

Stephan Bruhn

## Reformer als Wertegemeinschaften

MITTELALTER-FORSCHUNGEN

Herausgegeben von  
Bernd Schneidmüller und Karl Ubl

Begründet von  
Bernd Schneidmüller und Stefan Weinfurter (†)

Band 68



JAN THORBECKE VERLAG

Stephan Bruhn

# Reformer als Wertegemeinschaften

Zur diskursiven Formierung einer sozialen Gruppe im  
spätangelsächsischen England (ca. 850–1050)



JAN THORBECKE VERLAG

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung  
des Förderungsfonds Wissenschaft der VG WORT und  
der Geschwister Boehringer Ingelheim Stiftung für Geisteswissenschaften in Ingelheim  
am Rhein



Für die Verlagsgruppe Patmos ist Nachhaltigkeit ein wichtiger Maßstab ihres Handelns. Wir achten daher auf den Einsatz umweltschonender Ressourcen und Materialien.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

Alle Rechte vorbehalten

© 2022 Jan Thorbecke Verlag

Verlagsgruppe Patmos in der Schwabenverlag AG, Ostfildern

[www.thorbecke.de](http://www.thorbecke.de)

Umschlaggestaltung: Finken & Bumiller, Stuttgart

Umschlagabbildung: König Edgar mit den Bischöfen Æthelwold und Dunstan, darunter ein Mönch.

© The British Library Board (Cotton MS Tiberius A iii, fol. 2v)

Druck: Memminger MedienCentrum, Memmingen

Hergestellt in Deutschland

ISBN 978-3-7995-4389-7

Meinen Eltern,  
Elke Bruhn und Manfred Grontzki,  
in Liebe und Dankbarkeit



# Inhalt

Vorwort .....	11
<b>Reformers as Value Communities – Studies in the Discursive Formation of a Social Group in Late Anglo-Saxon England (c. 850–1050) .....</b>	<b>15</b>
<b>I. „Ein Baum voller Kutten“, oder: Worum es in dieser Studie gehen soll</b>	<b>17</b>
I.1. Verästelte Kutten, oder: Gruppenentwürfe als Gegenstand der mediävistischen Sozialgeschichte .....	21
I.2. Visionen und Hagiographie als Foren des Sozialen, oder: Diskursgeschichtliche Ansätze in der Gruppenforschung .....	32
I.3. Methodischer Exkurs I: Warum Viten? Korpusfragen .....	41
I.4. Methodischer Exkurs II: Reforme – (k)eine Kategorie der Mediävistik? .....	47
I.5. Der Eingang in die Heilsgemeinschaft als einendes Ziel, oder: Soziale Gruppen als Wertegemeinschaften .....	57
I.6. Wertediskurse als Gruppenbildung. Zusammenfassung der methodischen Leitlinien und Aufbau der Arbeit .....	66
English Summary of Part I .....	69
<b>II. Alfredianische Reformen .....</b>	<b>71</b>
II.1. Assers <i>De rebus gestis Ælfredi</i> – ein Reformtext .....	71
II.2. Werte- und Normendiskurse in der Alfredsvita – eine Bestandsaufnahme .....	97
II.2.1. Gehorsam .....	98
II.2.2. Gerechtigkeit .....	110
II.2.3. Bußfertigkeit .....	115
II.2.4. Frömmigkeit .....	120
II.2.5. Keuschheit .....	137
II.2.6. Soziabilität .....	151
II.2.7. Demut .....	162
II.2.8. Freigiebigkeit .....	169
II.2.9. Gnade .....	184
II.2.10. Agonalität .....	189
II.2.11. Produktivität .....	213

II.3. Reformer als Wertegemeinschaften – zur kommunikativen Nutzung von Werten und Normen .....	227
II.3.1. Stabilisierung und Neudefinition bestehender Gruppen .....	227
II.3.1.1. Gute Verwandte – werteorientierte Inklusion im dynastischen Kontext .....	227
II.3.1.2. Der König und seine Herrschaftsträger .....	236
II.3.2. Formen der Gruppenbildung .....	241
II.3.2.1. Reformer als Akteure zwischen <i>vita activa</i> und <i>vita contemplativa</i> .....	241
II.3.2.2. Aktive Selbstverortung statt Fremdzuschreibung – der Sonderfall Asser .....	246
II.3.2.3. Die Bildung einer angelsächsischen <i>christianitas</i> ....	258
II.3.3. Formen des Gruppenausschlusses und der Gruppenabgrenzung .....	266
II.3.3.1. Schlechte Verwandte – normenorientierte Exklusion im dynastischen Kontext .....	266
II.3.3.2. Normenorientierte Exklusion jenseits der Familie – der Ausschluss von Herrschaftsträgern .....	270
II.3.3.3. Der Ausschluss aus der angelsächsischen <i>christianitas</i> .....	275
II.3.3.4. Heiden .....	282
English Summary of Part II .....	289
<b>III. ‚Benediktinische‘ Reformen .....</b>	<b>291</b>
III.1. Benediktinisch, monastisch? Reformen im ausgehenden 10. und 11. Jahrhundert .....	291
III.1.1. Forschungsstand .....	291
III.1.2. Periodisierungsfragen .....	302
III.1.3. Vitenkorpus .....	307
III.1.3.1. Lantfreds <i>Translatio et miracula Sancti Swithuni</i> und ihre Überarbeitung .....	309
III.1.3.2. Die <i>Passio Sancti Eadmundi</i> Abbos von Fleury .....	314
III.1.3.3. Die <i>Vita Sancti Æthelwoldi</i> Wulfstans Cantor und ihre Überarbeitung .....	318
III.1.3.4. Die frühen Dunstanviten .....	325
III.1.3.5. Die Viten Byrhtferths von Ramsey .....	337
III.1.3.6. Zusammenfassung .....	343
III.2. Werte- und Normendiskurse in den Reformerviten des ausgehenden 10. und beginnenden 11. Jahrhunderts – eine Bestandsaufnahme .....	345
III.2.1. Gehorsam .....	345
III.2.2. Gerechtigkeit .....	350
III.2.3. Bußfertigkeit .....	357
III.2.4. Frömmigkeit .....	362
III.2.5. Keuschheit .....	366



III.2.6. Soziabilität .....	375
III.2.7. Demut .....	379
III.2.8. Freigiebigkeit .....	387
III.2.9. Gnade .....	393
III.2.10. Agonalität .....	398
III.2.11. Produktivität .....	414
III.3. Soziale Gruppen als Wertegemeinschaften – zur kommunikativen Nutzung von Werten und Normen .....	419
III.3.1. Formen der Gruppenbildung .....	420
III.3.1.1. Geistliche Reformen zwischen <i>vita activa</i> und <i>vita contemplativa</i> .....	420
III.3.1.2. „Unser König“ – Edgar und Edmund der Märtyrer als reformorientierte Herrscher .....	450
III.3.1.3. <i>amici Dei</i> – laikale Herrschaftsträger .....	463
III.3.2. Formen des Gruppenausschlusses und der Gruppenabgrenzung .....	476
III.3.2.1. Weltkleriker .....	476
III.3.2.2. <i>Omnis sors regni</i> – das Beispiel Eadwig .....	483
III.3.2.3. ‚ <i>nobiles</i> ‘ <i>non inquam, sed</i> ‚ <i>ignobiles</i> ‘ – laikale Herrschaftsträger .....	493
English Summary of Part III .....	499
<b>IV. „Ein verpflanzter Baum und seine Sprösslinge“, oder: Perspektiven für die zukünftige Forschung .....</b>	<b>501</b>
IV.1. Mönche züchtigen, Kleriker bändigen und das Volk erziehen, oder: Handeln im Zeichen einer gottgefälligen Gesellschaft als strukturgebendes Merkmal mittelalterlicher Reformdiskurse .....	504
IV.2. Kommunizieren über Werte, Kommunizieren mit Werten, oder: Dynamiken mittelalterlicher Tugenddiskurse .....	512
IV.3. Durch Werte einen – zum vermeintlichen Gegensatz zwischen laikaler und klerikaler Kultur im früheren Mittelalter .....	520
IV.4. Von Bäumen und Aalen – für eine gruppengeschichtliche Perspektivierung von Viten .....	529
IV.5. Reformen – eine Kategorie für die Geschichtswissenschaft! .....	538
IV.6. Angelsachsen sind keine Karolinger, oder: Überlegungen zur forschungsprägenden Relevanz nationaler und europäischer Meisterzählungen in der Mediävistik .....	545
English Summary of Part IV .....	553
<b>V. Quellen- und Literaturverzeichnis .....</b>	<b>555</b>
V.1. Quellen .....	555
V.2. Literatur .....	557
<b>Personen- und Ortsregister .....</b>	<b>597</b>



# Vorwort

25. Oktober 2012: Auf diesen Tag datiert ein Kassenbon der Buchhandlung Rombach in Freiburg im Breisgau, welcher den Kauf von Arnold Angenendts Einführungswerk „Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart“ belegt. Ich habe mir das Buch damals gekauft, um mich in die mir weitestgehend unbekannte Thematik der mittelalterlichen Heiligenverehrung einzulesen, welche den Gegenstand meiner Promotion bilden sollte. Von diesem ersten Einlesen über die Verteidigung der Dissertation am 14. Juni 2018 bis hin zur Drucklegung des überarbeiteten Manuskripts in Form des vorliegenden Buches ist es ein langer Weg gewesen.

