247</sup> Menkonis Chronicon ad a. 1267, ed. L. Weiland, MGH Script. (in Folio) 23, Hannover 1874, S. 552: [...] *Nec te moveat, si forte aliqui scriptores cronicorum posuerunt, famosum diluvium Marcelli fuisse anno Domini 1218, alii 19, quis ista inceperunt annum a nativitate Domini, quando in carne apparuit, alii ab annunciatione, quando in utero Virginis carnem assumpsit, et sic erat annus 18. cito finiendus. A senioribus autem probatum fuit in Libro Experimentie, quod natura oceani est, ut anno 50. plus solito eleveltur, et si sua elevatio protelata fuerit, cum venerit, tanto altius eleveltur. Unde cum olim a diluvio Iuliane usque ad diluvium Marcelli fuissent anni 55, eo amplius et crudelius seviebat, quo fuerat a sua elevatione retarditus. Hec autem consideratio laicorum seniorum aliquo modo concordat rationi philosophorum, qui dicunt quinquagesimo anno proprietatem planetarum aliquam habere mutationem. Et secundum hoc dicitur, quod Abraham peritus in astronomia quinquagesimum annum iubileum instituit, et annum iubileum Dominus in lege Moysi confirmavit. [...]*

<sup>3248</sup> Menkonis Chronicon ad a. 1267, ed. L. Weiland, MGH Script. (in Folio) 23, 1874, S. 552: *Anno Domini 1267, anno a diluvio sancti Marcelli 50. inchoante, cum ventus per aliquot dies per nothum et affricum mare concitasset, subito inter crepusculum et conticinium affrico successit crudelis circius vehementi afflatu, et per plurimas partes Frisie oceanus aggeres infrigens diluvium induxit. [...] A senioribus autem probatum fuit in Libro Experimentie, quod natura oceani est, ut anno 50. plus solito eleveltur, et si sua elevatio protelata fuerit,*

Naturerkenntnissen keineswegs, die er mit der heilsgeschichtlichen Evidenz der Ereignisse in Einklang bringt: So erklärt er die geographischen Voraussetzungen der Flut, führt die ungleiche Verteilung der Flutschäden aber auf das Wirken Gottes zurück: Die Verheerungen in Friesland seien eine Strafe für den nicht gezahlten Zehnten und die Abweisung der Armen; die Verschonung der Provinz *Fivelgonia*<sup>3249</sup> erklärt er mit der Erhöhung der Deiche, doch hielten die Deiche auch deshalb, weil dort viele Arme aufgenommen und versorgt wurden.<sup>3250</sup> Dieser Abschnitt in Menkos Bericht zeigt das vertiefte weltliche Naturinteresse im Hochmittelalter, nach dem sich natürliche und wissenschaftliche Erklärungen und mythische und religiöse Deutungen ergänzten, wobei die Grenzen zwischen der Sphäre Gottes und der Welt, zwischen Erst- und Zweitursachen, fließend waren, wie es die Menschen in Unwettern und Wundern selbst erlebten. So sieht Menko in seinem Sturmflutbericht 1167 unter dem Eindruck der Naturkatastrophe trotz der Suche nach natürlichen Ursachen unter ausdrücklichem Bezug auf Augustinus<sup>3251</sup> Gott als Urheber der Sturmflut: „Wie schon oft in Friesland trug das, was Christus nicht gegeben wurde, der Ozean fort.“<sup>3252</sup> Den Menschen

---

*cum venerit, tanto altius elevetur. Unde cum olim a diluvio Iuliane usque ad diluvium Marcelli fuissent anni 55, eo amplius et crudelius seviebat, quo fuerat a sua elevatione retarditus. Hec autem consideratio laicorum seniorum aliquo modo concordat rationi philosophorum, qui dicunt quinquagesimo anno proprietatem planetarum aliquam habere mutationem. Et secundum hoc dicitur, quod Abraham peritus in astronomia quinquagesimum annum iubileum instituit, et annum iubileum Dominus in lege Moysi confirmavit. Credibile autem est, quod quia sola inter omnes nationes christianorum Frisia decimas et primicias non solvit, plagam oceani tollere, quod Deo denegatur, secundum quod in psalmo dicitur: ‚Posuit terram fructiferam in salsuginem a malitia habitantium in ea.‘ [...]. Vgl. Anhang C 9, S. 1169. Zu Menkos Sturmflutbericht 1267 vgl. die ausführliche Besprechung bei Milène Wegmann, Naturwahrnehmung im Mittelalter, 2005, S. 104ff. u. 156ff.*

<sup>3249</sup> Gemeint ist das holländische Küstenland zwischen Groningen und Ems. Vgl. Art. ‚Fivelgo‘, Historisch-Politisch-Geographischer Atlas der ganzen Welt. Oder Grosses und Critisches Lexikon. Darinnen die Beschreibung des Erd-Kreises enthalten. Vierter Theil, Leipzig 1745, Sp. 1617f.

<sup>3250</sup> Menkonis Chronicon ad a. 1267, ed. L. Weiland, MGH Script. (in Folio) 23, 1874, S. 552: [...] *per plurimas partes Frisie oceanus aggeres infrigens diluvium induxit. Sola vero Fivelgonia ab hac plaga fuit libera, forte quia suos aggeres plus aliis Frisonibus exaltavit, vel potius quia pauperes de diversis terris illuc confluentes, elemosinis et hospiciis benignius pertractabant, et potissimum quia iam ad 12 annos vel ultra per iudices eorum et alios potentes bona servabatur iusticia, et equum fuit iudicium divitibus et potentibus ac pauperibus, plurimum ad hoc studentibus et efficaciter cooperantibus honestis laicis Snelgero de Skiramere, Riperto de Nothensum, Tamnone pugile de Aldesum, consilium principaliter ad hoc addente abbate Floridi Orti, cuius consilio dicti laici et alii nobiles terre satis acquieverunt.*

<sup>3251</sup> Nach Augustinus handelt „alle Kreatur“ nach den ihr innewohnenden „natürlichen Gesetzen“, die am Anfang von Gott gesetzt „selbst der böse Wille nicht umgehen könne.“ Augustinus, De Genesi ad litteram, lib. 9, cap. 17. 32, MPL, col. 406 (ei. Teilübers.; Hinweis: Milène Wegmann, Naturwahrnehmung im Mittelalter, 2005, S. 157 m. Anm. 497): *Omnis iste naturae usitatissimus cursus habet quasdam naturales leges suas, secundum quas et spiritus vitae, qui creatura est, habet quosdam appetitu suos determinatos quodammodo, quos etiam mala voluntas non possit excedere.*

<sup>3252</sup> Menkonis Chronicon ad a. 1267, ed. L. Weiland, MGH Script. (in Folio) 23, 1874, S. 552 (eigene Teilübers.): *Qui autem decimas dant, quadrupliciter remunerantur, scilicet habundantia fructuum, sanitate corporis, indulgentia peccatorum et regno celorum. Augustinus: ‚Si decimam dederis, non solum habundantia perfrueris, sed sanitatem corporis consequeris.‘ Item: ‚Qui premium celeste comparare atque indulgentiam peccaminum vul promereri, reddat decimam, et de novem partibus studeat elemosinam dare.‘ Unde Dominus per Malachiam 3: ‚Vos configitis me in decimis et primitiis.‘ Augustinus: ‚Hec est iustissima Dei consuetudo, ut si Deo decimam non dederis, tu ad decimam, que corrui, deducaris.‘ Insuper: ‚Dabis impio militi, quod non vis dare sacerdoti. Deus enim, qui dignatur totum dare, decimam vult a nobis recipere, non sibi, sed nobis*

blieb nur, zu erkennen, daß die Wege Gottes zu ergründen auch die Möglichkeiten der *philosophi* überstieg. Extreme Naturereignisse aber regten die Gottsuche immer wieder von Neuem an, da sie an die Vergänglichkeit gemahnten. So zeigen die Sturmflutberichte Emos und Menkos von Wittewierum auch das Bemühen um eine „ganzheitliche“, neben der *natura* auch die Wahrnehmungen der Zeugen einbeziehende „Mikroerzählung des Geschehens“.<sup>3253</sup> Die gegenüberstellende, „dokumentarische“ Berichtweise tritt auch in Einträgen zu weniger spektakulären Ereignissen hervor. Ein diesseitiges Naturinteresse belegen besonders einige Witterungsaufzeichnungen wie der Bericht in den Annalen von Cambrai zu dem regenreichen Jahr 1169, wobei der Schreiber den wechselhaften, milden Winter mit häufigen Gewittern nach der antiken Qualitätenlehre als „nicht dem Wesen der (Winter-)Atmosphäre gemäß“ einordnet (*Hiems quippe gravis et aquosa, fulmina in sese contra aeris naturam continens*).<sup>3254</sup> Ein Beispiel für die „doppelte“ - innerweltliche und heilsgeschichtliche - Naturwahrnehmung im Hochmittelalter bieten die Annalen Reiners von Lüttich, die als die ersten systematischen Reihenbeobachtungen des Mittelalters zu Wetter und Witterung (geführt von 1194 bis 1225) gelten können<sup>3255</sup>, gleichzeitig aber auch zahlreiche Wunderepisoden vor allem im Umfeld der Kreuzzüge enthalten, die von einer vertieften religiösen Wahrnehmung zeugen.<sup>3256</sup> Menko erklärt die klimatischen *distemperantiae* und die Epidemien 1237 mit den

---

*profuturam.* ‘Augustinus: *Decime requiruntur ex debito, et qui eas dare noluerint, res alienas invadunt, et sepe tollit fiscus, quod non accipit Christus.* ‘ *Et sic sepe in Frisia, quod non datur Christo, tollit oceanus.* ‘

<sup>3253</sup> Gerrit Jasper Schenk, Vormoderne Sattelzeit? *Disastro*, Katastrophe, Strafgericht - Worte, Begriffe und Konzepte für rapiden Wandel im langen Mittelalter, in: Carla Meyer, Katja Patzel-Mattern, Gerrit Jasper Schenk (Hrsg.), *Krisengeschichte(n)*. „Krise“ als Leitbegriff und Erzählmuster in kulturwissenschaftlicher Perspektive, Stuttgart 2013 (Vierteljahrschrift f. Sozial- u. Wirtschaftsgeschichte - Beihefte; Bd. 210), S. 175-212, Einleitung: A. Wie läßt sich die Krise begreifen? Begriffe, Konzepte und Erzählmuster, S. 175.

<sup>3254</sup> Ann. Cameracenses auctore Lamberto Waterlos ad a. 1169, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 16, Hannover 1859, S. 553; eigene Teilübers.: *Annus praesens pluvialis valde contigit. Inundatio imbrium a mense Maio incipiens fere usque ad Februarium mensem pervenit. Ante festum beati Joannis baptistae (24. Jun.) quidam ventus gravis adveniens partem permaximam segetum postravit, locis in diversis oceani horrorem incussit, sed Dei misericordia ordinante humano generi ex his aliqua molestia non contigit. Hiems quippe gravis et aquosa, fulmina in sese contra aeris naturam continens. Nam in Decembrio mense plurima tonitrua cum coruscationibus audita sunt, unde nonnullae oceani in insulis ecclesiae attritae, maxime circa littora maris Flandriae sunt periclitatae quinto Kalendas Ianuarii.*

<sup>3255</sup> Reineri Ann. ad a. 1194-1225, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 16, 1859, S. 651-679. Lat. Volltext von Reiners Aufzeichnungen siehe unten, Anhang C 2, S. 1162-1165.

<sup>3256</sup> Reineri Ann. ad a. 1217, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 16, 1874, S. 676: *Ad memoriam futurorum scribimus, quod Waselinus abbas Sancti Iacobi benedixit sanctam sinodum, episcopo absente, cum tali quali debuit reverentia et sollemnitate. Peregrini cum navibus in Hispania bene proficiunt. Castrum quod Alcazar dicitur, munitum 25 turribus, in vigilia sanctorum Prothiet Iacinti ceperunt, 12 milia Sarracenorum interfecerunt, de suis in primo congressu 200 perdiderunt. Tria miracula memorie digna domno Honorio pape scripserunt. Primum quidem, quod cum non haberent inter equos et roncinos nisi 34, 70 equi ferro cooperti ex insperato media nocte in auxilium eorum venerunt, videlicet fratres de gladio, et quidam episcopus terre illius potentissimus, et fratres hospitales in eadem terra commorantes. Secundum autem, quod cum Sarracenis congregarentur, crucem mirificam in aere viderunt, exterius albi coloris, interius vero flavi. Tercium vero, quod tam equi quam equites, tam arma quam vestes christianorum, a Sarracenis visa sunt alba tamquam nix.*

Humoralqualitäten<sup>3257</sup>, doch schließt er nicht aus, daß es sich bei den Krankheiten um „Geißeln Gottes“ handelte; so bleibt auch bei dem Gelehrten Menko das „theoretische(s) Interesse an der „natura“ als dem durch „Gesetzmäßigkeiten“ bestimmten Lauf der Dinge“<sup>3258</sup> mit der heilsgeschichtlichen Deutung verbunden; die Philosophie zieht er nur zur Erklärung naheliegender Naturzusammenhänge (*causae secundae*) heran.<sup>3259</sup> Menko läßt offen, ob die Tatsache, daß viele Gläubige starben (eventuell verbreiteten sich Krankheiten in Klöstern, wo viele Menschen zusammenlebten, schneller), auf die Askese zurückzuführen seien oder sich hier die biblische Wahrheit zeigre, daß Gott besonders die schlägt, die er liebt (*in religiosis maxime dominatur, forte propter diete frigiditatem, vel potius quia filios diligit Deus punit, et flagellat omnem filium quem recipit*). Dieser moraltheologische Kommentar, den Menko anstatt einer weltlichen Deutung nennt, soll vielleicht auch auf die Grenzen der menschlichen Erkenntnis weisen.

#### VII. 4. Schlußbetrachtung, Fazit

Insgesamt ist in den historiographischen Berichten zu Naturerscheinungen im Verlauf des Mittelalters eine allmähliche, von gesellschaftlichen, politischen, wirtschaftlichen und vor allem klimatischen Gegebenheiten abhängige Ausdifferenzierung unterschiedlicher Wahrnehmungsweisen erkennbar. Die verbesserten Beobachtungs- und Forschungsmöglichkeiten im 12. Jahrhundert, verbunden mit neuen Herausforderungen durch die Natur, stießen auch eine systematische Beschäftigung mit naturphilosophischen Theorien an, ausgehend von den Naturbeobachtungen an den neuen Klöstern und Siedlungen, die empirische Daten für die „Gedankenspekulationen“ (*experimenti*) der *philosophi* lieferten. Die unbeabsichtigte Folge war eine Auflösung des einheitlichen frühmittelalterlichen Weltbildes, das jedoch noch „Weltgeltung“ behielt: Die *philosophi* blieben nicht nur dem grammatischen *Artes*-System treu, sondern sahen sich weiterhin im Dienst des Glaubens. Mit dem neuen Zugriff auf das antike Wissen hatten sie jedoch Mittel und Möglichkeiten an die Hand bekommen, nach der Konzeption der *physica* eigenständige Ergebnisse und Wahrnehmungsweisen zu entwickeln, die auch an die bisher kaum definierte Grenze zwischen der *physica* und der Sphäre der Wunder heranreichten. So kann das Fehlen einer einheitlichen Naturwahrnehmung im Hochmittelalter als einer der wichtigsten, auch in

---

<sup>3257</sup> Milène Wegmann (Naturwahrnehmung im Mittelalter, 2005, S. 155ff. m. Anm. 487) weist in diesem Zusammenhang auf einige ausführliche klimahistorische Einträge, die anhand von Naturbeobachtungen und mit Hilfe der antiken Qualitätenlehre Beziehungen zwischen Jahreszeitenanomalien und Epidemien herzustellen versuchen, wie der Bericht Menkos von Witterwerum über einen „schrecklich feuchten und kalten Sommer“ 1237, dem ein „warmer und feuchter Winter vorausging“. Vgl. Menkonis Chronicon ad a. 1267, ed. L. Weiland, MGH Script. (in Folio) 23, Hannover 1874, S. 552.

<sup>3258</sup> Milène Wegmann, Naturwahrnehmung im Mittelalter, 2005, S. 155.

<sup>3259</sup> Menkonis Chronicon ad a. 1237, ed. L. Weiland, MGH Script. (in Folio) 23, 1874, S. 523f. (Hinweis: Milène Wegmann, Naturwahrnehmung im Mittelalter, 2005, S. 155, Anm. 487). Lat. Text vgl. Anhang C 10, S. 1170.

Geschichtswerken deutlich erkennbaren Unterschiede zum Frühmittelalter gelten; die historiographische Naturdarstellung wurde im Hochmittelalter diskursiver und vielschichtiger und löste sich vom bisherigen monochromen Weltbild. Allerdings ist in den untersuchten früh- und hochmittelalterlichen Quellen keineswegs eine lineare oder gar einheitliche Entwicklung zu einer wissenschaftlichen oder auch zu einer religiösen Weltsicht erkennbar; vielmehr ist in hochmittelalterlichen Berichten zu Naturerscheinungen eine faszinierende Vielfalt von Wahrnehmungs-, Deutungs- und Erklärungsmustern festzustellen, die die neue Vielheit der Beobachtungs- und Forschungsmöglichkeiten in dieser Aufschwungzeit widerspiegelt; in Ansätzen ist diese „Aufbruchsstimmung“ auch schon in karolingischen Berichten zu Naturereignissen erkennbar. So läßt sich der vielverwendete historiographische Epochenbegriff einer „Aufbruchszeit“ anhand historiographischer Naturbeobachtungen im Verlauf des Mittelalters eindeutiger definieren als zunächst „vorantastende Neuerschließung“ der Natur durch ausgeweitete Beobachtungen und daraus erwachsende erste neue Theorien in Abgleich mit älteren Beobachtungen und Theorien von bewährten *auctoritates* jedweder Art. Die neue Präsenz innerweltlicher Naturbeschreibungen und -erklärungen in karolingischen, vor allem aber hochmittelalterlichen Geschichtswerken, oft verbunden mit einer kritischen Distanz gegenüber überlieferten philosophischen und religiösen Vorstellungen, kann jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, daß viele Aspekte der innerweltlichen Naturerklärung und -deutung in Gelehrtenkreisen bereits im Frühmittelalter bekannt waren. Dasselbe gilt für die vier Hauptaspekte der vormodernen Naturwahrnehmung - die „praktische“ Sicht auf die Natur, erwachsen aus der Auseinandersetzung mit den Elementen, das im gesamten Mittelalter in unterschiedlichen Anteilen und Ausformungen präsente biblisch-heilsgeschichtliche Naturbild der *religiosi*, das auch von paganen Vorstellungen beeinflusst war, weiterhin die diskursive Sicht der *philosophi* auf die Natur als rational ergründbares innerweltliches System und schließlich die ambivalente, emotionale Wahrnehmung der Natur im Spannungsfeld zwischen dem Erschrecken vor den Elementargewalten und dem besonders in literarischen Quellen dokumentierten Bild von der „schönen“ Natur (in dem vereinzelt sogar schon Elemente der modernen Vorstellung von der wilden Natur angedeutet sind). Diese vier Sichtweisen waren bereits im Frühmittelalter die wichtigsten Motivationen, sich eingehender mit der Natur zu beschäftigen und auch eigene Beobachtungen festzuhalten. Aus der überlebensnotwendigen bäuerlichen Naturbeobachtung entwickelte sich so die gezielte Beobachtung seltener Naturerscheinungen wie Halos, Gewitter oder phänologischer Anomalien, die in ersten Reihenaufzeichnungen auch die Grundlage für systematische Vergleiche mit naturphilosophischen Theorien bildete. Auch die literarische Stilisierung in

„Erlebnisberichten“ über faszinierende und bedrohliche Naturereignisse war ein wichtiger Schritt der Erschließung der Natur: Schreiber wie Gregor von Tours in seiner Nordlichtbeobachtung 585, Eugenius von Toledo in der Darstellung des spanischen Hitzesommers oder Aldhelm von Malmesbury in seinem „Gewitterepos“ beschäftigten sich „ganzheitlich“ mit seltenen und extremen Naturerscheinungen, da sie verschiedene, auch widersprüchliche Aspekte der Naturwahrnehmung gegenüberstellten, wobei als erster Schritt der Aneignung und Bewältigung meist die narrative Aneignungsstrategie stand. Zur symbolisch-bildlichen Darstellung etwa einer Gewitterstimmung, die Gregor mit „literary images“ versuchte, bedurfte es genauer Naturbeobachtungen und auch Erfahrungen. Insofern Gregor oder Eugenius versuchten, auch mythisch-religiöse Vorstellungen in realen *exempla* nachvollziehbar und „wiedererkennbar“ darzustellen, bedienten sie sich der seit der römischen Geschichtsschreibung und insbesondere der Patristik geläufigen Methode der Übersetzung von Naturerscheinungen in die einfache, teils holzschnittartige Zeichen- und Symbolsprache der Bibel, die mit wenigen Abänderungen auch die Symbolsprache der einfachen Bauern und Siedler werden konnte. Gregor von Tours zeichnete zum Beispiel „Natur-Szenerien“, die als Archetypen der Seele mit Bildern der Alltagserlebnisse verglichen auch von einfachen Rezipienten (nach der „Übersetzung“ durch vorgebildete Erstrezipienten) wiedererkannt werden konnten.<sup>3260</sup> Diese doppelte „Übersetzung“, zunächst in mythische und biblische Bilder und anschließend die „Rückübertragung“ in verständliche, vor allem plausible Bilder des bäuerlichen Wetterjahres (in der Volkssprache), wird besonders in „Wetterwundern“ deutlich, die sich in den meisten Fällen trotz weitgehender Abbreviation und Stilisierung auf reale Naturerscheinungen zurückführen lassen, denn Wunder wie das „Regenwunder“ von Chinon mußten für die Hörer „wiedererkennbar“ sein. Im Hochmittelalter bekam wegen der veränderten Lebensbedingungen die Suche nach Erklärungen natürlicher Ursachen und Zusammenhänge einen höheren Stellenwert, weshalb auch alltägliche Naturerscheinungen in nüchterner Form dokumentiert wurden, doch blieb die religiöse Naturwahrnehmung prägend. Im gesamten Mittelalter ist in der Hagiographie und in der Historiographie vor allem eine ambivalente, teilweise fast „ehrfürchtige“ Naturwahrnehmung, schwankend zwischen innerweltlicher und mythisch-religiöser Wahrnehmung, erkennbar, wobei vor allem einige ausführliche Naturdarstellungen wie in den *Historiae* Gregors von Tours, bei Aldhelm von Malmesbury, in den Xantener Annalen und (an der Schwelle zum Hochmittelalter) in den

---

<sup>3260</sup> Philip Eubanks (The Story of Conceptual Metaphor. What Motivates Metaphoric Mappings? Poetics Today, 20.3, 1999, p. 419-442, hier p. 424) sieht Krisenmetaphern als Teil von „licensing stories“, die „im jeweiligen Wirklichkeitsmodell einer Epoche“ verankert sind (Ansgar Nünning, Krise als Erzählung und Metapher, in: Carla Meyer, Katja Patzel-Mattern, Gerrit Jasper Schenk (Hrsg.), Krisengeschichte(n), 2013, S. 140).



Quedlinburger Annalen hochmittelalterlichen Zeugnissen in keiner Weise nachstehen. Die Aussage, daß „in erzählenden Quellen des Mittelalters der Naturbegriff noch nicht theoretisch reflektiert“ wurde<sup>3261</sup>, ist in Bezug auf Wetterwunder oder auch einige „Unwetter- und Seesturmgedichte“ jedoch insofern teilweise zu relativieren, als daß die bildlich-symbolische und dabei trotzdem oft realitätsnahe Naturbeschreibung ebenfalls genaue Beobachtungen und Reflexionen als „Muster“ voraussetzt. Am wenigsten reflektiert erscheinen Naturereignisse wohl in der dokumentarisch und heilsgeschichtlich ausgerichteten frühen Historiographie, doch ist anzunehmen, daß die sporadischen Einträge zu Naturerscheinungen in frühen Geschichtswerken ebenfalls schon auf eine intensivere Beschäftigung mit Naturphänomenen zurückgehen, die nur noch nicht ausführlicher in Geschichtswerken verzeichnet wurden. Die geringe Zahl diesbezüglicher Einträge ist auch damit zu erklären, daß es vor dem Jahr 1000 aufgrund der gefährlichen Naturräume und unwirtlichen Regionen weitgehend ausnehmenden „defensiven“ Siedlung noch weniger Anlässe für längere Witterungs- und Unwetterberichte oder gar weitergehende Naturerörterungen gab; zwar gab es Extremereignisse, doch große, die bisherigen Errungenschaften und Erklärungsmodelle in Frage stellende Katastrophen traten erst mit der hochmittelalterlichen Siedlungsexpansion auf. Im Frühmittelalter fehlten vielerorts einfach auch die Möglichkeiten für langjährige Naturaufzeichnungen und eine wissenschaftliche Beschäftigung mit der Natur. Da die Bevölkerung wegen der harten Lebensbedingungen und häufiger Kriege überwiegend jung und „draufgängerisch“ war und teilweise auch die christlichen Ideale noch kaum verinnerlicht hatte, war vielerorts kaum an eine kontinuierliche und systematische Beschäftigung mit Kunst, Literatur und Wissenschaft zu denken. Sarazenen-, Wikinger-, Normannen- und Ungarneinfälle, häufige Stammesfehden und dynastische Kämpfe (wie im Westfrankenreich im 10. Jahrhundert) machten viele Regionen unsicher. Aufgrund wenig geregelter Rechtsbräuche und einer kaum präsenten Territorialmacht war Gewalt eine Alltagserscheinung; erst mit dem Ende des Reisekönigtums, in Ansätzen seit karolingischer Zeit, flächendeckend jedoch erst um das Jahr 1000, konnten mit einer besser organisierten Verwaltung auch entlegene Provinzen regiert werden, weshalb sich auch Zentren der monastischen und städtischen Kultur etablieren konnten. Aufgrund der extensiven naturräumlichen Nutzung und des wechselhaften Klimas waren Landwirtschaft und Gesellschaft im Frühmittelalter insgesamt auf kürzere Zyklen (vom defensiven Landbau, den provisorischen Marschen- und Hirtensiedlungen bis hin zur Holzbauweise) ausgerichtet und daher sehr verwundbar; man war auf Improvisation angewiesen, wie einige frühe irische Wintermeldungen belegen. Die geringe Bevölkerungsdichte war wohl der Hauptgrund, daß

---

<sup>3261</sup> Milène Wegmann, Naturwahrnehmung im Mittelalter, 2005, S. 161.

die an lokale Naturgegebenheiten angepaßten frühen Agrargesellschaften noch vergleichsweise selten mit Extremereignissen konfrontiert waren.

Als Spezifika der frühmittelalterlichen Naturdarstellung in Geschichtswerken im Vergleich zu hochmittelalterlichen Quellen können die durch fehlende Beobachtungsorte und mangelnde Möglichkeiten und Schreibanlässe bedingte Kürze und, damit teilweise verbunden, auch eine „heilsgeschichtliche Unbestimmtheit in Erlebnisbildern“ angeführt werden, mit der die frühen Geschichtsschreiber sowohl die abstrakte, spirituelle Gottesvorstellung der Bibel wie auch das noch in Mythen und Aberglauben verhaftete unmittelbare Naturerleben der Bauern und Mönche jedoch bereits durchaus „naturgetreu“ wiedergaben; gerade einige ausführliche Berichte über Naturereignisse mit ihrer in konkreten Deutungen zurückhaltenden Darstellungsweise erinnern teilweise schon an den modernen, die wissenschaftliche Weltansicht mit einbeziehenden „ganzheitlichen“ Gottesglauben, der auf Glaubensbeweise verzichtet. Die narrativen Aneignungsstrategien mittels ausführlicher Beschreibungen und Symbole kann - mit zeittypischen Unterschieden - als weitere Konstante vom Frühmittelalter bis zur Moderne nachgezeichnet werden. Häufig erscheinen bereits in frühen fränkischen und irischen Annalen (bereits vor 800) Kurzmeldungen wie *Dracones visae sunt* oder *Tonitruus magnus ante festivitatem Michaelis*, die ferne Beobachtungen unheimlicher Naturerscheinungen lediglich nennen, dafür aber umso eindringlicher (und wohl auch glaubwürdiger als direkte Deutungen) auf eine mögliche Verbindung der unheimlichen Naturerscheinungen zur Heilsgeschichte weisen, etwa wenn nächtliches „Himmelsleuchten“, Gewitter an Heiligengedenktagen und Kirchenfesten oder in Zeiten sündigen Verhaltens von Herrschern als „Geschichtszeichen“ erschienen, die zeigten, daß auch die jüngere Geschichte in einer Kontinuitätslinie mit der biblischen Geschichte und sogar mit der mythischen Vorzeit stand, womit seltene und unerklärliche Naturerscheinungen selbstredend anhand der Chronologie deutbar wurden. Die frühmittelalterlichen Historiographen repräsentieren damit trotz der Vielfalt mythischer, biblisch-allegorischer und literarischer Darstellungsmöglichkeiten ein recht einheitliches christozentrisches Weltbild. Die Naturdarstellungen waren dabei in der frühen Missionszeit noch kaum von festen kirchlichen Dogmen oder auf der anderen Seite von der Suche nach naturphilosophischen Erkenntnissen eingeengt; sie zeigen damit häufig noch Spuren des unmittelbaren Naturerlebens der *spectantes*, die auch von paganen Naturvorstellungen des mythischen Heldenzeitalters beeinflusst waren. Daher sind in frühen Annalen und Chroniken oft unheimliche Naturereignisse aus mythischer Vorzeit verzeichnet, die teilweise wohl auch Visionen und archetypische „Seelen-Bilder“ wiedergeben. Daß Naturereignisse jedoch bis um das Jahr 1000 nur von interessierten Schreibern ausführlicher in Geschichtswerken

thematisiert wurden, ist wahrscheinlich auch mit dem noch fehlenden Bewußtsein für die geschichtliche Relevanz der Natur zu erklären; Geschichtswerke galten im Frühmittelalter noch nicht als Medium für Naturbeobachtungen, die nur lokale Bedeutung hatten.

Die Ambivalenz der frühmittelalterlichen Berichterstattung zu Naturerscheinungen zeigt sich, wie bei Agobard von Lyon deutlich wird, besonders in dem nüchtern-wissenschaftlichen und zugleich gläubig-religiösen Umgang mit physischen, mythischen, paganen und abergläubischen Naturvorstellungen: Während sich viele Schreiber besonders für pagane und mythische Naturvorstellungen interessierten und diese in ihre Darstellungen einbezogen, ist bereits in karolingischer Zeit und verstärkt mit den monastischen Armutsbewegungen im Hochmittelalter eine deutlichere Distanzierung von nichtchristlichen oder „häretischen“ Vorstellungen erkennbar, was ebenfalls als Zeichen der beginnenden Auflösung des einheitlichen frühmittelalterlichen Weltbildes gelten kann, da anscheinend ab dem 9. und 10. Jahrhundert die Bereitschaft der Geistlichkeit, auf „abergläubische“ Vorstellungen einzugehen und zu versuchen, diese zu verstehen, abnahm; diese wachsende Ausschließlichkeit förderte jedoch die Etablierung spezifischer Wahrnehmungsweisen und Diskurse. Die Zunahme von Strafgerichtsdeutungen in dieser Zeit stützt diese Vermutung.<sup>3262</sup> Zwar veränderte sich im Hochmittelalter mit der Ausdifferenzierung der Sichtweisen, Intentionen und Erkenntnisziele das Verhältnis zwischen religiöser, naturphilosophischer und praktischer Naturwahrnehmung gegenüber dem Frühmittelalter kaum; zumindest ist eine bestimmte Entwicklung wegen der ungleichen Überlieferung nicht quantifizierbar. Die „religiöse Stimmung“ in der Bevölkerung war in allen Zeiten der Vormoderne jedoch mehr von aktuellen politischen und klimatischen Entwicklungen abhängig als von geistlichen und philosophischen Strömungen. Aberglauben ist aus dem Früh- wie aus dem Hochmittelalter belegt, ebenso Interventionen der Kirche, doch

---

<sup>3262</sup> Mit der Institutionalisierung der Kirche und der Territorialbildung seit karolingischer Zeit ist allgemein eine Entwicklung zu einer mehr repressiven, teilweise auch weniger Vielfalt in Hinblick auf Naturvorstellungen duldbaren Haltung des Klerus gegenüber abweichenden Glaubensvorstellungen erkennbar. Während die irischschottischen Mönche und auch die frühen fränkischen Missionsgeistlichen mehrheitlich noch vom Ideal der Bekehrung durch innere Überzeugung ausgingen und auch bereit waren, pagane Naturvorstellungen vorübergehend zu dulden und in christliche Vorstellungen, Traditionen und Riten einzubinden, ausgehend von der Erfahrung einer „gedoppelten Welt“, was im 9. Jahrhundert in Agobards Traktat *De grandine et tonitruis* erkennbar ist, wurde später die nüchtern-argumentative Auseinandersetzung mit dem „Aberglauben“ als Ausweis der Überlegenheit des katholischen Glaubens hervorgehoben. Doch so modern Agobards „behutsame“ Herangehensweise zur Widerlegung abstruser Glaubensvorstellungen auch wirkt, schuf sie schon die Voraussetzung, die mit der Vernunft und mit der Bibel „eindeutig widerlegbaren“ paganen Naturvorstellungen, falls die zu Bekehrenden diese Evidenz nicht einsehen würden, auch mit Repressionen zu unterdrücken, da diese Vorstellungen eindeutig als „Aberglauben“ entlarvt waren. Die zunehmende Verweltlichung des Klerus provozierte im beginnenden Hochmittelalter vermehrt auch konkrete Armuts- und Reformbestrebungen, so daß gerade angesichts zunehmender Naturgefahren und Extremereignisse in der allgemeinen „Zeitstimmung“ auch schon erste „Muster“ der frühneuzeitlichen Konfessionalisierung erkennbar sind, in deren Folge auch die Bereitschaft von Geschichtsschreibern stieg, Naturdeutungen spezifischer auf bestimmte gesellschaftliche und religiöse Gruppen, sehr häufig auch auf politische Gegner (etwa im Zeitalter des Investiturstreits), zu beziehen.

stand im Frühmittelalter die „Harmonisierung“ verschiedener Wahrnehmungen und die Integration paganer Vorstellungen noch im Mittelpunkt des pastoralen Interesses.

Aufschlußreich für eine Einordnung der mittelalterlichen Naturdarstellung ist vor allem der Blick auf die Motive, über Naturereignisse zu schreiben: Am Anfang der „Naturdokumentation“ stand in den meisten Fällen sicherlich die *memoria* der auftraggebenden Institution, für die ein Mönch oder Bischof geschichtliche Ereignisse festhielt. Seit jeher lösten vor allem Extremereignisse und Zeichenerscheinungen ein gesteigertes Kausalbedürfnis aus, doch an einigen Orten mit langer Schreibtradition wie Tours, Reims oder auch in älteren Klöstern in Irland, Britannien und in der Francia wurden bereits vor dem Jahr 800 auch „alltägliche“ Naturerscheinungen dokumentiert; dort boten die gute Ausstattung und eine „verpflichtende Schreibtradition“ gute Voraussetzungen für eine vertiefte Beschäftigung mit Natur, Wissenschaft, Theologie und Literatur. Im Hochmittelalter wurde daher an neuen und besser ausgestatteten Schreiborten, angeregt durch die verstärkte Notwendigkeit infolge der Siedlungsexpansion und die Erkenntnisse der Naturphilosophie, die „Gleichförmigkeit wiederkehrender Ereignisse“ zum zweiten Auslöser eines „gesteigerten Kausalitätsbedürfnisses“. Man kann in dieser Aufbruchszeit daher durchaus von einer „Hinwendung zur Natur“ (Wegmann) sprechen, doch nicht allein in Bezug auf naturphilosophische Intentionen, sondern vor allem bezogen auf die praktische Naturwahrnehmung. Insofern die besseren Möglichkeiten die Vertiefung und Spezialisierung unterschiedlicher Interessen und Intentionen unterstützten, konnten sich auch die Naturphilosophie und der Symbolismus als eigene „Diskurse“ etablieren. Daß mit wenigen Ausnahmen erst in karolingischer Zeit in Geschichtswerken erstmals ausführlicher über Naturereignisse nebst angedeuteter Erklärungen berichtet wird, ist vor allem mit den Klostergründungen, der Entwicklung der Territorialmacht und den Neulanderschließungen im Zuge der Ostexpansion zu erklären, wobei neben neuen Naturgefahren auch neue Missionsaufgaben auf die Geistlichen zukamen. Nicht zuletzt ist die vermehrte Berichterstattung in karolingischen Werken auch mit dem besonderen Naturinteresse einiger Mächtiger im Frankenreich und die durch sie geförderten wissenschaftlichen und literarischen Ambitionen (oft verbunden mit Repräsentationsabsichten) zu erklären. Dagegen wurde in ottonischer Zeit, ebenfalls einem Zeitalter der Stärke mit großem Repräsentationsbedürfnis, auffällig selten über Naturereignisse berichtet; erst im 11. Jahrhundert knüpfte man aufgrund der Siedlungsexpansion an die karolingischen Naturbeobachtungen an; verstärkt wurde diese Entwicklung durch eine bis dahin unbekannte Erweiterung des menschlichen Denk- und Handlungshorizonts nach dem „neuen“ Ideal der *Vita activa pro Christo*: Im Hochmittelalter

wurde der Mensch „Mitgestalter“ seiner Umwelt, war damit aber mehr als zuvor auf die von Gott der Natur eingegebenen Regeln angewiesen, die zu erkennen und zu verbessern auch bedeutete, das eigene Handeln in Hinblick auf die Pflicht gegenüber Gott und den Menschen zu hinterfragen. Zwar kann das „Hinnehmen“ von Naturgegebenheiten als Wesenszug der frühmittelalterlichen Naturdarstellung gelten, doch wurde das Ideal des frommen Dulders, wie es oft Heiligenviten gezeichnet wird, auch von den hochmittelalterlichen „Symbolisten“ als Reaktion auf die weltlichen Tendenzen der Naturphilosophie propagiert; allerdings reflektierten diese den Umgang mit der Natur und die eigene Wahrnehmung häufiger, wobei auch die Auseinandersetzung mit gegensätzlichen Wahrnehmungen wichtiger wurde.

Die Frage, warum schon die irischen Mönche in den rauen „Dark Ages“ den Blick zum Himmel wandten, läßt sich jedoch nicht nur mit den Sorgen um die Landwirtschaft, die Tiere oder bei Unwetterlagen auch die Siedlungen erklären. Die von Rolf Sprandel genannten „Stufen“ der Naturwahrnehmung, vom „magischen Naturverständnis“ über die instrumentelle Natursicht bis hin zur Faszination und Freude an der Natur, sind schon in frühmittelalterlichen Quellen wie in Aldhelms *Carmen rhythmicum*, Fortunatus' *Mosella* und den „Erlebnisberichten“ Gregors von Tours belegt. Gerade das Erleben der Ambivalenz von *Mysterium fascinans* und *Mysterium tremendum* ist schon in vielen frühen Quellen belegt; in dem kurzen Bericht der Ulster-Annalen zu einem Gewitter am Michaelstag 772 ist die unmittelbar von dem Schreiber miterlebte Dramatik vor einem bedrohlichen Spätsommertgewitter und der dadurch ausgelösten religiösen Ekstase deutlich erkennbar. Die Hauptmotivation für die Dokumentation in Geschichtswerken kam auch von den Schreibern selbst, die sich nicht nur im naturphilosophischen Sinne für das Wetter interessierten, sondern in seltsamen, „schaurig-schönen“ Wolkenformationen, phantastischen Halos, unheimlichen Nordlichtern und bedrohlichen Unwetterstimmungen auch etwas vom Mysterium der mit dem Verstand nicht faßbaren Schöpfung zu ahnen glaubten, wobei die äußere Form der Wolken auch auf deren „Wesen“ und insbesondere deren mögliche Zeichenbedeutung verwies, ohne daß es dafür rationale Beweise gab (oder auch daraus „magische“ Schlüsse ziehen zu können). Der Schöpfung nahe zu sein bedeutete für die tiefgläubigen irischen „Culdees“ im 8. Jahrhundert, die vom „Schauer Gottes“ umgebene unheimliche Stimmung bei einem aufziehenden Gewitter am Michaelstag an einem Michaelsoratorium mitzuerleben, was bis hin zu tranceartigen Zuständen gehen konnte, wie eine Meldung zu einem heftigen „Michaelsgewitter“ im Jahre 772 in den Annalen von Ulster andeutet.<sup>3263</sup> Aber auch weniger spektakuläre Erscheinungen wie entferntes Wetterleuchten über dem Meer war für einzelne,

---

<sup>3263</sup> Vgl. dazu oben, Kap. II. 3 („Unwetter, Stürme und Feuerdrachen“), S. 315-323 m. Anm. 919.

besonders an den Mysterien der Schöpfung interessierte und für „Naturstimmungen“ empfängliche Mönche schon im Frühmittelalter eine Annalenmeldung wert. Viele frühe Naturdarstellungen, selbst hagiographisch stilisierte *loci amoeni*, wirken trotz literarischer Stilisierung erstaunlich „naturnah“ und damit authentisch; in ihnen sind äußere Ereignisse, Sinneswahrnehmungen und „Stimmungen“ mit Deutungshypothesen (als erste Stufe der Bewältigung) zu sinnlich-visuell nachvollziehbaren Erlebnisbildern verdichtet; diese Imaginationskunst beherrschte in besonderer Weise der „Wortmaler“ Gregor von Tours, wenn er über ein „Himmelsleuchten“ oder das Geheimnis verwilderter Gärten bei Tours schrieb.<sup>3264</sup> Viele frühe Naturschilderungen, seien es dramatische Unwetterberichte, Meldungen zu „Vorzeichen“ oder auch poetische Gartendarstellungen sind damit durchaus vergleichbar mit Berichten von Kindern oder einfachen Bauern, die „nicht lügen“, da sie in ihre Berichte unmittelbare Sinneswahrnehmungen des Unwissenden, Emotionen, vage An-Deutungen und mythisch-religiöse Erlebnisbilder mit einbeziehen. Die „literary images“ Gregors von Tours sind jedoch keineswegs die Darstellungen „eines naiven Kindes“<sup>3265</sup>, sondern nach genauen Mechanismen und mit bestimmten literarischen Mitteln stilisierte, auch durch den „freien Gedankenstrom“ („stream of consciousness“) beeinflusste Natur-Bilder, die neben äußeren Naturerscheinungen, Naturstimmungen und Szenerien auch die damit verbundenen Stimmungen der Zeugen wiedererkennbar darstellen. Viele Erzählelemente lassen sich dabei eindeutig von intentional bedingten Stilisierungen und philosophischen Erklärungsmustern unterscheiden. Wahrscheinlich ist die „Authentizität“ vieler früher Vorzeichen- und Unwetterberichte auch mit der Nähe zu den Urquellen, oft Beobachtungen von Mönchen, erklärbar. Auch die Kritik an einer übermäßigen Nutzung der Natur könnte bereits in einigen frühen Berichten angedeutet sein wie in der Episode über die Einsiedelei des heiligen Basolus im Wald von Verzy in Flodoards „Reimser Kirchengeschichte“.<sup>3266</sup> Der Grund für die

<sup>3264</sup> Vgl. Gregorii Liber in Gloria Confessorum 18, ed. B. Krusch, MGH Script. rer. Mer. 1, 2, 1885, S. 307f. Siehe dazu oben, Kap. III. 5 (Gregor von Tours - Phänologie), S. 661ff. m. Anm. 1972 u. 1973.

<sup>3265</sup> Ein Beispiel der unmittelbaren Naturdarstellung in der jüngeren Literatur, die aus der Sicht des auktorialen Erzählers die improvisierten Aneignungs-, Abwehr- und Reaktionsstrategien der vormodernen Bauern wie auch von Kindern einbezieht, ist die Schilderung eines unerwarteten herbstlichen Hagelunwetters im Böhmerwald in Adalbert Stifters Erzählung „Katzensilber“, in der die Naturverbundenheit des „wildes Mädchens“ Juliana, die auf dem „hohen Nußberg“ ein spätes Hagelgewitter voraussieht und ihren Spielgefährten, Stadtkindern mit ihrer Großmutter, eine schützende Laube aus Haselruten baut, im Mittelpunkt steht. Damit repräsentiert Juliana in Stifters Erzählung das in bestimmten, durch Mangel und Naturgefahr geprägten Situationen überlegene vormoderne („unmittelbar-kindliche“) Denken des „naturverbundenen Wilden“, der als „Improvisateur“ und „Bastler“ den Elementargewalten zu begegnen versucht. Vgl. Adalbert Stifter, *Katzensilber*, Adalbert Stifters Ausgewählte Werke in sieben Bänden. Hrsg. v. Rudolf Fürst, Vierter Bd., Leipzig o. J., S. 175-231.

<sup>3266</sup> Vgl. Flodoard, *Historia Remensis ecclesiae* II, 3 (*De sancto Basolo*), ed. Martina Stratmann, MGH Script. (in Folio) 36, 1998, S. 137. Nach Flodoards Darstellung aus dem 10. Jahrhundert soll sich Basolus nach einem abgelegenen Ort zur Kontemplation und zum Gebet gesehnt haben, den ihm der Bischof zustand. Er fand ihn zunächst im Kloster Verzy, gelegen am Fuße der Montagne de Reims, von dichtem Wald umschattet (*Invenit tandem superna disponente gratia locum sibi congruum in vico Viriziaco ad radices montis Remorum, quem*

„unmittelbare“ Naturdarstellung früher Geistlicher war auch das weitgehende Fehlen von technischen Mitteln zur Kontrolle der Natur, auf die man auf Gedeih und Verderb angewiesen war. Vor diesem Hintergrund können die frühen Naturdarstellungen auch als Zeugnisse von „Bastlern“ bezeichnet werden, die ihre Visionen der anzufertigenden Gegenstände, in diesem Falle die Beherrschung der chaotischen Naturelemente, nicht nach dem systematischen Plan und den Mitteln des Wissenschaftlers oder Ingenieurs angingen, der in der Planungsphase in hohem Maße auch auf Abstraktionen und „professionelle“, für den jeweiligen Zweck entwickelte Werkzeuge zurückgreift und, das feste Ziel vor Augen, sein Projekt systematisch Schritt für Schritt konstruiert, sondern mit den wenigen verfügbaren Mitteln, auch unter Zweckentfremdung von Gegenständen als Werkzeuge oder als Baumaterial, mit dem „Basteln“ begannen, ohne den Ausgang und das Ergebnis zu wissen. Bezogen auf die bäuerlich-monastische Naturbeobachtung konnten, ausgehend von den jeweiligen Naturgegebenheiten und Lebensumständen, aus Beobachtungen, Erfahrungen und der Verwendung verfügbarer „Rohstoffe“ (Naturwissen) und Werkzeuge (Schreibutensilien und sprachliche Mittel) auch neue praktische Erkenntnisse entstehen, während mythisch-religiöse oder spekulative Zusammenhänge zwischen unabhängigen Einzelercheinungen mit Hilfe von Analogiebildung ebenfalls zu „brauchbaren“ Ergebnissen führen konnten, wenn auch nicht vergleichbar mit der modernen Nutzeffizienz, doch waren analogische Deutungsmodelle als erste Ansätze einer Ordnung der chaotischen Natur immerhin ein Fortschritt gegenüber dem „vorgeschiedlichen“ Chaos.<sup>3267</sup> Zudem boten solche Einordnungen als seelische Entlastung auch einen ersten Anfang der Naturbewältigung, und nicht zuletzt konnten sogar scheinbar irrationale Zeichen-Zuschreibungen zu genaueren und längerfristigen Naturbeobachtungen führen, die dann auch physische Naturzusammenhänge erkennen ließen, mit denen die frühen Agrargesellschaften die Übermacht der Elementargewalten zu beherrschen begannen.<sup>3268</sup>

---

*nemus inde incipiens obumbrat Rigentium*), bevor er sich ganz in die Wildnis zurückzog (*solitariam concupiscit vitam fastigiumque ad secretius habitandum contigui deligit montis, in quo cellulam cum oratorio construit, ubi liberius celesti deserviret contemplationi*). Es war aber nicht allein die Faszination an einem einsamen Waldleben, fern der Zivilisation, sondern wohl auch die Suche nach einer monastischen Herausforderung, um als „einsamer Soldat Christi“ Anfechtungen und Versuchungen zu widerstehen (*In qua inclusionis habitatione per quadraginta traditur annos deo militasse et contra serpentis antiqui temptamenta viriliter dimicasse*).

<sup>3267</sup> Vgl. zu diesem Gedankengang Claude Lévi-Strauss, *Das wilde Denken*, 1968, S. 23-36, bes. S. 29ff.

<sup>3268</sup> „Man könnte meinen, die mythologischen Welten seien dazu bestimmt, eingerissen zu werden, kaum dass sie sich gebildet haben, damit neue Welten aus ihren Fragmenten entstehen“ (Franz Boas, Einleitung zu: James Alexander Teit, *Traditions of the Thompson River Indians of British Columbia*, Univ. of California Libraries 1898 (Memoirs of the American Folklore Society; vol. 6), S. 18; zit. n.: Claude Lévi-Strauss, *Das wilde Denken*, 1968, S. 23-36, bes. S. 24). Nach Lévi-Strauss (wie oben, S. 34) übersieht dieser Gedanken jedoch, daß mit der „unaufhörlichen Rekonstruktion mit Hilfe der gleichen Materialien immer vergangene Zwecke berufen sind, die Rolle von Mitteln zu spielen: die Signifikate werden zu Signifikanten und umgekehrt.“ Will heißen, daß mythisch-religiöse Inbezugsetzungen zwar Begriffe für „unpassende“ Erscheinungen und Tatsachen lieferten, die jedoch wiederum Ausgang für neue, auch wissenschaftliche Erkenntnis sein konnten, womit das Bezeichnete zur selbständigen Bezeichnung mit neuem Inhalt werden konnte, der auch wissenschaftlich fundiert war.

Aufgrund der schon in frühen Quellen belegbaren Präsenz der menschlichen Hauptaspekte der mittelalterlichen Naturwahrnehmung, vom magischen bis zum wissenschaftlichen Denken, kann folglich anstatt von einer „Entdeckung der Natur“ (Chenu) im Hochmittelalter eher von einer über die Jahrhunderte sich entwickelnden schrittweisen „Erschließung der Natur“ in ihren verschiedenen Wahrnehmungs- und Nutzungsaspekten, als Lebensgrundlage und Umwelt, als mit der Vernunft und wissenschaftlichen Methoden erklärbare innerweltliche *physica* (im Rahmen der Schöpfung) und nicht zuletzt als emotionaler Weiser der Heilsgeschichte gesprochen werden, wobei die Entwicklung vom Früh- zum Hochmittelalter, ausgehend von der „Stunde Null“ am Beginn der Nachvölkerwanderungszeit um 500, bis zur „Renaissance des 12. Jahrhunderts“, vielleicht teilweise als mitteleuropäische Ontogenese der Menschheitsentwicklung gesehen werden kann, da man sich das verlorene wissenschaftliche Wissen der Antike im Frühmittelalter mühsam durch Beobachtungen, Mutmaßungen (etwa durch Analogiebildungen) wieder aneignen mußte, bis im Hochmittelalter erstmals auch mit systematischen Modellen und „professionellen“ naturphilosophischen Werkzeugen die Grundlage des heutigen wissenschaftlichen Denkens bereitet wurde. Das Bild der „Zweckentfremdung“ von Gegenständen durch den Bastler bezieht sich auf die vormoderne Suche von „mythischen“ und auch heilsgeschichtlichen Zusammenhängen, die, wie in den Einträgen zu Naturerscheinungen in frühmittelalterlichen Quellen teilweise zu erkennen ist, von den Beobachtern mehr „erahnt“ als „konstruiert“ wurden, während die „Symbolisten“ im Hochmittelalter auch heilsgeschichtliche Deutungen zunehmend symbolisch-allegorisch zu „beweisen“ und zu „belegen“ versuchten. Damit aber verloren Naturerscheinungen in einigen hochmittelalterlichen Darstellungen bereits etwas von dem „kosmischen Geheimnis“, das noch die frühen Beobachter in Naturerscheinungen sahen. Insgesamt sind kosmische Ereignisse und die „Geheimnisse der Schöpfung“ in einigen frühmittelalterlichen Berichten mit ihrer charakteristischen Unbestimmtheit oft „naturnäher“ und authentischer dargestellt (insofern man auch „Naturstimungen“ wie auch die „Stimmungen“ der Zeugen mit einbezieht) als in den detaillierten Ausführungen späterer Jahrhunderte. So deutet sich im Hochmittelalter eine Säkularisierung der Naturwahrnehmung nicht nur in der Naturphilosophie, sondern indirekt womöglich auch im Bereich der religiösen Naturwahrnehmung an, insofern diese mit Hilfe der Scholastik systematische symbolische Deutungen auch von Wundern unternahm, die zudem oft auch in konkrete Tun-Ergehens-Zusammenhänge gestellt und damit instrumentalisierbar wurden. Damit bereitete die Naturerschließung im Hochmittelalter den Boden für neue Spezialwahrnehmungen und in der Folge auch die Indienststellung der Natur für wissenschaftliche, politische und



moraltheologische Zwecke, doch zugleich hatte die Naturphilosophie auch eine „Entzauberung“ und (unbeabsichtigt) eine beginnende Entsakralisierung der Natur zur Folge. Als Reaktion erfolgte in der monastischen Historiographie eine (Re-)Sakralisierung der Natur durch ausgefeilte symbolische Deutungen zur Erklärung des Mysteriums der Natur.

Daß man im Hochmittelalter im Zuge der kritischen Hinterfragung der *auctoritates* natürliche und metaphysische Zusammenhänge jedoch nicht mehr als unumstößliche Gegebenheiten voraussetzte, sondern das überlieferte Naturwissen anhand von Beobachtungen und scholastischen „Gedankenexperimenten“ zu verifizieren versuchte, war ein entscheidender Schritt in Richtung einer „nüchtern-modernen“, wissenschaftlichen Naturwahrnehmung, in deren Folge die „Natur“ einige Jahrhunderte später ganz in den Dienst „innerweltlicher“ Zwecke gestellt wurde, verbunden mit einer weitgehenden Entsakralisierung der Natur.<sup>3269</sup>

Die Erschließung der Natur durch bäuerlich-monastische Naturbeobachtungen, symbolisch-allegorische Deutungen und die „Gedankenexperimente“ der *philosophi* führte bereits im Hochmittelalter auch zu einem Wandel der Gottesvorstellung, was die Notwendigkeit einer Abgrenzung zwischen irdischer Sphäre und der Sphäre Gottes deutlich machte. Die frühmittelalterliche Naturdarstellung war noch ganz vom Mysterium des verborgenen Gott bestimmt. In Hinblick auf die Abgrenzung zwischen weltlicher und göttlicher Sphäre bestand vorerst noch wenig „Handlungsbedarf“. Die frühmittelalterlichen Missionsgeistlichen hatten sich die Verbreitung der unverhandelbaren christlichen Forderung der Nächstenliebe zum Ziel gesetzt, doch bedeuteten die ethischen Forderungen der Nächstenliebe und des Dienstes am Nächsten bereits eine erste Erweiterung des „magischen“ Natur- und Wunderglaubens, insofern nur noch die Hierarchie zwischen Gott und den Menschen, allenfalls erweitert um Heilige, Jesus oder Maria als „Interzessoren“, Geltung hatte. Damit blieb die Natur als Gesamtheit jedoch der Sphäre Gottes zugeordnet; der Mensch war als abhängiger Empfänger und Dulder nur Arbeiter im Weinberg Gottes. Bereits mit der Propagierung der Heiligen und der christlichen Überformung paganer Vorstellungen im Frühmittelalter bis hin zur Erschließung des antiken Wissens in den „Renaissancen“ des 9., 12. und 15. Jahrhunderts

---

<sup>3269</sup> Eduard Jan Dijksterhuis spricht von der „Mechanisierung des Weltbildes“ im 12. Jahrhundert (E. J. Dijksterhuis, *Die Mechanisierung des Weltbildes*, 1956; Hinweis: Andreas Speer, *Die entdeckte Natur*, 1995, S. 4): Während man sich nach Dijksterhuis im Frühmittelalter „kritiklos der Autorität der Kirche unterwarf“ (E. J. Dijksterhuis, wie oben, S. 129), seien die Veränderungen des 12. Jahrhunderts, insbesondere die „innerweltlichen“ Erklärungen, Zeichen einer „Naturwissenschaft im Werden“ (E. J. Dijksterhuis, wie oben, S. 128-140; Stellenhinweise u. Zusammenfassung: A. Speer, wie oben, S. 4). Nach B. Kanitscheider waren die naturphilosophischen Diskussionen des Hochmittelalters Ausdruck einer „ungeheuer dynamischen Epoche“ (Bernulf Kanitscheider, *Moderne Naturphilosophie*, Würzburg 1984, S. 89-84). Nach Speer (wie oben, S. 4) vernachlässigen viele der bisherigen kulturgeschichtlichen Rückblicke auf die Wissenschaftsgeschichte des Mittelalters jedoch den Beitrag der mittelalterlichen Naturphilosophen für die Bestimmung und Systematisierung der Kosmologie, die sich insbesondere in den Bemühungen um eine genauere Abgrenzung zwischen „innerweltlichen“ Naturdingen und der (dem Menschen weiterhin unergründbaren) Sphäre Gottes manifestieren.

wurde durch Abgrenzungen und Neudefinitionen der weltlichen und himmlischen Sphären entscheidend „Neues hervorgebracht“, insofern dem Menschen in Hinblick auf die Gestaltung der Umwelt und die Philosophie eigene Handlungs- und Forschungsspielräume zugestanden wurden, was sich im Hochmittelalter nicht nur in der Suche nach natürlichen Erklärungen, sondern auch in der vertieften Auseinandersetzung mit der biblischen Forderung eines transzendenten Gott zeigte: Es ging um „die Grenze, bis zu der Gottes Handeln reicht und wo des Menschen Tun beginnt. Das Ergebnis ist für das Mittelalter eindeutig eine Tendenz zur Vergeistigung wie auch zur Säkularisierung, eine Verlagerung aus der Kompetenz Gottes in die der Mitmenschen.“<sup>3270</sup>

Die Unterscheidung zwischen Naturanbetung und transzendtem Wunderverständnis stand schon in frühen fränkischen und irischschottischen Wetter- und Heilungswundern im Mittelpunkt, doch war man im Interesse der Mission bereit, die unfaßbare Transzendenz Gottes durch konkrete, auch mythische (Erlbnis-)Bilder „sichtbar“ zu machen. Im Verlauf des Mittelalters bewirkte die Vorstellung des allmächtigen, transzendenten Gott eine Neuausrichtung des Menschenbildes, wobei die Vorstellung von der Ebenbildlichkeit des Menschen mit seinem Schöpfer eines von vielen Beispielen war, das zeigte, daß die menschliche Gotteserkenntnis in dieser Welt immer nur Annäherung blieb, blieb sie doch auf irdische Manifestationen angewiesen. Die ethische Forderung, sich trotzdem auf den Weg zu Gott zu machen, bedeutete jedoch nicht nur die Aufwertung des Individuums, sondern wegen der Vorstellung der jeden Tag neu mit sich selbst zu verhandelnden persönlichen, verantwortlichen Beziehung zu Gott auch eine vertiegte Selbstreflexion. Diese Entwicklung zeigt ein Vergleich von zwei Quellenzeugnissen zur Frömmigkeit im 9. und 14. Jahrhundert: In der Zeit Ludwigs des Frommen im 9. Jahrhundert versuchte man Kriegszüge und politische Handlungen mit öffentlichen Messen und Psalterien vor Gott zu „legitimieren“<sup>3271</sup>, denn „letztendlich ist es Gott, der alles wirkt und vollbringt.“<sup>3272</sup> Dagegen unterscheidet Johannes Tauler im 14. Jahrhundert zwischen der Sphäre Gottes und dem Wirkbereich des mit Vernunft begabten Menschen, um beide Sphären anschließend in einen höheren Bezug zueinander zu stellen, zur „verborgenen Erkenntnis der Wahrheit und der Bosheit (menschlicher) Natur.“<sup>3273</sup>

<sup>3270</sup> Arnold Angenendt, *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*, 1997, S. 21.

<sup>3271</sup> So sollen die Fuldaer Mönche für Ludwig den Frommen, als er zu einem Kriegszug gegen die Bulgaren aufbrach, 1000 Messen und 1000 Psalterien „gemurmelt“ haben. Vgl. *Epistolarum Fuldensium Fragmenta* (4), ed. E. Dümmler, MGH Epist. (in Quart.) 5, Berlin 1899, S. 518: [...] *Monachi Fuldenses pro rege Francorum, qui in Bulgariam susceperat expeditionem, et patre et exercitu eius in quadraginta mille missas et totidem psalteria se murmurasse iacitant in epistola ad eundem* (Hinweis: Arnold Angenendt, *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*, 1997, S. 21 m. Anm. 138).

<sup>3272</sup> Arnold Angenendt, *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*, 1997, S. 21.

<sup>3273</sup> „Und wenn der Heilige Geist kommt, so wird er auch alles lehren und alle künftigen Dinge (dazu). ‘Alles’, das heißt nicht, daß er euch sagen wird, wie dieser oder jener Krieg beigelegt oder ob das Korn gut wachsen werde. Nein, nein, nicht so! Sondern ‘alles’, das bedeutet das, was not ist zu einem wahren göttlichen Leben, zu einer verborgenen Erkenntnis der Wahrheit und der Bosheit (menschlicher) Natur ....“ (Johannes Tauler,

Bereits die frühen Wandermissionare hatten den von Naturunbill, feindlichen Stämmen und Stammesfehden bedrohten Bauern schon den „sehr hohen ethischen Anspruch“<sup>3274</sup> der christlichen Gottesvorstellung abgefordert, der auf der Nächstenliebe und der Dienstfertigkeit gegenüber dem allmächtigen Himmelsherrscher beruhte. Auch wenn die Kirche zu Konzessionen im Wunderglauben und in der Missionspraxis bereit war (zumal die Transzendenz Gottes in Notzeiten und Gefahrenlagen nur schwer zu vermitteln war), war die ethische Forderung der christlichen Kardinaltugenden *humilitas*, Demut und Nächstenliebe unverhandelbar und wohl eine der größten Herausforderungen der Christianisierung in einem an „Helden der Tat“ orientierten, rauhen Zeitalter. Die „Zivilisierung“ der Gesellschaft zeigte sich im Verlauf des Mittelalters vor allem in der Reglementierung der Gewalt, etwa in Fehde- und Burgfriedensregeln; die Kreuzzüge, die vielen Entwurzelten und „abenteuerlustigen“ Adligen eine Perspektive bieten und Adelsoppositionen im Reich binden sollten, machten jedoch die Grenzen der christlichen „Disziplinierung“ deutlich, die scheitern mußte, sobald sie in konkret-weltlichen, dem Transzendenzglauben widersprechenden Formen in den Dienst ideologischer, politischer und konfessioneller Ziele gestellt wurde. Das gilt in gewissem Maße auch für die moralischen und heilsgeschichtlichen Deutungen von Naturereignissen im Hochmittelalter, die im Gegensatz zu den in ihrer Unbestimmtheit oft viel „unheimlicher“ wirkenden und damit auch bei den Hörern wirkmächtigeren Darstellungen des Frühmittelalters möglicherweise auch, weil sie deshalb ihre Wirksamkeit verloren, durch immer schärfere, auch polemische Deutungen ersetzt werden mußten. Eine zivilisatorische Wirkung hatte im Hochmittelalter jedoch auch die Scholastik, insofern durch die rationale Naturwahrnehmung magische Naturvorstellungen, die schon seit dem 9. Jahrhundert systematisch bekämpft wurden, sowie überzogene, oft personalisierte Gerichtsdeutungen relativiert wurden: Da Naturereignisse nach erkennbaren Mechanismen abliefen, hatte die Diffamierung Einzelner oder gesellschaftlicher Randgruppen aufgrund magischer und abergläubischer Vorstellungen im nüchtern-gläubigen Weltbild der Gelehrten und Geistlichen schon im frühen Mittelalter keinen Platz. Der Kampf Agobards von Lyon gegen den Aberglauben belegt das „nüchterne“ Verhältnis bereits frühmittelalterlicher Geistlicher zum Mysterium der Schöpfung.

Die verstärkte Naturbeobachtung und die Beschäftigung mit der *physica* im Hochmittelalter veränderten daher auch das mittelalterliche Naturbild. Auch wenn das theozentrische Weltbild bis weit in die Neuzeit hinein Geltung hatte, wurde die Natur immer öfter in

---

Predigten 16, ed. Georg Hofmann, Bd. 1, Einsiedeln 1979 (Christliche Meister; Bd. 2), S. 112f.; Zitat: Arnold Angenendt, Geschichte der Religiosität im Mittelalter, 1997, S. 21).

<sup>3274</sup> Alois Kehl, Antike Volksfrömmigkeit und das Christentum, in: Heinz Günther Frohnes, Uwe W. Knorr (Hrsg.), Kirchengeschichte als Missionsgeschichte, Bd. 1: Die alte Kirche, München 1974, S. 326; Hinweis: Arnold Angenendt, Geschichte der Religiosität im Mittelalter, 1997, S. 20 m. Anm. 133.

wissenschaftlichen Traktaten allein „um ihrer selbst willen“ betrachtet.<sup>3275</sup> Diese Natursicht ist in frühen Quellen nur vereinzelt belegt. Da die neuen Erkenntnisse jedoch von den hochmittelalterlichen Gelehrten vornehmlich zur Naturforschung herangezogen wurde, während das innerweltliche Erkenntnisinteresse auf der anderen Seite über Versuche naturphilosophischer Gottesbeweise aber auch in die Glaubenssphäre hineinreichte, war das Naturbild bereits im Hochmittelalter „durch eine grundsätzliche Ambivalenz gekennzeichnet, insofern als zum einen die Bibelexegese gemäß dem vierfachen Schriftsinn naturkundliches Wissen voraussetzte, zum andern aber die Erkenntnis der Natur um ihrer selbst willen als *curiositas* verworfen wurde.“<sup>3276</sup> So löste in der hochmittelalterlichen Naturwahrnehmung die „diskursiv-wissenschaftliche“ Ambivalenz der Natur die frühmittelalterliche, noch allein vom Mysterium Gottes geprägte Ambivalenz der Schöpfung, bedingt durch das Nebeneinander von *Mysterium fascinans* und *Mysterium tremendum*, ab. Die innerweltliche „Disputation“ über die Natur (in naturphilosophischer wie theologischer Hinsicht) verdrängte das unmittelbare Erleben der Schöpfung im Frühmittelalter jedoch nur im engeren Gelehrten Diskurs. Insgesamt lassen sich jedoch ab dem 12. und 13. Jahrhundert eindeutige „Tendenzen zur Entsakralisierung der Natur“ erkennen, die sich auch in der größeren Zahl von Quellen zeigen, in denen sich die Autoren „stärker als zuvor an den Phänomenen selbst“ orientierten und vermehrt „auf frühere profane Deutungen der Natur zurückzugreifen“ begannen, wie auch im Zurücktreten der „metaphorische(n) und symbolische(n) Bezugsebene“ in Beobachtungen zu Flora und Fauna. Milène Wegmann sieht in den vermehrten Beobachtungen alltäglicher Naturerscheinungen sogar eine „weitreichende Entsakralisierung der Wahrnehmung“, womit im Hochmittelalter auch aufgrund der Aufwertung des Gesichtssinnes, dem teilweise „der Status der alleinigen Erkenntnisquelle zukommt“, durchaus von der „Emanzipation des Ichs zu einem neuen Selbstverständnis“ gesprochen werden kann, das jedoch das monochrome, den Menschen und seine Lebenswelt umfassende Weltbild des frühen Mittelalters noch nicht relativierte.<sup>3277</sup> Allerdings erklärt sich das Fehlen direkter Deutungen in vielen hochmittelalterlichen Naturbeobachtungen eher mit der Funktion der Aufzeichnungen als Information für den Landbau; das gilt schon für die sporadischen Wetteraufzeichnungen des Frühmittelalters, die von moralischen und heilsgeschichtlichen Deutungen frei sind. Auch insgesamt ist im Früh- und Hochmittelalter

<sup>3275</sup> Milène Wegmann, *Naturwahrnehmung im Mittelalter*, 2005, S. 164.

<sup>3276</sup> Ebenda, S. 133f. Bernhard von Clairvaux unterscheidet daher zwischen dem verwerflichen, zum Selbstzweck erworbenen innerweltlichen Wissen, das er in Anlehnung an Augustinus als *turpis curiositas* verwirft, und dem sinnvollen Wissenserwerb im Dienste der Gotteserkenntnis und der Erbauung, was Bernhard als Zeichen der *prudencia* und *caritas* sieht. Vgl. Bernhard von Clairvaux, In *Canticum Canticorum Sermo 36*, hrsg. v. Jean Leclercq, Charles Hugh Talbot, Henri-Maria Rochais, in: *S. Bernardi Opera omnia 2: Sermones super Cantica Canticorum 36-86*, Rom 1958, S. 5 (Quellenhinweis: M. Wegmann, wie oben, S. 134 m. Anm. 410).

<sup>3277</sup> Milène Wegmann, *Naturwahrnehmung im Mittelalter*, 2005, S. 164.

weniger von einem abrupten Paradigmenwechsel, sondern von einer allmählichen, durch klimatische, politische und gesellschaftliche Umbrüche und einzelne „epochale“ Ereignisse wie die hochmittelalterlichen Sturmfluten angeregten Naturerschließung und -aneignung auszugehen, die die Erkenntnisse früherer Jahrhunderte konsequent fortführten.

Das Verhältnis zwischen der religiösen und der innerweltlichen Wahrnehmung war (und ist) zudem auch vom Einfluß zeitspezifischer Medien und spezifischer Intentionen und Adressatenkreise abhängig: So bewirkten die Krisen des Spätmittelalters und der frühen Neuzeit, die von der Pest und der Klimaverschlechterung geprägt waren, eine „moraltheologische Wende“, die sich vor allem in neuen Gattungen wie Einblattdrucken, Journalen und Prodigiensammlungen widerspiegelten. Was „Krisenstimmungen“ und Katastrophenwahrnehmungen anbetrifft lassen sich in den lateinischen Geschichtsquellen des gesamten Mittelalters vor allem letztere eindeutig, oft wörtlich anhand der Grundbedeutung als „völlige Umwandlung“ des Ist-Zustands, erkennen; dagegen spielen für die Identifikation von ebenfalls subjektiven Krisenwahrnehmungen zu viele Randfaktoren eine Rolle, so daß aus Vorzeichen- und Unwetterberichten kaum belastbare Beweise für Krisenstimmungen gezogen werden können, da selbst „eindeutige“ Narrative wie eschatologische Metaphern, Allegorien und „Klageformeln“ auch akzidentiell auf eine Extremsituation, nicht aber auf eine länger dauernde Krise weisen müssen. In Bezug auf die oft erkennbare, konstruierte Eskalation der Bedrohung in vielen Wunderepisoden, in denen die Protagonisten aller irdischen Interventionsmöglichkeiten beraubt werden, bevor das Wundergeschehen einsetzen kann, steht ebenfalls weniger eine „Krisis“ (im Sinne eines Wendepunkts), sondern in Hinblick auf die hagiographische Intention (und die darauf ausgerichtete literarische Stilisierung) eher die „Anfechtung“ im Mittelpunkt der symmetrischen „Wunderdramaturgie“. Anfechtung, Angst und Gottesfurcht vereinigen sich in vielen Wetterwundern zu einer „heilsamen Trias“, die aus Sündern wieder gottesfürchtige „Himmelsbeobachter“ machte.

Bezeichnend ist in den meisten historiographischen Vorzeichen- und Unwetterberichten jedoch vor allem die vom Frühmittelalter bis in die Neuzeit erkennbare Kontinuität einer „nüchtern-dokumentarischen“ Naturdarstellung, vor allem in offiziellen Geschichtswerken, die seit dem Frühmittelalter auf der Grundlage von Naturbeobachtungen auch religiöse Deutungen propagierten, aber nur selten in Form plakativer oder personaler Strafgerichtsdeutungen, sondern in enger Bezugnahme zu den beabsichtigten Adressatenkreisen. Die direkten Vorzeichen- und Strafgerichts-Deutungen der Frühen Neuzeit sind fast ausschließlich in den neuen „Massenmedien“ überliefert, die explizit für den Gebrauch auf der Straße bestimmt waren und oft von Wanderpredigern verteilt wurden,

während Geschichtswerke und wissenschaftliche Traktate auf zeitgenössische religiöse Deutungen weiterhin nur distanziert eingingen. Damit aber begann die Historiographie den über vorgebildete Erstrezipienten vermittelten, oft auch mäßigenden Einfluß auf das Kirchenvolk zu verlieren; im 18. Jahrhundert wurde die Historiographie endgültig zur wissenschaftlichen „Spezialgattung“. Im Mittelalter dagegen spiegelten hagiographische und historiographische Werke zwar nicht allein die Volksmeinung und die Ängste der Menschen wider, doch blieben sie durch ihre Beschränkung auf geistliche Erstrezipienten eine konstante, auch glaubwürdige moralische Instanz, da moralische Forderungen durch gebildete Rezipienten behutsam vermittelt wurden. Mit dem Buchdruck, spätestens mit der Trennung von Wissenschaft und Religion in der Aufklärung, verloren die von Geistlichen verfaßten „offiziellen“ Geschichtswerke das Monopol der Lenkung öffentlicher Wahrnehmungen.

Insgesamt sind in Bezug auf die Naturwahrnehmung der „einfachen Leute“ anhand von Quellen des frühen wie auch des hohen Mittelalters nur eingeschränkte Aussagen möglich, da die mittelalterliche Geschichtsschreibung die Meinungen des Volks nur teilweise repräsentiert; schon Agobard von Lyon könnte nicht nur den Wetteraberglauben des Volks, sondern auch historische (pagane) Unwettervorstellungen in seine Ausführungen mit einbezogen haben, da er sich nachweislich sehr für die Naturwahrnehmungen der einfachen Leute - auch in historischer Hinsicht - interessierte. Einige frühe Naturdarstellungen, die auf monastischen Beobachtungen beruhen, geben jedoch unmittelbar das Erleben der menschlichen Ohnmacht und Bedeutungslosigkeit angesichts der Größe eines als „Naturschauspiel“ erlebten Halos oder eines bedrohlichen Unwetters wider, wobei oft archetypische Wahrnehmungen angedeutet sind, die bis heute in der Gefahr hervorbrechen, vor allem die unbewußte Suche nach irdischen Interventions- und Kontrollmöglichkeiten, die Aneignung des Ereignisses durch Beschreiben und Vergleichen oder auch die Relativierung eigenen Entsetzens durch das Aufzählen ähnlicher zeitnaher Extremereignisse. Als wichtigster Unterschied zwischen Früh- und Hochmittelalter kann in Bezug auf die Wahrnehmung des Volks die Vertrautheit der frühmittelalterlichen Bevölkerung zu paganen und mythischen Naturvorstellungen, bis hin zu Naturgottheiten und mythischen Fabelwesen, festgehalten werden, auf die die Missionare eingehen mußten, wollten sie Erfolg haben. Im Hochmittelalter lebten vorchristliche Naturvorstellungen nur in Synkretismen und christlichen Überformungen weiter und sind daher auch in historiographischen Berichten kaum noch auf ihre Ursprünge zurückzuführen. Wie nahe bei unheimlichen Naturereignissen mythisch-religiöse und magische Wahrnehmungen (nach Sprandel das „primitive“ Naturverständnis) sind, zeigt der Kommentar zum Foto eines Blitzeinschlages in den Petersdom im Jahre 2012,

wenige Tage nach dem Rücktritt Papst Benedikts XVI.<sup>3278</sup> Der Kommentar erinnert an mittelalterliche Gewittermeldungen, in denen oft nur das Ereignis, besondere Begleiterscheinungen, Folgen sowie zeitnahe Wahrnehmungen aufgezählt wurden. Im Vergleich mit Plinius' Ausführungen in den *Naturalis Historiae* erscheint der Kommentar zu dem Blitzfoto fast wie ein Anachronismus. Das Foto ist ein Idealbeispiel für die „Ungleichzeitigkeit des Gleichzeitigen“, das verdeutlicht, daß rationale (praktische und wissenschaftliche) und metaphysisch-religiöse Wahrnehmungen je nach Anlaß, äußeren Vorbedingungen und dem damit verbundenen „Zeitgeist“ sowie persönlichen Prägungen, als Grundbestandteile der menschlichen „Seelenlandschaft“ (auch in Bezug auf die mit der Sinneswahrnehmung beginnende Gotteserkenntnis) bei unheimlichen Naturereignissen immer „abrufbar“ sind. Die in allen Modernisierungsepochen mit der vermehrten Nutzung und Beeinflussung der Natur entstehenden metaphysischen Gegenströmungen, von mythisch-religiösen Naturdeutungen bis hin zum Umweltaktivismus, sind als „konservative Reaktion“ einzuordnen, die von der Angst vor dem Verlust von Sicherheit und Sinn gewährenden Traditionen und materiellen Grundlagen genährt werden. War es im Hochmittelalter der Bereich Gottes und der Heiligen, den die Kirche durch die verweltlichte Naturdeutung bedroht sah, was die Hinwendung zu religiösen Geschichtsdeutungen bewirkte, ruft heute, im säkularen Zeitalter, neben geopolitischen Gefahren die Problematik der immer intensiver genutzten Natur Ängste und Widerstand in der Bevölkerung hervor; die Verdrängung der traditionellen, Geborgenheit und Sicherheit vermittelnden Kulturlandschaft durch die „totale Landschaft“ (Sieferle), die die Natur nur in Hinblick auf ihre Nutzung erhält und umgestaltet, sorgt zunehmend für ein „Unbehagen an der Postmoderne“, das in naher Zukunft möglicherweise neue moralische und religiöse Naturwahrnehmungen fördern wird, da diese dem „Mysterium“ des Kosmos eher entsprechen als innerweltliche „Spezialwahrnehmungen“. Diese Entwicklung wird am Beispiel des sich in jüngster Zeit wieder wandelnden Naturbegriffs deutlich: Während *natura* und *naturalis* in hochmittelalterlichen Quellen (nach dem in dieser Hinsicht eher „schweigsamen“ Frühmittelalter) als Beleg für die Hinwendung zu einer nüchterneren, innerweltlichen Naturwahrnehmung gelten kann, wird der Begriff der Natur in den letzten Jahren) zunehmend auch zum „Platzhalter“ für die aus der Öffentlichkeit verdrängte, jedoch weiterhin präsenste religiöse bzw. metaphysische Naturwahrnehmung. Im Hochmittelalter bezog sich *natura* auf die mit der Vernunft erkenn- und ergründbare

---

<sup>3278</sup> Blitz schlägt in Petersdom ein - Zufall oder Zeichen? [welt.de/vermishtes/weltgeschehen/unwetter/Zufall-oder-Zeichen.html](http://welt.de/vermishtes/weltgeschehen/unwetter/Zufall-oder-Zeichen.html)

„physisch-physikalische Realität“ der Natur (*physica*) als innerweltliches System<sup>3279</sup>, während sich die Naturbetrachtung im 18. Jahrhundert vom Schöpfungsgedanken trennte. Nach einer Phase der Expansion und der Naturerforschung für technische „Lösungen“ umfaßt der Begriff „Natur“ in jüngerer Zeit jedoch nicht mehr nur die erforschbare und technisch beherrschbare Natur, sondern auch den der Zivilisation noch entzogenen Rest der „wilden Natur“, die den modernen Menschen an die metaphysische Grundlegung des Kosmos erinnert, vor allem, wenn bei Extremereignissen technische Lösungen obsolet werden. Die fortschreitende Siedlungsexpansion, verbunden mit der Ausbreitung verwundbarer Infrastruktur und einer Wertakkumulation, macht in den letzten Jahren Schadensereignisse wieder wahrscheinlicher und damit auch religiöse und „magische“ Deutungen plausibler; die durchrationalisierte, immer perfektere und saubere urbane Welt fördert die Sehnsucht nach der „wilden Natur“, die die unbewußte Sehnsucht des säkularisierten Menschen nach der metaphysischen Dimension des Lebens und der Geborgenheit in einer unangreifbaren, unverhandelbaren höheren Sphäre artikuliert. Norbert Bolz sieht das heutige Umweltbewußtsein in polemischer Zuspitzung sogar als Ausdruck einer neuen Religiosität: Mit immer neuen Katastrophenszenarien würden die Menschen - über den wirksamen Katalysator der Angst - zum Handeln motiviert. Damit werde der vormoderne moraltheologische Tun-Ergehens-Zusammenhang auf einer säkularen Ebene fortgeführt: Die Umwelt sei der neue „erniedrigte Gott“, der die Sünden bestrafe. Für die umweltbewußte bürgerliche Mittelschicht laute die Losung „Die Schöpfung bewahren statt auf Erlösung hoffen.“<sup>3280</sup> Allerdings läßt Bolz' Kritik an der Umweltbewegung die rasant wachsende Weltbevölkerung und den steigenden Rohstoffhunger außer Acht, - Faktoren, die unabhängig von der Frage nach dem menschlichen Anteil am Klimawandel über alle politischen Lager hinweg zum schnellen Umdenken und Handeln gemahnen.

Mit dem Klimawandel wird deutlich, daß das Mittelalter und die Moderne die Erkenntnis oder vielmehr die Erfahrung gemeinsam haben, daß die Natur in ihrer Gesetzmäßigkeit zwar ergründbar, allerdings nur in gewissen Grenzen beeinflussbar ist. So liegen moraltheologische (Strafgerichts-)Deutungen bis heute bei Extremereignissen nahe, wenngleich nicht mehr über biblische Anspielungen, sondern über säkulare Bezüge zwischen Naturereignissen und

---

<sup>3279</sup> Allerdings wird der Begriff *physica* im 12. Jahrhundert in Bezug auf die „physische“ (nicht im modernen Sinne „physikalische“) Erforschung der „Natur“ als innerweltliches System physischer Erscheinungen noch kaum eigens genannt. „Der als „Entdeckung der Natur“ bezeichnete Vorgang, der genauer als ein wieder erwachendes Interesse an der Struktur, Konstitution und Eigengesetzlichkeit der physisch-physikalischen Realität beschrieben werden kann, ist für Chenu bezogen auf Formen wissenschaftlicher Bemühung, die bereits [...] durch Thierry von Chartres als „*physica*“ bestimmt worden waren“ (Andreas Speer, *Die entdeckte Natur*, 1995, S. 11 m. Anm. 45; vgl. Marie-Dominique Chenu, *Die „Entdeckung der Natur“*, 3. Aufl. 1976, S. 21-39).

<sup>3280</sup> Zitate u. Paraphrasen aus Norbert Bolz' „Das Wissen der Religion“ bei Heiner Geißler, *Ou Topos. Suche nach dem Ort, den es geben müßte*, Hamburg 2010, S. 42. Geißler (wie oben, S. 42) sieht in den Exponenten der Umweltbewegung dagegen die neuen „Transzendentalisten“, denen als „Antipoden der Chicago-Boys und Monetaristen“ eine wichtige Aufgabe als Mahner in der heutigen Welt zukomme.



menschlichem Fehlverhalten: War es in vormoderner Zeit die Gottvergessenheit der in der Todsünde *luxuria* schwelgenden Rungholter Kaufleute, die in der gewaltigen Sturmflut 1362 hinweggefegt wurden, richtet sich der Mensch heute mit seinem ungebremsten Expansions- und Konsumdrang gegen die „höhere Macht“ der Natur, womit der Klimawandel und auch geopolitische Krisen und Migration wissenschaftlich „erklärbar“ und „metaphysisch“ deutbar werden. Damit gewinnt das unheimliche Geschehen aus Liliencrons Rungholt-Ballade - auch jenseits zeittypischer literarischer Stilisierungen und Ausmalungen - neue Aktualität: Liliencron wußte, warum er seine Ballade über die Sturmflut von 1362 als „liedhaftes Geflecht von Metaphern“, als „Gewebe aus Anspielungen gestaltete, das sich wunderbar rezitieren läßt“, ohne daß biblische und mythische Deutungen wie im 17. Jahrhundert (als nach der „Burchardiflut“ 1634 die vergessene Rungholtflut von 1362 „wiederentdeckt“ wurde) gleich „als Moralpredigt oder Menetekel“ aufgefaßt werden mußten. Mit der „fantastische(n), ironisch akzentuierte(n) Erklärung“ des Untergangs der „Stadt“ Rungholt in der „Ersten groten Mandränke“ 1362<sup>3281</sup> ist Liliencron bis heute Aufmerksamkeit garantiert, wobei die Ballade vielen Hörern angesichts des jüngsten Meeresspiegelanstiegs neben der „schaurig-schönen“ Unterhaltung vielleicht auch wieder den Ernst der Bedrohung durch das Meer gegenwärtig macht und damit möglicherweise auch ein ungutes Gefühl hinterläßt.

Ähnlich wie Liliencron in der Rungholt-Ballade ein lange zurückliegendes Naturereignis mit mythischen und biblischen Bildern als unheimliches kosmisches Ereignis ohne direkte Deutungen beschrieben hat, versuchten schon mittelalterliche Geschichtsschreiber seltene und gefährliche Naturereignisse der Nachwelt als Warnungen zu erhalten, die an die Bedrohung der Welt durch die Elementargewalten erinnerten; Extremereignisse dienten so auch der moraltheologischen Erziehung zu Nächstenliebe und Gottesfurcht (*eruditio futurorum*). Die Rungholt-Ballade und ihre Rezeption belegen, daß die literarische Stilisierung von unheimlichen Naturerscheinungen lange nachwirken kann, wenn die Darstellung die in allen Zeiten präsenten drei „Stufen“ (Sprandel) bzw. „Aspekte“ der Naturwahrnehmung bedient.<sup>3282</sup> Bis heute ist die Naturwahrnehmung von der instrumentellen, der metaphysischen

---

<sup>3281</sup> Zitate: Matthias Bauer, Detlev von Liliencrons Rungholt-Gedicht, in: Detlev von Liliencron, Trutz, blanke Hans. Fotografien von Günter Punmp, Husum 2016.

<sup>3282</sup> Milène Wegmann (Naturwahrnehmung im Mittelalter, 2005, S. 163) hat in diesem Zusammenhang auf die Ungenauigkeit von Rolf Sprandels dreistufigem System der Naturwahrnehmung hingewiesen; besonders die erste Stufe der Naturwahrnehmung, „das von Sprandel so genannte „primitive“, d. h. anthropomorphisierende, religiöse und moralische Naturverstehen“, aber auch „die instrumentelle Natureinstellung und die „Freude an der Natur“ sind weder für die Historiographie noch für das Mittelalter als spezifisch anzusehen.“ Schon in frühmittelalterlichen Quellen bis hin zur heutigen Unwetterberichterstattung lassen sich in unterschiedlichen Anteilen alle drei Stufen der Naturwahrnehmung nachweisen; insbesondere die in Sprandels System angedeutete zeitliche Abfolge von der primitiven über die instrumentelle Naturwahrnehmung bis hin zum „neuzeitlichen“ Naturerleben („Freude an der Natur“) ist anhand der Naturberichterstattung in mittelalterlichen und neuzeitlichen Quellen zu relativieren bzw. auch um Zwischen- und Übergangsstufen zu ergänzen.

und der wissenschaftlichen Wahrnehmung bestimmt, wobei heute die für die vormoderne Zeit gültige „Rangfolge“ umzustellen ist, insofern die säkularisierte, von den Naturwissenschaften und der Technik geprägte Weltsicht als zweiter Aspekt vor der „verdrängten“ metaphysischen Wahrnehmung steht. An der metaphysischen Grundlegung der Welt hängt jedoch auch der moderne Mensch mehr als er zuzugeben bereit ist, beim Erleben eines Unwetters, eines Sonnenaufgangs<sup>3283</sup> oder beim Lesen von Märchen und Fantasyromanen wie Tolkiens „Herrn der Ringe“ - literarischen Werken, in denen neben eskapistischen Motiven auch die Suche nach der Grundlegung der Welt in „mythischer Vergangenheit“ eine wichtige Rolle spielt, da diese in der funktionalen modernen Welt ausgeblendet ist.<sup>3284</sup> So wie die Naturforschung im Hochmittelalter neue Perspektiven eröffnete, indem sie den *philosophi* in dem von der Himmelsphäre abgegrenzten Bereich der *physica* die Suche nach Kausalzusammenhängen (*causae primae*) und Bauern und Mönchen die Gestaltung der Natur „erlaubte“, eröffnet im wissenschafts- und technologiegläubigen 21. Jahrhundert die Beschäftigung mit der weiterhin

---

<sup>3283</sup> „Sonnenaufgang um halb sechs. Die Sonne benötigt exakt fünf Minuten, bis sie in ihrer vollen Größe zu sehen ist. Sie scheint sich fast unmerklich vom Horizont herauf zu schieben, dennoch ist der Betrachter beeindruckt von der Kraft und der Schnelligkeit, mit der sich dieses Schauspiel vollzieht. Sieben Minuten später - alles scheint, für einen Moment, der zur Ewigkeit gerät, zurückzufallen in Düsternis - verschwindet der rote Ball hinter den Wolken, ein letztes Aufbäumen der Nacht. Drei Minuten später, der Frühaufsteher auf seinem Hochsitz blickt zur Uhr: um 5.40 leuchtet die Sonne gelb, die Nacht ist endgültig besiegt. Daß nun weniger Vogelstimmen zu hören sind: Verstummen sie angesichts der überwältigenden Kraft des Tages? Waren die Tiere vorher so unruhig angesichts des bevorstehenden Kampfes zwischen Tag und Nacht, zwischen Leben und Tod, dieser immer neuen Geburt der Natur? Der Beobachter glaubt daran, überwindet seine Abneigung vor großen Deutungen“ (Karl-Friedrich Geißler, in: Jörg Heieck, Himmelreich. Bilder aus der Pfalz. Mit Geschichten von Frühling und Herbst, von Fernweh und Heimkehr, von der Schwere der Erde und der Bläue des Himmels von Karl-Friedrich Geißler, Landau/Pfalz 1993, S. 50).

<sup>3284</sup> Nach Helmut W. Pesch (Die Gestalt von Arda - Eine geographische Fiktion, [helmutwesch.de](http://helmutwesch.de); Zitat: [https://de.m.wikipedia.org/wiki/Tolkiens\\_Welt](https://de.m.wikipedia.org/wiki/Tolkiens_Welt) - 12.06.2018) kann man nach Mittelerte „nur durch einen Akt des Glaubens oder der Phantasie hinüberwechseln“, doch „ihre Bewohner, so phantastisch sie uns erscheinen mögen, sind doch nur wir selbst in einem anderen Zustand des Bewußtseins.“ Der Wechsel des modernen Menschen in die vormoderne Welt der Sagen, Mythen und Magie, ja in den glücklichen Urzustand vor dem Sündenfall, war nach Tolkien ein grundlegendes, in der Zeit der Industrialisierung und Modernisierung endgültig verloren gegangenes oder unterdrücktes menschliches Bedürfnis. Grundlage dieser Ansicht war die Vorstellung einer „urtümlichen semantischen Einheit, der zufolge die Menschheit in ihren Anfängen bereits ein Gefühl des Kosmos und einer Anteilnahme an demselben hatte, welches seitdem verloren ging“ (Zitat: [https://de.m.wikipedia.org/wiki/Europäische\\_Geschichte\\_und\\_Mythologie\\_in\\_Tolkiens\\_Welt](https://de.m.wikipedia.org/wiki/Europäische_Geschichte_und_Mythologie_in_Tolkiens_Welt) - 12.06.2018; vgl. dazu Verlyn Flieger, Splintered Light. Logos and Language in Tolkien's World, Ohio 2002, p. 40ff.). In „On Fairy-Stories“ (1930) bezeichnet Tolkien das Schreiben von „Fairy-Stories“ als Schöpfung im christlichen Sinne. Tolkien beruft sich als Schriftsteller besonders auf das griechische *Pneuma*, dessen Bedeutungen „Windhauch“, „Geist“ und „Wort“ die ursprüngliche vormoderne Bedeutungsvielfalt vieler Begriffe und Wörter der europäischen Sprachen wiederbeleben und damit auch an die „Ahnung“ des frühen und vormodernen Menschen von den kosmischen Zusammenhängen anknüpfen sollten. So verstand Tolkien sein Schreiben nicht nur als äußere Beschreibung einer persönlichen Vorstellungswelt und Imaginationskunst oder auch als Wiederfinden alten Wissens nach Platons *Timaios*, sondern als Schaffen einer eigenen Welt, womit Tolkiens Mittelerte mit einer bis ins kleinste Detail nachgebildeten „geistigen Modellwelt“ vergleichbar ist, die (im Rückblick auf die Geschichte und die einzelnen Völker und Sprachen) fast unendlich erweiterbar ist und, wenngleich sie kein photographisches Abbild der realen Welt sein will, so doch nach plausiblen Regeln und einer geschichtlichen Entwicklung funktioniert. Tolkiens „Mittelerte“, ein Kontinent auf dem Planeten „Arda“, sollte daher auch nicht allegorisch gedeutet werden, sondern ist als „wahre oder erfundene Geschichte mit ihrer vielfältigen Anwendbarkeit auf das Denken und die Erfahrung der Leser“ konzipiert, die im Unterschied zur Allegorisierung dem Leser nicht die Absichten des Autors aufdrängte (J. R. R. Tolkien, Der Herr der Ringe, Erster Teil: Die Gefährten, Stuttgart 2002, Vorwort, S. 12).

als „höhere Gewalt“ erlebten Natur eine neue doppelte Autonomie, indem sie noch einen Handlungsspielraum zur Linderung des Klimawandels verspricht sowie mythisch-religiöse Deutungen vom Diktat der Kausalität und dem Imperativ des Nutzens befreit. Während sich der vormoderne Mensch aus Furcht vor den übermächtigen Naturgewalten an den Glauben wandte, hat heute das religiöse Naturerleben neben dem weiterhin wichtigen Schutzversprechen die Aufgabe, Rückzugsorte vor der „totalen“ Gesellschaft zu erhalten. Es ist nicht ausgeschlossen, daß die Herausforderungen der Zukunft, vor allem der „Wettlauf“ zwischen technologischem Fortschritt und neuen Naturgefahren in einer immer dichter besiedelten Welt auch metaphysischen und religiösen Wahrnehmungsmustern Vorschub leisten wird, die bald in einigen Bereichen auch mit dem wissenschaftlichen Weltbild in Konkurrenz treten könnten, womit sich auch die Gegensätze zwischen religiöser und wissenschaftlicher Naturwahrnehmung wieder verschärfen könnten. Vielleicht gelingt jedoch in der Zukunft den Naturwissenschaften eine Öffnung der mittlerweile hochspezialisierten „Weltbilder“, indem sie auch den metaphysischen Aspekt der Naturforschung, wie in der Naturphilosophie des 12. und 13. Jahrhunderts, wieder einbeziehen. Während mit der Ausdifferenzierung der Naturwahrnehmungen im Hoch- und Spätmittelalter und der Definition der Grenzen zwischen göttlicher und weltlicher Sphäre bereits die Grundlage für die Unterscheidung von Naturwissenschaft und Naturphilosophie bzw. Metaphysik gelegt worden war, wobei die Trennung der einzelnen Wissenschaften erst im 18. Jahrhundert erfolgte, stellt sich heute, angesichts neuer, auch mit den neuesten Technologien nicht beherrschbarer Naturgewalten wieder verstärkt die Frage nach dem Verhältnis zwischen naturwissenschaftlichen und religiösen Wahrnehmungen, das heißt konkret auch die Frage nach den Bestandteilen einer „ganzheitlichen“ Naturwissenschaft, verstanden als „Wissenschaft von der Natur“ (*natural science*), die wie noch die hochmittelalterliche Naturphilosophie beide Hauptaspekte der Naturwahrnehmung, die physisch-physikalischen Zusammenhänge und die metaphysische Grundlegung der Welt, mit einzubeziehen bereit ist: Im Hochmittelalter wurde die *natura* zumindest in Gelehrtenkreisen auch „physisch-physikalisch“, als „Insgesamt aller natürlichen Seienden in ihrem Wesen und dem Gesetz ihres Werdens und Wachsens“<sup>3285</sup>, oder nach Immanuel Kant als „Inbegriff aller Dinge, sofern sie Gegenstände unserer Sinne, mithin auch der Erfahrung sein können“<sup>3286</sup>, wahrgenommen. Im Hochmittelalter wurde die Natur, wie es Thierry von Chartres in der

---

<sup>3285</sup> Fritz-Peter Hager, Art. ‚Natur; I. Antike‘, in: Historisches Wörterbuch d. Philosophie 6, Basel 1984, S. 421-441, hier S. 421 (Hinweis: A. Speer, Die entdeckte Natur, 1995, S. 2, Anm. 5).

<sup>3286</sup> Immanuel Kant, Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft. Vorrede, Akademie-Ausg., Bd. IV, Berlin 1903, S. 467 (Hinweis: A. Speer, Die entdeckte Natur, 1995, S. 2, Anm. 7).

unserer modernen Physik schon recht nahekommenden *scientia speculativa* (neben der Mathematik und der Theologie die dritte „spekulative“ Disziplin) gezeigt hat, noch zusammen mit der Metaphysik erforscht. Im Zeitalter der Aufklärung vollzog sich der entscheidende Bruch mit dem „ganzheitlichen“ mittelalterlichen Wissenschaftsverständnis und dem theozentrischen Weltbild: Obwohl auch Kant die vernunftbasierte Naturwissenschaft in ihrem „reinen Theil“ auf die „apodiktische Gewißheit“ einer metaphysischen Erstsache gründete, sprach er der Philosophie bereits die Qualifikation ab, innerweltliche Naturzusammenhänge zu erforschen; auch wenn er „die transzendentalphilosophische Begründung der Naturgegenstände“ nicht verneinte, begann mit der Verselbständigung der Naturwissenschaft das „Veröden der Tradition der Naturphilosophie“<sup>3287</sup>, so daß sich die Naturphilosophie heute weitgehend auf die Geschichte und Theorie der Naturwissenschaften beschränkt.<sup>3288</sup>

Damit hat sich die moderne Naturforschung jedoch nicht nur von der universalen Naturbetrachtung, sondern auch von der infolge des Klimawandels zunehmend wieder aktuellen Frage nach der Grundlegung der bedrohten *conditio humana* entfernt. Stephen Hawking beklagte einmal, daß die Philosophen „mit der Entwicklung naturwissenschaftlicher Theorien nicht Schritt gehalten und stattdessen den Horizont ihrer Fragen immer weiter eingeeengt, dabei jedoch die „natural sciences“ als ihr angestammtes Gebiet vollends aufgegeben (hätten).“<sup>3289</sup> Die bis heute den Menschen umtreibende Frage, „warum es uns und das Universum gibt“ und warum sich „das Universum all dem Ungemach der Existenz unterziehen muß“, kann nach Hawking nur von Naturwissenschaftlern und „Naturphilosophen“ gemeinsam beantwortet werden.<sup>3290</sup> Die universale Betrachtung der einzelnen Aspekte der Naturwahrnehmung im Sinne der hochmittelalterlichen *scientia naturalis*<sup>3291</sup>, die die Erweiterung des Forschungshorizonts auf der Grundlage der Abgrenzung der Natur von der *causa prima* widerspiegelt, scheint der menschlichen Wahrnehmung, die neben wissenschaftlichen Erklärungen auch die metaphysischen Urgründe des Kosmos umfaßt, eher zu entsprechen als die strikte Trennung wissenschaftlicher und religiöser Wahrnehmungen, was in der Neuzeit erstmals in den geteilten (wissenschaftlichen und moraltheologischen) Reaktionen auf das Erdbeben von Lissabon 1755 deutlich wurde. In der Zeit der Aufklärung wurde das seit dem Hochmittelalter

<sup>3287</sup> Vgl. Gerhard Böhme, *Klassiker der Naturphilosophie. Von den Vorsokratikern bis zur Kopenhagener Schule*, München 1989, S. 7 (Hinweis: Andreas Speer, *Die entdeckte Natur*, 1995, S. 12 m. Anm. 50).

<sup>3288</sup> Vgl. dazu Gerhard Böhme, *Bedingungen gegenwärtiger Naturphilosophie*, in: Oskar Schwemmer (Hrsg.), *Über Natur. Philosophische Beiträge zum Naturverständnis*, Frankfurt a. M. 1989; siehe dazu auch Andreas Speer, *Die entdeckte Natur*, 1995, S. 11ff.

<sup>3289</sup> Andreas Speer, *Die entdeckte Natur*, 1995, S. 12 m. Anm. 51 (Hinweis auf Zitat v. Stephen Hawking).

<sup>3290</sup> Stephen W. Hawking, *Eine kurze Geschichte der Zeit. Die Suche nach der Urkraft des Universums*. Dt. Übers. H. Kober, Hamburg 1991, S. 217f. (engl. Ausg. New York 1988); zit n. Andreas Speer, *Die entdeckte Natur*, 1995, S. 12.

<sup>3291</sup> Vgl. dazu Andreas Speer, *Die entdeckte Natur*, 1995, S. 12ff.

erkennbare „Spezialistentum“ weiter gefestigt, doch hat die Geschichte bislang gezeigt, daß wissenschaftliche Sichtweisen nur solange vorherrschen, bis gefährlichere Naturereignisse deren scheinbares Versagen zeigen. Die „Kontrolle“ über die öffentliche Naturwahrnehmung (und damit über religiöse und emotionale Reaktionen) stand im Mittelalter noch stärker im Interesse der Verantwortlichen, also des Klerus: In vielen Berichten über Naturerscheinungen fällt auf, daß nicht nur aufgrund theologischer und naturphilosophischer Erörterungen, sondern auch nach der Intention der *Memoria*-Geschichtsschreibung moralische und heilsgeschichtliche Deutungen meist nur als Hypothesen oder als Meinung Dritter angeführt werden, wohl auch, um eine Verselbständigung extremer Deutungen zu unterbinden. Die große Zahl dokumentarischer Einträge zu Naturerscheinungen mit zurückhaltenden Deutungen in frühen Geschichtswerken widerlegt das seit Petrarca hartnäckig bestehende Vorurteil vom „abergläubischen“ Mittelalter<sup>3292</sup>, auch wenn in der mittelalterlichen Lebenswelt mythische und religiöse Deutungen mangels Wissens und technischer Mittel oft nahelagen. Die Menschen fürchteten sich, durch falsches Verhalten die Gunst der Natur und das Wohlwollen Gottes zu verlieren. Noch im 20. Jahrhundert ließ man in vielen Gegenden die letzten Früchte und Ähren stehen, um Feldgeister und Dämonen zu bannen, und in Indonesien betreten viele Menschen Höhlen, auch wenn in ihnen Quellen entdeckt wurden, aus Angst vor den Geistern der Unterwelt nicht. Die Beschwichtigung der Feldgeister und der Respekt vor den Höhlendämonen mögen als überholte „naturmagische“ Vorstellungen gelten; sie weisen jedoch weniger auf Aberglauben, sondern auch auf reale Naturerfahrungen: So dienen die letzten Feldfrüchte Nützlingen wie Vögeln im Winter als Nahrung, und Karstquellen können durch unsachgemäße Öffnung für immer im Untergrund verschwinden. Durch die Fortschritte von Wissenschaften und Technik sind religiöse Naturdeutungen in den modernen Gesellschaften zwar auf dem Rückzug, doch angesichts des Klimawandels und neuer geopolitischer Bedrohungen ist ein „metaphysisches Kausalitätsbedürfnis“ heute wieder häufiger wahrnehmbar. Angesichts der Bedrohungen durch den Klimawandel bekommt neben der Suche nach wissenschaftlichen und technischen Lösungen auch die Suche nach Möglichkeiten der mentalen Bewältigung von nicht kontrollierbaren Naturereignissen neue Relevanz. So könnte in den Industrienationen das Ende der noch dominierenden diesseitigen

---

<sup>3292</sup> Nach Andreas Speer (Die entdeckte Natur, 1995, S. 5f.) wurde die Beschäftigung mit den Fortschritten in der Naturforschung und insbesondere der Kosmologie im Hochmittelalter vor allem durch die Wirkmacht des „Schlachtrufes“ vom „finsternen Mittelalter“ geprägt, der sich auch deswegen so hartnäckig halten konnte, wie Lucie Varga (Das Schlagwort vom „finsternen Mittelalter“, Baden - Wien - Leipzig - Brünn 1932) gezeigt hat, weil er zur Bezeichnung und damit auch zum „Exponenten der größten und umfassendsten Zeitwende des Abendlandes“ wurde (A. Speer, wie oben, S. 6, Anm. 28). Zur Entwicklung der im Renaissancezeitalter entwickelten Vorstellung vom „finsternen Mittelalter“ siehe auch Heinz Heimsoeth, Die sechs großen Themen der abendländischen Metaphysik und der Ausgang des Mittelalters, 7. Aufl. Darmstadt 1981, S. 4-9; Zusammenfassung vgl. Andreas Speer, wie oben, S. 5ff.

Naturwahrnehmung spätestens dann gekommen sein, wenn die Auswirkungen und Folgen des Klimawandels (unabhängig von der Frage, in welchen Anteilen dieser durch den Menschen verursacht ist oder dieser auch natürliche Schwankungen des Klimasystems widerspiegelt) mit den modernen Technologien nicht mehr zu kontrollieren sind. In vormoderner Zeit hatten religiöse Deutungen immer dann Konjunktur, wenn nach einer ruhigeren Zeit neue Extremereignisse (wie im Hochmittelalter die Sturmfluten) das eingespielte Gleichgewicht zwischen Mensch, Technik und Natur erschütterten und man auch neue metaphysische Erklärungsmuster brauchte. Falls die modernen Gesellschaften auf neue Extremereignisse nicht durch eine „ganzheitliche“, auch die Metaphysik mit einbeziehende Naturwissenschaft „vorbereitet“ sind, könnte in Umbruchszeiten die Gefahr bestehen, daß sich neue moralische, religiöse und irrationale Wahrnehmungen verselbständigen und sich auch indirekt etwa über eine allgemeine Unzufriedenheit in unberechenbaren Verhaltensweisen zeigen, in deren Folge auch politische Entscheidungen zunehmend von persönlichen Befindlichkeiten und Verlustängsten beeinflußt werden, gegen die wissenschaftliche Erkenntnisse und politische Rason wenig ausrichten können. Für die Naturwahrnehmung bleibt epocheübergreifend die Zeit- und Fortschrittsbedingtheit festzuhalten: Im Hochmittelalter bewirkten technische Neuerungen und wissenschaftliche Forschungen eine zunehmende Distanz zu direkten religiösen Deutungen in gebildeten Kreisen; das Bevölkerungswachstum und neue Krisen machten jedoch viele Säkularisierungstendenzen wieder zunichte. Zudem wurde die Naturwahrnehmung in der Neuzeit zunehmend von neuen „Massenmedien“ und so auch neuen Intentionen abhängig. Diese Ausdifferenzierung schuf bereits im Hochmittelalter „Nischen“ für neue, kaum kontrollierbare Wahrnehmungen. Die Vermischung historiographischer, wissenschaftlicher und populärer Inhalte ist bis heute erkennbar: So erlangt die Frage, inwiefern der Klimawandel, politische Umwälzungen und der Wandel der Gesellschaft auch eine Verschiebung des Verhältnisses zwischen weltlichen und religiösen Wahrnehmungen bewirkt, neue Aktualität. Vielleicht gelingt es in naher Zukunft den Naturwissenschaften, mit den *philosophi* zur Erforschung der metaphysischen Urgründe des Kosmos beizutragen und Antworten auf das steigende metaphysische Kausalitätsbedürfnis zu finden, das zunehmend auch politische Stimmungen beeinflußt, die heute jedoch, da „metaphysische“ Strömungen nicht mehr nur durch den Glauben, sondern auch durch säkulare Weltbilder ohne religiöse Schranken vermittelt werden, die Gefahr ideologischer Verabsolutierungen bergen. Allerdings ist in jüngerer Zeit auch die Bereitschaft zu erkennen, sich angesichts neuer Naturgefahren wieder auf die Metaphysik und auch auf Gott zu beziehen, womit der Mensch auf seine Rolle als „Dulder“ und Empfänger verwiesen wird.

## Anhang: Quellentexte und literarische Zeugnisse

### A. Naturkundliche Werke

#### **(A 1) C. Plinius Secundus, Naturalis Historia II, 39-41: Beeinflussung von Wetter und Witterung, Jahreszeiten, Pflanzen und Tieren durch die Planeten**

C. Plinii Sec. Nat. Hist., lib. II, 39-41, §§ 105-110; dt. Übers.: C. Plinius Sec. d. Ä., Naturkunde. Lat.-dt., Buch II: Kosmologie. Hrsg. u. übers. v. Roderich König in Zus.arb. m. Georg Winkler, München 1974, S. 89-93.

II, 39 (§ 105f.) *Tempestatum imbriumque quasdam stas esse causas, quasdam vero fortuitas aut adhuc rationis inconpertae, manifestum est. quis enim aestates et hiemes quaequae in temporibus annua vice intelleguntur siderum motu fieri dubitet? ergo ut solis natura temperando intellegitur anno, sic reliquorum quoque siderum propria est cuiusque vis et ad suam cuique naturam fertilis: alia sunt in liquorem soluti umoris fecunda, alia concreti in pruinas aut coacti in nives aut glaciati in grandines, alia flatus, teporis alia aut vaporis, alia roris, alia rigoris. nec vero haec tanta debent existimari, quanta cernuntur, cum esse eorum nullum minus luna tam immensae altitudinis ratio declarat. Igitur in suo quaequae motu naturam suam exercent, quod manifestum Saturni maxime transitus imbribus faciunt. nec meantium modo siderum haec vis est, sed multorum etiam adhaerentium caelo, quotiens errantium accessu impulsa aut coniectu radiorum exstimulata sunt, qualiter in suculis sentimus accidere, quas Graeci ob id pluvio nomine appellant. quin et sua sponte quaedam stasque temporibus, ut haedorum exortus. Arcturi vero sidus non ferme sine procellosa grandine emergit.*

II, 40 (§ 107) *Nam caniculae exortu accendi solis vapores quis ignorat? cuius sideris effectus amplissimi in terra sentiuntur: fervent maria exoriente eo, fluctuant in cellis vina, moventur stagna. Orygem appellat Aegyptus feram, quam in exortu eius contra stare et contueri tradit ac velut adorare, cum sternuerit. canes quidem toto eo spatio maxime in rabiem agi non est dubium.*

II, 41 (§ 108-110) *Quin partibus quoque signorum quorundam sua vis inest, ut autumnali aequinoctio brumaeque, cum tempestatibus confici sidus intellegimus, nec imbribus tantum tempestatibusque, sed multis et corporum et ruris experimentis. adflantur alii sidere, alii commoventur stas temporibus alvo, nervis, capite, mente. olea et populus alba et salices solstitio folia circumagunt. floret ipso brumali die suspensi in tectis arentis herba pulei, rumpuntur intentae spiritu membranae. miretur hoc qui non observet cotidiano experimento herbam unam, quae vocatur heliotropium, abeuntem solem intueri semper omnibusque horis cum eo verti, vel nubilo obumbrante; iam quidem lunari potestate ostrearum conchyliorumque et concharum omnium corpora augeri ac rursus minui, quin et soricum fibras respondere numero lunae exquisivere diligentiores, minimumque animal, formicam, sentire vides sideris interlunio semper cessantem. quo turpior homini inscitia est fatenti praecipue iumentorum quorundam in oculis morbos cum luna increscere ac minui. patrocinator vastitas caeli, immensa discreta altitudine in duo atque septuaginta signa, hoc est rerum aut animantium effigies, in quas digessere caelum periti. in his quidam MDC adnotavere stellas, insignes scilicet effectu visuve, exempli gratia in cauda tauri septem quas appellavere vergilias, in fronte suculas, Booten quae sequitur septemtriones.*

### B. Hagiographie

#### **(B 1) „Strafwunder“ gegen Karl den Großen auf dem Rhein in St. Goar**

Wandalbert, Vita et Miracula S. Goaris XI, ed. Heinz Erich Stiene, Frankfurt am Main - Bern 1981 (Lat. Sprache u. Lit. d. Mittelalters; Bd. 11) [= Europäische Hochschulschriften, Reihe 1, Dt. Sprache u. Literatur; Bd. 399], S. 2-89, hier S. 55-58.

*Neque dissimilis meritorum eius potentia in puniendis monendisque etiam regibus extitit. Nam Carolus excellentissimae memoriae imperator augustus a palatio suo, quod in praeripiis Rheni fluminis ab ipso constructum Ingilnheim dicitur, quodam tempore navigabat in castellum, quod situm est super confluentem Mosellae et Rheni, descendere ibique disponens nocte manere sequentibus eum in singulis navibus filiis Carolo atque Pippino. Cumque ad monasterium confessoris sancti imperator navigio pervenisset, obvius illi facta abba Asuerus rogat, uti ad beatum Goarem exire et in cella eius caritatem - ut verbo visitato loquar - facere debeat. Negat suam praesentiam imperator et post se conversus manu cognomini filio annuit, ut navim ad ecclesiam oraturus egrediatur, ipse proposito tendit itinere.*

*Egresso ad terram augusti filio alter eius filius Pippinus, qui post fratrem navi veniebat putans patris esse navim, quam litori videret appulsam, egressus et ipse est fratique nesciens in ecclesia sociatus. Ibi, quod inter eos graves aliquamdiu simultates et inimicitiae fuerant, inspirante superna clementia et opitulante confessoris sanctissimi merito in fraternam concordiam et foedus amicitiae coierunt. Cibo deinde potuque sumpto alacres et laeti ad locum supra nominatum, quem cum patre petere coeperant, omnibus suis incolumibus pervenerunt.*

*Imperator vero, qui filiis egressis solu cum suis in navi remanserat, cum ad praedictum locum tendere vellet, coorta repente densissima nube et nebulis tenebrosissimis subsecutis ita in flumine deerravit, ut neque ipse neque comitum quispiam, sed neque navis gubernator, quo tenderent quove navim agerent, ullatenus scire vel videre valerent. Sic per reliquum, quod supererat, diei in pelago fatigati vix, postquam suam culpam imperator agnoscere et beato Goari supplicare coepit, multa iam die et ingruente nocte in continentem egressi sunt, tribus tamen aut paulo amplius loco, in quem proposuerant egredi, milibus, ubi et ea manere nocte non sine rerum necessariorum inopia compulsus est imperator.*

*Factoque die publice testatus est sui esse peccati et meriti, quod periclitatus in flumine, quod a commoditate itineris et apparatu regiae mansionis sit longissime disparatus; non frustra sibi haec accidisse, sed beatum Goarem poenas pro contemptu meritis repetisse seque supplicia expendisse merentem; vovere se et firmissime polliceri numquam locum viri sanctissimi ulla quamvis magna itineris festinantia, si ad eum in vicino veniat, declinaturum, quem tali incommodo sit expertus posse de his, qui se neglegendum putaverint, expetere, quam voluerit, ultionem.*

*His votis ad cellam viginti libras argenti et pallia oloserica duo misit, nec deinceps omni vita sua, quod voverat, aliqua ex causa neglexit. Denique is, qui tum regiae navis gubernator fuit, nunc usque superest reique gestae indubitabile testimonium perhibet. Nec inmerito regum illi fides et devotio subiacet, sed omnes penitus mundi honores et caducas dignitates contempsit et, cum posset, episcopus fieri noluit potiusque in humili statu manere delegit, quam honorum fascibus praegravari.*

## C. Geschichtsschreibung

**(C 1) Sigeberti Gemblacensis Continuatio Aquicinctina (erste regelmäßige Aufzeichnungen zu Wetter, Klima und Landwirtschaft ad a. 1173, 1176, 1177, 1178, 1179, 1180, 1182, 1186, 1192).** Ed. L. C. Bethmann, MGH Script. (in Folio) 6, Hannover 1844, S. 416-428.

**1177**, 416, 42. *Estas nimium fuit sicca et calida. Messis triticea provenit uberior solito. Post finem mensis Augusti, autumpnus nimis extitit pluvialis. Vindemia etiam ipsius temporis multis in locis corrupta est. Nam quadam matutinali nebula uve contacte atque ita putrefacte sunt, ut vinum ex eis expressum magnam bibentibus attulerit incommoditatem. Multi etiam in hac nostra regione diversis laborant febribus, multi et moriuntur. 53. Initium hyemis frequentibus pluviis et ventorum flabris satis molestum.*

**1178**, 417, 19. *Circa finem Ianuarii mensis, cum gelu et nix liquarentur, inundatio fluminum per totas Gallias talis erupit, que scclusas vivariorum et structuram molendinorum rapido impetu secum ferret, domos evertent, multos etiam necaret. 32. Estas sicca nec nimis calida usque ad 5. Non. Julii extitit. Abhinc pluvie erumpentes, usque in ipsi Kalendis Ianuarii homines affligerunt. Nam fenum secare, triticum metere, vinum colligere, semen iacere vix potuerunt.*

**1179**, 417, 42. *Secunda ebdomada mensis Ianuarii nives copiose ceciderunt, subsequitur gelu maximum, usque in medium mensem Februarium, nimis molestum. Reliqui dies eiusdem mensis, Marcius quoque Aprilis, vento flante continue subsolano, gelidissimi fuerunt nimis. Hoc istius anni inicio carissima pecudum fuit annona, ita ut quod retroactis annis tribus comparabatur denariis, nunc tribus venderetur solidis, feni videlicet et straminis. Subsecuta est mortalitas ovium seu boum. 418, 3. Messis triticea solito fuit rarior; porro avena seu tercii mensis semina suprascripta reparavere dampna. 7. Autumpnus perpulcher et calidus usque 5. Nonas Octobris extitit.*

**1182**, 421, 17. *Luna mensis Augusti et in accessu et in discessu nimis extitit pluviosa et admodum frigida; que magnam incommoditatem per multa generavit loca. Nam segetes humide in horreis sunt recondite; fenum nundum resecatum nec collectum vix potuit colligi; et quod plus omnes pene dolent, vini maturitas et collectio tardius provenit.*

**1186**, 424, 14. *Pridie Kal. Julii turbo gravissimus et tempestas valida, ab Affrico veniens et ad subsolanum tendens, per multa loca fruges et omnia sata pessumdedit. Nam lapides ovo galline maiores per loca diversa ceciderunt, qui pecora in campis et aves in aquis occiderunt, fenestras quoque vitreas ecclesiarum, et domorum tegulas confregerunt; stipula quoque, que in agris remanserat, ita erat fetens et inutilis, ut nec pastui esset apta bestiis. 23. Vindemia in pago Belvacensi et Noviomensi per tempestatem suprascriptam tota pene perdit, non*



*solum in his locis, sed etiam in Arida Gemantia vel Humida, in comitatu quoque Ostrevandensi et Haionensi; et ubicumque transivit, flenda et dolenda reliquit vestigia.*

1192, 428, 13. 18. Kal. Febr. 4. feria, post solis occasum, in ipso noctis crepusculo, visa est a multis species ignis terribilis, totum orbem ad partem borealem occupans. Subsecuta est in multis locis in partibus illis plaga ignis divini. Unde in episcopatu Tornacensi et multis locis indictum est ieiunium 6. ferie exceptis infirmis et infantibus universis. 429, 29. Luna mensis Augusti crescens et decrescens nimis extitit pluviosa et tempestuosa et metuentibus nimis molesta; tamen subsequens luna mensis Septembris fuit gratiosa, unde messis triticea et vindemia mediocriter fuit bona.

## **(C 2) Reineri Annales ad a. 1194-1225 (regelmäßige Aufzeichnungen zu Wetterereignissen, Witterungsverlauf, Ernteerfolg und Getreidepreisen)**

Ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 16, Hannover 1859, S. 651ff.

1194. [...] *Messis bona, vindemia optima.*

1195. [...] *Hoc anno pluvia iugis a festo sancti Johannis (24. Juni) usque ad natale Domini, et maxime tempore sationis, ita ut in natale Domini vix esset persemminatum. Hoc anno terra nigra ad focum faciendum optima per Hasbaniam in multis locis est inventa. .... duodecim annis redimendam. Hoc anno modius siliginis circa Maium 18 solidis, modius speltae 9, modius ordeï octo se redemit. Messis pigra, vindemia tarda et periculosa. Hoc anno tempestas gravissima post festum sancti Jacobi (25. Juli) omnes fruges contrivit, numquam antea tam gravis, sicut dicebatur ab his qui seniores erant, in diebus eorum apparuit; per multa enim loca diversis temporibus istius anni cursum suum fecit nec aliquis locus est provinciae, qui ab hac tempestate immunis extiterit. Apparet autem in fenestra turris, quantus dolor huius tempestatis fuerit.*

1196. *Annus iste gravis et periculosus, seges cara. [...] Pluvia iugis et periculosa, pauperes maximam victus patiuntur penuriam, et maxime circa principium Augusti Corpus beati Lamberti propter imminencia pericula, et pluviarum inundationes, et timorem sterilitatis et egrae messis et parvae, in vigilia sancti Jacobi cum maxima devotione non sine multis lacrimis in montem Cornelii deportatur, ibique missa spetialis a clero et populo sollempniter celebratur. In redeundo autem post transitum fratrum Sancti Iacobi, pons insulae frangitur, et sine lesione cum feretro sancti Pauli et sancti Aegidii fere 40 tam homines quam femine ceciderunt, set per gratiam Dei omnes illesi exierunt. Messis tarda circa festum sancti Bartholomei vix habuit principium, eodemque tempore modium siliginis 18 solidis vendiderunt, modium speltae 8 solidis et dimidio. Obiit Heinricus comes Namucensis. Episcopus Albertus et dux de Lemburc in concordiam redierunt. Item corpus sancti Lamberti propter praedicta pericula in vigilia sancti Bartholomei ad ecclesiam ipsius apostoli cum debita reverentia deportatur, ibique spetialis missa celebratur. Reges Hyspaniae cum Sarracenis treugas accipiunt. Item episcopus in festo sancti Lamberti ordines et generalem synodum celebrat. Satio pulcra, mustum vix habitum Luce euangelistae; sic permansit tempus usque ad finem incarnationis, hoc est natalis Domini. Hiemps prolixa usque ad Martium. Bellum gravissimum inter regem Franciae et regem Angliae.*

1197. *Anni istius periculum vix audeo scribere, cum numquam similem viderint, qui vixerunt hoc tempore. Multitudo pauperum fame moritur. Cadavera mortuorum animalium indifferenter ab eis comeduntur, et fere ab universis propter imminentem necessitatem desperatur. Modius siliginis 18 solidis, modius speltae 10 usque ad festum sancti Barnabe venditur. Insequenti autem die de modio siliginis 32 solidi accipiuntur, de modio speltae 17. Procedente autem tempore cum messis adesse speraretur, malum increvit, et circa festum sancti Jacobi modius siliginis 40 venditur, modius spelte 20 solidis. Pauperes per plateas iacebant et moriebantur et ante fores ecclesiae nostrae, cum matutinae laudes canerentur, iacebant gementes et morientes, elemosinam quae summo diluculo fiebat expectantes. Hoc anno in epiphania annona defuit nobis, et plus quam centum marchae usque ad Augustum in pane expendimus, nec vinum a medio Maio nisi raro usque ad novam vindemiam habuimus. Cervisia autem toto anno defuit nobis. Panem vero siligineum 15 diebus ante Augustum comedimus, aquam autem in conventu indifferenter bibimus. Quid plura? Annus iste post plurima pericula dissentionis, que praecesserat, gravissime fuit ecclesiae nostrae, qualem nec prius habuit nec amplius possit habere. [...] Messis tarda, post messem vero modius siliginis 6 solidis venditur, modius speltae tribus et dimidio.*

1198. [...] *Modius siliginis 15 solidis, mense Iunii carius est venditus, modius spelte 7 solidis, modius ordeï 8 solidis, vini sextarium 14 denariis est venditum, et vinum de Rochella primum in hanc civitatem est advectum. Fulgur in castro Hoiensi cecidit, et ante pedes episcopi quendam civem interfecit, ceteros horror maximus invenit. Obiit Celestinus, succedit Innocentius.*

1200. [...] *Modius siliginis pro tribus solidis et dimidio, modius speltae pro duobus solidis. Siccitas magna a medio Martio usque ad Kalendas Maii. [...] Inaudita mortalitas boum per totum imperium.*

1201. [...] *Hyemps longa a festo Sancti Martini usque ad Kal. Martii; annona bono precio fuit, set vinum carum. Bona spes fuit in flore vindemie, set postea frustrata est, Augusto impediante.*

1202. [...] *In Kalendis Februarii omnia victualia defuerunt nobis. Modius siliginis 5 solidis, speltae 40 denariorum, vinum 6 denariorum.*

1203. [...] *Mustum Mosellanum 10 denariorum, modius siliginis 10 solidorum, spelte autem 5 solidorum, hordei 4.*

1205. [...] *Hyemps aspera et longa. Mortalitas ovium per totum imperium. [...] De qualitate hyemis huius anni pauca volo scribere ad cautelam praesentium et noticiam futurorum. Hyemps hoc anno quinquies respiravit, graviorque semper fuit subsequens respiratio priore; prima respiratio in festo sancti Martini (11. Nov.), secunda in festo sancti Andree (30. Nov.), tertia in festo sancti Marcelli (16. Jan.), quarta in festo purificationis (2. Febr.), quinta in pascha (10. April). Per totum Februarium et totum Martium aratra non exierunt ad colendum nec cultores ortorum ad laborandum Silvestres fere ad villas veniebant, quaerentes pascua tamquam domesticae; multae tamen fame periire. Mortalitas permaxima ovium et ceterorum animalium, deficiente pabulo et hyemia seviente periculo. In Kalendis Maii (1. Mai) vix erat aliqua notitia annonae in satis; set ex insperato Dominus magnam copiam annonae tribuit, et estas sicca fuit; a festo sancte Marie Magdalene (22. Jul.) usque ad Kalendas Augusti (1. Augst.) estus nimius et intolerabilis fuit, set post Kalendas quievit. [...] Messis bona. Vindemia rara. Modius siliginis 10 solidorum, spelte 5, vinum octo denariorum.*

1206. [...] *De qualitate temporis huius anni dicimus, quod usque ad circumcisionem Domini nulla fuerunt signa hiemis, nec in gelu, nec in nive, set a circumcisione Domini in 15 sequentes dies et non amplius hyemps desevit; reliquum tempus usque in pascha, non quasi ver, set quasi estas fuit. Seges tamen cara, vinum carius, et omnia quae ad victum hominis prodesse debent carissima, in alleciis, in ovis, et carnibus, et piscibus. [...] Messis bona, vindemia optima, in Mosella infra vindemiam sextarium vini pro denario Treverensi; ego, qui interfui, vidi Apud nos vinum sex denariorum. [...] Hoc anno inter festum sancti Jacobi et ad vincula sancti Petri tantus fervor solis incaluit, ut videres messorum vim caloris ferre non valentes passim per agros morientes Tres fuerunt mortui, quos ego presentium scriptor agnovi. [...] In vigilia sancti Nicholai post vespervas saepius auditum est tonitruum, ita ut a nobis opinatum sit esse fulminatam. Hyemps tarda sed aspera et februarua. Inundatio aquarum maxima, maxime in Alemannia et Francia, ita ut Mogus in altitudine triginta duarum ulnarum se extolleret, Renus quedam claustra subverteret, et plurima milia virorum et mulierum et parvulorum submergeret, Secuana Parisius parvum pontem cum edificiis suis frangeret, et molendina inpetu suo deduceret. Mosa tamen, noster fluvius, magnus fuit set pacificus. [...]*

1207. [...] *Mensis Maii crudelis fuit, quia sevitia yemis non naturalis vineas, silvas quasi quodam igne combussit; set pluvia superveniens in Kalendis Junii, magnam utilitatem vineis praestitit. Glaties non modica visa est Bonifatii martyris. Estas sicca. Messis pulcra. Satio pulcherrima. Vindemie satis tempestiva. Set gelu Octobris fere abstulit omnia vina. [...] Hoc anno eclipsis solis facta est pridie Kal. Martii. Hyems temperata, sine magno gelu et continuo.*

1208. [...] *Blasii martyris in vespere luna visa est fere tota sanguinea, cum esset tertia decima. [...] Modius siliginis 5 solidis, speltae modius tribus venduntur, vinum 7 denariis. [...] Temperies aeris tam veris quam estatis; habundantia annonae in campis laudabilis, vinum sicut prius. Siligo tribus solidis, spelta 30 denariis comparatur. Sicut a veridicis relatoribus audivimus, flores visi sunt in vineis in vineto in prima ebptomada Maii in montibus. [...] Mensis Augusti pluviosus fuit diebus 15 primis. Annonae habundantia qualis non fuit a quadraginta annis et supra.*

1209. *Annus iste pauperum gloria, divitum mestitia, habundans ad votum in annona. Modius siliginis 15 denariis, spelte eodem precio venditur. Cetera genera annonae precio inferiore. Vinum praecipuum 5 denariis. Sicut anno 1197 modius syliginis venditus est 40 solidis, ita hoc anno 40 modii siliginis dati sunt pro 40 solidis. [...] Annona bono pretio, siligo duobus solidis, spelta 20 denariis, et hordeum et avena carior spelta.,*

1210. *Imperante Ottone et in Italia commorante, Hugone in episcopatu praesulante, hiems longa, aspera et continua a Kalendis Januarii usque ad festum sancti Mathie apostoli, pestilentia murium in agris, in satis et domibus, in villis. Idus Aprilis, hoc est dominica in palmis, hora nona audita sunt tonitrua magna cum grandine miro, aere mirabiliter mutato. Flores praeter solitum tarde apparuerunt, vix aliqui flores arborum in Aprili*

*apparuerunt, vix enim apparuerunt spice in siligine Urbani papae. [...] Annona carior solito, siligo 6 solidorum, spelta quatuor. [...] Annona bono pretio. Vinum sex denariorum.*

1211. *Hiemis asperitas. [...] Siccitas estatis et Augusti. Defectus vini, propter vineas gelu attritas. [...] Abundantia frugum.*

1212. *Hiems temperata. [...] Februarius plurimum ventosus cum aquarum inundationibus. [...] In parasceue per octo dies hiems fuit asperrima que omnes nuces abstulit. Martius tamen siccissimus fuit. [...] Sanguis, sicut de novo vulnere, recens pluit trans Renum in silva, unde rami sanguine cooperti Colonie sunt delati. Fulgur in domo episcopi Fossis cecidit, et tam eum quam suos terruit terribiliter. [...] Estus Julii permaximus quindecim primis diebus. [...] Annona bono precio fuit. Spelta duobus solidis, siligo 40 denariis, vinum 7 denariis. [...]*

1213. [...] *Hiems longa set temperata a Kalendis Novembris usque in pasca, hoc est Tiburtii et Valeriani. Processus florum tardus, set postea bonus. Nivis modicum set glaciei plurimum. [...] Circa Maium vinum carum et rarum 8 denariis. Annona bono precio, siligo 4 solidis, spelta 28 denariis. [...] Annus iste finem postulat, set prius volo tres utilitates describere, que apud nos sunt invente omni memoria digne; videlicet marla de qua plurimum impinguatur terra, et terra nigra carbonum simillima, que fabis et babrilibus et pauperibus ad ignem faciendum est utilissima, et plumbum quod apud nos in pluribus locis est inventum. Hiems longa a Kalendis Novembris usque ad octavas pasce, set non continua. Annona bono precio, siligo trium, spelta duorum solidorum, vinum septem denariorum. [...].*

1215. [...] *Iems in Februario aspera et sicca. [...] In Kalendis Martii in nocte Gertrudis virginis, eclipsis visa est mirabilis et orribilis; et in hoc mirabilis, quod ante a Polonia pronuntiata est nobis multo tempore, et hora, et modus, et qualitas, et tempus, sicut vidimus et probavimus. [...] Motus florum et cantus avium tardissimus. [...] mosa maximus in Maio. [...] In inventione sancte crucis tempestas maxima cum imbris et tonitruis descendens arbores eruit, fruges in quibusdam locis contrivit. Maius pluviosus. [...]*

1216. *Annona bono precio. [...]*

1217. *Hiems longa in fine Januarii et Februarii aspera a festo sancti Severini usque ad Kal. Martii. Annona bono precio, spelta 18 denariorum, siligo 2 solidorum, vinum 7 denariorum. In Leodio nulla certa moneta. [...] Septimo Idus Maii nix plurima, quod vix credibile videbitur lectori, cum magno frigore cecidit, et fere per totam diem duravit. [...] Annona in duplo carior solito, siligo quatuor solidis spelta tribus. [...] Hoc anno in Mosella vinum fuit habundans, set superveniente repentino frigore cruda remanserunt et male defecata, unde multi diversas incurrerunt infirmitatum molestias. [...]*

1218. *Yemps sine Yeme et sine nive; annona multo carior solito ante natale, et post siligo octo solidis, spelta 4 se redimunt. [...] Messis optima, vindemia bona, yemps asperrima a festo omnium sanctorum usque ad festum sancti Andree, postea pluvialis usque ad natale. [...] Dignum esse memorie duximus, si de parvulo qui natus est in villa quae dicitur Riwecon scribimus. Hic cum esset novem vel decem mensium, in renibus et ventre, in capulis vel in pectore, in collo et in facie grossior erat quolibet magne etatis homine. Hunc multi de vicinis villis quasi monstrum abierunt videre, et mensuram omnium membrorum suorum in cingulis suis accipere, et aliis pro miraculo deferre; brevis tamen secundum etatem suam erat corpore. Inaudita pestilentia caulium, non solum per regna transmontana, set per totum imperium.*

1219. *Yemps longa a festo omnium sanctorum usque ad Kalendas Martii. [...] Nova moneta, pauperibus gravissima. Vinum quinque denariis, siligo quatuor solidis, spelta tribus venduntur. Episcopus Hugo sollempnes facit ordines in ecclesia sancti Lamberti sabbato prime epdomade quadragesime. Sterilitas in satis, yeme faciente; messis modica et humilis, arescentibus hominibus pre timore future famis; set ille qui pavit quinque milia hominum de quinque panibus, paucitatem illam panis convertit in melius. Estas nulla, set quasi veris tempora. [...] De vindemia huius anni dicimus, quod cum racemis multa evaserint pericula, maius, quod de voluntate Dei peccatis nostris exigentibus credimus contigisse, evadere non potuerunt; nam cum vindemia esset in ianuis, repente supervenit intempestativum gelu et asperitas immitis boree intolerabilis, cuius initium septima die Octobris et per dies octo continue duravit. Quid multa? Tunc videres vineas foliis spoliatas et nudas, racemos nigros dependentes, quasi in clibano decoctos; ita periit vindemia. Illud idem vinum quod de torcularibus elitiebatur, ultra spem habundans inveniebatur. Itaque vinum fuit karum, novus novem, vetus decem denariorum. Nonas Octobris ortum est tempus pluviale cum vi ventorum et aquarum frequenti inundatione, quod perseveravit sine intermissione usque ad natale, et quod mirum est sine gelu et sine nive.*

1220. [...] *Natalis festivitas ventosa fuit et pluvialis cum aquarum inundatione, subsequensque tempus simile preterito usque ad conversionem sancti Pauli. Tunc per tres dies yemps aliquantulum aspiravit, quarto autem die*

*pluviaquasi penitens vires resumpsit. Blasius martiris aliquantulum nivis cecidit, set cito pertransiit. [...] Ante festum sancti Iohannis annona multo carior fuit solito, siligo 11 solidis, spelta sex et dimidio solidos, hordeum sex solidis, avena 5 solidis venditur; vinum vile et caro, non solum pauperibus, set etiam divitibus. Hoc anno defuit annona, solaria que prius erant repleta sunt vacua, et magnum famis esset periculum, nisi habundantia siliginis apud nos de inferiori terra in vehiculis et plaustris fuisset allata, annona tamen in campis satis laudabilis. [...] Ante natale Domini nulla fuerunt hygemis signa, sed quasi veris tempora. Siligo 8 solidis, spelta 4 et 4 denariis vendebantur, vinum 6 denariis. [...].*

1221. [...] *Hyemps aspera a circumcissione Domini usque ad purificationem sanctae Mariae. [...].*

1225. [...] *Hoc anno fuit hiemps asperrima a festo omnium sanctorum usque medium Aprilem. Annona bono precio a messe usque Kal. Februarii; postmodum in Kalendis Maii spelta 10 solidis, siligo 17, frumentum 20 venditur, ordeum octo. [...].*

1219. *Yemps longa a festo omnium sanctorum usque ad Kalendas Martii. [...] Nova moneta, pauperibus gravissima. Vinum quinque denariis, siligo quatuor solidis, spelta tribus venduntur. Episcopus Hugo sollempnes facit ordines in ecclesia sancti Lamberti sabbato prime epdomade quadragesime. Sterilitas in satis, yeme faciente; messis modica et humilis, arescentibus hominibus pre timore future famis; set ille qui pavit quinque milia hominum de quinque panibus, paucitatem illam panis convertit in melius. Estas nulla, set quasi veris tempora. [...] **De vindemia huius anni dicimus, quod cum racemi multa evaserint pericula, maius, quod de voluntate Dei peccatis nostris exigentibus credimus contigisse, evadere non potuerunt; nam cum vindemia esset in ianuis, repente supervenit intempestativum gelu et asperitas immitis boree intolerabilis, cuius initium septima die Octobris et per dies octo continue duravit. Quid multa? Tunc videres vineas foliis spoliatas et nudas, racemos nigros dependentes, quasi in clibano decoctos; ita periit vindemia. Illud idem vinum quod de torcularibus elitiebatur, ultra spem habundans inveniebatur. Itaque vinum fuit karum, novus novem, ventus decem denariorum. Nonas Octobris ortum est tempus pluviale cum vi ventorum et aquarum frequenti inundatione, quod perseveravit sine intermissione usque ad natale, et quod mirum est sine gelu et sine nive.***

### **(C 3) Anselmi Gemblacensis Continuatio ad a. 1117 («Unwetterjahr 1117»)**

Ed. Ludwig Konrad Bethmann, MGH Script. (in Folio) 6, Hannover 1844, S. 376f.

*Mense Ianuario 3. Non. ipsius, 4. feria, in aliquibus locis, sed non usquequaqua, terremotus accidit, alias clementior, alias validior; adeo ut quarundam urbium partes cum aecclesiis subruisse dicatur. Mosa etiam fluvius iuxta abbatiam quae dicitur Sustula, quasi pendens in aere, fundum suum visus est deseruisse. Hoc quoque anno Leodium civitas multis plagis atrita est. Mense enim Maio, nocte inventionis sanctae crucis, quae tunc erat vigilia ascensionis, dum in maiori aecclesia vesperos celebrant, et illum psalmi versiculum “Quis sicut dominus Deus noster” cantant, subito tonithrus cum terremotu omnes ad terram stravit, et fulmen a leva templi ingressum non modicas crustas de muro hac illac disiecit; deinde turrim ingrediens, multas trabium partes diffidit. Subsecutus est foetor intolerabilis, adeo ut multo aromatum odore vix potuerit expelli. Item Iunio mense, 7. Idus ipsius mensis, circa horam nonam, nubes pluviae subito rapta, a monte qui dicitur Roberti, subiectam sibi partem civitatis penitus oppressam pessumdedit; adeo ut multas domos dirueret, et immensam annonam perderet, et matrem duos infantes altrinsecus in brachiis amplexam necaret, et alios octo homines diversis in locis opprimeret. Pulsantibus vesperis sabbato, quaedam femina caput dum lavat puero, manus rubent sanguine fluido. Kalendis etiam Iulii circa horam 6. turbo nimis vehemens et obscurus civitatem operuit, et nubes ex abrupto scissa ita omne tectum maioris aecclesiae devicit, ut et imbribus pateret, et totum pavementum perfunderet. Ilico fulmen a parte aquilonali ingrediens, quendam clericum retro altare sanctorum Cosmae et Damiani in pulpito legentem, et alterum ante crucifixum orantem, tertium de scriptorio aecclesiae proximo egredientem, in ipso aecclesiae ingressu extinxit. Ante fores quoque aecclesiae, domum episcopi versus, quendam laicum extinxit. 7. Idus Iulii ab hora 3. usque ad nonam quattuor turbines a quattuor plagis caeli urbem circulaverunt; ventus etiam cum magna vi insonuit, et urbem multo imbre alluit. 3. Non. Augusti, primo noctis conticinio, quaqua terrarum cum thonitrus audiretur, et fulgure sepius micarent, et iterum atque tertio id fieret usque mane, in urbem Leodium amplius ipse turbo desaeviit, ita ut homines a stratis exilientes templa et aecclesiolas tristi coetu complerent, et tota nocte supplicationibus intenderent. Summo vero aurorae diluculo, a parte orientis ignis cum ingenti flamma civitatem circumlavit tantus, ut omnes divinitus cremari extimuerint. Post haec magnus turbo, erumpens ab occidente, ipsum ignem visus est aliquantulum obscurasse. Iterum autem quasi victor ignis cum flamma recaluit; et iterum turbine revertente, paululum delituit. Tertio etiam ipse ignis recaluit, et tertio nihilominus turbine victus decidit. Hoc spectaculum a summo mane usque ad horam tertiam civitatem vehementer terruit.*

**(C 4) Annales Magdeburgenses ad a. 1150-1152 («Unwetter, Hunger und Sternenkongstellation, Todesfälle»)**

Ed. G. H. Pertz, MGH Script (in Folio) 16, Hannover 1859, S. 190f.

1150. *A vigilia nativitatis sancti Iohannis baptistae frequenter tonitrua gravi horrore plena, fulmina terribilia, tempestates horribiles, vis ymbrium, nimia inundatio aquarum, nebule tenebrosae et fetentes et spissae, et secuta gravissima pestilentia et mortalitas tam hominum quam et pecorum et magna penuria frugum; unde et sequenti anno ante messem tanta fames secuta est, quantam ante non viderant homines illius temporis. Asserunt enim hii qui in astronomia aliquid periciae se accepisse iacitant, illo anno dominium Saturni fuisse, qui completo cursu suo, quem 30 annis peragit, iter consummatum reciprocans in nimia superfluentia fluminum, in maxima pestilentia et mortalitate, in sterilitate terre et famis inedia nec non et aeris intemperie seu et aliis diversis perturbationibus dominium suum exercet. Hyemps aspera et longa, et in sequentem annum nimis producta.*

1151. *Autumnus ventosus. Obiit Coloniensis archiepiscopus Arnoldus, et succedit cancellarius Arnoldus. Richardis marchionissa obiit, Lodewicus de Wipperera, Wernherus episcopus de Monasterio, pro quo Fridericus.*

1152. *In nocte circumcisionis Domini ventus calidus. Comes Lambertus obiit. Comes Hermannus de Wincenburch 4. Kal. Februarii feria 3. post septuagesimam occisus est, et coniunx eius Liuchardis. Archiepiscopus Reverensis obiit. Rex Cunradus obiit. Dux Fridericus in regem elegitur in media quadragesima communi omnium principum assensu. 18. Kal. Februar. Obiit Fridericus Magdeburgensis archiepiscopus.*

**(C 5) Annales Egmundani ad a. 1173 (Sturmflut und Stadtbrand in Utrecht 1173)**

Ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 16, Hannover 1859, S. 468.

*Anno 1173. hyemps validissima et pene nivis experts exstitit. [...] Item eodem anno dominicum corpus in duabus ecclesiis Traiectensis civitatis furto ablatum est, scilicet in ecclesia vulgi quae dicitur sanctae Mariae, et in ecclesia sancti Iacobi, nec ulla ratione multa et diligenti inquisitione facta et precibus ad Deum effusis quis hoc egerit potuit repperiri. Repente 6. Idus Mai 5. feria secuta est plaga maximi diluvii cum tanto impetu decurrens, qualem numquam Traiectensium aliquis viderit, et omnibus quae in agris repperit depopulatis plurimum civibus horrorem incussit, omnibus e contra nitentibus et frustra aggeres opponentibus eventumque novi exitii cum stupore et tremore expectantibus. Quod si tam diutinum quam impetuosum periculum fuisset, civitas Traiectensis procul dubio non substitisset. Post triduum enim misericordia Domini manum suspendente, aquae diminutae sunt, et paulatim deficientes in alveum suum redierunt. Porro in die ascensionis Domini quae proxime secuta est, abbas ecclesie sancti Pauli, Hildebrandus nomine, verbum Domini praedicans populo, hortatus est et instanter ammonuit, ut generaliter tota civitas ieiuniis, vigiliis, processionibus, elemosinarum largitatibus, et omni humilitate misericordiam Domini super negligencia dominici corporis placaret, praedixitque plagam maiorem diluvio nisi id citissime fieret affuturam. Nec veritate prophetia eius fraudata est. Eodem enim die circa vesperum incendium exurgens, praedictam ecclesiam sancte Mariae et totam plateam eius accerrime invasit domosque electissimas penitus consumpsit. Sic geminato malo latere devastationis causa non potuit, pluribus clamantibus impletum fuisse quod abbas de Sancto Paulo in verbo praedicationis ipsa die praedixit. Episcopus etiam Godefridus in sinodo generali ieiunium generale toti civitati et omnibus parrochiis suae diocesis indixit, ut omnes humili satisfactione laici cum clericis, senes cum iunioribus divinam placarent indignationem. Ipse etiam episcopus feria quarta post pentecosten nudis incedens pedibus cum omni populo a templo beati Martini usque ad ecclesiam beati Iacobi processit, et sanctorum diversa loca, clericis letanias, laicis laudes divinas elata voce cum gemitu succinentibus, visitavit, bonum relinquens exemplum penitentiae et satisfactionis, si quid talis negligentiae uspiam contigerit.*

**(C 6) Orderic Vitalis, Sturmflut Flandern, 4. Oktober 1134**

Ex Orderici Historia Ecclesiastica XIII ad a. 1134, ed. G. Waitz, MGH Script. (in Folio) 26, Hannover 1822, S. 27f.

*Anno ab incarnatione Domini 1134, indictione 12. multa gravia in mundo contigerunt, quibus quidam exigentibus culpis plexi sunt, alii vero terribilia et insolita videntes, terrore pallentes contremuerunt. . . . In Flandria mare noctu redundavit, et per 7 miliaria repente diffusum, basilicas et turres atque tuguria pariter operuit et innumera hominum milia utriusque sexus et ordinis et conditionis pari periculo absorbit. Ibi plane nec velocitas cursori profuit, nec fortitudo pugilem protexit, nec copia divitiarum opulentos salvavit, sed omnes aequae, pulchros et deformes, viros et feminas, diluvium involvit et opturatis aqua oribus absque mora morti tradidit. Sic nimirum mare miserorum punitionem in puncto peregit et confestim ad locum suum iussu Dei remeavit.*

*Quaedam paupercula nuper infantem enixa, ut strepitum rugientis aquae audivit, territa, sed mente sana, de lecto mox prosilivit, infantem et gallinam cum pullis suis arripuit et monticulum foeni, quod extra tugurium erat, velociter ascendit. Impetus autem irruentis et omnia involventis aquae foenum sullevavit et de loco illo mullonem hac et illac fluctuantem longe transtulit. Miseratione vero misericordis Dei mulier salvata est et in tanta vicinitate mortis cum parvulis rebus, quae secum habebat, morti caelitus erepta est. Puer duodennis retulit michi, tunc semper culmen domatis se protinus ascendisse ibique perniciem evasisse, patrem vero suum et matrem in inferioribus interisse. . . . .*

### **(C 7) Orderic Vitalis, Historia ecclesiastica XII ad a. 1120 (Untergang des „Weißen Schiffes“ vor Barfleur 1120)**

Orderici Vitalis Historiae ecclesiasticae libri tredecim, pars III, lib. XII ad a. 1120, ed. Auguste Le Prévost et Léopold Delisle, tom. 4, Paris 1852, p. 410-415; vgl. auch in MPL, col. 888D - 890B.

*Ingenti classe in portu qui Barbaflot dicitur, praeparata, et nobili legione in comitatu regis Austro flante aggregata, VII kalendas decembris, (25. Nov.) prima statione noctis, rex et comites ejus naves intraverunt, et carbasa sursum levata ventis in pelago commiserunt, et mane Angliam, quibus a Deo concessum fuit, amplexati sunt. In illa navigatione triste infortunium contigit, quod multos luctus et innumerabiles lacrymas elicit. Thomas, filius Stephani, regem adiit, eique marcum auri offerens, ait: „Stephanus, Airardi filius, genitor meus fuit, et ipse in omni vita sua patri tuo in mari servivit. Nam illum, in sua puppe vectum, in Angliam conduxit, quando, contra Haraldum pugnaturus, in Angliam perrexit. Hujusmodi autem officio usque ad mortem famulando ei placuit, et ab eo multis honoratus exeniis, inter contribules suos magnifice floruit. Hoc feudum, domine rex, a te requiro, et vas quod Candida-Navis appellatur, merito ad regalem famulatum optime instructum habeo.“ Cui rex ait: „Gratum habeo quod petis. Mihi quidem aptam navim elegi, quam non mutabo; sed filios meos: Guillelmum et Ricardum, quos sicut me diligo, cum multa regni mei nobilitate, nunc tibi commendo.“ His auditis, nautae gavisii sunt, filioque regis adulantes, vinum ab eo ad bibendum postulaverunt. At ille tres vini modios ipsi dari praecepit. Quibus acceptis, biberunt, sociisque abundanter propinaverunt, nimiumque potantes inebriati sunt. Jussu regis multi barones cum filiis suis (S. 412) puppim ascenderunt, et fere trecenti, ut opinor, in infausta nave fuerunt. Duo siquidem monachi Tironis, et Stephanus comes (1) cum duobus militibus, Guillelmus quoque de Rolmara, et Rabellus Camerarius (2), Eduardus de Salesburia (3), et alii plures inde exierunt, quia nimiam multitudinem lascivae et pompaticae juventutos inesse conspicati sunt. Periti enim remiges quinquaginta ibi erant, et feroces epibatae (4), qui jam in navi sedes nacti turgebant, et suimet prae ebrietate immemores, vix aliquem reverenter agnoscebant. Heu ! quamplures illorum mentes pia devotione erga Deum habebant vacuas,*

*Qui maris immodicas moderatur et aeris iras !*

*Unde sacerdotes, qui ad benedicendos illos illuc accesserant, aliosque ministros qui aquam benedictam deferebant, cum dedecore et cachinnis subsannantes abigerunt; sed paulo post derisionis suae ultionem receperunt. Soli homines (5), cum thesauro regis et vasis (S. 413) merum ferentibus, Thomae carinam implebant, ipsumque ut regiam classem, quae jam aequora sulcabat, summopere prosequeretur, commonebant. Ipse vero, quia ebrietate desipiebat, in virtute sua, satellitumque suorum confidebat, et audacter, quia omnes qui jam praecesserant praeriret, spondebat. Tandem navigandi signum dedit. Porro schippae (1) remos haud segniter arripuerunt, et alia laeti, quia quid eis ante oculos penderet nesciebant, armamenta coaptaverunt, navemque cum impetu magno per pontum currere fecerunt. Cumque remiges ebrii totis navigarent conatibus, et infelix gubernio (2) male intenderet cursui dirigendo per pelagus, ingenti saxo quod quotidie fluctu recedente detegitur, et rursus accessu maris cooperitur, sinistrum latus Candidae-Navis vehementer illisum est, confractisque duabus talibus, ex insperato, navis, proh dolor! subversa est (3). Omnes igitur in tanto discrimine simul exclamaverunt; sed aqua mox implente ora, pariter perierunt. Duo soli virgae qua velum pendebat manus injecerunt, et magna noctis ponte pendentes, auxilium (S. 414) quodlibet praestolati sunt. Unus erat Rotomagensis carnifex, nomine Beroldus, et alter generosus puer, nomine Goisfredus, Gisleberti de Aquila filius.*

*Tunc luna insigno Tauri nona decima fuit, et fere IX horis radiis suis mundum illustravit, et navigantibus mare lucidum reddidit. (1)*

### **(C 8) Emo von Wittewierum, Sturmflut am 16. Januar 1219.**

Emonis et Menkonis Werumensium Chronica, ed. L. Weiland, MGH Script. (in Folio) 23, Hannover 1874, S. 488-490 (Auszug aus dem in der MGH-Ausgabe fast vier Seiten (!) umfassenden Sturmflutbericht)

*Anno inquam gratiae 1219, anno diluvii noctu beate Iuliane 55, anno domni Honorii pape ..., mense Ianuario, die mensis 16, luna ipsius diei 17, die pasche 7. Idus Aprilis, dominicali littera F, die inquam mensis Ianuarii 16., cum aliquot diebus precedentibus spirasset affricus, sed non immoderate, die prefata plus solito invaluit a mane usque ad vesperum, sed precipue, ut visum est, ab hora nona diei invaluit. Qui, ut asserunt, nascitur ex*

refluxionibus oceani vergentibus ex occidente et oriente, et concursum facientibus in latere australi, sed refluxione oriente preeunte et preripiente locum propinquum zephiro in occidente. Frigidus autem et siccus erat secundum tempus, quod per diem naturalem quadridarie secundum philosophos dividitur. A nona parte noctis usque ad terciam diei calidum et humidum; a tercia diei usque ad nonam eiusdem calidum et siccum; a nona diei usque ad terciam noctis frigidum et siccum; a tercia noctis usque ad nonam eiusdem frigidum et humidum. Verum per intervalla grandinem cum magna acerbitate proiecit, quia calor solis in alto erat, qui guttas attraxit; sed frigore constricta in grandinem sunt verse. Et hiis iaculis ille cruentus affricus armatus miseros mortales tam in mari quam in terra afflixit crudeliter. Cumque homines pro defendendis domiciliis suis plurimum usque ad solis occasum et ultra laborassent et furorem oceani minime formidassent, iam hora dormitionis securitatem qualemcunque promittente, illico choro cruentissimo crudelis cessit affricus collateralis zephiri a septentrione. Et quia mare funditus motum fuit per affricum, choro ruente, effluxit et effusum est multis voluminibus et crementis, more bullientis aquae, et optinuit precipue maritimas Frisie, et more repentine mortis invaluit et attraxit pauperum domicilia, divitum domos indomite aggrediens, sicut quidam dixit: ‚Mors eque tuguria pauperum et turres divitum pulsat.‘ Cumque aliquid resisteret, eo amplius furor arma nocendi exacuit, more humani ingenii assillendo recurrens et relabendo fugiens, donec crebris assultibus ipsas domorum columnas effodiendo et frangendo evulsit. Dum igitur hora dormitionis securitatem, ut dictum est, promisisset, et subito violentia maris amplius invaluisset et quasi per spatium unius hore noctis ascendisset, ceperunt miseri mortales fugere et scandere domorum solaria, et pro terra trabium robora calcare; et fenestras per tecta facientes, tutissimum sibi refugium putaverunt, non in tectis, sed super tecta commorari. Multi siquidem volentes, sed non valentes tempestati resistere et res perituras defendere, perierunt, quos violentia currentis aque in terra subsistere non permisit. O dolor et gemitus, videre homines tanquam natalitia maris inter fluctus iactari, videre miseros aliquot sudibus compressis et substratis sibi, vel feno vel stramine, quo trahebat vis maris, sine nave navigare. In quo diluvio milia virorum, mulierum et parvulorum perierunt, et ecclesiae destructae sunt.

Sane diluvium diei Mercurii, id est quarte feriae ascribimus, quia diem a vespera in vesperam computamus, non sicut Hebrei a mane incipientes, secundum quos dies precedit et nox sequitur; nam mystice a luce in tenebras cecidit. Mirum in modum, cum secundum philosophos de 24 horis terciae ferie precedentis feriam quartam luna teneret horas secundam, nonam, decimam sextam, vicesimam terciam, secundum quas mare, ut asserunt, movetur, subito nec hora diei nona nec hora noctis decima sexta, sed quasi confusus, quasi in medio horarum suarum irruit cataclismus, legis suae oblitus est Neptunus, ut eo atrocius Deo permittente contra incautos insaniret. Mane facto cepit sevire affricus, et miseros mortales submersos cum ceteris animalibus quasi gremio terre immeritos eventilare; cui accedente vespera restitit aquilo a septentrione. De singulis horis singulis planetis in uno die deputatis sic dicunt. In die lune prima hora de 24 horis, que sunt in die naturali, deputata est lune, sex sequentes aliis planetis. Item octava est lune, sex sequentes aliorum planetarum. Item 15. est lune, sex sequentes aliorum planetarum. Item 22. lune, 23. Saturni, 24. Iovis, 25. Martis, et illa est prima hora sequentis diei. Unde illa dies dicitur dies Martis. Ordo vero planetarum hic est: Sol, Venus, Mercurius, luna, Saturnus, Iupiter, Mars. De huiusmodi dixit poeta:

‚Felix qui potuit rerum cognoscere causas -

Unde tremor terris, qua vi maria alta tumescant,

Obicibus ruptis, rursusque in se ipsa residant.‘

Augustinus de hiis: ‚Non est curandum christiano, si ignoret de illis rebus, quas philosophi invenisse se existimant, quia nec ipsi omnia repperunt, quedam humana coniectura investigantes, quedam historica experientia scrutantes, plura opinantes potius quam scientes. Satis est christiano, rerum creaturarum, sive celestium sive terrestrium, nonnisi bonitatem credere Creatoris.‘ Porro Altissimus, qui ventis imperat et mari, misericordiae non obliviscitur, parcendo et servando incolas terre, quando in quarto septenario lunaris temporis illam violentiam permittit ebullire. Primo nanque die nascentis lunae primi septenarii oceanus copiosior esse videtur, quia aer in aquosam substanciam transit, luna nichil caloris habente; et proficiente luna proficit calor et minuitur mare, humore nanque aeris desiccato per calorem accensionis, usque ad septimum diem. Post eundem diem paulatim ebullit et crescit oceanus, et tantum videtur facere calor, quantum videbatur facere humor. Tercia vero septimana similis est prime propter detrimentum; quarta secunde propter incrementum. Secundum opinionem philosophorum diluvium fit ex elevatione et depressione stellarum, ut si omnes planetae simul eleventur plus solito a terra remoti, minus de humore consumunt; unde humor excrescens per terras se diffundit, et fit diluvium. Sed si unus vel duo eleventur sine aliis, tunc non tantum humor excrescit. Quod enim ex istorum elevatione crescit, desiccatur aliorum propinquitate, et fit particulare diluvium. Si vero omnes simul deprimantur, ex vicinitate terras adurunt. Et propter hanc inequalitatem communis fuit sententia philosophorum, terrena modo diluvio modo incendii adustione finiri. Signa igitur causam esse futurorum, crediderunt gentiles, quia, ut dicit beatus Augustinus, superiorem ceteris omnibus causam, id est voluntatem Dei, videre non potuerunt. Voluntas nanque Dei prima et summa est causa omnium specierum et motionum, que etiam propter raritatem mira videntur. Hec est sola, unde ortum est quicquid est. Sed et sidera vel stelle sunt insigna tempestatis vel serenitatis, sicut de ortu iubilei dicit magister in Historia Scolastica, quia ab hoc institutus est annus quinquagesimus, quia Abraham peritus erat in astris, et noverat, quod intemperies aeris, que fit ex elevatis vel depressis planetis, semper usque ad quinquaginta annos ad temperiem redeat, et quod vidit fieri in astris, voluit fieri in terris. Contingit autem diluvium propter scelera nostra, quia scriptum est, quod sub Noe filii

*Chain abutebantur uxoribus fratrum suorum nimis fornicationibus, iratusque Dominus peccatis hominum dixit: ‚Penitet me fecisse hominem. Delebo hominem, quem feci; disperdam eum cum terra‘, videlicet cum fertilitate terrae. Terra enim vigorem suum et fertilitatem perdidit per diluuium.*

*Hec et hiis similia in scriptum redegit, sibi soli ad contemplandum iugiter magnalia et mirabilia et terribilia Dei, que fecit; sed tibi, o lector, ut admoneantur singuli, supra petram et in alto cum sapiente domos sibi stabilire, et firma faciant domorum suarum laquearia. Et si quando Domino Sabaoth sederit, maritimas Frisie quasi per servum suum flagellare, et permiserit ventos ruentes validos, certos nuncios interitus, affricum et chorum, sursum cor habeat et peccata sua ante se statuatur extunc tutiora et altiora loca ascendat, neglectis rebus perituris, quas iusto Dei iudicio meretur amittere, sed cum dolore, quo tanquam in fornace vasa figuli torquentur mortales. Ecce talem stragem attulit furens oceanus, vicem faciens Totile et Theoderici, qui persecuti sunt ecclesiam Dei, peccatis hominum exigentibus. Sed adhuc iratus erat Altissimus, et residuum maris fame flagellavit et pestilentia, iuxta comminationes prophetarum, qui semper populum rebellem, ne peccarent vel ne perirent a facie gladii, famis et pestilentiae, terruerunt. Unde ad David:*

*‚Ecce trium rerum tibi rex datur optio: septem*

*Annis vexabit teque tuosque famas;*

*Aut tribus instantes pacieris mensibus hostes;*

*Aut per tres pestis curret ubique dies.‘*

[Es folgen Meldungen über geizige Zeitgenossen, die während der Sturmflut in sicheren Behausungen ausharrten und Brot zurückhielten, aber schließlich doch von der Flut eingeholt wurden].

**(C 9) Menko von Wittewerum, Chronicon ad a. 1267 (Nordseesturmflut 1267: natürliches Extremereignis oder „Sintflut“ gegen die den Zehnten verweigernden Friesen?).** Ed. L. Weiland, MGH Script. (in Folio) 23, Hannover 1874, S. 552.

*Anno Domini 1267, anno a diluio sancti Marcelli 50. inchoante, cum ventus per aliquot dies per nothum et affricum mare concitasset, subito inter crepusculum et conticinium affrico successit crudelis circius vehementi afflatu, et per plurimas partes Frisie oceanus aggeres infrigens diluuium induxit. Sola vero Fivelgonia ab hac plaga fuit libera, forte quia suos aggeres plus aliis Frisonibus exaltavit, vel potius quia pauperes de diversis terris illuc confluentes, elemosinis et hospiciis benignius pertractabant, et potissimum quia iam ad 12 annos vel ultra per iudices eorum et alios potentes bona servabatur iusticia, et equum fuit iudicium divitibus et potentibus ac pauperibus, plurimum ad hoc studentibus et efficaciter cooperantibus honestis laicis Snelgero de Skiramere, Riperto de Nothensum, Tamnone pugile de Aldesum, consilium principaliter ad hoc addente abbate Floridi Orti, cuius consilio dicti laici et alii nobiles terre satis acquieverunt. Inundatio autem ista facta fuit, ut dictum est, anno 50. inchoante a famosa plaga diluvii, que fuit in nocte sancti Marcelli, eadem hora noctis sancti Marcelli, et eadem feria, scilicet quarta, et fere eadem lunatione, quia tunc erat luna 27, modo vero 28, et fere eodem die pasce, quia tunc erat dies pasche 7. Idus Aprilis, modo vero 6. Idus Aprilis. Nec te moveat, si forte aliqui scriptores cronicorum posuerunt, famosum diluuium Marcelli fuisse anno Domini 1218, alii 19, quis ista inceperunt annum a nativitate Domini, quando in carne apparuit, alii ab annunciatione, quando in utero Virginis carnem assumpsit, et sic erat annus 18. cito finiendus. A senioribus autem probatum fuit in Libro Experimentie, quod natura oceani est, ut anno 50. plus solito elevetur, et si sua elevatio protelata fuerit, cum venerit, tanto altius elevetur. Unde cum olim a diluio Iuliane usque ad diluuium Marcelli fuissent anni 55, eo amplius et crudelius seviebat, quo fuerat a sua elevatione retarditus. Hec autem consideratio laicorum seniorum aliquo modo concordat rationi philosophorum, qui dicunt quinquagesimo anno proprietatem planetarum aliquam habere mutationem. Et secundum hoc dicitur, quod Abraham peritus in astronomia quinquagesimum annum iubileum instituit, et annum iubileum Dominus in lege Moysi confirmavit. Credibile autem est, quod quia sola inter omnes nationes christianorum Frisia decimas et primicias non solvit, plagam oceani tollere, quod Deo denegatur, secundum quod in psalmo dicitur: ‚Posuit terram fructiferam in salsuginem a malitia habitantium in ea.‘ Qui autem decimas dant, quadrupliciter remunerantur, scilicet habundantia fructuum, sanitate corporis, indulgentia peccatorum et regno caelorum. Augustinus: ‚Si decimam dederis, non solum habundantia perfrueris, sed sanitatem corporis consequeris.‘ Item: ‚Qui premium celeste comparare atque indulgentiam peccaminum vel promereri, reddat decimam, et de novem partibus studeat elemosinam dare.‘ Unde Dominus per Malachiam 3: ‚Vos configitis me in decimis et primitiis.‘ Augustinus: ‚Hec est iustissima Dei consuetudo, ut si Deo decimam non dederis, tu ad decimam, que corrui, deducaris.‘ Insuper: ‚Dabis impio militi, quod non vis dare sacerdoti. Deus enim, qui dignatur totum dare, decimam vult a nobis recipere, non sibi, sed nobis profuturam.‘ Augustinus: ‚Decime requiruntur ex debito, et qui eas dare noluerint, res alienas invadunt, et sepe tollit fiscus, quod non accipit Christus.‘ Et sic sepe in Frisia, quod non datur Christo, tollit oceanus.‘*



**(C 10) Menko von Wittewierum ad a. 1237, Vier-Elemente-Lehre**

Menkonis Chronicon ad a. 1237, ed. L. Weiland, MGH Script. (in Folio) 23, Hannover 1874, S. 523f.

*Anno vero Domini 1237. precessit hiems humida et calida, et in hoc distemperata; et ideo multe secute fuerunt infirmitates. Quoniam secundum proprietatem temporum hiems debet esse frigida et humida. Quatuor enim sunt elementa, quatuor humores, quatuor tempora anni, quatuor etates, quatuor principales venti. Ut sit sanguis calidus et humidus, sicut aer, adolescentia, auster, ver, dies naturalis ab hora diei tertia usque ad nonam. Melancolia frigida et sicca sicut terra, senium, ventus borealis, autumpnus, dies naturalis ab hora diei nona usque ad tertiam noctis. Flegma frigidum et humidum, sicut aqua, senectus, venti occidentales, hiems, dies naturalis ab hora noctis tertia usque ad nonam. Colera calida et sicca, sicut ignis, iuventus, subsolanus, estas, dies naturalis ab hora diei tertia usque ad nonam. Cum ergo qualitates aeris et temporis secundum suas proprietates se habent, homines in sanitate conservantur; si vero aer et tempora anni distemperantur, ex tali aeris epidemia, id est distemperantia, varie infirmitates secundum varietatem temporum et complexionum oriuntur. Cum ergo, sicut prediximus, precessisset hiems calida et humida, que deberet esse pocius frigida et humida, estas vero fuit horribiliter humida et frigida usque ad Kal. Aug. Postea successit calor et siccitas satis immoderate, et sic fere annus totus fuit distemperatus et nature contrarius. Unde aer corruptus per spiritum attractivum vel cibum ex aere corruptum vel edendo perceptus diversas in hominibus generabat infirmitates. Secundum phisicos enim malus odor plus nocet quam mala dieta. Et sic varia febris vexabat ubique homines, et maxime religiosos invasit quartana febris. Quociens enim febris crebrescit, in religiosis maxime dominatur, forte propter diete frigiditatem, vel pocius quia filios diligit Deus punit, et flagellat omnem filium quem recipit. [...].*

**D. Literarische Zeugnisse****(D 1) Aldhelm, Carmen Rhythmicum, v. 8-200**

Ausg. Rudolf Ehwald, Aldhelmi Opera Omnia, MGH Auct. ant. 15, Berlin 1919, S. 524-528.

<i>Quando profectus fueram</i>	8
<i>Usque diram Domnoniam</i>	
<i>Per carentem Cornubiam</i>	10
<i>Florulentis cespitibus</i>	
<i>Et foecundis graminibus,</i>	
<i>Elementa inormia</i>	
<i>Quassuntur sub aethera</i>	15
<i>Convexi celi camara,</i>	
<i>Dum tremet mundi machina</i>	
<i>Sub ventorum monarchia.</i>	
<i>Ecce, nocturno tempore,</i>	
<i>Orto brumali turbine,</i>	20
<i>Quatiens terram tempestas,</i>	
<i>Turbabat atque vastitas,</i>	
<i>Cum fracto venti federe</i>	
<i>Bacharentur in aethere</i>	
<i>Et rupto retinaculo</i>	25
<i>Desevirent in saeculo.</i>	
<i>Tum libertate potita</i>	
<i>Et servitute sopita</i>	
<i>Spissa statim spiramina</i>	
<i>Duelli ducunt agmina,</i>	30
<i>Quibus bis sena nomina</i>	
<i>Indiderunt volumina.</i>	
<i>Horum archon, atrociter</i>	
<i>Fumam verrens, ferociter</i>	
<i>Furibundus cum flamine</i>	35
<i>Veniebat a cardine,</i>	
<i>Unde Titanis torrida</i>	
<i>Labuntur luminaria;</i>	
<i>Cumque flatus victoriae</i>	
<i>Non furerent ingloriae,</i>	40
<i>Tremebat tellus turbida</i>	

*Atque eruta robora*  
*Cadebant cum verticibus*  
*Simul ruptis radicibus.*  
*Neque guttae graciliter* 45  
*Manabant, sed minaciter*  
*Mundi rotam rorantibus*  
*Umectabant cum imbris;*  
*Cum praepollenti pluvia*  
*Essent referta flumina,* 50  
*Turbo terram teretibus*  
*Grassabatur grandinibus*  
*Quae catervatim caelitus*  
*Crebrantur nigris nubibus*  
*Neque caelorum culmina* 55  
*Carent nocturna nebula*  
*Quorum pulchra planities*  
*Perlucebat ut glacies,*  
*Donec nimbo ac nubibus*  
*Torve teguntur trucibus.* 60  
*Nam tenebrescunt turbine*  
*Disrupto rerum ordine*  
*Germanae Phoebi numina*  
*Atque praeclara lumina;*  
*Neque flagrabat flammiger* 65  
*Ductor dierum Lucifer,*  
*Sicut solet sepissime*  
*Auratum sidus surgere,*  
*Sed caecatus caligine*  
*Velud furva fuligine.* 70  
*Plaustri plane pulcherrima*  
*Non conparent curricula*  
*Aquilonis a circio*  
*Cursum servantis sedulo,*  
*Ac totidem torrentibus* 75  
*Septem latet lampadibus*  
*Pliadis pulchra copula*  
*Ab Athlantis prosapia:*  
*Haec conscendunt per ethera*  
*Ab ortu solis sidera.* 80  
*Tunc pari lance limpida*  
*Librae torpebat trutina;*  
*Zodiacus cum cetera*  
*Cyclus fuscatur caterva,*  
*Quem Mazaroth reperimus* 85  
*Nuncupari antiquitus,*  
*Bis senis cum sideribus*  
*Per Olimpum lucentibus;*  
*Nec radiabat rutilus,*  
*Sicut solebat, Sirius,* 90  
*Quia nubis nigerrima*  
*Abscondunt polos pallia.*  
*Attamen flagrant fulmina*  
*Late per caeli culmina*  
*Quando pallentem pendula* 95  
*Flammam vomunt fastigia.*  
*Quorum natura nubibus*  
*Procedit conlidentibus,*  
*Necnon marina cerula*  
*Glomerantur in glarea,* 100  
*Qua inruit inruptio*  
*Ventorum ac correptio.*  
*Per pelagi itinera*

<i>Salsa spumabant equora,</i>	
<i>Cum bulliret brumalibus</i>	105
<i>Undosus vortex fluctibus;</i>	
<i>Oceanus cum molibus</i>	
<i>Atque diris dodrantibus</i>	
<i>Pulsabat promontoria</i>	
<i>Suffragante victoria:</i>	110
<i>Sic turgescebat trucibus</i>	
<i>Pontus ventorum flatibus</i>	
<i>Infligendo flaminibus</i>	
<i>Scopulosis marginibus.</i>	
<i>Quid dicam de ingentibus</i>	115
<i>Altithroni operibus</i>	
<i>Quae nullus nequit numero</i>	
<i>Computare in calculo?</i>	
<i>En, multa in miraculo</i>	
<i>Nunc apparent propatulo:</i>	120
<i>Clara Christi clementia</i>	
<i>Per haec facta recentia!</i>	
<i>Cum quarta gallicinia</i>	
<i>Quasi quarta vigilia</i>	
<i>Suscitarent sonantibus</i>	125
<i>Somniculosos cantibus,</i>	
<i>Tum, binis stantes classibus,</i>	
<i>Celebramus concentibus</i>	
<i>Matutinam melodiam</i>	
<i>Ac synaxis psalmodiam:</i>	130
<i>En, statim fulcra flamine</i>	
<i>Nutabant a fundamine;</i>	
<i>Tigna tota cum trabibus</i>	
<i>Tremibunda ingentibus</i>	
<i>Vacillabant ab omnibus</i>	135
<i>Aulae pulsata partibus.</i>	
<i>His tantis tempestatibus</i>	
<i>Ac terrorum turbinibus</i>	
<i>Nostra pavent precordia,</i>	
<i>Tot monstrorum prodigia</i>	140
<i>Quando cernebant lumina:</i>	
<i>Tectorum laquearia</i>	
<i>Horrisonis fragoribus</i>	
<i>Concuti et creporibus.</i>	
<i>Tum tandem cursu caterva</i>	145
<i>Confracta linquens limina</i>	
<i>Portum petit basilicae</i>	
<i>Populante pernicie;</i>	
<i>Hic pelluntur pericula</i>	
<i>Per Matris adminicula!</i>	150
<i>Quidam discrimen † duobus [dubiis]</i>	
<i>Devitantes cum saltibus</i>	
<i>Per devexa ac lubrica</i>	
<i>Clivosi ruris latera</i>	
<i>Metuebant magnopere</i>	155
<i>Casam contritam crepore.</i>	
<i>Porro cum tetrae tenebrae</i>	
<i>Preterissent et latebrae</i>	
<i>Fatescente velamine</i>	
<i>Orto iubaris lumine,</i>	160
<i>Scissa ceca caligine</i>	
<i>Quasi mortis imagine,</i>	
<i>Tunc videns ab ecclesia</i>	

*Tigilli fusa fragmina,*  
*'En, inquam, noctis horrida* 165  
*Nunc apparent spectacula!*  
*Ecce, casae cacumina*  
*Cadebant ad fundamina,*  
*Qua solebant lautissimae*  
*Sumi dulces deliciae!* 170  
*En, gestarum aprica*  
*Frondosarum velamina*  
*Pelluntur parietibus*  
*Flabrorum arietibus!*  
*Heu! Tectorum tutamina* 175  
*Prosternuntur in platea;*  
*Ecce, crates a culmine*  
*Ruunt sine munimine!*  
*Flatus saevi spiramina*  
*Haec fecerunt ludibria.* 180  
*Et nisi natalicia*  
*Pauli sancti sollemnia*  
*Tuerentur trementia*  
*Timidorum precordia,*  
*Forsan quassato culmine* 185  
*Quateremur et fulmine,*  
*Quemadmodum crudeliter*  
*Novies binos circiter*  
*Propalant evangelica*  
*Trini Tonantis famina* 190  
*Turris fregisse fragmina*  
*Cum immensa maceris.*  
*Ergo Christo in commune*  
*Adempti a discrimine*  
*Grates dicamus dulciter* 195  
*Manenti immortaliter!*  
*Doxa Deo ingenito*  
*Atque gnato progenito*  
*Simul cum sancto superna*  
*Flatu regenti saecula!* 200

**(D 2) Thomasin von Zerclaere, Der welsche Gast, Teil II, Kap. 4, v. 1845-2528: Waz ist unstæte? (v. 2139-2224).**

Ausg.: Thomasin von Zerclaere, Der Welsche Gast. Ausgewählt, eingeleitet, übers. u. mit Anm. versehen v. Eva Willms, Berlin - New York 2004 (de-Gruyter Texte), S. 57-59.

*Alsô ist diu werlt gar*  
*nâch unserm willen manicvar*  
*worden, untriu und unstæte:*  
*daz ist unser missetæte.*  
*Diu werlt wart gar stætic gemacht,*  
*nu hât si niht an stæte kraft,*  
*daz mac sehen swer der will.*  
*Der werlde unstæte ist harte vil:*  
*sumers ist uns vor schûwer wê;*  
*winters vor ise und vor snê;*  
*hiute ist regen und morgen wint,*  
*die uns oft beidiu schade sint;*  
*der donerslac nâch liehtem blicke*  
*der bringet vinstre tôde dicke;*  
*ich sihe daz ez vil ofte snît*  
*hin gegen des sumers zît,*  
*vil ofte ez ouch vil heiz ist,*

und kumt der vrost in kurzer vrist.  
 Uns koment wolken dick ze lône,  
 swenn uns daz weter dunket schône.  
 Die werlt hât unstæte site,  
 unser unstæte si volgt mite.

Ich getar sîn wol gejehen,  
 jâne möht nimmer geschehen,  
 wære unser unstæte niht,  
 unstæt diu an der werlde geschiht.  
 Nu zwiu wære regen od wint?  
 Wær Ádâm und sîniu kint  
 gewesen stæet, zwiu solt der snê?  
 Uns würde nimer von kelte wê.

Alsô ich gesprochen hân:  
 dô diu werlt alrêst wart getân,  
 si wart vil stæete gemacht.  
 Daz schînet dar an daz diu naht  
 vert vor dem tage zaller zît.  
 Deheine hitze der sumer gît  
 wan nâch dem winter, deist wâr.  
 Diu werlt wær noch stæete gar,  
 als si wart stæete gemacht,  
 wær niht unsr unstæete kraft.  
 Diu gæt ir vil unstæetekeit  
 diu si verkêrt an unser leit:  
 wan ir unstæt diu schât ir niht,  
 der schade uns vil gar geschiht.  
 Si gît uns siehtuom vür gesunt,  
 swenn si sich wandelt zaller stunt.

Diu werlt behaltet noch ein teil  
 der stæete, daz kumt uns ze heil:  
 wan wir behalten nihtes niht,  
 daz ist ein wunderlîch geschiht.  
 An der werlde stæete lît  
 Daz ieglich dinc hât sîne zît.  
 Bluomen und loup, obez und gras  
 ie nâch sînen zîten was.  
 Der obeze einz vürz ander gât:  
 einz kumt vruo, daz ander spât.  
 Nâch sîner zît vellt loup und gras  
 und dörret daz ê grüene was.  
 Summers ist lanc der tac,  
 daz winters niht gesîn mac.  
 Summers ist diu hitze grôz,  
 des vrostes den winter nie verdrôz.  
 Aver wir behalten deheine zît:  
 swaz in unserm muote lît,  
 ez sî übel od ez sî guot,  
 wir wellen volgen unserm muot.  
 Ern aht ûf deheinn heiligen tac,  
 swer sîn gelust verenden mac.

Diu werlt hât an der stæete sin  
 daz diu sunne tages schîn  
 ûf der erde, nahtes under.  
 Des sol iuch niht nehmen wunder,  
 wan ir natûre und ir site  
 ist daz si vert dem himel mite  
 und ouch wider zaller vrist.  
 Daz an dem buoche geschriben ist:  
 wan daz was ie der werlde stæete  
 daz der himel umbe di erde dræete.

**(D 3) Conrad Ferdinand Meyer, Erntegewitter**

Zit. n.: Der Ewige Brunnen. Ein Hausbuch deutscher Dichtung. Gesammelt u. hrsg. v. Ludwig Reiners. Aktualis. u. erw. v. Albert von Schirnding. Mit Titelvignetten v. Andreas Brylka, Jubiläumsausg. München 2005, S. 355.

Ein jäher Blitz. Der Erntewagen schwankt.  
 Aus seinen Garben fahren Dirnen auf  
 und springen schreiend in die Nacht hinab.  
 Ein Blitz. Auf einer goldnen Garbe thront  
 noch unvertrieben eine frevle Maid,  
 der das gelöste Haar den Nacken peitscht.  
 Sie hebt das volle Glas mit nacktem Arm,  
 als brächte sie's der Glut, die sie umflammt,  
 und leert's auf einen Zug. Ins Dunkel wirft  
 sie's weit und gleitet ihrem Becher nach.  
 Ein Blitz. Zwei schwarze Rosse bäumen sich.  
 Die Peitsche knallt. Sie ziehen an. Vorbei.

**(D 4) Gustav Schwab, Das Gewitter**

Zit. n.: Der Ewige Brunnen. Gesammelt u. hrsg. v. Ludwig Reiners, München 2005, S. 651.

Urahne, Großmutter, Mutter und Kind  
 in dumpfer Stube beisammen sind;  
 es spielet das Kind, die Mutter sich schmückt,  
 Großmutter spinnet, Urahne gebückt  
 sitzt hinter dem Ofen im Pfühl -  
 Wie wehen die Lüfte so schwül!

Das Kind spricht: «Morgen ist's Feiertag!  
 Wie will ich spielen im grünen Hag,  
 wie will ich springen durch Tal und Höhn,  
 wie will ich pflücken viel Blumen schön;  
 dem Anger, dem bin ich hold!» -  
 Hört ihr's wie der Donner grollt?

Die Mutter spricht: «Morgen ist's Feiertag!  
 Da halten wir alle fröhlich Gelag.  
 Ich selber, ich rüste mein Feierkleid;  
 das Leben, es hat auch Lust nach Leid,  
 dann scheint die Sonne wie Gold!»  
 Hört ihr's wie der Donner grollt?

Großmutter spricht: «Morgen ist's Feiertag!  
 Großmutter hat keinen Feiertag.  
 Sie kocht das Mahl, sie spinnet das Kleid;  
 das Leben ist Sorg und viel Arbeit;  
 wohl dem, der tat, was er sollt'!»  
 Hört ihr's wie der Donner grollt?

Urahne spricht: «Morgen ist's Feiertag!  
 Am liebsten morgen ich sterben mag:  
 Ich kann nicht singen und scherzen mehr,  
 ich kann nicht sorgen und schaffen schwer,  
 was tu' ich noch auf der Welt?»  
 Seht ihr, wie der Blitz dort fällt?

Sie hören's nicht, sie sehen's nicht,  
 es flammet die Stube wie lauter Licht:  
 Urahne, Großmutter, Mutter und Kind  
 vom Strahl miteinander getroffen sind,  
 vier Leben endet ein Schlag -  
 und morgen ist's Feiertag.

**(D 5) Detlev von Liliencron, ‚Trutz, blanke Hans‘ (1882)**

Ausg.: Jürgen Newig u. Uwe Hauptenthal (Hrsg.), Rungholt - Rätselhaft und widersprüchlich, Husum 2016.  
Abgedruckt in: Detlev von Liliencron, Trutz, blanke Hans. Mit einem Vorwort u. Informationen v. Matthias Bauer. Fotografien v. Günter Pump, Husum 2016.

Heut bin ich über Rungholt gefahren,  
Die Stadt ging unter vor fünfhundert Jahren.  
Noch schlagen die Wellen da wild und empört,  
Wie damals, als sie die Marschen zerstört.  
Die Maschine des Dampfers schüttert' und stöhnte,  
Aus den Wassern rief es unheimlich und höhnte:  
Trutz, blanke Hans.

Von der Nordsee, der Mordsee, vom Festland geschieden,  
Liegen die friesischen Inseln in Frieden.  
Und Zeugen weltvernichtender Wut,  
Taucht Hallig auf Hallig aus fliehender Flut.  
Die Möve zankt schon auf wachsenden Watten,  
der Seehund schon sonnt sich auf sandigen Platten.  
Trutz, blanke Hans.

Im Ozean, mitten, schläft bis zur Stunde  
Ein Ungeheuer, tief auf dem Grunde.  
Sein Haupt ruht dicht vor Englands Strand,  
Die Schwanzflosse spielt nah' Brasiliens Sand.  
Es zieht, sechs Stunden, den Atem nach innen  
Und treibt ihn, sechs Stunden, wieder von hinnen.  
Trutz, blanke Hans.

Doch einmal in jedem Jahrhundert entlassen  
Die Kiemen gewaltige Wassermassen.  
Dann holt das Untier tief Atem ein,  
Und peitscht die Wellen und schläft wieder ein.  
Viel tausend Menschen im Nordland ertrinken,  
Viel reiche Länder und Städte versinken.  
Trutz, blanke Hans.

Rungholt ist reich und wird immer reicher,  
Kein Korn mehr faßt selbst der größte Speicher.  
Wie zur Blütezeit im alten Rom,  
Staut hier täglich der Menschenstrom.  
Die Sänften tragen Syrer und Mohren,  
Mit Goldblech und Flitter in Nasen und Ohren.  
Trutz, blanke Hans.

Zum Feste heut klingen Cymbeln und Zinken,  
Aus den Fenstern mit Tüchern die Frauen winken  
und blättern Blumen in alle die Pracht -  
Die Kirchen schloß wer aber über Nacht?  
Die Rungholter wollen sich selbst regieren,  
Und keine Zeit mehr mit Gott verlieren.  
Trutz, blanke Hans.

Auf allen Märkten, auf allen Gassen  
Lärmende Leute, betrunkene Massen.  
Sie ziehn am Abend hinaus auf den Deich:  
Wir trutzen dir, blanker Hans, Nordseeteich!  
Und wie sie drohend die Fäuste ballen,  
zieht leis aus dem Schlamm die Krake die Krallen.  
Trutz, blanke Hans.

Die Wasser ebbten, die Vögel ruhen,  
der liebe Gott geht auf leisesten Schuhen.  
Der Mond zieht am Himmel gelassen die Bahn,  
Belächelt der protzigen Rungholter Wahn.  
Von Brasilien glänzt bis zu Norwegs Riffen  
Das Meer wie schlafender Stahl, der geschliffen.  
Trutz, blanke Hans.

Und überall Frieden, auf See, in den Landen -  
Plötzlich wie ein Ruf eines Raubtiers in Banden:  
Das Scheusal wälzte sich, atmete tief,  
Und schloss die Augen wieder und schlief.  
Und rauschende, schwarze, langmähnige Wogen  
Kommen wie rasende Rosse geflogen.  
Trutz, blanke Hans.

Ein einziger Schrei - die Stadt ist versunken,  
und Hunderttausende sind ertrunken.  
Wo gestern noch Lärm und lustiger Tisch,  
Schwamm andern Tage der stumme Fisch.  
Heut bin ich über Rungholt gefahren,  
Die Stadt ging unter vor fünfhundert Jahren.  
Trutz, Blanke Hans.