Es gehört zu den vermeintlichen Allgemeinplätzen in den Vorworten wissenschaftlicher Qualifikationsschriften, dass man diesen Weg nicht allein gegangen ist, sondern im Laufe der Jahre von vielen begleitet worden ist. Wer ihn selbst beschritten hat, weiß allerdings, dass diese Worte wahrer kaum sein könnten, sodass es mir eine große Freude ist, dieses Buch mit einem Dankeswort zu eröffnen.

An erster Stelle möchte ich meinem Betreuer, Prof. Dr. Andreas Bihrer (Kiel), für die vielfältige Unterstützung danken, die er mir im Laufe der Jahre hat zukommen lassen. Über die Anstellung als wissenschaftlicher Mitarbeiter zunächst in seinem Freiburger SFB-Projekt sowie anschließend an seiner Kieler Professur ermöglichte er mir die Promotion nicht allein finanziell. Vielmehr hat er das Projekt immer interessiert und mit konstruktiver Kritik begleitet, mir die nötigen Freiräume zur Abfassung der Arbeit gelassen und mich stets darin bekräftigt, meine eigenen Ideen zu verfolgen.

Ebenso danke ich Prof. Dr. Birgit Studt (Freiburg i. Brsg.) für die bereitwillige Übernahme des Zweitgutachtens sowie die Förderung, welche sie mir als Hilfskraft an ihrem Lehrstuhl während meines Masterstudiums entgegengebracht hat. Die von ihr und ihrem Freiburger Team behandelten Themen und Fragestellungen sind es letztlich gewesen, die mich zur „Kulturgeschichte des Sozialen“ geführt haben. Ohne ihre nachdrückliche Ermutigung wäre ich zudem vielleicht nie nach Kiel gegangen.

Prof. Dr. Christoph Dartmann (Hamburg) übernahm in ebenso unkomplizierter Weise das Drittgutachten und hat mir nicht zuletzt im Rahmen eines Kolloquiumsvortrages in Hamburg viele wertvolle Hinweise gegeben, die in das Buch eingeflossen sind. Prof. Dr. Klaus-Gereon Beuckers, apl. Prof. Dr. Jan Hirschbiegel (beide Kiel) und Prof. Dr. Julia Weitbrecht (Köln) bin ich für ihre gezielten und hilfreichen Nachfragen während meiner Disputation zu Dank verpflichtet, die mir wichtige Impulse für die Überarbeitung gegeben haben. Zudem haben sie diese Prüfung durch die offene Diskussionskultur zu einer angenehmen Erfahrung gemacht.

Dem DFG Sonderforschungsbereich 948 „Helden – Heroisierungen – Heroismen“, dessen Mitarbeiter ich in der ersten Förderphase für gut ein halbes Jahr gewesen bin, möchte ich für die angenehme Arbeitsatmosphäre, die mir den

Start in die Promotion sehr erleichtert hat, danken. Dem Deutschen Historischen Institut in London, welches mittlerweile meine neue „akademische Heimat“ geworden ist, bin ich für ein Reisestipendium 2014 und den äußerst produktiven Austausch vor Ort zu Dank verpflichtet. Beide Stationen haben mir dabei aufgezeigt, wie fruchtbar die Zusammenarbeit über Epochen- und Fächergrenzen hinweg ist.

Ein besonderer Dank ist Prof. Dr. Bernd Schneidmüller (Heidelberg) und Prof. Dr. Karl Ubl (Köln) für die Aufnahme der Arbeit in die Reihe der „Mittelalter-Forschungen“ auszusprechen. Herrn Jürgen Weis und den Mitarbeiter\*innen des Thorbecke-Verlags danke ich für die reibungslose Zusammenarbeit bei der Drucklegung. Ebenso gilt mein Dank der VG WORT und der Geschwister Boehringer Ingelheim Stiftung für Geisteswissenschaften, deren Durckkostenzuschüsse die Publikation der Arbeit finanziell ermöglicht haben. Dr. Sebastian Schlund (Kiel) und Jérémy Winandy M.A. (Hamburg) haben die Arbeit Korrektur gelesen und mich so vor manchem sprachlichen oder inhaltlichen Fehler bewahrt. Ihnen ist ebenso zu danken wie Prof. Dr. Cornelia Linde (Greifswald), Dr. Bernhard Hollick (London) und Jane Rafferty, welche gleiches für die englischen abstracts geleistet haben.

Besonders profitiert habe ich von der Vorstellung und Diskussion meines Projektes in Kolloquien, auf Tagungen und Workshops. Ich danke den Teilnehmer\*innen des Workshops „Society, Rule and Their Representation in Medieval Britain“ 2014 in London, des „Ninth Medieval History Seminar“ 2015 in Washington, der Nachwuchstagungen des „Arbeitskreises für hagiographische Fragen“ 2015 in Weingarten und 2016 in Stuttgart, des „Forschungstags Englisches Mittelalter und britische Inseln (FEMBI)“ 2016 in Köln, der Tagung „Absichten, Pläne, Strategien. Erkundungen eines Problems der Vormoderneforschung“ 2017 in Essen sowie der Mittelalterkolloquien in Erlangen, Freiburg i. Brsg., Hamburg, Jena und Kiel für zahlreiche Anregungen.

Mindestens ebenso bedeutsam ist mir der alltägliche Austausch mit zahlreichen Kolleg\*innen sowie die Unterstützung von Freund\*innen gewesen. Vor allem dem Team der Kieler Professur, das mir immer ein verlässlicher Rückhalt war, möchte ich hier für die gute und freundschaftliche Zusammenarbeit danken. In meinen Lehrveranstaltungen habe ich immer wieder Teilaspekte meiner Dissertation aufgreifen und so Ideen erproben können, weshalb ich den Studierenden meiner Seminare für manche Anregung, die in dieses Buch eingeflossen ist, danken möchte. Ich werde meine Zeit an der Förde wegen dieser und vieler anderer Begegnungen stets in bester Erinnerung behalten. Maßgeblich dazu beigetragen haben auch Dr. des. Marie Oellig und Svenja Stever M.A. Ihnen danke ich für zahlreiche Kaffeepausen, Treffen sowie die Erinnerung daran, dass es ein Leben abseits der Universität gibt.

Wo wäre dieses Buch allerdings ohne Rike? Sie hat mir nicht nur als Kollegin an der Kieler Professur arbeitstechnisch den Rücken in der Endphase freigehalten. Mehrfach hat sie das Manuskript in unterschiedlichen Arbeitsstadien gelesen, einzelne Kapitel mit mir diskutiert, mir inhaltliche Anregungen gegeben und mich in Phasen des Zweifels ermutigt. Ohne Ihre Liebe, Nachsicht und

bedingungslose Unterstützung wäre diese Arbeit wohl nie an ein erfolgreiches Ende gelangt.

Niemals begonnen wäre die Dissertation ohne die vorbehaltlose Unterstützung meiner Eltern, Elke Bruhn und Manfred Grontzki. Sie haben mir das Studium finanziell ermöglicht, bei mehreren Umzügen tatkräftig geholfen und meine Arbeit stets mit großem Interesse verfolgt – auch als sich ihr Sohn für ebenjene fremde und ferne Epoche entschieden hat, die man „Mittelalter“ nennt. Kurzum, sie sind einfach immer für mich da. Ihnen ist dieses Buch daher in Liebe und Dankbarkeit gewidmet.

London, im Juni 2021

Stephan Bruhn



# Reformers as Value Communities – Studies in the Discursive Formation of a Social Group in Late Anglo-Saxon England (c. 850–1050)

This study explores the formation, negotiation, and self-perception of social groups in the Early and High Middle Ages based on the example of reform communities in late Anglo-Saxon England (c. 850–1050). Defining reforms primarily as discourses characterised by intensified (re)negotiation of normative orders, it specifically asks how shared ideas of values and norms were employed by historical actors in order to establish a distinct social group, namely, the community of reformers. In contrast to common views that tend to regard reforming agency in the Earlier Middle Ages largely as a matter of individual kings, bishops, and abbots, this analysis shows that the wider ambition of reform movements – the improvement of society as a whole – is also reflected in their vision of community. Everyone who held responsibility for others in some way, be it by worldly power or pastoral office, could become part of the reform group, as long as s/he was guided by the respective moral principles. However, kings, bishops, or abbots, who did not meet these moral obligations were deliberately excluded from the group. Reform communities thus bridged social boundaries imposed on society by other concepts of social order, such as the difference between lay and clerical actors.

Despite the growing scepticism concerning the applicability of the modern terms ‘reform’ and ‘reformer’ for Early Medieval phenomena of change, the study deliberately uses these concepts as analytical tools. It uses them to denote a community that proves to be rather elusive when it comes to contemporary terminology, but which nonetheless formed a crucial part of the actors’ social knowledge and perception of their social environment.

The study consists of four major parts. First, a methodological framework is developed, drawing on theories and methods from the fields of social history, historical discourse analysis, and history of values (I.). This section defines the socio-cultural approach to reform communities as communicative constructs and explains the concepts ‘reform’ and ‘reformer’ as operational analytical categories. Further, the methodological framework is used to define the study’s body of sources by focussing on Latin prose *vitae* in a wider sense: it consists mostly of hagiographical texts, such as saints’ lives, *translationes* and *passiones*, but also draws on Asser’s *Life of King Alfred*, a work usually regarded as ‘secular biography’. This focus on a single genre also ensures comparability of the case studies’ results.

Both the second and the third sections provide case studies from the Late Anglo-Saxon period: the reforms initiated by King Alfred the Great at the end of the ninth century (II.), and the so-called ‘Benedictine reform movement’ which took place roughly in the second half of the tenth and the first half of the eleventh century (III.). Both case studies follow the same outline. Each consists of three

main parts with only marginal variations due to both the difference in source material available and peculiarities of the respective reform contexts: The first part (II.1. and III.1.) contextualises both the methodological approach and the sources by providing a critical review of scholarship on the respective reform, thereby putting the analysed *vitae* in a wider context. It also addresses the important questions of the texts' supposed functions and audiences. The second part (II.2. and III.2.) offers a catalogue of the different values discussed in the sources. It highlights their elusive nature, their use as moral arguments, and, therefore, the broad variety of meanings the different ideals could have. The chapter is subdivided by eleven categories: obedience, justice, repentance, piety, chastity, sociability, humility, generosity, mercy, agonality, and productivity. The use of modern concepts – rather than contemporary terminology – is deliberate. It facilitates consideration of implicit references to and metaphorical expressions of values. The third and final set of chapters (II.3. and III.3.) addresses the respective group formation processes. Its focus lies on the social dimension of the intensification of normative discourses. The analysis shows how historical actors could be included in the reform community by having shared values ascribed to them, while other individuals were deliberately excluded from the group by the attribution of norm violations.

Finally, the thesis's results are briefly summarised and put into the wider context of medieval studies via six programmatic essays (IV). These essays aim to facilitate further research on the topics beyond the two case studies chosen here. Based on the results, a relatively clear-cut pattern emerges of what constitutes a reformer in Late Anglo-Saxon Latin prose *vitae*. Reform communities pursued an overarching goal – the (re)establishment of a god-fearing society – and thus paradoxically strove ultimately to lose their specific status as a distinct social group, as it was their goal to convince everybody to join their cause. This ambition was pursued in two distinct steps. First, reformers sought individual perfection by harmonising the requirements for a life pleasing to God with the obligations that resulted from worldly offices and functions. However, this individual perfection was but the first achievement. In a second step, reformers strove to implement these values in society as a whole by utilising the scope for action provided by their respective social position or 'political' function. Admonition and preaching played just as important a role as setting a living example of these ideals. This overarching purpose of reform communities as well as the means employed to fulfil it form a fundamental similarity between Alfredian and 'Benedictine' reform discourse. This has not been recognised so far, but might also prove to be a characteristic of other (Early) Medieval reform contexts.

In order to provide access to a wider readership, a short English abstract will be provided at the end of each major part (I.–IV.), summarising the chapter's approaches, arguments, and findings.



# I. „Ein Baum voller Kutten“, oder: Worum es in dieser Studie gehen soll

In seiner 996 oder kurz danach<sup>1</sup> verfassten *Vita Sancti Æthelwoldi* berichtet Wulfstan Cantor von einem prophetischen Traum Dunstans von Canterbury, den dieser während seines Abbatates in Glastonbury bezüglich der Zukunft seines Schülers Æthelwold erfahren haben soll:

„Er sah im Schlaf so etwas wie einen Baum von wunderbarer Höhe, welcher seine Äste nach Osten und Westen, nach Norden und Süden auszustrecken schien, sodass er sich weit und breit über die gesamte Region Britanniens erstreckte. Die Äste dieses Baumes waren mit unzähligen, kleineren wie größeren Kutten beladen. Aber der Baum selbst trug in seinem höchsten Wipfel eine sehr große Kutte, welche die übrigen mit der Hülle ihrer hervorstehenden Ärmel beschirmte und durch ihre ungeheure Höhe alle übertreffend den Himmel selbst berührte.“<sup>2</sup>

Der angesichts dieses Anblicks zutiefst erstaunte Dunstan fragt daraufhin den Priester mit dem weißen engelsgleichen Haar, der ihm das Szenario offenbart hat, nach der Bedeutung des Erfahrenen. Die Auslegung fällt wie folgt aus:

„Der Baum, den du siehst, Abt Dunstan, bezeichnet die Lage dieser Insel. Die große Kutte, welche sich im Wipfel dieses Baumes befindet, ist die deines Mönches Æthelwold, welcher in diesem Kloster Christus demütig dient. Die übrigen Kutten aber, mit welchen dessen Äste beladen zu sein scheinen, bezeichnen die Vielzahl der Mönche, die durch dessen Lehre zu unterweisen und von überall her in dieser Region zum Dienste des allmächtigen Gottes zu versammeln sind. Und durch dessen Führung werden sie zum Ruhm des himmlischen Königreiches und in die Gemeinschaft der mit Christus regierenden seligen Geister gelangen.“<sup>3</sup>

---

1 Zur quellenkritischen Einordnung und Datierung der Vita vgl. den Abschnitt III.1.3.3. in der vorliegenden Arbeit.

2 [V]idit in somnis [...] quasi quandam mirae celsitudinis arborem, quae ramos suos expandere uisa est ad orientem et occidentem, septentrionem et meridiem, super uniuersam Britanniae regionem uasta longitudine et latitudine extensam. Cuius arboris rami innumeris erant maioribus atque minoribus cucullis onusti, ipsa uero arbor in summo cacumnie gesatbat unam pregrandem cucullam, quae manicarum uelamento supereminens protegebat ceteras et ingenti proceritate supergrediens uniuersas ipsum contingeat caelum. WULFSTAN CANTOR, *Vita Sancti Æthelwoldi*, Cap. 38.

3 „Arbor haec quam uides, abba Dunstane, situm designat huius insulae: magna autem cuculla, quae in huius arboris summitate egrigitur, ipsa est monachi tui Æthelwoldi, qui in hoc monasterio deuote Christo famulatur; reliquae uero cucullae, quibus hi rami uidentur onusti, multitudinem designant monachorum qui eius eruditione sunt instruendi et undique in hac regione ad omnipotentis Dei seruitium congregandi,

Dieser sonderbare Traum Dunstans hat weder in der Forschung zur sogenannten ‚benediktinischen‘<sup>4</sup> Reformbewegung im spätangelsächsischen England im Allgemeinen, welcher die Vita und ihr Protagonist kontextuell zuzuordnen sind, noch in den Studien zu Æthelwold und seiner Verehrung im Speziellen eine tiefergehende Interpretation erfahren.<sup>5</sup> Dies liegt sicherlich auch im vermeintlich plakativen Charakter der hierdurch codierten Aussage begründet, welcher durch die Eigenwilligkeit der Metaphorik noch verstärkt wird: Wulfstan Cantor ging es offensichtlich um die Verherrlichung seines Protagonisten, um den Erweis seiner Heiligkeit, die durch die frühe göttliche Prädestination seiner späteren Exzellenz ganz im Sinne hagiographischer Erzählkonventionen evoziert wird.<sup>6</sup>

Dabei nahm der Autor bewusst Bezug auf eben jenen spezifischen Kontext, in dem Æthelwold zu verorten ist und der zutiefst durch Vorstellungen von einer Erneuerung und ideellen Fundierung des religiösen Lebens in England geprägt ist.<sup>7</sup> Denn Æthelwold wird hier eine Schirmherrschaft über die in England versammelten Mönche zugesprochen, die in seiner religiösen Expertise und Vorbildlichkeit wurzelt. Dieser Konnex aus Vorrang und monastischem Expertentum wird zunächst auf der symbolischen Ebene durch die Spitzenstellung, Größe und beschirmend wirkenden Ärmel der Kutte evoziert, die in ihrer bildlichen Gesamtheit nicht nur eine hierarchische Überordnung implizieren, sondern durch den Himmelskontakt der Kukulule auch die spirituelle Mittlerfunktion als Begründung für diese Stellung anführen. Auf der deutenden Ebene werden diese Elemente schließlich über die Termini *ducatus* und *eruditio* konkret benannt, wobei die prospektive Bezugnahme auf die Erlösung aller Mönche und deren Eingang in die himmlische *societas* nochmals die Mittlerfunktion Æthelwolds zwischen Diesseits und Jenseits akzentuiert, welcher fast schon das Potential hin zu einer Gruppenheiligung zugesprochen wird.

Die enge Verzahnung von Vision und Deutung zeigt sich aber nicht erst in den auslegenden Rückbezügen, sondern bereits in der gewählten Metaphorik selbst. So ist die Identifikation des Baumes mit England schon Teil des Berichts über die sinnliche Erfahrung des Geoffenbarten und auch die Bezüge zum Mönchtum werden durch den kuttentragenden Baum vorweggenommen. Dieser Synchronizität von Zeichenhaftem und Bezeichnetem wohnt einerseits etwas Seltsames, Eigenwilliges inne, da die Allegorie des Baumes zugunsten einer

---

*eiusque ducatu peruenturi sunt ad gloriam regni caelorum et ad societatem cum Christo regnantium spirituum beatorum.* WULFSTAN CANTOR, *Vita Sancti Æthelwoldi*, Cap. 38.