## Quellen- und Literaturverzeichnis

### Abkürzungen

Kulturgeschichtliche, philologische, hagiographische und historiographische Bezeichnungen werden nach den Regeln gängiger Lexika und Nachschlagewerke abgekürzt. Die Abkürzungen für Quellenausgaben, Lexika, Enzyklopädien, Schriftenreihen und Sammelwerke richten sich nach Siegmund M. Schwertner (Hrsg.), Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie u. Grenzgebiete (IATG). Zeitschriften, Lexika, Quellenwerke mit bibliograph. Angaben. Aktualisierte u. erweiterte 3. Aufl. Frankfurt am Main - New York 2014.

ags.	angelsächsisch
ahd.	althochdeutsch
air.	altirisch
as.	altsächsisch
BBKL	Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon, Bd. I-XLIII. Hrsg. v. Friedrich Wilhelm Bautz (Bd. I-II, Hamm 1990), fortgeführt v. Traugott Bautz (Bd. III-XL, Herzberg/ Nordhausen 1992-2020) u. Uta Timpe-Bautz (Bd. XLI-XLIII, Nordhausen 2020-2021)
BHL	Bibliotheca Hagiographica Latina, 2 vols., Bruxelles 1898-1901, Supplement 1911.
BHG	Bibliotheca Hagiographica Graeca, 3 vols., éd. mise au jour et considérablement augm. par F. Halkin, Brüssel 1957 (Subsidia Hagiographica; 8); Ders., Auctarium bibliothecae hagiographicae graecae, Brüssel 1969 (Subsidia Hagiographica 47); F. Halkin, Novum Auctarium Bibliothecae Hagiographicae Graecae, Brüssel 1984 (Subsidia Hagiographica; 65).
CCSL	Corpus Christianorum Series Latina, 228 vols. (Nov. 2020), Turnhout 1953ff.
CCCM	Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis, Turnhout 1966ff.
CCSM	Corpus Christianorum Series Medievalis, 372 vols. (Dec. 2021), Turnhout 1954ff.
CELT	Corpus of Electronic Texts (University College Cork, Ireland): Ressource for Irish history, literature and politics, <a href="https://celt.ucc.ie">https://celt.ucc.ie</a>
CSHB	Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae. Editio emendatio et compositor, consilio Berthold Georg Niebuhr, Bonn 1828-1897.
CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, hrsg. v. Johannes Vahlen et al., Wien 1864ff.
DA	Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters, hrsg. v. Karl Brandi et al., Weimar u. a. 1937ff.
DWB	Jacob und Wilhelm Grimm, Deutsches Wörterbuch, Bd. I-XVI, Leipzig 1854-1960. Quellenverzeichnis, 2. Aufl. Leipzig 1971; ND München 1984, Bd. I-XXXIII.
eDIL	Electronic Dictionary of the Irish Language, 1913-1976, digitale Version Prof. G. Toner, University of Ulster (2003-2007), <a href="http://dil.ie">http://dil.ie</a>
EM	Enzyklopädie des Märchens. Hrsg. v. Kurt Ranke et al., 15 Bde., Berlin 1977-2017.
GThF	Greifswalder Theologische Forschungen, 31 Bde., Frankfurt a. Main 1933ff., hrsg. v. Christfried Böttrich (ab April 2008).
Georges 1913	Karl Ernst Georges, Ausführl. Lat.-dt. Hwb. Unveränd. Nachdr. d. 8. verbesserten u. vermehrten Aufl. v. Heinrich Georges, 2 Bde., Hannover 1913, ND Darmstadt 2003.
HbAW	Handbuch der Altertumswissenschaft, begr. v. Iwan von Müller 1885, fortgesetzt v. Robert von Pöhlmann 1913, erweitert v. Walter Otto 1920, fortgeführt v. Germann Bengtson 1953 [...], Hans-Joachim Gehrke u. Bernhard Zimmermann, München 2013.
HWDA	Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, 10 Bde., hrsg. v. Hanns Bächtold-Stäubli, unter Mitwirkung v. Eduard Hoffmann-Krayer, Berlin-Leipzig 1927-1942, Neuausg. Berlin-New York 1987.
HZ	Historische Zeitschrift, begründet v. Heinrich von Sybel fortgeführt v. Friedrich Meinecke u. Theodor Schieder [...], München 1859ff.
JWG	Jahrbuch für Wirtschaftsgeschichte, begründet v. Karl Obermann 1960, neubegründet v. Toni Pierenkämper et al. 1992, Berlin 1992ff.
Der Neue Pauly	Paulys Realencyclopädie d. class. Altertumswiss./ Pauly-Wissowa-Kroll (RE), begr. v. August Friedrich Pauly 1837, ed. Hubert Cancik, Helmuth Schneider (Antike), Manfred Landfester (Rezeptions- u. Wissenschaftsgeschichte), 68 Halbbde. u. 15 Suppl.-Bde. 1893-1978.
LThK	Lexikon für Theologie und Kirche, 10 Bde., 1 Reg.-Bd., 3 Suppl.-Bde., begr. v. Michael Buchberger, 1. Aufl. 1930-1938, 2. vollst. überarb. Aufl. v. Josef Höfer u. Karl Rahner 1957-1968, 3. Aufl. hrsg. v. Walter Kasper et al., Freiburg i. Br. 1993-2001.
LMA	Lexikon des Mittelalters, hrsg. v. Robert-Henri Bautier et al., 9 Bde., 1Reg.-Bd., München-Zürich 1977-1998.
MGH	Monumenta Germaniae Historica, ed. G. H. Pertz et al., Hannover u. a. 1823ff., <a href="https://www.mgh.de/index.htm">https://www.mgh.de/index.htm</a>
MGH Auct. Ant.	Auctores Antiquissimi (15 Bde., 1877-1919)
Script. rer. Mer.	Scriptores rerum Merovingicarum (7 Bde., 1885-1951)

- Script. rer. Lang. Scriptorum rerum Langobardicarum et Italicarum (1 Bd., 1878)  
 Script. rer. Ger. Scriptorum rerum Germanicarum (25 Bde., 1922ff.)  
 mhd. mittelhochdeutsch  
 MIÖG Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung  
 MPL Jacques-Paul Migne (Éd.), Patrologiae Latinae cursus completus ... ab aeo apostolico ad Innocentii III tempora, Paris 1839-1864, 221Bde. in quarto.  
 Mythologies 1-2 Mythologies. Compiled by Yves Bonnefoy. A restructured Translation of the Dictionnaire des mythologies et des religions des sociétés traditionnelles et du monde antique. Prepared under the Direction of Wendy Donigh, 2 vols. Chicago - London 1991.  
 NA Neues Archiv der Gesellschaft für Ältere Deutsche Geschichtskunde zur Beförderung einer Gesamtausg. der Quellenschriften deutscher Geschichten des Mittelalters, hrsg. v. J. Lambert Böhler et al., Frankfurt a. M. 1820ff. (unveränd. Nachdruck Hannover 1977).  
 RAC Realenzyklopädie für Antike und Christentum, begr. v. Franz Joseph Dölger, Stuttgart 1950ff.  
 RDK Reallexikon zur deutschen Kunstgeschichte, begr. v. Max Semrau, Otto Schmidt, Stuttgart 1937ff.  
 RE Realenzyklopädie für protestant. Theologie u. Kirche, hrsg. v. Johann Jakob Herzog et al., 3 Auflagen, 24 Bde., Leipzig 1854-1913.  
 RGA Reallexikon der germanischen Altertumskunde, begr. v. Johannes Hoops, 2., völlig neu bearb. u. stark erweiterte Aufl. ..., 35 Bde., Berlin - New York 1973-2007, 2 Reg.-Bde. (2008).  
 RGG Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Hwb. f. Theologie u. Religionswiss., 8 Bde. u. 1 Reg.-Bd. (hrsg. v. Friedrich Michael Schiele u. Leoold Zscharnack et al., 1909ff.), 4., völlig neu bearb. Aufl, Stuttgart 2008 (UTB; 8401), ND Darmstadt 2020.  
 SSCI Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo, ed. Guiseppe Ermini et al., Spoleto 1954ff.  
 ThLL Thesaurus Linguae Latinae, editus iussu et auctoritate consilii ab academiaram quinque germanicarum Berolinensis Gottingensis Lipsiensis Monacensis Vindobonensis, begr. v. Eduard Wölfflin, Leipzig 1900ff.  
 TRE Theologische Realenzyklopädie, hrsg. v. Gerhard Müller et al., 36 Bde. u. 2 Reg.-Bde., Berlin - New York 1977-2007.  
 WA Dr. Martin Luthers Werke. Weimarer Ausg. - Krit. Gesamtausg., hrsg. v. Rudolf Hermann, Gerhard Ebeling et al., 127 Bde., Weimar 1883-1929.  
 WiBiLex Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet. Hrsg. v. Michael Bauks u. Klaus Koenen (AT) sowie Stefan Alkier (NT), 2007ff., <http://www.wibilex.de>  
 ZfsAK Zeitschrift f. schweizerische Archäologie u. Kunstgeschichte, Zürich 1939ff., <http://www.e-periodica.ch>  
 ZKG Zeitschrift für Kirchengeschichte, begr. v. Albrecht Ritschl, Theodor Brieger, Wilhelm Gaß u. Hermann Reuter, 1. F. 1877-1918 (Bd. 1-37), 2. F. 1920-1930 (Bd. 38-49), 3. F. 1931-1943 (Bd. 50-62), 4. F. 1950ff. (Bd. 63ff.).

In dieser Arbeit verwendete Bibelausgaben:

Biblia Sacra Vulgata, Ed. Gryson/ Weber, 5. Aufl., Stuttgart, [http://www.vatican.va/archive/bible/nova-vulgata/documents/nova-vulgata\\_index\\_lt.html](http://www.vatican.va/archive/bible/nova-vulgata/documents/nova-vulgata_index_lt.html)

Deutsche Bibelzitate (wenn n. anders angegeben): Die Bibel. Nach der Übers. Martin Luthers, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1985 (Lutherbibel Taschenausgabe ohne Apokryphen).

## Quellen und Literatur

Im Folgenden sind Quellen, Hilfswerke und Sekundärliteratur aufgelistet, die zur Erschließung der Naturwahrnehmung, -darstellung und -deutung im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit herangezogen wurden. Forschungs- und Literaturstand ist November 2018; danach erschienene Quelleneditionen, Neuausgaben sowie Sekundärliteratur konnten in der vorliegenden Fassung nicht mehr berücksichtigt werden. Verwendete Lexika werden jeweils als Gesamtwerk und in Einzelartikeln genannt. Artikel und Zusammenfassungen der Wikipedia-Enzyklopädie sind mit Datum der Einsicht aufgelistet; in einigen wikipediabasierten Anmerkungen ist zudem eine Auswahl der im Wikipedia-Artikel aufgeführten Forschungsliteratur beigefügt; diese und weiterführende Sekundärliteratur zu einzelnen Autoren, Persönlichkeiten sowie speziellen geschichtlichen, geographischen und naturwissenschaftlichen Themen sind im vorliegenden Literaturverzeichnis mit aufgeführt.

Die Ordnung der Quellen und Literatur erfolgt nach den „Preußischen Instruktionen“ in alphabetischer Reihenfolge nach Autorenvornamen, ab 1500 bei „prominenten“ Autoren nach der „Zitiergewohnheit“ bzw. ab dem 18. Jahrhundert generell nach Familiennamen. Geschichtswerke, Heiligenviten und Gesta sind teils nach Verfassernamen, bei weniger prominenten oder unbekanntem Autoren auch nach dem Werktitel (z. B. *Annals of Ireland*) alphabetisch aufgelistet. Literarische Werke nach 1500 sind (sofern nicht mehr der „erweiterte Literaturbegriff“ für das Mittelalter greift) nach dem Nachnamen der Autoren aufgeführt. Bei nicht genannten oder unbekanntem Autoren und Sammeleditionen ist für die Einordnung der erste substantivische Begriff des Werktitels maßgebend. Listen von Editionen, Übersetzungen und Sekundärliteratur beginnen jeweils mit der ältesten Ausgabe. Mit mehreren Werken zitierte Quellen/ Schreiber sind im Quellenverzeichnis durch Unterstreichung hervorgehoben. Die Angabe der Seitenzahlen erfolgt bei deutschsprachigen Titeln mit S.[eite], ansonsten mit p.[age].

### 1. Edierte Quellen und Übersetzungen

#### a) Mittelalterliche Quellen (bis 1500)

Sancti Abbonis abbatis Floriacensis Excerptum de gestis Romanorum pontificum, ed. Jacques-Paul Migne, MPL 139, col. 550Aff.

Adam von Bremen, Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum, ed. Bernhard Schmeidler, MGH Script. rer. Ger. in us. schol. sep. ed. 2, 3. Aufl. Hannover u. Leipzig 1917.

Adam von St. Viktor, *Sequentia in nativitate beatae Mariae virginis*. Zit. n.: Lateinische Lyrik des Mittelalters. Ausgewählt, übers. u. kommentiert v. Paul Klopsch, Stuttgart 1985.

Adamnán, Vita Sancti Columbae/ Adomnán's Life of Columba, ed. and transl. by the late Alan Orr Anderson and by Marjorie Ogilvie Anderson, Edinburgh 1961, rev. by Marjorie Ogilvie Anderson, 2. Aufl. Oxford 1991.  
Engl. Übers.: Richard Sharpe (transl.), Adomnan of Iona, Life of St Columbae, London 1995.  
Dt. Übers.: Adamnán, Das Leben des heiligen Columba von Iona. Eingel., übers. u. m. Anm. versehen v. Theodor Klüppel, Stuttgart 2010 (Bibliothek der Mittellateinischen Literatur; Bd. 8).

Adamnan's Second Vision, ed. by Withley Stokes, Revue Celtique 12 (1891).

Adelard von Bath, De opere astrolapsus, ed. Bruce George Dickey, Cambridge 1982.

Adelard von Bath, De eodem et diverso. Ausg.: Heinrich Willner, Des Adelard Traktat „De eodem et diverso“ zum ersten Male hrsg. u. histor.-krit. untersucht v. H. Willner, Münster 1903 (BGThPhMA IV, 1).

Adelard, Quaestiones naturales - Die Quaestiones naturales des Adelardus von Bath. Hrsg. u. untersucht v. Martin Müller, Münster i. W. 1934 (Beitr. zur Geschichte d. Philosophie u. Theologie d. Mittelalters. Texte u. Unters.; 31,2).

Admonitio generalis, Capitularia regum Francorum 1, ed. Alfred Boretius, MGH Capitularia regum Francorum 1, Hannover 1883.

Ado von Vienne, Chronicon de sex aetatibus mundi, MOL 123, Sp. 23-138; Teilausg.: Georg Heinrich Pertz, MGH Script. (in Folio) 2, Berlin 1829, S. 317-326.

#### Adso(n) von Montier-en-Der

Adso Dervensis, *De ortu et tempore Antichristi*, hrsg. v. Ernst Sackur, in: Sibyllinische Texte u. Forschungen, Halle 1898, S. 97-113.

Adso Dervensis, *De ortu et tempore Antichristi necnon et tractatus qui ab eo dependunt*, ed. Daniel Verhelst, Turnhout 1976 (Corpus christianorum Continuatio Mediaevalis 45), [www.thelatinlibrary.com/adso/html](http://www.thelatinlibrary.com/adso/html)

Aegidii Aureavallensis *Gesta Episcoporum Leodiensium*, ed. Johannes Heller, MGH Script. (in Folio) 25, Hannover 1880, S. 14-129.

Aethilwald, *Carmen de transmarini itineris peregratione ad Wihfridum*, ed. Rudolf Ehwald, MGH Auct. ant. 15, Berlin 1913, S. 528-533.

Sextus Iulius Africanus, *Chronographiae. The Extant Fragments*. Hrsg. v. Martin Wallraff, übers. v. William Adler, Berlin 2007.

#### Agobard von Lyon

S. Agobardi Episcopi Lugdunensis Liber contra insulsam vulgi opinionem de grandine et tonitruis I, MPL 104, col. 147A-158C.

Weitere Ausg.: Agobardi Lugdunensis Opera omnia, ed. Lieven van Acker, transl. John Lewis, Turnhout 1981 (Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis 52).

Teilausg. (n. d. Ausg. L. van Acker) u. dt. Übers.: Ulrich Nonn (Hrsg. u. dt. Übers.), Agobardi Lugdunensis De grandine et tonitruis, Quellen zur Alltagsgeschichte im Mittelalter, Darmstadt 2003 (FSGA).

Agobard, Sermo exhortatorius ad plebem de fidei veritate et totius boni institutione, MPL 104, col. 267A-288D.

Agobard, Liber ad prefatum imperatorem adversus legem Gundobadi et impia certamina quae per eam geruntur, MPL 104, col. 113A-126B.

Weitere Ausg.: Ernst Ludwig Dümmler (Ed.), MGH Epp. (in Quart.) 5: Epistolae Karolini aevi (III), Berlin 1899, S. 158-164; Lieven van Acker, Agobardi Lugdunensis opera omnia, Turnhout 1981 (Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis 52), S. 19-28, Nr. 2.

*Aided Echach meic Maireda*, in: *Lebor na h-Uidre*, v. 2915-3134, ed. Richard Irvine Best and Osborne Bergin. Ed. compiled by Donnachadh Ó Corrain and Hildegard L. C. Tristram, CELT G301900 (2006), p. 95-100, <http://www.ucc.ie/celt>

Alanus ab Insulis, *Omnis mundi creatura*, in: Lateinische Lyrik des Mittelalters. Lat./Dt. Ausgewählt, übers. u. kommentiert v. Paul Klopsch, Stuttgart 1985.

Al-Azimi, La chronique abrégée d'al-Azîmî, années 518-535/1124-1144, in: *Revue des Études Islamiques* (1991).

Albertus Magnus, *De caelo et mundo*. Ed. Paul Hossfeld nach dem Wiener Albert-Autograph, Köln 1971 (Alberti Magni Opera Omnia ... curavit Institutum Alberti Magni Coloniense; Editio Coloniensis); Bd. 5. 1).

Albertus Magnus, *De causis et processu universitatis a prima causa*. Ed. August Borgnet, Paris 1890 (Alberti Magni Opera omnia; Bd. 10).

#### Alkuin von York

Alcivini sive Albini Versus de patribus, regibus et sanctis Eboracensis ecclesiae, rec. Ernst Dümmler, MGH Poetae 1, Hannover 1881, S. 169-207; dt. Übers.: Rudolf Drux, Des Dichters Schiffahrt. Struktur und Pragmatik einer poetologischen Allegorie, in: *Formen und Funktionen der Allegorie. Symposium Wolfenbüttel 1978*. Hrsg. v. Walter Haug, Stuttgart 1979 (Germanist. Symposien-Berichtbände; Bd. 3), S. 38-51 (darin u. a.: „Gedicht über die Bischöfe und Heiligen von York“ - *Versus de patribus, regibus et sanctis Eboracensis ecclesiae*, S. 38ff.).

Alcuinus abbas S. Martini Turonensis, *De pontificibus et sanctis ecclesiae Eboracensis carmen*, [http://www.geschichtsquellen.de/repOpus\\_00092.html](http://www.geschichtsquellen.de/repOpus_00092.html) (10.07.2017).

Alcivini sive Albini Epistolae, Nr. 16, ed. E. Dümmler, MGH Epp. IV, Hannover 1895, ND 1994, S. 43

Alcivini sive Albini Epistolae, Nr. 111, ed. E. Dümmler, MGH Epp. IV, 1895, S. 159-162.

Alcivini sive Albini Epistolae, Nr. 113, ed. E. Dümmler, MGH Epp. IV, 1895, S. 163ff.

Teilübers.: Dorothy Whitelock (Hrsg.), *English Historical Documents*, vol. I, 1979, S. 843f.

#### Aldhelm von Malmesbury

Aldhelmi Malesbiriensis *Carmen Rhythmicum*. Ed. Rudolf Ehwald, Aldhelmi Opera Omnia, MGH Auct. ant. 15, Berlin 1913, S. 524-528.

Aldhelmi Carmen Rhythmicum, ed. David R. Howlett, London 1995, [documents.irevues.inist.fr/bitstream/handle/2042/4873/03.PDF%20TEXTE.pdf](http://documents.irevues.inist.fr/bitstream/handle/2042/4873/03.PDF%20TEXTE.pdf)

Aldhelm, *De Metris et Enigmatibus ac Pedum Regulis [= Enigmata]*, ed. R. Ehwald, MGH Auct. Ant. 15, Hannover 1913.

Aldhelm: *The Poetic Works*. Transl. by Michael Lapidge and James L. Rosier. With an Appendix by Neil Wright, Cambridge 1985.

Altfrid von Münster, *Vita S. Liudgeri auctore Altfrido*, in: *Die Vitae S. Liudgeri*, hrsg. v. Wilhelm Diekamp, Münster 1881 (*Die Geschichtsquellen des Bisthums Münster*; Bd. 4), S. 3-53.

*Vita S. Liudgeri episcopi Mimigardefordensis*, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 2, Hannover 1829, S. 403-419.

Ambrosius von Mailand:

Ambrosius, *Aeterne Rerum Conditor*. Lat. Text u. dt. Übers.: <http://josbrunonis.blogspot.de/2012/02/hymnus-beim-hahnenschrei.html> (9. Jan. 2013).

Ambrose, *De Officiis*. Ed. with an Introd., Transl., and Commentary by Ivor J. Davidson, Oxford 2001 (*Oxford Early Christian Studies*).

Ambrosius, *Hexaameron*, ed. Jacques-Paul Migne, *Patrologia Latina cursus completus (MPL)* 14, 1, Paris 1845, col. 123-312.

Ambrosius, *De Elia et ieiunio liber unus*, MPL 14, 1, Paris 1845, col. 731A-774B.

Amminianus Marcellinus, *Rervm Gestarvm libri qvi svpersvnt libri XX*. Hrsg. v. Wolfgang Seyfarth, Leipzig 1978 (*Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana*).

Anastasio Bibliothecarii *Historia tripartita*, rec. Carl de Boor, *Theophanis Chronographia*, vol. II, Leipzig 1885, ND Hildesheim - New York 1980.

Anastasius Bibliothecarius, *Vita Nicolai I. papae*, ed. Louis Duchesne, *Le Liber Pontificalis. Texte, introduction et commentaire*, 2, Paris 1892 (*Bibliothèque des Ecoles françaises d'Athènes et de Rome. Sér. 2, 3,2*), p. 151-172, <https://archive.org/details/duchesne02>

*Ancient Laws of Ireland*, vols. I-V, ed. W. Neilson Hancock et al., Dublin 1806ff., zit. n. *Electronic Dictionary of the Irish Language (eDIL)* s.v. bó or.

Andreas aulae regiae capellanus, *De amore: libri tres*. Von der Liebe. Text nach d. Ausg. v. Emil Trojel. Übersetzt u. mit Anmerkungen u. einem Nachwort versehen v. Fritz Peter Knapp, Berlin - New York 2006.

Andreas von Marchiennes, *Continuatio Aquicinctina*, ed. L. C. Bethmann, MGH Script. (in Folio) 6, 1844, S. 406-438.

Angilberti (Homeri) *Carmina*, VI (KAROLUS MAGNUS ET LEO PAPA), rec. Ernst Ludwig Dümmler, MGH *Poetae Latini medii aevi 1: Poetae Latini aevi Carolini*, Berlin 1881.

Angelsächsische Chronik

Älteste Ausg. u. engl. Übers.: *The Saxon Chronicle with an engl. Transl. and Notes, Critical and Explanatory*. To which are added Chronological, Typographical and Glossarial Indices... by Rev. James Henry Ingram, London 1823.

*The Saxon Chronicle*, transl. by Rev. James Henry Ingram, London 1923, with add. readings from the transl. of Dr. J. A. Giles, London 1847 (Douglas B. Killings, <http://www.gutenberg.org/cache/ep...657/pg657-images.html>).

*Annales Domitiani Latini: an Edition. The Anglo-Saxon Chronicle*. [The Latin text in British Museum MS. Cotton Domitian Annales VIII, item 10, *Historia Latino-Saxonica*, ed. Francis P. Magoun], in: *Medieval Studies* 9, Turnhout 1947, p. 235-295.

*The Anglo-Saxon Chronicle*, ed. Dorothy Whitelock, in: *English Historical Documents*, vol. 1, 2. Aufl. London 1979, p. 145-261.

Janet M. Bately (Ed.), *The Anglo-Saxon Chronicle: a collaborative ed. (MS. A)*, 3 vols., Cambridge 1986; darin: *The Parker Chronicle*, Corpus Christi College, Cambridge, MS. 173, gen. MS. A, ed. John Bately (1986).

Michael Swanton (Ed.), *The Anglo-Saxon Chronicle*, New York 1998.

Peter S. Baker, *Anglo-Saxon Chronicle: A collaborative Edition. Vol. 8: MS F. A semi-diplomatic edition with introduction and indices*. Ed. by Peter S. Baker, Cambridge 2000.

Lars Ulwencrutz (Ed.), *The Anglo-Saxon Chronicle AD 1 - AD 1154*, o. O. 2008.

Neuausg.: *The Anglo-Saxon Chronicle. Illustrated and annotated*. Ed. and introd. by Bob Carruthers, Barnsley 2013 (*Military History from primary Sources*).

*Annales Admuntenses*, ed. Wilhelm Wattenbach, MGH Script. (in Folio) 9, Hannover 1851, ND1963, S. 569-579.

*Annales Alamannici cum Continuationibus*, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 1, Hannover 1826, S. 19-60.

Annales Altahenses maiores. Ex editione Wilhelm v. Giesebrecht/ rec. Edmund L. B. Frhr. v. Oefele, MGH Script. in us. schol. sep. ed. 4, Hannover 1895 (u. a. Ann. Altahenses pars I. auct. Wolfherio Hildesheimensi. Ed. altera rec. Edmund Frhr. v. Oefele).

Annales Augienses pars I, ed. G. H. Pertz, MGH Script. 1, Hannover 1826, S. 67-69.

Annales Augustani, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio), Hannover 1839, S. 124-136.

Annales Auraevallenses, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 16, Hannover 1859, S. 681-683.

Annales Claustroneoburgenses, ed. Wilhelm Wattenbach, MGH Script. (in Folio) 9, Hannover 1851, S. 742-746.

Annales Bavarici ex Codice Monacense, ed. Georg Waitz, MGH Script. (in Folio) 25: Gesta saec. XIII., Hannover 1880, S. 637-638.

Annales Bertiniani/ Annalen von St. Bertin, pars II auct. Prudentio Trecensi episcopo, rec. G. Waitz, MGH Script. in usum schol. sep. ed. 5, Hannover 1883, S. 1-54.

Dt. Übers.: Ann. Bertiniani/ Jahrbücher v. St. Bertin. Neu bearb. v. Reinhold Rau, in: Quellen zur karoling. Reichsgeschichte, Teil 2, Darmstadt 1969 (Freiherr vom Stein-Gedächtnisausg.; Bd. 6), S. 12-287.

Engl. Übers.: The Annals of St-Bertin. Transl. and annotated by Janet Loughland Nelson, in: Manchester Medieval Sources Series: Ninth-Century Histories, vol. I, Manchester - New York 1991.

Annales Besuenses, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 2, Hannover 1829, S. 247-250.

Annales Blandinienses 1-1292, ed. L. C. Bethmann, MGH Script. (in Folio) 5, Hannover 1844, S. 20-34.

Annales Blandinienses, ed. Philip Grierson, Les Annales de Saint-Pierre de Gand et de Saint-Amand, Brüssel 1937.

Annales Brunwilarenses, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 16, Hannover 1859, S. 724-728.

#### Annales Cambriae:

Annales Cambriae, the A-text, ed. Egerton Phillimore, The Annales Cambriae and Old-Welsh Genealogies from Harleian MS. 3859, Y Cymmrodor, 9, London 1888, p. 141-183.

Ann. Cambriae, the B-text, ed. E. Phillimore, 1888 (Annales ab orbe condita adusque A.D. MCCLXXXVI = London, Public Record Office, MS. E.164/1, K. R. Misc. Books, Ser. I, p. 9ff.).

Henry Gough-Cooper, Annales Cambriae, from Saint Patrick to AD 682: Texts A, B & C in Parallel, in: The heroic Age. Journal of Early Medieval Northwest Europe 15 (2012), The Heroic Age website <http://www.heroicage.org/issues/15/gough-cooper.php>

Engl. Übers.: The Annals of Wales. A translation of the A Text by John Ingram, London 1912 <http://legacy.fordham.edu/halsall/source/annalescambriae.asp>

David N. Dumville (ed. and transl.), Annales Cambriae, A.D. 682-954: Texts A-C in Parallel, Dep. of Anglo-Saxon, Norse and Celtic, Univ. of Cambridge 2002.

Annales Cameracenses auct. Lamberto Waterlos, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 16, Hannover 1859, S. 510-554.

Annales Canonici S. Rudberti Salisburgensis, ed. W. Wattenbach, MGH Script. (in Folio) 9, 1851, S. 758-810.

Annales Catalaunenses, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 16, Hannover 1859, S. 488-490.

Annales Colonienses, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 1, Hannover 1826, S. 97-99.

Annales Colonienses brevissimi, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 1, Hannover 1826, S. 97.

Annales Colonienses Maximi, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 17: Ann. aevi Suevici, Hannover 1861, S.755f.

Annales Corbeienses, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 3: Ann., chronica et historiae aevi Saxonici, Hannover 1839, S. 1-18.

Annales Diessenses, ed. Philipp Jaffé, MGH Script. (in Folio) 17, Hannover 1861, S. 324-327.

Annales Egmundani, ed. G.H Pertz, MGH Script. (in Folio) 16, Hannover 1859, S. 442-479.

Annales Einhardi, ed. G.H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 1, Hannover 1826, S. 135-218.

Heremi Annales Einsiedlenses, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 3: Annales, chronica et historiae aevi Saxonici, Hannover 1839, S. 130ff.

Annales Flaviniacenses et Lausonenses, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 3: Annales, chronica et historiae aevi Saxonici, Hannover 1839, S. 149-152.

Annales Floreffenses, ed. L. C. Bethmann, MGH Script. (in Folio) 16, Hannover 1859, S. 618-631.

Annales Floriacenses, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 2, Hannover 1829, S. 254-255.

The Annals of the Four Masters, ed. John O'Donovan, 7vols., 2<sup>nd</sup> ed. Dublin 1856. Electronic edition compiled by Donnchadh Ó Corráin, Mavis Cournane, Dublin 2002, CELT G100005A-F und Indexband, <http://www.ucc.ie/celt/published/G100005A>

Annales Formoselenses, ed. Ludwig Conrad Bethmann, MGH Script. (in Folio) 5, Hannover 1844, S. 34-36.

Annales Fossenses a. 1124-1376, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 4, Hannover 1841, S. 30-35.

Annales Fuldenses, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 1, Hannover 1859, S. 337-415; darin u. a.: Ruodolfi Fuldensis Annales, ed. G. H. Pertz, S. 361-375.

Annales Fuldenses sive Annales regni Francorum ab Einhardo, Ruodolfo, Meginhardo Fuldensibus, Seligenstadi, Fuldae, Mogontiaci conscripti cum Continuationes Ratisbonenses et Altahenses. Nach d. Ausg. v. G. H. Pertz neu hrsg. v. Friedrich Kurze, MGH Script. rer. Ger. in us. schol. sep. ed. 7, Hannover 1891, ND 1978 (=Ann. Fuld. pars I-III, ed. G. H. Pertz/ rec. F. Kurze, MGH Script. in us. schol. sep. ed. 7, Hannover 1891).

Annales Fuldenses, ed. Reinhold Rau, Berlin 1960 (Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters - Freiherr vom Stein-Gedächtnisausg. 7), S. 19-177.

Neuausg.: Quellen zur karolingischen Reichsgeschichte, Teil 3: Jahrbücher von Fulda, Regino: Chronik, Notker: Taten Karls. Bearb. v. Reinhold Rau, 4., gegenüber d. 3. um e. Nachtrag erw. Aufl., Darmstadt 2002, S. 19-177.

Übers.: Die Jahrbücher v. Fulda u. Xanten. Nach d. Ausg. d. MGH übers. v. Dr. Carl Rehdantz. Neu bearb. v. Wilhelm Wattenbach, Leipzig 1941 (Die Geschichtsschreiber d. deutschen Vorzeit; Bd. 25), S. 3-139.

The Annals of Fulda, ed. and transl. by Timothy Reuter, Ninth Century Histories II, Manchester - New York 1992.

Annales Halesbrunnenses maiores, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 16, 1859, S. 43-52.

Annales Herbipolenses - Würzburger Annalen, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 16, Hannover 1859, S. 1-12.

Annales Hersfeldenses (verloren); vgl. dazu G. H. Pertz (Ed.), MGH Script. (in Folio) 3, Hannover, S. 18-116.

Annales Hildesheimenses a. 1-1137, contulit cum Codice Parisiensi G. Waitz, MGH Script. rer Ger. in us. schol. ex MGH recusi 8, Hannover 1878.

The Annals of Inisfallen, Pre-Patrician Section, ed. Séan Mac Airt (...) and Marianne McDonald. First draft, revised and corrected. Proof corrections by Stephen Beechinor, Julianne Nyhan (2000), CELT T100004P

Séan Mac Airt (ed. & transl), The Annals of Inisfallen MS. Rawlinson B. 503, Dublin 1944/1954. Elektron. Ausg.: S. Mac Airt (ed.), The Annals of Inisfallen. Electronic ed. compiled by Beatrix Färber. Funded by Univ. College, Cork and Prof. Marianne McDonald. First draft, rev. and corrected. Proof corrections by Pádraig Bambury, Stephen Beechinor, Julianne Nyhan (2000/2008), <http://www.ucc.ie/celt/published/I100004/index.html> [=The Annals of Inisfallen, CELT I100004].

Fragmentary Annals of Ireland, ed. and transl. by Joan Newlon Radner, Dublin 1978, CELT, Text G 100017, Univ. College Cork, 2004/2008, <http://www.ucc.ie/celt/published/G100017.html>

The Annals of the four Masters: John O'Donovan (ed. and transl.), *Annála Ríoghachta Éireann*. Annals of the Kingdom of Ireland by the Four Masters, from the earliest period to the year 1616. Ed. from MSS in the Library of the Royal Irish Academy and of Trinity College Dublin with a transl. and copious notes, 7 vols., Royal Irish Academy, Dublin 1848-51, 2<sup>nd</sup> ed. Dublin 1856.

Online-Version: The Annals of the four Masters, ed. J. O'Donovan, vol. I (2952 BC - AD 902), compiled by Emma Ryan (2002). Electronic edition compiled by Donnchadh Ó Corráin, Mavis Cournane, Dublin 2002, CELT

G100005A-F u. Indexband. Frühe Aufzeichnungen: vol. A: <http://www.ucc.ie/celt/published/G100005A> [=The Annals of the Four Masters, CELT G100005A].  
Engl. Übers.: <http://www.ucc.ie/celt/published/T100005A> [=The Annals of the Four Masters, T100005A].

Annales Iburgenses, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 16: Ann. aevi Suevici, Hannover 1859, S. 434-438.

Annales Islandorum Regii, ed. Jacob Langebek, MGH Script. rer. Danicarum medii aevi 3, Copenhagen 1774.

Annales Iuvavenses minores et maximi, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 1, Hannover 1826, S. 87-89.

Annales ex annalibus Juvavensibus antiquis excerpti, ed. Heinrich Bresslau, MGH Script. (in Folio) 30, 2: Supplementa Tom. I-XV, Fasc. 1, praef. Adolf Hofmeister, Leipzig 1934, S. 732-744.

Annales Laubienses maiores et minores, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 4, Hannover 1841, S. 9-28.

Annalium Laubiensium Continuatio, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 4, 1841, S. 28ff.

Annales Laudunenses et S. Vincentii Mettensis breves ad a. 937, ed. Oswald Holder-Egger, MGH Script. rer. Ger. 15, 2, Hannover 1888, S. 1294f.

Annales Laureshamenses, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 1, Hannover 1826, ND 1976, S. 22-39.

Annales Laurissenses minores, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 1, Hannover 1826, S. 112-123.

Annales Lobienses, ed. G. Waitz, MGH Script. (in Folio) 13, Hannover 1881, S. 226-235.

Annales Magdeburgenses/ Magdeburger Annalen (Chronographus Saxo) a. 1-1180, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 16, Hannover 1859, S. 105-196.

Annales Marbacenses/Marbacher Annalen a. 631-1237, rec. H. Bloch, MGH Script. in us. schol. sep. ed. 9, Hannover und Leipzig 1907, S. 1-103.

Annales Marchianenses, ed. L. C. Bethmann, MGH Script. (in Folio) 16, Hannover 1859, S. 609-617.

Annales Maurimonasterienses, ed. Philipp Jaffé, MGH Script. (in Folio) 17, Hannover 1861, S. 181-182.

Annales Maximiniani, ed. G. Waitz, MGH Script. (in Folio) 13, Hannover 1881, S. 19-25.

Annales Mediolanenses, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 18, Hannover 1863, S. 357-378.

Annales Mettenses priores, rec. Bernhard Simson, MGH Script. rer. Ger. in us. schol. sep. ed. 10, Hannover u. Leipzig 1905, S. 1-118.

Annales Monasterii de Waverleia A. D. 1-1291, ed. Henry Richards Luard, Rerum Britannicarum medii aevi Script. 36, II, London 1865.

Annales Mosellani. ed. Johann Martin Lappenberg, MGH Script. (in Folio) 16: Annales aevi Suevici I, ed. G. H. Pertz, Hannover 1859, S. 491-499.

Annales Mosomagenses, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 3, Hannover 1839, S. 160-166

Annales Nazariani 708-791, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 1, Hannover 1826, S. 23-44.

Annales Ottenburani, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 5, Hannover 1844, S. 1-9.

Annales Ottenburani Isingrimi maiores, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 17, Hannover 1861, S. 312-315.

Annales Palidenses a. 1-1298, ed. G.H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 16, Hannover 1859, S. 48-96.

Annales Pegavienses et Bosovienses /Pegauer Annalen a. 1080-1190, ed. G.H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 16, Hannover 1859, S. 232-258.



- Annales Petaviani ad a. 697-799, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 1, Hannover 1826, S. 7-18.
- Magni Presbyteri Annales Reicherspergensis a. 1-1167, ed. W. Wattenbach, MGH Script. (in Folio) 17, Hannover 1861, S. 443-476.
- Annales Quedlinburgenses a. 1-1025, ed. G.H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 3, Hannover 1839, S. 22-69.  
 Annalium Quedlinburgensium Continuatio, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 3, Hannover 1839, S. 72-90.  
 Neuausg.: Die Annales Quedlinburgenses, hrsg. v. Martina Giese, MGH Script. rer. Ger. in usum schol. sep. ed. 72, Hannover 2004 [=Ann. Quedlinburg., ed. M. Giese, 2004].  
 Dt. Übers.: Ernst Winkelmann, Die Jahrbücher von Quedlinburg, 3. Aufl. Berlin 1941 (Geschichtsschreiber der deutschen Vorzeit; Bd. 36).  
 Hans K. Schulze (Übers. u. Kommentar), Quedlinburger Annalen, 12 Bde., Hannover 1998-2009.
- Annales Ratisponenses, cum Continuatione Hugonis de Lerchenfelt., ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 17, Hannover 1861, S. 577-590.
- Annales regni Francorum, ed. Georg Heinrich Pertz, MGH Script. (in Folio) 1: Annales et chronica aevi Carolini, Hannover 1826, S. 134-218.  
 Annales regni Francorum inde ab a. 741 usque ad a. 829, qui dicuntur Annales Laurissenses maiores et Einhardi, rec. Friedrich Kurze post Ed. G. H. Pertz, MGH Script. rer. Ger. 6, Berlin 1895, S. 1-108.  
 Bernhard Simson, Jahrbücher des Fränkischen Reichs unter Ludwig dem Frommen, Bd. 2: 831-840, Leipzig 1874 (Jahrbücher zur dt. Geschichte).
- The Annales of Roscrea, ed. Dermot Gleeson & Séan Mac Airt, Proceedings of the Royal Irish Academy, Section C: Archaeology, Celtic Studies, History, Linguistics, Literature, vol. 59, Dublin 1957-1959, p. 137-180.  
 Bart Jaski and Daniel Mc Carthy (Eds.), The Annals of Roscrea: a diplomatic edition, Roscrea 2012.
- Annales S. Albani Moguntini (“Annales Wirziburgenses”) ad a. 868-873, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 2, 1829, S. 238-247.
- Annales S. Amandi, ed. André Duchesne, Hist. Franc. Script. 3, Paris 1641, p. 127-129.  
 Annales S. Amandi ad a. 687-810, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 1, Hannover 1826, ND 1976, S. 6-14.  
 Annalium S. Amandi Continuatio ad a. 764, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 1, 1826, S. 1ff.
- Annales S. Benigni Divionensis ad a. 1015, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 5, Hannover 1844, S. 37-50.
- Annales S. Columbae Senonenses, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 1, Hannover 1826, S. 102-109.
- Annales S. Dionysii Remenses, ed. G. Waitz, MGH Script. (in Folio) 13: Suppl. tom. I-XIII, Hannover 1881, S. 82ff.
- Annales S. Emmerami Ratisponensis maiores, MGH Script. (in Folio) 1, Hannover 1826, S. 92-93.
- Annales S. Germani minores, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 4: Annales, chronica et historiae aevi Carolini et Saxonici, Hannover 1841, S. 1ff.
- Annales S. Petri Erphesfurdenses Maiores, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 16, Hannover 1859, S. 24ff.
- Annales S. Rudberti Salisburgensis, ed. W. Wattenbach, MGH Script. (in Folio) 9, Hannover 1851, S. 780-815.
- Annales S. Stephani Frisingensis a. 1021-1380, ed. G. Waitz, MGH Script. rer. Ger. (in Folio) 13, Hannover 1881, S. 51-60.
- Annales S. Vincentii Mettensis, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 3, Hannover 1839, S. 156-160.
- Annales Salisburgenses, ed. G. H. Pertz, MGH Script. in Folio 1, Hannover 1829, S. 89-90.
- Annales Sangallenses Breves, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 1, Hannover 1826, S. 64-65
- Annales Sangallenses maiores, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 1, Hannover 1826, S. 72-85.
- Annales Sithienses, ed. G. Waitz, MGH Script. rer. Ger. (in Folio) 13, Hannover 1881, S. 35-38.

Annales Stadenses (Albert von Stade), ed. Johann Martin Lappenberg, MGH Script. rer. Ger. (in Folio) 16, Hannover 1859, S. 283-378.

Annales Stederburgenses auct. Gerardo praeposito/ Die Klosterchronik von Stederburg, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 16, Hannover 1859, S. 197-231.

Annales Tiliani, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 1, Hannover 1826, S. 215ff.

Annalen von Tigernach:

Whitley Stokes (ed. and transl.), The Annals of Tigernach AD 488-1178, in: Revue Celtique, ed. Henry d'Arbois de Jubainville, vol. 16 (1895), p. 374-419 [MS Rawlinson B 502]; Revue Celt. 17 (1896), p. 6-33, 116-263, 377-420; Revue Celt. 18 (1897), p. 9-59, 150-303 [Rawlinson B 488]. Facsimile ed. repr. in two vols., Felinfach, Wales, 1993. Electronic Ed. compiled by Donnchadh Ó Corráin, Univ. College Cork, second draft, rev. and suppl. by D. P. Mc Carthy's chronology. Proof corrections by Donnchadh Ó Corráin, Tiarnán Ó Corráin, <http://www.ucc.ie/celt/publishd/G100002/> [=The Annals of Tigernach, CELT G100002A].

Annalen von Ulster:

Annals of Ulster. Otherwise, Annala Senait, Annals of Senat: a chronicle of Irish affairs from A.D. 431 to A.D. 1541. Dited, with a transl. and notes by William M. Hennessy u. Bartholomew Mac Carthy, 4 vols., Dublin 1887-1901. Repr., with fresh intr. and bibl., ed. N. Ó Muraíle, Dublin 1998.

Elektron. Ausg.: The Annals of Ulster, CELT G100001A, Cork 2005/2008, [www.ucc.ie/celt/published/G100001A/index.html](http://www.ucc.ie/celt/published/G100001A/index.html)

Übers.: Seán Mac Airt (transl.), revision of transl. by Gearóid Mac Niocaill/ B. Mac Carthy, Dublin 1983, [www.ucc.ie/celt/published/T100001A/index.html](http://www.ucc.ie/celt/published/T100001A/index.html) [= The Annals of Ulster, CELT T100001A].

Synchronisation Annalen von Ulster, Tigernach, *Chronicon Scotorum*: Daniel P. Mc Carthy, Chronological Synchronisation of the Irish Annals, <http://www.cs.tcd.ie/Dan.McCarthy/chronology/synchronismus/annals-chron.htm>

Annales Vedastini, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 2, Hannover 1829, S. 196-209.

Dt. Übers.: Ann. Vedastini, hrsg. u. übers. v. Reinhold Rau, in: Quellen zur karolingischen Reichsgeschichte, 2. Teil, Darmstadt 1958 (Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte d. Mittelalters; Freiherr vom Stein-Gedächtnisausg.; Bd. 6), S. 289ff.

Annales Vindocinenses, ed. Lucien Halphen, Recueil d'Annales Angevines et Vendômois, Paris 1903.

Annales Weingartenses Welfici a. 1101-1185, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 17, Hannover 1861, S. 308-310.

Annales Weissenburgenses, pars prior, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 3, Hannover 1839, S. 33-72.

Annales Weissenburgenses a. 708-1075, ed. O. Holder-Egger, MGH Script. rer. Ger. 38, Hannover 1894, S. 9-57.

Annales Xantenses a. 640-874, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 2, Hannover 1829, S. 217-235; Annalium Xantensium appendix a. 815-835, ebenda, S. 236f.

Annales Xantenses, rec. Bernhard von Simson, MGH Script. rer. Ger. in us. schol. sep. ed. 12: Ann. Xant. et Ann. Vedastini, Hannover 1909, S. 1-39.

Annales Xantenses, neu bearb. v. Reinhold Rau, Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters, Freiherr vom Stein-Gedächtnisausg. 6, Berlin o. J., S. 340-371 (dt. Übers. siehe unter Annales Fuldenses).

Annalista Saxo, ed. G. Waitz, MGH Script. (in Folio) 6, Hannover 1844, S. 542-777.

Annalium Leodiensium Continuatio, ed. G. H. Pertz, MGH (in Folio) 4, Hannover 1839, S. 28-30ff.

Annotatio Redbodi episcopo Traiectensi, G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 2, Hannover 1829, S. 215ff.

Anonymus Leobensis Chonicon. Nach dem Originale hrsg. v. Joseph Zahn, Graz 1865.

Anonymi Tegirinsensis Ruodlieb, Fragm. VIII, ed. Benedikt Konrad Vollmann, Wiesbaden 1985.

Vita S. Cuthberti auct. anonymo, ed. Bertram Colgrave, Two Lives of Saint Cuthbert: A Life by an Anonymous Monk of Lindisfarne and Bede's Prose Life, Cambridge 1940, ND 1985.

Ansegis von St. Wandrille, Capitulare de villis vel curtis imperii, ed. Reinhard Schneider, Göttingen 1968.

Anselm von Canterbury, *De Conceptu Virginali et de originali peccato* cap. 11, in: *Opera omnia* II, ed. Franciscus Salesius Schmitt, Edinburgh 1946.

Anselmi Gemblacensis *Continuatio* a. 1112-1135, ed. L. C. Bethmann, MGH Script. (in Folio) 6, Hannover 1844, S. 375-385.

Anselmi Gemblacensis *Gesta episcoporum Leodiensis aeccliesiae*, ed. Rudolf Koepke, MGH Script. (in Folio) 7, Hannover 1846.

Robert Henry Charles (ed.), *The Apocrypha and Pseudoepigrapha of the Old Testament in English. With Introduction and Critical and Explanatory Notes to the several Books*, 2 vols., Oxford 1913, ND 1963.

Arbeo, *Vita et passio Sancti Haimhrammi*, *Leben und Leiden des hl. Emmeram*. Lat.-dt. v. Bernhard Bischoff, München 1953, 2. Aufl. Regensburg 1993 (Tusculum-Bücherei; Bd. 12).

Asserius. De Rebus Gestis Aelfredi, ed. Sally Winchester, *The Latin Library* (Website 2004); *Histoire du roi Alfred*, Ed. et Trad. Adalbert Gautier, William H. Stevenson (1858-1924), Paris 2013.

Engl. Ausg.: Simon Keynes, Michael Lapidge (eds.), *Asser's Life of King Alfred and other contemporary sources*, London u. a. 1983.

#### Astronomus und Theganus:

Ernst Tremp, *Thegan, Die Taten Ludwigs - Astronomus, Das Leben Kaiser Ludwigs* (Theganus, *Gesta Hludowici imperatoris - Astronomus, Vita Hludowici imperatoris*). Lat./dt., ed. Ernst Tremp, MGH Script. rer. Ger. 64, Hannover 1995, S. 280-555.

Dt. Übers.: Julius von Jasmund, Wilhelm Wattenbach, *Die Lebensbeschreibungen Kaiser Ludwigs des Frommen von Thegan und vom sog. Astronomus*, 3. Aufl. Leipzig 1941 (*Die Geschichtsschreiber d. deutschen Vorzeit*, 2. Gesamtausg.; Bd. 19).

*Auctarium Aquicinense*, ed. L. C. Bethmann, MGH Script. (in Folio) 6, Hannover 1844, S. 392-398.

*Auctarium Bellovacense*, ed. L. C. Bethmann, MGH Script. (in Folio) 6, Hannover 1844, S. 461-463.

*Auctarium Hasnoniense*, ed. L. C. Bethmann, MGH Script. (in Folio) 6, Hannover 1844, S. 441-442.

*Auctarium Mortui Maris* a. 1115-1234, ed. L. C. Bethmann, MGH Script. (in Folio) 6, Hannover 1844, S. 464-469.

*Auctarium S. Vincentii Laudunensis*, ed. L. C. Bethmann, MGH Script. (in Folio) 6, Hannover 1844, S. 445-447.

*Auctarium Ursicampinum*, ed. L. C. Bethmann, MGH Script. (in Folio) 6, Hannover 1844, S. 469-473.

#### Aurelius Augustinus

Augustinus, *Confessiones*, ed. Lucas Verheijen, CCSL 27 (*Sancti Augustini Opera* 1.1), Turnhout 1981.

*Bekenntnisse des Aurelius Augustinus (354-430)*, hrsg. v. Otto Ferdinand Lachmann (1862-1888), Zittau 1888. Hrsg./ Bearb.: Maximilian Hörberg, München 2009.

Augustinus, *De civitate Dei* libri XXII, MPL 41 (1841, Reprint 1993), col. 13A-804C.

Augustinus, *De civitate Dei* libri XXII, ed. Bernard Dombart u. Alfons Kalb, vols. I-II, 4. Aufl. Leipzig 1928-1929, Turnhout 1955, in *Bibliotheca Augustana*, [https://hs-augsburg.de › aug\\_cd00](https://hs-augsburg.de › aug_cd00).

*Œuvres de saint Augustin: La Cité de Dieu*, 4<sup>e</sup> édition de B. Dombaert et A. Kalb, introd. par G. Bardy, trad. française de G. Combès, vol. 34, Paris 1959.

Augustinus, *De civitate Dei. The city of god*, ed. Patrick G. Walsh, 6 vols., Oxford 2005-2014.

Wunder - damals und heute (Augustinus, *Vom Gottesstaat* XXII, 8)“, [uni-siegen.de/phil/katht.../wunder/213.html?lang=](https://uni-siegen.de/phil/katht.../wunder/213.html?lang=)

Augustinus, *De doctrina christiana*, ed. Joseph Martin, Turnhout 1957, *Corpus Christianorum Series Latina* 32.

Augustinus, *De doctrina Christiana* libri IV, rec. et praef. Guilelmus M. Green, Wien 1963 (*A. Augustinus: Opera omnia*; 6,6) (CSEL; 80).

Augustinus, Tractatus in Ioannis euangelio, MPL 35, Paris 1864, col. 1379Aff.

Augustinus, In Psalmum 77 Enarratio, cap. 28 (*Deus malorum angelorum et hominum potestatem definit*), in: S. Aurelii Augustini OPERA OMNIA, Editio latina, MPL 36, Paris 1841, zit. n. Sant'Agostino, www.augustinus.it

Augustinus, Sermo 126 (*De verbis Evangelii Joannis, Non potest Filius a se facere quidquam, nisi quod viderit Patrem facientem*), in: Sermones ad Populum. Classis I: De Scripturis, MPL 38 (1863), col. 23-992, hier col. 698-705.

Avitus Viennensis, Homilia in rogationibus: Alcimi Ecdicii Avitii Viennensis episcopi opera, ed. Rudolf Peiper, MGH Auct. ant. 6, 2, Berlin 1883.

Balduini Ninovensis Chronicon a. 1-1294, ed. Oskar Holder-Egger, MGH Script. (in Folio) 25, Hannover 1880, S. 515-520.

Bartholomäus Anglicus, Liber de rerum proprietatibus, ed. Baudouin van den Abeele, Heinz Meyer, Texte latin et réception, Turnhout 2005.

Bartholomaei de Cotton monachi Norwicensis Historia Anglicana (A. D. 449-1298): necnon ejusdem liber de archiepiscopis Angliae, ed. by Henry Richards Luard, Rer. Britann. med. aev. script. 16, London 1859.

#### Beda Venerabilis

Saint Bede, The Complete Works of Venerable Bede, in the original Latin ... , accompanied by a new English translation of the Historical Works, and a Life of the Author. By the Rev. John Allen Giles, 6 vols., London 1843 [darin u. a. Historia ecclesiastica gentis Anglorum, vol. 3].

Bedae Venerabilis Presbyteri Anglo-Saxonis Historia ecclesiastica gentis Anglorum, ed. A.-G. Hamman, MPL 95, Paris 1861, col. 29A-290C.

Beda Venerabilis, Historia ecclesiastica gentis Anglorum, ed. Charles Plummer, 2 vols., London 1896, Reprint 1961.

Bedae Venerabilis Presbyteri Historia ecclesiastica gentis anglorum - Beda der Ehrwürdige. Kirchengeschichte des Englischen Volkes, 2 Bde., hrsg. u. übers. v. Günther Spitzbart, 2. bibl. erg. Aufl. Darmstadt 1997 (Texte zur Forschung; Bd. 34).

Bède le Vénéral, Histoire ecclésiastique du peuple anglais. Introduction et notes par André Crépin. Texte critique par Michael Lapidge. Traduction par Pierre Monat et Philippe Robin, 3 vols., Paris 2005 (Sources chrétiennes; 489).

Beda Venerabilis, De Temporibus Liber, MPL 90, Paris 1850, col. 277A - 292C.

Charles W. Jones (ed.), Bedae Opera de Temporibus, The Medieval Academy of America, Cambridge (Mass.), Menasha (Wisc.) 1943.

Beda Venerabilis, Chronicon sive de sex huius saeculi aetatibus, in: De Ratione Temporum, MPL 90, col. 293-578.

Beda, De Paschae Celebratio Liber, MPL 90, col. 605Aff.

MGH-Ausg.: Bedae Chronica maiora ad a. DCCXXV. Eiusdem Chronica minora ad a. DCCIII, ed. Theodor Mommsen, MGH Auct. ant. 13: Chronica minora saec. IV. V. VI. VII. (III), Berlin 1898, ND 1981, S. 247-350.

Beda, Chronologia Continuata Auct. anonymo, MPL 95 (1861), col. 28ff.

Beda Venerabilis, Historia Abbatum, ed. Charles Plummer, vol. 1, London 1896, p. 364-387.

Bedae Venerabilis, Martyrologium, in: The complete works of Venerable Bede in the orig. Latin ..., accompanied by a new engl. transl. of the historical works and a life of the author by the Rev. John Allen Giles, vol. IV, London 1843, p. 16-172.

*Regula Benedicti*, zit. n. Johanna Lanczkowski, Kl. Lexikon des Mönchtums, München 1993, S. 126f.

Beringerius Turonensis Rescriptum contra Lanfrannum (De sacra coena), cap. I, ed. R. B. C. Huygens, CCCM 84, Turnhout 1988, col. 1774-1780.

Bernardi Maragonis Annales Pisani a. 1-1184, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 19, Hannover 1875, S. 236-266.

Bernhard von Chartres: The Glossae super Platonem of Bernard of Chartres. In Timaeum 28-29, ed. Paul Edward Dutton, Toronto 1991, p. 158ff.

Bernhard von Clairvaux, In Canticum Canticorum Sermo 36. Hrsg. v. Jean Leclercq, Charles Hugh Talbot, Henri-Maria Rochais, Rom 1958 (Sancti Bernardi Opera omnia 2: Sermones super Cantica Canticorum 36-86).

Bernardi Claraevallensis Sententiae, in: Bernardus Claraevallensis, Sämtliche Werke. Hrsg. v. Gerhard B. Winkler, Bd. IV, Innsbruck 1993.

Bernhardinus von Siena, Sermo X, in: Bernardi Opera omnia, ed. P. Pacifici, M. Perantani, Florenz 1950, Bd. 1, S.113f.

Bertholdi Annales - Annalen Bertholds von Reichenau, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 5, Hannover 1844, S. 264-326.

Bonaventura, Quaestiones Disputatae De Mysterio Trinitatis (1253-55), in: Doctoris Seraphici Bonaventurae Opera omnia; tom. V: Opuscula varia theologica. Includuntur Quaestiones disputatae..., Ad Claras Aquas (Quaracchi) 1891, p. 45-115, [www.documentacatholicaomnia.eu/20vs/221\\_Bonaventura/1221-1274\\_Bonaventura\\_Doctoris\\_Seraphici\\_Opera\\_Omnia-\(Quaracchi\)\\_Vol\\_05\\_LT.pdf](http://www.documentacatholicaomnia.eu/20vs/221_Bonaventura/1221-1274_Bonaventura_Doctoris_Seraphici_Opera_Omnia-(Quaracchi)_Vol_05_LT.pdf)

S. Bonifatii et Lulli Epistolae, ed. Ernst Ludwig Dümmler, MGH Epp. (in Quart.) 3, Berlin 1892, S. 215-384.

S. Bonifatii et Lulli Epistolae LXXI, ed. Michael Tangl, MGH Epistolae selectae I, Berlin 1916.

Franz Unterkircher (Einführung), Sancti Bonifacii Epistolae. Codex Vindobonensis 751 der Österr. Nationalbibliothek. Faksimile-Ausg. d. Wiener Handschrift der Briefe des hl. bonifatius, Graz 1971 (Codices Selecti Phototypice Impressi; vol. XXIV).

Book of Kells: Bernard Meehan, Book of Kells. Das Meisterwerk keltischer Buchmalerei. Übers. v. Yvonne El Saman, Freiburg im Breisgau 2012.

St. Brandans wundersame Seefahrt. Nach der Heidelberger Handschrift Cod. Pal. Germ. 60 hrsg., übertr. u. erl. v. Gerhard E. Sollbach, Frankfurt am Main 1987, S. 7-88.

Sankt Brandans Meerfahrt. Ein lateinischer Text und seine drei deutschen Übersetzungen aus dem 15. Jahrhundert, hrsg. v. Karl A. Zaenker, Stuttgart 1987 (Stuttgarter Arbeiten zur Germanistik; Nr. 191).

Breve Chronicon Uticensis Coenobii, ed. André Le Prévost, Recueil des historiens des Gaules et la France. Nouvelle Éd., tom. 12, Paris 1838.

Brut y Tywysogion, or the Chronicle of the Princes: Red book of Hergest version, ed. Thomas Jones, Cardiff 1955; zit. n.: Bryan Jones, The Great Comet of 1106. Historic Observations and Events. The History of Astronomy in Wales (2014), [www.jonesbryn.plus.com/wastronhist/histobs.html](http://www.jonesbryn.plus.com/wastronhist/histobs.html) (7. Mai 2018).

Burchardi episcopi Wormatiensis Decretorum Libri Viginti, MPL 140, Paris 1853, col. 537A-1066D.

Caesarii Heisterbacensis monachi ordinis Cisterciensis Dialogus miraculorum, 2 Bde., ed. Joseph Strange, vol I. Köln - Bonn - Brüssel 1851, vol. II.: Index, Koblenz 1857, ND Ridgewood/NJ 1966.

Mhd. Ausg.: Johann Hartliebs Übersetzung des Dialogus Miraculorum von Caesarius von Heisterbach. Aus der einzigen Londoner Handschrift hrsg. v. Karl Drescher. Mit zwei Tafeln. ND der 1. Aufl. Berlin 1929, Hildesheim 2002 (Deutsche Texte des Mittelalters; Bd. 13).

Canonici Leodiensis Chronicon Rhythmicum ad a. 1117, ed. W. Wattenbach, MGH Script. (in Folio) 12, Hannover 1856, S. 416-418.

Canonici Wissegradensis Continuatio Cosmae Pragensis a. 1126-1141, ed. R. Koepke, MGH Script. IX, Hannover 1851, S. 132-147.

*Capitulare Episcoporum ad Hludowicum imperatorem relatio* [849], ed. Alfred Boretius et Victor Krause, MGH Capitularia regum Francorum 2, Hannover 1897, S. 44ff.

Catalogus Abbatium Augiensium, ed. O. Holder-Egger, MGH Script. (in Folio) 13: Suppl. tom. I-XII, pars I, Hannover 1881, S. 331-332.

Catalogus regum Langobardorum et ducum Beneventanorum (490), ed. G. Waitz, MGH Script. rer. Lang. et Ital. Saec. VI-IX., Hannover 1878, S. 490-497.

The Rule of the Céli Dé. Ed. and transl. by Edward John Gwynn, The Rule of Tallaght, Hermathena 44, 2<sup>nd</sup> suppl., Dublin 1927, p. 1-63.

Chalcidius, Timaeus-Kommentar 23: Timaeus a Calcidio translatus commentarioque instructus, ed. Jan Henrik Waszink, London - Leiden 1975 (Plato Latinus; vol. 4).

*Chlotharii II. Edictum. 614. Oct. 18*, MGH Capitularia Regum Francorum I, 1: Capitularia Merovingica, ed. Alfred Boretius, Hannover 1883, S. 23, cap. 21.

Chronica Albrici monachi Trium Fontium, a monacho Novi Monasterii Hoiensis interpolata, ed. Paul Scheffer-Boichorst, in: MGH Script. (in Folio) 23: Chronica aevi Suevici, ed. G. H. Pertz, Hannover 1874, S. 631-950.

Chronica episcoporum ecclesiae Merseburgensis, hrsg. v. Georg Heinrich Pertz u. Roger Wilmans, MGH Script. (in Folio) 10, Hannover 1882, ND Stuttgart 1987, S. 157-212.

Chronicarum quae dicuntur Fredegarii Scholastici libri IV. cum continuationibus, ed. Bruno Krusch: Fredegarii et aliorum chronica. Vitae sanctorum, MGH Script. rer. Mer. 2, 2, Hannover 1888, S. 1-193.

Chronica Gallica a. CCCLII et DXI, ed. Theodor Mommsen, MGH Auct. ant. 9: Chronica minora saec. IV. V. VI. VII., vol. 1, Berlin 1892, S. 615-665.

Chronica Johannis de Oxenedes, ed. Henry Ellis, Rerum Britannicarum medii aevi script., or Chronicles and Memorials of Great Britain and Ireland during the Middle Ages, vol. 13, London 1858.

Chronica magistri Rogeri de Houedene ad a. 799-800, ed. William Stubbs, Rerum Britannicarum medii aevi Script. 51, 1-4, London 1868-1871, vol. 1-2, London 1869.

Chronica monasterii de Melsa, a fundatione usque ad annum 1396: accedit continuatio ad annum 1406 a monacho quodam ipsius domus, auct. Thomas de Burton, ed. Edward A. Bond, Rer. Britann. med. aev. script. 43, vol. I., London 1866.

Chronica Regia Coloniensis Contin. IV, rec. G. Waitz, MGH Script. rer. Ger. in us. schol. sep. ed. 18, Hannover 1880, S. 1ff.

Chronica Werumensis a. 1204-1296, ed. Ludwig Weiland, MGH Script. (in Folio) 13, Hannover 1874, ND Stuttgart 1986, S. 454-572.

The Chronicle of Ireland. Transl. with an introd. and notes by Thomas M. Charles-Edwards, vol. 1: Introd., Text, Liverpool 2006 (Transl. Texts for Historians; vol. 44, 1).

Chronicon Abbatiae Rameseiensis: A Saec. X. usque ad a. circiciter 1200, ed. Dunn Macray, partes I-III ... post Th. Gale, ex chartulario ..., pars IV ... ex aliis codicibus, in: Rer. Britannicar. medii aevi script. 83, London 1886.

Chronicon Laurissense breve, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 1, Hannover 1826, S. 112-123.

Hans Schnorr von Carolsfeld, Das Chronicon Laurissense breve, in: Neues Archiv d. Gesellschaft f. ältere dt. Geschichtskunde 36 (1911), S. 23-39.

Chronicon Moissiacense, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 1, Hannover 1826, S. 270f.

Chronicon Monasterii de Abingdon, ed. Joseph Stevenson, London 1858.

Chronicon Novaliciense usque ad a. 1048 (edente L. C. Bethmann), MGH Script. (in Folio) 7: Chronica et gesta aevi Salici, ed. G. H. Pertz, Hannover 1846, S. 73-133.

Chronicon Rhythmicum Leodiense a. 1116-1119, ed. Wilhelm Wattenbach, MGH Script. (in Folio) 12, Hannover 1856, S. 416-421.

Étienne Évrard, Études sur le Chronicon Rhythmicum Leodiense, in: *Annuaire d'histoire Liègeoise* 21 (1980-1981), p. 115-195.

Chronicon S. Clementis Mettense, ed. G. Waitz, MGH Script. (in Folio) 24: *Annales aevi Suevici* (Suppl. tom. XVI et XVII), *Gesta saec. XII. XIII.* (Suppl. tom. XX-XXXIII), Hannover 1879, S. 492-502.

Chronicon S. Michaelis Luneburgensis, ed. L. Weiland, MGH Script. (in Folio) 23, Hannover 1874, S. 394-397.

Chronica S. Petri Erfordensis a. 1072-1335, ed. O. Holder-Egger, MGH Script. (in Folio) 42, Hannover 1899, S. 153-364.

Chronica S. Petri Erfordis moderna, ed. O. Holder-Egger, MGH Script. (in Folio) 30, 1, Hannover 1896, S. 365ff.

Chronicon Saxonum Quedlinburgense (*Annales Quedlinburgenses*), ed. G. H. Pertz et al., MGH Script. (in Folio) 3, Hannover 1839, S. 20-90.

Chronicon Scotorum, ed. by William M. Hennessy, Dublin-London 1866, ND Cambridge 2012.

Chronicon Scotorum. Ed. and transl. Gearóid Mac Niocaill (n. d. Ausg. William M. Hennessy, introduction, ed. and transl.; 1866). Electronic Ed. compiled by Beatrix Färber and Ruth Murphy, Univ. College, Cork 2003, CELT G100016, <http://www.ucc.ie/celt/published/G100016>

Chronicon Suevicum universale a. 768-1043, ed. Heinrich Bresslau, MGH Script. (in Folio) 13: Suppl. tom. 1-12, pars. 1, Hannover 1881, S. 63-72.

Dt. Teilausg.: Wilhelm Pflüger, Wipo, *Das Leben Kaiser Konrads II. nebst Auszügen aus den Jahrbüchern aus Sankt Gallen und der Schwäbischen Weltchronik*, in: *Geschichtsschreiber d. dt. Vorzeit* 41, 2. Aufl. Neu bearb. u. mit e. Anhang versehen v. Wilhelm Wattenbach, Leipzig 1892.

Chronicon universale Anonymi Laudunensis a. 1154-1219, ed. G. Waitz, MGH Script. (in Folio) 16, Hannover 1882, S. 442-443.

Chronicon Paschale. Ad exemplar Vaticanum rec. Ludwig Dindorf, *Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae* (CSHB), consilio Barthold Georg Niebuhr, vol. I, Bonn 1832.

Chronicon Sampetrinum - Chronik des St. Petersklosters zu Erfurt. Hrsg. v. Dr. Bruno Stübel, in: *Erfurter Denkmäler*. Hrsg. v. d. Thüring.-Sächs. Alterthumsvereine zu Halle, Halle 1870, S. 9-184.

Chronicon S. Bavonis, ed. Joseph Jean de Smet, *Receuil des chroniques de Flandre. Corpus chronicorum Flandriae I*, 1922, ND Nabu Press 2011, p. 223-257.

Ex Chronico universali anonymi Laudunensis, ed. G. Waitz, MGH Script. (in Folio) 26, Hannover 1882, S. 442-457.

Chronik Bertholds von Reichenau, ed. Ian S. Robinson, MGH Script. rer. Ger., Nova series 14a: *Die Chroniken Berthold von Reichenau und Bernolds von Konstanz 1054-1100*, Hannover 2003.

Chronik des Hugo von Flavigny, hrsg. v. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 8 m. *Verbesserungen v. Mathias Lawo* (MGH Schriften 61).

Claudian, *Panegyricus de VI Consulatu Honorii Augusti*, Loeb Classical Library II, 1922 ([penelope.uchicago.edu](http://penelope.uchicago.edu))

Claudius Ptolemäus, *Tetrabiblos*. Nach der v. Melanchthon besorgten Ausg. 1553, 2. Aufl. Tübingen 2000.

Engl. Ausg. Frank Egelston Robbins, Harvard 1940, p.48f., in Loeb Classical Library, 1978, unter: [www.penelope.uchicago.edu/Tetrabiblos/1A\\*.html](http://www.penelope.uchicago.edu/Tetrabiblos/1A*.html)

Clemens VI. papa, *Adoratio inauguralis Karolum IV. regem postea imp. salutans* 1346, in: *MG Const. VIII.*, Nr. 100, S. 142-163.

- Clemens IV. papa, *Innovatio sententiarum contra fautores Conradini latorum ad a. 1268, selectae per G. H. Pertz*, ed. Karl Rodenberg, MGH Epp. Saec. XIII. 3, Berlin 1894, Ep. Nr. 672 (Ad futuram rei memoriam), S. 694ff.
- Columbae sive Columbani abbatis Luxoviensis et Bobbiensis Epistolae 3: Epistolae Merovingi et Karolingi aevi (I), ed. Wilhelm Gundlach, MGH Epp. 3, Berlin 1892.
- Columbae Epistula Bonifatio no. 5, Columbae sive Columbani abbatis Luxoviensis et Bobbiensis Epistolae, ed. Wilhelm Gundlach, MGH Epp. (in Quart.) 3: Epp. Merovingi et Karolini aevi (I), Berlin 1892, S. 170ff.
- Cogitosus, Vita S. Brigidae, in: Karina Hochegger (Hrsg.), *Untersuchungen zu den ältesten Vitae sanctae Brigidae*, Dipl.-Arbeit Univ. Wien 2009, S. 18-59, [http://othes.univie.ac.at/4797/1/2009-05-07\\_0000901.pdf](http://othes.univie.ac.at/4797/1/2009-05-07_0000901.pdf) (Aug. 2012).
- Concilium Matisconense ad a. 585, ed. Societas ap. Font., rec. Friedrich Maassen, MGH Concilia 1: Concilia aevi Merovingici [511-695], Hannover 1893, S. 164f.
- Constantius von Lyon: Vita S. Germani Episcopi Autissiodorensis auct. Constantio, ed. Wilhelm Levison, MGH Script. rer. Mer. 7: Passiones vitaeque sanctorum aevi Mer. (V), Hannover 1920, S. 227-283.
- Consularia Constantinopolitana, ed. Theodor Mommsen, MGH Auct. ant. 9, 1, Berlin 1892, S. 196-248.
- Continuatio quae dicitur Burburgensis, ed. L. C. Bethmann, MGH Script. (in Folio) 6, Hannover 1844, S. 456-458.
- Continuatio Claustro-neoburgensis II a. 1141-1224, ed. Wilhelm Wattenbach, MGH Script. (in Folio) 9, Hannover 1851, Nachdruck 1963, S. 628-637.
- Continuatio Cremifanensis, ed. W. Wattenbach, MGH Script. (in Folio) 9, Hannover 1851, S. 544-549.
- Continuatio Gemblacensis a. 1137-1145, ed. L. C. Bethmann, MGH Script. (in Folio) 6, Hannover 1844, S. 385-390.
- Continuatio quae dicitur Praemonstratensis, ed. L. C. Bethmann, MGH Script. (in Folio) 6, Hannover 1844, S. 447-456.
- Continuatio S. Crucis II ad 1243, ed. W. Wattenbach, MGH Script. (in Folio) 9, Hannover 1856, S. 637-646.
- Continuatio S. Mariani Autissiodorensis a. 1211-1220, ed. O. Holder-Egger, MGH Script. (in Folio) 16, Hannover 1882, S. 277-286.
- Continuatio Valcellensis, ed. L. C. Bethmann, MGH Script. (in Folio) 6, Hannover 1844, S. 458-460.
- Continuatio Zwetlensis IV, ed. W. Wattenbach, MGH Script. (in Folio) 9, Hannover 1851, S. 670-689.
- Corpus antiphonarium officii, ed. René-Jean Hesbert, Rom 1963-1979, Nr. 4597.
- Cosmae Pragensis Chronica Boemorum a. 1045-1125: Die Chronik der Böhmen des Cosmas von Prag, unter Mitarbeit v. Wilhelm Weinberger hrsg. v. Bertold Bretholz, MGH Script. rer. Ger. in us. schol. sep. ed., Nova Series 2, Berlin 1923, S. 1-241.
- Cronica fratris Salimbene de Adam ordinis Minorum a. 1168-1287, ed. O. Holder-Egger, MGH Script. (in Folio) 32, Hannover 1905.
- Bettina Kimpton (ed. and transl.), *The Death of Cú Chulainn: A Critical Edition of the Earliest Version of Brisleach Mór Maige Muirthemni with Introd., Transl., Notes, Bibl. and Vocabulary*, Maynooth 2009.
- Dicuili Liber de mensura orbis terrae VII, 6-15, ed. by James J. Tierney. With contributions by Ludwig Bieler, Dublin 1967.
- Blossius Aemilius Dracontius, De laudibus Dei libri III, in: Dracontius, *Œuvres*, tome I: Louanges de Dieu, Livres 1-2. Texte établi, traduit et commenté par Claude Moussy et Colette Camus, Paris 1985 (Collection des Universités de France); tome II: Louanges de Dieu, Livre 3. Texte établi, traduit et commenté par. Claude Camus, Paris 1988.



*Echtra Fergusa maic Leiti*. Ausg.: Ruairí Ó hUiginn, Fergus, Russ and Rudraige: A brief Biography of Fergus Mac Róich, in: *Emania* 11, S. 31-40.

Meister Eckhart, Predigten. Hrsg. v. Franz Pfeiffer, Leipzig 1857 (Deutsche Mystiker des vierzehnten Jahrhunderts; Bd. 2: Meister Eckhardt), Predigt Nr. 2, S. 15f.

Einhardi Vita Karoli Magni, nach Georg Heinrich Pertz rec. Georg Waitz, cur. Oswald Holder-Egger, MGH Script. rer. Ger. in us. schol. sep. ed. 25, 6. Aufl. Hannover 1911.

Ludwig Julius Ideler (Hrsg.), *Leben und Wandel Karls des Großen*, beschrieben von Einhard. Einleitung, Urschrift, Erläuterung, Urkundensammlung in zwei Bänden, Bd. I: Einl., Text u. Kommentar, Hamburg u. Gotha 1839.

Einhard, *Vita Karoli Magni*. Lat./dt. Übers., Anm. u. Nachwort v. Evelyn Scherabon-Firchow, Ditzingen 1986.

Einhardi Fuldensis Annales, ed. G. H. Pertz/ rec. Friedrich Kurze, MGH Script. rer. Ger. in us. schol. sep. ed. 7, Hannover 1891, S. 1ff.

Ekkehardi Uraugiensis Chronicon, ed. G. Waitz, MGH Script. (in Folio) 6, Hannover 1844, S. 33-265.

Ekkehard von Aura, *Chronica a. 1099-1125*, ed. Friedrich J. Schmale-Ott, *Ausgew. Quellen, FSGA-Gedächtnisausg.* 15 (1972), S. 124-376.

Ellenhardi Chronicon, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 17, Hannover 1861.

Emonis Werumensis Chronicon, ed. Ludwig Weiland, MGH Script. (in Folio) 23, Hannover 1874, ND Stuttgart 1986, S. 454-523.

*Epistil Ísu - „Cáin Domnaig: I., The Epistle Concerning Sunday“*, § 10, ed. and transl. by James George O’Keefe, in: *Ériu - Journal of the School of Irish Language* 2 (1905), p. 189-214.

Epistolarum Fuldensium Fragmenta (4), ed. Ernst Ludwig Dümmler, MGH Epist. (in Quart.) 5, Berlin 1899.

Ermoldus Nigellus, *In honorem Hludowici christianissimi Caesaris Augusti exulis eligiaci carminis Liber I*, in: *Ermoldi Nigelli carmina*, rec. E. L. Dümmler, MGH Poetae Latini aevi Carolini 2, Berlin 1884, S. 4ff.

Erphurdianus antiquitatum variloquus incerti auctoris, bearb. v. Dr. Richard Thiele. *Nebst einem Anhang historischer Notizen über den Bauernkrieg in und um Erfurt i. J. 1525*. Hrsg. v. d. Histor. Kommission f. d. Provinz Sachsen u. d. Herzogtum Anhalt, Halle 1906.

Eucherius von Lyon, *Formularum spiritualis intelligentiae ad Uranium liber unus*, MPL 50, Paris 1859, col. 727-772.

Eugenii Toletani episcopi carmen 101 (*DE INCOMMODIS AESTIVI TEMPORIS*), ed. Friedrich Vollmer, MGH Script. Auct. ant. 14, Berlin 1905.

#### Eusebius von Caesarea

Eusebius von Caesarea, *Historia ecclesiastica*, lat. Übers. von Rufinus, in: *Eusebius, Werke*, II. Bd.: *Die Kirchengeschichte*. Hrsg. v. Eduard Schwartz. Lat. Übers. d. Rufinus bearb. v. Theodor Mommsen, Erster Teil: *Die Bücher I-V*, Leipzig 1903.

Eusebius von Caesarea, *Historia Ecclesiastica*, in: *Eusebius, Ausgewählte Schriften*, Bd. II: *Kirchengeschichte*. Aus d. Griech. übers. v. Philipp Haeuser. Mit e. Geleitwort v. Andreas Bigelmair, München 1932 (Bibliothek der Kirchenväter 2. Reihe, Bd. 1); Onlineausg. bearb. v. Uwe Holtmann, <https://www.unifr.ch > bkV > kapitel 43>.

Eusebius von Caesarea, *Historia ecclesiastica - Kirchengeschichte*. Hrsg. u. eingeleitet v. Heinrich Kraft. Übers. v. Philipp Haeuser, durchgesehen v. Hans-Armin Gärtner, 5., unveränd. Aufl. (Nachdr. 1989), Darmstadt 2006.

Eusebius von Caesarea, *Hieronymi Chronicon/ Die Chronik des Hieronymus ad a. 172/173*, ed. Rudolf Helm, Berlin - New York 1956, ND 2013 (*Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte*; Bd. 47).

*The exeter book riddles*. Transl. and introd. by Kevin Crossley-Holland, London 2008.

*Felix’s Life of Saint Guthlac*. Text, Translation and Notes by Bertram Colgrave, Cambridge 1956.

M. Verri Flacci quae extant et Sexti Pompeii Festi De Verborum Significatione Libri XX, ex Ed. Andreae Dacerii ... rec. Johannes Clericus, vol I, London 1826.

Flodoard von Reims

Philippe Lauer (Éd.), Les annales de Flodoard, Paris 1906 (Collection de textes pour servir à l'étude et à l'enseignement de l'histoire; vol. 39).

Flodoardi Annales, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 3, Hannover 1839, ND 1963, S. 363-407; Flodoardi Annalium Continuatio: Ebenda, S. 407-408.

Flodoardi Historia Remensis Ecclesiae I-IV, rec. Johannes Heller et Georg Waitz, MGH Script. (in Folio) 13: Suppl. tom. I-XII, pars I, Hannover 1881, S. 405-599.

Neuausg.: Flodoardus Remensis, Historia ecclesiae Remensis libri IV - Flodoard von Reims, Die Geschichte der Reimser Kirche, ed. Martina Stratmann, MGH Script. (in Folio) 36, Hannover 1998.

Flodoardi De triumphis Christi, Flodoardi canonici Remensis Opuscula metrica, MPL 135, Paris 1854, col. 491-886.

Fragmentum Annalium Chesnii ad a. 786, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 1, Hannover 1826, S. 30ff.

Fragmentum Chronicae Fontanellensis, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 2: Annales, chronica et historiae aevi Saxonici, Hannover 1829, S. 301ff.

Franz von Assisi, Aus der Vogelpredigt, aus: Die Blümlein des heiligen Franziskus von Assisi, Leipzig 1942, S. 47f.; zit. n.: Die ganze Schöpfung - Lobpreis Gottes. Gottesdienst-Materialheft zum ökumen. Tag der Schöpfung. Hrsg. v. d. Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland/ Ökumen. Centrale, Frankfurt am Main, März 2016, S. 16f.

Frechulf von Lisieux, Chronicon, MPL 107, col. 917-1258. Krit. Ausg. v. Michael Allen, Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis, tom. 169, Turnhout 2002.

Fredegar, Chronicarum quae dicuntur Fredegarii Scholastici libri IV, ed. Bruno Krusch, MGH Script. rer. Mer. 2: Fredegarii et aliorum Chronica. Vitae Sanctorum, Hannover 1888, S. 18-193. Neuere Ausg.: John Michael Wallace-Hadrill (ed. and transl.), The Fourth Book of the Chronicle of Fredegar: with its Continuations, London 1960.

Frutolf von Michelsberg, Chronica ad a. 1-1098, ed. F. J. Schmale, I. Schmale-Ott. Ausgew. Quellen FSGA 15, Darmstadt 1972, S. 48-120 (unvollst. Rezension A der Chronik Ekkehards von Aura).

Dt. Teilausg.: Franz-Josef Schmale, Irene Schmale-Ott, Frutolfs und Ekkehards Chroniken und die anonyme Kaiserchronik, in: Ausgewählte Quellen 15 (1972), S. 49-121.

Fulbert von Chartres, Vita S. Autberti, MPL 141, col. 355A ff.

Cornelius Gellius, Noctes Atticae I, 2, cap. XXII (*De vento "iapyge" aliorum ventorum vocabulis regionibusque accepta ex Favorini sermonibus*) [zit. n. Gellius, Attic Nights, Loeb Classical Library 195, vol. I: Books 1-5. Transl. by John Carol Rolfe, Harvard University Press 1927, hup.harvard.edu].

Epistola domni Gervasii Remensis archiepiscopi de Vita S. Donatiani, ejusdem sedis archiepiscopi, Balduino Flandrensium comiti directa, ed. C. Duvilliers, in: Belgisch Museum voor de Nederduitsche Tael- en Letterkunde en de Geschiedenis des Vaderlands, ed. J. F. Willems, Maetschappy tot Bevordering der Nederduitsche Tael- en Letterkunde, Gent 1840, S. 172f.

Gervasius von Tilbury, Otia Imperialia, hrsg. v. Gottfried Wilhelm Leibniz, Script. rer. Brunsvicensium ..., Bd. 1, Hannover 1707.

Gervasius von Tilbury: Otia imperialia. In einer Auswahl neu hrsg. u. m. Anm. begleitet v. Felix Liebrecht, Hannover 1856, ND 2009.

E. Gervasii Tilleberiensibus Otiis Imperialibus, ed. Felix Liebermann, Reinhold Pauli, MGH Script. (in Folio) 27, Hannover 1885, S. 359-394.

Gesta Chuonradi II. imperatoris, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 11, Hannover 1854, S. 243-275.

Gesta episcoporum Halberstadensium a. 781-1209, ed. Ludwig Weiland, MGH Script. (in Folio) 23, Hannover 1874, S. 73-123.

Gesta pontificum Romanorum: Liber pontificalis, ed. Theodor Mommsen, MGH Gestorum Pontificum Romanorum 1, Berlin 1898.

Gildae Sapientis De excidio et conquestu Britanniae ..., ed. Th. Mommsen, MGH Auct. ant. 13: Chron. minora Saec. IV, V, VI, VII, Bd. III, Berlin 1898.

Gilleberti Tractatus Ascetici I, 6: De contemplatione rerum caelestium ad amicum scriptus, ed. Jean Mabillon, Bernardi Opera omnia III: Aliena et supposita), MPL 184, Paris 1854, col. 251A-258C.

#### Gerald von Wales

Giraldus Cambrensis, Topographia Hibernica, in: Opera omnia, vol. 5, London 1867.

Engl. Übers.: Gerald von Wales, *Topographia Hibernica: Gerald von Wales, The History and Topography of Ireland* [=Topographia Hibernica], übers. u. eingel. v. John J. O'Meara, Harmondsworth 1985.

Giraldus Cambrensis, *Expugnatio Hiberniae* (The english Conquest of Ireland: A.D. 1166-1185. Aus d. *Expugnatio hibernica* übers. u. eingeleitet v. Frederick J. Furnivall, Woodbridge u. a. 1998; ND d. Ausg. 1896).

Giraldus Cambrensis, *Descriptio Cambriae*. Beschreibung von Wales. Eine völkerkundliche Beschreibung aus dem Mittelalter von Giraldus Cambrensis, hrsg. u. übers. v. Philipp M. Schneider, Berlin 2008.

Gislebert d'Afflighem, Auctarium Affligemense ed. L. C. Bethmann, MGH Script. (in Folio) 6, Hannover 1844, S. 398-405.

Gisleberti Chronicon Hanoniense a. 1178-1196, ex rec. Wilhelm Arndt, MGH Script. in us. schol. ex MGH recus fecit G. H. Pertz, Hannover 1869, S. 481-601.

Gottfried von Straßburg, Tristan. Mhd./Nhd. Nach d. Text v. Friedrich Ranke neu hrsg., übers. u. kommentiert v. Rüdiger Krohn, Stuttgart 1980.

#### Gregor der Große:

Gregor der Große, Homiliarum in Evangelia, MPL 76, col. 170Aff.

Gregor der Große, Homiliae in Hiezechielem prophetam, Corpus Christianorum Sermones Latinae 142.

Gregorii Magni Dialogi, ed. L. C. Bethmann et G. Waitz, MGH Script. rer. Lang. et Ital. 1, Hannover 1878, S. 420ff.

Gregorius I Magnus, Dialogi, Sancti Gregorii Papae Dialogorum Libri IV, De Vita et Miraculis, Patrum Italicorum, et de Aeternitate Animarum, in: Synoptical Presentation of Manuscripts/ Prints and Edition Texts, Prof. Dr. Christoph Flüeler, Fribourg, monumenta.ch>Gregorius Magnus>Content bsbBSB-InkG-296GW11398.

#### Gregor von Tours:

Gregor von Tours, Historiarum libri X, ed. Bruno Krusch, Wilhelm Levison, MGH Script. rer. Mer. I, 1, Hannover 1937-1951 (ND 1992).

Gregor von Tours, Historiarum libri X. Post Brunonem Krusch ... cur. Rudolfus Buchner, 2 Bde., Darmstadt 1990 - Gregor von Tours, Zehn Bücher Geschichten. Auf Grund d. Übers. Wilhelm Giesebrechts Neubearb. v. Rudolf Buchner, 2 Bde., 7. Aufl. (1. Bd.) u. 8. Aufl. (2. Bd.) Darmstadt 1990 (Ausgewählte Quellen zur dt. Geschichte d. Mittelalters; Freiherr vom Stein-Gedächtnisausg.; Bd. 2 u. 3).

Kai Peter Hilchenbach (Ed.), Das vierte Buch der Historien von Gregor von Tours. Ed. m. sprachwiss.-textkrit. u. histor. Kommentar, Teil I u. II, Bern 2009 (Lat. Sprache u. Literatur d. Mittelalters; Bd. 42) [zugl.: Univ.-Diss. phil. Mainz 2004].

Gregor von Tours, De cursu stellarum ratio qualiter ad officium implendum debeat observari, ed. Bruno Krusch, MGH Script. rer. Mer. I, 2: Gregorii Turonensis Opera, Teil 2: Miracula et opera minora, ed. Wilhelm Arndt, Bruno Krusch, Hannover 1885, S. 404-422. Vgl. dazu Andreas Loose, Astronom. Zeitbestimmung im Frühen Mittelalter: "De cursu stellarum" des Gregor von Tours, Univ. Diss. Bochum 1988.

Gregor von Tours, Miracula et opera minora, ed. Bruno Krusch, MGH Script. rer. Mer. 1, 2, Hannover 1885, ND Darmstadt 1969.

Gregor von Tours, Liber in Gloria Martyrum, ed. B. Krusch, MGH Script. rer. Mer. 1, 2 : Miracula et opera minora. Editio nova lucisope expressa, Hannover 1885, S. 34-111.

Gregor von Tours, Liber de passione et virtutibus sancti Juliani martyris, ed. B. Krusch, MGH Script. rer. Mer. 1, 2, Hannover 1885, S. 112-133.

Gregor von Tours, Libri I-IV de virtutibus sancti Martini episcopi, ed. B. Krusch, MGH Script. rer. Mer. 1, 2, Hannover 1885, S. 134-210.

Gregor von Tours, Liber Vitae Patrum, ed. B. Krusch, MGH Script. rer. Mer. 1, 2, Hannover 1885, S. 211-284.

Gregor von Tours, Liber in Gloria Confessorum, ed. B. Krusch, MGH Script. rer. Mer. 1, 2, Hannover 1885, S. 285-370; S. 744-820.

Gregor von Tours, Liber de Miraculis beati Andreae Apostoli, ed. Max Bonnet, MGH Script. rer. Mer. 1, 2, Hannover 1885, S. 371-395.

Gregor von Tours, In psalterii tractatum commentarius 1, ed. B. Krusch, MGH Script. rer. Mer. 1, 2, Hannover 1885, S. 423-427.

Guido von Bazoches, Epistulae, No. 35, S. 149, 10; zit. n.: Otto Zwierlein, Lucubrationes philologicae, Bd. 2: Antike und Mittelalter, Berlin - New York 2004 (Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte).

Hartmann von Aue, Iwein. Studienausg. Berlin 1965 - Text unverändert gedruckt nach der Ausg.: Iwein. Eine Erzählung von Hartmann von Aue, m. Anm. v. Georg Friedrich Benecke u. Karl Lachmann. 6. Ausg., unveränd. Nachdr. d. 5., v. Ludwig Wolff durchges. Ausg. Berlin 1959.

Hartmann von Aue, Der Arme Heinrich. Mit einer Nacherzählung der Brüder Grimm, hrsg. v. Friedrich Neumann, Stuttgart 1968 (Universal-Bibliothek Nr. 456).

Heinrich Kramer (Henricus Institoris), Der Hexenhammer. Malleus maleficarum. Kommentierte Neuübersetzung v. Wolfgang Behringer, Günter Jerouschek, Werner Tschacher, 3., rev. Aufl. München 2003.

Heinrich von Gent - Henry of Ghent, Summae Quaestionum Ordinarium, Art. XXXIII. Que. II. fo. CCVIII. Ed. by Eligius M. Buytaert. Repr. of the 1520 Edition, vol. I, Louvain - Paderborn 1953 (The Pennsylvania Library).

Heirici Carmina Vitae S. Germani, ed. Ludwig Traube, MGH Poetae Latini aevi Carolini 3, Berlin 1896, S. 421-517.

#### Helmold von Bosau, „Slawenchronik“

Helmold von Bosau, Chronica Slavorum, ed. Johann Martin Lappenberg, MGH Script. (in Folio) 21, Hannover 1899, S. 1-90.

Helmoldi Chronica Slavorum, rec. B. Schmeidler, MGH Script. in us. schol. sep. ed. 32, Berlin 1937.

Helmoldi presbyteri Bozoviensis Chronica Slavorum I-II, ed. Bernhard Schmeidler, cur. Heinz Stoob - Helmold von Bosau, Slawenchronik. Neu übertr. u. erl. v. Heinz Stoob. Mit e. Nachtrag v. Volker Scior, 6., erw. Aufl. Darmstadt 2002 (Ausgewählte Quellen zur dt. Geschichte d. Mittelalters; Freiherr-vom-Stein-GedächtnisAusg.; Bd. XIX).

Helmold von Bosau, Chronica Slavorum/ Chronik der Slawen. Übers. v. J. M. Laurent u. W. Wattenbach, in: A. Heine (Hrsg.), Historiker des Deutschen Altertums, Stuttgart - Essen 1986.

Herard von Tours, *Capitula*, MPL 121, Paris 1852, cap. 3, col. 763-772, hier col. 765f.: [...] *et de maleficis incantatoribus, divinis, sortilegis, somnariis, tempestuariis et brevibus pro frigoribus et de mulieribus veneficiis et quae diversa figunt et prohibeantur et publica poenitentia multentur ...*).

Herimanni Augiensis Chronicon a. 1-1054, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 5, Hannover 1844, S. 67-133.

Herimanni Augiensis Prognostica de defectu solis et lunae, in: Nadja Germann (Ed.), De temporum ratione. Quadrivium und Gotteserkenntnis am Beispiel Abbos von Fleury und Hermanns von Reichenau, in: Studien u. Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters 89 (2006), S. 177-285, De temporum ratione: S. 341-350 (Transkription nach London, Brit. Libr., Arundel 356, Mainz um 1080).

Hieronymus, Vita S. Hilarionis, MPL 23, Paris 1875, col. 29-54.

Hildegard von Bingen

Hildegard von Bingen, *Scivias seu visiones*, *Hildegardis Opera Omnia*, MPL 197, Paris 1855, col. 383A - 739D.

Hildegard von Bingen, *Liber divinorum operum*, MPL 197, col. 739A - 1037D.

Hildegard von Bingen, *Causae et curae*, ed. Paul Kaiser, Leipzig 1903.

Hildegard von Bingen, *Liber vitae meritorum per simplicem hominem a vivente luce revelatorum*, in: *Analecta Sanctae Hildegardis Opera VIII*, ed. Johannes Baptista Pitra, Paris 1882 (Pi VIII), (ND Farnborough 1966), S. 7-244.

Hildegard von Bingen, *O verbum patris*, in: *Hildegard von Bingen, Symphonia: Gedichte und Gesänge*. Lat. u. dt. Ausg. v. Walter Berschin u. Heinz Schipperges, Gerlingen 1995, N. LXX.

Hinkmar von Reims, *Vita S. Remigii Remensis episcopi*, ed. B. Krusch, MGH Script. rer. Mer. 3, Hannover 1896, S. 296ff.

Hinkmar von Reims, *Vita S. Remigii Remensis episcopi*, MPL 088, col. 0527A-0532B.

Historia Augusta, ed. Ernst Hohl, Leipzig 1927 (ND 1955), *Versio digitalis*: Jean-Luc Brazeau (Univ. of Montreal), *Emendationes*: Ulrich Harsch, *Bibliotheca Augustana* (hs-augsburg.de).

(darin u. a.: *Vita Marci Antonini philosophi*)

Neuausg. u. Übers.: *Historia Augusta. Römische Herrschergestalten*, 2 Bde Ernst Hohl (Übers. u. Einl.), Johannes Straub (Vorwort), Elke Merten u. Alfred Rösger (Kommentar), Zürich - München 1976 u. 1985.

*Historia Translationis sancti Vitii martyris*, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 2, Hannover 1829, S. 576-585.

Homer, *Ilias*, übersetzt von Johannes Heinrich Voß, bearbeitet von Ernst Gottwein, <http://www.gottwein.de/Grie/hom/il14de.php>

Eine Augustin fälschlich beigelegte *Homilia de sacrilegiis*. Aus einer Einsiedler-HS des 8. Jahrhunderts hrsg. u. mit krit. u. sachl. Anm., sowie mit einer Abhandlung begleitet v. Dr. C. P. Caspari, Christiania 1886.

Honorius Augustodunensis:

Honorius Augustodunensis, *De philosophia mundi*, MPL 172, Paris 1854, col. 41-101.

Honorius Augustodunensis, *De imagine mundi libri tres*, MPL 172, col. 115-188.

Honorius Augustodunensis, *Commentarius in psalmos (Expositio psalmore selectorum)*, MPL 172, col. 269-312; MPL 193, col. 1315-1372; MPL 194, col. 485-730.

Honorius Augustodunensis, *Sacramentarium seu De causis et significato mystico rituum divini in Ecclesia officii liber*, ed. Bernard Pez, MPL 172, col. 737-806.