- 4 Die Bezeichnung dieser Reformen als „benediktinisch“ ist irreführend, da die Ziele und Ansätze der Initiative weit über den monastischen Bereich hinausweisen. Der bestehenden Forschungstradition entsprechend wird sie hier trotzdem in einfachen Anführungszeichen weiterverwendet, um Missverständnisse zu vermeiden. Zur Problematisierung der Begrifflichkeit vgl. ausführlich den Abschnitt III.1.1. der vorliegenden Arbeit.
- 5 Eine Ausnahme bilden indes zwei Arbeiten von Nicola Jane Robertson; vgl. dazu ROBERTSON, Dunstan, und DIES., Sanctity.
- 6 So auch die Deutung bei ROBERTSON, Dunstan, S. 165f., sowie DIES., Sanctity, S. 74–77.
- 7 Zur ‚benediktinischen‘ Reform in England vgl. den Abschnitt III.1.1. in der vorliegenden Arbeit sowie die konzisen Überblicke bei GOEZ, Kirchenreform, S. 41–48, und SEMMLER, Erbe, S. 44–50.

Vereindeutigung des Aussagegehaltes unterlaufen wird: Bäume tragen nun einmal Früchte – und keine Kutten.<sup>8</sup> Andererseits gilt es zu beachten, dass die Anpassung dieser Metaphorik vor dem Hintergrund der bereits umrissenen Aussageinteressen zwingend notwendig ist, denn eine wie auch immer begründete hierarchische Abfolge existiert unter den Früchten eines Baumes nicht.

Weitere Konturen erhält die Frage nach der Wahl der Motivik und der damit verbundenen Funktionen, wenn man die biblische Vorlage in die Überlegungen miteinbezieht, nach der Wulfstan seinen Bericht modellierte. Michael Lapidge und Michael Winterbottom haben in ihrer, wenn auch knappen Kommentierung dieser Stelle zu Recht darauf verwiesen, dass die Vision Dunstans Parallelen zu einem Traum Nebukadnezars aufweist, der im Buch Daniel berichtet und dort vom gleichnamigen Propheten gedeutet wird.<sup>9</sup> Das Interessante im Vergleich von Vorlage und Nachahmung liegt nun aber nicht in den Ähnlichkeiten, sondern vielmehr in den Unterschieden begründet. Denn im biblischen Traum bezeichnet der Baum keine Region, sondern steht vielmehr für den König und seine prosperierende Herrschaft selbst, der an dieser Stelle ein jähes Ende prophezeit wird, sollte der Herrscher sich nicht ändern.<sup>10</sup> Warum übernimmt Wulfstan also nicht das ursprüngliche Bild, indem er Æthelwold mit dem Baum gleichsetzt? Würde es nicht auch viel besser zur Propagierung seines Primates innerhalb der monastischen Lehre passen, wenn die Mönche als ‚Früchte seiner Arbeit‘ präsentiert würden?

Der adaptierende Umgang mit dem biblischen Traum zeigt, dass es dem Autor um mehr als eine bloße panegyrische Überhöhung seines Protagonisten gemäß hagiographischer Erzählkonventionen ging. Æthelwolds Exzeptionalität wird mit den normativen Erfordernissen und Werten jener Vergemeinschaftungsform harmonisiert, der er angehört. Wenngleich der Heilige hier zu einem

8 Zum Verhältnis von letztgültiger Offenbarung und produktiver Nutzung von Visionen vgl. BIHRER, Offenbarungen, mit einem konzisen Forschungsüberblick auf S. 242–247 sowie S. 261. Zur Abgrenzung von Traum und Jenseitsreise vgl. RECK, Traum/Vision, S. 172–175, sowie allgemein auch DINZELBACHER, Vision. Zur Seltenheit von Pflanzensymbolik in mittelalterlichen Visionen sowie deren Wurzeln in den Prophetenbüchern des Alten Testaments vgl. DINZELBACHER, Vision, S. 303.

9 Vgl. dazu WULFSTAN CANTOR, *Vita Sancti Æthelwoldi*, Cap. 38, S. 56, Anm. 1: „The Dream is ultimately inspired by that of Nebuchadnezzar in Dan. 4.“

10 [A]rborem quam vidisti sublimem atque robustam cuius altitudo pertingit ad caelum et aspectus illius in omnem terram et rami eius pulcherrimi et fructus eius nimius et esca omnium in ea subter eam habitantes bestiae agri et in ramis eius commorantes aves caeli tu es rex qui magnificatus es et invaluisti et magnitudo tua crevit et pervenit usque ad caelum et potestas tua in terminos universae terrae quod autem vidit rex vigilem et sanctum descendere de caelo et dicere succidite arborem et dissipate illam attamen germen radicem eius in terra dimittite et vinciatu ferro et aere in herbis foris et rore caeli conspergatur et cum feris sit pabulum eius donec septem tempora commutentur super eum haec est interpretatio sententiae Altissimi quae pervenit super dominum meum regem eicient te ab hominibus et cum bestiis feris erit habitatio tua et faenum ut bos comedes et rore caeli infunderis septem quoque tempora mutabuntur super te donec scias quod dominetur Excelsus super regnum hominum et cuicumque voluerit det illud quod autem praecepit ut relinqueretur germen radicem eius id est arboris regnum tuum tibi manebit postquam cognoveris potestatem esse caelestem quam ob rem rex consilium meum placeat tibi et peccata tua elemosynis redime et iniquitates tuas misericordiis pauperum forsitan ignoscat delictis tuis. Dan. 4, 17–24.

„Allvater“ oder „Generalabt“ des englischen Mönchtums erhoben wird, der hierarchisch über den anderen Vertretern seiner sozialen Gruppe steht, so trägt der visionäre Entwurf doch zugleich dem monastischen Ideal der Gleichheit Rechnung: Obgleich Æthelwold eine anleitende Funktion einnimmt, ist er doch nur eine (wenn auch große) Kutte unter vielen. Der spätere Bischof von Winchester steht somit nicht über oder gar außerhalb der von ihm geführten Gemeinschaft, sondern bleibt ein Teil von ihr. Er wird gewissermaßen zu einem *primus inter pares* stilisiert, dessen Vorrang sich allein aus seiner Expertise speist. Damit greift die visionäre Erzählung zugleich zwei miteinander verwobene Paradoxa christlich-monastischer Werteorientierung auf: die Möglichkeit einer individuellen Auszeichnung im Kontext korporativ verordneter Gleichheit einerseits und die Spannung zwischen dem Ideal brüderlicher Gleichheit und institutionell bedingter, (haus-)väterlicher Verfügungsgewalt des Abtes andererseits.<sup>11</sup>

Der Entwurf des Wulfstan Cantor entpuppt sich bei näherer Betrachtung also weder als eigenwillig oder gar verunglückt noch lässt er sich auf seine panegyrische Aussage reduzieren. Die Vision von einem Baum voller Kutten erweist sich vielmehr als geschickte produktive Aneignung biblischer Traditionen im Sinne der eigenen kommunikativen Absichten, die neben einer individuellen Auszeichnung des Protagonisten im Fahrwasser hagiographischer Erzählmuster auch die Wertevorstellungen einer sozialen Gruppe verhandelt, die sich auf einer

---

11 Zur Bedeutung dieser Maximen für das monastische Leben vgl. die knappen Anmerkungen zu deren Grundlegung in der Benediktusregel bei MEYER, *Soziales Handeln*, S. 284–287. Zur väterlichen Verfügungsgewalt des Abtes über seine Mönche vgl. die einschlägige Untersuchung bei FELTEN, *Herrschaft*. Das angesprochene Paradoxon beleuchten mit etwas anderer Akzentuierung auch MELVILLE/MÜLLER, *Vorwort*, S. viii: „Ein entscheidender Beitrag der Klöster zur Ausformung unserer Kultur jedoch lag im ganz spezifischen Umgang mit absolut gesetzten Wertinstanzen. Dieser Umgang war seelisch zutiefst verinnerlicht, er war bestimmt vom Postulat gänzlicher Hingabe; er war im letzten Kern total individualistisch und uneingeschränkt emotional – also zwangsläufig radikal und antiinstitutionell. Zugleich aber war er institutionell gedrosselt, der Disziplin und der Demut unterworfen, in die Rahmungen einer Friedensgemeinschaft eingegossen sowie in Regeln und Ritualen gefaßt, welche das Maßhalten, die *discretio*, zur Grundlage hatten. In dieser scheinbaren Paradoxie gewann die europäische Kultur ein Modell, welches ihr erlaubte, individuell gelebte Religiosität mit der Regelmäßigkeit praktischer Rationalität dergestalt verbunden zu sehen, daß beide Ebenen sich gerade nicht gegenseitig neutralisierten, sondern sublimierten.“ Zur Verfügungsgewalt von Äbten allgemein vgl. auch CONSTABLE, *Authority*, der vor allem den Wandel von einer absoluten hin zu einer konstitutionell eingeschränkten Stellung der Äbte vom Früh- zum Hochmittelalter herausstellt. Dabei betont er ebd., S. 189, die unterschiedlichen Gründe, aus denen sich Autorität in religiösen Gemeinschaften speisen kann und die in einem spannungsgeladenen Verhältnis zueinander stehen können: „The pattern of authority and submission in a religious community is formed by a balance, which may at times develop into a tension, between at least three distinct sources of power: the word of the founder, embodied after his death in a rule, customs, or traditions; personal holiness, as reflected in detachment from secular life and intimacy with God; and the official ranks of ordination and office within the community.“ Pointiert dazu ferner PATZOLD, *Chancen*, S. 143: „Auch die Benediktusregel kennt das Prinzip der individuellen Leistung.“

analytischen Ebene als reformiertes Mönchtum bezeichnen ließe.<sup>12</sup> Denn bei genauerer Betrachtung geht es weniger um den Protagonisten der Vita als vielmehr um die Positionierung eines Individuums innerhalb seiner sozialen Gruppe, ja gar um eine diskursive Konstruktion der Gruppe selbst, die durch die Allegorie des kuttentragenden Baumes eine eindrückliche visuelle Form erhält und so überhaupt erst zum Ausdruck gebracht wird.<sup>13</sup>