Honorius Augustodunensis, *Speculum Ecclesiae, sive Sermones, script. circa saec. XII...*, *Sermo generalis, Ad agricolas*, MPL 172, col. 866ff.

Hrabanus Maurus, *Homilia XLII. Contra eos qui in lunae defectu clamoribus se fatigabant*, in: *Hrabani Mauri Opera omnia*, MPL 110, Paris 1852, col. 78C-80A.

Hrabanus Maurus, *De magibus artibus* (842), in: *Beati Rabani Mauri archiepiscopi Mogunt. operum pars II*, MPL 110, col. 1095-1110.

Hrabanus Maurus (?), „Ernährungsgutachten“. Hrsg. v. Ernst Dümmler, Ein theologisches Gutachten für Ludwig den Deutschen, in: *Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde* 11 (1886).

*The Chronicle of Hugh Candidus a Monk of Peterborough.*, ed. W. T. Mellows. With *La geste de Burch*, ed., with an introd., by Alexander Bell. *Medieval Latin with English Introduction*, London - New York 1949.

Hugo von Flavigny

*Chronicon Hugonis monachi Viridunensis et Divionensis, abbatis Flaviniacensis*, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 8, Hannover 1848, S. 280-503.

Neuausg.: Die Chronik des Hugo von Flavigny, hrsg. v. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 8, mit Verbesserungen v. Mathias Lawo (MGH Schriften 61), [http://www.mgh.de/fileadmin/Bilder/Hugo\\_Pertz-SS-8\\_Lawo-Schriften-61.pdf](http://www.mgh.de/fileadmin/Bilder/Hugo_Pertz-SS-8_Lawo-Schriften-61.pdf) [25.03.2014].

Hugo von St. Viktor, Didascalion de studio legendi. Studienbuch hrsg. v. Thilo Offergeld, Freiburg i. Br. 1997 (Fontes christiani; 27).

Hugo von St. Viktor, De Sacramentis Christianae Fidei, in: Opera omnia, MPL 175-177, Paris 1854ff.

Hydatii Lemici Contin. Chronicon Hieronymianorum, ed. Th. Mommsen, MGH Auct. ant. 11, Berlin 1894, S. 1-36.

Indiculus superstitionum et paganiarum, capp. XXX, ed. G. H. Pertz, MGH Capitula regum Francorum, Leges 1, Hannover 1835 (cap. XXI: *De lunae defectione, quod dicunt Viceluna*; cap. XXII: *De tempestatibus et cornibus et cochleis*; ebenda, S. 19-20).

Indiculus superstitionum, ed. Alfred Boretius, MGH Capitularia regum Francorum 1, Hannover 1883, S. S. 27-28.

Isidor von Sevilla (Isidorus Hispalensis)

Isidor von Sevilla, De imagine mundi, MPL 172, Paris 1854, col. 115-188.

Isidor von Sevilla, De natura rerum liber, ed. Gustav Becker, Berlin 1857, Neuausg. Amsterdam 1967.

Isidore de Seville - Traité de la Nature, éd. Jacques Fontaine, Bordeaux 1960.

Isidor von Sevilla, Quaestiones in Genesim, S. Isidori Opera omnia, MPL 083, Paris 1850, col. 207 A - 286 A.

Isidor von Sevilla, Historia de regibus Gothorum, Vandalorum, Sueborum, ed. Theodor Mommsen, MGH Auct. ant. 11: Chronica minora saec. IV, V, VI, VII (II), Berlin 1894, S. 241-390.

Isidor von Sevilla, Chronica maiora, ed. Theodor Mommsen, MGH Auct. ant. 11: Chronica maiora saec. IV, V, VI, VII (II), Berlin 1894, S. 391-481.

Isidorus Hispalensis, Etymologiarvm sive Originvm Libri XX, 2. Bde., ed. Wallace Martin Lindsay, Oxford 1911, ND Oxford 1957 u. 1962 [LacusCurtius: <http://penelope.uchicago.edu/Thayer/.../Isidore/home.html>].

Isidor von Sevilla, Etymologiae liber XIII - Isidoro di Siviglia, Etimologie libro XIII: De mundo et partibus. Edizione, traduzione e commento a cura di G. Gasparotto, Paris 2004 (Auteurs latins du Moyen Âge) [=Isidorvs Hispalensis Etym. XIII, ed. G. Gasparotto, 2004].

Engl. Übers.: The Etymologies of Isidore of Seville. Übers. v. Stephen A. Barney, W. J. Lewis, J. A. Beach et al., Cambridge 2006.

Dt. Übers.: Die Enzyklopädie des Isidor von Sevilla. Übersetzt v. Lenelotte Möller, Wiesbaden 2008.

Isingrimi Annales Ottenburani a. 1121-1168, ed. G.H. Pertz, MGH Script. rer. Ger. 12, Hannover 1861, S. 312-315.

Jacobus de Voragine, Die Legenda Aurea des Jacobus de Voragine. Aus d. Lat. übersetzt v. Richard Benz, 8. Aufl. Heidelberg 1975.

Jacobus de Voragine, Legenda Aurea - Die Heiligenlegenden des Mittelalters. Hrsg., aus d. Lat. übersetzt u. mit diversen Anhängen versehen v. Matthias Hackemann, Köln 2008.

Johannes Turmair (gen. „Aventinus“, † 1534), Annales Boiorum. Ausg. Leipzig 1710. Ausg. in: Sigmund Riezler, Ein verlorenes bairisches Geschichtswerk des achten Jahrhunderts, Sitzungsberichte der kgl. Bayer. Akademie d. Wiss. Philosoph.-philolog. u. histor. Classe, Heft 1, München 1881, S. 248-291.

Johannes von Cornwall, Prophetia Merlini. Ausg.: Michael J. Curley, A new edition of John of Cornwall's Prophetia Merlini, in: Speculum 57, 2 (1982), p. 217-249.

Johannis Diaconi Chronicon Venetum, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 7, Hannover 1846, S. 4-38.

Johannes a Leydis, Chronicon Hollandiae, ed. Franciscus Sweertius, Rerum Belgicarum Annales, Brüssel 1620.

Johannes von Nikiu, Chronik. Engl. Ausg. Robert Henry Charles (Ed.), *The Chronicle of John, Bishop of Nikiu*, London 1916.

Johannes von Salisbury, *Metalogicon*, ed. John Barrie Hall, *Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis* 98, Turnhout 1991.

Johannes Tauler, *Predigten* 16, ed. Georg Hofmann, Bd. 1, Einsiedeln 1979 (*Christliche Meister*; Bd. 2).

Jonas von Bobbio, *Vita S. Columbani abbatis discipulorumque eius*, ed. Bruno Krusch, *MGH Script. rer. Ger. in us. schol. sep. ed.* 37: *Ionae Vitae sanctorum Columbani, Vedastis, Iohannis*, Hannover - Leipzig 1905, S. 1-294.

Jonas de Bobbio, *Vie de Saint Coloman et ses disciples*, ed. Adalbert de Vogüë, Bellefontaine 1988.

Jordanis Romana et Getica, rec. Theodor Mommsen, *MGH Auct. ant.* 5, 1, Berlin 1882.

Karoli Magni Capitulare de Villis (800 vel ante?) 70, ed. Alfred Boretius, *MGH Capit. Regum Francorum* 1, 4: *Karoli Magni Capitularia* 32, Hannover 1883, S. 90.

Hans Kielholt, *Beschreibung der Insel Sylt* (Landesarchiv Schleswig-Holstein, Schloß Gottorf = LASH. Abt. 400 I, Nr. 47 Fol. 16ff.), zit. n.: Peter Schmidt-Eppendorf, *Sylt. Memoiren einer Insel. Dokumente, Chroniken, Berichte aus 1001 Jahr*, Husum 1974, S. 11-21.

Konrad von Megenberg, *Buch der Natur. Die erste Naturgeschichte in deutscher Sprache*. Hrsg. v. Franz Pfeiffer, Nachdruck d. Ausg. Stuttgart 1861, Hildesheim u. a. 1994; entered by Koyka Stoyanova, Berlin 1997, Titus-Version by Jost Gippert, Frankfurt a. M. 1998-2003, [www.titus.uni-frankfurt.de](http://www.titus.uni-frankfurt.de) › mhd › konrm008

Konrads von Würzburg *Partonopier und Meliur*. Hrsg. v. Karl Bartsch, Berlin 1871, ND Berlin - New York 2011.

Kristian von Troyes, *Cligés*. Textausg. m. Einleitung u. Glossar. Hrsg. v. Wendelin Foerster, Halle a. d. Saale 1888.

Lactantius, *Divinae Institutiones et epitome divinarum institutionum*, rec. Simon Brandt, *CSEL* 19/1, Prag - Wien - Leipzig 1890.

Lactantius, *De opificio Dei, vel Formatione Hominis*, *MPL* 6, Paris 1844, col. 1A ff.

Lambert Waterlos, *Annales Cameracenses a. 1152-1170*, ed. G.H. Pertz, *MGH Script. (in Folio)* 16, Hannover 1859, S. 510-554.

Landulfi de Sancto Paulo *Historia Mediolanensis usque ad a. 1085*, ed. L. C. Bethmann u. W. Wattenbach, *MGH Script. (in Folio)* 8, Hannover 1848 (verbessert v. Mathias Lawo, *MGH Schriften* 61), S. 75ff.

Lebor na hUidre, *The Book of the Dun Cow*, ed. Richard Irvine Best and Osborn Bergin, 1. Ausg. Dublin 1929, 3. Reprint 1992, in: *Corpus of Electronic Texts Edition*, University College, Cork (CELT), G301900, <https://celt.ucc.ie/published/G301900/insex.html>

Faksimile, Lit.: ‚Library Leabhar Na Huidre‘, <https://www.ria.ie/library/special-collections/manuscripts/leabhar-na-huidre.aspx>

Legende von den lieben Heiligen Gottes, nach den besten Quellen neu bearb. u. hrsg. v. Georg Ott, Stadtpfarrer in Abendsberg (1863).

„Leidener Sternbildatlas“: Nachbildung der Handschrift Ms. Voss. Lat. Q. 79 der Rijksuniversiteit Leiden, Bd. I: Faksimile, Bd. II: Kommentar, Luzern 1987-1989.

Lex Gundobada, in: *Burgundionum Leges Gundobada et Papianus vulgo dictae*, ed. Friedrich Blume, *MGH Leges (in Folio)* 3: *Leges Burgundionum*, Berlin 1892, S. 526ff.

Lex Visigothorum, ed. Karl Zeumer, *MGH Leges Nationum Ger. (in Folio)* 1, Berlin 1902, S. 259 (III. FLAVIUS CHINDASVUNDUS REX. *De maleficiis et consulentibus eos*).

Liber de apparitione sancti Michaelis in Monte Gargano, ed. Societas Aperiendis Fontibus, rec. G. Waitz, *MGH Script. rer. Lang. et Ital. Saec. VI-IX*, 1, Hannover 1878, S. 541-543.

- Liber Eliensis (Historia Eliensis), Lat./altengl. Ed. by Ernest Oscar Blake, Royal Historical Society, London 1962.
- Liber Historiae Francorum, ed. B. Krusch, MGH Script. rer. Mer. 2: Fredegarii et aliorum Chronica. Vitae Sanctorum, Hannover 1888, S. 215-328.
- Liber Pontificalis, ed. Th. Mommsen, MGH Gesta pontificum Romanorum 1, Berlin 1898.
- Lucan, Pharsalia, ed. with English notes by Charles Homer Haskins. With an introd. by William Emerton Heitland, London 1887.
- Lucidarius. Aus der Berliner HS hrsg. v. Felix Heidlauf, Berlin 1915, ND Dublin - Zürich 1970 (DTM 28).
- Lucidarius, ed. Marlies Hamm, Der deutsche Lucidarius, 3 Teile, Tübingen 2002 (Texte u. Textgeschichte; Bd. 37). Die Vier Zweige des Mabinogion (Pedeir ceinc y Mabinogi), hrsg. v. Ludwig Mühlhausen, Halle/Saale 1925 (2. Aufl.: Mabinogion. Mit Lesarten u. Glossar, hrsg. v. Stefan Zimmer, 1988).
- Magdeburger Schöppenchronik, ed. Karl Janicke, Die Chroniken der niedersächs. Städte: Magdeburg, in: Die Chroniken der dt. Städte vom 14. bis ins 16. Jh., Bd. 7, Leipzig 1869, ND Göttingen 1962.
- Manilius, Astronomica, cap. 1, 104, zit. n.: Wolfgang Speyer, Zur Erfahrung der göttlichen Macht in der Religionsgeschichte des Altertums, in: Frühes Christentum. Kl. Schriften III, Tübingen 2007 (Wiss. Untersuchungen zum Neuen Testament; Bd. 213), S. 15-33.
- Marcellini V. C. Comitis Chronicon, ed. Th. Mommsen, MGH Auct. ant. 11, 2, Berlin 1894. Lat.-engl. Ausg.: Brian Croke, The chronicle of Marcellinus, Sydney 1995 (Byzantina Australiensia; Bd. 7).
- Marcus Tullius Cicero, Phaenomena Aratea, ed. Nicolas Eloi Lemaire, Poetae Latini minores, vol. 6, Paris 1826 (Bibliotheca Classica Latina).
- Marianus Scottus, Chronicon a. 1-1082, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 5: Annales, chronica et historiae aevi Salici, Hannover 1844, S. 481-568.
- Marius von Avenches:  
 Marii episcopi Aventicensis Chronica, ed. Th. Mommsen, MGH Auct. ant. 11: Chronica minora Saec. IV, V, VI, VII, Berlin 1894.  
 Justin Favrod (ed.), La chronique de Marius d'Avenches (455-591), Lausanne 1991.
- Martyrology of Tallaght. From the Book of Leinster and MS. 5100-4, ed. Richard Irvine Best and Hugh Jackson Lawlor, Brussels 1931.
- Ex Mathei Parisiensis Chronicis maioribus, ed. Friedrich Liebermann et Rudolf Pauli, MGH Script. (in Folio) 28: Ex rerum Anglicarum Script. Saec. XIII., Berlin 1888.
- Sancti Maxentii in Pictonibus Chronicon quod vulgo dicitur Malleacense. Ad orbe condito ad annum Christi MXLI., ed. Philippe Labbé, Nova bibliotheca manuscriptorum librorum, seu Collectio, historias, chronica, vitas sanctorum, ac similia antiquitatis monumenta, ex MSS. Codd. eruta, 2e éd., Paris 1657, p. 190-221.
- Valerius Maximus, Dictorum factorumque memorabilium libri novem - Valère Maxime, Faits et dits mémorables. Texte établi et traduit par Robert Combès, 3 vols., Paris 1995, 1996, 1998 (Collection des Universités de France).
- Media vita in morte sumus* (Choral, um 750). Vgl. Processionale monasticum, Solesmes 1893. Abdruck des Liedtextes bei Friedrich Wolters (Hrsg.), Hymnen und Lieder der christlichen Zeit, Bd. II: Hymnen und Sequenzen. Übertragungen aus den lateinischen Dichtern der Kirche vom IV. bis XV. Jahrhundert, 2. Ausg. Berlin 1922, S. 87.
- Memoriale fratris Walteri de Coventria, ed. William Stubbs, Rerum Britannicarum medii aevi script. 58, 2 vols., London 1872-73.
- Le Ménagier de Paris* (um 1393), ed. by Georgine E. Brereton and Janet M. Ferrier, Paris 1981.
- Menkonis Werumensis Chronicon, ed. L. Weiland, MGH Script. (in Folio) 23, Hannover 1874, ND Stuttgart 1986, S. 523-574.



Alte Michaels-Lieder und Michaels-Gebete, gesammelt u. übertr. v. Johannes W. Schneider, in: Ders., Michael und seine Verehrung im Abendland: eine Studie zur Bewußtseinsentwicklung der Völkerwanderungszeit und des Mittelalters, Dornach 1981. Darin: Moilruains Michaels-Lied“. Nach einer lat. HS d. 8. Jahrhunderts, gekürzte dt. Fassung v. Johannes W. Schneider, S. 139f.

Michaelis Glycae Annales, griech.-lat. Ausg. rec. Immanuel Bekker, CSHB, vol. 17, Bonn 1836.

Michael Glycas, Annales, ed. & transl. William Stokes et al., London 1983.

Milonis Carmina XXIV, MGH Poetae Latini aevi Carolini 3, rec. Ludwig Traube, Berlin 1896, S. 557-675.

The Miracles of Jesus, ed. by David Wenham u. Craig Blomberg, Sheffield 1986 (Gospel Perspectives; vol. 6).

Monachi Sazaviensis Continuatio Cosmae, De chronica sancti Iheronimi et compositione annorum, ed. Rudolf Koepke, MGH Script. (in Folio) 9, Hannover 1851, S. 148-163.

Muirchú, Vita S. Patricii, in: The Patrician Texts in the Book of Armagh. Ed. with Introduction, Translation and Commentary by Ludwig Bieler. With a Contribution by Fergus Kelly, Dublin 1979 (Script. Latini Hiberniae; vol. X).

Neidhard von Reental, Winterlied Nr. 1-4 u. Nr. 19, in: Edmund Wießner (Hrsg.), Die Lieder Neidharts, Tübingen 1984.

Nicolai de Cusa, De apice theoriae. Die höchste Stufe der Betrachtung. Lat.-Dt., hrsg. v. Hans Gerhard Senger, Hamburg 1986.

Nicolai de Cusa, Trialogus de possest. Dreiergespräch über das Können-Ist. Hrsg. u. übers. v. Lothar u. Renate Steiger. Lat.-Dt. Mit einer Einführung, 3., durchges. Aufl. Hamburg 1991.

Nithardi Historiarum libri IV, ed. G. H. Pertz, MGH (in Folio) 2, Hannover 1829, S. 649-672.

Iulius Obsequens, Prodigiorum liber, in: Titi Livi ab urbe condita libri, pars IV, ed. Otto Rossbach, Stuttgart 1959.

Óengus of Tallaght: *Féilire Oéngusso* - The Martyrology of Oengus the Culdee, ed. by Whitley Stokes, London 1905 (Henry Bradshaw Society; vol. 29).

Ogygia, or, A Chronological Account of Irish Events. Collected from very ancient documents .... Written originally in Latin by Roderic O'Flaherty. Transl. by James Hely, vol. II, Dublin 1793.

Orderici Vitalis angligenae, coenobii Uticensis monachi, Historiae ecclesiasticae libri tredecim, 5 vols., ed. Auguste Le Prévost et Léopold Delisle, 4 vols., Paris 1838-1855.

Auszug: Ex Orderici Hist. Eccl. libri XIII, ed. G. Waitz, MGH Script. (in Folio) 26, Hannover 1882, S. 11-28.

Oswald von Wolkenstein, *Von trauren möchte ich werden taub* (Kl. 104), in: Die Lieder Oswalds von Wolkenstein, hrsg. v. Karl Kurt Klein. 3. Aufl. bearb. v. Hans Moser, Norbert Richard Wolf u. Notburga Wolf, Tübingen 1987 (Altdeutsche Textbibliothek; Bd. 55); Online-Ausg. v. Dr. Bettina Hatheyer, [http://www.wolkensteingesellschaft.com/texte\\_oswald.php#K1104](http://www.wolkensteingesellschaft.com/texte_oswald.php#K1104)

Oswald von Wolkenstein, Lied Kl. 104. *Von trauren möcht ich werden taub*, in: Burghart Wachinger (Hrsg.), Die Lieder Oswalds von Wolkenstein, 4. Aufl. Berlin - Boston 2015 (ATB), S. 53ff.

Otonis episcopi Frisingensis Chronica sive Historia de duabus civitatibus, ed. Adolf Hofmeister, MGH Script. rer. Ger. in us. schol. sep. ed. 45, Hannover 1912.

Paenitentiale Hispaniae. Adiuvente Ludger Körntgen ed. Francis Bezler, Turnhout 1998 =CCSL 156A.

Passio S. Cholomanni, ed. G. Waitz, MGH Script. (in Folio) 4, Hannover 1839, S. 675ff.

Passio S. Kiliani minor, ed. B. Krusch, W. Levison (Ed.), MGH Script. rer. Mer. 5, Hannover 1910, S. 711-728.

Passio S. Kiliani maior, ed. Franz Emmerich, Der heilige Kilian. Regionarbischof und Märtyrer, Würzburg 1896, S. 11-25.

The writings of Bishop Patrick 1074-1084. Ed. by Aubrey Gwynn, Dublin 1955 (Script. Lat. Hiberniae 1), p. 56-70.

Paulus Diaconus, *Historia Langobardorum*, ed. L. Bethmann et G. Waitz, MGH Script. rer. Lang. et Ital. Saec. VI-IX, 1, Hannover 1878, S. 12-219.

Dt. Übers.: Wolfgang F. Schwarz, *Paulus Diaconus: Historia Langobardorum - Geschichte der Langobarden*, Darmstadt 2009.

Paul the Deacon: *The History of the Lombards - The Maelstrom*, in: *Medieval Latin*, 2nd Edition by Karl Pomeroy Harrington. Revised by Joseph Pucci. With a grammatical introduction by Alison Goddard Elliott, Chicago & London 1997, Part three (750-900. From late to medieval latin), p. 199-200.

Paulus Orosius

Pauli Orosii Historiarum adversum paganos libri VII, hrsg. v. Carl Zangmeister, in: CSEL 5, Wien 1882, 2. Aufl. Hildesheim 1967, S. 1-600 [=Orosii Hist. I-VII, ed. Carl Zangmeister, CSEL 5, 1882, S. 1-600].

Dt. Übers.: Adolf Lippold: *Paulus Orosius, Die antike Weltgeschichte in christlicher Sicht. Übers. u. erläutert v. Adolf Lippold. Eingeleitet v. Carl Andresen*, Bd. I-II, Zürich - München 1985 (Bibliothek der Alten Welt).

Orose, *Histoires (contre les Païens)*. Texte établi et traduit par Marie-Pierre Arnaud-Lindet, tome 1-2, Paris 1990/91 (Collection des Universités de France).

The Peterborough Chronicle 1070-1154, ed. Cecily Clark, Oxford 1958 (Oxford English Monographs).

Engl. Ausg.: James Ingram (ed.), *The Anglo Saxon Chronicle*, The Avalon Project, Lillian Goldman Law Library, New Haven 2008, [avalon.law.yale.edu/medieval/ang12.asp](http://avalon.law.yale.edu/medieval/ang12.asp)

Petrus Abaelard, *Expositio in Hexameron*, ed. D. Marten, *Anecdota V*, col. 1362, ex ms. Monasterii S. Michaelis in periculo maris), MPL 178, Paris 1855, col. 733ff.

Petrus Damiani, *Epistolae*, ed. Kurt Reindel, MGH Epp. (in Quart.) 4. 1: *Die Briefe des Petrus Damiani*, Teil 1: Nr. 1-40, München 1983.

Philipp von Harvengt, *De institutione clericorum*, MPL 203, Paris 1855, col. 910Aff.

Pippini Principis Capitulare suessionese ad a. 744, no. 3, ed. G. H. Pertz, MGH Leges (in Folio) 1: *Capitularia regum Francorum*, Hannover 1835, S. 21.

Pirminius, *Scarapsus*, Ausg. in: Gall Jecker, *Die Heimat des hl. Pirmin, des Apostels der Alemannen*, Münster 1927 (Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums u. des Benediktinerordens; Bd. 13), S. 34-73.

Pirminius, *Dicta*, abgedruckt in: *Der Heilige Pirmin und sein Pastoralbüchlein. Eingeleitet u. ins Deutsche übertragen v. Ursmar Engelmann*, Sigmaringen 1976.

C. Plinius Secundus Maior, *Naturalis Historia*, lib. II: *Kosmologie*. Lat.-Dt. Hrsg. u. übers. v. Roderich König in Zusammenarbeit m. Gerhard Winkler, Darmstadt 1973.

*Panegyricus Plinii Secundi Traiano Augusto*, in: *Panegyrici Latini. Lobreden auf röm. Kaiser*. Lat. u. dt. eingeleitet, übersetzt u. kommentiert v. Brigitte Müller-Rettig, Bd. 2: *Von Konstantin bis Theodosius*, Darmstadt 2012.

The Poems of Blathmac Son of Cú Brettan, ed. and transl. by James Carney, London 1964 (Irish Texts Society).

*Poenitentiale Burgundense*, in: *Die Bußbücher u. d. kanon. Bußverfahren nach handschriftlichen Quellen dargestellt*, hrsg. v. Hans-Joachim Schmitz, Düsseldorf 1898.

Polydorus Vergilius, *Anglica Historia*, ed. Dana F. Sutton, *Polydore Vergil, Anglica Historia (1555 version)*, The university of California, Irvine 2005/ 2010, [www.philological.bham.ac.uk/polverg/](http://www.philological.bham.ac.uk/polverg/)

Priscian, *Argumentum carminis Prisciani de situ Orbis*, ed. Nicolaus Eligius Lemaire, vol. 4, Paris 1825 (De Prisciani ... Carminibus, in: *Carmina Geographicorum, pars I*, illustravit N. E. Lemaire, Bibliotheca Classica Latina), p. 260-424.

Procopii Caesariensis *De Bello Vandalico* II, 14 ad a. 536, griech.-lat. Ausg. Karl Wilhelm Dindorf, CSHB 40, 2 vols., Bonn 1833.

Jacob Haury (Hrsg.), *Procopii Caesariensis Opera omnia*, 4 Bde., Leipzig 1905-1913, ND m. Ergänzungen u. Korrekturen v. Gerhard Wirth, Leipzig 1962-1964.

Procopius, The Vandalic War II, 14. With an engl. transl. by H.B. Dewing (1916), E-text prepared by. J. Ingram (2005): <http://www.gutenberg.org/1/6/7/6/16765> (Nov. 2015).

Prokopios von Caesarea, Werke. Griech.-dt. Ausg., hrsg. v. Otto Veh, 5 Bde., München 1961ff. (Tusculum-Bücherei).

Poetae Saxonis Annales de gestis Caroli magni imperatoris, ed. Paul von Winterfeld, MGH Poetae latini aevi Karolini IV, Berlin 1899, S. 1-71.

Prosper Tiro von Aquitanien, Chronica minora saec. IV, V, VI, VII, ed. Theodor Mommsen, MGH Auct. Ant. 9, Berlin 1892.

Prosper Tiro, Epitoma chronicon ed. primum a. CCCXXXIII, continuata ad a. CCCLV, ed. Th. Mommsen, MGH Auct. ant. 9, Berlin 1892, S. 341-485.

Prosper Tiro, Expositio in Psalmo 103, 4, in: Expositio Psalmorum a Centesimo usque ad CL, MPL 51, Paris 1861, hier col. 277-426, col. 289Aff.

Proto-Evangelium Jacobi, in: Neutestamentliche Apokryphen in dt. Übers. Hrsg. v. Wilhelm Schneemelcher, Tübingen 1959, Bd. I (2. Jh. n. Chr.), S. 277-290.

Prudentius, Cathemerina, Hymnus ad Galli Cantum, in: Aurelii Prudentii Clementis Opera, vol. 1, ed. and transl. H. J. Thompson, London - Cambridge 1949.

Prudentius von Troyes

Prudentii Trecentis Annales ad a. 835-861, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 1, Hannover 1826, S. 429-454.

Prudentius von Troyes, De praedestinatione contra Ioannem Scotum cognomento Erigenam, MPL 115, Paris 1864, col. 1010-1366.

Pseudo-Dionysius Areopagita (?), De Coelesti Hierarchia, De Ecclesiastica Hierarchia, De Mystica Theologia, Epistulae - „Über die himmlische Hierarchie. Über die kirchliche Hierarchie (...)“. Eingeleitet, übersetzt u. m. Anmerkungen vers. v. Günter Heil u. Adolf Martin Ritter, 2. überarb. Aufl. Berlin 2012 [Corpus Dionysiacum 2].

Pseudo-Hippolytus Romanus, In sanctum Pascha, in: Catechismus Catholicae Ecclesiae, Nr. 1165, Città del Vaticano 1997.

Apokalypse des Pseudo-Methodius. Die ältesten griechischen und lateinischen Übersetzungen. Hrsg. v. Willem Jan Aerts, G. A. A. Kortekaas, Bd. I: Einleitung, Texte, Indices Locorum et Nominum, Lovanii 1998 (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium; 560. Subsidia 97).

Radulf von Caen, Gesta Tancredi in Expeditione Hierosolymitana, [www.thelatinlibrary.com/raoul.html](http://www.thelatinlibrary.com/raoul.html)

Ex Radulfi abbatis de Coggeshale Historia Anglicana, ed. F. Liebermann, R. Pauli, MGH Script. (in Folio) 27, Hannover 1885, S. 344-358.

Ex Rodulfi Glabri Historiarum libri V ab anno incarnationis DCCCC usque ad annum MXLIV, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 7: Chronica et gesta aevi Salici, Hannover 1846, S. 48-72.

Rahewini Gesta Friderici Imperatoris, ed. Georg Waitz, Bernhard von Simson, MGH Script. rer. Ger. 46, Hannover - Leipzig 1912.

Ratherius von Verona, Sermo 8 De Ascensione, MPL 136, Paris 1853, col. 626ff.

Reginonis Prumiensis abbatis Chronica, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 1, Hannover 1826, S. 537-629.

Reginonis abbatis Prumiensis Chronicon cum continuatione Treverensi ad a. 905-906, ed. Friedrich Kurze, MGH Script. rer. Ger. in us. schol. sep. ed. 50, Hannover 1890.

Regino von Prüm, De synodalibus causis et disciplinis ecclesiasticis, ed. Hermann Wasserschleben, Leipzig 1840.

Reineri Annales ad a. 1194-1225, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 16, Hannover 1859, S. 651-680.

Renwart Cysat, *Collectanea Chronica und denkwürdiger Sachen pro Chronica Lucernensis et Helvetiae*, ed. Joseph Schmidt, Luzern 1961-1977 (Quellen u. Forschungen zur Kulturgeschichte von Luzern und Innerschweiz; Bd. 4-5; 9).

Richer von Saint-Rémi

Richeri *Historiarum Libri IIII*, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 3, Hannover 1839, S. 561-657.

Richers vier Bücher Geschichte. Nach d. Ausg. d. MGH übers. v. Freiherrn Karl von der Osten-Sacken. Mit e. Einleitung v. Wilhelm Wattenbach, in: *Geschichtsschreiber d. deutschen Vorzeit* 37/10, 2. Aufl. neu bearb. v. W. Wattenbach, Leipzig 1891.

Weitere Ausg. u. Übers.: Richer, *Histoire de France (888-995)*, 2 vols., éd. Robert Latouche, Paris 1930/1937 (Les Classiques de l'Histoire de France au Moyen Âge; vol. 12 u. 17); unveränd. ND Paris 1963/1967.

Richer von Saint-Rémi, *Historiarum libri IIII*, ed. Hartmut Hoffmann, MGH Script. (in Quart.) 38, Hannover 2000.

Rimbert, *Vita Anskarii*. Nach der Ausg. v. Georg Waitz, Bernhard Schmeidler et al. neu hrsg. v. Werner Trillmich u. Rudolf Buchner, Darmstadt 1961 (Quellen des 9. und 11. Jahrhunderts zur Geschichte der Hamburgischen Kirche und des Reiches. Rimbert, *Leben Anskars u. a.*), S. 15-133.

Robert de Monte (Robert de Torigny), *Auctarium a. 385-1110. Chronica a. 1110-1187*, ed. L. C. Bethmann, MGH Script. (in Folio) 6, Hannover 1844, S. 454-535.

Roberti canonici S. Mariani Autissiodorensis Chronicon, ed. O. Holder-Egger, MGH Script. (in Folio) 26, Hannover 1882, S. 226-276.

Roberti S. Mariani Autissiodorensis Chronicon, *Continuatio I. et II. et Additamenta*, ed. O. Holder-Egger, MGH Script. (in Folio) 26, Berlin 1882, S. 276-287.

Ex chronologia Roberti, éd. Leopold Victor Delisle, *Receuil des historiens des Gaules et de la France. Nouvelle Éd.*, vol. 18: Contenant la deuxième livraison des monuments des règnes de Philippe Auguste et de Louis VIII, depuis l'an MCLXXX jusqu'en MCCXXVI, Paris 1878, p. 247-289.

Robert Wace, *Le Roman de Rou et des ducs de Normandie*, éd. Frédéric Pluquet, Édouard Frère, Rouen 1827, tom.1-2.

Das Rolandslied des Pfaffen Konrad. Hrsg., übers. u. kommentiert v. Dieter Kartschoke, Stuttgart 1993 (Reclams Universal-Bibliothek 2745).

Rotfrid (Rotgar) von Reims, *Historia relationis*. Ausg.: Marie-Céline Isaïa, *Retour à Reims. Éd. critique de l'Historia relationis de Rotgar de Saint-Remi (883-900)*, BHL 7166, in: *Parva pro magnis munera. Études de littérature tardo-antique et médiévale offertes à François Dolbeau par ses élèves*, cur. Monique Goulet, *Instrumenta Patristica et Mediaevalia* 51, Turnhout 2009, p. 445-491.

Rudolf von Fulda, *Miracula Sanctorum in Fuldenses ecclesias translatorum*, cap. 12, ed. G. Waitz, MGH Script. (in Folio) 15, 1, Hannover 1887, S. 338.

Rudolf v. Fulda, *Vita Leobae abbatis Biscofesheimensis*, ed. G. Waitz, MGH Script. (in Folio) 15, 1, Hannover 1887, S. 118-131.

Ruperti *chronica sancti Laurentii Leodiensis a. 959-1095*, ed. W. Wattenbach, MGH Script. (in Folio) 8, Hannover 1848, S. 261-279.

Rupert von Deutz, *Vita Heriberti*. Krit. Edition m. Kommentar u. Untersuchungen v. Peter Dinter, Bonn 1976 (Veröffentlichungen d. Vereins für den Niederrhein; Bd. 13).

*Sainted Women of the Dark Ages*. Ed. and transl. by Jo Ann McNamara & John E. Halborg with E. Gordon Whatley, Durham NC - London 1992.

Saxo Grammaticus, *Gesta Danorum*, hrsg. v. Alfred Holder, Straßburg 1886.

Saxo Grammaticus, *Danorum Regum Heroumque Historia*, X-XVI, hrsg. v. Eric Christiansen, Oxford 1980 u. 1981 (British Archaeological Reports, International Series 84 u. 118).

The Saxon Chronicle, with an engl. Transl. and Notes, Critical and Explanatory. To which are added Chronological, Typographical and Glossarial Indices ... by Rev. James Henry Ingram, London 1823.

Seneca, Quaestiones naturales. Ausg.: S  n  que, Questions naturelles, ed. Paul Oltramare, tom. 1-2, Paris 1929.

Sigebert von Gembloux und Fortsetzer

Sigebert von Gembloux, Acta S. Luciae. Hrsg. u.  bers. v. Tino Licht, Heidelberg 2008 (Editiones Heidelbergenses; Bd. 34).

Sigebert von Gembloux, Catalogus de viris illustribus, in: MPL 160, Paris 1854, col. 547A - 548D.  
Neuausg. v. Robert Witte, in: Lateinische Sprache u. Literatur des Mittelalters 1, Bern u. a. 1974, S. 49-150.

Sigeberti Gemblacensis Chronica sive chronographia universalis a. 381-1111, ed. L. C. Bethmann, MGH Script. (in Folio) 6, Hannover 1844, ND 1968, S. 300-374.

Gesta abbatum Gemblacensium auct. Sigeberti, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 8, Hannover 1848, ND 1968, S. 523-542.

Sigebert von Gembloux, Hymnen und Sequenzen, hrsg. v. J. M. A. F. Smits van Waesberghe, in: Festschrift für Heinrich Husmann, 1970, S. 294f. u. S. 298f.

Sigebert von Gembloux, Liber decennalis (Frgm.), ed. Joachim Wiesenbach, MGH - Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters 12 (1986), S. 177-197.

Sigebert von Gembloux, Passio sanctae Luciae virginis und Passio Sanctorum Thebeorum, ed. Ernst Ludwig Dümmler. Aus den Abhandl. d. Kgl. Preuß. Akad. d. Wiss. zu Berlin 1893.

Sigebert von Gembloux, Vita Deoderici [primi] episcopi Mettensis, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 4, Hannover 1841, ND 1968, S. 462-483.

Sigebert von Gembloux, Vita duplex S. Lamberti episcopi Traiectensis et martyris Leodii, Acta Sanctorum Sept. V., Sp. 574-581 u. 589-602.

Sigebert von Gembloux, Vita S. Maclovii sive Machutii episcopi, MPL 160, col. 729C-746D. Auszüge: Sigebertus Gemblacensis, Vita S. Maclovii, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 8, Hannover 1848, S. 505ff.

Sigebert von Gembloux, Vita Sigeberti III regis Austrasiae, MPL 87, Paris 1851, col. 303C - 314.

Sigebert von Gembloux, Vita S. Wigberti, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 8, Hannover 1848, ND 1968, S. 507-515.

Sigeberti Gemblacensis Auctarium Affligimense, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 6, Hannover 1844, S. 402ff.

Sigeberti Auctarium Laudunense, ed. L. C. Bethmann, MGH Script. (in Folio) 6, Hannover 1844, S. 445ff.

Sigeberti Auctarium Mortui Maris, ed. L. C. Bethmann, MGH Script. (in Folio) 6, Hannover 1844, S. 463-469.

Sigeberti Continuatio Aquicinctina, ed. L. C. Bethmann, MGH Script. (in Folio) 6, Hannover 1844, S. 416-428.

Sigeberti Continuatio Burburgensis, ed. L. C. Bethmann, MGH Script. (in Folio) 6, Hannover 1844, S. 456-458.

Sigeberti Continuatio Gemblacensis, ed. L. C. Bethmann, MGH Script. (in Folio) 6, Hannover 1844, S. 385-390.

Sigeberti Continuatio Praemonstratensis, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 6: Chronica et annales aevi Salici, Hannover 1844, S. 447-456.

Sigeberti Continuatio Tornacensis, ed. L. C. Bethmann, MGH Script. (in Folio) 6, Hannover 1844, S. 43-444.

Statuta Rhispacensia, Frisingensia, Salisburgensia (799-800), ed. Alfred Boretius, MGH Capitularia regum Francorum 1, Hannover 1883, S. 228 (cap. 15. *De incantationibus, auguriis vel divinationibus et de his qui tempestates vel alia maleficia faciunt placuit sancto concilio*).

Suetonius Tranquillus, *De Vita XII Caesarum: Vita Divi Augusti*; zit. n. Loeb Classical Library editi MCMXIII, <http://www.penelope.uchicago.edu/...Caesars/Augustus.html>

Sulpicius Severus

Sulpicius Severus, *Dialogi*, ed. Carolus Halm, *Sulpicii libri qui supersunt*, CSEL 1, Wien 1866, S. 152-216.

Sulpicius Severus, *Vita S. Martini*, ed. Jacques Fontaine, *Sulpice Sévère, Vie de saint Martin*, 3 vols., Paris 1967-1969 (Sources chrétiennes 133-135).

Sulpicius Severus, *Vita S. Martini*, Lat./Dt., hrsg. u. übers. v. Gerlinde Huber-Rebenich, Stuttgart 2010.

Symeonis Dunelmensis monachi *Historia regum*, in: *Symeonis monachi opera omnia vol. 2*, ed. Thomas Arnold, *Rerum Britannicarum medii aevi Scriptores 75*, London 1885.

*De synodalibus causis et disciplinis ecclesiasticis*, ed. Hermann Wasserschleben, Leipzig 1840.

*Synodus Francofurtensis 794 mense Junio*, ed. Alfred Boretius, *MGH Capitularia Regum Francorum I (Legum Sectio II)*, Hannover 1883, Nr. 28, cap. 4, S. 74. ff.

Tacitus, Annales: *Publii Cornelii Taciti libri qui supersunt*, ed. Erich Koestermann, tom. 1, Fasc. 1-2, Leipzig 1934/1936.

Tacitus, *Annalen*. Lat.-Dt. Hrsg. v. Erich Heller. Mit e. Einführung v. Manfred Fuhrmann, Düsseldorf - Zürich 1997 (Bibliothek der Alten Welt).

John Carey (ed. and transl.), *In Tenga Bithnua: The Ever-New Tongue*, *Corpus Christianorum Series Apocrypha Hiberniae II; Apocalypica 1*, Turnhout 2009.

Tertullian, *Ad Scapulam*. Aus d. Lat. übers. v. Dr. K. A. Heinrich Kellner, in: *Tertullian, Apologet., dogmat. u. montanist. Schriften*, Kempten - München 1915 (Bibliothek der Kirchenväter, 1. Reihe, Bd. 24), <https://bkv.unifr.ch/de/works/75/versions/88>

Theodulfi Aurelianensis episcopus *Carmina XXIII: (THEODULFUS EPISCOPUS HOS VERSUS CONPOSUIT)*, rec. Ernst Ludwig Dümmler, *MGH Poetae Latini medii aevi 1: Poetae Latini aevi Carolini*, Berlin 1881, S. 384-391.

Theodulfi *Versus contra Iudices XXIX*, ed. Ernst Ludwig Dümmler, *MGH Poetae 1*, Hannover 1881, S. 569-573.

Theophanes Confessor, *Chronographia*, ed. Johannes Classen, *Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae (CSHB)*, vol. 43, Bd. I-II, Bonn 1839/1841.

Theophanes, *Chronographia*, ed. Carl de Boor, 2 Bde., Leipzig 1883/85.

Engl. Übers.: *The Chronicle of Theophanes the Confessor. Byzantine and Near Eastern History A.D. 284-813*. Übers. u. kommentiert v. Cyril Mango u. Roger Scott, Oxford 1997.

Thierry von Chartres, *Tractatus de sex dierum opibus*. In: Nikolaus M. Häring, *Die Erschaffung der Welt und ihr Schöpfer Thierry von Chartres und Clarenaldus von Arras*, in: Werner Beierwaltes (Hrsg.), *Platonismus in der Philosophie des Mittelalters*, Darmstadt 1969 (Wege der Forschung; Bd. 197), S. 231-249.

Thietmari Merseburgensis episcopi chronicon (1012-1018), ed. Johann Martin Lappenberg, *MGH Script. (in Folio) 3: Annales, chronica et historiae aevi Saxonici*, Hannover 1839, S. 733-871.

Thietmar von Merseburg, *Die Chronik des Bischofs Thietmar von Merseburg und ihre Korveier Überarbeitung*, ed. Robert Holtzmann, *MGH Script. rer. Ger., Nova Series 9*, Hannover Berlin 1935, S. 3-533.

Thietmar von Merseburg. *Chronik*. Neu übertr. u. erl. v. Werner Trillmich. Mit einem Nachtrag v. Steffen Patzold, 8., gegenüber d. 7. um einen Nachtr. erweiterte Aufl., Darmstadt 2002 (FSGA IX).

Thomas von Aquin, *In Libros Metaphysicorum*. Ed. Robert Busa, in: *S. Thomae Aquinatis Opera omnia 4: Commentaria in Aristotelem et alios*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1980.

Thomas von Aquin, *Expositio super Isaiam ad litteram (Opera Omnia iussu Leonis XIII. P. M. ed. XXVIII, Collection La Léonine No. 28, Paris 1974)*.

Thomas von Cantimpré, *Bonum universale de apibus*, édition Douai 1627.

Dt. Ausg.: Julia Burkhardt, Von Bienen lernen. *Das Bonum universale de apibus* des Thomas von Cantimpré als Gemeinschaftsentwurf. Analyse, Edition, Übers., Kommentar, Regensburg 2020.

Thomas von Cantimpré, Liber de natura rerum. Editio princeps secundum codices manuscriptos. Hrsg. v. Helmut Boese, Teil I: Text, Berlin - New York 1973.

Thomasin von Zerclaere, Der Welsche Gast. Ausgewählt, eingeleitet, übersetzt u. mit Anmerkungen versehen v. Eva Willms, Berlin - New York 2004 (de-Gruyter Texte).

Thukydides, Geschichte des Peloponnesischen Krieges. Übersetzt u. mit einer Einführung u. Erläuterungen versehen v. Georg Peter Landmann, Bd. 1, 3. Aufl. München 1981.

Tirechani Collectanea de sancto Patricio. Ex libro Armachano (1), Analecta Bollandiana: revue critique d'hagiographie..., vol. II, Paris - Bruxelles 1883.

Translatio et Miracula Sanct. Marcellini et Petri auct. Einhardo I, 12, ed. G. Waitz, MGH Script. (in Folio) 15, 1, Kap. XVIII, Hannover 1887, S. 244ff.

Whitley Stokes (ed.), The Tripartite Life of St. Patrick, 3 vols., Leiden 1887.

Valère Maxime, Faits et dits mémorables. Texte établi et traduit par Robert Combès, I: Paris 1995; II: 1997; III: 1998 (Collection des Universités de France).

Venantius Fortunatus:

Venantii Honori Clementiani Presbyteri Italici opera poetica, Carmen XXV: Venantius Fortunatus, Opera Poetica X, 9, rec. et emendavit Friedrich Leo, MGH Auct. ant. 4, 1, Berlin 1881, S. 75ff.

Venantius Fortunatus, *De navigio suo*, in : Ders., Opera Poetica X, 9, ed. Friedrich Leo, MGH Auct. ant. 4, 1, Berlin 1881, S. 242-244.

Venantius Fortunatus, Liber de virtutibus sancti Hilarii, ed. Friedrich Leo, MGH Auct. ant. 4, 2, Berlin 1881.

Venatius Fortunatus, Vita S. Remigii Rhemensis episcopi, MPL 88, Paris 1862, col. 527A-0532.

Venantii Fortunati Vita S. Radegundis, ed. Bruno Krusch, MGH Script. Auct. ant. IV, 2, Berlin 1885, S. XVI-XIX; S. 38-49 (vgl. MGH Script. rer. Mer. 2, Hannover 1888, S. 358-377).

Dt. Übers.: Venantius Fortunatus, Vita S. Radegundis - Das Leben der heiligen Radegunde. Lat./Dt. Übers., Anm. u. Nachwort v. Gerlinde Huber-Rebenich u. Mitarb. v. Irene Großmann, Christoph Grün, Michael Kautz, Romy Scharfe, Hans-Peter Schmit, Kurt Daniel Stahl u. Beate Umann, Stuttgart 2008 (Reclams Universalbibliothek 18559).

Venantius Fortunatus, Vita S. Martini, in: Venance Fortunat, Œuvres, Tome IV: Vie de Saint Martin. Texte établi et traduit par Solange Quesnel, Paris 1996 (Collection des Universités de France) [=Fortunat, Vie de Saint Martin, éd. S. Quesnel, 1996].

Dt. Übers.: Venantius Fortunatus, Gelegentlich Gedichte. Das lyrische Werk. Die Vita des hl. Martin. Eingeleitet, übers. u. kommentiert v. Wolfgang Fels, Stuttgart 2006 (Bibliothek d. Mittellat. Lit.; Bd. 2), S. 323-403.

Vergil, Aeneis, Lat.-dt. Ausg. In Zusammenarbeit mit Maria Götte hrsg. u. übers. v. Johannes Götte. Mit einem Nachwort v. Bernhard Kytzler, 8. Aufl. Zürich 1994.

Vergil, Georgica: P. Vergili Maronis opera. Rec. breuique adnot. crit. instr. Roger A. B. Mynors, 2.ed. Oxford 1972.

Vincentii Bellovacensis Speculum quadruplex sive speculum maius, cap. 5 (*Apologia de regnis & bellis huic operi infertis*) u. cap. 6 (*Apologia de natura rerum & historia temporum*), ed. Balthasar Beelerus, 1624, ND Graz 1964.

Vincenz von Beauvais, *Apologia totius operis*, hrsg. v. Anna-Dorothea von den Brincken, Geschichtsbetrachtung bei Vincenz von Beauvais. Die *Apologia Actoris* zum Speculum Maius, in: DA 34 (1978), S. 410-499.

Visio Baronti monachi Longoretensis, ed. Wilhelm Levison, MGH Script. rer. Mer. 5, Hannover 1910, S. 377-394.

Vita S. Baronti, éd. Société des Bollandistes, Acta Sanctorum, tom. III (1668), col. 567-574.

- Vita S. Basoli Confessoris, éd. Jean Mabillon, in: BHL 1030, AOSB, vol. 2, p. 65-67.  
Dom Saulnier, La vie de saint Basle, ermite. 1780, Reims, Bibl. Mun. Carnegie, Cabinet des manuscrits.
- Vita S. Bonifatii archiepiscopo auct. Willibaldo Presbytero, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 2, Hannover 1829, S. 331-353.
- Vita Fursei abbatis Latiniacensis 7, ed. B. Krusch, MGH Script. rer. Mer. IV, 2: Passiones vitaeque aevi Merovingii (II), Hannover 1892.
- Vita S. Germani Episcopi Autissiodorensis auct. Constantio, ed. Wilhelm Levison, MGH Script. rer. Mer. 7: Passiones vitaeque sanctorum aevi Mer. V, Hannover 1920, S. 227-283.
- Vita S. Gibriani, Acta Sanctorum Mai. II (1680) [BHL 3526].
- Vita S. Leonis IV. (847-855), in: Le Liber Pontificalis. Texte, introd. et comm. par l'abbé Louis Duchesne, Paris 1955 (Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome; vol. 2, 3), vol. 2, p. 106-151.
- Vita S. Liudgeri, Ex Vita Liudgeri II, ed. G. H. Pertz, MGH Script. (in Folio) 2, Hannover 1839, S. 419-424.
- Vita S. Pauli episcopi Leonensis in Britannia minori, auctore Wormonoco, ed. François B. Plaine, Analecta Bollandiana, revue critique d'hagiographie..., vol. I, Paris - Bruxelles 1882.
- Vita S. Rigoberti episcopi Remensis, ed. W. Levison, MGH Script. rer. Mer. 7: Passiones vitaeque sanctorum aevi Merovingici (V), Hannover u. Leipzig 1920, S. 54-58.
- Vita S. Willibrordi archiepiscopi Traiectensis auct. Alcuino, ed. Wilhelm Levison, MGH Script. rer. Mer. 7, Hannover 1920, S. 81-141.
- Vitruvius, De architectura libri decem I, 6, 10 - Des Vitruvius Zehn Bücher über Architektur. Übers. u. erläutert v. Dr. Franz Reber, Stuttgart 1865.
- Walter von Châtillon, *Propter Sion non tacebo*, in: Lat. Lyrik d. Mittelalters. Ausgew. u. hrsg. v. Paul Klopsch, Stuttgart 1985, S. 402-415.
- Walter von Châtillon, Alexandreis. Ausg.: Galteri de Castellione, Alexandreis. Thesaurus Mundi, Bibliotheca Scriptorum Latinorum Mediae et Recentioris Aetatis 17, ed. Marvin Colker, Padua 1978.  
Versio digitalis: Angus Graham, Univ. of Sharjah, United Arab Emirates, in: Bibliotheca Augustana, www.hs-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Lspost12/Gualterus/gua\_al00.html
- Wandalbert von Prüm, Vita et Miracula Sancti Goaris, Ed. u. Kommentar v. Heinz Erich Stiene, Frankfurt am Main - Bern 1981 (Lat. Sprache u. Lit. d. Mittelalters; Bd. 11) [auch in: Europäische Hochschulschriften, Reihe 1, Dt. Sprache u. Literatur; Bd. 399], S. 2-89.  
Übers.: Nikolaus Nösges, Wandalbert von Prüm. Vita sancti Goaris - Das Leben des heiligen Goar, Oberwesel 1992.
- Widukindi monachi Corbeiensis Rerum gestarum Saxoniarum libri tres. Ed. quinta post G. Waitz, K. A. Kehr, red. Paul Hirsch, Hans-Eberhard Lohmann, MGH Script. rer. Ger. in us. schol. sep. ed. 60, Hannover 1935.  
Dt. Übers.: Albert Bauer, Reinhold Rau (Hrsg.), Die Sachsen Geschichte des Widukind von Korvei. Lat./dt., in: Quellen zur Geschichte der sächsischen Kaiserzeit, 5. Aufl. Darmstadt 2002 (Ausgewählte Quellen zur Deutschen Geschichte des Mittelalters. Freiherr-vom-Stein-Gedächtnisausg.; Bd. 8), S. 1-183.
- Wilhelmus Parvus, canon de Novoburgo, Historia rerum Anglicarum, ed. Richard Howlett, rec. Hans Claude Hamilton, Rerum Britannicarum medii aevi scriptores. Rolls series, vol. 82, London 1880ff.
- Wilhelmus Parvus de Newburgh, Hist. rer. Angl., rec. Hans Claude Hamilton, vol. 1-2, London 1856-1857, [http://reader.digitale-sammlungen.de/de/fs2/object/display/bsb10281126\\_00212.html?contextType=ocr](http://reader.digitale-sammlungen.de/de/fs2/object/display/bsb10281126_00212.html?contextType=ocr)
- Wilhelm von Conches, Philosophia mundi. Lat. Ausg. u. dt. Übers. v. Gregor Maurach, Pretoria 1980.
- William von Malmesbury: ,On the Antiquity of Glastonbury', Text unter: [en.m.wikisource.org/org/wik...uity\\_of\\_Glastonbury%27](http://en.m.wikisource.org/org/wik...uity_of_Glastonbury%27)



William von Malmesbury, *Gesta Regum Anglorum*, in: *Willelmi Malmesburiensis Monachi Gesta Regum Anglorum atque Historia Novella*, Saec. XII, ed. Thomas Duffus Hardy et al.: *Willelmi ... Opera Omnia*, MPL 179, 1, Paris 1899, col. 959-1390.

Wilhelm von Malmesbury, *Gesta regum Anglorum*, in: *Willelmi Malmesburiensis monachi De gestis regum Anglorum libri quinque. Historiae novellae libri tres*, ed. William Stubbs I, *Rer. Britann. med. aev. script.* 90, London 1887.

Williram von Ebersberg, *Expositio in Cantica Canticorum* und das ›*Commentarium in Cantica Canticorum*‹ Haimos von Auxerre. Hrsg. u. übers. v. Henrike Lähnemann u. Michael Rupp, Berlin - New York 2004.

Wipo, *Das Leben Kaiser Konrads II. nebst Auszügen aus den Jahrbüchern aus Sankt Gallen und der Schwäbischen Weltchronik*, in: *Geschichtsschreiber d. deutschen Vorzeit* 41, 2. Aufl. Neu bearb. u. mit einem Anhang versehen v. Wilhelm Wattenbach, Leipzig 1892.

*Das Zwölftafelgesetz. Texte, Übersetzungen u. Erläuterungen* v. Rudolf Düll, 2. Aufl. München 1953.

## **b) Quellen, literarische Werke, Reiseführer, Artikel nach 1500 (alle Gattungen)**

Erich Ackermann, (Hrsg.), *Märchen der Bretagne*, Frankfurt am Main 1989 (Fischer Taschenbücher).

Caesar Baronius, *Annales ecclesiasticae a Christo nato ad a. 1198*, X, Roma 1602.

Heinrich Böll, *Irisches Tagebuch*, 12. Aufl. München 1969.

Dr. Olfert Dapper, *Asia, Oder genaue und gründtliche Beschreibung des gantzen Syrien und Palestinas, oder Gelobten Landes, worinnen die Landschaften Phoenicien .....*, Amsterdam 1681.

Franz Magnus Böhme (Hrsg.), *Deutsches Kinderlied und Kinderlied. Volksüberlieferungen aus allen Landen deutscher Zunge*, Leipzig 1897.

Raymond Dumay, *Sehen in Farben. Burgund. Dt. Übers.: Waldemar Sonntag. Fotos v. Jacques Verroust et al.*, Bonn 1965 (Frankreich Nr. 10).

Claude Fauchet, *Receuil des antiquitez Gauloises et Françaises*, Paris 1579.

Max Frisch, *Der Mensch erscheint im Holozän. Eine Erzählung*, Frankfurt am Main 1986 (Max Frisch, *Gesammelte Werke in zeitlicher Reihenfolge*; Bd. 7), S. 205-300.

Jeremias Gotthelf, *Die Wassernot im Emmental/ Wie Joggeli eine Frau sucht. Ausgewählte Erzählungen I*, in: *Jeremias Gotthelf, Ausgewählte Werke in zwölf Bänden. Hrsg. v. Walter Muschg, 9. Bd.*, Zürich 1978 (debebe Klassiker 20569).

Jeremias Gotthelf, *Die schwarze Spinne. Novelle*, Solothurn 1842. Hrsg. v. Joseph Kiermeier-Debre, 4. Aufl. München 1997 (Bibliothek der Erstausgaben).

Gerhart Hauptmann, *Der Narr in Christo Emanuel Quint*, 10. Aufl. Berlin 1910.

Jörg Heieck, *Himmelreich. Bilder aus der Pfalz. Mit Geschichten von Frühling und Herbst, von Fernweh und Heimkehr, von der Schwere der Erde und der Bläue des Himmels* von Karl-Friedrich Geißler, Landau 1993.

Pierre Jakez-Hélias, *Bilder aus der Bretagne. Fotografien v. Dominique LeDoaré, Daniel Soret. Übersetzt v. F. Hammer u. M. Haslé*, Châteaulin 1982.

Hans Herlin, *Die Sturmflut. Nordseeküste und Hamburg im Februar 1962*, Hamburg 2005, S. 47ff.

Art. ‚Heroes: The Nightmare Fall‘, *Times*, 17. Aug. 1959.

*Die grüne Insel im Ozean*, in: *Frederik Hetmann, Roter Drache, grünes Tal. Märchen aus Wales*, Frankfurt am Main 1987 (Fischer Taschenbuch 2855), S. 125ff.

Die Kuh, die den Pfeifer fraß, in: *Irische Märchen*, hrsg. u. übers. v. Frederik Hetmann, Frankfurt am Main 1971 (Fischer Taschenbuch 2897), S. 178ff.

Anna Ovena Hoyers, *Geistliche und weltliche Poemata*, Amsterdam 1650, abgedruckte Zitate in: Boy Hinrichs, *Die Landverderbliche Sündenflut. Erlebnis und Darstellung einer Katastrophe*, in: Boy Hinrichs/ Albert Panten/ Guntram Riecken, *Flutkatastrophe 1634. Natur - Geschichte - Deutung*, 2., verb. Aufl. Neumünster 1991, S. 81-105.

Joris-Karl Huysmans, *Die Kathedrale. Chartres - Ein Roman*, München 1923.

*Kalendarium Ecclesiae Constantinopolitanae ... e Bibliotheca Romana Albanorum in lucem editum et veterum monumentorum comparatione ... illustratum cura Stefani Antonii Morcelli ...* vol. I, Rom 1788.

Kath. Gebet- und Gesangbuch 1975, Diözesananhang Xanten, Nr. 809: „Zum heiligen Viktor und seinen Gefährten“, in: Felix Rütten, *Die Victorverehrung im christlichen Altertum. Eine kulturgeschichtliche und hagiographische Studie*, Paderborn 1936, ND New Xork 1968 (Studien zur Geschichte u. Kultur d. Altertums 20, Heft 1).

Abbé Lebeuf, *Mémoires concernant l'histoire civile et ecclésiastique d'Auxerre*, nouvelle Éd., Auxerre 1855, t. 4, p. 130-131 (1265-1289).

Detlev von Liliencron, ‚Trutz, blanke Hans‘ (1882). Ausg.: Jürgen Newig u. Uwe Haupenthal (Hrsg.), *Runholt - Rätselhaft und widersprüchlich*, Husum 2016.

Bilderausgabe (nach d. Ausg. v. J. Newig u. U. Haupenthal): Detlev von Liliencron, *Trutz, blanke Hans*. Mit einem Vorwort u. Informationen v. Matthias Bauer. Fotografien v. Günter Pump, Husum 2016.

Matthias Lobedantz, *Klag-Predigt. Ach vnd Sache Des im Wasser ertrunckenen Marschlandes NordStrandt...*, Hamburg 1634. Zit. n.: Boy Hinrichs, *Die Landverderbliche Sündenflut. Erlebnis und Darstellung einer Katastrophe*, in: Boy Hinrichs/ Albert Panten/ Guntram Riecken, *Flutkatastrophe 1634. Natur, Geschichte, Dichtung*, 2. verbesserte Aufl. Neumünster 1991, S. 81-105.

Conrad Lycosthenes (Wolffhart), *Iulii Obsequentis Prodigiorum liber*, Basel 1552.

Conrad Lycosthenes, *Prodigiorvm ac ostendorvm chronicon*, Basel 1557.

Conrad Lycosthenes, *Wunderwerck Oder Gottes vnergründliches vorbilden [...]*, Basel 1557.

George MacDonald, *Lilith*. Aus d. Engl. übers. v. Uwe Herms, 1. Aufl. d. Ausg. Stuttgart 1996 (Hobbit-Press).

Conrad Ferdinand Meyer, „Erntegewitter“. Zit. n.: *Der Ewige Brunnen. Ein Hausbuch deutscher Dichtung*. Gesammelt u. hrsg. v. Ludwig Reiners. Aktualisiert u. erweitert v. Albert von Schirnding. Mit Titelvignetten v. Andreas Brylka, Jubiläumsausg. München 2005, S. 355.

Thomas R. P. Mielke, *Karl der Große. Der Roman seines Lebens*, München 1992.

Michael J. Mooney, *Die große Wasserhose. Augenzeugenbericht des Geologen Prof. William B. Dwight zu einer Wasserhose am 19. August 1896 vor Martha's Vineyard/ Mass.*, zit. n.: Michael Mooney, *Die Große Wasserhose*, in: *Oceans Magazine* 1970. Gekürzter Abdruck in: *Wunder und Rätsel unserer Welt*. Aus dem Engl. u. Frz. übersetzt v. Ingrid Frieling et al., Neuausg. Stuttgart 1987, S. 291-293.

Alexander Moszkowski, *Gesammelte Werke. Romane, Essays, Satiren, Biografien*, Ausg. e-artnow, 2015.

Luneburg Mushard (1672-1708), *Sturmflutbericht 1164*, ed. Hermann u. Berthold Brauer, *Monumenta Nobilitatis antiquae familiarum illustrium, in ducatus Bremensi & Verdensi*, i. e. Denckmahl der uhralten, hoch-adelichen Geschlechter, insonderheit der hochlöblichen Ritterschaft im Herzogthum Bremen u. Verden. Abgefaßt v. Luneberg Mushard, Bremen 1708/ 1721, S. 31.

Jenny-May Nguyen, *Die Sturmjäger von Aradon*, Bd. 1: *Feenlicht*, 1. Aufl. München 2009; Bd. 2: *Magierlicht*, 1. Aufl. München 2010.

*Ogygia, or, A Chronological Account of Irish Events. Collected from very ancient documents .... Written originally in Latin by Roderic O'Flaherty. Transl. by James Hely*, vol. II, Dublin 1793.

Leander Petzold, (Hrsg.), Märchen aus Österreich, Frankfurt am Main 1992 (Märchen der Welt 990; Fischer TB 11064). Darin: „Die singende Rose“ [Kap. Märchen aus Tirol], S. 68-72; „Das Katzenschloß“ [Kap. Märchen aus Kärnten], S. 87ff.

Pfarrbrief Nr. 10/2012, 8. bis 29. Juli, Kath. Pfarrgemeinde St. Barbara Maxhütte-Haidhof, [www.sankt-barbaramaxhuetten.de](http://www.sankt-barbaramaxhuetten.de)>data, S. 3

Polydore Vergil, *Anglica Historia*. A hypertext critical ed. by Dana F. Sutton, Univ. of California, Irvine, August 4, 2005, modified 2010 (beruhend auf der Erstausgabe 1555).

Johannes Praetorius, *Das ist/ Eine Neue Welt-beschreibung. Von allerley Wunderbahren Menschen als da Seyn*, Magdeburg 1666 (unter [zeno.org](http://zeno.org)).

François Rabelais, *Gargantua und Pantagruel*. I-II. Aus d. Franz. übertragen u. mit Anmerkungen versehen v. Walter Widmer u. Karl August Horst. Mit einem Nachwort u. einem biographischen Abriß v. Karl August Horst u. sämtlichen 682 Illustrationen v. Gustave Doré, München 1985, Bd. 2, Kap. 18, S. 902ff.

Charles Ferdinand Ramuz, *Wenn die Sonne nicht mehr wiederkäme*. Deutsch v. Werner Johannes Guggenheim, Konstanz - Stuttgart 1961 (Diana-Reihe; Bd. 64).

Martha Roegner, *Mutter Hannigs Freunde. Wahre Tiergeschichten für Alt und Jung*. Mit 29 Federzeichnungen v. Walther Klemm, Stuttgart 1926.

Peter Rosegger, *Die Schriften des Waldschulmeisters, Zweiter Teil*. Neunundsiebzigste durchges. Aufl. Leipzig 1908.

Peter Rosegger, *Als ich noch der Waldbauernbub war*, *Weltbild-Sonderausg.*, Rosenheim 2006. Darin: „Was bei den Sternen war“, S. 161-168; „Als ich mir die Welt am Himmel baute“, S. 232ff.; *Als die hellen Nächte waren*, S. 380-387.

Kathrin Rüegg, *Lauter schöne Jahreszeiten*, Rüslikon - Zürich u. a. 1983.

„Rungholt - Rätselhaft und widersprüchlich“, hrsg. v. Jürgen Newig u. Uwe Haupenthal, Husum 2016.

Gustav Schwab, *Das Gewitter*, in: *Der Ewige Brunnen*. Gesammelt u. hrsg. v. Ludwig Reiners, München 2005, S. 651.

Georges Simenon, *Le Roman de l'homme*, in: *Œuvres complètes*, 1. éd., Paris 1967.

Art. „Spektakuläre Sonnenuntergänge tauchen das Land in Rot“, in: [kleinezeitung.at](http://kleinezeitung.at) vom 22. Dezember 2014.

Cevennen. *Verlassenes Land*. Gesehen von Erich Spiegelhalter, beschrieben von Cornelia Jeannin, Freiburg im Breisgau 1984.

Adalbert Stifter, *Kalkstein*, in: *Adalbert Stifters ausgewählte Werke in sieben Bänden*. Hrsg. v. Rudolf Fürst, Vierter Bd., Leipzig o. J., S. 41-95 (Dt. Klassiker-Bibliothek).

Adalbert Stifter, *Katzensilber*, in: *Adalbert Stifters ausgew. Werke in sieben Bänden*. Hrsg. v. Rudolf Fürst, Vierter Bd., Leipzig o. J., S. 175-231 (Deutsche Klassiker-Bibliothek).

J. R. R. Tolkien, *Der kleine Hobbit*. Dt. v. Walter Scherf. Mit e. Karte v. Juliane Hehn-Kynast, München 2001 (dtv 8559).

J. R. R. Tolkien, *Nachrichten aus Mittelerde*, Stuttgart 2002.

J. R. R. Tolkien, *Der Herr der Ringe*, Bd. I: *Die Gefährten*. Aus d. Engl. übertr. v. Wolfgang Krege. Gedichtübertragung v. Eva-Maria von Freymann, Stuttgart 1994; Bd. 2: *Die zwei Türme*, J. R. R. Tolkien, *Der Herr der Ringe*, Bd. 2: *Die zwei Türme*, aus d. Engl. v. W. Krege..., Stuttgart 2012.

J. R. R. Tolkien, *Der Herr der Ringe*, Erster Teil: *Die Gefährten*. Aus dem Engl. übers. v. Margaret Carroux. Gedichtübertr. v. E.-M. Freymann, 10. Aufl. Stuttgart 2001.

Jacques F. Vallée, *Passport to Magonia: From Folklore to Flying Saucers*, Chicago 1969.

Johann Nepomuk Vogl, *Die Ballade von Heinrich dem Vogler*, in: *Balladen und Romanzen v. J. N. Vogl*, J. B. Wallishausser [ohne Hrsg.], Wien 1835, S. 1f., zit. n. Klemens Wolber (Bearb.), <http://freiburger-anthologie.ub.uni-freiburg.de/fa/fa.pl?cmd=gedichte&sub=show&noheader=1&add=&id=1095>

*Die Wickiana*. Johann Jakob Wicks Nachrichtensammlung aus dem 16. Jahrhundert. Texte und Bilder zu den Jahren 1560 bis 1571 ausgewählt, kommentiert und eingeleitet v. Matthias Senn. Mit Transkription ins Neu-Hochdeutsche, Küssnacht - Zürich 1975.

### c) Bild- und Filmzeugnisse

„Entrückung Christi“ (Himmelfahrt): Bernward-Evangeliar Hildesheim (1011/14); Emailleplatte des „Klosterneuburger Altars“ (1181); Londra, BL, Cotton Tib. C. VI, f. 15r. Abbildungen bei Ursula Nilden, *Le raffigurazioni dell'aldilà nelli fonti iconografiche*, in: *Cieli e terre nei secoli XI-XII*, Milano 1998, p. 261-279, hier p. 262ff.

Carmina Burana, „Der Wald“. Vgl. Handschrift BSB Clm 4660, unter [daten.digital-sammlungen.de/~db/0008/bsb00085130/images/](http://daten.digital-sammlungen.de/~db/0008/bsb00085130/images/)

Hänsel und Gretel, Film aus der Reihe „Märchenperlen“, ZDF 2005, München 2010.

Lawine Passeier Südtirol (Th. Ennemoser, 06.02.2014), <https://m.youtube.com/watch?v=f5waSw2mMfY>

Schwäbische Kreuzigungsminiatur, 11. Jh., Stuttgart Staatsbibliothek Brev. 128.

Lee Searle/ Caters News (18.07.2014): An amazing summertime lightning display over St. Michaels Mount, Cornwall, The Telegraph, <http://www.telegraph.co.uk/news/weather/10975669/Lightning-storm-hits-UK-and-Ireland-with-spectacular-lightshow-in-pictures.html?frame=2979183>.

Alfred Sisley, *Blick auf Montmartre von der Cité des Fleurs*, 1869, Öl/ Leinwand, Musée de Grenoble.

Teppich von Bayeux (*Tapetum Bagianum*; ca. 1080). Vollansichten bei David McKenzie Wilson, *The Bayeux Tapestry: the Complete Tapestry in Color*. Rev. ed. London 2004; Bibliotheca Augustana, [www.hs-augsburgs.de/~harsch...t11/Bayeux/bay\\_tama.html](http://www.hs-augsburgs.de/~harsch...t11/Bayeux/bay_tama.html)

## 2. Literaturverzeichnis

### a) Ausgaben, Quellensammlungen, quellenkundliche Werke, Hilfswerke, Bibliographien

Sammelwerke, Einzeldarstellungen, Aufsätze und Artikel zu Geschichts- und Naturereignissen sowie historischen Persönlichkeiten. Teilweise enthalten die Sammlungen auch quellenkritische Anmerkungen und Interpretationen, doch sind die hier genannten Werke vorwiegend als Quellensammlungen zu Ereignis- und Naturgeschichte konzipiert. Arbeiten zu naturwissenschaftlichen, geographischen und naturgeschichtlichen Fragestellungen erscheinen unter 2.d), weitere Literatur zu geistes- und kulturgeschichtlichen Themen unter 2. e).

Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters. Freiherr vom Stein-Gedächtnisausgabe, Darmstadt 1955ff. (lat. Quellen bis ca. 1300); dt. Übers.: bislang 38 Bände (1995-2005); Zusammenstellung: ‚Proseminar Mittelalter‘. Übersetzungen (- ca. 1300), <https://www.uni-muenster.de/Geschichte/dienste/lehre/MA/PS/FVSGA.htm>

Pierre Alexandre, *Histoire du climat et sources narratives du Moyen Âge*, *Le Moyen Age* 80 (1974), p. 101-106.

Pierre Alexandre, *Le climat au Moyen Âge en Belgique et dans les régions voisines (Rhénanie, Nord de la France)*. *Recherches critiques d'après les sources narratives et essai d'interprétation*, Liège-Louvain 1976 (Centre Belge d'Histoire Rurale, Publications No. 50).

Pierre Alexandre, *Le Climat en Europe en Moyen Âge*. *Contribution à l'histoire des variations climatiques de 1000 à 1425, d'après les sources narratives de l'Europe occidentale*, Paris 1987 (Recherches d'histoire et des sciences sociales 24).

Pierre Alexandre, Les séismes en Europe occidentale de 394 à 1259. Nouveau catalogue critique, Bruxelles 1990 (Série Géophysique No Hors-Série/Reeks Geofysica Nr Buiten Reeks), p. 5-267.

Gottfried Boesch, Suisse, in: Philippe Wolff (Éd.), Guide international d'histoire urbaine, Bd. I: Europe, Paris 1977.

Jan Buisman, Adryan F. V. van Engelen, Duizend Jaar Weer, Wind en Water in de Lage Landen. Onder redactie van Adryan F. V. Engelen, 4 vols., vol. I: Van het jaar 763 tot 1300, 5. Ed. Franeker 1995.

CELT - Corpus of Electronic Texts, Univ. of Cork, 1997-2018, <https://celt.ucc.ie//index.html>

Maurice Champion, Les inondations en France depuis le VI<sup>e</sup> siècle jusqu'à nos jours, 6 vols., Paris 1858-1864.

Fritz Curschmann, Hungersnöte im Mittelalter. Ein Beitrag zur deutschen Wirtschaftsgeschichte des 8. bis 13. Jahrhunderts, Leipzig 1900 (Leipziger Studien 6.1), ND Aalen 1970.

Deutsches Städtebuch, Handbuch städtischer Geschichte, Bd. IV: Städtebuch Rheinland-Pfalz und Saarland, Stuttgart 1964, Kap. 5c: „Brände und Überschwemmungen“ und 5d: „Zerstörung im 2. Weltkrieg und Wiederherstellung“.

Bayerisches Städtebuch (Deutsches Städtebuch. Handbuch städtischer Geschichte; Bd. V), Stuttgart 1971-1994.

Jens Flemming, Klaus Saul, Peter-Christian Witt (Hrsg.), Quellen zur Alltagsgeschichte der Deutschen 1871-1914, Darmstadt 1997.

Fontes rerum Bohemicarum (=FRB). Prameny dejin českých, ed. Josef Emler et al., vol. 1-8, Prag 1873-1932, z. B. „Annales Bohemiae 1196-1278, FRB 2 (1874), S. 282-303; „Domherr von Wyschehrad“: Canonici Wissegradensis Continuatio Cosmae (1125-1140, FRB 2 (1874), S. 201-237. Übersicht der in den FRB edierten Quellen: [opac.regesta-imperii.de/lang\\_de/anzeige.php?sammelwerk=Fontes+rerum+Bohemicarum](http://opac.regesta-imperii.de/lang_de/anzeige.php?sammelwerk=Fontes+rerum+Bohemicarum)

„Freiherr-vom-Stein-Gedächtnisausgabe, Abt. A: Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters“, <https://www.wbg-wissenverbindet.de/11362/freiherr-vom-stein-gedaechtnisausgabe-abt.-a>

Léopold Genicot (éd.), Vingt ans de recherche historique en Belgique 1969-1988, Bruxelles 1990.

Dr. M. K. Elisabeth Gottschalk, Stormvloed en rivieroverstromingen en Nederland, I: De periode vóór 1400, Assen 1971.

Paul Guyer, Bibliographie zur Städtegeschichte der Schweiz, Zürich 1960.

Richard Hennig, Katalog bemerkenswerter Witterungsereignisse von den ältesten Zeiten bis zum Jahre 1800, Berlin 1904 (Abhandlungen d. Kgl. Preußischen Meteorologischen Instituts II, 4).

HISKLID - Historische Klimadatenbank: Rüdiger Glaser, Klimageschichte Mitteleuropas, 2. Aufl. Darmstadt 2008 (<http://www.hisklid.de/de/quellenverzeichnis/document-view>).

Ausg.: Rüdiger Glaser, Historische Klimatologie Mitteleuropas, in: Europäische Geschichte Online (EGO), hrsg. vom Leibniz-Institut für Europäische Geschichte (IEG), Mainz 2012-09-19, <http://www.ieg-ego.eu/glaser-2012-de> (10.07.2018).

Deutsche Übers. (Projekt seit 2014): <https://www.tambora.org> (tambora = the climate and environmental history collaborative research environment (Prof. Rüdiger Glaser et al., Freiburg): Datenbank mit modernen deutschen Übersetzungen, <https://tambora.org/index.php/grouping/event/list?s%5Bid%5D=92885&page=8&sort=id>

Historische Klimadatenbank der Universität Bern (EUROCLIMHIST): Christian Pfister, Urs Dietrich Felber (Eds.), Euro-Climhist. A Data-Base on Past Weather and Climate in Europe and Its Human Dimension, Bern ([www.euroclimhist.com](http://www.euroclimhist.com)).

Siehe dazu: Christian Pfister, Gabriela Schwarz-Zanetti, The CLIMHIST data-base - a tool for reconstructing the climate of Europe in time and space. The example of the period 1270-1525. Methodology, coding and software, in: Burkhard Frenzel, Christian Pfister (Eds.), European Climate reconstructed from documentary data. Methods and Results, Mainz 1992, p. 193-210.

Douglas V. Hoyt, A Chronology of Notable Weather Events, Ed. 8/4/2011.

James Francis Kenney, *The sources for the Early History of Ireland. An introduction and guide*, vol. 1: Ecclesiastical, New York 1929, 2<sup>nd</sup> Ed. 1966, repr. Dublin u. a. 1997 (Records of civilization - Sources and studies; vol. 11).

Martin Körner (Hrsg.), *Bibliographie der Stadtgeschichte der Schweiz 1970-1985*, Bern 1988.

„List of European tornadoes and tornado outbreaks“, [https://en.m.wikipedia.org/wiki/List\\_of\\_European\\_tornadoes\\_and\\_tornado\\_outbreaks](https://en.m.wikipedia.org/wiki/List_of_European_tornadoes_and_tornado_outbreaks) (05.07.2017).

Roland Luzian, *Die österreichische Schadenslawinen-Datenbank. Forschungsanliegen - Aufbau - erste Ergebnisse*, Wien 2002 (Mitteilungen der forstlichen Bundesversuchsanstalt Wien; Bd. 175).

Robert R. Newton, *Medieval Chronicles and the Rotation of the Earth*, Baltimore and London 1972.

Jacques Paul Migne (Éd.), *Patrologia Latina, Cursus completus*, Paris 1844-64 (=MPL).

Online-Ausg.: *Patrologia Latina Database* (PLD), CD-Rom, London 1993ff.; kostenpflichtige online-Datenbank, ed. Mark D. Jordan et al., 1997; freie Online-Ausg. [www.documentacatholicaomnia.eu/1815-1875\\_Migne\\_Patrologia\\_Latina\\_03\\_Rerum\\_Conspectus\\_Pro\\_Auctoribus\\_Ordinatus\\_MLT.html](http://www.documentacatholicaomnia.eu/1815-1875_Migne_Patrologia_Latina_03_Rerum_Conspectus_Pro_Auctoribus_Ordinatus_MLT.html)

Hilfsmittel: Adalbert-Gautier Hamman (Éd.), *Patrologiae Latinae Supplementum*, 5 vols., Paris 1954-58.

Monumenta Germaniae Historica (MGH), [www.dmgh.de](http://www.dmgh.de)

Lars Nilsson, «Urban History in Sweden: A short survey of main trends during the twentieth century», in: Ders., *Swedish Bibliography of Urban History. A Selection of books and articles published up to 1992*, Stockholm 1994, p. 7-33.

Ulrich Nonn (Hrsg.), *Quellen zur Alltagsgeschichte der Deutschen im Früh- und Hochmittelalter*, Bd. I (Bd. II in Vorbereitung), Darmstadt 2003.

Václav Novotný, *Studien zur Quellenkunde Böhmens I-V. Annales Gradicensis et Optavicensis* (III) (=FRB II, S. 391), in: *Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung* 25 (1903), S. 580-602.

Christian Pfister, Gabriela Schwarz-Zanetti, *The CLIMHIST data-base - a tool for reconstructing the climate of Europe in time and space. The example of the period 1270-1525. Methodology, coding and software*, in: Burkhard Frenzel, Christian Pfister (Hrsg.), *European Climate reconstructed from Wilhelm Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter. Neuausg. besorgt v. Franz-Joseph Schmale*, Darmstadt 1967; *documentary data. Methods and Results*, Mainz 1992, p. 193-210.

Wilhelm Rausch (Hrsg.), *Bibliographie zur Geschichte der Städte in Österreich*, Linz 1984.

Thomas Riis and Poul Strømstad, *A select bibliography of Danish works on the history of towns published 1990-1991*, Odense 1996.

D. Petri Sabatier, *Bibliorum sacrorum Latinae versiones antiquae*, vol. 2, 1749.

Karl Sonklar Edler von Innstaedten, *Von den Ueberschwemmungen. Enthaltend allgemeine Beschreibung, Chronik der Ueberschwemmungen und Mittel der Abwehr*, Wien - Pest - Leipzig 1883.

Antonín Strnad, *Chronologisches Verzeichnis der Naturbegebenheiten im Königreiche Böhmen vom Jahre Christi 633 bis 1700. Nebst einigen interessanten Abhandlungen von Josef Stepling et al.*, Prag o. J.

Sergij Vilfan (Hrsg.), *Slovenian Historiography in Foreign Languages published from 1918 - 1993*, Ljubljana 1995.

Wilhelm Wattenbach u. Wilhelm Levison, *Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter. Vorzeit und Karolinger*, Heft 1 (1951), S. 99-107.

Wilhelm Wattenbach, *Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter. Neuausg. besorgt v. Franz-Joseph Schmale*, Darmstadt 1967.

Curt Weikinn, *Quellentexte zur Witterungsgeschichte Europas von der Zeitwende bis zum Jahre 1850*. Bd. 1, 1: *Zeitwende bis 1500*; Bd. 1, 2: *1501-1600*, Berlin 1958 - 1960 (Quellensammlung zur Hydrographie und Meteorologie; Bd. 1,1 u. 1, 2. Hrsg. v. Michael Börngen, 2 Bde., Berlin - Stuttgart 2000/2002).

Curt Weikinn, Katastrophale Dürrejahre während des Zeitraums 1500-1850 in den Flußgebieten der heutigen Deutschen Demokratischen Republik, in: Acta Hydrophysica 10 (1965/66a), S. 33-54.

Curt Weikinn, Ein Beitrag zur Hochwasserhäufigkeit im östlichen Erzgebirge, in: Acta Hydrophysica 10 (1965/66a), S. 163-176 u. 11 (1966/67a), S. 121-132.

Curt Weikinn, Bemerkenswerte hydrometeorolog. Erscheinungen früherer Jahrhunderte in Europa. I. Teil: Sehr starke bzw. verbreitete Hagelfälle in den Jahren 1100-1400, in: Acta Hydrophysica 11 (1966/67b), S. 181-206.

Bibliographie zu Curt Weikinn u. seinen klimahistorischen Datensätzen: FreiDok plus Univ.-Bibl. Freiburg (<https://freidok.uni-freiburg.de/data/11658>), DOI: 10.6094/UNIFR/11658 (Sept. 2017).

Jean-Theodore Welter (Éd.), Un nouveau recueil franciscain d'exempla de la fin du XIIIe siècle (Paris, Bibliothèque nationale ; lat. 3555), in: Études franciscaines 42 (1930), no. 111, p. 471f.

Philippe Wolff (Hrsg.), Guide international d'histoire urbaine, vol. I : Europe, Paris 1977.

Franz Seraphin von Zallinger zum Thurn, Abhandlungen von den Überschwemmungen in Tyrol, Innsbruck 1779.

## **b) Wörterbücher, Glossarien, Hilfsmittel**

Allgemeines Repertorium der neuesten in- und ausländischen Literatur für 1830. Hrsg. v. einer Gesellschaft Gelehrter u. besorgt v. Christian Daniel Beck, 1. Bd., Leipzig 1830.

Dr. Joseph Bach, Die Osterfest-Berechnung in alter u. neuer Zeit, in: Wiss. Beiträge zu Jahresberichte d. bischöfl. Gymnasiums zu Straßburg, Straßburg 1907.

Nikolaus A. Bär, Das Datum des Osterfestes: <http://www.nabkal.de/osterfest>

Katharine M. Briggs, A dictionary of British folk-tales in the english language incorporating the F. J. Norton collection, Part B: Folk legends, vol. 2, London 1971.

Chronologisches Wörterbuch des deutschen Wortschatzes, 2. Bd.: Der Wortschatz d. 9. Jh. Bearb. v. Elmar Seebold et al., Berlin - New York 2008.

Clavis scriptorum latinorum medii aevi. Auctores Galliae 735-987, cur. M.-H. Jullien et al., III, Turnhout 2010.

Johann Ludwig Doederlein (Handbuch der lateinischen Synonymik, Leipzig 1840.

Johann Ludwig Doederlein, Lateinische Synonyme und Etymologieen, 5. Theil, Leipzig 1886.

Bonifatius Fischer, Novae Concordantiae Bibliorum Sacrorum iuxta Vulgatam Versionem critice editam 3 (1977).

Charles du Fresne, Glossarium mediae et infimae latinitatis Conditum a Carolo du Fresne, dom. du Cange, auctum a monachis ordinis s. Benedicti....., ed. Lucien Favre, Paris 1883-1887, <http://ducange.enc.sorbonne.fr/AURA1>

Karl Friedrich Ginzel, Handbuch der mathematischen und technischen Chronologie, Leipzig 1906-1914, <http://www.nabkal.de/tag.html>

A Latin Dictionary. Founded on Andrews' Edition. of Freund's Latin Dictionary. Revised, enlarged, and in great parts rewritten by Charlton T. Lewis and Charles Short, London 1879.

Léopold Genicot, Paul Tombeur, Index Scriptorum Operumque Latino-Belgicorum Medii Aevi III/2, Bruxelles 1979.

Karl Ernst Georges, Ausführl. lat.-dt. Handwörterbuch, hrsg. v. K. E. Georges et al., 12. Aufl. d. 8. verbesserten u. vermehrten Aufl. v. Heinrich Georges 1913, ND Hannover 1969 [=Georges 1913].

Hermann Grotefend, ‚Ostercyclus‘, in: Zeitrechnung des deutschen Mittelalters und der Neuzeit, erster Bd.: Glossar und Tafeln, Hannover 1891, [bilder.manuscripta-mediaevalia.de/gaeste/grotefend/g\\_o.htm](http://bilder.manuscripta-mediaevalia.de/gaeste/grotefend/g_o.htm)

Hermann Grotefend, Taschenbuch der Zeitrechnung des deutschen Mittelalters und der Neuzeit, 12. Aufl. Hannover 1982.

Karl-Maria Guth (Hrsg.), Ausführl. lat.-dt. HWB, Bd. 4 (M-Q), Neusatz d. 8. Aufl. v. 1913, Berlin 2014.

Bernd-Ulrich Hergemöller, *Promptuarium ecclesiasticum medii aevi*. Umfassendes Nachschlagewerk der mittelalterlichen Kirchensprache u. Theologie. Unter Mitarb. v. Nicolai Clarus, Frankfurt am Main u. a. 2011.

Historische bronnen en mythen van Kennemerland, Het namenbestand uit de goederenlijst, in: Archief IJpelann, [www.ijpelaan.nl/Archief/Kennemerland/Vroeg-SintMaarten-Oorkonden.html](http://www.ijpelaan.nl/Archief/Kennemerland/Vroeg-SintMaarten-Oorkonden.html) (24. Mai 2005).

Kalender-Computus, [www.computus.de/bach/bach71.html](http://www.computus.de/bach/bach71.html)

Friedrich Kluge, Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache, 23. Aufl. Berlin - New York 1999.

Bruno Krusch, Studien zur christlich-mittelalterlichen Chronologie. Der 84jährige Ostercyclus und seine Quellen, Leipzig 1880.

Langenscheidt Wörterbuch Lat.-Dt./Dt.-Lat., Berlin - München 1963.

August Potthast, Wegweiser durch die Geschichtswerke des europäischen Mittelalters von 375 - 1500. Supplement. Nebst einer Zeitfolge der römischen Päpste, der deutschen Kaiser u. Könige ... (Bibliotheca historica medii aevi), 2. Aufl. Berlin 1896.

Repertorium Fontium. Geschichtsquellen des deutschen Mittelalters, <http://www.geschichtsquellen.de/repOpus> (Artikel zu einzelnen Autoren und Werke, die Anmerkungsapparat genannt werden, sind hier nicht aufgeführt).

Dr. Gustav Richter, Annalen der Deutschen Geschichte im Mittelalter. Von der Gründung des fränkischen Reichs bis zum Untergang der Hohenstaufen mit fortlaufenden Quellenauszügen und Literaturangaben. Ein Hilfsbuch, I. Abt.: Annalen d. fränk. Reichs im Zeitalter d. Merovinger, Halle 1873.

Lat.-dt. HWB nach Johann Gerhard Scheller u. Georg Heinrich Lünemann, neu bearb. v. Karl Ernst Georges, 2. Bd.: K-Z, 8. Auf. Leipzig 1838.

Peter Stotz, Handbuch zur lat. Sprache d. Mittelalters, 5 Bde., München 1996-2004 (Handbuch d. Altertumswissenschaften II, 5, 1-5).

Stuttgarter Biblisches Nachschlagewerk. Anhang zur Stuttgarter Jubiläumsbibel mit erklärenden Anmerkungen, Stuttgart 1931.

Thesaurus Linguae Latinae, editus iussu et auctoritate consilii ab academiaram quinque germanicarum Berolinensis Göttingensis Lipsiensis Monacensis Vindobonensis, Leipzig 1900ff.

### **c) Lexika, Nachschlagewerke, Enzyklopädien**

Zitierte Einzelartikel aus Handbüchern, Lexika und Enzyklopädien sind im Literaturverzeichnis nach Thema oder Autorennamen gesondert aufgelistet.

Bibel-Lexikon, Red. Andreas Haardt, Dietrich Runkel, [https://bibelkommentare.de/?page=dict&article\\_id=1399](https://bibelkommentare.de/?page=dict&article_id=1399) (07.08.2017); darin u. a.: Art. ‚Donner‘, ‚Elemente‘, ‚Elemente der Welt‘, ‚Zeichen‘.

Bibl.-theolog. Handwörterbuch zur Lutherbibel und zu neueren Übersetzungen, hrsg. v. Edo Osterloh u. Hans Engelland, Göttingen 1954.

Albert Blaise, Le vocabulaire latin des principaux thèmes liturgiques, Turnhout 1966.

Sylvia & Paul F. Botheroyd, Lexikon der keltischen Mythologie, Wien 2004.

Henrico de Bukentop, Dictionarium in quo voces omnes difficilioris significationis quae in Vulgata nostra Scripturae Latina Transiatione occurrunt, dilucide explicantur, 2. Ed., Lovani 1706.



- Brunnen Bibel-Lexikon. Hrsg. v. Joachim Drechsel et al. Aus d. Engl. übertragen v. Roselinde Päßler u. Renate Puchtler, 3. Aufl. Gießen 2010.
- Calwer Bibellexikon. In 5. Bearb. hrsg. mit Karl Gutbrod u. Reinhold Kücklich v. Theodor Schlatter, Stuttgart 1959.
- The Cambridge History of English and American Literature, vol. I, Cambridge 1907-1921.
- Catholic Encyclopedia, New York 1913, <https://newadvent.org/cathen/>  
(Charles H. Herbermann (Ed.), The catholic encyclopedia - an international work of reference on the constitution, doctrine, discipline, and history of the catholic church, 15 Bde., 1 Suppl.-Bd., New York 1907-1912).
- Christliche Religion. Hrsg. v. Paul Oskar Simmel S. J. u. Dr. Rudolf Stählin, Frankfurt am Main 1957 (Fischer Lexikon; Bd. 3).
- Enzyklopädie des Märchens, Berlin u. a., 15 Bde., De-Gruyter-Ausg. Berlin 1999 (Bd. 1-6), Berlin 2017 (Bd. 7-15).
- Gottlieb Christian Ernesti, Versuch einer allgemeinen lateinischen Synonymik in einem Handwörterbuche der synonymischen Wörter d. class.-lat. Sprache. Aus d. Frz. ... für das Deutsche bearb. v. I. G. C. Ernesti, Dritter Theil, Wien 1814.
- David Hugh Farmer, The Oxford Dictionary of Saints, Oxford 1978ff.
- Michael Grant und John Hazel, Lexikon der antiken Mythen und Gestalten, 17. Aufl. München 2003.
- Jakob Grimm, Deutsche Mythologie, III Bde. Um eine Einleitung vermehrter ND d. 4. Aufl., besorgt v. Elard H. Meyer, Berlin 1875-1878, Wiesbaden 1968.
- Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens. Hrsg. v. Hanns Bächtold-Stäubli unter bes. Mitwirkung v. Ernst Hoffmann-Krayer, 10 Bde., Berlin 1927-1942, Neuausg. Berlin 1987.
- Adolf Heller, 200 biblische Symbole. Anhand v. 3000 Bibelstellen erläutert, Wüstenrot-Württ. 1950.
- Bernd-Ulrich Hergemöller, Promptuarium ecclesiasticum medii aevi. Umfassendes Nachschlagewerk d. mittelalterlichen Kirchensprache u. Theologie. Unter Mitarbeit v. Nicolai Clarus, Frankfurt am Main u. a. 2011.
- Historisch-Politisch-Geographischer Atlas der gantzen Welt. Oder Grosses und Critisches Lexikon. Darinnen die Beschreibung des Erd-Kreises enthalten. Vierter Theil, Leipzig 1745.
- Hermann Kinder, Werner Hilgemann, dtv-Atlas zur Weltgeschichte, Bd. I, 3. Aufl. München 1967.
- Die Kirche in ihrer Geschichte (KiG). Ein Handbuch. Hrsg. v. Kurt Dietrich Schmidt u. Ernst Wolf, Bd. 1, C: Rudolf Lorent, Das vierte bis sechste Jahrhundert, Göttingen 1970, C3-5.
- Friedrich Kirchner, Carl Michaëlis, Wörterbuch der philosophischen Grundbegriffe, 5. Aufl. Leipzig 1907.
- Friedrich Kluge, Etymolog. Wb. d. deutschen Sprache, 24., durchgesehene u. erw. Aufl., Berlin - New York 2001.
- Gerhart B. Ladner, Handbuch der frühchristlichen Symbolik. Gott Kosmos Mensch, Stuttgart - Zürich 1992.
- Johanna Lanczkowski, Kleines Lexikon des Mönchtums und der Orden, Stuttgart 1993 (Universal-Bibl. Nr. 8867).
- Matthias Lexer, Mhd. Taschenwörterbuch. M. den Nachträgen v. Ulrich Pretzel. 38., unveränd. Aufl., Stuttgart 1992.
- Engelbert Kirschbaum (Begr. u. Hrsg.), Lexikon d. christl. Ikonographie, München 1970ff., Neuausg. Darmstadt 2015.
- John T. Koch (Ed.), Celtic culture: a historical encyclopedia, 10 vols., Santa Barbara 2006.
- Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae, X Bde., Zürich - München 1994.
- Lexikon des Mittelalters, 10 Bde., Bd. 1-6, München - Zürich 1980-1993, Bd. 7-9 München 1995-1998, Reg.-Bd. Lachen am Zürichsee 1999; Studienausg. Stuttgart - Weimar 1999.