Die Vision des Baumes voller Kutten führt also direkt in zentrale Themenbereiche einer kulturgeschichtlich inspirierten Sozialgeschichte, die sich mit Reformkontexten und den mit ihnen assoziierten Gruppenbildungsprozessen auseinandersetzt. Sie steht am Anfang dieser Arbeit, weil sich in der Auseinandersetzung mit diesem sprachlichen Bild paradigmatisch Fragestellungen und Interpretationsansätze herauskristallisieren, die für die folgende Untersuchung der alfredianischen Reformen des ausgehenden 9. Jahrhunderts und der ‚benediktinischen‘ Reformen des 10. und 11. Jahrhunderts leitgebend sind. Hierzu sollen die einzelnen Bestandteile der vorangegangenen Interpretation der Vision nochmals gesondert in den Blick genommen, forschungsgeschichtlich problematisiert und im Hinblick auf die Formulierung eines eigenen Untersuchungsansatzes ausgewertet werden.

## I.1. Verästelte Kutten, oder: Gruppenentwürfe als Gegenstand der mediävistischen Sozialgeschichte

Zunächst sei nochmals der wesentliche Gegenstand der referierten Passage festgehalten: Wulfstan thematisiert die Verflechtungen der englischen Mönche untereinander, wobei der Position seines Protagonisten, Æthelwold von Winchester, in diesem Geflecht eine besondere Bedeutung zugeschrieben wird. Es geht mit anderen Worten um die Konturierung einer *sozialen Gruppe*. Dieser Befund mag zunächst selbstverständlich anmuten, ordnet die bisher nur angerissene Themenstellung aber in ein breiteres Forschungsfeld ein, über welches sowohl das Erkenntnisinteresse als auch die methodischen Ausgangsbefunde der vorliegenden Arbeit näher bestimmt werden können.

Die Erforschung sozialer Gruppen hat in der Mediävistik eine lange Forschungstradition, die sich im deutschsprachigen Bereich bis in die Nachkriegszeit zurückverfolgen lässt, in Frankreich gar an die Anfänge der Annales-Schule zu Beginn des 20. Jahrhunderts zurückreicht.<sup>14</sup> In England, dem Untersu-

---

12 Zum analytischen Verständnis des Begriffes ‚Reform‘ vgl. den Abschnitt I.4. in der vorliegenden Arbeit.

13 Zu einem solchen sozial- bzw. gruppengeschichtlichen Zugang zur Hagiographie vgl. OEXLE, Individuen, der den Aspekt der diskursiven Gruppengese alleerdings nicht thematisiert. Zur Kommunikation von Ordnungsvorstellungen durch Sozialmetaphern vgl. ferner DERS., Deutungsschemata, S. 341.

14 Für den deutschsprachigen Bereich ist hier v. a. auf die von Gerd Tellenbach, Karl Schmid und Joachim Wollasch angestoßenen Forschungen zu verweisen. Vgl. dazu OEXLE, Problemge-

chungsraum der vorliegenden Studie, stellt sich das Forschungsfeld zeitlich ähnlich weitreichend dar, wenngleich zu Recht darauf hingewiesen wurde, dass die Sozialgeschichte als eigener Gegenstandsbereich dort gerade in ihrer Frühzeit kaum trennscharfe Konturen aufweist.<sup>15</sup> Eine holistische Darlegung der unterschiedlichen vorgebrachten Erklärungsansätze und beschrittenen Forschungswege erscheint daher im Rahmen dieser Arbeit weder möglich noch sinnvoll.<sup>16</sup> Stattdessen soll der Fokus im Folgenden auf die seit den 1990er Jahren diskutierten Ansätze gelegt werden, da in dieser Zeit entscheidende Weichenstellungen im Bereich der (mediävistischen) Sozialgeschichte erfolgten, die die Untersuchung sozialer Gruppen nachhaltig geprägt haben. Auf einer allgemeinen Ebene lässt sich dieser methodologische Transformationsprozess als eine Teilerscheinung jener „kulturalistischen Wende“<sup>17</sup> kennzeichnen, welche die Geschichtswissenschaft seit den 1980er Jahren in ihrer Gesamtheit erfasste.<sup>18</sup>

- 
- schichten, S. 52 f., DERS., Gruppen, S. 14–17, JUSSEN, Erforschung, und BORGOLTE, Sozialgeschichte, S. 190–218. Zur französischen Sozialgeschichte allgemein – gerade auch im Hinblick auf ihr Verhältnis zur bundesrepublikanischen Forschung – vgl. den Überblick bei KAEUBLE, Sozialgeschichte. Zu den unterschiedlichen Wissenschaftstraditionen in der französischen und deutschen Mediävistik vgl. PARAVICINI, Bewunderung, sowie OEXLE, Problemgeschichten, S. 31–38.
- 15 Vgl. CROUCH, Origins, bes. S. 143–145, sowie FRYDE, Concepts, S. 91–99.
- 16 Für die Zeit vor 1994 vgl. den konzisen, wenn auch seitenstarken Überblick zur deutsch-deutschen Mediävistik von BORGOLTE, Sozialgeschichte. Bereits dieser konstatierte ebd., S. viii, mit Blick auf seine eigene Arbeit, dass eine erschöpfende Darlegung der hervorgebrachten Erkenntnisse und methodischen Ansätze der mediävistischen Sozialgeschichte nicht zu leisten sei, weshalb er sich auf das umso verdienstvollere Herauspräparieren repräsentativer Grundzüge beschränke: „Es handelt sich aber nicht um einen bloßen Forschungsbericht; das Buch bietet weniger und mehr zugleich. Weniger, weil es insbesondere der westlichen Sozialhistorie in ihrer ganzen Breite und Verästelung unmöglich gerecht werden kann und sich auf einige Grundlinien sowie die Darstellung von Werken beschränken muß, die ich für repräsentativ halte.“ Als Ergänzung zu diesem umfassenden Überblick sei zudem auf GOETZ, Mediävistik, S. 225–242, verwiesen, der stellenweise andere Akzente als Borgolte setzt. Gute Aufrisse zur englischen Forschung vor den 1990er Jahren bieten ferner CROUCH, Origins, und FRYDE, Concepts. Generell ist die Forschungsgeschichte im englischsprachigen Bereich allerdings deutlich schwerer zu rekonstruieren, da es an Synthesen und zusammenfassenden Überblicken mangelt. Bes. pointiert dazu FRYDE, Concepts, S. 96: „In spite of an enormous number of valuable specialized studies, not an awful lot of synthesis on medieval social history is being written in England. This is partly because few English medieval historians would regard themselves as purely social historians, rather as social and economic historians.“
- 17 Die Formulierung ist an den englischen Terminus ‚cultural turn‘ angelehnt und lässt sich auch in der Forschung als Bezeichnung für diesen erkenntnistheoretischen Wandel finden. Vgl. etwa GOETZ, Mediävistik, S. 106–117 und S. 330–339, sowie FRIED, Anthropologie. JOHANEK, Beobachtungen, S. 160 f., spricht dabei etwa von „jene[n] Anstöße[n], die sich in den neunziger Jahren vor allem durch die Rezeption Michel Foucaults und Pierre Bourdieus derart verdichteten, dass von einer ‚kulturalistischen Wende‘ oder gelegentlich gar von einer historischen Kulturwissenschaft die Rede ist.“
- 18 Einen noch stellenweise programmatischen Überblick über die englischsprachige Forschung entwerfen BONNELL/HUNT, Introduction. Für die deutsche Forschung vgl. das einschlägige Werk von DANIEL, Kompendium. Es würde allerdings zu kurz greifen, diesen Paradigmenwechsel allein als ‚Importphänomen‘ zu definieren, da die Wurzeln der ‚Historischen Kulturwissen-



Mit Blick auf das ‚Soziale‘ als Forschungsgegenstand sind dabei zwei Faktoren entscheidend, die wiederum unterschiedliche Phasen des Umbruchs widerspiegeln. Zum einen wurde mit dem Aufkommen der sogenannten ‚Neueren Kulturgeschichte‘ die Sozialgeschichte zwar nicht als Gegenstandsbereich, wohl aber als spezifisches Erklärungsmodell im Sinne der ‚Historischen Sozialwissenschaft‘ infrage gestellt<sup>19</sup> – ein Prozess, von dem die Mediävistik allerdings weniger stark als andere Teilepochen betroffen gewesen ist. Immerhin haben sich sozialgeschichtliche Forschungen zum Mittelalter auch schon vor diesem Paradigmenwechsel nicht allein an Makrostrukturen und abstrakten Kollektiven abgearbeitet, sondern im Sinne anthropologischer Ansätze Mikrostrukturen und einzelne Individuen in ihren sozialen Bezügen berücksichtigt.<sup>20</sup> Zum anderen führte die methodologische Infragestellung der ‚Historischen Sozialwissenschaft‘ in einem zweiten Schritt zu einer Adaption und Neuausrichtung der Sozialgeschichte, die im Rekurs auf soziologische, kulturwissenschaftliche, ethnologische und anthropologische Theorieangebote nicht nur neue Fragen an bekannte Sachverhalte zu stellen begann, sondern auch weitere Gegenstandsbereiche für sich erschloss. ‚Sozialgeschichte‘ und ‚Neuere Kulturgeschichte‘

---

schaft‘ auch im Deutschland der Vor- und Zwischenkriegsjahre zu verorten sind. Vgl. dazu OEXLE, *Problemgeschichten*, S. 44–48, sowie DERS., *Gruppen*, S. 11.

- 19 So etwa OEXLE, *Werte*, S. 443f.: „Neben ‚Geschichte als Historische Sozialwissenschaft‘ ist ‚Geschichte als Historische Kulturwissenschaft‘ getreten. Dies bedeutet nichts weniger als eine Wiederkehr der historischen Subjekte [...]. Neben die Rekonstruktion sozialer Strukturen und Prozesse, neben die Frage nach Schichten und Klassen [...] tritt jetzt (man muß sagen: wieder) [...] die Frage nach den Wahrnehmungen, Deutungen und Sinngewandlungen der Individuen und Gruppen, die deren Handeln bestimmten und dadurch auch die Entstehung von Institutionen bewirkten.“ Noch griffiger formulieren es MAEDER/LÜTHI/MERGEL, *Einleitung*, S. 10, mit Blick auf das ‚Soziale‘ als Gegenstand der Sozialgeschichte: „Die ältere Sozialgeschichte verstand darunter vor allem das Gesellschaftliche, und dies durchaus in einer Vogelperspektive: Nicht das Individuelle, sondern das Kollektive stand im Vordergrund; nicht so sehr das soziale Handeln als vielmehr soziale Strukturen und Prozesse, wie das Mantra lautete.“ Zum epistemischen Konflikt zwischen ‚Historischer Sozialwissenschaft‘ und ‚Neuerer Kulturgeschichte‘ vgl. auch den konzisen Abriss bei REXROTH, *Rituale*, S. 71f., mit weiterführender Literatur. Zur ‚Historischen Sozialwissenschaft‘ vgl. ferner die Überblicke bei IGGERS, *Geschichtswissenschaft*, S. 61–86, JORDAN, *Theorien*, S. 95–147, sowie LEWIS, *History*.
- 20 Dass die Mittelalterforschung spätestens durch die Arbeiten Karl Schmidts anthropologisch geprägt war, betonen etwa BORGOLTE, *Sozialgeschichte*, S. 477f., JUSSEN, *Introduction*, S. 2–4, sowie DERS., *Erforschung*, S. 202. Gleichwohl hat es bis in die 1990er Jahre gedauert, ehe sich diese Perspektivierung durchsetzte, wie nicht nur ebd. durch die Konstatierung eines Forschungsdesiderates in diesem Bereich deutlich wird. Auch die Bemühungen um eine Gesellschaftsgeschichte des Mittelalters, die bisher keine befriedigenden Resultate hervorgebracht hat, oder die bis in die jüngste Zeit anhaltenden Debatten um die Individualität des mittelalterlichen Menschen zeigen, dass eine Tendenz zum Abstrakten, Verallgemeinernden auch die Mediävistik geprägt hat. Vgl. hierzu etwa GOETZ, *Mediävistik*, S. 225–242, der zudem ebd., S. 241f., explizit darauf hinweist, dass Borgoltes Einschätzung einer frühen anthropologischen Prägung der deutschen sozialgeschichtlichen Mediävistik „nur bedingt, nämlich unter einem äußerst weiten Anthropologiebegriff“ zutreffend ist. Zur Gesellschaftsgeschichte vgl. BORGOLTE, *Sozialgeschichte*, S. 143–146, sowie GOETZ, *Mediävistik*, S. 229–237. Zum umstrittenen Verhältnis von Individualität und sozialer Rolle vgl. etwa OEXLE, *Individuen*, bes. S. 105–107, sowie die ausführliche Diskussion bei HAGENEIER, *Topik*, S. 9–31.

schließen sich als Ergebnis dieser Umwandlungsprozesse hinsichtlich der verfolgten Paradigmen des historischen Erkennens also nicht mehr kategorisch aus, sondern haben in wechselseitigem methodischen Austausch ein Untersuchungsfeld geschaffen, das sich in wissenschaftstheoretischer Perspektive als ‚Kulturgeschichte des Sozialen‘ charakterisieren ließe.<sup>21</sup>

Dieser historisch-kulturwissenschaftliche Umbruch seit den 1980er und 1990er Jahren zeitigte wiederum drei bedeutsame Folgen, die für die methodische Ausrichtung und forschungsgeschichtliche Verortung der vorliegenden Arbeit entscheidend und daher detaillierter vorzustellen sind. Zum einen erweiterte sich durch die produktive Aneignung von wissenssoziologischen Theorien, die dem Bereich des Sozialkonstruktivismus zuzuordnen sind, in zweifacher Weise das Themenfeld, mit dem sich sozialgeschichtliche Forschungen in der Folgezeit befassten. Ganz im Sinne der Problemstellung des „linguistic turn“<sup>22</sup> wuchs das Bewusstsein dafür, dass sich die Untersuchung der sozialen Existenz historischer Akteure nicht auf deren materielle Lebensbedingungen und die Beeinflussung durch äußere Faktoren reduzieren lässt, sondern dass auch die Produktion sozialer Wirklichkeit(en) durch die jeweiligen Individuen selbst berücksichtigt werden muss, da abstrakte Strukturen wie Klassen und Stände losgelöst von den ihnen Zugeordneten – sei es im Sinne einer Selbst- oder einer Fremdzuschreibung – nicht existieren.<sup>23</sup> Im Mittelpunkt dieser sozialkonstruktivistisch inspirierten Ansätze stand daher die Untersuchung der Wahrnehmung, sinnstiftenden Belegung und produktiven Aneignung sowie Verarbeitung der jeweiligen Lebensumstände durch die Individuen, die wie-

- 
- 21 Der Begriff ist angelehnt an den Terminus ‚soziokulturelle Geschichte‘ bzw. ‚socio-cultural history‘, der in der Forschung gemeinhin gebraucht wird, um dieses Ineinandergreifen von sozialen und kulturellen Phänomenen in der Betrachtung zu charakterisieren. Da die Formulierung jedoch unscharf ist und es im Folgenden dezidiert nur um eine kulturwissenschaftlich inspirierte Analyse des Sozialen im engeren Sinne gehen soll, wird konsequent die vorgeschlagene Alternative gebraucht. Eine kritische Reflexion zur ‚socio-cultural history‘ bietet BURKE, *Cultural History*, S. 112–116, der bes. auf die fehlende Trennschärfe zwischen den Kategorien ‚sozial‘ und ‚kulturell‘ in gegenwärtigen Debatten hinweist. Einen allgemeinen Überblick über die, nicht allein an kulturwissenschaftlichen Maximen orientierte Neuausrichtung der Sozialgeschichte bieten MAEDER/LÜTHI/MERGEL, Einleitung. Zur produktiven Aneignung der ‚Neueren Kulturgeschichte‘ durch die Sozialgeschichte vgl. auf einer allgemeinen Ebene auch JORDAN, *Theorien*, S. 176–179, IGGERS, *Geschichtswissenschaft*, S. 86–101, LEWIS, *Crisis*, S. 232–236, sowie die Beiträge in BONNELL/HUNT, *Turn*. Einen ähnlichen methodischen Adaptionsprozess für das Verhältnis von ‚Neuerer Kulturgeschichte‘ und ‚Politikgeschichte‘ konstatiert auch REXROTH, *Rituale*, S. 73–75. Dessen Ausführungen sind dabei für die vorliegenden Beobachtungen insofern relevant, als soziale und politische Sphäre bei ihm – wie in anderen Studien – nicht deutlich voneinander getrennt werden.
- 22 Zum ‚linguistic turn‘ vgl. etwa IGGERS, *Geschichtswissenschaft*, S. 101–110, und REXROTH, *Meistererzählungen*, S. 12–15.
- 23 Vgl. dazu die allgemeine Forschungsbilanz bei LEWIS, *Crisis*, sowie die konzisen Anmerkungen bei STEINMETZ, *Begriffsgeschichte*, S. 186 f. Einen guten Überblick über diese wissenssoziologische Methodik bietet LANDWEHR, *Annäherungen*, S. 70–76. Zu deren empirischer Operationalisierung in der Mediävistik vgl. etwa die in Anm. 25 zitierten Studien von Oexle zu den Ständeordnungen sowie REXROTH, *Milieu*, S. 27–31, und PATZOLD, *Episcopus*, S. 37–47.