Lexikon für Theologie und Kirche (LThK). Hrsg. v. Michael Buchberger, 10 Bde., Freiburg/ Br. 1930-1938, 3. Aufl. hrsg. v. Walter Kasper, 11. Bde., Freiburg/ Br. 1993-2001.

Friedrich Lindemann, *Corpus Grammaticorum latinorum veterum. Colligit, auxit, rec. ac potioem lectionis varietatem adiecit F. Lindemann, tom. I, Leipzig 1832.*

Manfred Lurker, *Wörterbuch biblischer Bilder und Symbole*, München 1973.

Bernhard Maier, *Lexikon der keltischen Religion u. Kultur*, Stuttgart 1994 (Kröners Taschenausg.; Bd. 466).

Ders., *Kleines Lexikon der Namen und Wörter keltischen Ursprungs*, 10. Aufl. München 2010 (Beck'sche Reihe).

Heinz Meyer, *Lexikon der mittelalterlichen Zahlenbedeutungen*, München 1987 (Münstersche Mittelalter-Schriften; Bd. 56).

*Medieval Ireland. Encyclopedia*, ed. Séan Duffy, New York - Abingdon 2005.

Mittelalter-Lexikon: Art. ‚Nithard‘, <http://u01151612502.user-hosting-agency.de/malexwiki/index.php/Nithard>

Gerd Heinz Mohr, *Lexikon der biblischen Symbole*, 6. Aufl. Freiburg - Basel 1991.

Ökumenisches Heiligenlexikon, [https://www.heiligenlexikon.de/Literatur/Martin\\_Luther\\_Katechismus.html](https://www.heiligenlexikon.de/Literatur/Martin_Luther_Katechismus.html)

Dáithí Ó hÓgáin, *Myth, Legend and Romance: An encyclopaedia of the Irish folk tradition*, London 1991.

Art. ‚Annales‘, *Paulys Realencyclopädie d. Class. Altertumswiss.* I, 2 (1894), Sp. 2248-2256.

*Paulys Realencyclopädie d. klass. Altertumswiss. (RE)*. Begr. v. August Pauly. Neue Barb., begonnen v. Georg Wissowa, fortgeführt v. Wilhelm Kroll u. Karl Mittelhaus et al., Erste Reihe A-Q, 34 Bde. 1893-1936, Zweite Reihe R-Z, 15 Bde., 1914-1978. Register d. Nachträge u. Supplemente 1980.

Pierer's Universallexikon, 12 Bde., Altenburg 1861.

*Reallexikon der Germanischen Altertumskunde (RGA)*. Unter Mitwirkung zahlr. Fachgelehrter hrsg. v. Johannes Hoops, 4 Bde., Straßburg 1911-1919. 2., völlig neu bearb. u. stark erw. Aufl. hrsg. v. Heinrich Beck et al. In Zusammenarb. m. Holger Arbmann et al., 35 Bde., Berlin - New York 1973-2007 sowie 2 Reg.-Bde. (2008).

*Die Religion in Geschichte und Gegenwart (RGG)*. HWB f. Theologie u. Religionswissenschaft. Dritte, völlig neu bearb. Aufl. in Gemeinschaft m. Hans Frhr. v. Campenhausen et al. hrsg. v. Kurt Galling, 6 Bde. u. Reg.-Bd., Tübingen 1957-1965.

Emanuele Repetti, *Dizionario geographico fisico storico della Toscana*, Firenze 1840ff.

Fritz Rienecker, Gerhard Meier, *Lexikon zur Bibel*, Frankfurt - Leipzig 1988, Neuaufl. Tübingen 1994.

Walter Scherf, *Das Märchenlexikon*, 2 Bde., München 1995.

Rachel Storm, *Enzyklopädie der östlichen Mythologie*, Reichelsheim 2000.

Stith Thompson, *Motif-index of folk-literature. A classification of narrative elements in folktales, ballads, myths, fables, mediaeval romances, exempla, fabliaux, jest-books and local legends. Revised and enlarged edition*, 6. vols., London 1975.

*Theolog. Realenzyklopädie (TRE)*, Teile 1-2. Hrsg. v. Gerhard Krause u. Gerhard Müller, Berlin - New York 1993.

Wilhelm Volkert, *Kleines Lexikon des Mittelalters*, 4. Aufl. München 2004.

*Vollständiges Heiligen-Lexikon oder Lebensgeschichten aller Heiligen, Seligen etc. (...)*, hrsg. v. Johann. Evangelist Stadler u. Franz Josef Heim, 5 Bde., Augsburg 1858-1882.

Ludwig Wachler, *Handbuch der Geschichte der Litteratur: Geschichte der Literatur im Mittelalter*, 3. Umarbeitung, Leipzig 1833.

Wikipedia, online-Enzyklopädie, <https://de.wikipedia.org/wiki/> (zitierte Einzelartikel siehe „Sekundärliteratur“)

Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (WiBiLex), hrsg. v. Prof. Dr. Michael Bauks, Prof. Dr. Klaus Koenen, Prof. Dr. Michael Pietsch, Dt. Bibelgesellschaft Stuttgart 2005ff., <https://www.bibelwissenschaft.de/wibilex/>

Johann Heinrich Zedler, Großes vollständiges Universallexikon aller Wissenschaften und Künste, 64 Bde., Bd. 1-2: Jacob August Franckenstein (1689-1733), Bd. 2-18: Paul Daniel Longolius (1704-1779), Bd. 19-64: Carl Günther Ludovici (1704-1778), Leipzig - Halle 1731-1749.

## **d) Astronomie, Geographie, Geologie, Meteorologie, Biologie, Medizin**

John Abrahamson, James Dinniss: Ball lightning caused by oxidation of nanoparticle networks from normal lightning strikes on soil, in: Katja Bammel et al., News „Klima und Wetter“. Das Rätsel um die Kugelblitze, in: Nature, Nr. 403 (2000), p. 518ff. (04.02.2000).

Ioannis Antoniou u. Anastasios K. Sinakos, The Sixth-Century plague, its repeated appearance until 746 AD and the explosion of the Rabaul Volcano, in: Byzantinische Zeitschrift 98 (2005), p. 1ff., <https://doi.org/10.1515/BYZS.2005.1>

Archäologie online: Art. „Justinianische Pest und Völkerwanderung Folge einer Kleinen Eiszeit?“, Archäologie online, 12. Februar 2016

Mike Baillie, Tree-ring Dating and Archaeology, Chicago 1982.

Ders., Marking in marker dates: towards an archaeology with historical precision, in: World Archaeology 23, 2 (1991), p. 233-243.

Ders., A Slice through Time: Dendrochronology and Precision Dating, Bath 1995.

Ders., From Exodus to Arthur. Catastrophic Encounters with Comets, London 1999.

Thomas R. Baker, A rain of fishes, in: Science 21, 541 (1893), p. 330ff.

Alexander Dimitrivitch Bajkov, Do fish fall from sky?, in: Science 109 (1949), p. 392ff.

Albert Bantelmann, Die Landschaftsentwicklung im nordfriesischen Küstengebiet. Eine Funktionschronik durch fünf Jahrtausende, in: Die Küste 14, Heft 2, S. 5-99.

Karl-Ernst Behre, Meeresspiegelbewegungen und Siedlungsgeschichte in den Nordseemarschen, Oldenburg 1987 (Vorträge der Oldenburgischen Landschaft 17).

J. Bennema, K. van den Meer, De bodemkartering van Walcheren, 's Gravenhage 1952 (Verslagen von Landbouwkundige Onderzoekingen; 58, 4).

Daniel Bérenger, Die eisenzeitliche Höhlenbefestigung von Obermarsberg, in: Archäologie in Ostwestfalen 6, Bielefeld 2002, S. 29-33.

Wilhelm von Bezola, Beobachtungen über die Dämmerung, in: Annalen der Physik und Chemie, Bd. 123, 2/11 (1864), S. 240ff.

Michael Börngen, Mattias Deutsch, Zum Erscheinen der Quellentexte zur Witterungsgeschichte Europas von Curt Weikinn vor 50 Jahren, in: Mitteilungen der Deutschen Meteorologischen Gesellschaft. 04/2008, S. 6ff.

Michael Börngen, Matthias Deutsch, Historisch-geographische Probleme. Quellensammlungen zur mitteleuropäischen Witterungsgeschichte, in: Denkströme. Journal d. Sächs. Akademie d. Wiss., Heft 6 (2011), S. 168-187.

Michael Börngen, Matthias Deutsch, Curt Weikinn (1888-1966) - ein Leben für die Erforschung der Witterungsgeschichte Europas, in: Wiss. Mitteilungen aus d. Inst. f. Meteorologie d. Univ. Leipzig, Bd. 54, Leipzig 2016, S. 81-92.

Michael Börngen, Matthias Deutsch, Curt Weikinn's Sammlung von Berichten zu sehr starken bzw. verbreiteten Hagelfällen im 15. Jahrhundert, in: *Wiss. Mitteilungen aus d. Inst. f. Meteorologie der Univ. Leipzig*, Bd. 54, S. 93-106, Leipzig 2016.

Axel Bojanowski, Klimaforschung: Geologen erklären größte Katastrophe des Mittelalters, *SpiegelOnline Wissenschaft*, 21. Dezember 2010.

Hans-Rudolf Bork, Hans-Peter Piorr, Integrierte Konzepte zum Schutz und zur dauerhaft-naturverträglichen Entwicklung mitteleuropäischer Liegenschaften - Chancen und Risiken, dargestellt am Beispiel des Boden- und Gewässerschutzes, in: Karl-Heinz Erdmann, Thomas J. Mager (Hrsg.), *Innovative Ansätze zum Schutz der Natur: Visionen für die Zukunft*, Berlin - Heidelberg 1999, S. 69-74.

Hans-Rudolf Bork et al. (Hrsg.), *Spuren des tausendjährigen Niederschlags von 1342 - Landschaften der Erde unter dem Einfluß des Menschen*, Darmstadt 2006.

Pierre Boureau, Les Faux de Vercy: naissance, développement et maintien d'une légende, in: *Sites et Paysages. PNR Montagne de Reims*, 1992, p. 184-191.

Raymond S. Bradley, Malcolm K. Hughes, Henry F. Diaz, Climate in Medieval Time, in: *Science* 302, No. 5644, 17. Oktober 2003, p. 404ff.

Raymond S. Bradley, Heinz Wanner, Henry F. Diaz, The Medieval Quiet Period, in: *The Holocene*, vol. 26, No. 6 (2016), doi:10.1177/0959683615622552

Rudolf Brázdil, Oldřich Kotyza (vols. 1-6), Rudolf Brázdil et al. (vol. 7), *History of Weather and Climate in the Czech Lands*, vol. 1: Period 1000-1500, Zürich 1995 (Zürcher Geographische Schriften 62); vol. 2: The Earliest Daily Weather Records in the Czech Lands, Brno 1996; Bd. 3: Daily Weather Records in the Czech Lands in the Sixteenth Century II, Brno 1999; vol. 4: Daily Utilisation of Economic Sources for the Study of Climate Fluctuation in the Louny Region in the Fifteenth-Seventeenth Centuries, Brno 2000; vol. 5: Instrumental Meteorological Measurements in Moravia up to the End of the Eighteenth Century, Brno 2002; vol. 6: Strong Winds, Brno 2004; vol. 7: Historical and Recent Floods in the Czech Republic, Brno - Praha 2005.

Rudolf Brázdil, Rüdiger Glaser, Christian Pfister, Petr Dobrovolný, Jean-Marc Antoine, Mariano Barriandos, Dario Camuffo, Mathias Deutsch, Silvia Enzi, Emanuela Guidoboni, Oldřich Kotyza, Fernando S. Rodrigo, Flood events of selected European rivers in the sixteenth century, in: *Climatic Change* 43, 1 (1999), p. 239-285.

Rudolf Brázdil, Historical Climatology and Its Progress after 1990, in: József Lazlovsy/Péter Szabó (Hrsg.), *People and Nature in Historical Perspective*, Budapest 2003, p. 197-227.

Rudolf Brázdil, Petr Dobrovolný, Oldřich Kotyza, Floods in the Czech Republic during the past millennium, in: *La Houille Blanche* 5 (2004), p. 50-55.

Rudolf Brázdil, Christian Pfister, Heinz Wanner, Hans von Storch, Jürg Luterbacher, Historical climatology in Europe - the state of the art, in: *Climatic Change* 70, 3 (2005), p. 363-430.

Rudolf Brázdil (Hrsg.), *Historical Hydrology*, Wallingford, Oxfordshire 2006 (*Historical Sciences Journal*, Special Issue 51, 5), p. 733-985.

Rudolf Brázdil, Oldřich Kotyza, Petr Dobrovolný, July 1432 and August 2002 - two millennium floods in Bohemia?, in: *Hydrological Sciences Journal* 51, 5 (2006), p. 848-863.

Asgeir Brekke, Truls Lynne Hansen, *Nordlicht. Wissenschaft, Geschichte, Kultur. Schriftenreihe des Alta Museums Nr. 4*, Alta 1997.

Deidre Laura O'Brien, John M. Dudley and Frederic Dias, Extreme wave events in Ireland: 14 680 BP-2012, in: *Natural Hazards and Earth System Sciences* 13 (2013), p. 625-648, [www.nat-hazards-earth-syst-sci.net/13/625/2013/](http://www.nat-hazards-earth-syst-sci.net/13/625/2013/) Zu „Natural Hazards and Earth System Sciences 13 (2013)“ vgl. auch <https://doi.org/10.5194/nhess-13-625-2013>

Charles Ernest Britton, *A Meteorological Chronology to A.D. 1450*, London 1937 (*Geophysical Memoirs* 70).

Dr. Stefan Buczacki, *Fauna Britannica. Foreword by HRH The Prince of Wales*, London 2002.

Jan Buisman, Aryan F. V. van Engelen, Duizend Jaar Weer, Wind en Water in de Lage Landen. Onder redactie van Aryan F. V. Engelen, Bd. I-VI, Franeker 1995.

Dario Camuffo u. Silvia Enzi (Locust Invasions and Climatic Factors from the Middle Ages to 1800. With 1 Figure, in: *Theoretical and Applied Climatology* 43, 1-2 (March 1991) [National Research Council, ICTR, Padova, Italy], p. 43-73.

Victor Clube, Bill Napier, *The Cosmic Serpent*, London 1982

Dies., *The Cosmic Winter*, Oxford 1990.

Comet X/1106 C1, *Sternwarte Kiel*, No. 6, S. 1-66.

Continental-scale temperature variability during the past two millennia, in: *Nature Geoscience*, vol. 6, No. 5, Februar 2013, p. 339-346 (doi:10.1038/ngeo1797).

Michael McCormick, Paul Edward Dutton, Paul A. Mayewski, Volcanoes and the Climate Forcing of Carolingian Europe, a. d. 750-950, in: *Speculum* 82 (2007), p. 865-895.

Fritz Curschmann, Ein Beitrag zur Hochwasserhäufigkeit im östlichen Erzgebirge, in: *Acta Hydrophysica* 10 (1965/66a), S. 163-176 u. 11 (1966/67a), S. 121-132.

Ders., Bemerkenswerte hydrometeorolog. Erscheinungen früherer Jahrhunderte in Europa. I. Teil: Sehr starke bzw. verbreitete Hagelfälle in den Jahren 1100-1400, in: *Acta Hydrophysica* 11 (1966/67b), S. 181-206.

Mathias Deutsch, Einige Bemerkungen zu historischen Hochwassermarken - eine Bestandsaufnahme an der Unstrut, in: *Archäologie in Sachsen-Anhalt*, Heft 7 (1997), S. 25-31.

Mathias Deutsch, Karl-Heinz Pörtge, Hochwasser in Vergangenheit und Gegenwart, in: *Entwicklung der Umwelt seit der letzten Eiszeit. Rundgespräch am 19. April 1999 in München*, München 2000 (Rundgespräche für Ökologie 18), S. 139-151.

Mathias Deutsch, Karl-Heinz Pörtge, Historische Hochwasserinformationen - Möglichkeiten und Grenzen ihrer Auswertung, in: *Hochwasser - Niedrigwasser - Risiken. Nürnberger Wasserwirtschaftstage des ATW-DVWK Landesverbandes Bayern vom 9. und 10. Mai 2001*, München 2001, S. 23-38.

Mathias Deutsch, Karl-Heinz Pörtge, Hochwasserereignisse in Thüringen, Jena 2002 (Thüringer Landesanstalt für Umwelt und Geologie, Schriftenreihe 63).

Mathias Deutsch, Karl-Heinz Pörtge, Erfassung und Bewertung historischer Hochwasserereignisse in Thüringen am Beispiel der Gera, in: Franz Fiedler, Franz Nestmann, Martin Kohler, *Naturkatastrophen in Mittelgebirgsregionen. Proceedings zum Symposium am 11. und 12. Oktober 1999 in Karlsruhe*, Berlin 2002, S. 185-212.

Mathias Deutsch, Jürgen Böhner, Karl-Heinz Pörtge, Karl Tilman Rost, Untersuchungen historischer Hochwasserereignisse in Thüringen - dargestellt am Beispiel der Werra, in: *Zeitschrift für Geomorphologie, Supplementband 135* (2004), S. 11-32.

Mathias Deutsch, Uwe Grünewald, Karl Tilman Rost, Historische Hochwassermarken - Ausgangssituation, Probleme und Möglichkeiten bei der heutigen Nutzung, in: Markus Disse, Karin Guckenberger, Sabine Pakosch, Alpaslan Yörük, Astrid Zimmermann (Hrsg.), *Risikomanagement extremer hydrologischer Ereignisse. Beiträge zum Tag der Hydrologie 2006, 22./23. März 2006 an der Universität der Bundeswehr München - Hennef 2006* (Forum für Hydrologie und Wasserbewirtschaftung, Heft 15.06, Bd. 1: Vorträge 1), S. 59-70.

Deutscher Wetterdienst (DWD), „Warnkriterien“, [https://www.dwd.de/DE/wetter/warnungen\\_aktuell/kriterien/warnkriterien.html?nn=605882](https://www.dwd.de/DE/wetter/warnungen_aktuell/kriterien/warnkriterien.html?nn=605882)

Deutscher Wetterdienst Pressestelle, Deutschlandwetter im Oktober 2009, <http://www.dwd.de/presse> (30. 10. 2009): Hitze und Frost, Gewitter und Nebel: ein Monat voller Gegensätze

Cornelis Easton, *Les Hivers dans l'Europe Occidental*, Leiden 1928.

Art. „Das verflixte „Genua-Tief““, *NZZ*, 25. August 2005.

Deutscher Wetterdienst (DWD), Wetter- und Klimalexikon

„Fujita-Skala“,

<https://www.dwd.de/DE/service/lexikon/Functions/glossar.html?nn=103346&lv2=100784&lv3=100922>

„Kugelblitz“,

<https://www.dwd.de/DE/service/lexikon/Functions/glossar.html?nn=103346&lv2=101334&lv3=101514>

„Medicane“,

<https://www.dwd.de/DE/service/lexikon/Functions/glossar.html?nn=103346&lv2=101640&lv3=101720>

Deutscher Wetterdienst (DWD), „Warnkriterien“,  
[https://www.dwd.de/DE/wetter/warnungen\\_aktuell/kriterien/warnkriterien.html?nn=605882](https://www.dwd.de/DE/wetter/warnungen_aktuell/kriterien/warnkriterien.html?nn=605882)

Dr. Joseph von Fraunhofer, Theorie der Höfe, Nebensonnen u. verwandten Phänomene mit Versuchen zur Bestätigung derselben, München 1825.

Regula Frei-Stolba, Klimadaten aus der römischen Republik, in: Museum Helveticum 44 (1987), S. 101-117.

Rolf Froböse, Der Halleysche Komet, Thun - Frankfurt am Main 1985.

Gerd Fußmann, Leuchtende Plasmabälle im Labor. Künstlicher Kugelblitz, in: Physik in unserer Zeit 5, 2008 (39), S. 246-252.

M. Emmanuel Garnier (Commisariat), Climat, à nos risques et périls. Les Lyonnais face aux caprices du climat, depuis le Moyen Âge, Exposition du 10 octobre 2010 au 30 mars 2012, Lyon 2010 (Collection Mémoire vive 8).

Emmanuel Garnier, Les dérangements du temps. 500 ans de chaud et de froid en Europe, Paris 2010.

Rüdiger Glaser, Beiträge zur Historischen Klimatologie in Mitteleuropa seit dem Jahr 1000, Würzburg 1996 (Habil.-Schrift an der Fakultät für Geowissenschaften der Universität Würzburg).

Rüdiger Glaser, Klimageschichte Mitteleuropas. 1000 Jahre Wetter, Klima, Katastrophen, Darmstadt 2001.

Historische Klimadatenbank HISKLID (Prof. Rüdiger Glaser):  
<http://www.hisklid.de/de/quellenverzeichnis/document-view> Aktualisierte Ausg.: Rüdiger Glaser, Historische Klimatologie Mitteleuropas, in: Europäische Geschichte Online (EGO), hrsg. v. Leibniz-Institut für Europäische Geschichte (IEG), Mainz 2012-09-19, <http://www.ieg-ego.eu/glaser-2012-de> (10.07.2018).

Ronald D. Gerste, Wie das Wetter Geschichte macht: Katastrophen und Klimawandel von der Antike bis heute, Stuttgart 2015.

Marcel Gilles, The Nature of Light & Colour in the Open Air. Mirages, haloes, shadows, double rainbows ... hundreds of other phenomena visible with the naked eye ... explained by a famous physicist. Transl. by H. M. Kremer-Priest, red. K. E. Brian Jay, Dover 1954.

Gudrun Gleba, Niels Petersen (Hrsg.), Wirtschafts- und Rechnungsbücher des Mittelalters und der Frühen Neuzeit. Formen und Methoden der Rechnungslegung: Städte, Klöster, Kaufleute, Göttingen 2015 (Universitätsdrucke im Univ.-Verlag Göttingen).

Michael Grimm: Phänomen Kugelblitz - Dem Geisterblitz auf der Spur, in: Welt der Wunder, unter <http://feeds.stgsrv.de/index> (15. Oktober 2015).

Eugene Willis Gudger, More rains of Fishes. A compilation of the evidence that fishes occasionally fall from the sky, in: Journal of Natural History Series 10, vol. 3, 13 (1929), Heft I, p. 1-26, <http://www.naturalhistorymag.com/picks-from-the-past/271577/rains-of-fishes?page=8-9>.

Alexis Guillemot, Les faux ou hêtres de la forêt de Verzy et le chêne de Saint Basle, Mémoires de la Société d'agriculture, commerce, sciences et arts du département de la Marne, 2<sup>e</sup> série, t. XV (1911-12), p. 315-326.

Pierre Guillermier and Serge Koutchmy, Total Eclipses: Science, Observations, Myths and Legends, London u. a. 1999.

Joel D. Gunn, (Ed.), The Years without Summer. Tracing A.D. 536 and its Aftermath, Oxford 2000 (BAR Internat. Series; 872).

Dieter Gutknecht (Hrsg.), Extreme Abflußereignisse. Dokumentation, Bedeutung. Bestimmungsmethoden ÖWAV-Seminar, Bundesamtsgebäude Wien, 24.-25. Mai 2007 (Wiener Mitteilungen. Wasser - Abwasser - Gewässer; Bd. 206).

Wolfgang Habison, Markus Steidl, Der Stern von Bethlehem: Das Phänomen aus astronomiehistorischer Sicht, Wien 2006 (Edition Volkshochschule).

„Hagel, Entstehung“: <http://www.hagelinformation.de/wissen/hagelentstehung/index2.php>

„Haloarten“, [www.meteoros.de/themen/halos/haloarten/](http://www.meteoros.de/themen/halos/haloarten/) (19. Juli 2017) [historische Bilder zu Halos u. Bibl.].

C. U. Hammer, H. B. Clausen, W. Dansgaard, Greenland Ice sheet evidence of post-glacial volcanism and its climatic impact, in: Nature 288 (1980), p. 230-235.

Peter H. Handel, Maser-Caviton Ball-Lightning Mechanism. Proc. VIII. Int. Conf. On Atmospheric Electricity, Inst. of High Voltage Research, Uppsala 1988, p. 177-182.

Fridolin Heidler, Klaus Stimper, Blitz und Blitzschutz, Berlin 2009.

Karl Ernst Adolf von Hoff, Geschichte der ... natürlichen Veränderungen der Erdoberfläche. Ein Versuch, IV. Theil: Chronik der Erdbeben und Vulcan-Ausbrüche, Gotha 1840.

Dietrich Hoffmann, Landschafts- und Siedlungsgeschichte im südlichen nordfriesischen Marschengebiet und Wattenmeer, in: Michael Müller-Wille/ Dietrich Hoffmann (Hrsg.), Der Vergangenheit auf der Spur, Neumünster 1992.

Thomas Hofherr, Gewitterhäufigkeit, Starkniederschlags- und Starkwindereignisse in Deutschland, Dipl.-Arbeit Univ. Karlsruhe 1999.

N. A. Hughes, Global Cloud Climatologies: A Historical Review, in: Journal of Applied Meteorology 23, 5 (01 May 1984), p. 724-751, [https://doi.org/10.1175/1520-0450\(1984\)023<0724:GCCAHR>2.0.CO;2](https://doi.org/10.1175/1520-0450(1984)023<0724:GCCAHR>2.0.CO;2)

Malcolm K. Hughes, Henry F. Diaz, Was There a “Medieval Warm Period”, and if so, where and when? In: Climatic Change 26 (1994), p. 109-142

Malcolm K. Hughes et al., The Medieval Warm Period, in: Climatic Change 26 (1994), p. 309-316.

Jean Jérôme, Agnès Levret-Albaret, Mille ans de séismes en France. Catalogue d'épicentres. Paramètres et références, Nantes 1996.

Ludwig Julius Ideler, Über den astronomischen Theil der Fasti des Ovid, Abhandl. d. Kgl. Preuß. Akademie der Wissenschaften, Berlin 1825.

David H. Jewson, The optical properties of Lough Neagh, in: Lough Neagh. The Ecology of a Multipurpose Water Ressource. Ed. by R. B. Wood and R. V. Smith, Dordrecht 1993 (Monographiae biologicae; vol. 69), p. 59-73.

Louis Josserand, Le climat de Lyon, d'après l'ouvrage du professeur Piéry, in: Revue de géographie de Lyon (1949), p. 121-126.

Xavier Jubier, Liste historischer Sonnenfinsternisse  
[http://xjubier.free.fr/en/site\\_pages/solar\\_eclipses/5MCSE/xSE\\_Five\\_Millennium\\_Canon.html](http://xjubier.free.fr/en/site_pages/solar_eclipses/5MCSE/xSE_Five_Millennium_Canon.html)

Marco Kaschuba, Hagel - Entstehung, Verbreitung und Vorhersage:  
<http://www.wzforum.de/forum2/read.php?23,1589323,1589335> (24.08.2010).

Reiner Keller, Gewässer und Wasserhaushalt des Festlandes. Eine Einführung in die Hydrogeographie, Leipzig 1962.

Fergus Kelly, Early Irish Farming: A Study Based mainly on the Law-Texts of the 7th and 8th Centuries AD, Dublin 1997.

- David Keys, Als die Sonne erlosch. 535 n. Chr.: Eine Naturkatastrophe verändert die Welt, München 1999.
- John A. Kington, Climate and Weather, London 2010 (The New Naturalist Library; vol. 115).
- Christoph Kinnard et al., Reconstructed changes in Arctic sea ice over the past 1450 years, in: Nature 2011 (doi:10.1038/nature10581).
- Konrad Kitiratschky, Die Hochwassermarken im Großherzogtum Baden, in: Beiträge zur Hydrographie des Großherzogtums Baden. Hrsg. v. Zentralbureau für Meteorologie und Hydrographie, Heft 13, Karlsruhe 1911.
- Ernst Klann, Dolinenbegriffs-ABC. Kleines Fachwörterbuch zur Karsthohlform Doline (Dolinenkataster Nordbayern).
- Friedrich Klemm, Die Entwicklung der meteorologischen Beobachtungen in Franken und Bayern bis 1700, Offenbach a. Main 1973 (Annalen der Meteorologie, N. F. 8).
- Friedrich Klemm, Die Entwicklung der meteorologischen Beobachtungen in Österreich einschl. Böhmen und Mähren bis zum Jahr 1700, Offenbach a. Main 1983 (Annalen d. Meteorologie, N.F. 21).
- Das Klima: Analysen und Modelle. Geschichte und Zukunft. Hrsg. v. Hans Oeschger, Bruno Messerli, Maja Svilar. Mit Beiträgen v. W. Dansgaard et al., Berlin - Heidelberg - New York 1980; darin bes.: Hans von Rudloff, Die Klima-Entwicklung in den letzten Jahrhunderten im mitteleuropäischen Raume (mit einem Rückblick auf die postglaziale Periode), S. 125-148.
- „Klima im Mittelalter“, deutschland-im-mittelalter.de/Kulturgeschichte/Klima
- Robert E. Kopp et al., Temperature-driven global sea-level variability in the Common Era, in: Proceedings of the National Academy of Sciences, vol. 113, No. 11. Ed. by Anny Cazenave, Centre National d'Études Spatiales, Toulouse, January 4, 2016, doi:10.1073/pnas.151705613
- Johann Kramer u. Hans Rohde (Bearb.), Historischer Küstenschutz, Stuttgart 1992.
- Gary W. Kronk, Cometography. A Catalog of Comets, vol. 1: Ancient - 1799, Cambridge 1999.
- Friedrich Lange, Morphologische Untersuchungen an der Süntelbuche, in: Mitteilungen der Deutschen Dendrologischen Gesellschaft, Stuttgart - Hohenheim 1974, Bd. 67, S. 24-44.
- Hubert Horace Lamb, Climate. Present, Past and Future. Climatic History and the Future, London 1977.
- Hubert Horace Lamb, Klima und Kulturgeschichte. Der Einfluß des Wetters auf den Gang der Geschichte, Reinbek bei Hamburg 1989 (Titel d. engl. Originalausg.: Climate, History and the Modern World, 1982).
- Yves Laplace et Michel Masson, Les Faux de Vercy, Reims 1979 Yves Laplace et Michel Masson, Les Faux de Vercy, Reims 1979.
- L. B. Larsen et al., New ice core evidence for a volcanic cause of the A.D. 536 dust veil, in: Geophysical Research Letters 35 (2007): <https://dx.doi.org/10.1029/2007GL032450>
- Helmut Lenhof, Der Halley'sche Komet. Mit 3 Abb., in: Carinthia II, 178./98. Jg., Klagenfurt 1988, S. 127-140.
- Karl-Heinz Leven, Die „Justinianische Pest“, in: Jahrbuch des Instituts für Geschichte der Medizin der Robert-Bosch-Stiftung 6 (1987), S. 137-161.
- Günter Leydecker, Erdbebenkatalog für die Bundesrepublik Deutschland mit Randgebieten für die Jahre 1000-1981, Hannover 1986 (Geologisches Jahrbuch. Reihe E. Geophysik, Heft 36).
- Günter Leydecker, Erdbebenkatalog für Deutschland mit Randgebieten für die Jahre 800 bis 2008. Earthquake catalogue for Germany and adjacent areas for the years 800 to 2008, Geolog. Jb., E59, S. 1-198 (Bundesanstalt für Geowissenschaften und Rohstoffe Hannover), Stuttgart o. J.
- „Lightning Types and Classifications“: <https://stormhighway.com/types.php>; [www.info-wetter-pohlheim.de/lexikon/fachlexika/fachlexika-de.htm](http://www.info-wetter-pohlheim.de/lexikon/fachlexika/fachlexika-de.htm)



Daniel Lingenhöhl, Mittelalter: Deutschlands Jahrtausendflut, in: Die Zeit, 17. Juni 2013.

C. Long, The oldest European Weather Diary? In: Weather 29 (1. Juni 1974), p. 233-237, <https://doi.org/10.1002/j.1477-8696.1974.tb04369.x>

Richard A. Lovett, Ancient text gives clue to mysterious radiation spike. Eight-century jump in carbon-14 levels in trees could be explained by "red crucifix" supernova, in: Nature (27 June 2012): doi:10.1038/nature.2012.10898

Jürg Luterbacher, Eleni Xoplaki, Daniel Dietrich, Ralph Rickli, Jucundus Jacobeit, Christoph Beck, Dimitrios Gyalistras, Christoph Schmutz, Heinz Wanner, Reconstruction of Sea Level Pressure Fields over the Eastern North Atlantic and Europe Back to AD 1500, in: Climate Dynamics 18 (2002), p. 545-561.

Friedrich Mager, Der Abbruch der Insel Sylt durch die Nordsee, in: Veröffentl. d. Schlesw.-Holst. Univ. Ges. (Nr. 8), Breslau 1927.

Temperature Reconstructions 0-2006 AD.png (Rekonstruierter Temperaturverlauf der letzten 2000 Jahre), in: Michael E. Mann, Zhihua Zhang, Malcolm K. Hughes et al., Proxy-based reconstructions of hemispheric and global surface temperature variations over the past two millennia. Proceedings of the National Academy of Sciences, vol. 105, No. 36, p. 13252-13257, Fig. 3 (Sept. 2008), doi:10.1073/pnas.0805721105

Dirk Meier, Trutz, Blanke Hans. Mittelalterlicher Deichbau und Existenzkampf an der schleswig-holsteinischen Nordseeküste, in: Mensch und Natur im mittelalterlichen Europa. Archäologische, historische und naturwissenschaftliche Befunde. Akten der Akademie Friesach „Stadt und Kultur im Mittelalter“, Friesach (Kärnten) 1. bis 5. September 1997. Hrsg. v. Konrad Spindler, Klagenfurt 1998 (Schriftenreihe der Akademie Friesach 4), S. 129-165.

Dirk Meier, Landschaftsentwicklung und Siedlungsgeschichte des Eiderstedter und Dithmarscher Küstengebietes als Teilregionen des Nordseeküstenraumes, in: Universitätsforschungen zur Prähistorischen Archäologie, Bonn 2001.

Thomas Meier, Archäologie und Naturereignis, in: Winfried Schenk, Andreas Dix (Hrsg.), Naturkatastrophen und Naturrisiken in der vorindustriellen Zeit und ihre Auswirkungen auf Siedlungen und Naturlandschaften, Bonn 2005 (Siedlungsforschung. Archäologie-Geschichte-Geographie; Bd. 23; Schwerpunktthema: Naturkatastrophen und Naturrisiken), S. 265ff.

A. Menhofer/ R. K. Smith/ R. J. Reeder/ D. R. Christie, „Morning Glory“ Disturbances and the Environment in which they Propagate, in: Journal of the Atmospheric Sciences, vol. 54, No. 13, p. 1712-1725.

Jacques Mercier et Henry Capet, Les faux de Verzy, in: L'Écho de la forêt 1 (1987).

Marcel Gilles Jozef Minnaert, The Nature of Light & Colour in the Open Air. Mirages, haloes, shadows, double rainbows ... hundreds of other phenomena visible with the naked eye ... explained by a famous physicist. Transl. by H. M. Kremer-Priest, red. K. E. Brian Jay, Dover 1954, p. 196ff.

Mißbildungen bei Kälbern, fortlaufende Datenbank: <http://www.masterrind.com/service/formulare/missbildungen-kaelber/>

D. M. Mohn, Brian A. Whitton, A. J. Brook, The freshwater algal flora of the British Isles: an identification guide to freshwater and terrestrial algae, vol. 1, Cambridge 2002.

F. R. Moormann, De bodemgesteltheid van het oudland van Veurne-Ambacht, in: Natuurwetenschappelijk tijdschrift, Bd. 33 (1951), p. 3-124 (Diss. Wageningen Univ., Gent).

Richard Mostert, Marco Mostert, Using astronomy as an aid to dating manuscripts. The example of the Leiden Aratea planetarium, in: Quaerendo 20 (1990), p. 248-261.

Jan Munzar, Mathias Deutsch, Libor Elleder, Stanislav Ondráček, Eva Kallabová, Mojmír Hrádek, Historical Floods in Central Europe and Their Documentation by Means of Floodmarks and Other Epigraphical Monuments, in: Moravian Geographical Reports 14, 3 (2006), p. 26-45.

Ernst Neukamp, Wolken Wetter Kompaß, 4. Aufl. München o. J.

Hans-Jürgen Nitz, Hochmittelalterliche Moorsiedlung in Nordwestdeutschland. Möglichkeiten und Schwierigkeiten bei der Kultivierung wasserreicher Landschaften, in: Mensch und Natur im mittelalterlichen Europa. Archäologische, historische und naturwissenschaftliche Befunde. Akten der Akademie Friesach „Stadt und Kultur im Mittelalter“, Friesach (Kärnten) 1. bis 5. September 1997. Hrsg. v. Konrad Spindler, Klagenfurt 1998 (Schriftenreihe der Akademie Friesach; Bd. 4), S. 207-229.

Aryan E. J. Ogilvie, G. Farmer, Documenting the Medieval climate, in: Climates of the British Isles: Present, Past and Future, ed. by Mike Hulme, Elaine Barrow, London - New York 1997, p. 112-133, <https://doi.org/10.4324/9781315870793>

Theodor von Oppolzer, Canon der Finsternisse, Wien 1887 (Denkschriften d. Kaiserlichen Akademie d. Wissenschaften. Mathematisch-naturwiss. Classe; Bd. 52).

Ernst Osterkamp, Lucifer, Berlin 1979 (Komparatist. Studien; Bd. 9) [zug.: Univ.-Diss., Münster 1977].

Gerson Silva Paira, Anton Carlos Parão, Production of Ball-Lightning-like eluminous Balls by Electrical Discharges in Silicon, in: Physical Review Letters, vol. 98, Nr. 4, 2007, p. 048501, doi: 10.1103/PhysRevLett.112.035001

J. Peer, A. Hendl, Transcranial stimulability of phosphemes by long lightning electromagnetic pulses, in: Physics letters A, vol. 370, 2010, p. 2932-2935.

Marcus Petersen, Hans Rohde, Sturmflut - Die großen Fluten an den Küsten Schleswig-Holsteins und in der Elbe, Neumünster 1979.

Marius Piéry, avec collaboration de J. Dufay, J. Enselme, Cl. Favrot et al., Le climat de Lyon et de la région lyonnaise, avec préface d'Edouard Herriot, de l'Académie Française, Lyon 1946.

Anton Pilgram, Untersuchungen über das Wahrscheinliche der Wetterkunde, durch vieljährige Beobachtungen, Wien 1788.

Plan regional pour la defense des forêts contre l'incendie - Bretagne. Direction Régionale de l'Alimentation, de l'Agriculture et de la Forêt de Bretagne. Service Régional de l'Eau, des Territoires, de l'Environnement et de la Forêt, Mai 2010 ([draaf.bretagne.agriculture.gouv.fr](http://draaf.bretagne.agriculture.gouv.fr)).

François Ferdinand Ariste Potton, Mémoire sur la constitution atmosphérique de la ville de Lyon et de ses faubourges, Paris 1835 (Thèse médecine).

Gavin Pretor-Pinney, The Cloudspotter's Guide. The Cloud Appreciation Society o. J.

Vladimir A. Rakov, Martin A. Uman, Lightning - Physics and Effects, Cambridge 2003.

Hans-Heinrich Reinsch, Köhler und Steinköhler: *Pollachius virens* u. *P. pollachius*, Lutherstadt Wittenberg 1976 (Die Neue Brehm-Bücherei; Bd. 496).

Dirk Riemann, Methoden zur Klimarekonstruktion aus historischen Quellen am Beispiel Mitteleuropas, Freiburg 2013.

Dieter Röckel, Der Neckar und seine Hochwasser am Beispiel von Eberbach, Eberbach 1995.

Réné Rol, Les Faux de Verzy, in: Bulletin de la Société botanique de France 102 (1955), p. 25-29.

Hans von Rudloff, Die Klima-Entwicklung in den letzten Jahrhunderten im mitteleuropäischen Raume (mit einem Rückblick auf die postglaziale Periode), in: Das Klima. Analysen und Modelle. Geschichte und Zukunft, hrsg. v. Hans Oeschger, Bruno Messerli, Maja Svilar. M. Beiträgen v. W. Dansgaard et al., Berlin - Heidelberg - New York 1980.

Russell W. Saunders, An unusual Linear Cloud feature over the Western Mediterranean, in: Weather 45, no. 7 (July 1990), p. 246-250.

Thomas Sävert, Andreas Wagner, Stefan Laps, ‚Windskalen‘, MeteoGroup Unwetterzentrale (Okt. 2011), [www.unwetterzentrale.de/uwz/901.html](http://www.unwetterzentrale.de/uwz/901.html)

Thomas Sävert, Wo gibt es Tornados? Wetterlexikon & Erklärvideos, [www.wetterkanal.kachelmannwetter.com/wo-gibt-es-tornados/](http://www.wetterkanal.kachelmannwetter.com/wo-gibt-es-tornados/) (03. Juli 2017)

scinexx.de Das Wissensmagazin, Art. ‚Tsunami zerstörte das antike Olympia‘, unter: [www.scinexx.de/wissen-aktuell-13643-2011-07-01.html](http://www.scinexx.de/wissen-aktuell-13643-2011-07-01.html) (Johannes Gutenberg-Universität Mainz, 01.07.2011).

Birgit u. Kristian Schlegel, Polarlichter zwischen Wunder und Wirklichkeit. Kulturgeschichte und Physik einer Himmelserscheinung, Heidelberg 2011 (Spektrum Sachbuch).

Dr. Ernst Erhard Schmid (Hrsg.), Grundriß der Meteorologie, Leipzig 1862.

Peter Schmid, Die mittelalterliche Neubesiedlung der niedersächsischen Marsch, in: M. Bierma, O. H. Hasema, W. van Zeist (Hrsg.), Archeologie en Landschap. FS H. T. Waterbolk, Groningen 1988, S. 133-164.

Ders., Mittelalterliche Besiedlung, Deich- und Landesausbau im niedersächsischen Marschgebiet, in: Horst Wolfgang Böhme (Hrsg.), Siedlungen und Landesausbau in der Salierzeit, Teil 1: In den nördlichen Landschaften des Reiches, Sigmaringen 1991, S. 9-36.

NASA: Liste historischer Sonnenfinsternisse, <http://eclipse.gsfc.nasa.gov/eclipse.html>

Derek Justin Schove, The Sunspot Cycle, 649 B.C. to A.D. 2000, in: Journal of Geophysical Research 60 (1955), p. 127-146.

Ders., Chronology of Eclipses and Comets AD 1-1000, in collaboration with Alan Fletcher, Woodbridge 1984.

Winfried Schröder, Curt Weikinn †. In: ZS f. Meteorologie, Bd. 20 (1968), S. 195ff.

Ders., Das Phänomen des Polarlichts. Geschichtsschreibung, Forschungsergebnisse und Probleme, Darmstadt 1995.

N. V. Shebalin, G. Leydecker, N. G. Mokrushina et al., Earthquake Catalogue for Central and Southeastern Europe 342 BC - 1999 AD. Report No. CT 93 - 0087, Brüssel 1999.

Gabriela Schwarz-Zanetti, The Earthquake in Unterwalden and the Rockslide from the Bürgenstock into Lake Lucerne on September 18, 1601, in: Eclogae Geologicae Helvetiae 96 (2003), p. 441-450.

David A. J. Seargent, The Greatest Comets in History: Broom Stars and Celestial Scimitars, New York 2009.

Michael Sigl et al., Timing and climate forcing of volcanic eruptions for the past 2500 years, in: Nature Nr. 523 (Juli 2015), <https://dx.doi.org/10.1038/nature14565>

Paul Simons, Weird Weather, London 1996, p. 9-13.

Olga N. Solomina et al., Holocene glacier fluctuations, in: Quaternary Science Reviews 2015.

#### Spektrum der Wissenschaft

„Geheimnisvolle Kugelblitze“, Spektrum der Wissenschaft (03.02.2000), <https://www.spektrum.de/news/geheimnisvolle-kugelblitze/343670>

„Nebelbogen“, Spektrum der Wissenschaft, [www.spektrum.de/lexikon/nebelbogen](http://www.spektrum.de/lexikon/nebelbogen)

Art. ‚Die Geschichte der Tsunamis am Mittelmeer‘, [www.soussewetter.de/meteo/2017/07/die-geschichte-der-tsunamis-im-mittelmeer/](http://www.soussewetter.de/meteo/2017/07/die-geschichte-der-tsunamis-im-mittelmeer/) (22. Juli 2017).

Robert Stadelmann, Meer - Deiche - Land, Neumünster 1981.

F. Richard Stephenson, David M. Willis, Thomas J. Hallinan, The earliest datable observation of the aurora borealis, in: Astronomy & Geophysics, Bd. 45, Nr. 6 (2004), p. 15ff.

Dionysos Ch. Stathakopoulos: Famine and pestilence in the Late Roman and Early Byzantine empire. A systematic survey of subsistence crises and epidemics, Aldershot 2004.

Josef Stiny, Über die Regelmäßigkeit der Wiederkehr von Rutschungen, Bergstürzen und Hochwasserschäden in Österreich, in: Geologie und Bauwesen 10, 1-2 (1938), S. 9-31 u. S. 33-48.

Josef Stiny, Hugo Hassinger, Hugo Forster, Bergstürze und Bergmürungen in Österreich bis 1920, in: Revue pour l'étude des calamités 3, 8-9 (1940), S. 35-47.

Gustav A. Tammann, Philippe Véron, Halleys Komet, Basel - Boston - Stuttgart 1985.

Richard B. Stothers and Michael Rampino, Volcanic eruptions in the Mediterranean before AD 630 from written and archeological sources, in: Journal of Geophysical Research 88, B8 (1983), p. 6357-71.

Richard B. Stothers, Mystery cloud of AD 536, in: Nature 307 (1984), p. 344f.

Andreas Stückelberger, Sterngloben und Sternkarten. Zur wissenschaftlichen Bedeutung des Leidener Aratus, in: Museum Helveticum 47 (1990), S. 70-81

Marc Szeglat, Was geschah im Jahre 535 n. Chr.? In: Vulkane Net Newsblog, unter: <http://www.vulkane.net/blogmobil/?p=1283> (04.11.2015).

Réné Tavernier, De jongste geologische geschiedenis van de Vlaamse kustvlakte, in: Handelingen der Maatschaapij voor Geschiedenis en Oudheidkunde te Gent, Bd. 3, 2 (1948), p. 107-115.

Adriaan Verhulst, Historische geografie van de Vlaamse kustvlakte tot omstreeks 1200, 's Gravenhage-Antwerpen 1960 (Bijdragen voor de geschiedenis der Nederlanden; dl. XIV), p. 1-37.

G. J. Vermaat Hzn., De oudste Bedijkingen in het westen van het eiland Ijselmonde, Tijdschrift Kon. Ned. Aardrijksk. Genootschap (2), LXV (1948), p. 153-171.

A. Versteegh, K. Behringer, U. Fantz, G. Fußmann, B. Jüttner, S. Noack, Long-living plasmoids from an atmospheric water discharge, in: Plasma Sources Science and Technology 17 (2008), p. 1-8.

Voyager, „Interactive Desktop Planetarium“, Version 1.2 (1990), Carina Software, 830 Williams Street, San Leandro, CA 94577, USA.

Anna Wieczorek: Medicanes - die Hurrikane des Mittelmeeres?, <http://www.wetterdienst.de> - Thema des Tages, 1. Sept. 2015

Anna Wieczorek, Winter-Gewitter - wie entstehen sie? [http://www.wetterdienst.de/Deutschlandwetter/Thema\\_des\\_Tages/1266/wintergewitter-wie-entstehen-sie](http://www.wetterdienst.de/Deutschlandwetter/Thema_des_Tages/1266/wintergewitter-wie-entstehen-sie) (23.12.2015).

#### Wikipedia-Artikel (Naturwissenschaften):

Art. ‚Blitz‘, <https://de.m.wikipedia.org/wiki/Blitz> (07.10.2005).

Art. ‚Burgunderblutalge‘, <https://de.m.wikipedia.org/wiki/Burgunderblutalge> (24.09.2016).

Art. ‚Fujita-Skala‘, [www.de.m.wikipedia.org/wiki/Fujita-Skala](http://www.de.m.wikipedia.org/wiki/Fujita-Skala) (03. 07. 2017).

Art. ‚Halleyscher Komet‘, [https://de.wikipedia.org/wiki/Halleyscher\\_Komet](https://de.wikipedia.org/wiki/Halleyscher_Komet) (28.04.2017).

Art. ‚Hochwasser im Osterzgebirge 1927‘, [https://de.m.wikipedia.org/wiki/Hochwasser\\_im\\_Osterzgebirge\\_1927](https://de.m.wikipedia.org/wiki/Hochwasser_im_Osterzgebirge_1927)

Art. ‚Justinianische Pest‘, [https://de.wikipedia.org/wiki/Justinianische\\_Pest](https://de.wikipedia.org/wiki/Justinianische_Pest) (Okt. 2018).

Art. ‚Katastrophe‘, <https://de.wiktionary.org/wiki/Katastrophe> (28.06.2018).

Art. ‚Meteor von Tscheljabinsk‘, [https://de.m.wikipedia.org/wiki/Meteor\\_von\\_Tscheljabinsk](https://de.m.wikipedia.org/wiki/Meteor_von_Tscheljabinsk) (Nov. 2018).

Art. ‚Mittelalterliche Warmzeit‘, [https://de.m.wikipedia.org/wiki/Mittelalterliche\\_Warmzeit](https://de.m.wikipedia.org/wiki/Mittelalterliche_Warmzeit) (01.08.2017).

Art. ‚X/1106 C1‘, [https://de.m.wikipedia.org/wiki/X/1106\\_C1](https://de.m.wikipedia.org/wiki/X/1106_C1) (07.05.2018).

Wintergewitter Neuruppin 1994 (Dokumentation): <http://www.met.fu-berlin.de/~stefan/Kugelblitz.html>

Ernst Woebcken, Deiche und Sturmfluten an der Nordseeküste, Bremen - Wilhelmshaven 1924.

Ken Wohletz, Were the Dark Ages Triggered by Volcano-Related Climate Changes in the 6th Century? EOS Trans American Geophysical Union 48 (81), F1305 (Los Alamos National Laboratory 2000): <http://www.eesl.lanl.gov/Wohletz/Krakatau.htm> (04.11.2015).

Katastrophen in Natur und Umwelt, hrsg. v. Verena Winiwarter, Wien 2006 (Wissenschaft und Umwelt interdisziplinär; Bd. 10).

Donald K. Yeomans, Comets, New York u. a. 1991.

Ders., NASA JPL Solar System Dynamics: Great Comets in History. Jet Propulsion Laboratory/ California Institute of Technology, abgerufen Dez. 2017.

Jelle Zeiling de Boer, Donald T. Sanders, Volcanoes in Human History: The Far-Reaching Effects of Major Eruptions, Princeton/ NJ 2002

Zentralanstalt für Meteorologie und Geodynamik (ZAMG), <https://www.zamg.ac.at/cms/de/geophysik/erdbeben/historische-erdbeben/jistorische-erdbeben/publikationen>

Wolfgang Zwickel, Regen, Dürre, Hungersnöte. Die Erforschung des Klimas in Palästina in den letzten 10.000 Jahren, in: Welt und Umwelt der Bibel, Nr. 46/4 (2007), S. 1-7.

### **e) Sekundärliteratur (Mittelalter und Frühe Neuzeit, Autoren und Werke, Geistesgeschichte, Religion, Theologie, Philosophie, Ästhetik, Naturwahrnehmung, Kulturgeschichte)**

Wilhelm Abel, Geschichte der deutschen Landwirtschaft vom frühen Mittelalter bis zum 19. Jahrhundert, Stuttgart 1967.

Ders., Handbuch der deutschen Sozial- und Wirtschaftsgeschichte 1 (1971).

Ders., Agrarkrisen und Agrarkonjunktur. Eine Geschichte der Land- und Ernährungswirtschaft Mitteleuropas seit dem hohen Mittelalter, 3. Aufl. Hamburg - Berlin 1978.

Ders., Strukturen und Krisen der spätmittelalterlichen Wirtschaft, Stuttgart - New York 1980 (Quellen und Forschungen zur Agrargeschichte; Bd. 32).

John Aberth, An Environmental History of the Middle Ages: The Crucible of Nature, London 2013.

Adolf Adam, ‚Pfingsten‘, LThK 8, 3. Aufl. Freiburg im Breisgau 1999, Sp. 187ff.

James N. Adams, The Vocabulary of the Annales Regni Francorum, Glotta 55 (1977), p. 257-282.

William Adler, Time immemorial: archaic history and its sources in Christian chronography from Julius Africanus to George Syncellus, Washington, DC 1989.

Pierre Adnès, ‚Visions‘, Dictionnaire de spiritualité, Bd. 16, Paris 1994, Sp. 961-980.

Anders Ahlqvist, The Early Irish Linguist: An Edition of the Canonical Part of the *Auraicept na n-Éces*, Helsinki 1983 (Commentationes Humanarum Litterarum 73/1982).

Martin Almagro-Gorbea, J. M. Jean Gran-Aymerich, El estanque monumental de Bibracte, Madrid 1991.

David E. Alexander, The Study of Natural Disasters, 1977-97. Some Reflections on a Changing Field of Knowledge, in: Disasters 21, 4 (Dec. 1997), p. 1ff.

Marie Luisa Allemeyer, ‚Kein Land ohne Deich ...!‘ Lebenswelten einer Küstengesellschaft in der Frühen Neuzeit, Göttingen 2006 (Veröffentl. d. Max-Planck-Instituts für Geschichte; Bd. 222).

Dies., ‚Daß es wohl recht ein Feuer vom Herrn zu nennen gewesen‘: Zur Wahrnehmung, Deutung und Verarbeitung von Stadtbränden in norddeutschen Schriften des 17. Jahrhunderts, in: Manfred Jakobowski-Tiessen, Hartmut Lehmann (Hrsg.), Um Himmels willen. Religion in Katastrophenzeiten vom 14.-19. Jahrhundert, Göttingen 2003, S. 201-234.

[alt.geschichte-chronologie.de/I2-wahl/I2-autoren/3-marx/Gregor-von-Tours.htm](http://alt.geschichte-chronologie.de/I2-wahl/I2-autoren/3-marx/Gregor-von-Tours.htm)

Gerd Althoff, Vormundschaft, Erzieher, Lehrer: Einflüsse auf Otto III, in: Kaiserin Theophanu 2 (1991), S. 277-289.

Ders., ‚Otto III.‘, TRE 25, Berlin - New York 1995, S. 549ff.

Ders., Thietmar von Merseburg‘, Lexikon des Mittelalter 8 (1997), Sp. 694ff.

Ders., Heinrich IV., Darmstadt 2006.

Gerd Althoff, Hagen Keller, Spätantike bis zum Ende des Mittelalters. Die Zeit der späten Karolinger und der Ottonen. Krisen und Konsolidierungen 888-1024, Stuttgart 2008.

Gerd Althoff, Die Ottonen. Königsherrschaft ohne Staat, 3., durchgesehene Aufl. Stuttgart 2013.

Jean-Jacques Antoine Ampère, Histoire littéraire de la France avant le douzième siècle, vol. 2, Paris 1839f., p. 275-311.

Ferdinand Freiherr von Andrian-Werburg, Über Wetterzauberei (1894), in: Ders., Prähistorisches und Ethnologisches. Geschichtliche Abhandlungen, Wien 1915, S. 160-224.

Arnold Angenendt, Monachi peregrini. Studien zu Pirmin und den monastischen Vorstellungen des frühen Mittelalters, München 1972 (Münstersche Mittelalter-Schriften; Bd. 6).

Ders., Die irische Peregrinatio und ihre Auswirkungen auf dem Kontinent vor dem Jahre 800, in: Heinz Löwe (Hrsg.), Die Iren und Europa im früheren Mittelalter, Stuttgart 1982, S. 52-79.

Ders., Theologie und Liturgie der mittelalterlichen Toten-Memoria, in: Karl Schmid u. Joachim Wollasch (Hrsg.), Memoria, München 1984.

Ders., Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart, 2., überarb. Aufl., München 1997.

Ders., Geschichte der Religiosität im Mittelalter, Darmstadt 1997.

Art. ‚Annals‘, in: Sean Connolly (Hrsg.), The Oxford Companion to Irish History, Oxford u. a. 1998.

Ders., Art. ‚Wunder‘, Lexikon des Mittelalters 9 (1998), Sp. 351-353.

Ders., Das Frühmittelalter. Die abendländische Christenheit von 400 bis 900, Stuttgart 2001.

Ders., Das Wunder - religionsgeschichtlich und christlich, in: Martin Heinzelmann, Klaus Herbers u. Dieter R. Bauer (Hrsg.), Mirakel im Mittelalter: Konzeptionen, Erscheinungsformen, Deutungen. Stuttgart 2002 (Beiträge zur Hagiographie; Bd. 3), S. 95-113.

Art. ‚Saint Basle‘, in: Le diocèse de Saint Dié - Église Catholique des Vosges, <http://www.catholique-vosges.fr/saint-basle.2164> (28.02.2015).

Hans Hubert Anton, Origo gentis - Volksgeschichte. Zur Auseinandersetzung mit Walter Goffarts Werk „The Narrators of Barbarian History“, in: Historiographie im frühen Mittelalter. Hrsg. v. Anton Scharer u. Georg Scheibelreiter, Wien - München 1994 (Veröffentl. d. Inst. f. Österr. Geschichtsforschung; Bd. 32), S. 262-307.

Ders., Karl der Große, die Karolinger und Europa, in: Günther Gehl, Mathilde Reichertz (Hrsg.), Die Karolinger als Stammväter Europas, Weimar 1995 (Historie u. Politik; Bd. 4), S. 11-32.

Ders., Troja-Herkunft, origo gentis und frühe Verfaßtheit der Franken in der gallisch-fränkischen Tradition des 5. bis 8. Jahrhunderts, in: MIÖG 108, 1/2 (2000), S. 1-30.

Jorge Arias, Identity and Interaction: The Suevi and the Hispano-Romans, Spring 2007 (Univ. of Virginia).

Philippe Ariès, Geschichte im Mittelalter. Aus d. Frz. v. Perdita Duttke, Berlin 1990.

Matthew Arnold, On the study of Celtic Literature, London 1867.

John Charles Arnold, Arcadia Becomes Jerusalem: Angelic Caverns and Shrine Conversion at Monte Gargano, in: Speculum 75, no. 3 (2000), p. 567-588.

Art. ‚von Franken, Lothar‘: <http://genealogie-bohrer.de/tn...sonID=I391&tree=dbMA>; Art. ‚von Aquitanien, Karl‘, <http://genealogie-bohrer.de/tn...onID=I389&tree=dbMA>

- Art. „Le fau, le fou. Le hêtre“, <http://monsu.desiderio.free.fr/jardin/fau.html> (28.02.2015).
- Erich Auerbach, *Mimesis: Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur*, 2., verb. u. erw. Aufl., Bern 1959 (Sammlung Dalp; Bd. 90).
- Ders., Lateinische Prosa des frühen Mittelalters, in: *Literatursprache und Publikum in der lateinischen Spätantike und im Mittelalter*, Bern 1958, S. 65-133.
- Erich Aumüller, *Das Prodigium bei Tacitus*, masch. Diss. Frankfurt/M. 1948.
- Gaston Bachelard, *Water and Dreams: An Essay in the Imagination of Matter*, Dallas 1983.
- Ders., *La Psychoanalyse du feu*, Paris 1949. Dt. Ausg.: *Die Psychoanalyse des Feuers*. Übers. v. Simon Werle, München 1985.
- Heinrich Bacht et al., Art. ‚Beda Venerabilis‘, *Lexikon des Mittelalters* 1 (1980), Sp. 1774-1779.
- Norbert Backmund, *Die mittelalterlichen Geschichtsschreiber des Prämonstratenserordens*, Averbode 1972.
- Dr. Johann Christian Felix Baehr, *Geschichte der römischen Literatur im karolingischen Zeitalter*, Karlsruhe 1840 (Die christlich-römische Literatur des karolingischen Zeitalters).
- Friedrich Baethgen (Hrsg.) u. Heinz Löwe, *Studien zu den Annales Xantenses*, in: *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters*, 8. Jg., Heft 1, Marburg 1950, S. 59-99.
- Paul Bairoch, *De Jéricho à Mexico. Villes et économie dans l’histoire*, Paris 1985.
- G. Bakker, *De grenzen van Frisia tussen 600 en 1150*, *lt. Beaken* 24-2, no. 1, april 1962, S. 120-130.
- Simone Balassino u. Andreas Hartmann-Virnich, *Le pont d’Avignon: enquêtes archéologiques et historiques sur les débuts d’un monument énigmatique*, in: *INSITU. Zeitschrift für Architekturgeschichte* 7 (2/2015), p. 179-196.
- Sylvain Balau, *Les sources de l’histoire de Liège au moyen âge. Étude critique* (Académie Royale de Belgique: Mémoires couronnés et autre Mémoires 61), Bruxelles 1903.
- Greg Bankoff, Georg Frerks, Dorothea Hilhorst (Hrsg.), *Mapping Vulnerability. Disasters, Development & People*, London 2007.
- John Bannerman, *The Scottish Takeover of Pictland*, in: Dauvit Broun & Thomas Owen Clancy (eds.), *Spes Scotorum: Hope of Scots. Saint Columba, Iona and Scotland*, Edinburgh 1999, p. 70ff.
- Otto Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, Bd. 5: *Die letzte Periode der altkirchlichen Literatur mit Einschluß des älteren armenischen Schrifttums*, Freiburg 1932, ND Darmstadt 1962.
- D. Hans Bardtke, Art. ‚Sintfluterzählung. 2. Jahwist. Erz. 3. Priesterschriftl. Erz.‘, *Calwer Bibellexikon*, 5. Bearb., 1959, Sp. 1231-1235.
- Michael Barkun, *Disaster and the Millennium*, New Haven 1974.
- Robert Barlett, *Gerald von Wales*, Oxford 1982.
- Jonathan Barnes (Hrsg.), *The Cambridge Companion to Aristotle*, Cambridge 1995.
- Carlos Barros, *Die „Vermenschlichung“ der Natur im Mittelalter*, in: *Mensch und Natur im mittelalterlichen Europa. Archäologische, historische und naturwissenschaftliche Befunde. Akten der Akademie Friesach „Stadt und Kultur im Mittelalter“*, Friesach (Kärnten) 1. bis 5. September 1997. Hrsg. v. Konrad Spindler, Klagenfurt 1998 (Schriftenreihe d. Akademie Friesach; Bd. 4), S. 281-310.
- Verena Barthel, *Empathie, Mitleid, Sympathie. Rezeptionslenkende Strukturen mittelalterlicher Texte in Bearbeitungen des Willehalm-Stoffs*, Berlin 2008.

Edouard de Barthélémy, *Notice historique et archéologique sur les communes des environs de Verzy*, Paris 1867 (Collection Monographies des villes et villages de France).

Niklaus Bartlomé, Erika Flückiger, *Stadtzerstörungen und Wiederaufbau in der mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Schweiz*, in: Martin Körner (Hrsg.), *Stadtzerstörung und Wiederaufbau*, Bd. 1: Zerstörungen durch Erdbeben, Feuer und Wasser, Bern - Stuttgart - Wien 1999, S. 123-146.

Giambattista Basile, *Das Märchen der Märchen. Das Pentamerone*. Hrsg. v. Rudolf Schenda, München 2000.

Martin Bauch, Rezension zu: Emanuela Guidoboni, Antonio Navarra, Enzo Boschi (Hrsg.), *Nella spirale del clima. Culture e società mediterranee di fronte ai mutamenti climatici*, Bologna 2010. In: *Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken* 94, 2014, S. 404f.. DOI: 10.15463/rec.1189739710).

Gerhard Bauchhenß, *Apollo in Gallien, Germanien, Britannien, Noricum*, in: *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae* 2 (1984), Sp. 446-464.

Ders., *„Matres, Matronae“*, *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae* VIII, Zürich - München 1997, S. 808-816.

Clemens Bauer, *Die mittelalterlichen Grundlagen des historischen Denkens*, in: *Hochland* 55 (1981), S. 24-35.

Thomas Bauer, Art. *„Sigebert von Gembloux“*, in: *BBKL* 10 (1995), Sp. 241-252.

Ders., Art. *„Gunthramn“*, in: *RGA* 13, 2. Aufl. 1999, bes. S. 11-15.

Ders., Art. *„Rigobert von Reims“*, in: *Lexikon der Heiligen und der Heiligenverehrung*. Red. Bruno Steimer u. Thomas Wetzstein, Bd. 3, Frankfurt 2003, Sp. 1412f.

Michael Bauks, *„Chaos“ als Metapher für die Gefährdung der Weltordnung*, in: Bernd Janowski u. Beate Ego (Hrsg.) in Zusammenarbeit m. Annette Krüger, *Das biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontexte*, in: *FAT* 32, Tübingen 2001, S. 431-464.

Manuel Baumbach, *Verhüllt, verschluckt, verschwunden: Sonnenfinsternis in Mythos, Mantik und Magie der Antike*, in: *»Stürmend auf finsternem Pfad...«*. Ein Symposium zur Sonnenfinsternis in der Antike, hrsg. v. Helga Köhler, Herwig Görgemanns, Manuel Baumbach, Heidelberg 2000 (*Heidelberger Forschungen*; Bd. 33), S. 13-34.

Günter Bayerl, *Der Zugriff auf das Naturreich. Vorindustrielles Gewerbe und Umwelt*, in: *Johann Beckmann Journal* 5, 1 (1991), S. 11-35.

Günter Bayerl et al. (Hrsg.), *Umweltgeschichte - Methoden, Themen, Potentiale: Tagung des Hamburger Arbeitskreises für Umweltgeschichte Hamburg 1994*, Münster - New York 1996 (*Cottbuser Studien zur Geschichte von Technik, Arbeit und Umwelt*; Bd. 1).

Heinrich Beck, Art. *„Sinlendi“*, *RGA* 28, begr. v. J. Hoops, hrsg. v. H. Beck u. a., 2., völlig neu bearb. u. stark erw. Aufl. Berlin - New -York 2005, S. 466f.

Noemie Beck, *Goddesses in Celtic Religion*. Thèse Université Lumière Lyon 2, Lyon 2009.

Jürgen Becker, *Auferstehung der Toten im Urchristentum*, Stuttgart 1976 (*Stuttgarter Bibelstudien*; Bd. 82).

Ders., *Der Apostel der Völker*, Tübingen 1989.

Michael Becker, *Wunder und Wundertäter im frührabbinischen Judentum: Studien zum Phänomen und seiner Überlieferung im Horizont von Magie und Dämonismus*, Tübingen 2002 (*Wiss. Unters. zum Neuen Testament*; Reihe 2, Bd. 144).

Manfred Becker-Huberti, *Feiern - Feste - Jahreszeiten. Lebendige Bräuche im ganzen Jahr*, Freiburg - Basel - Wien 1998.

Joachim Beckmann, Art. *„Pfungsten“*, *RGG* 5, Tübingen 1961, Sp. 311f.

Dieter Beckmann, *Der Garten Karls des Großen*, in: *Spiegel der Forschung* 18, Nr. 2 (Nov. 2001), S. 50-59.



Ean Begg, Die unheilige Jungfrau. Das Rätsel der Schwarzen Madonna. Im Einverständnis mit dem Autor leicht gekürzte u. bearb. Ausg., aus d. Engl. übers. v. Sylvia Luetjohann, 1. Aufl. Bad Münstereifel 1989 (Originalausg.: The Cult of The Black Virgin, London 1985).

Simone Behn (Bearb.), Vom Hausbau (Mt 7,24-27 // Lk 6,47-49), <https://www.uni-due.de/~gev020/course/course-stuff/bib-mt07hausbau.htm> /10.12.2013).

Hans-Joachim Behr, Helmold von Bosau, in: Horst-Rüdiger Jarck, Dieter Lent et al. (Hrsg.), Braunschweigisches Biographisches Lexikon - 8. bis 18. Jahrhundert, Braunschweig 2006, S. 335f.

Karl-Ernst Behre, A new Holocene sea-level curve for the southern North Sea, in: Boreas 36 (2007), S. 82-102.

Wolfgang Behringer, Climatic Change and With-Hunting. The Impact of the Little Ice Age on Mentalities, in: Christian Pfister, Rudolf Brázdil, Jürgen Glaser (Hrsg.), Climatic Variability in Sixteenth Century Europe and Its Social Dimension, Dordrecht 1999 (Climatic Change, Special Issue 43, 1), p. 335-351.

Wolfgang Behringer (Hrsg.), Hexen und Hexenprozesse in Deutschland, 4., überarb. u. aktualisierte Aufl., München 2000 (dtv; 30781).

Wolfgang Behringer, Die Krise von 1570. Ein Beitrag zur Krisengeschichte der Neuzeit, in: Manfred Jakobowski-Tiessen, Hartmut Lehmann (Hrsg.), Um Himmels Willen. Religion in Katastrophenzeiten, Göttingen 2003, S. 51-156.

Ders., „Kleine Eiszeit“ und „Frühe Neuzeit“, in: Wolfgang Behringer, Hartmut Lehmann, Christian Pfister (Hrsg.), Kulturelle Konsequenzen der „Kleinen Eiszeit“. Cultural Consequences of the „Little Ice Age“, Göttingen 2005 (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 212), S. 415-508.

Ders., Kulturgeschichte des Klimas. Von der Eiszeit bis zur globalen Erwärmung, München 2007.

Werner Beierwaltes, Platonismus im Christentum, Frankfurt am Main 2001.

Katharina Belau, Naturkatastrophen in der Antike. Campania Felix - Blockseminar, Ludwig-Maximilians-Univ. München (07.09.2011) [www.fachdidaktik.klassphil.uni-muenchen.de/forschung/exkursionen/exkursion/referate/belau.pdf](http://www.fachdidaktik.klassphil.uni-muenchen.de/forschung/exkursionen/exkursion/referate/belau.pdf)

Gerhard J. Bellinger, Art. ‚Indra‘, Knauer's Lexikon der Mythologie, München 1999.

Christoph Bellot, Zu Theorie und Tradition der Allegorese im Mittelalter, Diss. phil. Köln 1996.

Leonardo Benevolo, Storia della città, Roma 1975.

Ders., Die Geschichte der Stadt. Aus dem Italienischen v. Jürgen Humberg, Frankfurt a. M. 1983 u. Zürich 1986.

Gertrud Benker, Klanggeräte aus Ton, München 1989.

Bartolomé Bennassar (Hrsg.), Les catastrophes naturelles dans l'Europe médiévale et moderne. Actes des XVes journées internationales d'histoire de l'abbaye de Flaran, 10, 11 et 12 septembre 1993, Toulouse 1996 (Presses Universitaires du Mirail).

Dieter Berg, Die Anjou-Plantagenets: Die englischen Könige im Europa des Mittelalters (1100-1500), Stuttgart 2003.

Klaus Berger, Hellenistisch-heidnische Prodigien und die Vorzeichen in der jüdischen und christlichen Apokalyptik, in: Aufstieg und Niedergang der römischen Welt II, Bd. 23, 2: Principat. Hrsg. v. Wolfgang Haase, München 1980, S. 1428-1469.

Alexandra Bergholm, What was the assembly of the hand-clapping of St. Michaels in AU772?, in: Proceedings of the Harvard Celtic Colloquium 33, Dep. of Celt. Languages and Literature, Cambridge 2013, p. 35-51.

Werner Bergmann, Wolfhard Schlosser, Gregor von Tours und der »rote Sirius«. Untersuchungen zu den astronomischen Angaben in »De cursu stellarum ratio«, in: Francia 15 (1987), S. 43-74.

Ursmer Berlière, *Monasticon Belge*, vol. 1, Bruxelles 1897.

Jacques Berlioz, *La foudre au Moyen Âge. L'apport des exempla homilétiques*, in: Bartolomé Barrassar (Hrsg.), *Les catastrophes naturelles dans l'Europe médiévale et moderne. Actes des XVes journées internationales d'histoire de l'abbaye de Flaran*, 10, 11 et 12 septembre 1993, Toulouse 1996, p. 165-174.

Ders., *Catastrophes naturelles et calamités au Moyen Âge*, Turnhout 1998 (Micrologus' Library; vol. 1).

Ders., *Catastrophes naturelles et calamités au Moyen Âge. L'effondrement du mont Granier (1248), et autres essais*, in: *Revue de géographie alpine* 86, 2 (1998), p. 33-55.

Ders., Grégory Quenet, *Les catastrophes: définitions, documentation*, in: René Favier, Anne Marie Granet-Abisset (Hrsg.), *Histoire et Mémoire des risques naturels. Actes du séminaire international Histoire et Mémoire des risques naturels en région de montagne*, 25-26 novembre 1999, Grenoble 2000, p. 19-38.

Rainer Berndt (Hrsg.), *„Im Angesicht Gottes suche der Mensch sich selbst“: Hildegard von Bingen (1098-1179)* Berlin - New York 2001 (Erudiri Sapientia. Studien zum Mittelalter und seiner Rezeptionsgeschichte; Bd. 2).

Guido M. Berndt, Roland Steinacher (Eds.), *Arianism. Roman Heresy and Barbarian Creed*, Farnham 2014.

Wilhelm Bernhardt, *Lothar von Supplinburg*, in: *Jahrbuch der deutschen Geschichte*, 2. unveränd. Aufl. Berlin 1975 (Erstausg. 1879).

Ernst Bernheim, *Mittelalterliche Zeitanschauungen in ihrem Einfluß auf Politik und Geschichtsschreibung*, Tübingen 1918 (ND 1964).

Albrecht Bernoulli, *Die Heiligen der Merowinger*, Tübingen 1900.

Walter Berschin, *Biographie und Epochenstil im lateinischen Mittelalter*, Bd. 1: *Von der Passio Perpetuae zu den Dialogi Gregors des Großen*, Stuttgart 1986 (Quellen u. Untersuchungen zur lat. Philologie d. Mittelalters; Bd. 8), S. 265ff.

Heinrich Bertsch, *Weltanschauung, Volkssage und Volksbrauch, in ihrem Zusammenhang untersucht*, Dortmund 1910.

Richard Irvin Best, *Osborn Begin, Lebor na hUidre*, Dublin 1929.

Karl Beth, *„Natur“*, *HWB des deutschen Aberglaubens* 6, Berlin - Leipzig 1934/35, Sp. 981-985.

William Beveridge, *Makers of the Scottish Church*, Cambridge 1908 (ND 2009).

Helmut Beumann, *Die Historiographie des Mittelalters als Quelle für die Ideengeschichte des Königtums*, in: *HZ* 180 (1955), S. 449-488.

Ders., *Gregor von Tours und der sermo rusticus*, in: Konrad Repgen u. Stefan Skalweit (Hrsg.), *Spiegel der Geschichte. Festgabe für Max Braubach*, Münster 1964, S. 69-98. ND in: Helmut Beumann (Hrsg.), *Wissenschaft vom Mittelalter. Ausgew. Aufsätze*, Köln-Wien 1972, S. 41-70.

Helmut Beumann, *Die Ottonen*, 5. Aufl. Stuttgart u. a. 2000.

Jürgen Beyer, Art. *„Prodigien“*, in: *Enzyklopädie des Märchens*, Bd. 10: *„Nibelungenlied - Prozeßmotive“*, Berlin u. a. 2002, Sp. 1378-1388.

Frank Bezner, *Kronos*, in: Maria Moog-Grünewald (Hrsg.), *Mythenrezeption. Die antike Mythologie in Literatur, Musik und Kunst von den Anfängen bis zur Gegenwart (= Der Neue Pauly, Suppl., Bd. 5)*, Stuttgart - Weimar 2008, S. 404-407.

Gian Andri Bezzola, *Das ottonische Kaisertum in der französischen Geschichtsschreibung des 10. und beginnenden 11. Jahrhunderts*, in: *Veröffentlichungen des Instituts für österr. Geschichtsforschung* 18, Graz - Köln 1956, S. 20-54.

Ludwig Bieler, *Zur Interpretation hagiographischer Parallelen. Vorgelegt v. Peter Classen am 22. Juni 1974*, Heidelberg 1974 (Sitzungsberichte d. Heidelberger Akademie d. Wiss., Philosoph.-hist. Kl. Jg. 1974, 7. Abhandl.).

- Harald Biezais, *Baltische Religion*, Stuttgart 1975.
- Andreas Biglmair, *Zeno von Verona*, Münster 1904.
- Josef Billen, *Baum, Anger, Wald und Garten in der mitteldeutschen Heldenepik*, Univ.-Diss, Münster (Westf.) 1965.
- Gustav Bilfinger, *Die mittelalterlichen Hören und die modernen Stunden. Ein Beitrag zur Kulturgeschichte*, Stuttgart 1892.
- Daniel A. Binchy, *Distraint in Irish Law*, in: *Celtica* 10 (1973), p. 22-71.
- Daniel A. Binchy, *The Saga of Fergus Mac Léti*, in: *Ériu* 16, p. 33-48.
- Jean-Noël Biraben, *Les hommes et la peste en France et dans les pays européens et méditerranéens*, 1: *La peste dans l'histoire*, Paris 1975.
- Helmut Birkhan, *Die Etymologie des Deutschen*, Bern - Frankfurt/M. - New York 1985 (Germanist. Lehrbuchsamml.; Bd. 15).
- Ders., *Die Kelten. Versuch einer Gesamtdarstellung*, Wien 1997.
- Michael Bischoff, *Himmelszeichen. Eine bildreiche Kunde von Aberglauben und Ängsten*, Nördlingen 1986.
- Marie Bláhová, *Natur und Naturerscheinungen*, in: *Mensch und Natur im Mittelalter*, hrsg. v. A. Zimmermann u. A. Speer, Berlin - New York 1992, S. 831-850.
- Blitz schlägt in Petersdom ein - Zufall oder Zeichen? [welt.de/vermishtes/weltgeschehen/unwetter/Zufall-oder-Zeichen.html](http://welt.de/vermishtes/weltgeschehen/unwetter/Zufall-oder-Zeichen.html)
- Ernst Bloch, *Tübinger Einleitung in die Philosophie*. Frankfurt am Main 1977, S. 146 (Suhrkamp-Taschenbücher Wissenschaft 253).
- Marc Bloch, *Les Caractères originaux de l'histoire rurale française*, Paris 1931.
- Raymond Bloch, *Les prodiges dans l'antiquité classique*, Paris 1963 (Collection Mythes et Religions; 46).
- Monica Blöcker, *Wetterzauber. Zu einem Glaubenskomplex des frühen Mittelalters*, in: *Francia. Forschungen zur westeuropäischen Geschichte* 9, 1981, S. 117-132.
- Petrus Johannes Blok, *Mededeelingen Behoorende bij het verslag de Commissie voor Geschied- en Oudheidkunde. I. Cokingi en naves dunenses*, in: *Jaarboek van de Maatschappij der Nederlandse Letterkunde* (1908).
- Dirk P. Blok, *Holland und Westfriesland*, in: *Frühmittelalterliche Studien. Jahrbuch des Instituts für Frühmittelalterforschung der Universität Münster*, Bd. 3, Berlin 1969, S. 347-361.
- Ders., Art. ‚Dietrich‘, *Lexikon des Mittelalters* 3 (1986), Sp. 1023.
- Dieter Blume, *Sternbilder des Mittelalters*, in: Oliver Auge, Matthias Müller (Hrsg.), *Natur und Geist. Von der Einheit der Wissenschaften im Mittelalter*, Ostfildern 2008, S. 114-137.
- Hartmut Boockmann, *Die Stadt im späten Mittelalter*, 2., durchgesehene Aufl. Zürich 1987.
- Katrinette Bodarwé, *Sanctimoniales litteratae. Schriftlichkeit und Bildung in den ottonischen Frauenkommunitäten Gandersheim, Essen und Quedlinburg*, Münster 2004.
- Otto Böcher, Art. ‚Antichrist II‘, *TRE* 3 (1978), S. 20-50.
- Ders., *Die Johannesapokalypse*, 4. Aufl. Darmstadt 1998 (Erträge der Forschung; Bd. 41).
- Manfred Böckl, *Die Botschaft der Druiden. Heimkehr ins Heidentum*, Saarbrücken 2015.
- Johannes Bödger, *Marsberg, Eresburg und Irminsul*, Marsberg 1990.

Gerhard Böhme, *Klassiker der Naturphilosophie. Von den Vorsokratikern bis zur Kopenhagener Schule*, München 1989.

Ders., *Bedingungen gegenwärtiger Naturphilosophie*, in: Oskar Schwemmer (Hrsg.), *Über Natur. Philosophische Beiträge zum Naturverständnis*, Frankfurt a. M. 1989.

Feanz Boas, *Einleitung zu: James Alexander Teit, Traditions of the Thompson River Indians of British Columbia*, Univ. of California Libraries 1898 (*Memoirs of the American Folklore Society*; vol. 6), p. 1ff.

Gernot Böhme, Hartmut Böhme, *Feuer, Wasser, Erde, Luft. Eine Kulturgeschichte der Elemente*, München 1996, Neuausg. 2004 (Beck'sche Reihe 1565).

Henning Börm, *Westrom von Honorius bis Justinian*, Stuttgart 2013.

Ders., *Hydatius von Aquae Flaviae und die Einheit des Römischen Reichs im fünften Jahrhundert*, in: Bruno Bleckmann, Timo Stickler (Hrsg.), *Griechische Profanhistoriker des fünften nachchristlichen Jahrhunderts*, Stuttgart 2014 (*Historia-Einzelschriften*; Bd. 228), S. 195-214.

Sofia Boesch Gajano, *Verità e pupplicità: i raconti di miracoli nel libro XXII del »De Civitate Dei«*, in: *Il »De civitate Dei«: L'opera, le interpretazioni, l'influsso*, ed. Elena Cvalcanti, Rom u. a. 1996, S. 367-388.

Elke Freifrau von Boeselager, *Sturmfluten an der norddeutschen Küste im Mittelalter - Erlebnis und Konsequenz*, in: *Natur im Mittelalter*. Hrsg. v. Peter Dilg, Berlin 2003, S. 227-242.

Elke Freifrau von Boeselager, *Die Erwähnung von Naturkatastrophen in mittelalterlichen Chroniken*, in: Winfried Schenk, Andreas Dix (Hrsg.), *Naturkatastrophen und Naturrisiken in der vorindustriellen Zeit und ihre Auswirkungen auf Siedlungen und Kulturlandschaft*, Bonn 2005 (*Siedlungsforschung. Archäologie - Geschichte - Geographie*; Bd. 23), S. 73-90.

Maria Bogucka, *The Destruction of Towns by Natural Disaster, as reported in Early Modern Newspapers*, in: Martin Körner (Hrsg.), *Stadtzerstörung und Wiederaufbau*, Bd. 1: *Zerstörungen durch Erdbeben, Feuer und Wasser* (Red.: Niklaus Bartlome/Erika Flückiger), Bern - Stuttgart - Wien 1999, S. 309-319.

Tzotcho Boiadjiev, *Die Nacht im Mittelalter*. Aus d. Bulgar. übers. v. Barbara Müller, Würzburg 2003.

Franz Boll, Art. ‚Finsternisse‘, in: *RE VI.2* (1909), Sp. 2329-2364.

Jean Claude Bologne, *Magie und Aberglaube im Mittelalter. Von der Fackel zum Scheiterhaufen*. Aus d. Frz. übersetzt v. Martha Jacober, Düsseldorf 2003 (Patmos Paperback).

Whitney French Bolton, *A History of Anglo-Latin Literature*, vol. I: 597-740, Princeton 1967.

Max Bonnet, *Le latin de Grégoire de Tours*, Paris 1890, Nachdruck Hildesheim 1982.

Dr. Rudolf Borchert, Art. ‚Astrologie, Gestirndienst, Sterne‘, *Calwer Bibellexikon*, 5. Bearb. 1959, Sp. 97f.

Ders., Art. ‚Sonne‘, *Calwer Bibellexikon*, 5. Bearb. 1959, Sp. 1240.

Jacqueline Borsje, *From Chaos to Enemy: Encounters with Monsters in Early Irish Texts. An Investigation related to the Process of Christianization and the Concept of Evil*, Turnhout 1996 (*Instrumenta Patristica*; vol. XXIX).

Lothar Bornscheuer, *Miseriae Regum. Untersuchungen zum Krisen- und Todesgedanken in den herrschaftstheologischen Vorstellungen der ottonisch-salischen Zeit*, Berlin 1968 (*Arbeiten zur Frühmittelalterforschung*; Bd. 4).

Arno Borst, *Das Bild der Geschichte in der Enzyklopädie des Isidor von Sevilla*, in: *DA 22* (1966), S. 1-62.

Ders., *Lebensformen im Mittelalter*, ungekürzte Ausg. Frankfurt/M - Berlin - Wien 1979 (Ullstein-Sachbuch 34004).

Ders., *Das Erdbeben von 1348. Ein historischer Beitrag zur Katastrophenforschung*, *HZ 231* (1981), S. 529-569.

Ders., Alpine Mentalität und europäischer Horizont im Mittelalter, in: Schriften des Vereins für Geschichte des Bodensees 92 (1974), S. 1-46. Wiederabgedruckt in: Arno Borst, Barbaren, Ketzer und Artisten, Welten des Mittelalters, München - Zürich 1988, S. 471-527.

Ders., Das Buch der Naturgeschichte. Plinius und seine Leser im Zeitalter des Pergaments, Heidelberg 1994 (Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse; Bd. 2).

Egon Boshof, Erzbischof Agobard von Lyon. Leben und Werk, Köln - Wien 1969 (Kölner Historische Abhandlungen; Bd. 17).

Ders., Ludwig der Fromme, Darmstadt 1996 (Gestalten des Mittelalters und der Renaissance).

Wilhelm Boudriot, Die altgermanische Religion in der amtlichen kirchlichen Literatur des Abendlandes vom 5. bis 11. Jahrhundert, unveränd. reprograph. Nachdruck d. Ausg. Bonn 1928, Bonn 1964 (Untersuchungen zur allg. Religionsgeschichte; Bd. 2).

Culte et pèlerinages à Saint-Michel en occident. Les trois monts dédiés à l'archange. Sous la direction de Pierre Bouet et al., Collection de l'École française, vol. 316, Rom 2003.

Michel de Bouard, Encyclopédies médiévales. Sur la „connaissance de la nature et du monde“ au moyen âge, in: Revue des questions historiques 58, tome 16 (1930), p. 258-304.

François Bougard, Anastase le Bibliothécaire ou Jean Diacre ? Qui a réécrit la Vie de Nicolas I. et pourquoi? In: Jean-Marie Martin, Bernadette Martin-Hisard, Agostino Paravicini Bagliani (Eds.), Vaticana et medievalia. Études en l'honneur de Louis Duval-Arnould, Florenz 2008 (Millennio Medievale 71, Strumenti e Studi), p. 27-40.

Jacques Boussard, Nouvelle Histoire de Paris, vol. 2: De la fin du siège de 885-886 à la mort de Philippe Auguste (976), p. 31f. u. p. 55.

Juliette Boutonnier, Contribution à la psychologie et à la métaphysique de l'angoisse, Paris 1945.

Edina Bozóky, Charmes et prières apotropaïques, Turnhout 2003 (Typologie des sources du moyen âge; 86).

Henry Bradley, On some Poems ascribed to Aldhelm, English Historical Review XV (1900), p. 291ff.

Wolfram Brandes, Anastasios ho dikoros. Endzeiterwartung und Kaiserkritik in Byzanz um 500 n. Chr., in: Byzantinische Zeitschrift 90 (1997), S. 24-63.

Ders., Der frühe Islam in der byzantinischen Historiographie. Anmerkungen zur Quellenproblematik der Chronographia des Theophanes, in: Andreas Goltz et al. (Hrsg.), Jenseits der Grenzen. Beiträge zur spätantiken u. frömmittelalterlichen Geschichtsschreibung, Berlin u. a. 2009, S. 313-343 (Millennium-Studien; Bd. 25).

Ders., Endzeiterwartung im Jahre 1009 a. D.? In: Thomas Pratsch (Hrsg.), Konflikt und Bewältigung. Die Zerstörung der Grabeskirche zu Jerusalem im Jahre 1009, Berlin - Boston 2011 (Millennium-Studien; Bd. 32), S. 301-320.

Fernand Braudel, Das Mittelmeer und die mediterrane Welt in der Epoche Philipps II., 3 Bde., Frankfurt am Main 2001.

Werner Braun, Studien zum Ruodlieb. Ritterideal, Erzählstruktur und Darstellungsstil, Berlin 1962.

Wind und Wetter. Kultur - Wissen - Ästhetik, hrsg. v. Georg Braungart u. Urs Büttner, Paderborn 2018. [Sammelband zum Symposium „Atmosphären. Wetter und Klima: Kultur - Wissen - Ästhetik. Interdisziplinäres Symposium, veranstaltet vom Deutschen Seminar der Universität Tübingen unter Ltg. v. Prof. Dr. Georg Braungart u. Urs Büttner M.A., 17. bis 20. September 2009, Heinrich-Fabri-Institut Blaubeuren].

Asgeir Brekke, Truls Lynne Hansen, Nordlicht. Wissenschaft, Geschichte, Kultur. Schriftenreihe des Alta Museums Nr. 4, Alta 1997.

Hanns Christoph Brennecke, Art. ‚*Militia Christi*‘, in: RGG (2008), Sp. 1231ff.

Harry Breßlau, Die ältere Salzburger Annalistik, Abhandlungen d. Preuss. Akademie d. Wiss., Jg. 1928, Phil.-hist. Kl., Berlin 1928.

Adrien Bressolles, Doctrine et action politique d'Agobard I: Saint Agobard, évêque de Lyon, L'Eglise et l'Etat au Moyen Âge IX, Paris 1949.

Wolfgang Bretschneider, Marianische Antiphonen II: Musikalisch, in: Walter Kasper (Hrsg.), Lexikon für Theologie und Kirche (LThK), 3. Aufl., Bd. 6, Freiburg im Breisgau 1997, Sp. 1359.

Adriaan H. B. Breukelaar, Historiography and Episcopal Authority in Sixth-Century Gaul. The Histories of Gregory of Tours interpreted in their historical Context, Göttingen 1994 (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte; Bd. 57).

Ders., ‚Paulus Diaconus‘, in: BBKL 7, Herzberg 1994, Sp. 60-63.

Ders., ‚Kilian‘, in: BBKL III, Herzberg 1992.

Anna-Dorothee von den Brincken, Studien zur lateinischen Weltchronistik bis in das Zeitalter Ottos von Freising, Düsseldorf 1957 [zugl.: Münster, Univ., Diss., 1955].

Dies., Mappa mundi und Chronographia. Studien zur imago mundi des abendländischen Mittelalters, in: Dt. Archiv für Erforschung des Mittelalters 24 (1968), S. 137-175.

Dies., Contemporalitas Regnorum. Beobachtungen zum Versuch des Sigebert von Gembloux, die Chronik des Hieronymus fortzusetzen, in: Historiographia mediaevalis. Studien zur Geschichtsschreibung und Quellenkunde des Mittelalters. Festschrift f. Franz-Josef Schmale zum 65. Geburtstag, hrsg. v. Dieter Berg u. Hans-Werner Goetz, Darmstadt 1988, S. 199-211.

Dies., ‚Chroniken‘, LThK 2, Freiburg (Br.) 1994, Sp. 1185-1187.

Dies., Imago Mundi. Marginalien zum „Weltbild“ des Honorius Augustodunensis, in: *Scientia und ars* im Hoch- und Spätmittelalter, 2. Halbbd., hrsg. v. Ingrid Craemer-Ruegenberg u. Andreas Speer, Berlin - New York 1994 (Miscellanea Mediaevalia; Bd. 22/2), S. 819-828.

Dies., Historische Chronologie des Abendlandes. Kalenderreformen und Jahrtausendrechnungen. Eine Einführung, Stuttgart u. a. 2000.

Dariusz Brodka, Die Geschichtsphilosophie in der spätantiken Historiographie. Studien zu Prokopios von Kaisarea, Agathias von Myrina und Theophylaktos Simokattes, Frankfurt am Main u. a. 2004 (Studien u. Texte zur Byzantinistik; Bd. 5) [zugl.: Krakau, Univ., Habil.-Schr.].

Barbara Bronder, Das Bild der Schöpfung und Neuschöpfung der Welt als *orbis quadratus*, in: Frühmittelalterliche Studien 6, 1972, S. 188-210.

Nicholas P. Brooks, ‚Aethelstan 1‘, Lexikon des Mittelalters 1, 1980, Sp. 189f.

Dauvit Brown & Thomas Owen Clancy (eds.), *Spes Scotorum: Hope of Scots. Saint Columba, Iona and Scotland*, Edinburgh 1999.

Peter Brown, *The Cult of Saints. Its Rise and Function in Latin Christianity*, Chicago 1981 (dt. Ausg.: *Die Heiligenverehrung. Ihre Entstehung und Funktion in der lateinischen Christenheit*, Leipzig 1991).

Carlrichard Brühl, *Die Geburt zweier Völker. Deutsche und Franzosen (9.-11. Jahrhundert)*, Köln u. a. 2001.

Irina Brüning, *Idyll, Inspiration und Widersacherin. Die Rolle der Natur im Werk italienischer Lyrikerinnen des 16. Jahrhunderts*, Hamburg 2014.

Franz Brunhölzl, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters*, 1. Bd.: Von Cassiodor bis zum Ausklang der karolingischen Erneuerung, München 1975. 2. Bd.: Die Zwischenzeit vom Ausgang des karolingischen Zeitalters bis zur Mitte des elften Jahrhunderts, München 1992.

Karl Brunner, Umwelt und mittelalterliche Geschichte, in: *Beiträge zur Historischen Sozialkunde* 4 (1990), S. 118-123.

Ders., Oppositionelle Gruppen im Karolingerreich, Graz 1979 (Veröffentlichungen d. Instituts für Österr. Geschichtsforschung; Bd. XXV).