derum als inhärenter Teil von deren Lebenswirklichkeit definiert wurden, da sie als zentrale Referenz- und Orientierungspunkte das soziale Handeln der Akteure anleiteten und mitbestimmten. Soziale Realität wurde demnach als kulturelles Konstrukt, als kontinuierlicher Aushandlungsprozess zwischen Individuen definiert, der durch wechselseitig aufeinander bezogene Prozesse der Internalisierung, Externalisierung und Objektivierung gekennzeichnet ist.<sup>24</sup>

Diese Erweiterung des sozialen Realitätsbegriffes um vorstellungsgeschichtliche Komponenten bedingte eine verstärkte Zuwendung zu Fragestellungen rund um den Stellenwert von Ordnungsvorstellungen unterschiedlichster Art, die in der französischen Mediävistik im Sinne der Mentalitätenforschung zwar schon intensivere Beachtung gefunden hatten, nun aber auch in der deutsch- und englischsprachigen Forschung vermehrt berücksichtigt wurden und eine erweiterte methodische Konzeptualisierung erfuhren.<sup>25</sup> Zugleich bewirkte die wissenssoziologische Perspektivierung eine Ausweitung dessen, was als untersuchungsrelevantes soziales Handeln definiert wurde. Lebenskultur und Habitusbildung, Rituale und Kommunikation erhielten im Zuge der Frage nach der Produktion sozialen Sinns einen neuen Stellenwert und wurden von ehemals ephemeren Randerscheinungen zu zentralen Forschungsgegenständen erhoben, wobei sich vor allem die Felder von Adels-, Hof-, Gelehrten- und Expertenforschung zu wichtigen Impulsgebern entwickelten.<sup>26</sup> Für die Erfor-

---

24 Vgl. dazu die Ansätze bei LANDWEHR, *Annäherungen*, S. 73–75, OEXLE, *Dreiteilung*, S. 26–31, sowie ferner grundlegend BERGER/LUCKMANN, *Konstruktion*.

25 Zunächst standen dabei in Anlehnung an die Forschungen Georges Dubys die unterschiedlichen Versionen der Dreiständeordnung und ihr Bezug zur mittelalterlichen Lebenswelt im Mittelpunkt des Interesses, die in Deutschland v. a. von Otto Gerhard Oexle untersucht worden sind. Vgl. OEXLE, *Dreiteilung*, DERS., *Genera*, DERS., *Dauer*, S. 168–174 und S. 181–185, sowie DERS., *Deutungsschemata*. Ausgehend von dessen Forschungen legte Bernhard Jussen Studien zu den auf Keuschheit basierenden Ordnungsschemata vor, über die zugleich der Witwenstand als spezifisch mittelalterliche Ordnungsfiguration erschlossen wurde. Vgl. JUSSEN, *Virgins*, sowie DERS., *Name*. Schließlich ist auch auf die umfassende Verwandtschafts- und Eheforschung zu verweisen, in deren Zuge etwa die Unterscheidung von künstlichen und biologischen Formen der Verwandtschaft problematisiert sowie unterschiedliche Fragen rund um die Legitimität von zwischenmenschlichen Beziehungen – sowohl negativ in Form der Inzestgesetzgebung als auch positiv im Sinne der sozialen Akzeptanz von Polygynie – diskutiert wurden. Vgl. zur Verwandtschaftsforschung allgemein LUBICH, *Verwandtsein*, S. 12–20, JUSSEN, *Patenschaft*, S. 11–38, sowie die Forschungsüberblicke bei DEMS., *Perspektiven*, und DEMS., *Biologismen*, mit einer revidierenden Stellungnahme zu früheren Publikationen. Zur Inzestgesetzgebung vgl. ÜBL, *Inzestverbot*, zur Polygynie vgl. RÜDIGER, *Polygynie*. Dabei ist insgesamt eine steigende Tendenz hin zu eben jenen kulturalistischen Zugängen zu konstatieren, die diese Ordnungsmuster konsequent in der sozialen Vorstellungswelt und dem Handlungshorizont der historischen Akteure zu verorten suchen. Die englische Forschung zeigte sich diesen Ansätzen gegenüber hingegen zunächst deutlich reservierter, wie etwa REYNOLDS, *Mentalities*, S. 21, pointiert herausstellt: „The history of mentalities has now become so widely accepted that even British historians sometimes refer to it.“ Vgl. hierzu auch FRYDE, *Concepts*, S. 88–90, die allerdings auch auf einige Gegenbeispiele – insbes. aus der Früh- und Hochmittelalterforschung – verweist.

26 Zu Gelehrten und Experten vgl. etwa MÜNSTER-SWENDSEN, *Model*, DIES., *Virtuosity*, DIES., *Use*, STECKEL, *Kulturen*, REXRÖTH, *Beiträge*, DERS./SCHRÖDER-STAPPER, *Experten*, MÜLLER, *Habit*, BUBERT, *Identität*, sowie HÜLSEN-ESCH, *Gelehrte*. In Deutschland hat dieses Forschungsfeld zudem durch

schung sozialer Gruppen bedeutete diese Anerkennung kulturell geprägter Konstruktionsprozesse eine Nivellierung zwischen primären und sekundären oder auch ‚harten‘ und ‚weichen‘ Faktoren sozialer Existenz, da Phänomene der Lebenskultur nun nicht mehr als bloße Folgeprodukte bestehender sozialer Verhältnisse definiert, sondern selbst als Teil von deren Genese, Stabilisierung und Aushandlung begriffen wurden. Neue Praktiken und Funktionslogiken traten damit in das Blickfeld der Forschung.<sup>27</sup>

Zum anderen wurde durch die „Wiederentdeckung des Individuums“<sup>28</sup> im Zuge der kulturwissenschaftlichen Neuorientierung auch der Versuch unternommen, im Sinne alltagsgeschichtlicher Ansätze eine Sozialgeschichte ‚von unten‘ zu schreiben, wodurch vermehrt Gruppen beleuchtet wurden, die bisher kaum eine eigenständige Berücksichtigung erfahren hatten. Neben der Erforschung von Adel, Klerus und Mönchtum widmete man sich nun verstärkt den sozialen Milieus (spät-)mittelalterlicher Städte<sup>29</sup>, den ‚Randgruppen‘<sup>30</sup> oder den vermeintlichen „Verlierern“<sup>31</sup> der Geschichte. Zentrale Ansatzpunkte bildeten dabei die in diesen Fällen zumeist negativ konnotierten Gruppenbildungsprozesse, die durch Stigmatisierung, Verleumdung und Ausgrenzung erfolgten, mithin also nicht inkludierend, sondern exkludierend wirkten. Jüngere Untersuchungen haben allerdings auch positivere Zugänge verfolgt, indem die vermeintliche Fremdbestimmung dieser Gruppen durch eine Perspektivierung

---

das Göttinger Graduiertenkolleg ‚Expertenkulturen des 12. bis 18. Jahrhunderts‘ eine zeitweise Institutionalisierung erfahren. Zur neueren, eng miteinander verwobenen Adels- und Hofforschung vgl. OEXLE/PARAVICINI, *Nobilitas*, RÖSENER, *Adelsherrschaft*, OEXLE, *Aspekte*, PARAVICINI, *Alltag*, EWERT/SELZER, *Ordnungsformen*, BUTZ/HIRSCHBIEGEL/WILLOWEIT, *Theorie*, BIHRER, *Curia*, sowie RANFT, *Adel*. Auch die Hofforschung ist in Deutschland durch das Akademieprojekt ‚Hof und Residenz im spätmittelalterlichen Reich (1200–1600)‘ temporär verstetigt worden. Einen Überblick über dessen Zielsetzungen und Erträge bieten die Beiträge in PARAVICINI et al., *Höfe*. Im Bereich der englischen Geschichtsforschung sind die Arbeiten von David Crouch einschlägig. Vgl. dazu CROUCH, *Aristocracy*, DERS., *Image*, DERS., *Nobility*, sowie DERS., *Tournament*. Während die Adelsforschung dabei mittlerweile zeitlich das gesamte Mittelalter abdeckt, ist mit Blick auf die Hofforschung eine deutliche Konzentration auf das Spätmittelalter zu konstatieren. Eine wichtige Ausnahme bildet CUBITT, *Court*. Eine gewisse Sonderstellung nehmen die Arbeiten von C. Stephen Jaeger ein, bewegen sie sich doch im Schnittfeld von höfischer und gelehrter Kultur. Vgl. etwa JAEGER, *Origins*, und DERS., *Envy*.

- 27 Zur überholten Unterscheidung zwischen ‚harten‘ und ‚weichen‘ Faktoren vgl. STOLLBERG-RILINGER/NEU, *Einleitung*, S. 20–22, sowie REXROTH, *Rituale*, S. 72, mit der in Anm. 7 genannten Literatur. Zur Berücksichtigung dieser Paradigmen in der Gruppenforschung vgl. OEXLE, *Gruppen*.
- 28 Zu diesem Aspekt vgl. die pointierte Einschätzung von OEXLE, *Werte*, in Anm. 19 der vorliegenden Arbeit.
- 29 Vgl. dazu etwa SCHMIEDER, *Städte*, und GROEBNER, *Ökonomie*, zur sozialen und wirtschaftlichen Situation der städtischen Unterschichten im spätmittelalterlichen Nürnberg. Perspektiven auf die Inklusion respektive Exklusion von Fremden speziell in den oberitalienischen Städten des Spätmittelalters bieten die Beiträge im Sammelband von BELL/SUCKOW/WOLF, *Fremde*.
- 30 Vgl. hierzu die Überblicke bei REXROTH, *Randgruppenforschung*, und HERGEMÖLLER, *Randgruppen*, sowie die Ausführungen in Anm. 34 in der vorliegenden Arbeit.
- 31 Vgl. etwa die Studien in BIHRER/SCHIESSNER, *Reformverlierer*, zu Auseinandersetzungen mit Reformkontexten. Zur historischen Forschung zu Verlierern allgemein vgl. ferner DIES., *Reformen*, S. 14f.

ihrer Handlungsmöglichkeiten und (relativen) Eigenständigkeit problematisiert wurde.<sup>32</sup> Gerade mit Blick auf die sogenannten ‚Randgruppen‘ wurde zudem der Blick für die Divergenz zwischen modernen und zeitgenössischen Systematisierungen, zwischen affirmativer Gruppenbildung durch die Beteiligten selbst und Gruppenzuordnungen durch Dritte geschärft, die zwar jeweils ihre Berechtigung haben, aber differierende Erkenntnismöglichkeiten bieten.<sup>33</sup> Auch wenn sich die genannten Ebenen nicht immer trennscharf voneinander abgrenzen lassen, macht es einen Unterschied, ob eine Gruppe nur in einer (analytischen) Außenperspektive greifbar wird oder ob sie auch ein Teil der sozialen Selbstverortung der zugeordneten historischen Akteure gewesen ist.<sup>34</sup>

Die zumeist unklaren Grenzverläufe zwischen unterschiedlichen sozialen Milieus, wie sie etwa auch angesichts der sich intensivierenden Diskurse um Adelszugehörigkeit und der allgemeinen Tendenz hin zu einer stärkeren Stratifikation dieser Gruppe im ausgehenden Mittelalter konstatiert worden sind, sensibilisierte die Sozialgeschichtsforschung schließlich für die vielen Überschneidungen zwischen und Überlappungen von sozialen Gruppen, die sich aus der multiplen Gruppenzugehörigkeit einzelner Akteure ergeben konnten.<sup>35</sup> Soziale Identitäten historischer Akteure gestalteten sich vielfach heterogener, als es gängige Kollektivbegriffe wie der Adel, das Mönchtum oder der Episkopat zunächst suggerierten. Dabei entwickelten sich unterschiedliche Strategien, dieser Divergenz zwischen analytischer Systematisierung und gelebter Varianz Rechnung zu tragen, indem man etwa auf Kollektivsingulare verzichtete,<sup>36</sup> neue

---

32 Zu einem solchen Vorgehen vgl. etwa GROEBNER, *Ökonomie*, der v.a. die Möglichkeiten und Grenzen des eigenständigen Wirtschaftens der Unterschichten in den Blick nimmt, sowie FROHNE, *Leben*, S. 281–330, die ebd., S. 281, neben der Wahrnehmung und Versorgung von „langfristig kranke[n] und gebrechliche[n] Menschen“ auch die „Handlungsmöglichkeiten und de[n] Grad der aktiven Teilhabe an wesentlichen Lebensbereichen, über die sich die jeweilige Gruppe konstituierte und repräsentierte“, untersucht. Zur Zuordnung von geistig oder körperlich langfristig Beeinträchtigten zu den Randgruppen vgl. ebd., S. 15, mit der in Anm. 13 angegebenen Literatur.

33 REXROTH, *Milieu*, S. 333, weist explizit auf die Existenz eines „Milieu der Nacht“ in London hin, welches er „als ein[e] neu geschaffene, in der Stadtgesellschaft präsent[e] Denkform“ bezeichnet, die von der Londoner Obrigkeit bewusst als „unmoralisch[e] Gegengesellschaft“ konzipiert worden sei, um die Stadtbevölkerung zu disziplinieren, als Großgruppe zu konsolidieren und die eigenen Herrschaftsansprüche abzusichern. Wenngleich das „Milieu der Nacht“ somit eine zeitgenössische Gruppenkonzeptualisierung bildet, handelt es sich gleichwohl ‚nur‘ um eine externe Zuordnung, die weder ein affirmatives Bekenntnis zum Milieu noch eine aktive Gruppenbildung seitens der so Verorteten nach sich zog.

34 Der Begriff der ‚Randgruppe‘ ist vor diesem Hintergrund zu Recht problematisiert worden, da er allein das exkludierende, marginalisierende Moment der Gruppenzuordnung erfasst. Vgl. dazu exemplarisch die Diskussion zwischen REXROTH, *Randgruppenforschung*, und HERGEMÖLLER, *Randgruppen*, ob soziale Unterschichten zu den Randgruppen zu zählen sind oder nicht.

35 CROUCH, *Origins*, S. 142, hält etwa mit Blick auf die englische Forschung fest: „British Historians have learned to think of medieval society as an overlapping network of diverse communities – local, tenorial and informal – comprehensible to itself, however hard it is for modern historians to penetrate its complexity.“

36 Dazu auch der Hinweis von PATZOLD, *Chancen*, S. 129: „Dabei ist ein feiner semantischer Unterschied zu beachten: Es kann in einer Gesellschaft viele ‚Adlige‘ geben, und dennoch nicht ‚den

analytische Kategorien wie denjenigen der „Elite“ zu prägen versuchte<sup>37</sup> oder sich bei der Beschreibung sozialer Verhältnisse verstärkt an der zeitgenössischen Quellenterminologie orientierte.<sup>38</sup>

Noch bedeutsamer als diese Verschiebungen in der Forschungssemantik waren allerdings die Perspektiven, die durch diese Sensibilisierung für die unterschiedlichen sozialen Rollen von Individuen entwickelt wurden. Einerseits nahm man nun Personenkreise bewusst als soziale Gruppen in den Blick, die in der Forschung trotz der Attestierung einer gewissen Zusammengehörigkeit der Individuen bisher unter anderen Aspekten firmierten.<sup>39</sup> Andererseits wurden aber auch gänzlich neue Formen der Gruppenbildung und sozialen Beziehungsstiftung in den Blick genommen, für die es in der Mediävistik keine forschungsgeschichtlichen Vorläufer gab, indem man etwa Günstlinge beziehungsweise Vertraute bei Hofe untersuchte<sup>40</sup> oder im englischsprachigen Bereich das Konzept der ‚affinity‘ methodisch weiter schärfte und analytisch ausweitete.<sup>41</sup> Der Fokus der Analyse verschob sich dabei von der Makroebene größerer Kollektive zur Mikroebene individueller Beziehungen, indem den Bindungs-

Adel‘ als Stand. Einzelne Menschen können als ‚adlig‘ gelten, und trotzdem nicht zusammen eine Gruppe bilden, die gemeinsame Interessen und Ziele verfolgt und daher gleichsam eine eigenständige Größe in der Geschichte wäre. Auch können Menschen als ‚adlig‘ gelten, ohne daß dies eine rechtlich scharf umrissene, durch Standesprivilegien gekennzeichnete Kategorie wäre.“

- 37 Vgl. dazu insbes. die Studien in BOUGARD/FELLER/LE JAN, *Crises*, DEPREUX/BOUGARD/LE JAN, *Mobilité*, BOUGARD/LOGNA-PRAT/LE JAN, *Hiérarchie*, BOUGARD/LE JAN/MCKITTERICK, *Culture*, DEVROEY/FELLER/LE JAN, *Richesse*, sowie BOUGARD/GOETZ/LE JAN, *Théorie*. Eine kritische Bestandsaufnahme der Forschung bietet ferner PATZOLD, *Chancen*.
- 38 So schlägt etwa FÖLLER, *Kriegergesellschaft*, S. 23–26, in Anlehnung an die zeitgenössische Terminologie den Begriff „*guerra*-Diskurs“ vor, um – ergänzend zum sog. „*ecclesia*-Diskurs“ – einen „politisch relevante[n] Habitus männlicher Laien“ und so eine Gruppe von „Männer[n] aus höheren sozialen Schichten“ zu erfassen. Auch „[d]ie mediävistische Rede von ‚den Großen‘“ ist letztendlich, wie PATZOLD, *Chancen*, S. 130, herausstellt, „auf den Sprachgebrauch der zeitgenössischen Quellen“ zurückzuführen.
- 39 Dies gilt etwa für die spätmittelalterlichen Humanisten, die im Sinne des ideengeschichtlich geprägten Kollektivbegriffes vom Humanismus lange Zeit als reine Bildungsbewegung analysiert worden sind, welche aus sozialgeschichtlicher Perspektive in anderen Gruppen aufgegangen sei. Vgl. hierzu den knappen Überblick bei MÜLLER, *Specimen*, S. 119–124.
- 40 Zur Günstlingsforschung vgl. etwa die