Ders., Virtuelle und wirkliche Welt. Umweltgeschichte als Mentalitätsgeschichte, in: Mensch und Natur im mittelalterlichen Europa. Archäologische, historische und naturwissenschaftliche Befunde. Akten der Akademie Friesach „Stadt und Kultur im Mittelalter“, Friesach (Kärnten) 1. bis 5. September 1997. Hrsg. v. Konrad Spindler, Klagenfurt 1998 (Schriftenreihe d. Akademie Friesach; Bd. 4), S. 327-344.

Otto Brunner, Abendländisches Geschichtsdenken. Zur Vorgeschichte des Historismus im 12. Jahrhundert, in: Wort und Wahrheit 9 (1954), S. 505-514.

Peter Bruns, Die syrische Kosmas- und Damian-Legende, in: RivAC 80 (2004), S. 195-210.

Max Buchner, Entstehungszeit und Verfasser der „Vita Hludowici“ des „Astronomus“, in: Histor. Jahrbuch, Bd. 60 (1940), S. 14-45.

Kai Budde, Johann Jakob Hemmer: Geistlicher, Sprachforscher, Physiker und Meteorologe, in: „Di Fernunft Siget“. Der kurfürstliche Universalgelehrte Johann Jakob Hemmer (1733-1790) und sein Werk. Hrsg. v. Gerhard Bauer, Kai Budde, Wilhelm Kreutz u. Patrick Schäfer, Bern u. a. 2010 (Jahrbuch für internationale Germanistik. Reihe A, Bd. 103), S. 12-38.

Friedrich Büscher, Die Satzungen und Statuten der Stadt Essen. 1473, 1590, 1668-85, in: Essener Beiträge. Beiträge zur Geschichte von Stadt und Stift Essen 43 (1926), S. 198-224.

Alexander Bugge, Contributions to the history of the Norsemen in Ireland, vol. 1-2, Christiania 1900.

Jan Buisman, Adriaan F. V. van Engelen, Duizend Jaar Weer, Wind en Water in de Lage Landen. Onder redactie van A.F.V. Engelen, Bd. 1-4, Franeker 1995.

Donald A. Bullough, Carolingian renewal: sources and heritage, Manchester u. a. 1991.

Joachim Bumke, Höfische Kultur: Literatur und Gesellschaft im hohen Mittelalter, Bd. 1, München 1986 (dtv 4442).

Neithard Bulst, Rodulfus Glabers *Vita domni Willelmi abbatis*, Dt. Archiv f. Erforschung d. Mittelalters, S. 450-487.

Walther Bulst, ‚Burchard I.‘, NDB 3, Berlin 1957, S. 28ff.

Michel Bur, Richer von Reims, in: Lexikon des Mittelalters 7, München 1995, Sp. 830f.

Richard William Burgess, The Dark Ages Return to fifth-century Britain: The 'Restored' Gallic Chronicle Exploded, in: Britannia 21 (1990), p. 185-195.

Richard William Burgess, The Chronicle of Hydatius and the Consularia Constantinopolitana, Oxford 1993.

Richard William Burgess, Michael Kulikowski, Mosaics of Time. The Latin Chronicle Traditions from the First Century BC to the Sixth Century AD, Bd. 1: A Historical Introduction to the Chronicle Genre from its Origins to the High Middle Ages, Turnhout 2013 (Studies in the Early Middle Ages; vol. 33).

Peter Burke, Offene Geschichte. Die Schule der „Annales“, Berlin 1991.

Ders., Was ist Kulturgeschichte? Frankfurt am Main 2005.

Charles Burnett (Ed.), Adelard, Ergaphalau and the science of the stars, in: Ders. (Ed.), Adelard of Bath. An english scientist and arabist of the early 12th century, London 1987.

John B. Bury, History of the later Roman Empire, Bd. 2, London 1923.

Danielle Buschinger, André Crepin (Eds.), Les quatre éléments dans la culture médiévale, Göppingen 1983 (Göppinger Arbeiten zur Germanistik; vol. 386).

Wilhelm G. Busse, „Das Ende der Welt ist nah...“, in: Barbara Haupt (Hrsg.), Endzeitvorstellungen, Düsseldorf 2001 (Studia humaniora; Bd. 33), S. 179-196.

- Peter E. Busse, John T. Koch, ‚Manannán mac Lir‘, in: John T. Koch (Hrsg.), *Celtic Culture. A Historical Encyclopedia*, vol. 4, Santa Barbara - Oxford 2006, p. 1244f.
- Francis John Byrne, *Irish Kings and High-Kings*, London 1973.
- Francis John Byrne, *Senchas: The Nature of Gaelic Historical Tradition*, in: John G. Barry (ed.), *Historical Studies* 9, Belfast 1974, p. 137-159.
- Michael Byrnes, ‚Máel-Ruain‘, in: *Medieval Ireland. Encyclopedia*, ed. Séan Duffy, New York - Abingdon 2005, p. 308f.
- John Allen Cabaniss, Agobard of Lyons, in: *Speculum. Journal of Medieval Studies* 16 (1951), p. 50-76.
- Ders., *Agobard of Lyons, Churchman and Critic*, Syracuse Univ. Press 1953.
- Herbert A. Cahn, ‚Okeanos‘, *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, Bd. VII, Zürich - München 1994, Sp. 31ff.
- Daniel F. Callahan, *The Cult of St.-Michael the Archangel and the ‘Terrors of the Year 1000’, The Apocalyptic Year 1000: Religious Expectation and Social Change, 950-1050*, ed. Richard Landes et al., Oxford 2003, p. 181-204.
- The Cambridge Economic History of Europe*, vol. 1: *The Agrarian Life of the Middle Ages*, hrsg. v. Michael Postan, 2. Aufl. Cambridge 1966.
- Chantal Camenisch, *Endlose Kälte. Witterungsverlauf und Getreidepreise in den Burgundischen Niederlanden im 15. Jahrhundert*, Basel 2015.
- Averil Cameron, *Procopius and the Sixth Century*, Berkeley CA u. a. 1985 (The transformation of the classical heritage; vol. 10).
- Averil Cameron et al. (Ed.), *Cambridge Ancient History*, vol. 13: *Late Antiquity: The Late Empire A.D. 337-425*, Cambridge 2001; vol. 14: *Late Antiquity: Empire and Successors A.D. 425-600*, London 2001.
- Ewan Campbell, *Saints and Sea-kings: The first Kingdom of the Scots*, Edinburgh 1999.
- John G. Campbell, *The Gaelic Otherworld*, ed. by Ronald Black, 3. Ed. London 2005.
- Hans von Campenhausen, *Die asketische Heimatlosigkeit im altkirchlichen und frühmittelalterlichen Mönchtum*, Tübingen 1930.
- John Cannon, Ralph Griffiths, *The Oxford illustrated History of the British Monarchie*, 2nd rev. Ed., Oxford 2000 (Oxford Illustrated Histories).
- James Carney, *Studies in Irish Literature and History*, Dublin 1955.
- Claude Carozzi, *Le voyage de l’âme dans l’au-delà d’après la littérature latine (Ve-XIIIe siècle)*, Rome 1994 (Collection de l’École française de Rome).
- Ders., *Weltuntergang und Seelenheil. Apokalyptische Visionen im Mittelalter*. Aus d. Frz. v. Eva Moldenhauer, Frankfurt am Main 1997 (Europäische Geschichte).
- Daniel P. Mc Carthy and Aidan Breen, *Astronomical Observations in the Irish Annals and their Motivation*. Paper vom 21. Okt. 1997, Dep. of Computer Science, Trinity College Dublin, in: *Peritia* 11, 1997, p. 1-43, <http://citeseerx.ist.psu.edu/viewdoc/download?doi=10.1.1.22.8795&rep=rep1&type=pdf>
- Daniel P. Mc Carthy, *The original compilation of the Annals of Ulster*, in: *Studia Celtica* 38 (2004), p. 77-84.
- Daniel P. McCarthy, *The Irish Annals: their genesis, evolution and history*, Dublin 2008.
- Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil: Das mythische Denken*, 9. unveränd. Aufl. Darmstadt 1994.



Maria Luisa Ceccarelli Lemut, Bernardo Maragone "provisor" e cronista di Pisa nel XII secolo, in: *Medioevo Pisano. Chiesa, famiglie, territorio*, Pisa 2005, p. 121-144.

Dies., ‚Bernardo Maragone‘, *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 69 (2007).

Donat de Chapeaurouge, Zur Symbolik des Erdbodens in der Kunst des Spätmittelalters, in: *Das Münster* 17 (1964), S. 38-58.

Ders., Einführung in die Geschichte der christlichen Symbole, Darmstadt 1983 (Reihe: Die Kunstwissenschaft).

Victoria Chandler, *The Wreck of the White Ship*, in: Donald J. Kagay, L. J. Andrew Villalon (Hrsg.), *The final argument. The imprint of violence on society in medieval and early modern Europe*, London 1998.

Émile Chantriot, *La Falaise de Champagne et le Vignoble Champagnois*, in: *Annales de Géographie* 6, No. 27 (1897), p. 230-238.

Thomas Charles-Edwards, *The social background to Irish peregrinatio*, *Celtica* 11 (1976), p. 43-59.

Thomas M. Charles-Edwards, *Early Christian Ireland*, Cambridge 2000.

Roger Chartier, *Die Welt als Repräsentation*, in: Matthias Middell, Steffen Sammler (Hrsg.), *Alles Gewordene hat Geschichte. Die Schule der ANNALES in ihren Texten 1929-1992. Mit einem Essay v. Peter Schöttler*, Leipzig 1994, S. 320-347.

Frédéric Chef, «Les Faux de Verzy et les gauillots de Verzenay», in: *La Marne au diable. Contes populaires, curiosités des villes, des champs et d'ici-bas*, Paris 2002, p. 9-16.

Marie-Dominique Chenu., *Nature ou histoire? Une controverse exégétique sur la création au XIIe siècle*, in: *AHDLMA* 28 (1953), p. 25-30.

Dies., *Découverte de la nature et philosophie de l'homme a l'École de Chartres au XIIe siècle*, in: *Cahiers d'Histoire Mondiale* 2 (1954), p. 313-325.

Dies., *Nature, man and society in the twelfth century: Essays on new theological perspectives in the Latin West. Selected, ed. and transl. by J. Taylor and L. K. Little. With a préface by E. Gilson*, Chicago 1968, p. 63ff.

Dies., *Die Platonismen des XII. Jahrhunderts*, in: Werner Beierwaltes (Hrsg.), *Platonismus in der Philosophie des Mittelalters*, Darmstadt 1969 (WdF), S. 268-316.

Dies., *La théologie au douzième siècle*, 3. Aufl. Paris 1976 (*Etudes de philosophie médiévale*; vol. 45).

Dies., *La nature et l'homme. La renaissance du XIIe siècle*, in: Dies., *La théologie au douzième siècle*, Paris 1976

Jean Chevalier u. Alain Gheerbrant, *Art. ‚alouette‘, Dictionnaire des symboles: Mythes, rêves, coutumes, gestes, formes, figures, couleurs, nombres*, Paris 1973.

Paolo Chiesa (cur.), *Paolo Diacono. Uno scrittore fra tradizione longobarda e rinnovamento carolingio. Atti del Convegno Internazionale di Studi Cividale del Friuli - Udine, 6-9 maggio 1999. A cura di Paolo Chiesa*, Udine 2000.

Renie S. Choy, „Temple of the living God“: the transformation of a metaphor and its application in fourth- and fifth-century christianity, *Diss. 2007, Trinity Evangelical Divinity School (TREN Dissertations)*.

Neil Christie, *The Lombards: the ancient Longobards*, Oxford 1995 (*The Peoples of Europe*).

*Cieli e terre nei secoli XI-XII. Orizzonti, percezioni, rapporti. Atti della Settimana internazionale di studio Mendola, 22-26 agosto 1995, Milano 1998 (Miscellanea del Centro di studi medioevali; vol. 50)*.

Michael T. Clanchy, *From Memory to Written Record: England 1066-1307*, 3. ed. Oxford 2013.

Peter Classen, *Die geistesgeschichtliche Lage. Anstöße und Möglichkeiten*, in: *Die Renaissance der Wissenschaft im 12. Jahrhundert*, hrsg. v. Peter Weimar, *Zürcher Hochschulforum Univ. Zürich. ETH Zürich* 2 (1981), S. 11-32.

- Manfred Clauss, *Kaiser und Gott: Herrscherkult im römischen Reich*, München 2001.
- Hilde Claussen, Nikolaus Staubach, *Odysseus und Herkules in der karolingischen Kunst* (Abb. 84-105), Teil II: Nikolaus Staubach, *Herkules an der ‚Cathedra Petri‘*, in: Hagen Keller et al. (Hrsg.), *Iconologia sacra: Mythos, Bildkunst und Dichtung in der Religions- und Sozialgeschichte Alteuropas. Festschrift für Karl Hauck zum 75. Geburtstag*, Berlin - New York 1994 (Arbeiten zur Frühmittelalterforschung; Bd. 23), S. 383-402.
- Norman Cohn, *Europe's Inner Demons: An Enquiry Inspired by the Great Witch-Hunt*, New York 1975.
- Ders., *Die Sehnsucht nach dem Millennium. Apokalyptiker, Chiliasten und Propheten im Mittelalter*, Freiburg 1988.
- Bertram Colgrave, Judith McClure and Roger Collins (eds.), *Bede: The Ecclesiastical History of the English People, The Greater Chronicle, Bede's Letter to Egbert*, Oxford 1994 (Oxford World Classics).
- Roger Collins, *Die Fredegar-Chroniken*, Hannover 2007 (MGH. Studien und Texte; Bd. 44).
- Ders., Art. ‚Fredegar‘, in: David Richard Thomas, Richard David, Juan Pedro Monferrer Sala, *Christian - Muslim Relations: A Bibliographical History (600-900)*, Leiden 2009, p. 137ff.
- Marie-Louis-Léon de Combes, *De l'invention à l'exaltation de la sainte Croix*, Paris 1903.
- Beach Combing, ‚Fire from the Heavens in Early Medieval Ireland‘, in: *Medieval trackback*, <http://www.strangehistory.net/2010/12/26/fire-from-the-heavens-in-early-medieval-ireland/>.
- Beach Combing's Bizarre History Blog, in: <http://www.strangehistory.net/2013/05/27/magonia-3-the-tempestarii/> (29.05.2014).
- Hans Conzelmann, *Der erste Brief an die Korinther. Übers. u. erklärt v. H. Conzelmann, 2., überarb. u. ergänzte Aufl.* Göttingen 1981 (Kritisch-exegetischer Kommentar über das NT; Bd. 5).
- Albert S. Cook, *Sources for the Biography of Aldhelm*, in: *Transactions of the Connecticut Academy of Arts and Sciences XXVIII*, New Haven 1927, p. 273-293.
- Alice Margaret Cooke, Art. ‚Wihtgar‘, *Oxford Dictionary of National Biography*, 1885-1900, vol. 61, p. 199.
- Patrick Corbet, *Autour de Burchard de Worms*, Frankfurt am Main 2001.
- Irmgard Corell, *Gottvater. Untersuchungen seiner bildlichen Darstellung bis zum Tridentinum - zugl. e. Beitrag zur östl. u. westl. Bildauffassung*, Diss. Heidelberg 1958.
- David J. Corner, ‚Roger of Howden‘, *Lexikon des Mittelalters*, Bd. 7, München 1995, Sp. 943.
- Ray Corrigan, *Columba and the Battle of the Book: Technology, Law and Access to Knowledge in 6<sup>th</sup> Century Ireland*, in: *GikII 2, Workshop on the intersections between law, technology and popular culture at University College London*, September 19<sup>th</sup>, 2007.
- Laurent Henri Cottineau, *Répertoire topo-bibliographique des Abbayes et Prieurés*, Mâcon 1939.
- Stephanie Coué, *Hagiographie im Kontext: Schreibenlaß und Funktion von Bischofsviten aus dem 11. und vom Anfang des 12. Jahrhunderts*, Berlin - New York 1997 (Arbeiten zur Frühmittelalterforschung; Bd. 24) [Zugl.: Freiburg (Breisgau), Univ., Diss., 1988].
- Cathal Coyle, *The little Book of Donegal. Illustrated by Alan Kee*, Dublin 2016.
- Ingrid Craemer-Ruegenberg, Andreas Speer (Hrsg.), *Scientia und Ars im Hoch- und Spätmittelalter*, Berlin - New York 1994 (Miscellanea Mediaevalia 22/ 1-2).
- Robert Cramer, *Vergils Weltsicht: Optimismus und Pessimismus in Vergils Georgica*, Bonn - New York 1998 (Untersuchungen zur antiken Lit. u. Geschichte; Bd. 51; zugl.: Bonn, Univ.-Diss. 1996/97).
- Charles Creighton, *A History of Epidemics in Britain, vol.I: From 664 to the Extinction of Plague*, London 1891.

- Friedrich Creuzer, Franz Joseph Mend, Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen, 5. Theil: Geschichte des Nordischen Heidenthums, Leipzig und Darmstadt 1822.
- Brian Croke, Christian Chronicles and Byzantine History, 5<sup>th</sup> - 6<sup>th</sup> Centuries, Aldershot 1992 (Collected Studies Series).
- Ders., Count Marcellinus and his Chronicle, Oxford 2001.
- Alistair C. Crombie, Von Augustinus bis Galilei. Die Emanzipation der Naturwissenschaft, München 1977.
- Ole Crumlin-Pedersen, Viking Age ships and shipbuilding in Hedeby/ Haithabu and Schleswig, Roskilde 1997 (Ships and Boats of the North 2).
- Ders., Langschiffe und Frachtsegler - Entwicklung und Niedergang des wikingschen Schiffbaus, in: Die Wikinger. Hrsg. v. Historischen Museum der Pfalz Speyer, München 2008, S. 95-103.
- Irene Crusius, Sanctimoniales quae se canonicas vocant. Das Kanonissenstift als Forschungsproblem, in: Dies. (Hrsg.), Studien zum Kanonissenstift, Göttingen 2001, S. 9-38.
- Christopher M. Cullen, Bonaventure, Oxford 2006 (Great Medieval Thinkers).
- Olive M. Cullen, A question of time or a question of theology: A study of the Easter controversy in the Insular Church, Scriptum submitted to the Faculty of Theology ... for the Degree of PhD in Theology, Maynooth 2007.
- Gitte Cullmann, Florian Wittling, Tagungsbericht „Naturkatastrophen“ erforschen: Das Phänomen aus sozial- und kulturwissenschaftlicher Perspektive. 15.06.2011-16.06.2011, <<http://hsozkult.geschichte.hu-berlin.de/tagungsberichte/id=4029>>.
- „Cultures of Disaster“. Shifting Asymmetries between Societies, Cultures, and Nature from a Comparative Historical and Transcultural Perspective, <<http://www.asia-europe.uni-heidelberg.de/en/research/a-governance-administration/a6.html>>.
- Bernadette Cunningham, The Annals of the Four Masters: Irish History, Kingship and Society in the Early Seventeenth Century, Dublin 2010.
- Ernst Robert Curtius, Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter, Bern 1948, 9. Aufl. Bern - München 1978.
- Anton Czacharowski, Bedeutung der kartographischen und ikonographischen Quellen in den Städteatlanten für die Erforschung der natürlichen Zerstörungen und des Wiederaufbaus, in: Martin Körner (Hrsg.), Stadtzerstörung und Wiederaufbau, Bd. 1: Zerstörungen durch Erdbeben, Feuer und Wasser, Bern - Stuttgart - Wien 1999, S. 327-333.
- Corinne Dale, The Natural World in the Exeter Book Riddles, Cambridge 2017.
- Kevin Danaher, Irish Folk Tradition and the Celtic Calendar, in: The Celtic Consciousness, ed. by Robert O'Driscoll, New York 1981, p. 217-242.
- Lorraine Daston, Katharine Park, Wonders and the Order of Nature 1150-1750, New York 1998 (dt. Ausg. 2002).
- Karen Davis, Die Würde, Schönheit und Mißhandlung von Hühnern: Als Symbole und in der Realität. Übers. aus d. Amerikan. v. Gita Yegane Arani May; Vortrag im Rahmen d. internat. Konferenz „The Chicken: Its Biological, Social, Cultural, and Industrial History“, Yale Univ. New Haven, CT, USA, 17 - 19 Mai 2002, S. 24ff., [http://www.simorgh.de/davis/davis\\_23-38.pdf](http://www.simorgh.de/davis/davis_23-38.pdf) (03.02.2014).
- John Day, God's Conflict with the Dragon and the Sea, Cambridge 1985.
- Hippolyte Delehaye, Les recueils antiques de miracles de saints, Analecta Bollandiana 43 (1925), p. 71-85 u. p. 305-325.
- Jean Delumeau, Angst im Abendland. Die Geschichte kollektiver Ängste im Europa des 14. bis 18. Jahrhunderts. Dt. v. Monika Hübner, Gabriele Konder u. Martina Roters-Burck, Reinbek bei Hamburg 1985 (kulturen und ideen) [frz. Originalausg.: Jacques Delumeau, La Peur en Occident (XIVe - XVIIIe siècles). Une cité assiégée, Paris 1978].

- Alexander Demandt, *Verformungstendenzen in der Überlieferung antiker Sonnen- und Mondfinsternisse*, Wiesbaden 1970 (Akademie d. Wissenschaft u. d. Literatur Mainz, Abhandlungen d. geistes- u. sozialwiss. Klasse Nr. 7).
- Ders., *Metaphern für Geschichte. Sprachbilder und Gleichnisse im historisch-politischen Denken*, München 1978.
- Eberhard Demm, *Zur Rolle des Wunders in der Heiligkeitskonzeption des Mittelalters*, in: *AKG 57* (1975), S. 300-344.
- Alois Dempf, *Sacrum Imperium: Geschichts- und Staatsphilosophie des Mittelalters und der politischen Renaissance*, 4., unveränd. Aufl. Unveränd. Nachdruck d. 1. Aufl. 1929, Darmstadt 1973.
- Albert Demyttenaere, Marko Mostert, *De betovering van het middeleeuwse christendom. Studie over ritueel en magie in de Middeleeuwen*, Hilversum 1995.
- Roman Deutinger, *Königsherrschaft im Ostfränkischen Reich. Eine pragmatische Verfassungsgeschichte der späten Karolingerzeit*, Ostfildern 2006.
- Michel Devèze, *La vie de la forêt française au XVIIe siècle, 2 vols. et une carte*, Paris 1961 (École pratique des Hautes-Etudes, Vie section: Les hommes et la terre; vol. VI).
- Hilde De Waele, *Die „Visio Baronti monachi Longoretensis“ (7e eeuw). Vertaling en commentaar van een verre voorloper van de „Divina Commedia“*, Gent 1989.
- Martin Dibelius, *Die Geisterwelt im Glauben des Paulus*, Göttingen 1909.
- Thorsten Dietz, *Der Begriff der Furcht bei Luther*, Tübingen 2009.
- Albrecht Dihle, Art. ‚Demut‘, *RAC 3*, 1957, Sp. 735-778.
- Eduard Jan Dijksterhuis, *Die Mechanisierung des Weltbildes. Übers. v. Helga Habicht*, Reprint d. Ausg. 1956, Berlin u. a. 1983.
- Peter Dilg (Hrsg.), *Natur im Mittelalter. Konzeptionen - Erfahrungen - Wirkungen. Akten des 9. Symposiums des Mediävistenverbandes*, Marburg, 14. -17. März 2001, Berlin 2003.
- Peter Dinzelbacher, *Vision und Visionsliteratur im Mittelalter*, Stuttgart 1981.
- Ders., *Mittelalterliche Visionsliteratur. Eine Anthologie*, Darmstadt 1989.
- Ders., *Zu Theorie und Praxis der Mentalitätsgeschichte*, in : Ders. (Hrsg.), *Europäische Mentalitätsgeschichte. Hauptthemen in Einzeldarstellungen*, Stuttgart 1993 (Kröners Taschenausg.; Bd. 469), S. XV-XXXVII.
- Ders., *Heilige oder Hexen? Schicksale auffälliger Frauen in Mittelalter und Frühneuzeit*, Zürich u. a. 1995.
- Ders., *Europa im Hochmittelalter 1050-1250. Eine Kultur- und Mentalitätsgeschichte*, Darmstadt 2003 (Kultur und Mentalität).
- Ders., *Das fremde Mittelalter. Gottesurteil und Tierprozeß*, Essen 2006.
- Ders., *Zaubersprüche*, in: *Lexikon zur Geschichte der Hexenverfolgung*. Hrsg. v. Gudrun Gersmann, Katrin Müller u. Jürgen-Michael Schmidt, [http://www.historicum.net/no\\_cache/persistent/artikel/9009/](http://www.historicum.net/no_cache/persistent/artikel/9009/) (16.06.2014).
- Peter Dinzelbacher, Dieter R. Bauer (Hrsg.), *Heiligenverehrung in Geschichte und Gegenwart*, Ostfildern 1990.
- Ulf Dirlmeier, *Historische Umweltforschung aus der Sicht der mittelalterlichen Geschichte*, in: *Siedlungsforschung 6* (1988), S. 97-111.
- Ulf Dirlmeier (Hrsg.), *Umwelt in der Geschichte. Beiträge zur Umweltgeschichte*, Göttingen 1989.
- Ulf Dirlmeier, Gerhard Fouquet (Hrsg.), *Menschen, Dinge und Umwelt im Mittelalter*, St. Katharinen 1989 (Sachüberlieferung und Geschichte; Bd. 5).

Andreas Dix, Tagungsbericht „Historische Erforschung von Katastrophen: Stand und Perspektiven der Forschung“ 16. 03. 2006 - 17. 03. 2006, Stuttgart, in: H-Soz-u-Kult, 25.04.2006, <<http://hsozkult.geschichte.hu-berlin.de/tagungsberichte/id=1111>>.

Franz Josef Dölger, Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze, Münster i. W. 1918 (Liturgiegeschichtliche Forschungen; Bd. 2).

Philipp Dörler, The *Liber Historiae Francorum* - a model for a new Frankish self-confidence, in: Network and Neighbours 1, 1 (2013), p. 23-43.

Anthony Doerr, From the sky, soil, and sea. Tales of Wonder (16. Juli 2006).

Anton Dörner, Art. ‚Cysat, Renward‘, in: NDB, Bd. 3, Berlin 1957, S. 455f.

William Doherty, Art. ‚Saints of Leinster‘, Oxford Dictionary of National Biography, 2004.

Philipp Dollinger, Art. ‚Elsaß‘, in: Lexikon des Mittelalters, Bd. 3, Stuttgart - Weimar 1999, Sp. 1852-1860.

Isabelle Draelants, Phénomènes célestes et tremblements de terre au moyen âge: enquête sur l’historiographie médiévale dans les limites de la Belgique actuelle (600-1200), in: Bartolomé Bennassar (Ed.), Les catastrophes naturelles dans l’Europe médiévale et moderne. Actes des XVes Journées internationales d’histoire de l’Abbaye de Flaran, 10, 11 et 12 septembre 1883, Toulouse 1996, p. 61-76.

Robert Drews, Pontiffs, Prodigies, and the Disappearance of the „Annales Maximi“, in: Classical Philology 83 (1988), p. 289-299.

Albrecht Dröse, Von Vorzeichen und Zwischenwesen. Transformation antiker Prodigendeutung bei Brant und Luther, in: Grenzen der Antike. Die Produktivität von Grenzen in Transformationsprozessen. Hrsg. v. Anna Heinze et al., Berlin - Boston 2014, S. 117-144.

Peter Dronke, Thierry of Chartres, in: A History of Twelfth-Century Philosophy, Cambridge 1988, p. 358-385.

Rudolf Drux, Des Dichters Schiffahrt. Struktur und Pragmatik einer poetologischen Allegorie, in: Formen und Funktionen der Allegorie. Symposium Wolfenbüttel 1978. Hrsg. v. Walter Haug, Stuttgart 1979 (Germanistische Symposien-Berichtsbände; Bd. 3), S. 38-51.

Georges Duby, Histoire des Mentalités, in: L’Histoire et ses Méthodes, ed. Charles Samaran, Paris 1961, p. 947-965.

Ders., L’économie rurale et la vie des campagnes dans l’Occident médiéval, 2 vols., Paris 1962.

Ders., Die Zeit der Kathedralen. Kunst und Gesellschaft 980-1420, Frankfurt/M. 2002.

Louis Duchesne, Fastes episcopaux de l’ancienne Gaule, tome I: Provinces du Sud-Est, 2. Éd., Paris 1907.

Richard van Dülmen, Historische Anthropologie. Entwicklung, Probleme, Aufgaben, Köln - Weimar - Wien 2000.

Ernst Ludwig Dümmler, Geschichte des Ostfränkischen Reiches. Erster Bd.: Ludwig der Deutsche bis zum Frieden von Koblenz 860, Koblenz 1887, ND Darmstadt 1960.

Pierre Duhem, Thierry de Chartres et Nicholas de Cues, in: Revue des sciences philosophiques et théologiques 3 (1909), p. 525-531.

Georges Dumézil, La religion romaine archaïque, suivi d’un appendice sur la religion des Étrusques, Paris 1966.

Jürgen Dummer/ Meinolf Vielberg (Hrsg.), Zwischen Historiographie und Hagiographie. Ausgewählte Beiträge zur Erforschung der Spätantike, Stuttgart 2005 (Altertumswiss. Kolleg; Bd. 13).

David N. Dumville, Latin and Irish in the Annals of Ulster, A. D. 431-1050, in: Ireland in Early Medieval Europe: Studies in Memory of Kathleen Hughes, ed. Dorothy Whitelock et al., Cambridge 1982, p. 320-341.

- Ders., *The Welsh Latin annals*, in: Ders., *Histories and Pseudo-Histories of the Insular Middle Ages*, Aldershot 1990, p. 461ff.
- Ders., *What is a chronicle?*, in: Erik Kooper (ed.), *The Medieval Chronicle*, vol. II, New York 2002, p. 1-27.
- Joseph Dunn, *The Brendan Problem*, in: *The Catholic Historical Review* VI (1921), p. 442ff.
- John Dunne, *Irish lake marvels: mysteries, legends and lore*, Dublin 2009.
- Ray Dunning, *Die Kelten*, in: Arthur Cotterell (Hrsg.), *Mythologie - Götter, Helden, Mythen*, Bath 2004.
- Peter O'Dwyer, *Céli Dé: Spiritual reform in Ireland 750-900*, Dublin 1981.
- Raymond Graeme Dunphy, *Art. ‚Annales Fuldenses‘*, in: *The Encyclopedia of the Medieval Chronicle*, hrsg. v. R. G. Dunphy, Leiden - Boston 2010, p. 65-66.
- Paul Dutton, *Thunder and hail over the Carolingian countryside*, in: Ders., *Charlemagne's mustache and other cultural clusters of a dark age*, New York 2004, p. 169-188 [Originalausg.: J. R. Sweeney (Ed.), *Agriculture in the Middle Ages: Technology, practice, and representation*, Philadelphia 1995, p. 111-137].
- Columba Edmonds, *St. Columba of Terryglass*, *The Catholic Encyclopedia*, vol. 4, 1908 (<http://newadvent.org/cathen/04135a.htm>).
- Evelyn Edson, Emilie Savage-Smith, Anna-Dorothee von den Brincken, *Der mittelalterliche Kosmos: Karten der christlichen und islamischen Welt*, Darmstadt 2005.
- Heather Edwards, *‚Beorhtric, or Brihtric‘*, *Oxford Online Dictionary of National Biography 1885-1900*, vol. 4, p. 320.
- Ders., *Art. ‚Eceberht‘*, *Oxford Dictionary of National Biography* (2004).
- Wolfgang Eggert, *Das Wir-Gefühl bei fränkischen und deutschen Geschichtsschreibern bis zum Investiturstreit*, in: Ders., Barbara Paetzold, *Wir-Gefühl und Regnum Saxonum bei frühmittelalterlichen Geschichtsschreibern*, Weimar 1984, S. 20-29.
- Ders., *Das ostfränkisch-deutsche Reich in der Auffassung der Zeitgenossen*, Berlin 1973 (*Forschungen zur mittelalterlichen Geschichte*; Bd. 21).
- Ders., *Anselm von Havelberg*, <http://www.uni-leipzig.de/gwzo/wissensdatenbank/artikel.php?ArtikelID=139.0000>
- Margreth Egidi, *Verborgene Heiligkeit*, in: Peter Strohschneider (Hrsg.), *Literarische und religiöse Kommunikation ind Mittelalter und früher Neuzeit*, München 1972, S. 607-658.
- Wilfried Ehbrecht, *‚Helmold von Bosau‘*, *Lexikon des Mittelalters*, Bd. 4, München - Zürich 1989, Sp. 2124ff.
- Joachim Ehlers, *Hugo von Sankt Viktor. Studien zum Geschichtsdenken und zur Geschichtsschreibung des 12. Jahrhunderts*, Wiesbaden 1973 (*Frankfurter histor. Abhandl.*; Bd. 7).
- Joachim Ehlers, Heribert Müller, Bernd Schneidmüller, *Die französischen Könige des Mittelalters. Von Odo bis Karl VIII. 888-1498*, München 1996.
- Karl Eichner, *Agobard, Erzbischof von Lyon*. *Zeitschrift für wiss. Theologie* 41, N. F. 6 (1898), S. 526-588.
- Ekkehard Eickhoff, *Theophanu und der König. Otto III. und seine Welt*, Stuttgart 1999.
- Ludwig Eisenhofer, *Handbuch der kirchlichen Liturgik I*, Freiburg 1932.
- Ute Eisinger, *Katastrophen-Eintragungen des vierzehnten Jahrhunderts in zeitgenössischen Annalen und Chroniken aus dem deutschsprachigen Raum*, ungedr. phil. Diplomarbeit, Wien 1987.
- Rudolf Eisler, *‚Chaos‘*, *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, Bd. 1, Berlin 1904, S. 178.
- Mircea Eliade, *Kosmos und Geschichte. Der Mythos der ewigen Wiederkehr*, Frankfurt am Main 1984.

Jackie Elliot, *Ennius and the Architecture of the Annales*, Cambridge 2013.

Kaspar Elm, Rodulfus Glaber und die Ketzer. Über den Kampf gegen Satan und Dämonen oder über das Verhältnis von Klerikern und Laien zu Beginn des 11. Jahrhunderts, in: Eckart Conrad Lutz, Ernst Tremp (Hrsg.), *Pfaffen und Laien - ein mittelalterlicher Antagonismus?*, Freiburg, Schweiz 1999, S. 9-32.

Joseph Anton Endres, *Honorius Augustodunensis. Beitrag zur Geschichte des geistigen Lebens im 12. Jahrhundert*, Kempten 1906.

David Engels, *Das römische Vorzeichenwesen (753-27 v. Chr.). Quellen, Terminologie, Kommentar, historische Entwicklung*, Stuttgart 2006 (Potsdamer Altertumswiss. Beiträge; Bd. 22).

Edith Ennen, *Eisgang und Hochwasser von 1784 am Niederrhein*, in: Martin Körner (Hrsg.), *Stadtzerstörung und Wiederaufbau*, Bd. 1: *Zerstörungen durch Erdbeben, Feuer und Wasser*, Bern - Stuttgart - Wien 1999, S. 303-308.

Wilhelm Enßlin, Art. ‚Theoderich I.‘, *Paulys Realencyclopädie d. klass. Altertumswiss.* V A 2, Sp. 1735-1740.

Verena Epp, *Von Spurensuchern und Zeichendeutern. Zum Selbstverständnis mittelalterlicher Geschichtsschreiber*, in: Johannes Laudage (Hrsg.), *Von Fakten und Fiktionen. Mittelalterliche Geschichtsdarstellungen und ihre kritische Aufarbeitung*, Köln - Weimar - Wien 2003 (Europäische Geschichtsdarstellungen; Bd. 1), S. 43-62.

Siegfried Epperlein, *Bäuerliches Leben im Mittelalter: Schriftquellen und Bildzeugnisse*, Köln-Weimar-Wien 2003.

Kurt Erlemann, *Gleichnisauslegung: Ein Lehr- und Arbeitsbuch*, Tübingen 1999 (UTB; 2093).

Léon van der Essen, *Ecclesiastical Annals*, in: *The Catholic Encyclopedia* vol. 1, New York 1907, <http://www.newadvent.org/cathen/01531b.htm> (15.02.2010).

Thilo Esser, *Pest, Heilsangst und Frömmigkeit. Studien zur religiösen Bewältigung der Pest am Ausgang des Mittelalters*, Altenberge 1999 (Münsteraner Theologische Abhandlungen; Bd. 58).

Philip Eubanks, *The Story of Conceptual Metaphor. What Motivates Metaphoric Mappings?* *Poetics Today* 20.3, 1999, p. 419-442.

James A. S. Evans, *Procopius*, New York 1972.

Eugen Ewig, *L'Aquitaine et les pays rhénans au Haut Moyen Âge*, in: Eugen Ewig, Hartmut Atsma (Hrsg.), *Spätantikes und fränkisches Gallien. Gesammelte Schriften, Teilbd. 1*, München 1976, S. 553-572.

Eugen Ewig, Hartmut Atsma (Hrsg.), *Spätantikes und fränkisches Gallien, Teilbd. 2*, München 1979 (Beihefte der Francia; Bd. 3).

Eugen Ewig, *Die Merowinger und das Frankenreich*, 5. aktualisierte Aufl. Stuttgart 2006 (Kohlhammer-Urban-Taschenbücher; 392).

Franz M. Eybl, Harald Heppner, Alois Kernbauer (Hrsg.), *Elementare Gewalt. Kulturelle Bewältigung. Aspekte der Naturkatastrophe im 18. Jahrhundert*, Wien 2000 (Das achtzehnte Jahrhundert und Österreich. Jahrbuch der Österreichischen Gesellschaft zur Erforschung des 18. Jahrhunderts 14-15).

Alois Fässler, *Die Geburt der gesamteidgenössischen Solidarität. Die Hilfeleistungen zur Bewältigung des Bergsturzes von Goldau 1806*, in: Christian Pfister (Hrsg.), *Am Tag danach. Zur Bewältigung von Naturkatastrophen in der Schweiz 1500-2000*, Bern - Stuttgart - Wien 2002, S. 55-68.

Sallie McFague, *Speaking in parables. A study in metaphor and theology*, Philadelphia 1975.

Hans-Joachim Falsett, *Irische Heilige und Tiere in mittelalterlichen lateinischen Legenden*, Bonn 1960.

Walter Farber, Edith Porada, Art. ‚Lilû, Lilitu, Ardat-lilî‘, *Reallexikon d. Assyrologie u. vorderasiat. Archäologie*, hrsg. v. Edzard Dietz-Otto, Bd. 7, Berlin - New York 1988.

David Hugh Farmer, *William of Malmesbury's Life and Works*, in: *The Journal of Ecclesiastical History* 13, 1 (1962), p. 29-54 (doi:10.1017/S0022046900065659).

- Ders., Art. ‚Drithelm‘, *The Oxford Dictionary of Saints*, Oxford 1992, p. 136f.
- J. J. O’Farrelly, *The Annals of Inisfallen*, in: *Journal of the Ivernian Society* 1 (1908-9), p. 110-118.
- Margot Fassler, *Gothic Song. Victorine Sequences and Augustinian Reform in Twelfth-Century Paris*, Cambridge 1993.
- Thomas J. Faulkenbury, *Highland Cathedral. Celtic Christianity*, 2 vols. (o. J.).
- René Favier, Anne-Marie Granet-Abisset (éds.), *Histoire et Mémoire des risques naturels. Actes du séminaire international « Histoire et Mémoire des risques naturels en région de montagne », 25-26 novembre 1999, Grenoble 2000.*
- Justin Favrod, *Les sources et la chronique de Marius d’Avenches*, in: *Francia* 17 (1990), p. 1-22.
- Lucien Febvre, *La terre et l’évolution humaine. Introduction géographique à l’histoire*, Paris 1922, Nachdruck 1970.
- Franz J. Felten, Einführung, in: Ders. (Hrsg.), *Bonifatius - Apostel der Deutschen*, Mainz 2004 (Mainzer Vorträge; Bd. 9).
- Ders., Die französischen Könige des Mittelalters, zit. n.: [http://manfred-hiebl.de/mittelalter-genealogie/bosoniden\\_linie\\_burgund/rudolf\\_1\\_von\\_burgund\\_koenig\\_von\\_frankreich\\_936.html](http://manfred-hiebl.de/mittelalter-genealogie/bosoniden_linie_burgund/rudolf_1_von_burgund_koenig_von_frankreich_936.html) (13.11.2014).
- Michele C. Ferrari, *Aura levatitia: Naturbeherrschung und Naturexegese im Frühmittelalter*, in: Peter Dilg (Hrsg.), *Natur im Mittelalter*, Berlin 2003, S. 163-177.
- Ludwig Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, Stuttgart 1988 (Universal-Bibliothek; Nr. 4571, 7).
- Hans Fichtenau, *Karl der Große und das Kaisertum*, in: *Mitteilungen des Instituts für österr. Geschichtsforschung* 61 (1953), S. 287-327.
- Ders., *Abt Richbod und die Annales Laureshamenses*, in: *Beiträge zur Geschichte des Klosters Lorsch*, Lorsch 1978, S. 277-301.
- Ders., *Ketzer und Professoren. Häresie und Vernunftglaube im Hochmittelalter*, München 1992.
- La filosofia della natura nel medioevo. Atti del Terzo Congresso internazionale di Filosofia Medioevale*, Passo della Mendola (Trento), 31 agosto - 5 settembre 1964, Milano 1966.
- Karl-Anton Fischbach, *Prodigienhäufung im römischen Epos*, Diss. Tübingen 1947.
- Otto Fischer, *Die nordfriesischen Inseln vor und nach der Sturmflut vom 11. Oktober 1634*, Berlin 1934.
- Thorsten Fischer, *Europa und der ferne Norden. Wahrnehmungen und Vorstellungen im frühen und hohen Mittelalter*, in: Justus Corbet, *Weltwissen vor Columbus*, Berlin 2013 (Periplus - Jahrbuch für außereuropäische Geschichte 2013), S. 166-182.
- Ders., Art. ‚Theudebald‘, *RGA* 35, 2. Aufl. 2007, S. 116f.
- Jürgen Fischer, *Oriens - Occidens - Europa. Begriff und Gedanke in der späten Antike und im frühen Mittelalter*, Wiesbaden 1957.
- Marina Fischer-Kowalski et al. (Hrsg.), *Gesellschaftlicher Stoffwechsel und Kolonisierung von Natur. Ein Versuch in Sozialer Ökologie*, Amsterdam 1997.
- Robert Fitzroy Foster (Ed.), *The Oxford History of Ireland*, New York 2001.
- Mícheál Ó Flaithearta, *ECHTRA NERAI, TÁIN BÓ REGAMNA UND IHR VERHÄLTNIS ZU TÁIN BÓ CUAILNGE*, in: *Deutsche, Kelten und Iren: 150 Jahre deutsche Keltologie. Gearóid Mc Eoin zum 60. Geburtstag gewidmet*. Hrsg. von Hildgard L. C. Tristram, Hamburg 1990, S. 155-176.
- Kurt Flasch, *Das philosophische Denken im Mittelalter*, Stuttgart 1987.



Ders., Logik des Schreckens, in: Augustinus von Hippo: *De diversis quaestionibus ad Simplicianum* I, 2. Die Gnadenlehre von 397. Dt. Erstübers. v. Walter Schäfer. Lat. - Dt. Hrsg. u. erklärt v. Kurt Flasch, Mainz 1990 (Excerpta classica; Bd. 8), S. 19-138.

Thorsten Fleck, Isis, Sarapis, Mithras und die Ausbreitung des Christentums im 3. Jahrhundert, in: Klaus-Peter Johne, Thomas Gerhardt, Udo Hartmann (Hrsg.), *Deleto paene imperio Romano. Transformationsprozesse des Römischen Reiches im 3. Jahrhundert und ihre Rezeption in der Neuzeit*, Stuttgart 2006, S. 289-314.

Josef Fleckenstein, ‚Ordinatio imperii von 917‘, Lexikon des Mittelalters, Bd. 6, München - Zürich 1993, Sp.1434f.

Verlyn Flieger, *Splintered Light. Logos and Language in Tolkien's World*, Ohio 2002.

Valerie Flint, The Transmission of Astrology in the Early Middle Ages, in: *Viator* 21 (1990), p. 1-27.

Jean Flori, *Pierre l'Ermite et la première croisade*, Paris 1999.

Westley Follett, *Céli Dé in Ireland. Monastic Writing and Identity in the Early Middle Ages*, London 2006 (Studies in Celtic History).

Jacques Fontaine, Hagiographie et politique, de Sulpice Sévère à Venance Fortunat, in: *Revue d'histoire de l'Église de France* 62 (1976), p. 113-140.

Jacques Fontaine and Jocelyn N. Hillgarth (eds.), *Le septième siècle, changements et continuités*, London 1992 (Studies of the Warburg Institute).

Jacques Fontaine, Spanien zwischen Barbaren und Häretikern, in: Luce Pietri et al. (Hrsg.), *Die Geschichte des Christentums*, 3. Sonderausg. Freiburg i. Br. 2005, S. 13-21.

Sarah Foot, *Aethelstan: The First King of England*, New Haven 2011.

Regula Forster, Inszenierung und Grenzen von Rationalität in philosophischen Dialogen, in: Wolfgang Haubrichs, Klaus Ridder (Hrsg.), *Reflexion und Inszenierung von Rationalität in der mittelalterlichen Literatur. Beiträge zum zwanzigsten Kolloquium der Wolfram-von-Eschenbach-Gesellschaft Blaubeuren 27. Sept. bis 1. Okt. 2006*, Berlin 2003 (Wolfram-Studien; Bd. XX), S. 229-252.

Dorothea Forstner, *Die Welt der christlichen Symbole*, Innsbruck 1986.

René Fossier, *Paysans d'Occident Xie-XIVe siècles*, Paris 1984.

Paul Fouracre, Merovingian History and Merovingian Hagiography, in: *Past and Present* 127 (1990), p. 3-38.

Paul Fouracre, Richard A. Gerberding (Hrsg.), *Late merovingian France. History and Hagiography 640-720*, Manchester u. a. 1996 (Manchester Medieval Sources Series).

Paul Fournier, Études critiques sur le décret de Burchard de Worms. *Nouvelle revue historique de droit français et étranger* 34 (1910), p. 41-112.

Gerhard Fouquet u. Gabriel Zeilinger, *Katastrophen im Spätmittelalter*, Darmstadt - Mainz 2011.

David Fraesdorff, Der barbarische Norden. Vorstellungen und Fremdkategorien bei Rimbart, Thietmar von Merseburg, Adam von Bremen und Helmold von Bosau, Berlin 2005 (Orbis mediaevalis. Vorstellungswelten des Mittelalters; Bd. 5).

Ansgar Franz, ‚Himmelfahrt Christi‘, LThK, Bd. 5, Freiburg i. Br. u. a. 2009, Sp. 123ff.

Otto Frass, Elementarereignisse im österreichischen Hochmittelalter und ihre Auswirkungen, in: *Unsere Heimat. Zeitschrift d. Vereins für Landeskunde für Niederösterreich und Wien* 42 (1971), S. 155-173.

Reinhard Frauenfelder, Darstellung und Legende, in: *Schweizer. Archiv für Volkskunde* 28 (1927-28), S. 231-234.

Edward A. Freemann, *The History of the Norman Conquest of England: Its Causes and Its Results*, vol. I, Oxford 1867.

Torsten Fremer, Wunder und Magie. Zur Funktion der Heiligen im frühmittelalterlichen Christianisierungsprozeß, in: *Hagiographica* 3 (1996), S. 15-88.

Marco Frenschkowski, Art. ‚Ordal (Gottesurteil)‘, RAG 26, Stuttgart 2015.

Walter Frenzel, *Historische Landschafts- und Klimaforschung* (Petermanns Mitteilungen, 1924).

Nancy Ruth Freudenthal, *Flodoard of Reims. A study in tenth-century historiography*, Harvard (Diss. Masch.) 1974.

Henrike Frey-Anthes, ‚Dämonen/ Dämonenbeschwörung (AT)‘, Abschnitt 3.8.1. Vernichter (המשיחית), WiBiLex, [www.bibelwissenschaft.de/stichwort/16101/](http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/16101/)

Hartmut Freytag, *Die Bedeutung der Himmelsrichtungen im Himmlischen Jerusalem*, Tübingen 1971 (PBB 93).

Ders., Die Theorie der allegorischen Schriftdeutung und die Allegorie in deutschen Texten besonders des 11. und 12. Jahrhunderts, in: *Bibliotheca Germanica* 24 (1981).

Johannes Fried, *Die Anfänge der Deutschen. Der Weg in die Geschichte*, Berlin 1994.

Ders., *Zu Gast im Mittelalter*, München 2007.

Carl Fritzsche, *Die Lateinischen Visionen des Mittelalters bis zur Mitte des 12. Jahrhunderts. Ein Beitrag zur Culturgeschichte*, in: *Romanische Forschungen*; Bd. 2 (1886), S. 247-279.

Urte Undine Frömring, *Naturkatastrophen. Kulturelle Deutung und Verarbeitung*, Frankfurt/M. 2006.

Jürgen Fuchs, *Stadtbäche und Wasserversorgung in mittelalterlichen Städten Südwestdeutschlands*, in: Jürgen Sydow (Hrsg.), *Städtische Versorgung und Entsorgung im Wandel der Geschichte*, Sigmaringen 1981 (Stadt in der Geschichte. Veröffentl. d. Südwestdt. Arbeitskreises für Stadtgeschichtsforschung; Bd. 8).

*Natur und Kultur in der deutschen Literatur des Mittelalters. Colloquium Exeter 1997*. In Zusammenarbeit mit Frank Fürbeth u. Ulrike Zitzlperger hrsg. v. Alan Roberthaw u. Gerhard Wolf, Tübingen 1999.

Vito Fumagalli, *Wenn der Himmel sich verdunkelt. Lebensgefühl im Mittelalter*, Berlin 1988 (Wagenbachs Taschenbücherei; Bd. 156) [ital. Originalausg.: *Quando il cielo s'oscura*, Bologna 1987].

Ders., *La pietra viva. Città e natura nel Medioevo*, Bologna 1988.

Ders., *Mensch und Umwelt im Mittelalter*, Berlin 1992.

Ders., *Paesaggi della paura. Vita e natura nel Medioevo*, Bologna 1994.

Andreas Furger, *Die Helvetier: Kulturgeschichte eines Keltenvolkes*, 6. Auf. Zürich 2003 (AKS; Bd. 3).

Hans von der Gabelentz, *Die kirchliche Kunst im italienischen Mittelalter. Ihre Beziehung zu Kultur und Glaubenslehre*, Straßburg 1907.

Jean Gag , Art. ‚Fackel (Kerze)‘, RAC 7 (1969), Sp. 154-217.

Bernd Gärtner, Art. ‚Epiphaneia‘, in: *The new international dictionary of New Testament theology* 3, Grand Rapids 1978, p. 317-320.

Hans-Armin Gärtner, *Politische Deutungen von Sonnenfinsternissen in der Antike*, in: »Stürmend auf finsternem Pfad...«. Hrsg. v. Helga K hler et al., Heidelberg 2000, S. 38-41.

Baudouin de Gaiffier, *Hagiographie et historiographie. Quelques aspects du problème*, in: *La storiografia altomedievale*, Spoleto 1970 (Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo 17), p. 139-166.

- François Louis Ganshof, Notes critiques sur les 'Annales Bertiniani', in: Mélanges dédiés à la mémoire de Félix Grat, vol. II, Paris 1949, p. 159-174.
- Wilhelm Ganzenmüller, Das Naturgefühl im Mittelalter, Leipzig u. Berlin 1914 (Beiträge zur Kulturgeschichte des Mittelalters; Bd. 18).
- Karl Gareis, Die Landgüterordnung Kaiser Karls des Großen, Berlin 1895.
- Claude Gary, La foudre. Des mythologies antiques à la recherche moderne, Paris 1994.
- Ludovico Gatto, Storia di Roma nel Medioevo: Politica, Religione, Società ...e 'il Sacco di Roma 1527', Roma 1999.
- Stefano Gaspari, Art. ‚Paulus Diaconus‘, in: Lexikon des Mittelalters 6, München 1993, Sp. 1825f.
- Giulia Sfamemi Gasparro, Soteriology and Mystic Aspects in the Cult of Cybele, Leiden 1985.
- Giovanni Gasparotto, Isidoro e Lucrezio, Le fonti della meteorologica isidoriana, Verona 1983.
- Bardo Maria Gaulty, Senecas Naturales Quaestiones. Naturphilosophie für die römische Kaiserzeit, München 2004 (Zetemata; Monographien zur Klass. Altertumswiss.; Heft 122).
- Alfred Gawlik, Art. ‚Konrad‘, NDB 12 (1979), S. 531.
- Grégoire de Tours et l'espace gaulois. Actes du congrès international Tours, 3-5 novembre 1994. Textes réunis par Nancy Gauthier et Henri Galinie, Tours 1997.
- Patrick J. Geary, Die Merowinger. Europa vor Karl dem Großen. Aus d. Engl. v. Ursula Scholz, München 1996.
- Christian Gebauer, Visionskompilationen: eine bislang unbekannte Textsorte des Hoch- und Spätmittelalters, Berlin 2013 (Arbeiten zur historischen u. systematischen Theologie) [zugl.: Wuppertal, Univ., Diss., 2010].
- Martin Gechter, Wasserversorgung und -entsorgung in Köln vom Mittelalter bis zur frühen Neuzeit, in: Kölner Jahrbuch für Vor- und Frühgeschichte 20 (1987), S. 219-270.
- Clifford Geertz, Religion as a Cultural System, in: Ders., The Interpretation of Cultures, New York 1973.
- Klaus Geiger, ‚Todesvorzeichen‘, HWB d. dt. Aberglaubens, hrsg. v. H. Bächtold-Stäubli u. E. Hoffmann-Krayer, Bd. 8: Silber - Vulkan, unveränd. ND d. Ausg. 1936/37, Berlin - New York 2011, Sp. 994-1009.
- Christian Gellinek, Daniel's Vision of four Beasts in twelfth-Century German Literature, in: Germanic Review 41.42, 1966/67, p. 5-26.
- Rudolf Gerber, Symbolik des Feuers, Norderstedt 2009.
- Richard Gerberding, The Rise of the Carolingians and the *Liber Historiae Francorum*, Oxford 1987 (Oxford Historical Monographs).
- Hartmut Geißler, Die Absetzung Heinrichs IV. in Ingelheim, [www.ingelheimer-geschichte.de/index.php?id=118](http://www.ingelheimer-geschichte.de/index.php?id=118) (12.02.2018).
- Heiner Geißler, Ou Topos. Suche nach dem Ort, den es geben müßte, Hamburg 2010.
- Oswald Gerhardt, Der Stern des Messias. Das Geburts- und das Todesjahr Jesu Christi nach astronomischer Berechnung, o. O. 1922.
- Nadja Germann, De temporum ratione. Quadrivium und Gotteserkenntnis am Beispiel Abbos von Fleury und Hermanns von Reichenau, in: Studien u. Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters 89 (2006), S. 177-285.
- Ronald D. Gerste, Wie das Wetter Geschichte macht: Katastrophen und Klimawandel von der Antike bis heute, Stuttgart 2015.

Klaus Gerteis, *Die deutschen Städte in der Frühen Neuzeit. Zur Vorgeschichte der „bürgerlichen Welt“*, Darmstadt 1986.

Joseph de Ghellinck, *L'essor de la littérature latine au XIIe siècle*, Brüssel - Paris 1946, p. 295ff.

Wilhelm Engelbert Giefers, Eresburg, Irminsäule, Bullerborn, in: *Westfälische Zeitschrift* 36 (1878), <http://www.westfaelische-zeitschrift.lwl.org>.

John Gillingham, *The travels of Roger Howden and his views of the Irish, Scots, and Welsh*, in: John Gillingham (Ed.), *The English in the Twelfth Century. Imperialism, National Identity and Political Values*, Woodbridge 2000, p. 69-91.

Marion Gindhart, *Das Kometenjahr 1618. Antikes und zeitgenössisches Wissen in der frühneuzeitlichen Kometenliteratur des deutschsprachigen Raumes*, Wiesbaden 2006 (*Wissensliteratur im Mittelalter. Schriften des Sonderforschungsbereichs 226 Würzburg - Eichstätt* 44).

Monika Gisler, Katja Hürlimann, Agnes Nienhaus, *Naturkatastrophen - Catastrophes naturelles*, Zürich 2003 (Special Issue von *Traverse. Zeitschrift für Geschichte/Revue d'Histoire* 10, 3).

Monika Gisler, *Die Katastrophe als darstellerisch-ästhetisches Ereignis: Der Bergsturz von Goldau 1906*, in: Lars Kreye, Carsten Stühling und Tanja Zwingelberg (Hrsg.), *Natur als Grenzerfahrung*, 2009, S. 281-89.

Clarence Glacken, *Traces on the Rhodian shore. Nature and culture in western thought from ancient times to the end of the eighteenth century*, Berkeley 1967.

Jason Kahn Glenn, *Politics and history in the tenth century. The work and world of Richer of Reims*, Cambridge 2004 (*Cambridge Studies in medieval life and thought*; vol. 4, 60).

Karen Gloy, *Das Verständnis der Natur, Bd. 1: Die Geschichte des wissenschaftlichen Denkens*, München 1995.

Félix Goblet D'Alviella, *Histoire des bois et forêts de Belgique*, Brüssel 1927.

Willibrord Godel, *Irishes Beten im frühen Mittelalter*, *ZKTh* 85 (1963), S. 261-321 u. S. 389-439.

Peter Godman, Roger Collins (eds.), *Charlemagne' heir. New perspectives on the reign of Louis the Pious (814-840)*, Cambridge 2009.

Werner Goetz, Thietmar von Merseburg, *Geschichtsschreiber (geb. 975, gest. 1018)*, in: Ders. (Hrsg.), *Gestalten des Hochmittelalters. Personengeschichtliche Essays im allgemeinhistor. Kontext*, Darmstadt 1983, S. 70-83.

Hans-Werner Goetz, *Die Geschichtstheologie des Orosius*, Darmstadt 1980 (*Impulse der Forschung*; Bd. 32).

Ders., *Leben im Mittelalter - Vom 7. bis zum 13. Jahrhundert*, München 1986.

Ders., Art. ‚Nithard‘, *Lexikon des Mittelalters*, Bd. 6 (1993), Sp. 1201.

Ders., *Historiographisches Zeitbewußtsein im frühen Mittelalter. Zum Umgang mit der Zeit in der karolingischen Geschichtsschreibung*, in: Anton Scharer, Georg Scheibelreiter (Hrsg.), *Historiographie im frühen Mittelalter*, Wien - München 1994 (*Veröffentlichungen d. Inst. für Österr. Geschichtsforschung*; Bd. 32), S. 158-178.

Ders., *Wunderberichte im 9. Jahrhundert. Ein Beitrag zum literarischen Genus der frühmittelalterlichen Mirakelsammlungen*, in: Martin Heinzelmann, Klaus Herbers, Dieter R. Bauer (Hrsg.), *Mirakel im Mittelalter. Konzeptionen, Erscheinungsformen, Deutungen*, Stuttgart 2002 (*Beiträge zur Hagiographie*; Bd. 3), S. 180-226.

Ders., *„Konstruktion der Vergangenheit“*. *Geschichtsbewußtsein und Fiktionalität in der hochmittelalterlichen Chronistik, dargestellt am Beispiel der Annales Palidenses*, in: Johannes Laudage (Hrsg.), *Mittelalterliche Geschichtsdarstellung und ihre kritische Aufarbeitung*, Köln - Weimar - Wien 2003 (*Europäische Geschichtsdarstellungen*; Bd. 1), S. 225-257.

Ders., *Endzeiterwartung und Endzeitvorstellung im Rahmen des Geschichtsbildes des früheren 12. Jahrhunderts (1988)*, in: Ders., *Vorstellungsgeschichte. Gesammelte Schriften zu Wahrnehmungen, Deutungen und Vorstellungen im Mittelalter*, hrsg. v. Anna Aurast et al., Bochum 2007, S. 433-452.

Ders., Antike Tradition, römische Kontinuität und Wandel in den frühmittelalterlichen Reichen in der Wahrnehmung der frühmittelalterlichen Geschichtsschreibung: Gregor von Tours und Paulus Diaconus im Vergleich, in: Matthias Becher, Stefanie Dick (Hrsg.), Völker, Reiche und Namen im frühen Mittelalter, München u. a. 2010 (Mittelalter-Studien; Bd. 22), S. 255-278.

Ders., Gott und die Welt: Religiöse Vorstellungen des frühen und hohen Mittelalters, Teil I, Bd. 2: II. Die materielle Schöpfung: Kosmos und Welt III. Die Welt als Heilsgeschehen, Berlin 2012 (Orbis mediaevalis).

Göttingische Gelehrte Anzeigen, unter d. Aufsicht d. Kgl. Gesellschaft d. Wiss., 1. Bd. Göttingen 1830.

Kurt Goldammer, Der Mythos von Ost und West. Eine kultur- und religionsgeschichtliche Studie, München - Basel 1962 (Glauben und Wissen; Nr. 23).

Wolfgang Golther, Germanische Mythologie. Handbuch - Gesamtausg., Essen 2004.

Andreas Goltz, Barbar - König - Tyrann. Das Bild Theoderichs des Großen in der Überlieferung des 5. - 9. Jahrhunderts, Berlin 2008 (Millennium-Studien).

Walter A. Goffart, Byzantine Policy in the West under Tiberius II and Maurice: The Pretenders Hermenegild and Gundovald (579-585), in: *Traditio*, vol. 13 (1957), p. 73-118.

Walter A. Goffart, From *Historiae* to *Historia Francorum* and back again. Aspects of the Textual History of Gregory of Tours, in: *Religion, Culture and Society in the Early Middle Ages. Studies in Honor of Richard E. Sullivan*, ed. Thomas F. X. Noble and John J. Contreni, Kalamazoo/Mich. 1987, p. 55-76.

Ders., The Narrators of Barbarian History (A.D. 550-800). Jordanes, Gregory of Tours, Bede and Paul the Deacon, Princeton 1988.

Ders., Foreigners in the *Histories* of Gregory of Tours, in: Ders., *Rome's fall and after*, London - Ronceverte 1989, p. 275-291.

Ders., The Fredegar Problem Reconsidered, in: Ders., *Romes Fall and after*, London 1989, p. 319-354.

Wouter Goris, Absolute Beginners. Der mittelalterliche Beitrag zu einem Ausgang vom Unbedingten, Leiden - Boston 2007 (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters).

Christian Goudineau, Christian Peyre, Bibracte et les Éduens. À la découverte d'un peuple gaulois, Paris 1993.

Louis Gougaud, L'aéronef dans les légendes du moyen-âge, in: *Revue celtique* 41 (1924), p. 354-358.

André Grabar, *Christian Iconography: A Study of its Origins*, Princeton 1968 (A.W. Mellon Lectures in the Fine Arts, Bollingen Series 35, 10).

Johannes Grabmayer, Die Siebenzahl ist der Schlüssel zur Welt. Über das abendländische Wissen um das Jahr 1000, in: *Mensch und Natur im mittelalterlichen Europa. Archäologische, historische und naturwissenschaftliche Befunde. Akten der Akademie Friesach „Stadt und Kultur im Mittelalter“*, Friesach (Kärnten) 1. bis 5. September 1997, Klagenfurt 1998 (Schriftenreihe der Akademie Friesach; Bd. 4), S. 15-36.

Ders., *Europa im späten Mittelalter 1250-1500. Eine Kultur- und Mentalitätsgeschichte*, Darmstadt 2004 (Kultur und Mentalität).

Kathryn Grabowski & David N. Dumville, *Chronicles and annals of medieval Ireland and Wales: the Clonmacnoise group of texts*, Woodbridge 1984.

Ittai Gradel, *Emperor Worship and Roman Religion*, Oxford 2002 (Oxford Classical Monographs).

Sebastian Grätz, *Der strafende Wettergott. Erwägungen zur Tadiionsgeschichte des Adad-Fluchs im Alten Orient und im Alten Testament*, Bodenheim 1998 (BBB114).

Ders., Art. ‚Unwetter (AT)‘, in: *WiBiLex* 2007, [www.wibilex.de/stichwort/unwetter/](http://www.wibilex.de/stichwort/unwetter/) (23.05.2010).

Ernst Graf, ‚Aldhelmus‘, *Paulys Realencyclopädie der class. Altertumswissenschaft* I, 1, Stuttgart 1893, Sp. 1356f.

- Heike Grahn-Hoek, Die fränkische Oberschicht im 6. Jahrhundert. Studien zu ihrer rechtlichen und politischen Stellung, Sigmaringen 1976 (Vorträge u. Forschungen; Sonderband 21) [Marburg, Univ.-Diss., 1975].
- Pier Angelo Gramaglia, Magia e demonia in Agobardo di Lione, in: Archivio teologico torinese 4 (1998), p. 165-211.
- Antonia Gransden, Historical Writing in England, 2 vols., London 1974/1982.
- Brigitte Grassmann-Fischer, Die Prodigien in Vergils Aeneis, München 1966 (Studia et Testimonia antiqua; Bd. 3).
- William Grattan-Flood, The Twelve Apostles of Erin, in: The Catholic Encyclopedia, vol. 1, New York 1907 (<http://newadvent.org/cathen/01632a.htm>)
- William Grattan-Flood, Art. ‚St. Machutus‘, The Catholic Encyclopedia, New York 1910/2017, <http://www.newadvent.org/09503a.htm>
- Ralph Griffiths, The Oxford illustrated History of the British Monarchie, 2nd rev. Ed., Oxford 2000 (Oxford Illustrated Histories).
- František Graus, Volk, Herrscher und Heiliger im Reich der Merowinger: Studien zur Hagiographie der Merowingerzeit, Prag 1965.
- Ders., Funktionen der spätmittelalterlichen Geschichtsschreibung, in: Geschichtsschreibung und Geschichtsbewußtsein im späten Mittelalter. Vorträge und Forschungen. Hrsg. v. Hans Patze, Sigmaringen 1987 (Vorträge u. Forschungen; hrsg. v. Konstanzer Arbeitskreis für mittelalterliche Geschichte; Bd. 31), S. 14-25.
- Ders., Hagiographie und Dämonenglauben. Zu ihren Funktionen in der Merowingerzeit, in: Santi e Demoni nell' alto medioevo occidentale (secoli V-XI), Spoleto 1989 (Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo 36/1), S. 93-120.
- John Greenfield, Lydia Miklautsch, Der »Willehalm« Wolframs von Eschenbach. Eine Einführung, Berlin - New York 1998 (De-Gruyter-Studienbuch).
- Erik Grigg, ‚Mole Rain‘ and other natural phenomena in the Welsh annals: can *mirabilia* unravel the textual history of the *Annales Cambriae*?, in: Welsh History Review 244 (2009), p. 1-40.
- François Grignard, L'abbaye bénédictine de Flavigny en Bourgogne, ses historiens et ses histoires, in: Memoires de la Société éduenne (Autun) 14 (1885), p. 29-35.
- Jacob Grimm, Deutsche Mythologie. Bd. I-III. Einleitung Leopold Kretzenbacher. Nachdruck der 4. Aufl., besorgt v. Elard H. Meyer, Berlin 1875-78, Wiesbaden 1992.
- Dieter Groh, Michael Kempe, Franz Mauelshagen (Hrsg.), Naturkatastrophen. Beiträge zu ihrer Deutung, Wahrnehmung und Darstellung in Text und Bild von der Antike bis ins 20. Jahrhundert, Tübingen 2003 (Literatur und Anthropologie; Bd. 13).
- Josef Virgil Grohmann, Aberglauben und Gebräuche aus Böhmen und Mähren, Bd. 1, Leipzig 1864.
- Paul Grosjean, Notes d'hagiographie celtique, Analecta Bollandiana 70 (1952), p. 317-326.
- Rolf Große, Vom Frankenreich zu den Ursprüngen der Nationalstaaten 800-1214, Darmstadt 2005 (Deutsch-Französische Geschichte; Bd. 1).
- Joachim Gruber, Art. ‚Ammianus Marcellinus‘, in: Lexikon des Mittelalters 1 (1980), S. 538f.
- Klaus Grubmüller, Überlegungen zum Wahrheitsanspruch des Physiologus im Mittelalter, in: Frühmittelalterliche Studien 12 (1978), S. 160-177.
- Anselm Grün, Der Umgang mit dem Bösen. Der Dämonenkampf im alten Mönchtum, Münsterschwarzach 1980 (MKS 6).
- Rainer Gruenter, Landschaft. Bemerkungen zur Wort- und Bedeutungsgeschichte, in: Germanisch-Romanische Monatsschrift 34 (1953), S. 111-120.

- Ders., Das wunnecliche Tal, in: Euphorion 55 (1961), S. 341-404.
- Ders., Zum Problem der Landschaftsdarstellung im höfischen Versroman, in: Euphorion. Zeitschrift für Literaturgeschichte 56 (1962), S. 248-278.
- Herbert Grundmann, Studien über Joachim von Floris, Wiesbaden 1927 (Beiträge zur Kulturgeschichte d. Mittelalters u. d. Renaissance; Bd. 32).
- Ders., Zur Biographie Joachims von Fiore und Rainers von Ponza, in: Deutsches Archiv für Erforschung d. Mittelalters 16 (1960), S. 437-546.
- Ders., Die Eigenart mittelalterlicher Geschichtsanschauung, in: Geschichtsdenken und Geschichtsbild im Mittelalter. Ausgewählte Aufsätze und Arbeiten aus den Jahren 1933 bis 1959, hrsg. v. Walther Lammers, Darmstadt 1965 (Wege der Forschung; Bd. XXI), S. 430-433.
- Ders., Geschichtsschreibung im Mittelalter. Gattungen - Epochen - Eigenart, 3. Aufl. Göttingen 1978.
- Henning Grunwald, Manfred Pfister (Hrsg.), Krisis! Krisenszenarien, Diagnosen und Diskursstrategien, München 2007.
- Romano Guardini, Religiöse Erfahrung und Glaube, Ostfildern 1975.
- Bernard Guenée, Histoires, annales, chroniques. Essai sur les genres historiques au moyen âge, in: Annales ESC 28 (1973), p. 997-1016.
- Ders., Histoire et Culture historique dans l'occident médiéval, Paris 1980.
- Wilhelm Gumbel, Art. ‚Elemente‘, Calwer Bibellexikon, 5. Bearb. 1959, Sp. 249.
- Ders., Histoire et culture historique dans l' Occident médiéval, Paris 1980 (Collection historique).
- Heinrich Günter, Die christliche Legende des Abendlandes, Freiburg/ Br. 1900.
- Heinrich Günter, Psychologie der Legende. Studien zu einer wissenschaftlichen Heiligen-Geschichte, Freiburg 1949.
- Joseph de Guibert, La componction du cœur, in: Revue d'ascétique et de mystique 15, Toulouse 1934 (Asctica Miscellanea; 8)), p. 225-240.
- Emanuela Guidoboni (Hrsg.), I terremoti prima del Mille in Italia e nell'area mediterranea, Bologna 1989.
- Emanuela Guidoboni, Antonio Navarra, Enzo Boschi (Hrsg.), Nella spirale del clima. Culture e società mediterranee di fronte ai mutamenti climatici, Bologna 2010.
- Andrée Guillerme, Les Temps de l'eau: La cité, l'eau et les techniques, Seyssel 1983 (engl. Ausg.: Andrée Guillerme, The Age of Water. The Urban Environment in the North of France A. D. 300-1800, Texas United Press 1988).
- Olivier Guillot, Les miracles dans les Annales de Flodoard, in: Histoire des miracles, Angers 1983, p. 29-40.
- Hans Ulrich Gumbrecht, Schriftlichkeit und mündliche Kultur, in: Schrift und Gedächtnis. Beiträge zur Archäologie der literarischen Kommunikation, hrsg. v. Aleida Assmann et al., München 1983, S. 158-174.
- Wilhelm Gundel, De stellarum appellatione et religione Romana, in: RGVV 3, 2, Gießen 1907, S. 141-147.
- Ders., Art. ‚Kometen‘, in: RE 11,1 (1921), Sp. 1143-1193.
- Karl Gutbrod, Art. ‚Taufe, taufen‘, Calwer Bibellexikon, 5. Bearb. 1959, Sp. 1289-1294.
- Rolf Gutdeutsch, Christina Hammerl, Jan Mayer, Karel Vocelka, Erdbeben als historisches Ereignis. Die Rekonstruktion des Bebens von 1590 in Niederösterreich, Stuttgart 1987.

Rolf Gutdeutsch, Christina Hammerl, Naturkatastrophen in der historischen Forschung - Am Beispiel des Neulengbacher Bebens von 1590, in: MIÖG Jg. 8, 1-4, Wien 1988, S. 95-112.

Holger Gutschmidt, Antonella Lang-Balestra, Gianluigi Segalerba (Hrsg.), *Substantia - Sic et Non*. Eine Geschichte des Substanzbegriffs von der Antike bis zur Gegenwart in Einzelbeiträgen, Frankfurt 2008.

Aubrey Gwynn, Were the Annals of Inisfallen written at Killaloe?, *N. Munster Antiq J* 11 (1958), p. 20-33.

Jochen Haas, Ein Unterweltshund im Trierer Dom. Vergleichende Bemerkungen zu zwei Unwettern in Trier und Köln im Jahr 857 und zu umwelthistorischen Extremereignissen der Karolingerzeit in frühmittelalterlichen Annalenwerken, in: *Kurtrier. Jb. Hrsg. v. d. Stadtbibliothek Trier u. d. Verein Kurtrier. Jahrbuch e.V.* 47 (2007), S. 99-119.

Wolfgang Haase, Hildegard Temporini (Hrsg.), *Aufstieg u. Niedergang d. röm. Welt, Bd. II: Principat, 20/2*, Berlin - New York 1987, S. 1083-1099.

Rebekka Habermas, Wunder, Wunderliches, Wunderbares. Zur Profanisierung eines Deutungsmusters in der Frühen Neuzeit, in: Richard van Dülmen (Hrsg.), *Armut, Liebe, Ehre. Studien zur historischen Kulturforschung*, Frankfurt/M. 1988, S. 38-66.

Angelus Albert Häussling, Mönchskonvent und Eucharistiefeier. Eine Studie über die Messe in der abendländischen Klosterliturgie des frühen Mittelalters und zur Geschichte der Meßhäufigkeit, Münster 1973 (LWQF 58).

Ders., Tageszeitenliturgie, in: Walter Kasper (Hrsg.), *LThK* 9, 3. Aufl. Freiburg im Breisgau 2000, Sp. 1232-1241.

Ders., Tageszeitenliturgie in Geschichte und Gegenwart. Historische und theologische Studien, hrsg. v. Martin Klöckener, Münster 2012 (Liturgiewiss. Quellen u. Forschungen; Bd. 100).

Heinrich Hagenmeyer, Peter der Eremit. Ein kritischer Beitrag zur Geschichte des Ersten Kreuzzuges, Leipzig 1897.

Fritz-Peter Hager, Art. ‚Natur; I. Antike‘, in: *Historisches Wörterbuch d. Philosophie* 6, Basel 1984, S. 421-441.

Sylvia Hahn, Reinhold Reith (Hrsg.), *Umwelt-Geschichte. Arbeitsfelder - Forschungsansätze - Perspektiven*, Wien - München 2001 (Querschnitte. Einführungstexte zur Sozial-, Wirtschafts- und Kulturgeschichte; Bd. 8).

Carl Hainer, *Das epische Element bei den Geschichtsschreibern des frühen Mittelalters*, Diss. Gießen 1914.

Jens Halfermann, *Der Aufstieg zum Einen. Untersuchungen zu Platon und Plotin*, 2. Aufl. Leipzig 2006.

David Halperin, The Magonia Problem, in: *Magonia. Interpreting Contemporary Vision and Belief* (Magonia Magazine), <http://magonia.haaan.com/category/author/halperin-david/> (29.05.2014).

Lucien Halphen (Hrsg.), *Receuil d'Annales Angevines et Vendômois*, Paris 1903.

Lucien Halphen, Grégoire de Tours, historien de Clovis, in: *Mélanges d'histoire du Moyen Age offerts à M.F. Lot*, Paris 1925, p. 235-244.

Michaela Hammerl, ‚Prodigienliteratur‘, in: *Lexikon zur Geschichte der Hexenverfolgung*, hrsg. v. Gudrun Gersmann, Katrin Moeller u. Jürgen-Michael Schmidt, unter: <https://www.historicum.net/purl/44zt4/>

Caroline P. Hammond Bammel (Ed.), *Der Römerbriefkommentar des Origines, lib. X, 12. Krit. Ausg. d. Übers. Rufins, Buch 7-10*. Aus d. Nachlaß hrsg. v. H. J. Frede u. H. Stanjek, Freiburg/Br. 1998 (Vetus Latina; 34).

Hermann Hanse, «Gott haben» in der Antike und im frühen Christentum, in: *RGVV* 27 (1939), S. 19ff.  
Christian Peter Hansen, Die Insel Sylt in geschichtlicher und statistischer Hinsicht, in: *Falcks Archiv*, 4. Jg., H. 1-3, 1845.

Harald Hardrada, ‚Wikingerzeit‘, <http://www.wikingerzeit.wordpress.com/> 17.10. 2015

Charles Hardwick, *Ancient Battle-Fields. On some Ancient Battle-Fields in Lancashire and their Historical, Legendary, and Aesthetic Associations*, Manchester - London 1882.



Dieter Harmening, *Superstitio. Überlieferungs- und theoriegeschichtliche Untersuchungen zur kirchlich-theologischen Aberglaubensliteratur des Mittelalters*, Berlin 1979.

Martina Hartmann, Die Darstellung der Frauen im *Liber Historiae Francorum* und die Verfasserfrage, in: *Concilium medii aevi* 7 (2004), S. 209-237.

Nicolai Hartmann, *Ethik*, 3. Aufl., Berlin 1949.

Wilfried Hartmann (Hrsg.), *Bischof Burchard von Worms 1000-1025*, Mainz 2000 (Quellen u. Abhandlungen zur mittelhochrhein. Kirchengeschichte; Bd. 100).

Ders., *Ludwig der Deutsche*, Darmstadt 2002 (Gestalten des Mittelalters und der Renaissance).

Ders., Die Söhne Ludwigs des Deutschen: König Karlmann, König Ludwig der Jüngere (III.), Kaiser Karl III., in: Gerhard Hartmann, Karl Schnith (Hrsg.), *Die Kaiser. 1200 Jahre Europäische Geschichte*, Wiesbaden 2006, S. 71-81.

Carmen Cardelle de Hartmann, *Philologische Studien zur Chronik des Hydatius von Chaves*, Stuttgart 1994 (Palingenesia; Bd. 47; zugl.: Saarbrücken, Univ.-Diss., 1993).

Gönnna Hartmann-Petersen, *Genovefa von Paris - Person, Verehrung und Rezeption einer Heiligen des Frankenreiches. Eine paradigmatische Studie zur Heiligenverehrung im Frühmittelalter*, Hamburg 2007 (Kieler Theolog. Reihe).

Karin Hasel, Ekkehard Schwartz, *Forstgeschichte. Ein Grundriß für Studium und Praxis*, 2., aktualisierte Aufl. Remagen 2002.

Charles Homer Haskins, *The Renaissance of the Twelfth Century*, Cambridge 1927 (Reprint New York 1957).

Ders., *Studies in the history of medieval science*, 2. Aufl. Cambridge (Mass.) 1927, p. 20-42.

Ulrike Haß, *Etymologie oder Begriffsgeschichte?* (1987), Institut für Deutsche Sprache, S. 9, [https://ids-pub.bsz-bw.de/frontdoor/deliver/index/docId/2785/fie/Haß-Etymologie\\_oder\\_Begriffsgeschichte-1987.pdf](https://ids-pub.bsz-bw.de/frontdoor/deliver/index/docId/2785/fie/Haß-Etymologie_oder_Begriffsgeschichte-1987.pdf)

Wolfgang Haubrichs, *Ordo als Form. Strukturstudien zur Zahlenkomposition bei Otfrid von Weissenburg und in karolingischer Literatur*, Tübingen 1969.

Katrin Hauer, *Bergstürze kulturhistorisch betrachtet: Salzburg und Plurs im Vergleich*, in: Lars Kreye, Carsten Stühling und Tanja Zwingelberg (Hrsg.), *Natur als Grenzerfahrung*, 2009, S. 261-280.

Stephen W. Hawking, *Eine kurze Geschichte der Zeit. Die Suche nach der Urkraft des Universums*. Dt. Übers. H. Kober, Hamburg 1991 (engl. Originalausg. New York 1988).

Deborah Hayden, *Some Notes on the Transmission of „Auricept na n-Éces“*, in: *Proceedings of the Harvard Celtic Colloquium* 32 (2012), p. 134-169.

Gerold Hayer, *Konrad von Megenberg, 'Buch der Natur'. Untersuchungen zu einer Text- und Überlieferungsgeschichte*, Tübingen 1998 (MTU 110).

Patrick Healy, *The chronicle of Hugh of Flavigny: reform and the investiture contest in the late eleventh century*, Aldershot 2006.

Katrien Heene, *Merovingian and Carolingian hagiography. Continuity or change in public and aims?*, in: *Analecta Bollandiana* 107 (1989), p. 415-428.

Karl Heidecker, *Agobard en de onweermakers. Magie en rationaliteit in de vroege Middeleeuwen*, in: *De betovering van het middeleeuwse christendom. Studies over ritueel en magie in de Middeleeuwen*. Red. Marco Mostert, Albert Demyttenaere, Hilversum 1995 (Amsterdamse Historische Reeks. Grote Serie 22).

Ulrike Heidenreich, „Wenn Tiere Blut schwitzen“, *SZ*, 17. Mai 2010.

Karl Theodor Heigel, *Über die aus den alten Murbacher Annalen abgeleiteten Quellen*, in: *FDG V*, S. 397-403.

- Heinz Heimsoeth, *Die sechs großen Themen der abendländischen Metaphysik und der Ausgang des Mittelalters*, 7. Aufl. Darmstadt 1981.
- Stefan Heinlein, *Christliche Zahlensymbolik und ihre Chiffrierung in der alten Kunst*, in: *Magie der Zahl. Ausstellungskatalog Staatsgalerie Stuttgart* 1997.
- Andreas Heinz, *Marianische Antiphonen I: Liturgisch*, in: Walter Kasper (Hrsg.), *LThK*, Bd. 6, 3. Aufl., Freiburg im Breisgau 1997, Sp. 1357ff.
- Sabine Heinz, *Symbole der Kelten*, 2. Aufl. Darmstadt 2007 (Schirmer TB 97559).
- Joachim Heinzle, ‚Lucidarius‘, *Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon*, 2., völlig neu bearb. Aufl., Berlin - New York 1978ff., Bd. 8, Sp. 187-192.
- Martin Heinzlmann, *Hagiographischer und historischer Diskurs bei Gregor von Tours?*, in: Marc van Uytfanghe, Roland Demeulenaere (Hrsg.), *Aevum inter utrumque. Mélanges offerts à Gabriel Sanders*, Steenbrugge 1991, S. 237-258.
- Ders., *Gregor von Tours (538-594): „Zehn Bücher Geschichte“*. Historiographie und Gesellschaftskonzept im 6. Jahrhundert, Darmstadt 1994 (engl. Ausg.: Ders., *Gregory of Tours. History and Society in the Sixth Century*. Transl. by Christopher Carroll, Cambridge 2001).
- Ders., *Die Franken und die fränkische Geschichte in der Historiographie Gregors von Tours*, in: *Historiographie im frühen Mittelalter*. Hrsg. v. Anton Scharer u. Georg Scheibelreiter, Wien u. a. 1994, S. 326-344.
- Ders., Art. ‚Gregor von Tours‘, in: *RGA* 12, (2. Aufl. 1998), S. 612-615.
- Ders., *Die Funktion des Wunders in der spätantiken und frühmittelalterlichen Historiographie*, in: Ders. (Hrsg.), *Mirakel im Mittelalter*, Stuttgart 2002, S. 35ff.
- Ders., Klaus Herbers, Dieter R. Bauer (Hrsg.), *Mirakel im Mittelalter. Konzeptionen, Erscheinungsformen, Deutungen*, Stuttgart 2002 (Beiträge zur Hagiographie; Bd. 3).
- Klaus Heitmann, *Das Verhältnis von Dichtung und Geschichtsschreibung in älterer Theorie*, in: *AKG* 52 (1970), S. 244-279.
- Adolf Heller et al., Art. ‚Meer‘, *200 biblische Symbole. Anhand v. 300 Bibelstellen erläutert*, Wüstenrot 1950, S. 174.
- Ders., Art. ‚Nacht = Gottesferne, Abwesenheit Christi‘, *200 biblische Symbole*, 1950 S. 143f.
- Ernst Hellgardt, *Zum Problem symbolbestimmter und formalästhetischer Zahlenkomposition in mittelalterlicher Literatur: mit Studien zum Quadrivium und zur Vorgeschichte des mittelalterlichen Zahlendenkens*, München 1973 (Münchener Texte u. Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters; Bd. 45).
- Siegfried Hellmann, *Die Entstehung und Überlieferung der Annales Fuldenses*, in: *Neues Archiv* 33 (1908), S. 695-742 u. *Neues Archiv* 34 (1909), S. 17-66.
- Siegfried Hellmann, *Einhard, Rudolf, Meginhard. Ein Beitrag zur Frage der Annales Fuldenses*, *Historisches Jahrbuch im Auftrag der Görres-Gesellschaft* 34 (1913), S. 40-64.
- Siegfried Hellmann, *Studien zur mittelalterlichen Geschichtsschreibung 1: Gregor von Tours*, in: *HZ* 107 (1911), S. 1-43 (ND in: Ders., *Ausgewählte Abhandlungen zur Historiographie und Geistesgeschichte des Mittelalters*, hrsg. v. Helmut Beumann, Darmstadt 1961, S. 57-99).
- Siegfried Hellmann, *Das Fredegarproblem*, in: *Historische Vierteljahrschrift* 29 (1934), S. 36-92.
- Leon Hempel, Marie Bartels, Thomas Markwart (Hrsg.), *Aufbruch ins Unversicherbare: Zum Katastrophendiskurs der Gegenwart*, Bielefeld 2013.
- François Hennebert, ‚Anselme de Gembloux‘, *Biographie nationale de Belgique*, tome 1 (1866).

Joachim Henning (Hrsg.), Europa im 10. Jahrhundert. Archäologie einer Aufbruchzeit: Internationale Tagung in Vorbereitung der Ausstellung „Otto der Große, Magdeburg und Europa“, Mainz 2002.

Hans Hermann Henrix, Was berechtigt, in Xanten von einer Märtyrermemoria zu sprechen? In: Trierer Theologische Zeitschrift 84 (1976), S. 216-235.

Klaus Herbers, Leo IV. und das Papsttum in der Mitte des 9. Jahrhunderts. Möglichkeiten und Grenzen päpstlicher Herrschaft in der späten Karolingerzeit (Päpste und Papsttum; Bd. 27), Stuttgart 1996.

Klaus Herbers, Lenka Jeroukov, Bernhard Vogel (Hrsg.), Mirakelberichte des frühen und hohen Mittelalters, Darmstadt 2005 (Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters; Freiherr-vom-Stein-Gedächtnisausg.; Bd. 43).

Peter Herde, Die Katastrophe von Rom 1167. Eine historisch-epidemiologische Studie zum vierten Italienzug Friedrichs I. Barbarossa, Stuttgart 1991 (Sitzungsberichte d. Wiss. Gesellschaft an der Johann-Wolfgang-Goethe-Univ. Frankfurt a. M.; Bd. 27, Nr. 4).

Sandra Herfellner, Die Hiob-Thematik in der Literatur des Mittelalters. Hartmanns von Aue „Der arme Heinrich“ und das biblische Buch „Ijob“ im Vergleich, Norderstedt 2015.

Oliver Hermann, Lothar III. und sein Wirkungsbereich. Räumliche Bezüge königlichen Handelns im hochmittelalterlichen Reich (1125-1137), Bochum 2000.

Hermann Herre, Beiträge zur Kritik der Pöhlde Chronik, in: Deutsche Zeitschrift für Geschichtswissenschaft 11 (1894), S. 46-62.

Johannes Herrmann, Art. ‚Demut‘, Calwer Bibellexikon, 5. Bearb. 1959, S. 206f.

Ders., Art. ‚Geist‘, Calwer Bibellexikon, 5. Bearb. 1959, Sp. 370.

Alfred Herrmann, Art. ‚Farbe‘, RAC 7 (1969), Sp. 358-447.

Bernd Herrmann, Mensch und Umwelt im Mittelalter, Frankfurt am Main 1986.

Ders. (Hrsg.), Umwelt in der Geschichte. Beiträge zur Umweltgeschichte, Göttingen 1989.

Hans Herter, Art. ‚Okeanos 1‘, in: Paulys Realencyclopädie d. klass. Altertumswiss. (RE) XVII, 2, Stuttgart 1937, Sp. 2308-2361.

Martin Hervé, Le métier de prédicateur à la fin du Moyen Âge 1350-1520, Paris 1988.

Maximilian Joseph Herz, Die Religion Jesu in Betrachtungen über die sonntäglichen Evangelien im Laufe des christlichen Kirchenjahres, Stuttgart - Tübingen 1836.

Manfred Hiebl, [http://www.manfred-hiebl.de/mittelalter-genealogie/heribertiner/heribert\\_2\\_graf\\_von\\_vermandois\\_943.html](http://www.manfred-hiebl.de/mittelalter-genealogie/heribertiner/heribert_2_graf_von_vermandois_943.html) u. [http://www.manfred-hiebl.de/mittelalter-genealogie/bosoniden\\_linie\\_burgund/rudolf\\_1\\_von\\_burgund\\_koenig\\_von\\_frankreich\\_936.html](http://www.manfred-hiebl.de/mittelalter-genealogie/bosoniden_linie_burgund/rudolf_1_von_burgund_koenig_von_frankreich_936.html) (23.11.2014).

Rudolf Hiestand, Der erste Kreuzzug in der Welt des ausgehenden 11. Jahrhunderts, in: Der Erste Kreuzzug 1096 und seine Folgen. Hrsg. v. der Ev. Kirche im Rheinland (1996), S. 1ff.

Nicholas John Higham, King Arthur: Myth-Making and History, Abingdon 2009.

Charles Higounet, Les forêts de l'Europe occidentale du Ve au XIe siècle, in: Settimane di studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo XIII, Spoleto 1966.

Madge M. Hildebrandt, The external school in Carolingian society, Leiden u. a. 1992 (Education and society in the Middle Ages and Renaissance; 1).

- Pater Ansfrid Hinder, *Wettersorge - Wettersegen. Christlicher Volksbrauch in Berg und Tal, Einsiedeln* 1959 (Untervazer Burgenverein Untervaz - Texte zur Dorfgeschichte von Untervaz), [download.burgenverein-untervaz.ch/dorfgeschichte](http://download.burgenverein-untervaz.ch/dorfgeschichte)
- Boy Hinrichs, Albert Panten, Guntram Riecken, *Flutkatastrophe 1634. Natur, Geschichte, Dichtung*, 2. verbesserte Aufl. Neumünster 1991.
- Historiographie im frühen Mittelalter. Hrsg. v. Anton Scharer, Georg Scheibelreiter, Wien, München 1994 (Veröffentl. d. Inst. f. Österr. Geschichtsforschung 32).
- Eduard Hlawitschka, *Lotharingen und das Reich an der Schwelle der deutschen Geschichte*, Stuttgart 1968 (MGH-Schriften; Bd. XXI).
- Martin Hoch, *The Battle of Hattin (1187)*, in: Alan V. Murray (Hrsg.), *The Crusades. An Encyclopedia*, 4 Bde., Santa Barbara 2006, p. 259ff.
- Thomas Hodgkin, *Italy and Her Invaders*, Bd. VIII, Oxford 1985.
- Ludwig Hödl, ‚Pfungsten‘, *Lexikon des Mittelalters*, Bd. 6, Stuttgart - Weimar 1999, Sp. 2029ff.
- Otfried Höffe, *Aristoteles*, 2. überarb. Aufl. München 1999 (Beck'sche Reihe).
- Franz Hölzl, ‚Maclovius‘, *BBKL* 5, Herzberg 1993, Sp. 541f.
- Hartmut Hoffmann, *Untersuchungen zur karoling. Annalistik*, in: *Bonner histor. Forschungen* 10 (1958), S. 76-90.
- Richard C. Hoffmann, *Bugs, Beasts, and Business: Some Everyday and Long-Term Interactions between Biology and Economy*, in: *Interazioni Fra Economia E Ambiente Biologico Nell'Europa Preindustriale Secc. XIII-XVIII. Atti della "Quarantunesima settimana di Studi"* 26-30 aprile 2009, a cura di Simonetta Cavaciocchi, Firenze 2010, p. 137-164.
- Ders., *An Environmental History of Medieval Europe*, Cambridge 2014 (Cambridge Medieval Textbooks).
- James Holden, *A History of Horoscopic Astrology*, Tempe 1996.
- C. Warren Hollister, *Henry I., Suffolk* 2001; <http://www.jstor.org/stable/j.ctt1bh4cv9>
- Erich Holtzmann, *Die Quedlinburger Annalen*, in: *Sachsen und Anhalt* 1 (1925), S. 64-125.
- Frederick G. Holweck, *St. Michael the Archangel*, in: *Catholic Encyclopedia*, New York 1911; <http://newadvent.org/cathen/10275b/htm> (24.09.2015).
- Eckhard Homann, *Totum posse, quod est in ecclesia, reservatur in summo pontifice: Studien zur politischen Theorie bei Aegidius Romanus*, Würzburg 2004 (Contradictio. Studien zur Philosophie und ihrer Geschichte; Bd. 2).
- Reallexikon der Germanischen Altertumskunde (RGA). Unter Mitwirkung zahlr. Fachgelehrter hrsg. v. Johannes Hoops, 4 Bde., Straßburg 1911-1919. 2., völlig neu bearb. u. stark erw. Aufl. hrsg. v. Heinrich Beck et al. In Zusammenarb. m. Holger Arbmann et al., 35 Bde., Berlin - New York 1973-2007 sowie 2 Reg.-Bde. (2008).
- Johannes Hoops, Art. ‚Beda (673-735)‘, *RGA*, 1: A-E. Unter Mitwirkung zahlr. Fachgelehrter hrsg. v. Johannes Hoops, Straßburg 1911, S. 189-203, Neuauf. 2003.
- Ders., Art. ‚Wikinger‘, *RGA* 4, ed. Johannes Hoops, 1918-1919, S. 550ff.
- Carl Hosius, *Die Moselgedichte des D. M. Ausonius und des Venantius Fortunatus*, o. O. 1926.
- Luuk A. J. R. Houwen, *Beda Venerabilis. Historian, Monk and Northumbrian*, Groningen 1996 (Mediaevalia Groningiana; 19).
- James Howard-Johnston, *Witnesses to a World Crisis. Historians and Histories of the Middle East in the Seventh Century*, Oxford u. a. 2010.

Wolfgang Hübner, *Mythische Geographie*, in: Ders., *Geographie und verwandte Wissenschaften*, Stuttgart 2000 (*Geschichte der Mathematik und der Naturwissenschaft in der Antike*; Bd. 2).

Gerlinde Huber-Rebenich, Christian Rohr, Michael Stolz (Hrsg.), *Wasser in der mittelalterlichen Kultur - Water in Medieval Culture*, Berlin - New York 2017 (*Das Mittelalter. Perspektiven mediävistischer Forschung*; Beihefte 4).

Kriege, Krisen und Katastrophen am Oberrhein vom späten Mittelalter bis zur Frühen Neuzeit: Tagung des Historischen Seminars Abt. Landesgeschichte an der Universität Freiburg und der Stadt Neuenburg am Rhein 13. und 14. 10. 2006, hrsg. u. bearb. v. Ursula Huggle u. Thomas Zotz, Schopfheim 2007 (*Das Markgräflerland*, Heft 2).

Kathleen Hughes, *The Changing Theory and Practice of Irish Pilgrimage*, in: *Journal of Ecclesiastical History* IX (1969), p. 143-151.

Dies., *Early Christian Ireland: introduction to the sources*, London & Ithaca NY 1972 (*The Sources of History. Studies in the uses of historical evidence*).

Dies., *The Welsh Latin chronicles: *Annales Cambriae* and related texts*, in: *Proceedings of the British Academy* 59 (1973), p. 233-258.

Dies., *The A-text of *Annales Cambriae**, in: *Celtic Britain in the Early Middle Ages*, London 1980, p. 86-100.

Daniel W. Hughes, *The History of Halley's Comet*, in: *Philosophical Transactions of the Royal Society A* 323, London 1987, p. 349-367.

Hans J. Hummer, *The fluidity of barbarian identity: the ethnogenesis of Alemanni and Suebi, AD 200-500*, in: *Early Medieval Europe* 7, 1, March 1998, p. 1-27.

Mark Humphries, *Chronicle and chronology: Prosper of Aquitaine, his methods and the development of early medieval chronology*, in: *Early Medieval Europe* 5, 2 (1996), p. 155-175.

Carl Bernhard Hundeshagen, *De Agobardi archiepiscopi Lugdunensis vita et scriptis (Commentatio pertinens ad hist. eccl. s. IX), pars I: Agobardi vitam continens*, Diss. Gießen 1831.

Ernest Huntington, *Civilization and Climate*, New Haven 1915; 2. éd. 1927.

Hans H. Hutmacher, *Symbolik der biblischen Zahlen und Zeiten*, Paderborn - München - Wien - Zürich 1993.

Michael Imhof, Christoph Winterer, *Karl der Große, Leben und Wirkung, Kunst und Architektur*, Petersberg 2013.

*Irish History: The West Clare Disaster of 804. Irish History from the Annals*, in: *Cultural Heritage Ireland*, <http://www.culturalheritageireland.ie/> (17. Oktober 2015).

Philip Irwin, Art. ‚Lugaid mac Lóegairi (d. 507)‘, *Oxford Dictionary of National Biography*, Oxford 2004.

Eberhard Isenmann, *Die deutsche Stadt im Spätmittelalter 1250-1500. Stadtgestalt, Recht, Stadttregiment, Kirche, Gesellschaft, Wirtschaft*, Stuttgart 1988.

Erwin Iserloh, *Die Deutsche Mystik*, in: Herbert Jedin (Hrsg.), *Handbuch der Kirchengeschichte* III/2, Freiburg 1973, S.460-478.

Helmut Jäger, *Einführung in die Umweltgeschichte*, Darmstadt 1994.

Peter Jaeggi, *Die heilige Kuh. Eine kleine indische Kulturgeschichte*, Freiburg/Schweiz 2009.

Kurt-Ulrich Jäschke, Art. *Die Anglonormannen*, Stuttgart 1981.

Ders., Art ‚*Annalen*‘, in: *Lexikon des Mittelalters*, Bd. 5, München 1991, Sp. 657-661.

Ulrich Jahn, *Die deutschen Opfergebräuche bei Ackerbau und Viehzucht*, Breslau 1894.

- Joachim Jahn et al. (Hrsg.), *Oberdeutsche Städte im Vergleich. Mittelalter und Frühe Neuzeit*, Sigmaringendorf 1989 (Regio. Forschungen zur schwäbischen Regionalgeschichte; Bd. 2).
- Peter Christian Jacobsen, *Flodoard von Reims. Sein Leben und seine Dichtung „De triumphis Christi“*, Leiden 1978 (Mittelalterliche Studien u. Texte; Bd. 10).
- Manfred Jakobowski-Tiessen, *Sturmflut 1717. Die Bewältigung einer Naturkatastrophe in der Frühen Neuzeit*, München 1992 (Ancien Régime. Aufklärung und Revolution; Bd. 24).
- Manfred Jakobowski-Tiessen et al. (Hrsg.), *Jahrhundertwenden. Endzeit- und Zukunftsvorstellungen vom 15. bis zum 20. Jahrhundert*, Göttingen 1999 (Veröffentlichungen d. Max-Planck-Instituts f. Geschichte; Bd. 155).
- Manfred Jakobowski-Tiessen, Hartmut Lehmann (Hrsg.), *Um Himmels willen. Religion in Katastrophenzeiten vom 14.-19. Jahrhundert*, Göttingen 2003.
- Edward James, *Gregory of Tours and the Franks*, in: Alexander C. Murray (Hrsg.), *After Rome's Fall: Narrators and Sources of Early Medieval History*, Toronto 1998, p. 51ff.
- Marek Jankowiak, Federico Montinaro (Hrsg.), *Studies in Theophanes. Association des Amis du Centre d'Histoire et Civilisation de Byzance*, Paris 2015.
- Kay-Peter Jankrift, *Up dat God sich aver uns verbarmen wolde ... Formen, Strukturen und Entwicklungen der Auseinandersetzung mit Seuchen in westfälischen und rheinischen Städten im Mittelalter*, Habil.-Schrift. Masch.-Schrift, Münster 2002.
- Ders., *Brände, Stürme, Hungersnöte. Katastrophen in der mittelalterlichen Lebenswelt*, Ostfildern 2003.
- Max Jansen, Ludwig v. Schmitz-Kallenberg, *Historiographie und Quellen der deutschen Geschichte bis 1500*, 2. Aufl. Leipzig - Berlin 1914.
- Lutz Jansen, *Aachenpilger in Oberfranken. Zu einem bemerkenswerten Keramikfund des späten Mittelalters aus Bamberg*, in: *Archäologisches Korrespondenzblatt* 25, Nr. 4 (1995), S. 421-434.
- Gerhard Jaritz, Werner Schwarz, Verena Winiwarter (Hrsg.), *Umweltbewältigung. Historische Muster des Umgangs mit der Krise*, in: *Medium Aevum Quotidianum* 24 (1991), S. 7-19.
- Bart Jaski, *Additional notes to the Annals of Ulster*, in: *Ériu* 48 (1997), S. 103-152.
- Nikolaus Jaspert, *Die Kreuzzüge*, 6. Aufl., Darmstadt 2013.
- Jörg Jeremias, Art. ‚Reue‘, *TRE* 29 ‚Religionspsychologie - Samaritaner‘ (1988), S. 105f.
- Art. ‚Jerusalem: Die geheimnisvolle ‚Liturgie des Heiligen Feuers‘ ‘, *Katholische Nachrichten*, 04. Mai 2013 (kath.net/news/41180).
- Werner Jobst, 11. Juni 172 n. Chr. *Der Tag des Blitz- und Regenwunders im Quadenlande*, Wien 1978 (Österr. Akademie d. Wiss. - Sitzungsberichte d. philosoph.-histor. Klasse; Bd. 335).
- Clemens Jöckle, Art. ‚Sebastian‘, in: *Das große Heiligenlexikon*, Köln 2003, S. 401ff.
- Alois John, *Sitte, Brauch und Volksglauben im deutschen Westböhmen, mit einer Karte der Gebiete des Nordgaus (Bayern) in Böhmen*, Prag 1905 (Beiträge zur deutsch-böhmischen Volkskunde).
- L. Peter Johnson, *Nochmals zur Kultur des Natureingangs*, in: Alan Robertshaw u. Gerhard Wolf (Hrsg.), *Natur und Kultur in der deutschen Literatur des Mittelalters. Colloquium Exeter 1997, Tübingen 1999*, S. 31-40.
- Karen Randolph Joines, *Serpent Symbolism in the Old Testament. A linguistic, archaeological and literary study*, Haddonfield 1974.
- Jean Jolivet, *Les „Quaestiones naturales“ d'Adelard de Bath, ou la nature sans le Livre*, in: *Études de civilisation médiévale. Mélanges E.-R. Labande*, Poitiers, Société d'études médiévales, 1974, p. 437-446.

- Jean Jolivet, The Arabic inheritance, in: Peter Dronke (Hrsg.), A History of Twelfth-Century Western Philosophy, Cambridge 1988, p. 113-148.
- Jean Jolivet, Agobard de Lyon et les faiseurs de pluie, in: La méthode critique au Moyen Âge, cur. M. Chazan, G. Dahan, Turnhout 2006, p. 15-25.
- Alexander Jones, Claudius Ptolemäus - einflußreicher Astronom und Astrologe aus Alexandria (März 2013), [https://www.badw.de/fileadmin/pub/akademieAktuell/2013/46/0131\\_06\\_jones.pdf](https://www.badw.de/fileadmin/pub/akademieAktuell/2013/46/0131_06_jones.pdf)
- Mayke de Jong, The penitential state. Authority and atonement in the age of Louis the Pious, Cambridge 2009.
- William Jordan, The Great Famine: Northern Europe in the Early Fourteenth Century, Princeton 1996.
- Patrick Weston Joyce, A Social History of Ancient Ireland, 2 vols., 2. Aufl. London 1913.
- Timothy J. Joyce, Celtic Christianity. A sacred tradition, a vision of hope, New York 1998.
- Nane Jürgensen, Keine Tricks - nur Jesus, KTNJ, [www.keine-tricks-nur-jesus.de/2017-06/unwetter-hurrikane-tsunamis.html](http://www.keine-tricks-nur-jesus.de/2017-06/unwetter-hurrikane-tsunamis.html)
- Carl Gustav Jung, Über die Archetypen des kollektiven Unbewußten, in: Helmut Barz et al. (Hrsg.), Grundwerk C.G. Jung, Bd. 2: Archetyp und Unbewußtes, Olten - Freiburg i. Br. 1984, S. 77-113.
- Carl Gustav Jung, Aion. Die Ewigkeit. Über die geschichtliche Bedeutung des Fisches, 8. Aufl., Olten u. Freiburg im Breisgau 1992.
- Wolfgang Jungschaffer, Gerhoch von Reichersberg und seine Zeit (1132-1169), in: 900 Jahre Augustiner-Chorherrenstift Reichersberg, Linz 1983, S. 43-68.
- Dr. Otto Kaiser, Art. ‚Blut‘, Calwer Bibellexikon, 5. Bearb. 1959, Sp. 163ff.
- Reinhold Kaiser, Das Römische Erbe und das Merowingerreich, 3., überarb. u. erw. Aufl. München 2004 (Enzyklopädie Deutscher Geschichte; Bd. 26).
- Wilhelm Kamlah, Apokalypse und Geschichtstheologie. Die mittelalterliche Auslegung der Apokalypse vor Joachim von Fiore, Berlin 1935 (Eberings Historische Studien; Bd. 285).
- Hans Joachim Kamphausen, Traum und Vision in der lateinischen Poesie der Karolingerzeit, Bern 1975.
- Bernulf Kanitscheider, Moderne Naturphilosophie, Würzburg 1984.
- Immanuel Kant, Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft. Vorrede, Akademie-Ausg., Bd. IV, Berlin 1903.
- Georgi Kapriev, Der Mensch als kosmisches Atom in der mittelalterlichen Historiographie (9.-11. Jahrhundert), in: Mensch und Natur im Mittelalter, 1. Halbbd. Hrsg. v. Albert Zimmermann u. Andreas Speer. Für den Druck besorgt v. Andreas Speer, Berlin – New York 1991 (Miscellanea Mediaevalia; Bd. 21/1), S. 28-40.
- Daniel Karbacher, Renward Cysat (1545-1614), in: Sagenerzähler und Sagensammler der Schweiz. Hrsg. v. Rudolf Schenda unter Mitarb. v. Hans ten Doornkaat, Bern 1988, S. 139-160.
- Sören Kaschke, Die karolingischen Reichsteilungen bis 831. Herrschaftspraxis und Normvorstellungen in zeitgenössischer Sicht, Hamburg 2006 (Schriften zur Mediävistik; Bd. 7).
- Jörg Kastner, *Historiae foundationum monasteriorum*: Frühformen monastischer Institutionsgeschichtsschreibung im Mittelalter, München 1974 (Münchner Beiträge zur Mediävistik und Renaissance-Forschung; Bd. 18).
- Heinrich Kaupel, Die Dämonen im Alten Testament, Augsburg 1930.
- Patrick McKay and Kay Muir, Lough Neagh Places: Their Names and Origins, Belfast 2007.
- Geoffrey Keating, History of Ireland, vol. 8, Dublin 1908 (Irish texts society).

Howard Clark Kee, *Miracle in the Early Christian World. A Study in Sociohistorical Method*, New Haven and London 1983.

Alois Kehl, *Antike Volksfrömmigkeit und das Christentum*, in: Heinzgünther Frohnes, Uwe W. Knorr (Hrsg.), *Kirchengeschichte als Missionsgeschichte*, Bd. 1: *Die alte Kirche*, München 1974, S. 313-343.

Annette Kehnel, *Clonmacnois - the Church and Lands of St. Ciarán. Change and Continuity in an Irish Monastic Foundation (6<sup>th</sup> to 16<sup>th</sup> Century)*, Münster 1997 (*Vita regularis. Ordnungen und Deutungen religiösen Lebens im Mittelalter*; Bd. 8) [zugl.: Dublin, Univ., Diss., 1995].

Hermann Kellenbenz, *Der Aufstieg Kölns zur mittelalterlichen Handelsmetropole*, in: *Jahrbuch des Kölnischen Geschichtsvereins* 82 (2011/14), <https://doi.org/10.7788/jbkgv.1967.41.1.1>

Edgar Kellenberger, *Die Verstockung des Pharaos. Exegetische und auslegungsgeschichtliche Untersuchungen zu Exodus 1 - 15*, Stuttgart 2006 (*Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament*).

Hagen Keller, *Zum Sturz Karls III. Über die Rolle Liutwards von Vercelli und Liutberts von Mainz, Arnulfs von Kärnten und der ostfränkischen Großen bei der Absetzung des Kaisers*, in: *Dt. Archiv für Erforschung d. Mittelalters* 22 (1966), S. 33-384.

David H. Kelley, Eugene F. Milone, *Exploring Ancient Skies: A Survey of Ancient and Cultural Astronomy*, 2. Ed. Foreword by Anthony F. Aveni, New York u. a. 2011.

Maximilian Georg Kellner, *Die Ungarneinfälle im Bild der Quellen bis 1150, von der *Gens detestanda* zur *Gens ad fidem Christi conversa**, München 1997 (*Studia Hungarica*; Bd. 46).

Wolfgang Kemp, *Sermo corporeus: die Erzählung der mittelalterlichen Glasfenster*, München 1987.

Michael Kempe, *Von „lehzenden Flammen“, „geflügelten Drachen“ und anderen „Lufft-Geschichten“*. Zur Neutralisierung der Naturfurcht in populärwissenschaftlichen Druckmedien der Frühaufklärung, in: Franz Mauelshagen, Benedikt Maurer (Hrsg.), *Medien und Weltbilder im Wandel der Frühen Neuzeit*, Augsburg 2000 (*Documenta Augustana*; Bd. 5), S. 155-178.

Michael Kempe, Christian Rohr (Hrsg.), *Coping with the Unexpected. Natural Disasters and Their Perception*, Strond, Isle of Harris 2003 (*Environment and History*, Special Issue 9, 2).

James F. Kenney, *The sources of the early history of Ireland: ecclesiastical rec. edition.*, New York 1966.

William Patron Ker, *The Dark Ages*, New York 1904, Classic Reprint Series London 2015.

Jesse Keskiäho, *Dreams and Visions in the Early Middle Ages: The Reception and Use of Patristic Ideas, 400-900*, Cambridge 2015 (*Cambridge studies in medieval life and thought: fourth series*).

Kilian. Mönch aus Irland aller Franken Patron. *Katalog der Sonder-Ausstellung zur 1300-Jahr-Feier des Kiliansmartyriums*, Würzburg 1989.

Jahng Seob Kim, *Karl Barths Lehre von der Sünde in seinem dogmatischen Früh- und Spätwerk*, Heidelberg, Univ.-Diss. 2008/2009, [www.archiv.ub.uni-heidelberg.de/volltextserver/9434/KBsLvdS\\_Dissertation.pdf](http://www.archiv.ub.uni-heidelberg.de/volltextserver/9434/KBsLvdS_Dissertation.pdf)

Edmund King, *„Hugh Candidus“*, *Dictionary of National Biography*, Oxford 2010.

Jean-Pierre Kintz, *Presse et catastrophes naturelles: l'exemple du Mercure Français*, in: Martin Körner (Hrsg.) *Stadtzerstörung und Wiederaufbau*, Bd. 1: *Zerstörungen durch Erdbeben, Feuer und Wasser*, Bern - Stuttgart - Wien 1999, S. 321-326.

David B. Kirby, *The Earliest English Kings*, London 1992.

Rosamond McKitterick, *Constructing the Past in the Early Middle Ages: The Case of Royal Frankish Annals*, *Trans. R. Hist. Soc. Ser. VI*, 7, 1997, p. 101-129.

Dies., *L'idéologie politique dans l'historiographie Carolingienne*, in: Régine Le Jan (Hrsg.), *La royauté et les élites dans l'Europe Carolingienne (debut IXe siècle aux environs de 920)*, Villeneuve d'Ascq 1998, p. 59-70.



- Dies., *History and Memory in the Carolingian World*, Cambridge 2004.
- Dies., *Perceptions of the past in the early middle ages*, Notre Dame 2006, p. 66-81.
- Dies., *Entstehung und Gestaltung fränkischer Annales im Spiegel der Lorscher Annalen*, in: *Zwischen Niederschrift und Wiederschrift. Hagiographie und Historiographie im Spannungsfeld von Kompendienüberlieferung und Editionstechnik*, hrsg. v. Richard Corradini, in: *Forschungen zur Geschichte des Mittelalters* 18, Wien 2010, S. 107-114.
- Hans-Josef Klauck, *Religion und Gesellschaft im frühen Christentum. Neutestamentl. Studien*, Tübingen 2013 (Wiss. Untersuchungen zum NT; Bd. 152).
- Dr. Heinrich Klee, *Katholische Dogmatik*, 2. Bd., Mainz 1844.
- Uta Kleine, *Gesta, Fama, Scripta. Rheinische Wundersammlungen des Hochmittelalters zwischen Geschichtsdeutung, Erzählung und sozialer Praxis*, Stuttgart 2007 (Stuttgarter Beiträge zur Hagiographie; Bd. 7).
- Hans Martin Klinkenberg, *Christus magister*, in: *Historiographia mediaevalis*, hrsg. v. Dieter Berg u. Hans-Werner Goetz, 1988, S. 18-37.
- Carola Kloos, *JHWH's Combat with the Sea. A Canaanite Tradition in the Religion of Ancient Israel*, Amsterdam - Leiden 1986.
- Axel Knauf, Art. ‚Sodom und Gormorra‘, *WiBiLex*, hrsg. v. Michaela Bauks, Klaus Koenen u. Stefan Alkier, Stuttgart 2006ff.
- Bernhard Koch (Hrsg.), *Columba - Gottesmann, Prophet und Wundertäter*, Rinteln 2011.
- Dorothea Koch-Peters, *Ansichten des Orosius zur Geschichte seiner Zeit*, Frankfurt a. M. - Bern - New York 1984 (Studien zur klassischen Philologie; Bd. 9).
- Johannes Koder, *Klosterwesen der Ostkirche*, in: *Europäische Kultur im Spiegel der Klöster*, hrsg. v. Elisabeth Vavra, St. Pölten 2000, S. 74-80.
- Theo Kölzer, *Kaiser Ludwig der Fromme (814-840) im Spiegel seiner Urkunden*, Paderborn 2005 (Nordrhein.-Westfäl. Akademie d. Wissenschaften, Geisteswiss. Vorträge G 401).
- Hildegard König, *Christus - Heniochos: Zur Verwendung eines traditionellen Motivs bei Origines*, in: *Origines - vir ecclesiasticus*, Bonn 1995 (Hereditas; Bd. 9), S. 45-58.
- Bruno Emil König, *Geschichte der Hexenprozesse*, Köln 2003.
- Albert Michael Koeniger, *Burchard I. von Worms und die deutsche Kirche seiner Zeit (1000-1025). Ein kirchen- und sittengeschichtliches Zeitbild*, München 1905 (Veröffentlichungen aus dem kirchenhistor. Seminar, Reihe 2, 6).
- Barbara Könniker, *Der Antichrist*, in: Ulrich Müller, Werner Wunderlich (Hrsg.), *Dämonen, Monster, Fabelwesen*, St. Gallen 1999, S. 531-544.
- Rudolf A. Köpke u. Ernst Dümmler, *Jahrbücher des Deutschen Reichs unter der Herrschaft Ottos I. [936-951]*, Leipzig 1876.
- Angelika Koerner, *Sturmfluten an der Nordseeküste. Reportagen aus 1000 Jahren*, Neuaufl. Heide 2006.
- Martin Körner (Hrsg.), *Bibliographie der Stadtgeschichte der Schweiz 1970 - 1985*, Bern 1988.
- Ders. (Hrsg.), *Stadtzerstörung und Wiederaufbau/ Destruction and reconstruction of towns/ Destruction et reconstrucion of villes*, 3 Bde., Bern - Stuttgart -Wien 1999/2000.
- Christian Körner, Rezension zu: Andreas Goltz, Hartmut Leppin, Helmut Schlange-Schöningen (Hrsg.), *Jenseits der Grenzen*, 2009 (<http://www.hsozkult.de/publicationreview/id/rezbuecher-14278>).
- Bart J. Koet (Hrsg.), *Dreams as Divine Communication in Christianity: From Hermas tp Aquinas*, Leuven 2012.

Frank Kolb, Rom. Die Geschichte der Stadt in der Antike, München 1995.

Bernd Kollmann, Jesus und die Christen als Wundertäter. Studien zu Magie, Medizin und Schamanismus in Antike und Christentum, Göttingen 1996 (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments; Bd. 170).

Peter Konieczny, Was the White Ship disaster mass murder? In: Medievalists.net, 21. Mai 2013.

Robert Konrad, De ortu et tempore Antichristi. Antichristvorstellungen und Geschichtsbild des Abtes Adso von Montier-en-Der, Kallmünz 1964 (Münchener historische Studien. Abt. Mittelalterliche Geschichte; Bd. 1).

Hans-Henning Kortüm, Richer von Saint-Remi. Studien zu einem Geschichtsschreiber des 10. Jahrhunderts, Wiesbaden - Stuttgart 1985 (Historische Forschungen. Im Auftrag d. histor. Kommission der Akademie der Wissenschaften u. der Literatur hrsg. v. Karl Erich Born u. Harald Zimmermann; Bd. VIII).

Reinhart Koselleck, Historia magistra vitae. Über die Auflösung des Topos im Horizont neuzeitlich bewegter Geschichte, in: Ders., Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten, Frankfurt/Main 1989, S. 38-66.

Adelheid Krahn, Die Entstehung der „potestas regia“ im Westfrankenreich während der ersten Regierungsjahre Kaiser Karls II. (840-877), Berlin 2000.

Dies., Art. ‚Gregor von Tours (um 538-594)‘, in: HRG 2 (2011), Sp. 537ff.

Hans Kramer, Platons ungeschriebene Lehre, in: Theo Kobusch, Burkhard Mojsisch (Hrsg.), Platon. Seine Dialoge in der Sicht neuer Forschungen, Darmstadt 1996, S. 249-275.

Joseph Kramp S. J., Messliturgie und Gottesreich. Darlegung und Erklärung der kirchlichen Messformulare, zweiter (Schluß-)Teil von Ostermontag bis letzten Sonntag nach Pfingsten, 3.-5. Aufl., Freiburg im Breisgau 1923 (Ecclesia Orans; Bd. 8).

Ernst H.L. Krause, Naturgeschichtliche Notizen aus den Jahrbüchern der Baseler und Colmarer Predigermonche von 1267-1305, in: Mitteilungen der Philomathischen Gesellschaft in Elsaß-Lothringen 4 (1896), S. 13-20.

Georg Kretschmar, Himmelfahrt und Pfingsten, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 66 (1954/55), S. 209-253.

Konrad Kretschmer, Historische Geographie von Mitteleuropa, München 1964.

Lars Kreye, Carsten Stühling und Tanja Zwingelberg (Hrsg.), Natur als Grenzerfahrung: Europäische Perspektiven der Mensch-Natur-Beziehung in Mittelalter und Neuzeit: Ressourcennutzung, Entdeckungen, Naturkatastrophen, Göttingen 2009.

Hermann Kröger, Die Prodigien bei Tacitus, Diss. Münster/W. 1940.

Bettina Krönung, Gottes Werk und Teufels Wirken: Traum, Vision, Imagination in der frühbyzantinischen monastischen Literatur, Berlin - Boston 2014 (Millennium-Studien; Bd. 45).

Udo Krolzik, Ökologische Probleme und das Naturverständnis des christlichen Abendlandes, Evang. Zentralstelle für Weltanschauungsfragen. Information Nr. 87, Stuttgart II/1983, S. 14, [http://www.ezw-berlin.de/downloads/Information\\_87.pdf](http://www.ezw-berlin.de/downloads/Information_87.pdf)

Karl Heinrich Krüger, Die Universalchroniken, Turnhout 1976 (Typologie des sources du moyen âge occidental; vol. 16).

Ders., «Signa ac prodigia caelo terraque visa» in chronikalischer Überlieferung, in: Cieli e terre nei secoli XI-XII. Orizzonti, percezioni, rapporti. Atti della tredicesima Settimana internazionale di studio Mendola, 22-26 agosto 1995, Milano 1998 (Miscellanea del Centro di studi medioevali; vol. 15), S. 135-164.

Bruno Krusch, Die Chronicae des sogenannten Fredegar, in: Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde, Bd. 7 (1882), S. 247-351 u. S. 421-516.

Ders., Die Unzuverlässigkeit der Geschichtsschreibung Gregors von Tours, in: MIÖG 45 (1931), S. 486-490.

- Christian Küchli, Auf den Eichen wachsen die besten Schinken - Zehn intime Baumporträts, Aarau 2000.
- Eduard Kück, Wetterglaube in der Lüneburger Heide. Mit Buchschmuck v. Franz Müller-Münster, Hamburg 1915 (Niederdeutsche Bücherei; Bd. 15), Neuaufl. Bremen 2012.
- Hans Joachim Kühn, Die Anfänge des Deichbaus in Schleswig-Holstein, Heide 1992.
- Hansjörg Küster, Geschichte des Waldes. Von der Urzeit bis zur Gegenwart, München 1998.
- Wolfgang Kuhoff, Art. ‚Sebastianus‘, BBKL 9, Herzberg 1995, Sp. 1268-1271.
- Jean-Louis Kupper, ‚Alexander I., Bischof von Lüttich‘, Lexikon des Mittelalters, Bd. 1, München - Zürich 1980, Sp. 375.
- Hans-Peter Kursawa, Antichristsage, Weltende und Jüngstes Gericht in mittelalterlicher deutscher Dichtung. Analyse der Endzeiterwartungen bei Frau Ava bis zum Parusiegedicht Heinrichs von Neustadt vor dem Horizont mittelalterlicher Apokalyptik, Köln 1976 (zugl. Köln, Univ.-Diss. 1979).
- Godefroid Kurth, Étude critique sur le Liber Historiae Francorum, in: Études franques, vol. 1, Paris 1919, p. 31-65.
- Ders., De l'autorité de Grégoire de Tours, in: Ders., Études franques, vol. 2, Paris - Bruxelles 1919.
- Friedrich Kurze, Über die Annales Fuldenses, in: Neues Archiv 17 (1892), S. 83-158.
- Matthias Laarmann, *Deus, primum cognitum*. Die Lehre von Gott als dem Ersterkannten des menschlichen Intellekts bei Heinrich von Gent (†1293), Münster i. W. 1999 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. Neue Folge; Bd. 5).
- Benoît M. Lacroix, Orosius et ses idées, Montréal - Paris 1965 (Université de Montréal. Publications de l'Institut d'études médiévales 18).
- Gerhart B. Ladner, The Symbolism of the Biblical Cornerstone in the Medieval West, Medieval Studies IV, 1942.
- Ländliche Weisheiten. Alte Bauernregeln neu entdeckt, Sonderausgabe Stuttgart 1985.
- Tim LaHaye, Thomas Ice, Countdown zum Finale der Welt. Bildführer zum Verständnis biblischer Prophetie, Dillenburg 2003.
- John L. La Monte, The Lords of Le Puiset on the Crusades, in: Speculum 17 (1942), p. 100-118 (doi:10.2307/2856610).
- Karl Lamprecht, Zur jüngsten deutschen Vergangenheit. Zweiter Bd., zweite Hälfte. Innere Politik - Äußere Politik, Leipzig 1904.
- Richard A. Landes, While God Tarried: Disappointed Millennialism from Jesus to the Peace of God (33-1033), Boston University 1997.
- Artur M. Landgraf, Einführung in die Geschichte der Theologischen Literatur der Frühscholastik, Regensburg 1948.
- Erich Landsteiner, Trübselige Zeit? Auf der Suche nach den wirtschaftlichen und sozialen Dimensionen des Klimawandels im späten 16. Jahrhundert, in: Ders. (Hrsg.), Klima Geschichten, Wien 2001 (Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaften; Bd. 12, 2), S. 79-116.
- Achim Landwehr, Stefanie Stockhorst, Einführung in die Europäische Kulturgeschichte, Paderborn - München - Wien - Zürich 2004 (UTB Wissenschaft; Bd. 2562).
- Dr. phil. Otto Langer, Die Annales Pisani und Bernardo Maragone. Beilage zum Jahresbericht des Gymnasiums zu Zwickau, Ostern 1897, Zwickau 1897, digital.slub-dresden.de
- Karl Langosch, Profile des lateinischen Mittelalters. Geschichtliche Bilder aus dem europäischen Geistesleben, Darmstadt 1965.

- Ders., Waltharius, Ruodlieb, Märchenepen. Lat. Epik des Mittelalters mit deutschen Versen, Darmstadt 1967.
- Michael Lapidge, Michael Herren, Aldhelm: the prose works, Cambridge 1979.
- Ders., A Stoic Metaphor in Late Latin Poetry: The Binding of the Cosmos, in: *Latomus* XXXIX, p. 817-37.
- Ders., Introduction to the ENIGMATA, in: M. Lapidge and J. L. Rosier, Aldhelm. The Poetic Works, Cambridge 1985, p. 61-69.
- Ders., ‚Aldhelm‘, in: M. Lapidge, J. L. Rosier (Ed.), *The Blackwell Encyclopedia of Anglo-Saxon England*, Wiley-Blackwell, Oxford u. a. 2001, p. 25-27.
- Ders., Visions, in: Michael Lapidge, John Blair, Simon Keynes et al. (eds.), *The Blackwell Encyclopedia of Anglo-Saxon England*, Wiley-Blackwell, Oxford 2001, p. 462f.
- Robert Latouche, Un imitateur de Salluste au Xe siècle, l'historien Richer, in: *Annales de l'Université de Grenoble. Section lettres-droit Nova Series* 6 (1929), p. 289-305 (ND in: *Études médiévales*, Paris 1966, p. 69-81).
- Johannes Laudage (Hrsg.), *Von Fakten und Fiktionen. Mittelalterliche Geschichtsdarstellungen und ihre historische Aufarbeitung*, Köln - Weimar - Wien 2003 (*Europäische Geschichtsdarstellungen*; Bd. 1).
- Julius Franz Lauer, *System der griechischen Mythologie. Prolegomena und die griechischen Himmelsgötter. Nebst Anlagen*, Berlin 1853 (Litt. Nachlass v. J. F. Lauer, zweiter Bd.: *Zur Mythologie*. Hrsg. v. H. Wichmann).
- Mathias Lawo, *Studien zu Hugo von Flavigny*, Hannover 2010 (MGH-Schriften, Bd. 61), S. 1-40
- Stéphane Lebecq (Éd.), *Bède le Vénérable entre tradition et postérité: colloque organisé à Villeneuve d'Ascq et Amiens par le CRHEN-O (Université de Lille 3) et Textes, Images et Spiritualité (Université de Picardie - Jules Verne) du 3 au 6 juillet 2002*, Lille 2005).
- Jean Leclercq, *L'amour des lettres et le désir de Dieu*, in: *Initiation aux auteurs monastiques du Moyen Âge*, Paris 1957 (Éditions du Cerf).
- Ders., *Wissenschaft und Gottverlangen. Zur Mönchstheologie des Mittelalters*. Aus d. Frz. übertragen v. Johannes u. Nicole Stöber, Düsseldorf 1963.
- Simon Lecouteux, *Les Annales de Flodoard (919-966): une œuvre complète ou lacunaire?*, in: *Revue d'histoire des textes* N. Ser., 2 (2007), p. 181-209.
- Rudolf Leeb, *Konstantin und Christus: Die Verchristlichung der imperialen Repräsentation unter Konstantin dem Großen als Spiegel seiner Kirchenpolitik und seines Selbstverständnisses als christlicher Kaiser*, Berlin - New York 1992 (*Arbeiten zur Kirchengeschichte*; Bd. 58).
- Jacques Le Goff, *Culture cléricale et traditions folkloriques dans la civilisation mérovingienne*, *Annales ESC* 1967, p. 780-791; Neuausg.: Ders., *Pour un autre Moyen Âge, temps, travail et culture en Occident*, Paris 1977, p. 223-235.
- Ders., Roger Chartier, Jacques Revel (Hrsg.), *La nouvelle histoire, Les encyclopédies du savoir moderne*, Paris 1978.
- Ders., *Die Geburt des Fegefeuers*, Stuttgart 1984.
- Ders. (Hrsg.), *Der Mensch des Mittelalters*, Essen 2004 (ital. Originalausg.: *L'Uomo Medievale*, 1987).
- Ders., *Neue Geschichtswissenschaft*, in: Ders., Roger Chartier, Jacques Revel (Hrsg.), *Die Rückeroberung des historischen Denkens. Grundlagen der Neuen Geschichtswissenschaft*. Aus d. Frz. v. Wolfgang Kaiser, Frankfurt am Main 1990, S. 11-61.
- Alfred Lehmann, *Aberglaube und Zauberei von den ältesten Zeiten bis in die Gegenwart*. Dt. Ausg., Stuttgart 1898.
- Edgar Lehmann, *Die Bibliotheksräume der deutschen Klöster im Mittelalter*, Berlin 1957 (*Schriften zur Kunstgeschichte*; Bd. 2).

Martina Lehner, „Und das Unglück ist von Gott gemacht...“. Geschichte der Naturkatastrophen in Österreich, Wien 1995.

Anton Leichtfried, Trinitätsideologie als Geschichtstheologie. „De sancta Trinitate et operibus eius“ Ruperts von Deutz, Würzburg 2002.

Ulrich G. Leinsle, ‚Philippe de Harvengt‘, in: BBKL VII, Herzberg 1994, Sp. 490-493.

Jean-François Lemarignier, Structures monastiques et structures politiques dans la France de la fin du Xe et des debuts du Xie siècle, in: SSCI, Bd. 4, Spoleto 1957, S. 357-400.

Walter Lendi, Die Murbacher Annalen. Untersuchungen zur frühalemannischen Annalistik, Freiburg 1971 (Scriinium Friburgense. Veröffentl. d. Mediaevist. Inst. d. Univ. Freiburg; Bd. 1).

Heinrich Leo, Vorlesungen über die Geschichte des Deutschen Volkes und Reiches, Bd. 5, Halle 1867.

Karl Freiherr von Leoprechting, Aus dem Lechrain: Zur deutschen Sitten- und Sagenkunde, München 1855.

Alcide Leriche, Sur les traces des moines, Verdun 1978.

Emmanuel LeRoy Ladurie, Times of Feast, Times of Famine. A History of Climate since the Year 1000. Translated by Barbara Bray, London 1972 [frz. Originalausg.: Ernest Le Roy Ladurie, Histoire du Climat depuis l’an mil, Paris 1967, 2. Aufl. 1983.].

Emmanuel LeRoy Ladurie. Montailou. Ein Dorf vor dem Inquisitor 1294-1324, Berlin 1983, Neuaufl. Frankfurt am Main u. a. 1993 (frz. Originalausg.: Montailou, village occitan de 1294 à 1324, Paris 1975).

Emmanuel Le Roy Ladurie, Histoire du climat depuis l’an Mil, Paris 1967, 2. Aufl. 1983 (engl. Ausg.: Emmanuel Le Roy Ladurie, Times of Feast, Times of Famine. A History of Climate since the Year 1000. Translated by Barbara Bray, London 1972).

Emile Lesne, Les livres, „Scriptoria“ et bibliothèques du commencement du VIIIe à la fin du XIe siècle, 1938, p. 258-265.

Maurice Lever, Canards sanglants, Paris 1993.

Claude Lévi-Strauss, Das wilde Denken, (La pensée sauvage). Aus d. Frz. v. Hans Naumann, Frankfurt am Main 1968 (suhrkamp taschenbuch wissenschaft 14).

Karl Leyser, Medieval Germany and its Neighbours 900-1250. The Battle at the Lech 955. Study in Tenth-Century Warfare, London 1982.

Hans Liebeschütz, Das allegorische Weltbild der heiligen Hildegard von Bingen (Studien der Bibliothek Warburg), Leipzig 1930, ND m. e. Nachwort Darmstadt 1964.

Johann Hugo W. G. Liebeschuetz, Continuity and Change in Roman Religion, Oxford 1979 (Oxford University Press Series).

Kathrin Liess, Art. ‚Basilisk‘, WiBiLex, <https://www.bibelwissenschaft.de/wibilex/das-bibellexikon/lexikon/sachwort/anzeigen/details/basilisk/ch/9e5f445d919214cd6a0116619af7b233/>

Hans Lietzmann u. Kurt Aland, Zeitrechnung d. röm. Kaiserzeit, d. Mittelalters u. d. Neuzeit für die Jahre 1-2000 n. Chr., 4. Aufl. Berlin 1984.

Hermann von Lindheim, Rodulfus Glaber. Seine Persönlichkeit, sein Geschichtsbild und sein Verhältnis zu den geistigen Strömungen seiner Zeit, Diss. phil. Leipzig 1942.

Adolf Lippold, Orosius, christlicher Apologet und römischer Bürger, in: Philologus 113 (1969), S. 92-105.

Guy Lobrichon, L'ordre de ce temps et les désordres de la fin: Apocalypse et société, du IXe à la fin du Xie siècle, in: *The Use and Abuse of Eschatologie in the Middle Ages*, hrsg. v. Werner Verbeke, David Verhelst u. Andries Welkenhuysen, 1988, p. 221-241.

Johann Wilhelm Loebell, Gregor von Tours und seine Zeit vornehmlich aus seinen Werken geschildert: Ein Beitrag zur Geschichte der Entstehung und ersten Entwicklung romanisch-germanischer Verhältnisse, 2. vermehrte Aufl. mit einem Vorwort v. Heinrich Sybel, Leipzig 1869.

Traude Löbert, Die Oberrheinkorrektion in Baden - Zur Umweltgeschichte des 19. Jahrhunderts, Karlsruhe 1997 (Mitteilungen des Instituts für Wasserbau und Kulturtechnik der Universität Karlsruhe (TH), Heft 193) [Magisterarbeit, Univ. Freiburg i. Br., 1996].

Winrich A. Löhr, Arius reconsidered (1), *ZS f. antikes Christentum* 9 (2005), S. 524-560.

Josef Lössl, *Intellectus Gratiae. Die erkenntnistheoretische & hermeneutische Dimension der Gnadenlehre Augustins von Hippo*, Leiden - New York - Köln 1997.

Heinz Löwe, Studien zu den *Annales Xantenses*. *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters*, 8. Jg., Heft 1, Marburg 1950.

Heinz Löwe, Wilhelm Wattenbach u. Wilhelm Levison: Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter. Vorzeit u. Karolinger. Heft 6: Die Karolinger v. Vertrag v. Verdun bis zum Herrschaftsantritt der Herrscher aus d. sächs. Hause. Das ostfränk. Reich. Weimar 1990.

Ernst Lohse, Art. ‚Michael, Erzengel‘, in: *RGG* 4, 3. Aufl. 1960, Sp. 932f.

Charles Grant Loomis, *White Magic. An Introduction to the Folklore of the Christian Legend*, Cambridge/ Mass. 1948 (Cambridge Medieval Academy of America; No. 52).

Andreas Loose, *Astronomische Zeitbestimmung im frühen Mittelalter: »De cursu stellarum« des Gregor von Tours*, Phil. Diss. Bochum 1989.

Richard Lorch, *Astronomical Terminology*, in: *Méthode et instruments du travail intellectuel du moyen âge. Études sur le vocabulaire*, éd. Olga Weijers, Turnhout 1990 (CIVICMA; vol. 3), p. 182-196.

Hieronymus Lorm, *Der Naturgenuss. Eine Philosophie der Jahreszeiten*, Berlin 1876.  
Ferdinand Lot, *Les Derniers Carolingiens*, Paris 1891.

Friedrich Lotter, *Methodisches zur Gewinnung historischer Erkenntnisse aus hagiographischen Schriften*, in: *HZ* 229 (1979), S. 298-356.

Ulrich van Loyen, Silke Walther, ‚Apollon‘, in: Maria Moog-Grünwald (Hrsg.), *Mythenrezeption. Die antike Mythologie in Literatur, Musik und Kunst von den Anfängen bis zur Gegenwart*, Stuttgart - Weimar 2008 (Der Neue Pauly. Suppl., Bd. 5), S. 115-131.

Henri de Lubac, *Exégèse médiévale: les quatre sens de l'écriture*, Paris 1959-1964.

Henri de Lubac, *Typologie, Allegorie, geistiger Sinn - Studien zur Geschichte der christlichen Schriftauslegung*, Freiburg 1999 (Theologia Romanica; Bd. 23).

Hans Luckey, Art. ‚Finsternis‘, *Calwer Bibellexikon*, 5. Bearb. 1959, Sp. 320f.

Francis Ludlow, *Interpretation of Celestial and Environmental Phenomena in the Irish Annals*, in: *Atlas* 10 (2005), p. 49ff.

Uwe Lübken, *Zwischen Alltag und Ausnahmezustand. Ein Überblick über die historiographische Auseinandersetzung mit Naturkatastrophen*, in: *Werkstatt Geschichte* 38 (2004), S. 91-100.

Liborius Olaf Lumma, *Liturgie im Rhythmus des Tages. Eine kurze Einführung in Geschichte und Praxis des Stundengebets*, Regensburg 2011.

- David Edward Luscombe, Peter Abelard, in: Peter Dronke (Hrsg.), *A History of Twelfth-Century Western Philosophy*, Cambridge 1988, S. 280ff. u. S. 298-302.
- Serge Lusignan, Monique Paulmier-Foucart, Alain Nadeau (Éds.), *Vincent de Beauvais, Intentions et réceptions d'une œuvre encyclopédique au moyen âge*, Paris 1990.
- Franz Luterbacher, *Der Prodigien Glaube und Prodigienstil der Römer*, 2. Aufl. Burgdorf 1904 (Beilage zum Jahresbericht Gymnasium Burgdorf), ND Darmstadt 1967.
- Mary C. Lyons, *Weather, Famine, Pestilence and Plague in Ireland, 900-1500*, in: *Famine: The Irish Experience 900-1900*. Ed. by Margaret Crawford, Edinburgh 1989, p. 31-74.
- Michael Lynch (Hrsg.), *The Early Modern Town in Scotland*, London 1946, ND 1987.
- Michael McCormick, *Les annales du haut moyen âge*, Turnhout 1975 (Typologie des sources du moyen âge occidental; vol. 14).
- Paul MacCotter, *Medieval Ireland: Territorial, Political and Economic Divisions*, Dublin 2008.
- Mary McGrath, Joan C. Griffith, *The Irish Draught Horse: A History*, Cork 2005.
- Patrick McKay and Kay Muir, *Lough Neagh Places: Their Names and Origins*, Belfast 2007.
- Loren Carey MacKinney, *Tenth Century Medicine as Seen in the Historia of Richer of Rheims*, in: *Bulletin of John Hopkins Hospital* 55 (1934), p. 347-375.
- Peter A. Macnab, *Mull & Iona, Newton Abbot, Cincinnati (OH) 1995 (Pevensey Island Guide)*.
- Eoin MacNeill, *Early Irish Population Groups: their nomenclature, classification and chronology*, in: *Proceedings of the Royal Irish Academy (C)* 29 (1911), p. 59-114.
- Klaus-Rüdiger Mai, *Der Vatikan. Geschichte einer Weltmacht im Zwielicht*, Bergisch-Gladbach 2008.
- Bernhard Maier, *Is Lug to be identified with Mercury (Bell. Gall. VI, 17, 1)? New suggestions on an old problem*, in: *Ériu* 47 (1996), p. 127-135.
- Bernhard Maier, *Die Kelten: ihre Geschichte von den Anfängen bis zur Gegenwart*, München 2000.
- Bernhard Maier, Matthias Springer, *„Irmisul“*, RGA 15, 2. Aufl. 2000, S. 504ff.
- Bernhard Maier, *Nachantike Keltenrezeption*, Wien 2009.
- Amin Maalouf, *Der Heilige Krieg der Barbaren. Die Kreuzzüge aus der Sicht der Araber*, München 1996.
- Otto John Maenchen-Helfen, *Die Welt der Hunnen*, Wiesbaden 1997.
- Max Manitius, *Zur Frankengeschichte Gregors von Tours*, in: *Neues Archiv* 21 (1896), S. 549-557.
- Ders., *Des Claudius Ptolemäus Handbuch der Astronomie I-XIII*, 2. Bde. Leipzig 1912.
- Ders., *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters*, Bd. 2: *Von der Mitte des 10. Jahrhunderts bis zum Ausbruch des Kampfes zwischen Kirche und Staat*, München 1923, ND 1972.
- Wilhelm Mannhardt, *Germanische Mythen: Forschungen*, Berlin 1858.
- Raoul Manselli, *Magia e stregoneria nel medio evo*, Turin 1976 (Corsi universitari).
- Anselm Manser, *Christus als Morgen- und Ostersonne. Eine Osterstudie nach F. J. Dölgers Sol salutis*, in: *BM* 8 (1926), S. 89-96.
- Isidoro Marcionetti, *Cristianesimo nel Ticino, II*, Lugano 1995.

Johann Friedrich Marcks, Die politisch-kirchliche Wirksamkeit des Erzbischofs von Lyon mit besonderer Rücksicht auf seine schriftstellerische Tätigkeit, Jahresbericht des Realgymnasiums Viersen 1888.

Simona Martinoli, Guida d'arte della Svizzera italiana. Ges. f. Schweizer. Kunstgeschichte, Bellinzona 2007.

Dom Martène et Dom Durand, Voyage littéraire de deux bénédictins de la congrégation de St-Maur, Paris 1717.

Heinrich Marzell, Art. ‚Sonne‘, in: Hanns Bächtold-Stäubli (Hrsg.), HWB d. dt. Aberglaubens, Bd. 8: ‚Silber-Vulkan‘, Berlin-Leipzig 1936/37, Sp. 32-73.

Ders., Art. ‚Sonne/ Nebensonnen‘, HWB d. dt. Aberglaubens, Bd. 8, 1936/37, Sp. 32-73.

Patrick Masius, Jana Sprenger, Die Geschichte vom bösen Wolf - Verfolgung, Ausrottung und Wiederkehr, in: Natur und Landschaft 87, Nr. 1 (2012), S. 11-16.

Geneviève Massard-Guilbaud, Harold L. Platt, Dieter Schott (Hrsg.), Cities and Catastrophes. Coping with Emergency in European History, Frankfurt/Main 2002.

Giuseppe Mastrolorenzo, Der Zorn des Vesuv. Die Katastrophe des Jahres 79 n. Chr., in: Verschüttet vom Vesuv - Die letzten Stunden von Herculaneum. Hrsg. v. Josef Mühlenbrock u. Dieter Richter, Mainz 2006.

Laurent Matiussi, La fonction du merveilleux dans l'historiographie romaine de l'empire, in: Storia della storiografia 13 (1988), p. 3-28.

Franz Mauelshagen, Illustrierte Kometenflugblätter in wahrnehmungsgeschichtlicher Perspektive, in: Wolfgang Harms, Michael Schilling (Hrsg.), Das illustrierte Flugblatt in der Kultur der Frühen Neuzeit. Wolfenbütteler Arbeitsgespräch 1997, Frankfurt am Main u. a. 1998, S. 101-136.

Michael Maurer, Alte Kulturgeschichte - Neue Kulturgeschichte?, in: HZ 280, 2 (2005), S. 281-304.

Barbara Maurmann, Die Himmelsrichtungen im Weltbild des Mittelalters. Hildegard von Bingen, Honorius Augustodunensis und andere Autoren, München 1976 (Münstersche Mittelalter-Schriften 33).

Alfred Maury, Histoire des grandes forêts de la Gaule et de l'ancienne France: précédée de recherches sur l'histoire des forêts de l'Angleterre, de l'Allemagne et de l'Italie, et de considérations sur le caractère des forêts des diverses parties du globe, Paris 1850.

Ders., Les forêts de la France dans l'Antiquité et au Moyen Âge, Paris 1867.

Gerhard May, Schöpfung aus dem Nichts: Die Lehre von der *creatio ex nihilo*, Berlin u. a. 1978 (Arbeiten zur Kirchengeschichte; Bd. 48).

Johannes Gottfried Mayer, Unversehrtheit des Leibes. Zur Leib-Seelevorstellung in Spätantike und Mittelalter, in: Würzburger medizinhistorische Mitteilungen, Bd. 18, Würzburg 1999, S. 75-85.

Ders., Die Heiligen Emmeram und Kilian: Beobachtungen zu den ältesten Viten, in: St. Emmeram in Regensburg. Geschichte - Kunst - Denkmalpflege, Thurn-und-Taxis-Studien, Bd. 18 (1992), S. 33-40.

Hans Eberhard Mayer, Geschichte der Kreuzzüge. 10., überarb. u. erw. Aufl., Stuttgart 2005 (Urban-Taschenbücher; Bd. 86).

Adrienne Mayor, The First Fossil Hunters. Dinosaurs, Mammoths, and Myth in Greek and Roman Times. With a new introduction by the author, Princeton and Oxford 2000.

Franz K. Mayr, Philosophie im Wandel der Sprache. Zur Frage der „Hermeneutik“, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 61 (1964), S. 439-491.

Rob Meens, Thunder over Lyon: Agobard, the Tempestarii and Christianity, in: Carlos G. Steel/ John Marenbon/ Werner Verbeke (Hrsg.), Paganism in the Middle Ages: Threat and Fascination, Leuven 2013 (Mediaevalia Lovaniensia; Studia XLIII), p. 157-166.

Wolfgang Meid, Keltische Religion im Zeugnis der Sprache, in: ZS f. celtische Philologie 53 (2003), S. 175-196.



- Kuno Meier (Transl.), Introduction, in: *Selections from Ancient Irish Poetry*, London 1911, p. Iff.
- Ders., The Irish Mirabilia in the Norse 'Speculum regale', in: *Ériu* 4 (1910), p. 1-17.
- John P. Meier, *A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus 2: Mentor, Message, and Miracles*, New York 1994 (The Anchor Bible Reference Library), p. 507-1038.
- Dirk Meier, *Land unter! Die Geschichte der Flutkatastrophen*, Ostfildern 2003.
- Mischa Meier, Die Erdbeben der Jahre 542 und 554 in der byzantinischen Überlieferung. Quellenkritische Überlegungen zur Geschichte des 6. Jahrhunderts n. Chr., in: *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 130 (2000), S. 287-295.
- Ders., Zur Wahrnehmung und Deutung von Naturkatastrophen im 6. Jahrhundert, in: Dieter Groh, Michael Kempe, Franz Mauelshagen (Hrsg.), *Naturkatastrophen*, 2003, S. 45-64.
- Ders., Prokop, Agathias, die Pest und das ‚Ende‘ der antiken Historiographie. Naturkatastrophen und Geschichtsschreibung in der ausgehenden Spätantike, in: *HZ* 278, 2 (2004), S. 281-310.
- Ders., Das andere Zeitalter Justinians. Kontingenzerfahrung und Kontingenzbewältigung im 6. Jahrhundert n. Chr., 2., unveränd. Aufl., Göttingen 2004 (Hypomnemata; Bd. 147).
- Ders., „Hinzu kam noch die Pest ...“. Die sogenannte Justinianische Pest und ihre Folgen, in: Ders. (Hrsg.), *Pest. Die Geschichte eines Menschheitstraumas*, Stuttgart 2005.
- Ders., Gotteszorn und Zeitenwende. Die Brand- und Erdbebenkatastrophe in Antiocheia in den Jahren 525 bis 528, in: Gerrit Jasper Schenk (Hrsg.), *Katastrophen. Vom Untergang Pompejis bis zum Klimawandel*, Ostfildern 2009, S. 37-51.
- Mischa Meier, Steffen Patzold (Hrsg.), *Chlodwigs Welt. Organisation und Herrschaft um 500*, Stuttgart 2014.
- Gert Melville, Wozu Geschichte schreiben? Stellung und Funktion der Historie im Mittelalter, in: *Formen der Geschichtsschreibung*. Hrsg. v. Reinhart Koselleck, Heinrich Lutz, Jörn Rüsen, München 1982 (Beiträge zur Historik; Bd. 4).
- Volker Mertens, Noch einmal: Das Heu im ›Armen Heinrich‹, in: *ZfdA* 104 (1975), S. 293-306.
- Michael Meslin, Le merveilleux comme langage politique chez Ammien Marcellin, in: *Mélanges d'histoire ancienne offerts à William Seston*, Paris 1974, p. 353-363.
- Michael Meslin, Pour une théorie du symbolisme religieux, in: *Mélanges d'histoire des religions offerts à Henri-Charles Puech*, Paris 1974, p. 617-624.
- Jean Mesqui, *Le Pont en France avant les temps des ingénieurs*, Paris 1986, p. 30-35.
- Michael Meurger, Zur Diskussion des Begriffs 'modern legend' am Beispiel der 'airships' von 1896-1897, in: *Fabula* 26 (1985), S. 254-273.
- Erich Meuthen, Geschichtssymbolismus Gerhohs von Reichersberg, in: *Geschichtsdanken und Geschichtsbild im Mittelalter. Ausgewählte Aufsätze u. Arbeiten aus den Jahren 1933 bis 1959*. Hrsg. v. Walther Lammers, Darmstadt 1965 (Wege der Forschung; Bd. XXI), S. 200-246.
- Kuno Meyer, The Irish Mirabilia in the Norse 'Speculum regale', in: *Ériu* 4 (1910), p. 1-17.
- Heinz Meyer, *Die Zahlenallegorese im Mittelalter. Methode und Gebrauch*, München 1975 (Münstersche Mittelalter-Schriften 25).
- Roberto Miguelez, Le récit historique: légalité et signification, in: *Semiotica* III (1971), p. 20-36.
- Hanns Leo Mikoletzky, Sinn und Art der Heiligung im Frühmittelalter, in: *MIÖG* 57 (1949), S. 83-122.
- Gerhard Mildener, Fred Schwind, Jürgen Udolph, ‚Eresburg‘, *RGA*, 2. Ausg., vol. 7 (1989), S. 475-482.

Manfred Millhoff, Varusschlacht und Irminsul, Niebüll 2002.

John Minahane, The Christian Druids. On the filid or philosopher-poets of Ireland, Dublin 2008.

William J. T. Mitchell. Iconology. Image, text, ideology, Chicago 1986.

Kathleen Mitchell, History and Christian Society in Sixth-Century Gaul. A Historiographical Analysis of Gregory of Tours' *Decem libri Historiarum*, East Lansing, MI 1983 (phil. Diss., Michigan State University, East Lansing MI 1983).

Kathleen Mitchell, Ian Wood (Hrsg.), The World of Gregory of Tours, Leiden u. a. 2001 (Cultures, Beliefs and Traditions; Bd. 8).

Hartmut Möller, Quedlinburger Antiphonar (Berlin, Staatsbibliothek Preuß. Kulturbesitz Mus. Ms. 40047), Bd. 1, Tutzing 1990, S. 244-248.

Hermann Moisl, Das Kloster Iona und seine Verbindung mit dem Kontinent im siebten und achten Jahrhundert, in: Heinz Dopsch, Roswitha Juffinger (Hrsg.), Virgil von Salzburg, Missionar und Gelehrter, Salzburg 1985, S. 27-37.

Concetta Molè, Idazio, 2, Uno storico del V secolo: il vescovo Idazio, 2. Teil, in: Siculorum Gymnasium 27 (1975), p. 58-139.

Craig A. Molgaard, Amanda L. Golbeck, Kerry E. Ryan, Justinian's Plague. Hagiography and Monasticism, in: International Journal of Interdisciplinary Social Sciences 6, 10 (2011), p. 67-80.

Auguste Molinier, Les sources de l'histoire de France, 1, 1: Des origines aux guerres d'Italie (1494), Paris 1901, p. 55-63.

Ders., Obituaires de la province de Sens 2 (1906).

Ralf Molkenhain, Trinken, Waschen, Löschen, Antreiben. Die Wasserversorgung der Stadt bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts, in: Jürgen Gerchow (Hrsg.), Die Mauer der Stadt. Essen vor der Industrie 1241 bis 1865, Essen 1995, S. 71-81.

Amaldo Momigliano (Ed.), The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century, Oxford 1963.

August Mommsen, Griechische Jahreszeiten, Berlin 1873.

Theodor Mommsen, Das Regenwunder der Marcus-Säule, in: Hermes 30 (1895), S. 90-106.

Gabriel Monod, Études critiques sur les sources de l'histoire mérovingienne, 1<sup>e</sup> partie: Introduction, Grégoire de Tours, Marius d'Avenches, Paris 1872 (Bibliothèque de l'École des Hautes Études ; Sciences philologiques et historiques 8).

Kloster Montfaucon: <http://montfaucon.jimdo.com> (17.02.2015).

The Monastery of Tallaght, ed. Edward John Gwynn, W. J. Purton, PRIA, Section C, XXIX, 5, 1911.

Peter von Moos, Geschichte als Topos. Das rhetorische Exemplum von der Antike zur Neuzeit und die *historiae* im ‚Policraticus‘ Johannes von Salisbury, Hildesheim 1988 (Ordo; Bd. 2).

Isabel Moreira, Heaven's Purge: Purgatory in Late Antiquity, Oxford 2010.

Dom Germain Morin, The ideal of monastic life found in the apostolic age. Transl. from the French by C. Gunning. With a preface by Dom Bede Camm, London 1914.

Karl Frederick Morrison, History as a visual art in the twelfth century renaissance, Princeton 1990.

Ders., The Exercise of Thoughtful Minds: The Apocalypse in some German Historical Writings, in: The Apocalypse in the Middle Ages, cur. R. K. Emmerson, B. McGinn, Ithaca - London 1992, p. 352-373.

- Alden A. Mosshammer, *The Chronicle of Eusebius and the Greek Chronographic Tradition*, Lewisburg 1979.
- Ders., *The Easter computus and the origins of the Christian era*, Oxford 2009.
- Marco Mostert, *De Vijf Boeken der Historiën van Rodulfus Glaber*, in: *Jaarboek voor Nederlandse boekgeschiedenis* 6 (1999), S. 13-29.
- Cornelius Mutschmann, *Die Religionspolitik Marc Aurels*, Stuttgart 2002 (Hermes-Einzelschriften; Bd. 88).
- Alexander Moszkowski, *Gesammelte Werke. Romane, Essays, Satiren, Biografien*, Ausg. e-artnow, 2015.
- Lieselotte Müller, *Die Henne mit den sieben Küken im Domschatz zu Monza*, *Pantheon* Nr. 7 (1943), S. 165ff.
- Heinz Müller, *Die Hand Gottes in der Geschichte. Zum Geschichtsverständnis von Augustin bis Otto von Freising*, Diss. masch. Hamburg 1949.
- Barbara Müller, *Der Weg des Weinens (2000/ Abstract): Die Tradition des Penthos in den Apophthegmata Patrum*, Göttingen 2000 (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte; Bd. 77) [zug.: Bern, Univ., Diss, 1998].
- Roman Müller, *Sprachbewußtsein und Sprachvariation im lat. Schrifttum der Antike*, München 2001 (Zetemata. Monographien zur klass. Altertumswissenschaft; Heft 111).
- Michael Müller, *St. Michael - der Deutschen Schutzpatron? Zur Verehrung des Erzengels in Geschichte und Gegenwart*, 2. Aufl. Langwaden 2005.
- Wolf-Dieter Müller-Jahncke, Art. ‚Hexen‘, in: Werner E. Gerabek et al. (Hrsg.), *Enzyklopädie Medizingeschichte*, Berlin - New York 2005, S. 591ff.
- Paul Münch (Hrsg.), *„Erfahrung“ als Kategorie der Frühnezeitforschung*, München 2001 (HZ, Beiheft, N.F.31).
- Steven Muhlberger, *The Fifth-Century Chroniclers: Prosper, Hydatius and the Gallic Chronicler of 452*, Leeds 1990.
- Bernard James Muir, *The Exeter book. A bibliography*, Exeter 1992 (Exeter medieval English texts and studies).
- Hermann Multhaupt, *Der heilige Kilian. Leben, Legende und Verehrung*, Paderborn 2009.
- Wilhelm Mundle, Art. ‚Apocalyptic; deloo‘, in: *The new international dictionary or New Testament theology* 3, Grand Rapids 1978, p. 310-317.
- Jan Munzar, Mathias Deutsch, Libor Elleder, Stanislav Ondráček, Eva Kallabová, Mojmír Hrádek, *Historical Floods in Central Europe and Their Documentation by Means of Floodmarks and Other Epigraphical Monuments*, in: *Moravian Geographical Reports* 14, 3 (2006), p. 26-45.
- Nollaig Ó Muraile, *The celebrated antiquary Dubhaltach Mac Fhirbhisigh (c.1600-71): his lineage life and learning*, Maynooth 1996.
- Anthony Murphy and Richard Moore, *Island of the Setting Sun. In Search of Ireland's Ancient Astronomers*, 2<sup>nd</sup> ed., Dublin 2008.
- Rudolf Muuß, *Die Sturmflut am 11. Oktober 1634*, Breklum 1934.
- Klaus Nass, *Die Reichschronik des Annalista Saxo und die sächsische Geschichtsschreibung im 12. Jahrhundert*, MGH-Schriften 41, Hannover 1996, S. 303ff.
- Carol Neel, *Man's Restoration: Robert of Auxerre and the Writing of History in the Early Thirteenth Century*, in: *Traditio* 44 (1988), p. 251-274.
- Ders., *Philip of Harvengt and Anselm of Havelberg: The Premonstratensian Vision of Time*, in: *Church History* 62, 4 (Dec. 1994), p. 483-493.

Janet L. Nelson, *The Annals of St-Bertin*, in: *Charles the Bald: Court and Kingdom. Papers based on a Colloquium held in London in April 1979*, cur. Margaret T. Gibson, Janet L. Nelson, David Ganz, Oxford 1981 (*Variorum Collected Studies*), p. 15-36.

Janet L. Nelson, *Gender and genre in women historians of the early Middle Ages*, in: *Dies., The Frankish World 750-900*, London 1996, p. 183-197.

Franz Neiske, *Europa im frühen Mittelalter 500 - 1050. Eine Kultur- und Mentalitätsgeschichte*, Darmstadt 2007.

Otto Neugebauer, *A history of ancient mathematical astronomy*, 3 vols., Hamburg 1975.

Dagmar L. Neuhäuser, Kap. 2.20: *Yggdrasil - Der Weltenbaum: Halo-Erscheinungen als Narrative in der nordischen Mythologie*, in: Gudrun Wolfschmidt (Ed.), *Astronomie im Ostseeraum - Astronomy in the Baltic*, Booklet of Abstracts, Tagung d. Arbeitskreises Astronomiegeschichte in der Astronom. Gesellschaft (AKAG) Kiel, 13.-14. Sept. 2015, Hamburg (Center for History of Science and Technology) 2015, S. 10ff.

Theodor H. Neomario ([d. i.] Theodor Niemeyer), *Geschichte der Stadt Rom*, 1. Bd., ND d. Ausg. Kiel 1931, 1. Aufl. Paderborn 2012.

Wilhelm Neuß, Wilhelm Friedrich Oediger, *Geschichte des Erzbistums Köln*, Bd. 1: *Das Bistum Köln von den Anfängen bis zum Ende des 12. Jahrhunderts*, 2. Aufl. Köln 1972.

Jürgen Newig, Hans Theede (Hrsg.), *Sturmflut. Gefährdetes Land an der Nordseeküste*, Hamburg 2000.

John Henry Newman, *History of St. Edelwald, Hermit at Farne A.D. 700*, in: *Newman Reader. Lives of the English Saints. Edelwald* (2007): <http://www.newmanreader.org/works/saints/edelwald.html>

John Newton, M. R. C. S. E., *The Armorial Bearings of the Isle of Man: Their Origin, History, and Meaning*, *Proceedings of the Literary and Philosophical Society of Liverpool* no. XXXIX (1885), p. 205-226 (auch in: *Manx Note Book*, vol. II; Jan. 1886), [www.isle-of-man.com/manxnotebook/fulltext/newton/newton.htm](http://www.isle-of-man.com/manxnotebook/fulltext/newton/newton.htm)

Robert R. Newton, *Two uses of Ancient Astronomy*, in: *Phil. Trans. R. Soc. Land. A.* 276 (1974), p. 99-110.

Próinséas NíChatáin, Michael Richter (Hrsg.), *Irland und Europa: die Kirche im Frühmittelalter*, Stuttgart 1984 (Veröffentl. d. Europa-Zentrums Tübingen; Kulturwiss. Reihe).

Oliver Nicholson, *Caelum potius intuemini: Lactantius and a Statue of Constantine*, in: *Papers presented at the Thirteenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1999*. Ed. by Maurice F. Wiles, Edward J. Yarnold with the assistance of Paul M. Parvis, Leuven 2001 (*Studia Patristica*; vol. XXXIV), p. 177- 196

Giselle de Nie, *Roses in January: A Neglected Dimension in Gregory of Tours' Historiae*, in: *Journal of Medieval History* 5 (1979), p. 259-289.

Giselle de Nie, *The Spring, the Seed and the Tree: Gregory of Tours on the wonders on nature*, in: *Journal of Medieval History* 11 (1985), p. 89-135.

Giselle de Nie, *Views from a Many-Windowed Tower: studies of Imagination in the Works of Gregory of Tours*, Amsterdam 1987 (*Studies in Classical Antiquity*; Bd. 7).

Giselle de Nie *Die fremde Mentalität eines frühmittelalterlichen Geschichtsschreibers: Gregor von Tours*, in: *Das Mittelalter - unsere fremde Vergangenheit. Beitr. d. Stuttgarter Tagung vom 17. bis 19. Sept. 1987*. Hrsg. v. Joachim Hundt, Harald Kleinschmidt u. Peter Dinzelbacher, Stuttgart 1990, S. 149-171.

Giselle de Nie, *Gregory of Tours' smile: spiritual reality, imagination and earthly events in the "Histories"*, in: *Historiographie im frühen Mittelalter*. Hrsg. v. Anton Scharer u. Georg Scheibelreiter, Wien - München 1994, S. 68-95.

Giselle de Nie, *Die Sprache im Wunder - das Wunder in der Sprache. Menschenwort und Logos bei Gregor von Tours*, in: *MIÖG* 103 (1995), S. 1-25

Giselle de Nie, *Iconic Alchemy: Imaging miracles in late sixth-century gaul*, *Studia patristica* 30, Leuven 1997, p. 158-166.

Giselle de Nie, Images as "Mysteries": The Shape of the Invisible, in: *The Journal of Medieval Latin* 9 (1999), p. 78-101.

Giselle de Nie and Joaquín Martínez Pizarro, Image and Miracle in Gregory of Tours *Histories: a Discussion*, in: *The Journal of Medieval Latin* 9 (1999), p. 77-101.

Giselle de Nie, Fatherly and Motherly Curing in Sixth-Century Gaul: Saint Radegund's Mysterium, in: *Women and miracle stories: a multidisciplinary exploration*, ed. by Anne-Marie Korte, Leiden - Boston 2004 (Studies in the history of religions; vol. 88), p. 53-86.

Gearóid Mac Niocaill, *The Medieval Irish Annals*, Dublin 1975.

Thomas Nipperdey, Zum Problem der Objektivität bei Ranke, in: *Leopold von Ranke und die moderne Geschichtswissenschaft. Beiträge zu einem wiss. Symposium, aus Anlaß des 100. Todestages, vom 10. bis 12. Juli 1986, Bad Homburg*. Hrsg. v. Wolfgang J. Mommsen, Stuttgart 1988, S. 217ff.

Art. ‚Nithard‘, *Mittelalter-Lexikon*, <http://u01151612502.user-hosting-agency.de/malexwiki/index.php/Nithard>

August Nitschke, Karolinger und Ottonen, in: *HZ* 273, H. 1 (2001), S. 1-29.

Friedrich August Berthold Nitzsch, *Augustinus' Lehre vom Wunder*, Berlin 1865.

Hermann Noack (†), Das Naturschöne als Motiv des Umweltschutzes und der Beitrag des ästhetischen Sinns zur Wahrnehmung der Natur, in: *Frieden mit der Natur*, hrsg. v. Klaus M. Meyer-Abich. Mit Beiträgen v. Günter Altner et al., Freiburg i. Br. 1979, S. 59-74.

Heribert Maria Nobis, Die Umwandlung der mittelalterlichen Naturvorstellung. Ihre Ursachen und ihre wissenschaftlichen Folgen, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 13 (1969), S. 34-57.

Heribert M. Nobis, *Buch der Natur*, in: *Lexikon des Mittelalters*, Bd. 2, München - Zürich 1983, Sp. 814ff.

Thomas F. X. Noble, *Images, Iconoclasm, and the Carolingians*, Philadelphia 2009.

Ulrich Nonn, Art. ‚Reichsannalen‘, in: *Lexikon des Mittelalters* 7: ‚Planudes bis Stadt (Rus)‘, 1999, Sp. 616f.

Nikolai W. Nowikow, Art. ‚Baba-Jaga‘, *Enzyklopädie des Märchens*, Bd. 1 (1977), Sp. 1121ff.

Ansgar Nünning, Krise als Erzählung und Metapher: Literaturwissenschaftliche Bausteine für eine Metaphorologie und Narratologie von Krisen, in: Carla Meyer, Katja Patzel-Mattern, Gerrit Jasper Schenk (Hrsg.), *Krisengeschichte(n). „Krise“ als Leitbegriff und Erzählmuster in kulturwissenschaftlicher Perspektive*, Stuttgart 2013 (Vierteljahrschrift f. Sozial- u. Wirtschaftsgeschichte - Beihefte; Bd. 210), S. 117-144.

Dáibhí Ó Cróinín, Ireland, 400-800, in: Ders. (ed.), *A New History of Ireland 1: Prehistoric and Early Ireland*, Oxford 2005, p. 182-234.

Friedrich Wilhelm Oediger, Die Heimat der Annales Xantenses, in: Ders., *Vom Leben am Niederrhein. Aufsätze aus dem Bereich des alten Erzbistums Köln*, Düsseldorf 1973, S. 186-192.

Wolfgang Öxler, OSB, Brücke zwischen Himmel und Erde. Der Regenbogen als Bundeszeichen mit Gott: Symbol auch der menschlichen Versöhnung, *Kath. SonntagsZeitung* (15.02.1018).

Friedrich Ohly, Vom geistigen Sinn des Wortes im Mittelalter, in: *ZfdA* 89, 1958/59, Darmstadt 1966 (auch als Sonderausg. Libelli 218).

Ders., *Metaphern für die Sündenstufen und die Gegenwirkungen der Gnade*, Opladen 1990 (RhWAW.G 302).

Lambertus Okken, *Kommentar zum Tristan-Roman Gottfrieds von Straßburg*, Bd. 1, 2., gründlich überarb. Aufl. Amsterdam 1996 (Amsterdamer Publikationen zur Sprache u. Literatur; Bd. 57).

Massimo Oldoni, Gregorio di Tours e i „Libri Historiarum“: lecture e fonti, metodi e ragioni, in: *Studi medievali*, 13 (1972), p. 563-700.

- Ernst Olshausen, Holger Sonnabend (Hrsg.), *Naturkatastrophen in der antiken Welt*, Stuttgart 1998 (Stuttgarter Kolloquium zur historischen Geographie des Altertums 6, 1996; *Geographica Historica* 10).
- John J. O'Meara, Bernd Naumann (Hrsg.), *Latin Scriptures and Letters. A.D. 400-900*. Festschrift für Ludwig Bieler zum 70. Geburtstag, Leiden 1976.
- Dáithe Ó'Ógáin, *Myth, legend and romance. An encyclopedia of the Irish folk tradition*, Dublin 1991.
- Philipp Oppenheim, *Symbolik und religiöse Wertung des Mönchskleides im christlichen Altertum*, Münster 1932.
- Thomas Francis O'Rahilly, *Early Irish History and Mythology*, Dublin 1946.
- Andy Orchard, *The Poetic Art of Aldhelm*, Cambridge 1994.
- Hans P. A. Oskamp, *The voyage of Mál Dúin. A study in early Irish voyage literature. Followed by an edition of Immram curaig Máele Dúin from the Yellow Book of Lecau in Trinity College, Dublin, Groningen 1970*.
- Georg Osterhage, *Bemerkungen zu Gregor von Tours kleineren Schriften*, Berlin 1895 (Wissenschaftliche Beilage zum Jahresbericht des Humboldt-Gymnasiums zu Berlin. Ostern 1895).
- John S. Ott, *Bishops, Authority and Community in Northwestern Europa, c. 1050-1150*, Cambridge 2015 (Cambridge Studies in Medieval Life and Thought; Fourth Series).
- Rudolf Otto, *Das Heilige: Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, Breslau 1917. *Erweiterte Neuausg.: Mit einer Einführung zu Leben u. Werk Rudolf Ottos v. Jörg Lauster*, München 2014 (C.H. Beck Paperback; 328).
- Britta Padberg, *Die Oase aus Stein. Humanökologische Aspekte des Lebens in mittelalterlichen Städten*, Berlin 1996.
- Lutz von Padberg, *Geschichtsschreibung und kulturelles Gedächtnis. Formen der Vergangenheitswahrnehmung in der hochmittelalterlichen Historiographie am Beispiel von Thietmar von Merseburg, Adam von Bremen und Helmold von Bosau*, *ZS f. Kirchengeschichte* 105 (1994), S. 156-177.
- Ders., *Topos und Realität in der frühmittelalterlichen Missionspredigt*, in: *Hagiographica* 4 (1997), S. 35-70.
- Ders., *Die Verwendung von Wundern in der frühmittelalterlichen Predigtsituation*, in: Martin Heinzelmann, Klaus Herbers, Dieter R. Bauer (Hrsg.), *Mirakel im Mittelalter. Konzeptionen, Erscheinungsformen, Deutungen*, Stuttgart 2002 (Beiträge zur Hagiographie; Bd. 3), S. 77-94.
- Elaine H. Pagels, *The Mystery of Resurrection: A Gnostic Reading of I. Corinthians 15*, in: *JBL* 93 (1974), p. 276-288.
- James T. Palmer, *The Apocalypse in the Early Middle Ages*, Cambridge 2014.
- Erwin Panofsky, Fritz Saxl, *Dürers „Melencolia I“: Eine quellen- und typengeschichtliche Untersuchung*, Leipzig - Berlin 1923, <http://digi.ub.uni-heidelberg.de/diglit/panofsky1923>
- Albert Panten, *Unbekannte Rechtsquellen des 15. und 16. Jahrhunderts aus Nordfriesland*, Langenhorn 1976.
- Ders., *Die schwersten Sturmfluten an der deutschen Nordseeküste*, in: Jürgen Newig, Hans Theede, *Sturmflut*, Hamburg 2000, S. 56-75.
- Michel Pastoureau, *Couleurs, images, symboles: études d'histoire et d'anthropologie*, Paris 1989.
- Ders., *Une histoire symbolique du Moyen Âge occidental*, Paris 2004 (La librairie du XXIe siècle).
- Hans Patze, *Adel und Stifterchronik. Frühformen territorialer Geschichtsschreibung im hochmittelalterlichen Reich*, in: *Blätter für deutsche Landesgeschichte*, Bd. 100 (1964), S. 8-81.
- Ders., *Klostergründung und Klosterchronik*. In: *Blätter für deutsche Landesgeschichte* 113 (1977), S. 89-121.

- Eveline Pautsch, *Elementarereignisse in den erzählenden österreichischen Geschichtsquellen des 14. und 15. Jahrhunderts*, Diss. phil. hist. Wien 1953.
- Marcin Pawlak, *Hydace et le désordre de son temps*, in: Dariusz Brodka et al., *Continuity and change. Studies in Late Antique History*, Krakau 2007, p. 29-38.
- André Pellicer, *Natura: Étude sémantique et historique du mot latin*, Paris 1966, p. 292-311.
- Gregorio Penco, *Il Symbolismo animalesco nella letteratura monastica*, in: *Studia Monastica VI* (1964), p. 7-38.
- Ernst Perels, *Papst Nikolaus und Anastasius Bibliothecarius. Ein Beitrag zur Geschichte des Papsttums im neunten Jahrhundert*, Berlin 1920.
- Ronald W. Perry, Enrico L. Quarantelli (Hrsg.), *What is a disaster? New answers to old questions*, London - New York 2005.
- Ronald W. Perry, *What is a disaster?* In: Havidán Rodríguez, Enrico L. Quarantelli, Russell R. Dynes (Hrsg.), *Handbook of disaster research*, New York 2007, p. 1-15.
- Georg Heinrich Pertz, *Ueber Sigeberts drei Bücher De passione sanctorum Thebaeorum*, in: *Archiv für Ältere Deutsche Geschichtskunde zur Beförderung einer Gesamtausgabe der Quellenschriften deutscher Geschichte des Mittelalters*, Zeitschriftenband 11, Hannover 1858.
- Helmut W. Pesch, *Die Gestalt von Arda - Eine geographische Fiktion*, [helmutwpesch.de: https://de.m.wikipedia.org/wiki/Tolkiens\\_Welt](https://de.m.wikipedia.org/wiki/Tolkiens_Welt) - 12.06.2018
- Heike Petermann, *Blut - Mythos, Magie, Medizin*, Berlin 2014.
- J. A. Petersen (Hrsg.), *Wanderungen durch die Herzogthümer Schleswig, Holstein und Lauenburg, Dritte Section: Nordfriesland*, Kiel 1839.
- Eugen Petersen, *Blitz- und Regenwunder an der Marcus-Säule*, in: *Römische Mittheilungen*, Rom 1894, S.78-89.
- Karl-Ernst Petzold, *Geschichtsdenken und Geschichtsschreibung: Kleine Schriften zur griechischen und römischen Geschichte*, Stuttgart 1999 (*Historia Einzelschriften*; Bd. 126).
- Thorsten Petzold, *Pilger oder Kreuzfahrer? Die religiös motivierten Fahrten Friedrichs I. und Heinrichs des Löwen im Vergleich*, Norderstedt 2002.
- Will-Erich Peuckert, Art. ‚Vorzeichen, Prodigia‘, *Hwb. d. dt. Aberglaubens*, hrsg. v. Hanns Bächtold-Stäubli (Hrsg.), Bd. 8: ‚Silber-Vulkan‘, Berlin-Leipzig 1936/37, Sp. 1730.
- Jeremy Phillips, *St. Columba the Copyright Infringer*, in: *EIPR* 7 (1985), 12, p. 350-353.
- Joaquín Martínez Pizarro, *A Rhetoric of the Scene: Dramatic Narrative in the Early Middle Ages*, Toronto 1989.
- Joaquín Martínez Pizarro, *Images in Texts*, in: *The Journal of the Medieval Latin* 9 (1999), p. 94ff.
- Katrin Pfeifer, *Stürme über Europa: Eine Auswahl aus den Niederlanden und Österreich in der Frühen Neuzeit. Eine Kulturgeschichte*, Wien - Berlin 2014.
- Jens Pfeiffer, *Contemplatio caeli: Untersuchungen zum Motiv der Himmelsbetrachtung in lateinischen Texten der Antike und des Mittelalters*, Hildesheim 2001 (*Spolia Berolinensia*; Bd. 21) [Teilw. zugl.: Berlin, Techn. Univ., Diss., 1994].
- Dr. Egon Pfeiffer, Art. ‚Dunkel, dunkel‘, *Calwer Bibellexikon*, 5. Bearb. 1959, Sp. 221f.
- Christian Pfister, *Klimageschichte der Schweiz 1525-1860. Das Klima der Schweiz und seine Bedeutung in der Geschichte von Bevölkerung und Landwirtschaft*, Bern 1984.

Christian Pfister, Historische Umweltforschung und Klimageschichte. Mit besonderer Berücksichtigung des Hoch- und Spätmittelalters, in: Siedlungsforschung 6 (1988), S. 113-127.

Christian Pfister, Stefan Hächler, Überschwemmungskatastrophen in der Schweiz seit dem Spätmittelalter. Raumzeitliche Rekonstruktion von Schadensmustern auf der Basis historischer Quellen, in: Rüdiger Glaser, Rory P. D. Walsh (Hrsg.), Historical climatology in different climatic zones, Würzburg 1991, S. 127-148 (Würzburger Geographische Arbeiten 80).

Christian Pfister, Häufig, selten oder nie. Zur Wiederkehrperiode der großräumigen Überschwemmungen im Schweizer Alpenraum seit 1500, in: Umwelt - Mensch - Gebirge. Beiträge zur Dynamik von Natur- und Lebensraum. Festschrift für Bruno Messerli zum 65. Geburtstag. Jahrbuch der Geographischen Gesellschaft Bern 59 (1994-1996), S. 139-148.

Christian Pfister, Raum-zeitliche Rekonstruktion von Witterungsanomalien und Naturkatastrophen 1496-1995, Zürich 1998 (Schlußbericht NFP 31).

Christian Pfister, Wetternachhersage. 500 Jahre Klimavariationen und Naturkatastrophen 1496-1995, Bern 1998.

Christian Pfister, Gudrun Kleinlogel, Gabriela Schwarz-Zanetti, Milène Wegmann, Winter Air Temperature Variations in Western Central Europe during the Medieval Warm Period (A.D. 900-1300), in: The Holocene 8/5 (1998), p. 535-552.

Christian Pfister, Rudolf Brázdil, Rüdiger Glaser (Hrsg.), Climatic Variability in Sixteenth-Century Europe and Its Social Dimension, Dordrecht - Boston - London 1999 (Special Issue of Climatic Change 43, 1).

Christian Pfister, Daniel Brändli, Rodungen im Gebirge - Überschwemmungen im Vorland: Ein Deutungsmuster macht Karriere, in: Rolf Peter Sieferle, Helga Breuninger (Hrsg.), Natur-Bilder. Wahrnehmungen von Natur und Umwelt in der Geschichte, Frankfurt am Main - New York 1999, S. 297-323.

Christian Pfister, Klimawandel in der Geschichte Europas. Zur Entwicklung und zum Potenzial der Historischen Klimatologie, in: Erich Landsteiner (Hrsg.), Klima Geschichten, Wien 2001 (Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaften 12, 2).

Christian Pfister (Hrsg.), Am Tag danach. Zur Bewältigung von Naturkatastrophen in der Schweiz 1500-2000, Bern - Stuttgart - Wien 2002.

Christian Pfister, Naturkatastrophen und Naturgefahren in geschichtlicher Perspektive, in: Christian Pfister (Hrsg.), Am Tag danach. Zur Bewältigung von Naturkatastrophen in der Schweiz 1500-2000, Bern - Stuttgart - Wien 2002, S. 11-25.

Christian Pfister, Naturkatastrophen als nationale Mobilisierungsereignisse in der Schweiz des 19. Jahrhunderts, in: Dieter Groh, Michael Kempe, Franz Mauelshagen (Hrsg.), Naturkatastrophen. Zu ihrer Wahrnehmung, Deutung und Darstellung von der Antike bis ins 20. Jahrhundert, Tübingen 2003 (Literatur und Anthropologie; Bd. 13), S. 283-297.

Christian Pfister, Stephanie Summermatter (Hrsg.), Katastrophen und ihre Bewältigung. Perspektiven und Positionen. Referate einer Vorlesungsreihe des Collegium generale der Universität Bern im Sommersemester 2003, Bern - Stuttgart - Wien 2004.

Christian Pfister, Rezension zu: Emmanuel Garnier, Les dérangements du temps. 500 ans de chaud et de froid en Europe, Paris (Librairie Plon) 2010, 245p., 37 ill., in : Francia-Recensio 2011/3, Frühe Neuzeit - Revolution - Empire (1500-1815), unter [www.perspectivia.net](http://www.perspectivia.net)

Christian Pfister, Die Ursprünge Berns. Eine historische Heimatkunde Berns und des Bernbiets. Mit besonderer Berücksichtigung der Burgen und mit einem autobiographischen Anhang, Norderstedt 2013 (Histor.-philolog. Werke; Bd. 3).

Immanuel Pfizenmaier, Art. ‚Fackel‘, Calwer Bibellexikon, 5. Bearb. 1959, Sp. 305.

Ders., Art. ‚Schrecken‘, Calwer Bibellexikon, 5. Bearb. 1959, Sp. 1188.

Ders., Art. ‚Tränen, weinen‘, Calwer Bibellexikon, 5. Bearb. 1959, Sp. 1331.

Jean-Michael Picard, Structural Patterns in Early Hiberno-Latin Hagiography, Peritia 4 (1985), p. 70ff.



- Albert Pietersma, Jannes und Jambres. Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit, in: JSRZ - NF, Bd. 2, Lieferung 4, Gütersloh 2013.
- Luce Pietri, La ville de Tours du IV<sup>e</sup> au VI<sup>e</sup> siècle: naissance d'une cité chrétienne, Rom 1983 (Collection de l'École française de Rome; vol. 69), p. 246-334.
- Henri Platelle, Agobard, Évêque de Lyon († 840). Les soucoupes volantes, les convulsionnaires, in: Alain Dierkens (éd.), Apparitions et miracles. Problèmes d'histoire des religions, vol. 2, Bruxelles 1991, p. 85-93.
- Éva Pócs, Weather Magic in the Early Modern Period as Reflected in the minutes of Witchcraft Trials, in: Blanka Szeghyová, The role of Magic in the Past. Learned and Popular Magic, Popular Beliefs and Diversity of Attitudes, Bratislava 2005, p. 86-100
- Walter Pohl, Paulus Diaconus und die „Historia Langobardorum“: Text und Tradition, in: Anton Scharer, Georg Scheibelreiter (Hrsg.), Historiographie im frühen Mittelalter, München-Wien 1994, S. 375-405.
- Walter Pohl, Ian N. Wood, Matthias Becher, Art. ‚Origo gentis‘, RGA Bd. 22, begr. v. Johannes Hoops. Hrsg. v. Heinrich Beck et al., 2., völlig neu u. stark erw. Aufl., Berlin - New York 2003, S. 174-210.
- Walter Pohl, Peter Erhard (Hrsg.), Die Langobarden. Herrschaft und Identität, Wien 2005 (Österr. Akad. d. Wiss.; Bd. 329; Forschungen zur Geschichte d. Mittelalters; Bd. 99).
- Françoise Poirier-Coutansais, Les abbayes bénédictines du diocèse de Reims, Paris 1974 (Gallia monastica; vol 1).
- Richard Lane Poole, Chronicles and Annals: A brief Outline of their Origin and Growth, Oxford 1926.
- Harald Popp, Die Einwirkung von Vorzeichen, Opfern und Festen auf die Kriegsführung der Griechen im 5. und 4. Jahrhundert v. Chr., Diss. Würzburg 1960.
- Erich Poppe, Wörter und Sprache im europäischen Vergleich: Perspektiven aus Irland und Wales, <https://www.uni-marburg.de/fb10/forschung/europabilder/poppe.pdf>
- Marcus Popplow, Die Verwendung von lat. *machina* im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit - vom Baugerüst zu Zoncas mechanischem Bratenwender, in: Technikgeschichte 60 (1993), S. 14ff.
- Michael Postan (Hrsg.), The Cambridge Economic History of Europe, Bd. 1: The Agrarian Life of the Middle Ages, 2. Aufl. Cambridge 1966.
- David S. Potter, The Roman Empire at Bay, London - New York 2004.
- Thomas Pratsch, Der hagiographische Topos: Griechische Heiligenviten in mittelbyzantinischer Zeit, Berlin - New York 2005 (Millennium-Studien; Bd. 6).
- Jan Prelog, Art. ‚Hilduin‘, Lexikon des Mittelalters, Bd. 5 (1991), Sp. 20.
- Ders., Art. ‚Rodulfus Glaber‘, Lexikon des Mittelalters, Bd. 7, München 1995, Sp. 933.
- Friedrich Prinz, Peregrinatio, Mönchtum und Mission, in: Kirchengeschichte als Missionsgeschichte 2 (1978), S. 445-465.
- Ders., Der Heilige und seine Lebenswelt. Überlegungen zum gesellschafts- und kulturgeschichtlichen Aussagewert von Viten und Wundererzählungen, in: Mönchtum, Kultur und Gesellschaft. Beiträge zum Mittelalter. Festschrift zum 60. Geburtstag d. Autors, München 1989, S. 251-268.
- Marco V. García Quintela, A. César González García, De Bibracte à Augustodunum: observations archéoastronomiques, Revue Archéologique de l'est, t. 65 (2016), p. 289-302.
- Julien Quiret, Art. ‚Vosegus/ Vosagus (Forêt des Vosges, du Pfälzer-Wald et du Pfälzer-Bergland)‘, <http://encyclopédie-arbre-celtique.com> (13.03.2015).
- Andrew Rabin, Bede, Drythelm, an the Witness to the Other World: Testimony and Conversion in the *Historia Ecclesiastica*, in: Modern Philology 106, No. 3 (Febr. 2009), p. 375-398.

- Lajos Rácz, *Climate History of Hungary since 16th Century: Past, Present, and Future*, Pécs 1999.
- Joachim Radkau, *Natur und Macht. Eine Weltgeschichte der Umwelt*, München 2000.
- Joachim Radkau, *Holz. Wie ein Naturstoff Geschichte schreibt*, München 2007.
- Gerhard Radke, *Die Bedeutung der weißen und der schwarzen Farbe in Kult und Brauch der Griechen und Römer*, Diss. Berlin, Jena 1936.
- Joan Newlon Radner, *Writing history: Early Irish historiography and the significance of form*, in: *Celtica* 23 (1999), p. 312-325.
- Johann Rudolf Rahn, *I monumenti artistici del medio evo nel Cantone Ticino*, Bellinzona 1894.
- Andreas Ranft, Stephan Selzer, *Städte aus Trümmern. Katastrophenbewältigung zwischen Antike und Moderne*, Göttingen 2004.
- Kurt Ranke, Art. ‚Blut, § 2, 2‘, *RGA* 3, 2. Aufl. 1978, S. 79.
- William H. Rankin, *The Man Who Rode the Thunder*, Pentice Hall/ Englewood Cliffs 1960.
- Sophie Ratschow, *Fragmente der Unruhe - Simulierte Seelenzustände in Bestie von Federigo Tozzi*, Berlin 2016 [Potsdam, Univ.-Diss. 2015].
- Josef Ratzinger, *Der Wortgebrauch von natura und die beginnende Verselbständigung der Metaphysik bei Bonaventura*, in: Paul Wilpert (Hrsg.), *Die Metaphysik im Mittelalter: ihr Ursprung und ihre Bedeutung. Vorträge d. II. internat. Kongresses f. mittelalterliche Philosophie*, Köln. 31. Aug. - 6. Sept. 1961, Berlin 1963 (*Miscellanea Mediaevalia*; Bd. 2), S. 483-498.
- Horst Dieter Rauh, *Das Bild des Antichrist im Mittelalter: Von Tyconius zum deutschen Symbolismus*, Münster 1973 (*Beitr. zur Geschichte d. Philosophie u. Theologie d. Mittelalters*; NF 9), S. 153-164.
- Ulrich Raulff, *Mentalitäten-Geschichte. Zur historischen Rekonstruktion geistiger Prozesse*, Berlin 1987 (*Wagenbachs Taschenbücherei*).
- Elizabeth Rawson, *Prodigy Lists and the Use of the „Annales Maximi“*, in: *The Classical Quarterly* 21 (1971), p. 158-169.
- William Reeves, *The Culdees of the British Islands: As they appear in History with an Appendix of Evidences*, Dublin 1864 (ND 1994).
- Hanna Reichel, *Theologie als Bekenntnis: Karl Barths kontextuelle Lektüre des Heidelberger Katechismus*, Göttingen 2015.
- Klaus Reichert, *Vielfacher Schriftsinn*, Frankfurt am Main 1989.
- Eckhard Reichert, ‚Cosmas und Damian‘, in: *BBKL*, Bd. IV, hrsg. v. Friedrich-Wilhelm Bautz, fortgeführt v. Traugott Bautz, Herzberg 1992, Sp. 539-540.
- Jane Davidson Reid, *The Oxford Guide to Classical Mythologie in the Arts, 1300-1990s*, vol. 1, New York - Oxford 1993, p. 162-185.
- Helmut Reimitz, *Der Weg zum Königtum in den historiographischen Kompendien der Karolingerzeit*, in: Matthias Becher und Jürgen Jarnut (Hrsg.), *Der Dynastiewechsel von 751: Vorgeschichte, Legitimationsstrategie und Erinnerung*, Münster 2004, S. 277-320.
- Helmut Reimitz, *Nomen Francorum obscuratum. Zur Krise der fränkischen Identität zwischen der kurzen und langen Geschichte der „Annales regni Francorum“*, in: *Völker, Reiche und Namen im frühen Mittelalter*, cur. M. Becher, München 2010 (*MittelalterStudien* 22), S. 279-296.
- Kurt Reindel, Hugo von Flavigny, in: *NDB* 10, Berlin 1974, S. 16.

- Ernest Renan, *La poésie des races celtiques*. Préface de Caroline Fourgeaud-Lavelle, Neuausg. Paris 2003.
- Ulrich Reuling, *Die Kur in Deutschland und Frankreich*, Göttingen 1979 (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte; Bd. 64).
- Hermann Reuter, *Geschichte der religiösen Aufklärung im Mittelalter vom Ende des achten Jahrhunderts bis zum Anfang des vierzehnten Jahrhunderts*, Bd. 2, Berlin 1877.
- Michel Revelard, *Les origines de l'abbaye de Saint-Denis-en-Brocqueroie*, in: *Annales du Cercle archéologique et folklorique de La Louvière et du Centra* 2/ 196 (1965), p. 45-54.
- Frank Rexroth, *Das Milieu der Nacht. Obrigkeit und Randgruppen im spätmittelalterlichen London*, Göttingen 1999.
- Marc Reydellet, *La royauté dans la littérature latin de Sodoine Apollinaire à Isidore de Séville*, Rom 1981 (Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome; vol. 243).
- Marc Reydellet, *La Bible miroir des princes du IVe au VIIe siècle*, in: *Le monde latin antique et la Bible*, sous la direction de Jacques Fontaine et Charles Pietri, Paris 1985 (Bible de tous les temps; vol. 2), p. 431-453.
- Jacques Ribard, *Du Mythique au Mystique. La littérature médiévale et ses symboles*. Recueil d'articles offert par ses amis, collègues et disciples, Paris 1995 (Nouvelle Bibliothèque du Moyen Âge; vol. 31).
- Jean-Yves Ribault, *Die Kathedrale Saint-Étienne in Bourges. Ouest-France*, Rennes 1996.
- Pierre Riché, *Die Karolinger. Eine Familie formt Europa*, München 1991.
- Michael Richter, *Kilians Irland, Sonderdruck „St. Kilian. 1300 Jahre Martyrium der Frankenapostel“*, in: *Würzburger Diözesangeschichtsblätter* 51 (1989), S. 13-19.
- Ders., *„Giraldus Cambrensis“*, in: *Lexikon des Mittelalters*, Bd. 4, München - Zürich 1989, Sp. 1459f.
- Ders., *Irland im Mittelalter. Kultur und Geschichte*, München 2000.
- Paul Ricœur, *La métaphore vive*, Paris 1975. Dt. Ausg.: *Die lebendige Metapher*. Aus d. Frz. übers. v. Rainer Rochlitz, München 1986.
- Paul Ricœur, *Time and narrative*. 3. Transl. by Kathleen Blamey and David Pellauer, Chicago 1988.
- Bernd Rieken, *„Nordsee ist Mordsee“. Sturmfluten und ihre Bedeutung für die Mentalitätsgeschichte der Friesen*, Münster - New York - München - Berlin 2005 (Abhandlungen u. Vorträge zur Geschichte Ostfrieslands; Bd. 83/ Nordfriisk Instituut; Bd. 186).
- Klaus Riesenhuber, *Der Wandel des Naturbegriffs vom Hochmittelalter zur frühen Neuzeit*, in: *San Bonaventura maestro di vita francescana e di sapienza cristiana*. A cura di A. Pompei, Bd. II, Roma 1976, S. 607-623.
- Lambert Marie de Rijk, *Peter Abälard (1079-1142): Meister und Opfer des Scharfsinns*, in: Rudolf Thomas (Hrsg.), *Petrus Abaelardus (1079-1142). Person, Werk und Wirkung*, Trier 1980, S. 125-138.
- Adolf Martin Ritter, *Art. „Arianismus“*, in: *TRE*, Berlin 1976-2004, Bd. 3, S. 692-719.
- Emil Ritterling, *„Legio (XII fulminata)“*, in: *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft (RE)* XII, 2, Stuttgart 1925, Sp. 1705-10.
- Michael Roberts, *The Description of Landscape in the Poetry of Venantius Fortunatus: The Moselle Poems*, in: *Traditio* 49 (1994), p. 1-22.
- Courtney Roberts, *The Star of the Magi. The Mystery that heralded the Coming of Christ*, o. O. 2007.
- Ilse Rochow, *Byzanz im 8. Jahrhundert in der Sicht des Theophanes. Quellenkrit.-histor. Kommentar zu den Jahren 715-813*, Berlin 1991 (Berliner Byzantinistische Arbeiten; Bd. 57).

Hedwig Röckelein, Über Hagio-Geographien. Mirakel in Translationsberichten des 8. und 9. Jahrhunderts, in: *Mirakel im Mittelalter*, hrsg. v. Martin Heinzelmann et al., Stuttgart 2002, S. 166-179.

Werner Rösener, *Bauern im Mittelalter*, 4. Aufl. München 1991.

Christian Rohr, Mensch und Naturkatastrophe im Mittelalter. Tendenzen und Probleme einer mentalitätsbezogenen Umweltgeschichte des Mittelalters, in: Sylvia Hahn, Reinhold Reith (Hrsg.), *Umweltgeschichte. Arbeitsfelder - Forschungsansätze - Perspektiven*, Wien - München 2001 (Querschnitte. Einführungstexte zur Sozial-, Wirtschafts- und Kulturgeschichte; Bd. 8), S. 13-32.

Christian Rohr, *Signa apparuerunt quae aut regis obitum adnunciare solent aut regiones excidium*. Naturerscheinungen und ihre „Funktion“ in der *Historia Francorum* Gregors von Tours, in: Dieter Groh, Michael Kempe, Franz Mauelshagen et al. (Hrsg.), *Naturkatastrophen. Beiträge zu ihrer Deutung, Wahrnehmung und Darstellung in Text und Bild von der Antike bis ins 20. Jahrhundert*, Tübingen 2003 (Literatur und Anthropologie; Bd. 13), S. 65-78.

Christian Rohr, Extreme Naturereignisse im Ostalpenraum. Naturerfahrung im Spätmittelalter und am Beginn der Neuzeit, Köln - Weimar - Wien 2007 (Umwelthistorische Forschungen; Bd. 4).

Christian Rohr, Zur Wahrnehmung, Deutung und Bewältigung von Überschwemmungen im niederösterreichischen Raum (13.-16. Jh.), in: Willibald Rosner, Reinelde Motzlinhart (Hrsg.), *Kriege - Seuchen - Katastrophen. Die Vorträge d. 26. Symposiums d. niederösterr. Inst. f. Landeskunde, Waidhofen a. d. Ybbs, 3. bis 6. Juli 2006, St. Pölten 2007*, S. 63-114 (Studien u. Forschungen aus dem Niederösterr. Institut f. Landeskunde 46 = NÖ Schriften 175 Wissenschaft).

Christian Rohr, Von Plinius zu Isidor und Beda Venerabilis. Zur Übernahme des antiken Wissens über Witterungsphänomene im Mittelalter, in: *Exzerpieren - Kompilieren - Tradieren: Transformationen des Wissens zwischen Spätantike und Frühmittelalter*, hrsg. v. Stephan Dusil, Gerald Schwedler, Raphael Schwitter, Berlin - Boston 2016 (Millennium-Studien; Bd. 64), S. 49-70.

Lynn E. Roller, *In search of God the mother. The cult of Anatolian Cybele*, Berkeley 1999.

James S. Romm, *The edges of the earth in ancient thought. Geography, exploration, and fiction*, Princeton 1992.

Dr. Wilhelm Heinrich Roscher, *Die Gorgonen und Verwandtes. Eine Vorarbeit zu einem Handbuch der griech. Mythologie v. vergleichenden Standpunkt*, Leipzig 1879.

Paula J. Rose, *A Commentary on Augustine's De cura pro mortuis gerenda. Rhetoric in Practice*, Leiden - Boston 2013.

Klaus Rosen, *Julian. Kaier, Gott und die Christenhasser*, Stuttgart 2006.

Veit Rosenberger, *Gezähmte Götter. Das Prodigienwesen der römischen Republik*, Stuttgart 1998.

Willibald Rosner, Reinelde Motzlinhart (Hrsg.), *Kriege - Seuchen - Katastrophen. Die Vorträge des 26. Symposiums des Niederösterreichischen Instituts für Landeskunde, Waidhofen an der Ybbs, 2. bis 6. Juli 2006, St. Pölten 2007* (Studien und Forschungen aus dem Niederösterr. Institut für Landeskunde 46 = NÖ Schriften 167; Wissenschaft).

Anne Ross, *Pagan Celtic Britain*, London 1967.

Michael Rothmann, Zeichen und Wunder. Vom symbolischen Weltbild zur *scientia naturalis*, in: *Institutionalisierung und Symbolisierung. Verstetigungen kultureller Ordnungsmuster in Vergangenheit und Gegenwart*. Hrsg. v. Gert Melville, Köln - Weimar - Wien 2001, S. 347-392.

Michel Rouche, *L'Aquitaine des Wisigoths aux Arabes (418-781). Naissance d'une région*, Paris 1979.

Michel Roussel, *Histoire ecclesiastique et civile de Verdun, avec le pouille, la carte du diocèse et le plan de la ville*, Verdun 1745.

Uwe Ruberg, *Raum und Zeit im Prosa-Lancelot*, München 1965 (Medium Aevum. Philologische Studien; Bd. 9).

- Berthold Rubin, Art. ‚Prokopios‘, in: Paulys Realencyclopädie d. class. Altertumswiss. XXIII,1, Stuttgart 1957, Sp. 273-599.
- Kurt Rudolph, Die Gnosis. Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion, 4., durchgesehene Aufl., Göttingen 2011 (Veröffentlichungen d. Instituts für Europäische Geschichte Mainz).
- Steven Runciman, Geschichte der Kreuzzüge. Dt. Übers. v. Peter Mendelssohn, München 2008.
- Ingo Runde, Xanten im frühen und hohen Mittelalter: Sagentradiation - Stiftsgeschichte - Stadtwerdung, Wien 2003.
- Ingo Runde, Sagenhaftes Xanten. Helden und Heilige in mittelalterlichen Sagen und Legenden: St. Mallosus, St. Viktor, Siegfried von Xanten und Hagen von Tronje, in: Dieter Geuenich (Hrsg.), Xantener Vorträge zur Geschichte des Niederrheins, Duisburg 2004, S. 91-119.
- Josiah Cox Russell, Die Bevölkerung Europas 500-1500, in: Carlo Maria Cipolla, Karl Borchart (Hrsg.), Europäische Wirtschaftsgeschichte 1, 1978, S. 13-43.
- Rev. John Ryan, The Convention of Druim Ceat (AU. 575), in: The Journal of the Royal Society of Antiquaries of Ireland, vol. 76, no. 1 (April 1946), p. 35-55.
- Jean Ryncher, La Chanson de geste. Essai sur l'art épique des jongleurs, Paris 1955.
- Guy Sabbah, La méthode d'Ammien Marcellin. Recherches sur la construction du discours historique dans les Res Gestae, Paris 1978 (Collection d'Études Anciennes).
- Michael Sage, Eusebius and the Rain Miracle: Some Observations, in: Historia 36 (1987), p. 96-113.
- Emile de Saint-Denis, Les énumérations des prodiges dans l'œuvre de Tite Live, in: Revue de Philologie 16 (1942), p. 126-142.
- André Salmon, Notice historique sur l'abbaye de Saint-Loup près de Tours, in: Bibliothèque de l'école des chartes, vol. 6, 1 (1845), p. 436-453.
- Gabriel Sanders, Licht en duisternis in de christelijke grafchriften. Bijdrage tot de studie der Latijnse metrische epigrafie van de vroechristelijke tijd, Brussel 1965 (Verhandelingen van de Koninklijke Vlaamse Akademie van Wetenschappen, Letteren en Schone Kunsten van België 27, 56; vol I).
- Franz Sartori, Neueste Reise durch Oesterreich, Salzburg, Berchtesgaden, Kärnten u. Steyermark, 3 Bde., Leipzig 1812.
- Joseph Sauer, Symbolik des Kirchengebäudes und seiner Ausstattung in der Auffassung des Mittelalters, mit Berücksichtigung von Honorius Augustodunensis, Sicardus und Durandus, 2. Aufl. Münster 1964.
- Heinrich Albin Sauepe, Der Indiculus superstitionum et pagianarum, ein Verzeichnis heidnischer und abergläubischer Gebräuche und Meinungen aus der Zeit Karls des Großen, aus zumeist gleichzeitigen Schriften erläutert. Programm des städt. Realgymnasiums in Leipzig, Leipzig 1891.
- Ekkart Sauser, ‚Kolumba‘, BBKL 22, Nordhausen 2003, Sp. 731f.
- Ders., ‚Laurentius von Rom‘, BBKL 4, Herzberg 1992, Sp. 1252ff.
- Joachim Schäfer, ‚Laurentius von Rom‘, Ökumenisches Heiligenlexikon, <https://www.heiligenlexikon/BiographienL/Laurentius.htm> (10.05.2017).
- Ders., ‚Sebastian‘, Ökumenisches Heiligenlexikon, <https://www.heiligenlexikon.de/BiographienS/Sebastian.htm> (Juli 2016).
- Ders., ‚Theophanes der Bekenner‘, Ökumenisches Heiligenlexikon, [https://www.heiligenlexikon.de/BiographienT/Theophanes\\_Bekenner.html](https://www.heiligenlexikon.de/BiographienT/Theophanes_Bekenner.html) (22.01.2016).
- Ders., ‚Zeno von Verona‘, Ökumenisches Heiligenlexikon, <https://www.heiligenlexikon.de/BiographienZ/Zeno.html> (14.09.2015).

Hans Martin Schaller, Der Kaiser stirbt, in: Tod im Mittelalter. Hrsg. v. Arno Borst, Gerhart von Graevenitz, Alexander Patschovsky u. Karl Heinz Stierle. Mit Beiträgen v. Arno Borst et al., 2. Aufl. Konstanz 1995 (Konstanzer Bibliothek; Bd. 20; MGH-Schriften), S. 58-75.

Josef Scharbert, Exodus. (Die Neue Echter Bibel. Kommentar zum Alten Testament mit der Einheitsübersetzung), Würzburg 1989.

Anton Scharer, Die Bedeutung der Sprache in Bedas *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, in: Walter Pohl, Bernhard Zeller (Hrsg.), Sprache und Identität im frühen Mittelalter, Wien 2012 (Forschungen zur Geschichte des Mittelalters; Bd. 20), S. 131-136.

Vera Schaubert, Hanns Michael Schindler, Heilige und Patrone im Jahreslauf, München 2001.

Günther Schauerte, Darstellungen mütterlicher Gottheiten in den römischen Nordwestprovinzen, in: Matronen und verwandte Gottheiten, Bonn 1987.

Christian Schefer, Plotin, Basel 2001.

Peter C. A. Schels, Art. ‚Nordlicht‘, in: Kleine Enzyklopädie des deutschen Mittelalters, unter: u01151612502.user-hosting-agency.de (29.10. 2016).

Rudolf Schenda, Die deutschen Prodigiensammlungen des 16. und 17. Jahrhunderts, in: Archiv für Geschichte des Buchwesens, Bd. IV., Frankfurt/M. 1963, Sp. 639f.

Ders., Die alten Prodigien in neuen Gewändern. Eine Studie zur Geschichte eines Denkmusters, in: Fabula. Zeitschrift für Erzählforschung 38 (1997), S. 14-32.

Gerrit Jasper Schenk, Jens Ivo Engels (Hrsg.), Historical Disaster Research. Concepts, Methods and Case Studies/Historische Katastrophenforschung. Begriffe, Konzepte und Fallbeispiele, (Historical Social Research, Special Issue 32, 3), Köln 2007.

Gerrit Jasper Schenk, Meeresmacht und Menschenwerk. Die Marcellusflut an der Nordseeküste im Januar 1219, in: Ders. (Hrsg.), Katastrophen. Vom Untergang Pompejis bis zum Klimawandel, Ostfildern 2009, S. 52-66.

Gerrit Jasper Schenk, Vormoderne Sattelzeit? *Disastro*, Katastrophe, Strafgericht - Worte, Begriffe und Konzepte für rapiden Wandel im langen Mittelalter, in: Carla Meyer, Katja Patzel-Mattern, Gerrit Jasper Schenk (Hrsg.), Krisengeschichte(n). „Krise“ als Leitbegriff und Erzählmuster in kulturwissenschaftlicher Perspektive, Stuttgart 2013 (Vierteljahrschrift f. Sozial- u. Wirtschaftsgeschichte - Beihefte; Bd. 210), S. 175-212.

Gerrit Jasper Schenk, in: Ingrid Thoms-Hoffmann, ‚Heidelberg: Warum der Weltuntergang ein Erfolgsmodell ist‘, Rhein-Neckar-Zeitung, 16.12.2015.

Rudolf Schenk, Art. ‚Sünde‘ - VI. Mittelalter, TRE 32 (2001), S. 398.

Winfried Schenk, Andreas Dix (Hrsg.), Naturkatastrophen und Naturrisiken in vorindustrieller Zeit und ihre Auswirkungen auf Siedlungen und Kulturlandschaft, Bonn 2005 (Siedlungsforschung. Archäologie - Geschichte - Geographie; Bd. 23).

Guntram Schenk zu Schweinsberg, Reims in merowingischer Zeit: Stadt, Civitas, Bistum. Anhang: Die Geschichte der Reimser Bischöfe in karolingischer Zeit bis zur Bischoferhebung Hinkmar (845), Phil. Diss. Bonn 1971.

Theodor Schieffer, Die Krise des karolingischen Imperiums, in: Aus Mittelalter und Neuzeit. Festschrift für Gerhard Kallen, Bonn 1957.

Rudolf Schieffer, Ludwig 'der Fromme'. Zur Entstehung eines karolingischen Herrscherbeinamens, in: Frühmittelalterliche Studien 16 (1982), S. 58-73.

Heinrich Schiffers, Kulturgeschichte der Aachener Heiligtumsfahrt, Köln 1930, S. 156.

Joachim Schildt, Gestaltung und Funktion der Landschaft in der deutschen Epik des Mittelalters (1050-1280), Diss. Phil. Berlin/Ost 1960.

Gertrud Schiller, *Ikonographie der christlichen Kunst*, Bd. 2, 2. Aufl. Gütersloh 1983.

Elisabeth Schinagl, *Naturkunde-Exempla in lateinischen Predigtsammlungen des 13. und 14. Jahrhunderts*, Bern 2001 (*Lateinische Sprache und Literatur des Mittelalters*; Bd. 32).

Bernd U. Schipper, *Hermeneutik der Tora. Studien zur Traditionsgeschichte von Prov 2 und zur Komposition von Prov 1-9*, Berlin - Boston 2012 (*Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*; Bd. 432).

Heinrich Schipperges, *Honorius und die Naturkunde des 12. Jahrhunderts*, in: *Sudhoffs Archiv für Geschichte der Medizin und der Naturwissenschaften* 42 (1958), S. 71-82.

Albert Schirrmeister, *Rezension zu Tzotcho Boiadjev: Die Nacht im Mittelalter*, Würzburg 2003, in: *H-Soz-Kult*, 08.12.2004, [www.hsozkult.de/publicationreview/ide/rezbuecher-5214](http://www.hsozkult.de/publicationreview/ide/rezbuecher-5214).

Karin Schlapbach, Art. ‚*Locus amoenus*‘, in: *RAC* 23 (2010), Sp. 231-244.

Dr. Theodor Schlatter, Art. ‚Eiche‘, *Calwer Bibellexikon*, 5. Bearb. 1959, Sp. 233.

Ders., Art. ‚Endzeit‘, *Calwer Bibellexikon*, 5. Bearb. 1959, Sp. 259-262.

Ders., Art. ‚Feuer‘, *Calwer Bibellexikon*, 5. Bearb., 1959, Sp. 318.

Ders., Art. ‚Hagel‘, *Calwer Bibellexikon*, 5. Bearb. 1959, Sp. 455.

Ders., Art. ‚Hahn und Henne‘, *Calwer Bibellexikon*, 5. Bearb. 1959, Sp. 456.

Ders., Art. ‚Leviathan‘, *Calwer Bibellexikon*, 5. Bearb. 1959, Sp. 797f.

Ders., Art. ‚Mandel, Mandelbaum‘, *Calwer Bibellexikon*, 5. Bearb. 1959, Sp. 842.

Ders., Art. ‚Palästina‘, *Calwer Bibellexikon*, 5. Bearb., 1959, Sp. 973-986.

Ders., Art. ‚Schwefel‘, *Calwer Bibellexikon*, 5. Bearb. 1959, Sp. 1202.

Ders., Art. ‚Walfisch‘, *Calwer Bibellexikon*, 5. Bearb. 1959, Sp. 1382.

Ders., Art. ‚Wind‘, *Calwer Bibellexikon*, 5. Bearb., 1959, Sp. 1404.

Ders., Art. ‚Wolf‘, *Calwer Bibellexikon*, 5. Bearb. 1959, Sp. 1407.

Frank Schleicher, *Cosmographia Christiana. Kosmologie und Geographie im frühen Christentum*, Paderborn 2014.

Jean Schlick, *Composition et chronologie des De virtutibus sancti Martini de Grégoire de Tours*, in: *Studia Patristica*, vol. VII, hrsg. v. Frank Leslie Cross, *Papers presented to the Fourth International Conference on Patristic Studies held at Christ Church, Oxford 1963*, Part I: *Editiones, Critica, Philologica, Biblica*, Berlin 1966 (*Texte u. Unters. zur Geschichte d. altchristl. Literatur*; Bd. 92), p. 278-286.

Felix Schlösser, *Andreas Capellanus: Seine Minnelehre und das christliche Weltbild um 1200*, Bonn 1960 (*Abhandlungen zur Kunst-, Musik- u. Literaturwissenschaft*; Bd. 15).

Otto Schlüter, *Die natürlichen Grundlagen der Besiedlung Deutschlands*, in: *Leopoldina* II (1926), S. 51-66.

Franz-Josef Schmale, *Mentalität und Berichtshorizont, Absicht und Situation hochmittelalterlicher Geschichtsschreiber*, in: *HZ* 226 (1978), S. 1-16.

Ders. (Hrsg.), *Funktion und Formen mittelalterlicher Geschichtsschreibung: eine Einführung*, Darmstadt 1985.

Bianca Schmale, *Astrologie und Narration in Wolfram von Eschenbachs 'Parzival'*, Norderstedt 2008 [zugl.: Hannover, Univ., Magisterarbeit 2000].

Bernhard Schmeidler, *Helmold und seine Cronica Slavorum*, in: *ZS d. Vereins für Lübeck. Geschichte und Altertumskunde* 14 (1912), S. 185ff.

Ders., *Über die Glaubwürdigkeit Helmolds und die Interpretation und Beurteilung mittelalterlicher Geschichtsschreiber*, in: *NA* 50 (1933), S. 320ff.

Adolf Schmidt, *Westwerke und Doppelchöre. Höfische und liturgische Einflüsse auf die Kirchenbauten des frühen Mittelalters*, Göttingen 1950 [zugl.: Göttingen, Diss. Phil., 1951].

Peter Lebrecht Schmidt, *Iulius Obsequens und das Problem der Livius-Epitome. Ein Beitrag zur Geschichte der lateinischen Prodigienliteratur*, in: *Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse*, Wiesbaden 1968, S. 155-235.

Ders., *Geschichtsbilder für Pagane und Christen: Res Romanae in den spätantiken Breviarien*, Berlin 2009.

Karl Horst Schmidt, *Die keltischen Matronennamen*, in: *Matronen und verwandte Gottheiten: Ergebnisse eines Kolloquiums*, veranstaltet v. d. Göttinger Akademikkommission f. d. Altertumskunde Mittel- und Nordeuropas, Köln 1987, Beihefte d. Bonner Jahrbücher; Bd. 44, S. 133-154.

Ulrich Schmidt, Art. ‚Ordericus Vitalis‘, *BBKL* 6, hrsg. v. Friedrich Wilhelm Bautz, Herzberg 1993, Sp. 1230f.

Heinrich Richard Schmidt, *Environmental Occurences as the Lord’s Immediate Preaching to us from Heaven: The Moral Cosmos of the Early Modern Era*, in: *Bedingungen umweltverantwortlichen Verhaltens von Individuen. Proceedings des Symposiums „Umweltverantwortliches Verhalten“*, 4. - 7. 9. 1996 in Bern. Hrsg. v. Ruth Kaufmann-Hayoz, Bern 1997, S. 35-42.

Andreas Schmidt, ‚*Wolken krachen, Berge zittern, und die ganze Erde weint...*‘ *Zur kulturellen Vermittlung von Naturkatastrophen in Deutschland 1755 bis 1855*, Münster - New York - München - Berlin 1999.

Mireille Schmidt-Chazan, *La chronique de Sigebert de Gembloux: Succès français d’une œuvre lotharingienne. A propos d’un exemplaire de l’édition princeps conservé à la bibliothèque municipale de Metz*, in: *Les Cahiers Lorrains*, Jg. 1990, 1, p. 1-26.

Dies., *Sigebert de Gembloux, le Lotharingien*, in: *Échanges religieux et intellectuels du Xe au XIIIe siècles en Haute et en Basse-Lotharingie. Actes des 5es journées lotharingiennes, 21 et 22 octobre 1988*, Centre Universitaire Luxembourg (Publications de la Section Historique de l’Institut Grand-Ducal de Luxembourg 106 = Publications du C. L. U. D. E. M. 2) 1991, p. 21-48.

Dies., *L’empire et l’histoire universelle de Sigebert de Gembloux à Jean de Saint-Victor (XIIe-XIVe siècles)*, Paris 1999, p. 33-331.

Oliver Schmidhals, *Otto von Freising*, in: Ulrich Knefelkamp (Hrsg.), *Weltbild und Realität. Einführung in die mittelalterliche Geschichtsschreibung*, Pfaffenweiler 1992, S. 35-46.

Jean-Claude Schmitt, *Heidenspaß und Höllenangst. Aberglaube im Mittelalter*. Aus d. Frz. v. Matthias Grässlin, Frankfurt - New York 1993.

Eckhard J. Schnabel, *Der Brief des Paulus an die Römer*, Wuppertal 2016.

Annerose Schneider, *Studien zu Thietmar von Merseburg*, Diss. phil. Halle 1954.

Johannes Schneider, Art. ‚*Ruhe, ruhen*‘, *Calwer Bibellexikon*, 5. Bearb. 1959, Sp. 1119f.

Ders., *Die Darstellung der Pauperes in den Historien Gregors von Tours. Ein Beitrag zur sozialökonomischen Struktur Galliens im 6. Jahrhundert*, in: *Jahrbuch f. Wirtschaftsgeschichte IV (1966)*, S. 74ff.

Gerhard Schneider, *Erzbischof Fulco von Reims (883-900) und das Frankenreich*, München 1973 (Münchener Beiträge zur Mediävistik und Renaissance-Forschung; Bd. 14).

Bernhard Schneider, *Christliche Armenfürsorge - Von den Anfängen bis zum Ende des Mittelalters*, Freiburg/Brsg. 2017.

Bernd Schneidmüller, *Adso von Montier-en-Der und die Frankenkönige*, in: *Trierer Zeitschrift* 40/41 (1977), S.189-199.

Bernd Schneidmüller, *Karolingische Tradition und frühes französisches Königtum: Unters. zur Herrschaftslegitimation der westfränkisch-französischen Monarchie im 10. Jh.*, Wiesbaden 1979 (Frankfurter historische Abhandlungen; Bd. 22) [zugl.: Frankfurt (Main), Univ., Diss., 1978].

Bernd Schneidmüller, *Mittelalterliche Geschichtsschreibung als Überzeugungsstrategie. Eine Königswahl des 12. Jahrhunderts im Wettstreit der Erinnerungen*, Berlin - Heidelberg 2009 (Heidelberger Jahrbücher; Bd. 52).

Bernd Schneidmüller, Stefan Weinfurter (Hrsg.), *Otto III. - Heinrich II. Eine Wende?* Sigmaringen 1997 (Mittelalter-Forschungen; Bd. 1).



Karl Schnith, *England in einer sich wandelnden Welt (1189-1259)*, Stuttgart 1974.

Mireille Schnyder, *Topographie des Schweigens. Untersuchungen zum deutschen höfischen Roman um 1200*, Göttingen 2003.

Carl Schoene, *Die politischen Beziehungen zwischen Deutschland und Frankreich in den Jahren 953-980*, in: *Historische Studien* 82, Berlin 1910.

Ernst Schönbach, *Des Bartholomäus Anglicus' Beschreibung Deutschlands gegen 1240*, in: *Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung* 27 (1906), S. 70ff.

Anton Emanuel Schönbach, *Studien zur Geschichte der Altdeutschen Predigt*, II, Nr. 44, Hildesheim 1968.

Kurt Artur Schöndorf, *Die Geschichtstheologie des Orosius*, Diss. (masch.) München 1952.

*Das Gottesbild im Abendland. Mit Beiträgen v. Wolfgang Schöne, Johannes Kollwitz, Hans Freiherr von Campenhausen*, Witten 1959 (Glaube und Forschung. Veröffentlichungen d. Evang. Studiengemeinschaft, hrsg. v. Günter Howe; Bd. 15).

Karl Schorbach, *Studien über das deutsche Volksbuch Lucidarius und seine Bearbeitungen in fremden Sprachen*, Straßburg 1894 (Quellen u. Forschungen zur Sprach- und Culturgeschichte d. germanischen Völker; Bd. 74).

Josef Schramek, *Der Böhmerwaldbauer. Eigenart, Tracht und Nahrung, Haus- und Wirtschaftsgeräte, Sitten, Gebräuche und Volksglaube. Nebst einem Anhang: Der Böhmerwaldholzbauer*, Prag 1915 (Beiträge zur deutsch-böhm. Volkskunde; Bd. XII).

Georg Schreiber, *Irland im deutschen und abendländischen Sakralraum. Zugleich ein Ausblick auf St. Brandan und die zweite Kolumbusreise*, Köln - Opladen 1956 (Arbeitsgemeinschaft für Forschung d. Landes Nordrhein-Westf.; Geisteswissenschaften, Heft 9).

Klaus Schreiner, *Märtyrer Schlachtenhelfer Friedensstifter. Krieg und Frieden in spätmittelalterlicher und frühneuzeitlicher Heiligenverehrung*, Wiesbaden 2000 (Otto-von-Freising-Vorlesungen d. Kath. Univ. Eichstätt).

Gustav Schrimpf, *Bausteine für einen historischen Begriff der scholastischen Philosophie*, in: Jan P. Beckmann et al. (Hrsg.), *Philosophie im Mittelalter. Entwicklungslinien und Paradigmen*, Heidelberg 1987, S. 19-23.

Wilfried Schröder, *Das Phänomen des Polarlichts. Geschichtsschreibung, Forschungsergebnisse und Probleme*, Darmstadt 1995.

Norbert Schroer, *Die Annales S. Amandi und ihre Verwandten. Untersuchungen zu einer Gruppe karolingischer Annalen des 8. und frühen 9. Jahrhunderts*, Göppingen 1975 (Göppinger akademische Beiträge; Bd. 85).

Hans von Schubert, *Geschichte der christlichen Kirche im Frühmittelalter. Ein Handbuch*, Tübingen 1921.

Ernst Schubert, *Alltag im Mittelalter. Natürliches Lebensumfeld und menschliches Miteinander*, Darmstadt 2002.

Alois Schütz, *Das Mönchtum und die mittelalterliche Bildungstradition*, in: *Das Kloster Seeon und sein Skriptorium. Katalog zur Ausstellung im Kloster Seeon 2010. Gekürzter Reprint des Katalogs „Schreibkunst - Mittelalterliche Buchmalerei aus dem Kloster Seeon“*. Hrsg. v. Josef Kirmeier, Alois Schütz u. Evamaria Brockhoff (1994), Lindenberg 2010, S. 8-35.

Arthur Schult, *Das Johannesevangelium als Offenbarung des kosmischen Christus*, St. Goar 1965.

Jürgen Schulz-Grobert, *Narrative 'Wetterfühlbarkeit'. Naturbilder in witterungsbedingten Ereignisfolgen der mittelhochdeutschen Epik*, in: *Natur im Mittelalter*, hrsg. v. Peter Dilg, 2003, S. 243-253.

Mechthild Schulze-Dörrlamm, *Heilige Nägel und heilige Lanzen*, in: Falko Daim, Jörg Drauschke (Hrsg.), *Byzanz - das Römerreich im Mittelalter, Teil 1: Welt der Ideen, Welt der Dinge*, Mainz 2010 (Monographien d. röm.-german. Zentralmuseums Mainz; Bd. 84, 1).

Wilhelm Schum, *Die Jahrbücher des Sanct-Albans-Klosters zu Mainz. Eine Quellenuntersuchung*, Göttingen (Diss.) 1872.

- Jean Schumacher, *L'œuvre de Sigebert de Gembloux. Études philologiques*, Diss. Löwen 1975.
- Walter Schumacher, *Flutkatastrophen an der deutschen Ostseeküste. Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft*, Rostock 2003.
- Gudrun Schury, *Lebensflut - Eine Kulturgeschichte des Blutes*, Leipzig 2001.
- Schwäbischer Merkur, 1. Juli 1828, Nr. 163 (Gewitter in Tuttlingen am 30. Juni 1828).
- Helmut Schwager, Graf Heribert II. von Soissons, Omois, Meaux, Madrie sowie Vermandois (900/66-943) und der Francia (Nord-Frankreich) in der 1. Hälfte des 10. Jahrhunderts, *Kallmünz/Opf.* 1994 (Münchener histor. Studien: Abt. Mittelalterliche Geschichte; Bd. 6) [teilw. zugl.: München, Univ., Diss., 1986].
- Wiebke Schwarte, *Nordlichter. Ihre Darstellung in der Wickiana*, Münster - New York - München - Berlin 1999.
- Hilmar Schwarz, Angebliche römische Burg- und Stadtgründungen in Mitteldeutschland, in: Olaf Wagener (Hrsg.), *Der umkämpfte Ort - Von der Antike zum Mittelalter*, Frankfurt/M. u. a. 2009 (Beihefte zur Mediävistik; Bd. 10), S. 369-384.
- Eric Schwarz, *Naturkatastrophen und -erscheinungen im 8. und 9. Jahrhundert und ihre Wahrnehmung in der fränkischen Geschichtsschreibung*, Norderstedt 2011.
- Fabian Schwarzbauer, *Geschichtszeit. Über Zeitvorstellungen in der Universalchronik Frutolfs von Michelsberg, Honorius' Augustodunensis und Ottos von Freising*, Berlin 2005 (Orbis mediaevalis; Bd. 6).
- Gabriela Schwarz-Zanetti, *Grundzüge der Klima- und Umweltgeschichte des Hoch- und Spätmittelalters in Mitteleuropa*, Zürich 1998 (phil. Diss. Zürich).
- Michaela Schwegler (Hammerl), *„Erschröckliches Wunderzeichen“ oder „natürliches Phänomen“? Frühneuzeitliche Wunderzeichenberichte aus der Sicht der Wissenschaft*, München 2002.
- Dies., *Kleines Lexikon der Vorzeichen und Wunder*, München 2004.
- Daniel Schwemer, Art. *„Wettergott/ Wettergötter“*, in: Michaela Bauks, Klaus Koenen, Stefan Alkier (Hrsg.), in: *WiBiLex* 2006, [www.wibilex.de/stichwort/34816/](http://www.wibilex.de/stichwort/34816/) (18.03.2017).
- Elmar Schwertheim, *Die Denkmäler orientalischer Gottheiten im römischen Deutschland*, Leiden 1974 (*Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain*; Bd. 40).
- Rainer Christoph Schwinges, *Kreuzzugsideologie und Toleranz. Studien zu Wilhelm von Tyrus*, Stuttgart 1977 (Monographien zur Geschichte des Mittelalters; Bd. 15).
- Ders., *Deutsche Universitätsbücher im 14. und 15. Jahrhundert. Studien zur Sozialgeschichte des Alten Reiches*, Stuttgart 1986.
- Ernst Schworm, *Altenglan: Geschichte eines alten Dorfes*, Altenglan 1900.
- Volker Scior, *Das Eigene und das Fremde. Identität und Fremdheit in den Chroniken Adams von Bremen, Helmolds von Bosau und Arnolds von Lübeck*, Berlin 2002 (Orbis mediaevalis; Bd. 4).
- Gordon Scott, *The Murrain Now Known as Rinderpest*, [www.taa.org.uk](http://www.taa.org.uk) (28.07.2008).
- Paul-Yves Sébillot, *Le folklore de France, vol. 1: Le ciel, la nuit et les esprits de l'air*, Paris 1989.
- Paul-Yves Sébillot, *Croyances, mythes et légendes des pays de France*, Paris 2002.
- Otto Seeck, Art. *„Hydatius 2“*, in: *Paulys Realencyclopädie d. class. Altertumswiss.* IX, 1 (1914), Sp. 40-43.
- Petra Seegets, *Passionstheologie und Passionsfrömmigkeit im ausgehenden Mittelalter: der Nürnberger Franziskaner Stephan Fridolin (gest. 1498) zwischen Kloster und Stadt*, Tübingen 1998 (Spätmittelalter und Reformation; Neue Reihe; Bd. 10).

- Wolfgang Seegrün, *Das Papsttum und Skandinavien bis zur Vollendung der nordischen Kirchenorganisation (1164)*, Neumünster 1967.
- Otto Seeck, *Geschichte des Untergangs der antiken Welt*, Stuttgart 1921.
- Manuel Seibel, *Das Markusevangelium - ein Überblick*, <http://www.bibelpraxis.de/index.php?article.588> (09.04.2015).
- Hubertus Seibert, Art. ‚Paulus Diaconus‘, in: NDB 20 (2001), S. 131ff.
- Ders., Art. ‚Nithard‘, in: NDB 11 (1977), S. 291, [http://www.deutsche-biographie.de/artikelNDB\\_pnd100955525.html](http://www.deutsche-biographie.de/artikelNDB_pnd100955525.html) (29. Mai 2010).
- Friedrich Seibt, Wolfram Eberhard (Hrsg.), *Europa um 1400. Die Krise des Spätmittelalters*, Stuttgart 1984.
- August Seidensticker, *Waldgeschichte des Alterthums. Ein Handbuch für akademische Vorlesungen*, 2. Bde (Bd. I: Vor Cäsar; Bd. II: Nach Cäsar), Frankfurt an der Oder 1886, ND Amsterdam 1966.
- Aldo A. Settia, *Military Games and the Training of the Infantry*, in: *Journal of Medieval Military History*, vol. XI. Ed. by Clifford J. Rogers, Kelly de Vries and John France, Woodbridge 2013, p. 1-24.
- Klaus Seybold, *Das davidische Königtum im Zeugnis der Propheten*, Göttingen 1972 (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments. Hrsg. v. Ernst Käsemann u. Ernst Würthwein. 107. Heft).
- Terence J. Sheehy, *Irland. Die grüne Insel*, Erlangen 1993.
- Rolf Peter Sieferle, *Der unterirdische Wald. Energiekrise und Industrielle Revolution*, München 1982.
- Ders., *Aufgaben einer künftigen Umweltgeschichte*, in: Christian Simon (Hrsg.), *Umweltgeschichte heute. Neue Themen und Ansätze der Geschichtswissenschaft. Beiträge für die Umwelt-Wissenschaft*. In: *Environmental History, Special Issue 1*, Mannheim 1993, S. 29-43.
- Ders., *Rückblick auf die Natur. Eine Geschichte des Menschen und seiner Umwelt*, München 1997.
- Ders. (Hrsg.), *Natur-Bilder. Wahrnehmungen von Natur und Umwelt in der Geschichte*, Frankfurt/ Main u. a. 1999.
- Wolfram Siemann, Nils Freytag, Wolfgang Piereth (Hrsg.), *Städtische Holzversorgung. Machtpolitik, Armenfürsorge und Umweltkonflikte in Bayern und Österreich (1750-1850)*, München 2002 (Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte, Reihe B, Beiheft 22).
- Helena Siemes, *Beiträge zum literarischen Bild Kaiser Ludwigs des Frommen in der Karolingerzeit*, Freiburg i. Br. (Diss.) 1966.
- Pierre-André Sigal, *Maladie, pèlerinage et guérison au XIIe siècle: Les miracles de saint Gibrien à Reims*, in: *Annales ESC* 24 (1969), No. 6, p. 1522-1539.
- Sebastian Sigler, *Anselm von Havelberg: Beiträge zum Lebensbild eines Politikers, Theologen und königlichen Gesandten im 12. Jahrhundert*, Aachen 2005 (Berichte aus der Geschichtswissenschaft) [zugl.: Diss., Univ. Köln].
- Gabriela Signori, *Bauern, Wallfahrt und Familie. Familienbewußtsein und familiäre Verantwortungsbereitschaft im Spiegel der spätmittelalterlichen Wunderbücher «Unserer Lieben Frau im Gatter im Münster von Sankt Gallen» (1479 bis 1485)*, in: *ZS f. Schweizerische Kirchengeschichte* 86 (1992), S. 121-158.
- Gabriela Signori, *Wunder. Eine historische Einführung*, Frankfurt/M. 1997 (Historische Einführungen; Bd. 2).
- Roswitha Simons, *Dracontius und der Mythos: Christliche Weltansicht und pagane Kultur in der ausgehenden Spätantike*, München - Leipzig 2005.
- Christliche Religion*. Hrsg. v. Paul Oskar Simmel S. J. u. Dr. Rudolf Stählin, Frankfurt am Main 1957 (Fischer Lexikon; Bd. 3).

Levelt Sjoerd, ‚Annales Blandinienses‘, Encyclopedia of the Medieval Chronicle, ed. by Raymond Graeme Dunphy, Christian Bratu, Leiden 2016.

Bernard H. Slicher van Bath, The Agrarian History of Western Europe (A.D. 500-1850), London 1963 (niederländ. Originalausg. 1960).

Franz Slump, Gottes Zorn - Marias Schutz. Pestbilder und verwandte Darstellungen als ikonographischer Ausdruck spätmittelalterlicher Frömmigkeit und als theologisches Problem: überarb. elektron. Fassung einer Lizentiatsarbeit von 2000 an der Philosophisch-Theologischen Hochschule in Münster, [www.slump.de/15.htm](http://www.slump.de/15.htm).

Johannes Wilhelmus Smit, Studies on the Language and Style of Columba the Younger (Columbanus), Amsterdam 1971.

Julia M. H. Smith, Writing in Britain and Ireland, c. 400 to c. 800, The Cambridge History of Early Medieval English Literature, chapter 1. Ed. by Clare A. Lees, Cambridge 2013.

Page Smith und Charles Daniel, The Chicken Book. Being an Inquiry into the Rise and Fall, Use and Abuse, Triumph and Tragedy of *Gallus Domesticus*, 1. Aufl. Boston 1975, 2. Aufl. 2000.

Kurt Smolak, *Dum tremet mundi machina*: Reflektiertes Naturerleben im Frühmittelalter, in: Peter Dilg (Hrsg.), Natur im Mittelalter, 2003, S. 153-162.

Alfred P. Smyth, The earliest Irish annals: their first contemporary entries, and the earliest centres of recording, in: Proceedings of the Royal Irish Academy C: Archaeology, Celtic Studies, History, Linguistics, Literature, vol. 72 (1972), p. 1-48.

Marina Smyth, Understanding the Universe in Seventh-Century Ireland, Woodbridge 1996 (Studies in Celtic History; vol. 15).

Hans von Soden, Was ist Wahrheit? Vom geschichtlichen Begriff der Wahrheit. Rede beim Antritt des Rektorates d. Univ. Marburg, Marburg 1927 (Marburger Akadem. Reden; Bd. 46).

Wolfgang Sörrensen, Gärten und Pflanzen im Klosterplan, in: Studien zum St. Galler Klosterplan. Arbeitstagung auf Einladung des historischen Vereins vom 12. bis 16. Juni 1957 ... zu Vorträgen und Aussprachen in St. Gallen, Bd. 1, hrsg. v. Johannes Duft, St. Gallen 1962, S. 193-277.

Gerhard E. Sollbach, Einleitung, in: St. Brandans wundersame Seefahrt. Nach der Heidelberger Handschrift Cod. Pal. Germ. 60 hrsg., übertr. u. erl. v. Gerhard E. Sollbach, Frankfurt am Main 1987, S. 7-88.

John R. Sommerfeldt, Bernard of Clairvaux. On the Life on the Mind, New York 2004.

Holger Sonnabend, Naturkatastrophen in der Antike. Wahrnehmung, Deutung, Management, Stuttgart - Weimar 1999.

Käthe Sonnleitner, Die Annalistik der Ottonenzeit als Quelle für die Frauengeschichte. Schriftenreihe des Instituts für Geschichte. Darstellungen, Bd. 2, Graz 1988.

„Der Sonntag in biblischer Theologie und Kirchengeschichte, Sonntagskampagne“, [https://www.ekd.de/sonntagsruhe/argumente/theologie\\_des\\_sonntags.html](https://www.ekd.de/sonntagsruhe/argumente/theologie_des_sonntags.html).

Regine Sonntag, Studien zur Bewertung von Zahlenangaben in der Geschichtsschreibung des früheren Mittelalters: Die Decem Libri Historiarum Gregors von Tours und die Chronica Reginos von Prüm, Kallmünz/Opf. 1987 (Münchener Historische Studien; Abt. Mittelalterliche Geschichte; Bd. 4).

Michel Sot, *Gesta episcoporum et gesta abbatum*, Turnhout 1981 (Typologie des sources du Moyen Âge occidental; fasc. 37).

Ders., Un historien et son église au Xe siècle: Flodoard de Reims, Paris 1993 (=Univ.-Diss. Paris, 1991).

Richard William Southern, Kirche und Gesellschaft im Abendland des Mittelalters, Berlin - New York 1976.

Ders., Lanfranc of Bec and Berengar of Tours, in: Richard William Hunt/ William Abel Pantin/ Richard William Southern (Eds.), *Studies in Medieval History presented to R. M. Powicke*, Oxford 1948, p. 27-48.

Richard W. Southern, *Scholastic Humanism and the Unification of Europe: Foundations*, vol. I, Neuausg. Oxford 1997.

Alexander Sperl, Vom Blutregen zum Staubfall. Der Einfluß politischer und theologischer Theorien auf die Wahrnehmung von Umweltphänomenen, in: Gerhard Jaritz, Verena Winiwarter (Hrsg.), *Umweltbewältigung. Die historische Perspektive*, Bielefeld 1994, S. 36-56.

Andreas Speer, *Die entdeckte Natur. Untersuchungen zu Begründungsversuchen einer ‚scientia naturalis‘ im 12. Jahrhundert*, Leiden u. a. 1995 (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters; Bd. 45).

Andreas Speer, *Zwischen Naturbeobachtung und Metaphysik. Zur Entwicklung und Gestalt der Naturphilosophie im 12. Jahrhundert*, in: Georg Wieland (Hrsg.), *Aufbruch - Wandel - Erneuerung. Beiträge zur „Renaissance“ des 12. Jahrhunderts*, Stuttgart 1995, S. 155-180.

Andreas Speer, „*Yliathin quod est principium individuandi*“, in: *Individuation und Individualität im Mittelalter*. Hrsg. v. Jan A. Aertsen u. Andreas Speer, Berlin - New York 1996 (Miscellanea Mediaevalia; Bd. 24,1), S. 266-287.

Andreas Speer, *Bonaventura*, in: Theo Kobusch (Hrsg.), *Philosophen des Mittelalters*, Darmstadt 2000, S. 155-178.

Jakob Speigl, *Die Rolle der Wunder im vorkonstantinischen Christentum*, in: *ZfKTh* 92 (1970), S. 287-312.

Lewis Spence, *The Mysteries of Britain or The Secret Rites and Traditions of Ancient Britain Restored*, Philadelphia o. J.

Wolfgang Speyer, *Art. Gewitter*, in: *RAC* 10, 1978, Sp. 1107-1172.

Ders., *Die Zeugungskraft des himmlischen Feuers*, in: Ders., *Frühes Christentum*, Tübingen 1989, S. 235-253.

Ders., *Die Verehrung der Heroen, des göttlichen Menschen und des christlichen Heiligen. Analogien und Kontinuitäten*, in: Peter Dinzelsbacher, Dieter R. Bauer (Hrsg.), *Heiligenverehrung in Geschichte und Gegenwart*, Ostfildern 1990, S. 48-66.

Ders., *Der kirchliche Heilige als Leitbild in der Kirchengeschichte*, in: Walter Kerber (Hrsg.), *Personenkult und Heiligenverehrung*, München 1997, S. 57-99.

Ders., *Frühes Christentum im antiken Strahlungsfeld. Kl. Schriften II*, Tübingen 1999 (Wiss. Untersuchungen zum Neuen Testament; Bd. 116).

Ders., *Zur Erfahrung der göttlichen Macht in der Religionsgeschichte des Altertums*, in: *Frühes Christentum. Kl. Schriften III*, Tübingen 2007 (Wiss. Unters. zum Neuen Testament; Bd. 213), S. 15-33.

Konrad Spindler (Hrsg.), *Mensch und Natur im mittelalterlichen Europa. Archäologische, historische und naturwissenschaftliche Befunde. Akten der Akademie Friesach „Stadt und Kultur im Mittelalter“*, Friesach (Kärnten), 1.-5. September 1997, Klagenfurt 1998 (Schriftenreihe der Akademie Friesach 4).

Hans-Jörg Spitz, *Die Metaphorik des Geistigen Schriftsinns. Ein Beitrag zur Allegorischen Bibelauslegung des ersten christlichen Jahrtausends*, München 1972 (Münstersche Mittelalter-Schriften; Bd. 12).

Rolf Sprandel, *Mentalitäten und Systeme. Neue Zugänge zur mittelalterlichen Geschichte*, Stuttgart 1972.

Ders., *Vorwissenschaftliches Naturverstehen und Entstehung von Naturwissenschaften*, in: *Sudhoffs Archiv* 63 (1979), S. 313-325.

W. Maurice Sprague, *Art. ‚Andreas Capellanus‘*, *BBKL* 26, Nordhausen 2006, Sp. 31-42.

Tilman Spreckelsen, *Versunkene Städte. Geschichten, Märchen, Legenden*, Berlin 1998.

Klaus Sprigade, *Art. ‚Marius, Bischof von Avenches‘*, *BBKL* 5, Herzberg 1993, Sp. 835ff.

Franz Staab, Heidentum und Christentum in der Germania Prima zwischen Antike und Mittelalter. In: Zur Kontinuität zwischen Antike und Mittelalter am Oberrhein, cur. F. Staab, Sigmaringen 1994 (Oberrhein. Studien; Bd. 11), S. 129-133.

Ders., Klassische Bildung und regionale Perspektive in den Mainzer Reichsannalen (sog. Annales Fuldenses) als Instrument der geographischen Darstellung, der Bewertung der Regierungstätigkeit und der Lebensverhältnisse im Frankenreich, in: Gli umanesimi medievali: atti del II congresso dell'Internationale Mittellateinerkomitee, Florenz 1998, S. 637-668.

Nathalie Stalmans, Saints d'Irlande. Analyse critique des sources hagiographiques (VIIe-IXe siècles), Rennes 2003.

Clare Stancliffe, The Miracle Stories in seventh-century Irish Saints' Lives, in: Le Septième Siècle. Changements et Continuités, ed. by Jacques Fontaine and J. H. Hillgarth, London 1992, p. 87-115.

Marianne Stauffer, Der Wald. Zur Darstellung und Deutung der Natur im Mittelalter, Bern 1959.

Karl Steckel, Art. ‚Mond‘, Calwer Bibellexikon, 5. Bearb., 1959, Sp. 895.

Ders., Art. ‚Meer‘, Calwer Bibellexikon, 5. Bearb. 1959, Sp. 863f.

Viktor Stegemann, Art. ‚Abendröte‘, in: HWB d. dt. Aberglaubens, hrsg. v. Hanns Bächtold-Stäubli u. Eduard Hoffmann-Krayer, Bd. 1: Aal-Butzemann, 1927ff., ND 2011, Sp. 57.

Ders., Art. ‚Blitz‘, HWDA, Bd. 1, Sp. 1399ff.

Ders., ‚Finsternisse (Sonnenfinsternis, Mondfinsternis)‘, HWB d. dt. Aberglaubens, Bd. 2 C.M.B. - Frautragen, 1987, Sp. 1509-1526.

Ders., Art. ‚Gewitter‘, HWDA, Bd. 4, Sp. 815ff.

Ders., Art. ‚Hagel, Hagelzauber‘, HWDA, Bd. 3: Feen-Hexenschuß, Neuaufl. 1987, Sp. 1304-1320.

Ders., Art. ‚Komet‘, HWDA, Bd. 5, Sp. 89-170.

Ders., Art. ‚Morgenröte‘, HWDA, Bd. 9, Nachträge, Sp. 1416.

Ders., Art. ‚Regenbogen‘, Calwer Bibellexikon., 5. Bearb. 1959, Sp. 1090f.

Ders., Art. ‚Sonne‘, HWDA, Bd. 8, Sp. 32-73.

Ders., Art. ‚Wolke‘, HWDA, Bd. 9, Sp. 803-814.

Duncan Steel, Rogue Asteroids and Doomsday Comets, New York 1995; zit. n.: James T. Palmer and Trevor Palmer, The Catastrophic Years around 850 AD (2000): <http://abob.libs.uga.edu/bobk/ccc/ce120500.html> (4. Sept. 2010).

Heinrich Steffen, Beiträge zur Kritik der Xantener Annalen, Neues Archiv für ältere Geschichtskunde 14 (1889), S. 87-108.

Claudia Steinhardt-Hirsch, „Seid wachsam, denn ihr wißt weder die Stunde noch den Tag des Gerichtes“. Die Pest und andere Katastrophen in der toskanischen Malerei des Spätmittelalters, in: Jürgen Schläder, Regina Wohlfarth (Hrsg.), Angstbilder - SchauLust. Katastrophenerfahrungen in Kunst, Musik und Theater, Berlin 2007, S. 240-265.

Karl Steinhauser, Der Prodigien Glaube und das Prodigienwesen der Griechen, Ravensburg 1911.

Peter Steinhauser, Naturkatastrophen aus historischer Zeit und ihre wissenschaftliche Deutung, in: Erdgeschichtliche Katastrophen. Öffentliche Vorträge 1986, Wien 1987.

Hubert Steinke, Claudia Profos, Pia Burkhalter (Hrsg.), Bibliographia Halleriana. Verzeichnis der Schriften von und über Albrecht von Haller, Basel 2004.

Hubert Steinke, Urs Boschung, Wolfgang Proß (Hrsg.), Albrecht von Haller. Leben - Werk - Epoche, Göttingen 2008 (Archiv d. Histor. Vereins d. Kantons Bern; Bd. 85).

Karlheinz Stierle, Geschehen, Geschichte, Text der Geschichte, in: Text als Handlung. Perspektiven einer systematischen Literaturwissenschaft, hrsg. v. Karlheinz Stierle, München 1975, S. 49-55.

Gertrud Stockmaier, Über Naturgefühl in Deutschland im 10. und 11. Jahrhundert, Hildesheim 1973 (Beiträge zur Kulturgeschichte des Mittelalters u. d. Renaissance; Bd. 4).

August Stoeber, Zur Geschichte des Volksaberglaubens im Anfange des XVI. Jahrhunderts, in: Ders. (Hrsg.), Dr. Johann Geiler von Kaisersbergs *Emeis*, Basel 1856, S. 38ff.

Frederik August Stoett, *Nederlandse spreekwoorden, spreekwijzen, uitdrukkingen en gezegden*, 5. Aufl. Zutphen 1943.

Brigitta Stoll, *De Virtute in Virtutem. Zur Auslegungs- und Wirkungsgeschichte der Bergpredigt in Kommentaren, Predigten und hagiographischer Literatur von der Merowingerzeit bis um 1200*, Bern 1988 (Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese; Bd. 30) [zugl.: Univ.-Diss., Bern, 1987].

Fritz Stolz, *Zeichen und Wunder: Die prophetische Legitimation und ihre Geschichte*, in: *Zs. f. Theologie u. Kirche* vol. 69, No. 2 (1972), S. 125-144.

Hans-Dieter Stoffler, *Der Hortulus des Walahfrid Strabo. Aus dem Kräutergarten des Klosters Reichenau*, 6. Aufl. Stuttgart 2000.

Heinz Stoob, *Einleitung*, in: Ders. (Ed.), *Helmoldi Chronica Slavorum*, Darmstadt 2002, S. 1-23.

Karl Josef Strank, Jutta Meurers-Balke (Hrsg.), „...daß man in den Gärten alle Kräuter habe...“ *Obst, Gemüse und Kräuter Karls des Großen*, Mainz 2008.

Martina Stratmann, *Schriftlichkeit in der Verwaltung von Bistümern und Klöstern zur Zeit Karls des Großen*, in: *Karl der Große und sein Nachwirken. 1200 Jahre Kultur und Wissenschaft in Europa ...*, Bd. 1: *Wissen und Weltbild...*, hrsg. v. Paul Leo Butzer, Max Kerner u. Werner Oberschelp, Turnhout 1997, S. 251-275.

Johannes Straub, *Heidnische Geschichtsapologetik in der christlichen Spätantike*, Bonn 1963.

Johannes Straubinger, *Die Kreuzesauffindungslegende*, Paderborn 1912.

August Strobel, *Das zeitgenössische Umfeld der Magier-Erzählung Mt 2,1-12*, in: Wolfgang Haase, Hildegard Temporini (Hrsg.), *Aufstieg u. Niedergang d. röm. Welt*, Bd. II: *Principat*, 20/2, Berlin - New York 1987, S. 1083-1099.

Franz Strunz, *Albertus Magnus. Weisheit und Naturforschung im Mittelalter*, Wien und Leipzig 1926.

Joseph Strutt, *The Chronicle of England*, vol. II: *From the Accession of Egbert to the Norman Conquest*, London 1778.

Tilman Struve, *Salierzeit im Wandel: Zur Geschichte Heinrichs IV. und des Investiturstreites*, Köln - Weimar - Wien 2006.

William Stubbs, *Art. ‚Aldhelm‘*, in: *Dictionary of Christian Biographies*, zit. n. *Art. ‚St. Aldhelm‘*, *The Catholic Encyclopedia*, [http://www.heiligenlexikon.de/CatholicEncyclopedia/Aldhelm\\_von\\_Sherborne](http://www.heiligenlexikon.de/CatholicEncyclopedia/Aldhelm_von_Sherborne) (30.12.2012).

Basil Studer, *Zu einer neuen Untersuchung der Theologie des Arius*, in: *MThZ* 45 (1994), S. 319-325.

Ernst Alfred Stückelberg, *Das Glockenwunder*, in: *Schweizer. Archiv f. Volkskunde* 22 (1918-20), S. 202f.

Loris Sturlese, *Die deutsche Philosophie im Mittelalter. Von Bonifatius bis zu Albert dem Großen 748-1280*, München 1993.

Monika Suchan, *Königsherrschaft im Streit. Konfliktaustragung in der Regierungszeit Heinrichs IV. zwischen Gewalt, Gespräch und Schriftlichkeit*, Stuttgart 1997.

Rudolf Suntrup, *Zur sprachlichen Form der Typologie*, in: *Geistliche Denkformen in der Literatur des Mittelalters*, hrsg. v. Klaus Grubmüller et al., München 1984 (Münstersche Mittelalter-Schriften; Bd. 51), S. 23-63.

Jürgen Sydow, *Städte im deutschen Südwesten. Ihre Geschichte von der Römerzeit bis zur Gegenwart*, Stuttgart 1987.

Ronald Syme, *Ammianus and the Historia Augusta*, Oxford 1968.

Peter Symes, *The Isle of Man and the Triskelion*, [www.pjsymes.com.au/articles/triskelion.htm](http://www.pjsymes.com.au/articles/triskelion.htm) (März 2003)

- Heike Talkenberger, Sintflut. Prophetie und Zeitgeschehen in Texten und Holzschnitten astrologischer Flugschriften 1488 - 1528, Tübingen 1990 (Studien und Texte zur Sozialgeschichte; Bd. 26).
- Jakob Tanner, Historische Anthropologie zur Einführung, Hamburg 2004 (Zur Einführung 301).
- Technikphilosophie, zusammengestellt v. Thomas Zoglauer, Freiburg i. Br. 2002 (Alber Texte Philosophie).
- James Alexander Teit, Traditions of the Thompson River Indians of British Columbia...coll. and annotated by J. Teit, with introd. by F. Boas, Univ. of California Libraries 1898 (Memoirs of the American Folklore Society; vol. 6).
- Gerd Tellenbach, Mentalität, in: Geschichte, Wirtschaft, Gesellschaft. Festschrift für Clemens Bauer zum 75. Geburtstag, Berlin 1974, S. 11-31.
- Gerd Theissen, Urchristliche Wundergeschichten. Ein Beitrag zur formgeschichtlichen Erforschung der synoptischen Evangelien, Gütersloh 1974 (Studien zum Neuen Testament; Bd. 8).
- Art. ‚Theologie-Systematisch/ Christologie, § 4: Das Konzil von Nicäa‘, [www.theologie-systematisch.de/christologie/4nizaea.htm](http://www.theologie-systematisch.de/christologie/4nizaea.htm) (29.10.2016).
- Helmut Thielicke, Glauben und Denken in der Neuzeit: die großen Systeme der Theologie und Religionsphilosophie, 2., durchges. u. erw. Aufl Tübingen 1988.
- James W. Thompson, A History of Historical Writing 1, New York 1942.
- Edward A. Thompson, The Conversion of the Spanish Suevi to Catholicism, in: Visigothic Spain. New Approaches, hrsg. v. E. James, Oxford 1980.
- Ders., Romans and Barbarians: The Decline of the Western Empire, Madison 1982.
- Rodney M. Thomson, William of Malmesbury, Cambridge 1987, Neuaufl. Woodbridge 2003.
- Discovering William of Malmesbury, ed. by Rodney Thomson, Emily Dolmans and Emily A. Winkler, Woodbridge 2017.
- Lynn Thorndike, The Latin Translations of Astrological Works by Messahala, in: Osiris 12 (1956), p. 49-72.
- David E. Thornton, Locusts in Ireland? A problem in the Welsh and Frankish Annals, in: Cambrian Medieval Celtic Studies 31 (1996), p. 37-53.
- Dagmar Thoss, Studien zum *locus amoenus* im Mittelalter, Wien - Stuttgart 1972 (Wiener romanistische Arbeiten; Bd. 10).
- Felix Thürlemann, Der historische Diskurs bei Gregor von Tours. Topoi und Wirklichkeit, Bern - Frankfurt am Main 1974 (Geist und Werk der Zeiten; Bd. 39).
- Rudolf Thurneysen, Die irischen Helden- und Königssage bis zum 17. Jahrhundert, Halle 1921.
- Matthias M. Tischler, Einharts „Vita Karoli“. Studien zur Entstehung, Überlieferung und Rezeption, 2 Bde., Hannover 2001 (MGH. Schriften; Bd. 48) [zugl.: Heidelberg, Univ., Diss., 1998: *Einhardus redivivus*].
- Richard Toellner, Albrecht von Haller. Über die Einheit im Denken des letzten Universalgelehrten, Wiesbaden 1971 (Sudhoffs Archiv. Heft .10) [Habil.-Schr. d. medizin. Fakultät d. Westfäl. Wilhelms-Univ. Münster, 1968].
- Robin Torrence, John Grattan, The archaeology of disasters: past and future trends, in: Dies. (eds.), Natural Disasters and Cultural Change, London - New York 2002.
- Casimiro Torres Rodriguez, El Cronicón de Hidacio. Consideraciones, in: Compostellanum 1 (1956), p. 765-801.
- Ders., Las supersticiones en Hidacio, in: Cuadernos de Estudios Gallegos 11 (1956), p. 181-203 u. p. 239-253.
- Ludwig Traube (Karolingische Dichtungen, Berlin 1888.



- Warren Treadgold, *The Early Byzantine Historians*, Basingstoke 2007.
- Ernst Tremp, *Die Überlieferung der „Vita Hludowici imperatoris des Astronomus“*, Hannover 1991 (MGH. Studien und Texte; Bd 1).
- Ders., Art. ‚Astronomus‘, in: Wolfgang Stammer, Karl Langosch, Kurt Ruh (Hrsg.), *Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon*, Bd. 11, Berlin - New York 2004, Sp. 168-172.
- Wolfgang Trilling, *Geistliche Schriftlesung. Das Evangelium nach Matthäus*, 3. Aufl. Siegen 1990.
- Fritz Tschirch, *Spiegelungen. Untersuchungen vom Grenzrain zwischen Germanistik und Theologie*, Berlin 1966.
- Silvia Serena Tschopp, *Das Unsichtbare begreifen. Die Rekonstruktion historischer Wahrnehmungsmodi als methodische Herausforderung der Kulturgeschichte*, in: *HZ* 280, 1 (2005), S. 38-81.
- Christa Agnes Tuczay, *Kulturgeschichte der mittelalterlichen Wahrsagerei*, Berlin - Boston 2012.
- Christopher Tyerman, *God's war. A new history of the crusades*, London u. a. 2007.
- Christoph Uehlinger, ‚Leviathan‘, in: Karel van der Toorn, Bob Becking, Pieter W. van der Horst (Hrsg.), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible, DDD*, 2., extens. rev. ed., Leiden u. a. 1999, p. 511-515.
- Frank Uekötter, *Umweltgeschichte im 19. und 20. Jahrhundert*, München 2007.
- Myra L. Uhlfelder, *De Proprietate Sermonum vel Rerum. A Study and Critical Edition of a Set of Verbal Distinctions*, Rom 1954 (Papers and Monographs of the American Academy in Rome; vol. XV).
- Richard Urvat, *Beiträge zu einer Darstellung der romanischen Elemente im Latein der Historia Francorum des Gregor von Tours*, Phil. Diss. Königsberg 1890.
- Hermann Usener, *Das Weihnachtsfest. Religionsgeschichtliche Untersuchungen. Erster Teil. Kapitel I bis III*, 3. Aufl. Bonn 1969.
- Rudolf Usinger, *Zur Kritik der Annales Quedlinburgenses. Forschungen zur dt. Geschichte* 9 (1869), S. 346-360.
- Marc van Uytfanghe, *La controverse biblique et patristique autour du miracle, et ses répercussions sur l'hagiographie dans l'Antiquité tardive et le haut Moyen Âge latin*, in : *Hagiographie, cultures et sociétés*, p. 205-233.
- Marc van Uytfanghe, *La langue de la „Visio de Baronte“ (678/79). Un spécimen du latin protoroman dans une phase cruciale de la diachronie? In: Latin vulgaire - latin tardif. 4. Actes du IVe colloque international...*, hrsg. v. Louis Callebaut, Hildesheim u. a. 1995, S. 577-609.
- Marc van Uytfanghe, Art. ‚Biographie‘ II (spirituelle), in: *RAC, Erg.-Bd. 1* (2001), Sp. 1340.
- Lucie Varga, *Das Schlagwort vom „finsternen Mittelalter“*, Baden - Wien - Leipzig - Brünn 1932.
- André Vauchez, Art. ‚Miracle‘, in: Jacques Le Goff, Jean-Claude Schmitt (Hrsg.), *Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval*, Paris 1999, Sp. 725-240.
- Karl Veitschegger, *Tiersymbolik in Bibel und christlicher Tradition*, 2001 ([members.aon.at/veitschegger/texte/tiersymbole.htm](http://members.aon.at/veitschegger/texte/tiersymbole.htm)).
- Jean Vendryes, *La religion des Celtes*, Paris 1948 („Mana“. Les Religions de l'Europe ancienne III).
- Fernand Vercauteren, *Étude sur les civitates de la Belgique seconde: Contribution à l'histoire urbaine du Nord de la France, de la fin du IIIe à la fin du Xie siècle*, Bruxelles 1934 (Mémoires de l'Académie royale de Belgique; t. XXXIII).
- Fernand Vercauteren, *Une parentèle dans la France du Nord aux XIe et XIIe siècles*, in: *Le Moyen Âge. Revue d'histoire et de philologie* 69 (1963), p. 223-245.
- Maarten J. Vermaseren, *Corpus Cultus Cybela Attitisque*, 7. Bde., Leiden 1977-1989.

Gerardus Fredericus Maria Vermeer, Observations sur le vocabulaire du pèlerinage chez Égerie et chez Antonin de Plaisance, Nijmegen u. a. 1965 (Latinitas Christianorum Primaeva; XIX).

Paul Viard, ‚Gibrianus‘, in: Bibliotheca Sanctorum 6 (1965), Sp. 445f.

Friedrich Vittinghoff, Zum geschichtlichen Selbstverständnis der Spätantike, in: HZ 198 (1964), S. 529-574.

Bernhard Vogel, Das hagiographische Werk Lantberts von Deutz über Heribert von Köln, in: Hagiographie im Kontext: Wirkungsweisen und Möglichkeiten historischer Auswertung. Hrsg. v. Dieter R. Bauer u. Klaus Herbers, Stuttgart 2000 (Beiträge zur Hagiographie; Bd. 1), S. 117-129.

Ders., Visionen und Mirakel, in: Mirakel im Mittelalter, hrsg. v. Martin Heinzelmann et al., Stuttgart 2002, S. 227-251.

Cyrille Vogel, Pratiques superstitieuses au début du Xie siècle d’après le ‚Corrector sive medicus‘ de Burchard, évêque de Worms (965-1025), in: Mélanges offerts à E.-R. Labande. Études de civilisation médiévale (Ixe-XIie siècles), Poitiers 1974, p. 751-761.

Herbert Vogel, Über die Anfänge des Zenokultes in Bayern, Beiträge zur altbayer. Kirchengeschichte 27 (1973), S. 177-203.

Klaus Anselm Vogel, *Sphaera terrae*: Das mittelalterliche Bild der Erde und die kosmographische Revolution, Univ.-Diss. Göttingen 1995.

Walther Vogel, Die Normannen und das fränkische Reich bis zur Gründung der Normandie (799-811), Heidelberg 1906.

Benedikt Konrad Vollmann, Gregor IV (Gregor von Tours), RAC, fasc. XII (1983), Sp. 895-930.

Ders., Ruodlieb, Darmstadt 1993 (Erträge der Forschung; Bd. 283).

Friedrich Vollmer, Die Gedichtsammlung des Eugenius von Toledo, Neues Archiv für ältere dt. Geschichtskunde 26 (1901), S. 391-409.

Hanna Vollrath, Die Synoden Englands bis 1066, Paderborn 1985.

Peter Vossen, Ueber die Elementen-Syzygien, in: *Liber Floridus*, ed. Bernhard Bischoff u. Simon Brechter, St. Ottilien 1950, S. 33-46.

Jan de Vries, Keltische Religion, Stuttgart 1961, ND 2003 (Die Religionen der Menschheit; Bd. 18).

Ders., Altgermanische Religionsgeschichte, Bd. 2: Die Götter-Vorstellungen über den Kosmos, der Untergang des Heidentums, 2., völlig neu bearb. Aufl. Berlin 1957 (Grundriß der germanischen Philologie; Bd. 12, 2).

Wilhelm Wackernagel, Das Erdbeben von 1356 in den Nachrichten der Zeit und der Folgezeit bis auf Christian Wurtisen, in: Basel im vierzehnten Jahrhundert. Geschichtliche Darstellungen zur fünften Säcularfeier des Erdbebens am S. Lucastage 1356, Basel 1856, S. 208-250.

Paul Wagler, ‚Αμυγδαλή‘, in: Paulys Realencyclopädie d. classischen Altertumswiss. I, 2, Stuttgart 1894, Sp. 1990-1995.

Klaus Wagner, Gesellschaftliche und wissenschaftliche Deutungen von Naturkatastrophen und ihre Folgen für gesellschaftliche Handlungen (2006)  
[https://www.wup.wi.tum.de/fileadmin/w00beh/www.Files/Wagner\\_Klaus\\_Deutungsmuster\\_fuer\\_DGS\\_Band.pdf](https://www.wup.wi.tum.de/fileadmin/w00beh/www.Files/Wagner_Klaus_Deutungsmuster_fuer_DGS_Band.pdf)

Georg Waitz, Über die kleine Lorscher Franken-Chronik, Sitzungsbericht d. (k.) Preuss. Akad. d. Wiss. zu Berlin. Philos.-hist. Kl. 1882, S. 399-409.

Mary K. Wakeman, God’s Battle with the Monster: A Study in Biblical Imagery, Leiden 1973.

Gerhard Waldherr, Die Geburt der kosmischen Katastrophen. Das seismische Großereignis am 21. Juli 365 n. Chr., in: Orbis Terrarum 3 (1997), S. 169-201.

John Michael Wallace-Hadrill, Fredegar and the history of France, in: Bulletin of the John Rylands Library 40 (1958), p. 527-550.

Maura M. Walsh, Art. „Askese V.“, in: TRE 4 (1979), S. 225-229.

Emil H. Walter, Hagiographisches in Gregors Frankengeschichte, in: Archiv für Kulturgeschichte 48 (1966), S. 291-310.

Andreas Wang, Der *miles Christianus* im 16. und 17. Jh. u. seine mittelalterliche Tradition: Ein Beitrag zum Verhältnis von sprachlicher u. graphischer Bildlichkeit, Bern - Frankfurt (M.) 1975.

Karl Friedrich Wilhelm Wander (Hrsg.), Deutsches Sprichwörterlexikon, Bd. 5, Leipzig 1880.

Benedicta Ward, Miracles and the Medieval Mind. Theory, Record and Event 1000-1215, Philadelphia 1982 (The Middle Ages).

Dies., Bede and the Psalter, Jarrow 1991, ND Oxford 2002.

Heinz Warnecke, Zur Phänomenologie und zum Verlauf antiker Überseewege, in: Zu Wasser und zu Land. Verkehrswege in der antiken Welt. Hrsg. v. Eckhard Olshausen u. Holger Sonnabend, Stuttgarter Kolloquium zur histor. Geographie des Altertums 7 (1999), Stuttgart 2002 (Geographica Historica; Bd.17), S. 93-104.

Leopold August Warnkönig, Flandrische Staats- und Rechtsgeschichte bis zum Jahr 1305, Bd. I, Tübingen 1835.

Otto Waser, ‚Charybdis‘, in: Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft, Bd. III, 2, Stuttgart 1899, Sp. 2194f.

Wilhelm Wattenbach, ‚Helmold von Bosau‘, in: ADB, hrsg. v. d. Histor. Kommission bei der Bayer. Akad. d. Wiss., Bd. 11, Leipzig 1880, S. 702f.

Ders., ‚Hugo von Flavigny‘, in: ADB 13, Leipzig 1881, S. 319f.

Ders., ‚Nithard‘, in: ADB, Bd. 23 (1886), S. 705 [digitale Ausg.]: <http://www.de.wikisource.org/w/index.php?title=ADB:Nithard&oldid=967789> (7. Sept. 2010).

Ders., Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter. Frühzeit und Karolinger. Auf d. Grundlage d. 7., v. Wilhelm Wattenbach begonnenen u. v. Ernst Dümmler hrsg. Aufl., neu bearb. u. erg. v. Franz Huf. Hrsg. v. Alexander Heine, Kettwig 1991 (Historiker d. deutschen Altertums).

Max Weber, Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie, besorgt v. Johannes Winkelmann, 5. Aufl. Tübingen 1976.

<http://www.webstehle.de/psalmenbuch/teil-4/psalm-104.htm#gedanken> (07.04.2014).

Antje Weckmann, Die Ungarneinfälle und deren Abwehr zur Zeit Heinrichs I., Magdeburg 2013 (Studien-Arbeit Univ. Magdeburg 2009).

Hilkert Weddige, Einführung in die germanist. Mediävistik, 3. durchges. Aufl. München 1887 (C.H. Beck Studium).

Julius Wegeler, Die Burg Rheineck, ihre Grafen und Burggrafen, Koblenz 1852.

Milène Wegmann, Naturwahrnehmung im Mittelalter im Spiegel der lateinischen Historiographie des 12. und 13. Jahrhunderts, Bern 2005 (Lateinische Sprache und Literatur des Mittelalters; Bd. 40).

Dies., Die ‚Entdeckung‘ der Natur in der monastischen Historiographie des 12. und 13. Jahrhunderts, in: Natur im Mittelalter. Konzeptionen - Erfahrungen - Wirkungen. Akten des 9. Symposiums des Mediävistenverbandes, Marburg, 14.-17. März 2001. Hrsg. v. Peter Dilg, Berlin 2003, S. 280-293.

Margarete Weidemann, Kulturgeschichte der Merowingerzeit nach den Werken Gregors von Tours, 2 Bde., Mainz 1982 (Röm.-German. Zentralmuseum, Forschungsinstitut für Vor- und Frühgeschichte, Monographien; Bd. 3).

Peter Weimar (Hrsg.), *Die Renaissance der Wissenschaften im 12. Jahrhundert*, Zürcher Hochschulforum ETH Zürich 2, Zürich 1981.

Otto Karl Weinreich, *Omina- und Prodigienkataloge im älteren römischen Epos*. Studies presented to David Moore Robinson, vol. II, ed. by George E. Mylonas and Doris Raymond, St. Louis, Miss. 1953.

Gerd Weisgerber, *Montanarchäologie. Grundzüge einer systematischen Bergbaukunde für Vor- und Frühgeschichte und Antike*, Teil 2, in: *Der Anschnitt* 42, 1 (1990), S. 2-18.

Ders., *Mittelalterliches Montanwesen und seine Wirkung auf Landschaft und Umwelt*, in: Albrecht Jockenhövel (Hrsg.), *Bergbau, Verhüttung und Waldnutzung im Mittelalter. Auswirkungen auf Mensch und Umwelt. Ergebnisse eines internationalen Workshops*, Dillenburg, 11.-15. Mai 1994. *Wirtschaftshist. Museum „Villa Grün“*, Stuttgart 1996 (Vierteljahrsschrift f. Sozial- und Wirtschaftsgeschichte, Beihefte 121), S. 128-139.

Heinrich Weisweiler, *Die Wirksamkeit der Sakramente nach Hugo von St. Viktor*, 1932.

Ders., *Die Arbeitsmethode Hugos von St. Viktor. Ein Beitrag zur Entstehung seines Hauptwerks „De Sacramentis“*, in: *Scholastik* 20-24 (1945-49), S. 59-87 u. S. 232-267.

Johann Gustav Weiß, *Geschichte der Stadt Eberbach*, Eberbach 1900.

Werner Weissmann, *Sonne, Gral, Dämonen. Bedeutende abendländische Symbole in Mythos, Religion und Kunst*, Wien 2003.

Carl Friedrich von Weizsäcker. *Ungedruckte Vorlesung C. F. von Weizsäcker über den begrifflichen Aufbau der Physik*, in: Georg Picht, *Die Erfahrung der Geschichte* (1958), in: *Wahrheit, Vernunft, Verantwortung. Philosophische Studien*. Hrsg. v. Georg Picht, Stuttgart 1969, S. 280ff.

Alfred Wendehorst, Art. ‚Kilian‘, in: *NDB*, Bd. 11, Berlin 1977, S. 603.

Christian Wenin (éds.), *L’homme et son univers au Moyen Âge. Actes du septième congrès international de philosophie médiévale* 30. 8. - 4. 9. 1982, Louvain-la-Neuve 1986 (*Philosophes médiévaux* 26; vol. 1 u. 2).

Karl Ferdinand Werner, *Gott, Herrscher und Historiograph: Der Geschichtsschreiber als Interpret des Wirkens Gottes in der Welt und Ratgeber der Könige (4. bis 12. Jahrhundert)*, in: Ders., *Einheit der Geschichte: Studien zur Historiographie*, hrsg. v. Werner Paravicini, Sigmaringen 1999 (Beihefte der *Francia*; Bd. 45), S. 89-119.

Karl Ferdinand Werner, *Rezension zu: Gian Andri Bezzola, Das ottonische Kaisertum in der französischen Geschichtsschreibung des 10. und beginnenden 11. Jahrhunderts*, Köln - Graz 1956 (*Veröffentlichungen d. Inst. f. österr. Geschichtsforschung*; Bd. 18), in: *HZ* 190 (1960), S. 570ff.

Ders., *Die Nachkommen Karls des Großen bis um das Jahr 1000*, in: Helmut Beumann, Wolfgang Braunfels et al. (Hrsg.), *Karl der Große. Lebenswerk und Nachleben*, Bd. 4, Düsseldorf 1967, S. 403-482.

Ders., ‚Adso‘, *Lexikon des Mittelalters* 1, München - Zürich 1980, Sp. 169f.

Ders., *Vom Frankenreich zur Entfaltung Deutschlands und Frankreichs (9.-11. Jahrhundert)*, Köln u. a. 2001.

Klaus-Gunther Wesseling, Art. ‚Rupert von Deutz‘, *BBKL* 8, Herzberg 1994, Sp. 1021-1031.

Ders., Art. ‚Zeno von Verona‘, in: *BBKL* 14, Herzberg 1998, Sp. 427-430.

Winthrop Wetherbee, *Philosophy, Cosmology, and the Twelfth-Century Renaissance*, in: Peter Dronke (ed.), *A History of Twelfth-Century Western Philosophy*, Cambridge 1988, p. 21-53.

Hayden White, *The Historical Text as Literary Artefact*, in: Robert H. Canary, Henry Kozicki (ed.), Kieran Egan et al. (contributors), *The Writing of History: Literary Form and Historical Understanding*, Wisconsin 1978.

Hayden White, *The Value of Narrativity in the Representation of Reality*, in: *Critical inquiry* 7 (Autumn 1980).

Dorothy Whitelock, *English Historical Documents 500-1041*, 2. Aufl. London 1995.

Artikel aus der Wikipedia-Enzyklopädie u. der „MittelalterWiki“:

- Art. ‚Annales mosellani‘, [https://de.m.wikipedia.org/wiki/Annales\\_mosellani](https://de.m.wikipedia.org/wiki/Annales_mosellani) (Okt. 2018)
- Art. ‚Alexander I. von Jülich‘, [de.m.wikipedia.org/wiki/Alexander\\_I.\\_von\\_Jülich](https://de.m.wikipedia.org/wiki/Alexander_I._von_Jülich) (Jan. 2018).
- Art. ‚Antichrist‘, <https://de.m.wikipedia.org/wiki/Antichrist> (Dez. 2017).
- Art. ‚Burg Rheineck‘, Wikipedia, [https://de.m.wikipedia.org/wiki/Burg\\_Rheineck](https://de.m.wikipedia.org/wiki/Burg_Rheineck) (25. 01. 2018).
- Art. ‚Charles Homer Haskins‘, [https://de.m.wikipedia.org/wiki/Charles\\_Homer\\_Haskins](https://de.m.wikipedia.org/wiki/Charles_Homer_Haskins) (16.01.2018).
- Art. ‚Drythelm‘, <https://en.m.wikipedia.org/wiki/Drythelm> (14.03.2018)
- Art. ‚Erster Kreuzzug‘, [https://de.m.wikipedia.org/wiki/Erster\\_Kreuzzug](https://de.m.wikipedia.org/wiki/Erster_Kreuzzug) (04.05.2018).
- Art. ‚Europäische Geschichte und Mythologie‘, [https://de.m.wikipedia.org/wiki/Europäische\\_Geschichte\\_und\\_Mythologie\\_in\\_Tolkiens\\_Welt](https://de.m.wikipedia.org/wiki/Europäische_Geschichte_und_Mythologie_in_Tolkiens_Welt) (12.06.2018).
- Art. ‚Gottesurteil‘, <https://de.m.wikipedia.org/wiki/Gottesurteil> (18.04.2018).
- Art. ‚Gundowald‘, <https://de.m.wikipedia.org/wiki/Gundiwald> (Sept. 2016).
- Art. ‚Guntram I.‘, [https://de.m.wikipedia.org/wiki/Guntram\\_I.](https://de.m.wikipedia.org/wiki/Guntram_I.) (Sept. 2016).
- Art. ‚Katastrophe‘, <https://de.wiktionary.org/wiki/Katastrophe> (28.06.2018).
- Art. ‚Konrad von Utrecht‘, [https://de.m.wikipedia.org/wiki/Konrad\\_von\\_Utrecht](https://de.m.wikipedia.org/wiki/Konrad_von_Utrecht) (30. 11. 2017).
- Art. ‚Kosmologie des Mittelalters‘, [https://de.m.wikipedia.org/wiki/Kosmologie\\_des\\_Mittelalters](https://de.m.wikipedia.org/wiki/Kosmologie_des_Mittelalters) (09.11.2017)
- Art. ‚Laudes (Liturgie)‘, [https://de.m.wikipedia.org/wiki/Laudes\\_\(Liturgie\)](https://de.m.wikipedia.org/wiki/Laudes_(Liturgie)) (09.05.2018).
- Art. ‚Magdalenenhochwasser‘, <https://de.m.wikipedia.org/wiki/Magdalenenhochwasser> (10.07.2018).
- Art. ‚Mittelalterliche Warmzeit‘, [https://de.m.wikipedia.org/wiki/Mittelalterliche\\_Warmzeit](https://de.m.wikipedia.org/wiki/Mittelalterliche_Warmzeit) (14. Febr. 2017)
- Art. ‚Paulus von Tarsus‘, [https://de.m.wikipedia.org/wiki/Paulus\\_von\\_Tarsus](https://de.m.wikipedia.org/wiki/Paulus_von_Tarsus) (20.07.2018)
- Art. ‚Pollack‘, <https://de.m.wikipedia.org/wiki/Pollack> (15.02.2018)
- Art. ‚Prokopios von Caesarea‘, [https://wikipedia.org/w/index.php?title=Prokopios\\_von\\_Caesarea&oldid=154166639](https://wikipedia.org/w/index.php?title=Prokopios_von_Caesarea&oldid=154166639) (07. 07. 2016).
- Art. ‚Sens‘, <https://de.m.wikipedia.org/wiki/Sens>
- Art. ‚Theudebald. Merowingischer Frankenkönig‘ (21.12.2016).
- Art. ‚Viktor von Xanten‘, [de.m.wikipedia.org/wiki/Viktor\\_von\\_Xanten](https://de.m.wikipedia.org/wiki/Viktor_von_Xanten) (28.07.2017).
- Art. ‚Weltära‘, <https://de.m.wikipedia.org/wiki/Weltära> (17.03.2018).
- Art. ‚Wikingerzüge/Irland‘, MittelalterWiki, unter: [de.mittelalter.wikia.com/wiki/Wikingerzüge/Irland](http://de.mittelalter.wikia.com/wiki/Wikingerzüge/Irland) (08.05.2017).

William B. Wildman, *The Life of St Ealdhelm*, London 1905.

Franz Friedrich Roger Wilmans, *Die Kaiserurkunden der Provinz Westfalen*, Münster 1867.

Katharina Winckler, *Die Alpen im Frühmittelalter. Die Geschichte eines Raumes in den Jahren 500 bis 800*, Wien - Köln - Weimar 2012.

Verena Winiwarter, *Umwelten. Begrifflichkeit und Problembewußtsein*, in: Gerd Jaritz, Verena Winiwarter (Hrsg.), *Umweltbewältigung. Die historische Perspektive*, Bielefeld 1994, S. 130-159.

Eduard Winkelmann, *Philipp von Schwaben und Otto IV. von Braunschweig*, Bd. 1: *König Philipp von Schwaben, 1197-1208*, Leipzig 1873, ND Darmstadt 1968.

Michael Winterbottom, *Aldhelm's Prose Style and its Origins*, in: *Anglo-Saxon England VI* (1977), p. 39-76

Ders., *William of Malmesbury and the Normans*, in: *The Journal of Medieval Latin* 20 (2010), p. 70-77.

Peter Wirth, ‚Theophanes‘, *Biographisches Lexikon zur Geschichte Südosteuropas*, Bd. 4. Hrsg. v. Matthias Bernath u. Karl Nehring, München 1981, S. 304f., <http://www.biorex.ios-regensburg.de/BioLexViewview.php?ID=1771> (18.03.2018).

Gerhard Wirth, Art. ‚Katalaunische Felder‘, in: *Lexikon des Mittelalters* 5, München 1991, Sp. 1058f.

Jan-Henrik Witthaus, Art. ‚Ares‘, in: Maria Moog-Grünwald (Hrsg.), *Mythenerzählungen. Die antiken Mythen in Literatur, Musik und Kunst von den Anfängen bis zur Gegenwart*, Stuttgart - Weimar 2008 (Der Neue Pauly. Suppl.; Bd. 5), S. 132-139.

Klaus Wittstadt, *Sankt Kilian: Leben - Martyrium - Wirkung*, Würzburg 1984.

Ders. (Hrsg.), *St. Kilian. 1300 Jahre Martyrium der Frankenapostel*, Würzburger Diözesangeschichtsblätter 51 (1989).

- Armin Wolf, Art. ‚Mittelalterliche Geschichtsschreibung‘, in: Fischer Lexikon Geschichte. Mit einer Einleitung v. Prof. Dr. Hans Rothfels, hrsg. v. Prof. Dr. Waldemar Besson, Frankfurt am Main 1961, S. 159-174.
- Gunther Wolf, Prolegomena zur Erforschung der Heiligen Lanze, in: Hans-Jürgen Becker (Hrsg.), Die Reichskleinodien, Herrschaftszeichen des Heiligen römischen Reiches, Göppingen 1997 (Schriften zur staufischen Kunst und Geschichte; Bd. 16).
- Ludwig Friedrich Wolfram, Vollst. Lehrbuch der Gesamten Baukunst, Bd. 2: Lehre von den Erd-Bauarbeiten, Stuttgart - Wien 1837.
- Herwig Wolfram, Die Goten. Von den Anfängen bis zur Mitte des 6. Jahrhunderts. Entwurf einer historischen Ethnographie, 4. neubearb. Aufl., München 2009.
- Uwe Wolff, Das Geheimnis ist mein. Walter Nigg. Eine Biographie, Zürich 2009.
- Anja Wolkenhauer, Sonne und Mond, Kalender und Uhr: Studien zur Darstellung und poetischen Reflexion der Zeitordnung in der römischen Literatur, Berlin - New York (Untersuchungen zur antiken Lit. u. Geschichte; Bd. 103).
- Ian N. Wood, Fredegar's Fables, in: Historiographie im frühen Mittelalter, hrsg. v. Anton Scharer u. Georg Scheibelreiter, München 1994, S. 359-366.
- Ian N. Wood, The Merovingian Kingdoms, Harlow u. a. 1994.
- Graham Woods, Art. ‚Favonius‘, [www.favonius.com/favonius/whowas.htm](http://www.favonius.com/favonius/whowas.htm).
- Bruce Woodward Frier, Libri Annales Pontificum Maximorum. The Origins of the Annalistic Tradition, Rom 1979 (Papers and Monographs of the American Academy of Rome 27).
- Dr. A. S. van der Woude, Art. ‚Dämonen, Dämonenglaube‘, Calwer Bibellexikon, 5. Bearb. 1959, Sp. 189ff.
- Dr. A. S. van der Woude, Art. ‚Schild‘, Calwer Bibellexikon, 5. Bearb. 1959, Sp. 1172.
- Dr. A. S. van der Woude, Art. ‚Schwert‘, Calwer Bibellexikon, 5. Bearb. 1959, Sp. 1203f.
- Hans-Theo Wrege, Art. ‚Predigt IV. Neues Testament‘, TRE 27 (1997), S. 240-243.
- Pierre Wuilleumier, Art. ‚Atrebatens‘, in: Der Kleine Pauly, Bd.1, Stuttgart 1964, Sp. 714.
- Marianne Wynn, Wolfram's Parzival. On the Genesis of its Poetry, Frankfurt/Main u. a. 1981 (Mikrokosmos; Bd. 9), p. 84-159 (Rezension: Hans Fromm, in: Archiv für deutsches Altertum 78, 1967, S. 164-170).
- Barbara Yorke, Wessex in the Early Middle Ages, London 1995 (Studies in the Early History of Britain).
- Karl Young, The Drama of the Medieval Church, 1931.
- Váňa Zdeněk, Mythologie und Götterwelt der slawischen Völker. Die geistigen Impulse Ost-Europas („Svět slovanských bohů a démonů“), Stuttgart 1992.
- Josef Žemlička, Natürliche Zerstörungen in den böhmisch-mährischen Städten während des Mittelalters und der frühen Neuzeit, in: Martin Körner (Hrsg.), Stadtzerstörung und Wiederaufbau, Bd. 1: Zerstörungen durch Erdbeben, Feuer und Wasser, Bern - Stuttgart - Wien 1999, S. 147-155.
- Horst Zettel, Das Bild der Normannen und der Normanneneinfälle in westfränkischen, ostfränkischen und angelsächsischen Quellen des 8. bis 11. Jahrhunderts, München 1977.
- Wolfram Ziegler, König Konrad III. (1138-1152): Hof, Urkunden und Politik, Wien - Köln - Weimar 2008.
- Michelle Ziegler, Epidemics, Epizootics, and Famine in Ireland, 500-800 AD. 49<sup>th</sup> Ann. Internat. Congress of Medieval Studies, May 2014, Kalamazoo (Minnesota).
- Mensch und Natur im Mittelalter. Hrsg. v. Albert Zimmermann und Andreas Speer. Für den Druck besorgt v. Andreas Speer, 2 Halbbände, Berlin - New York 1991 (Miscellanea Mediaevalia. Veröffentl. d. Thomas-Instituts d. Univ. zu Köln. Hrsg. v. Albert Zimmermann 21/1 u. 2).

Conrad Zintzen, Art. ‚Prodigium‘, in: KIPauly 4 (1972), Sp. 1151ff.

Harald Zimmermann, *Ecclesia* als Objekt der Historiographie. Studien zur Kirchengeschichtsschreibung im Mittelalter und in der frühen Neuzeit 1959 (Österr. Akad. d. Wiss., philosoph.-histor. Kl., Sitzungsberichte 235, 4).

Vincenz Jakob von Zuccamaglio, *Der deutsche Volksglaube*, Bd. I: *Der deutschen Volksfeste, Jahres- und Familienfeste*, Iserlohn - Elberfeld 1854.

Otto Zwierlein, *Lucubrationes philologicae*, Bd. 2: *Antike und Mittelalter*, Berlin - New York 2004 (Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte).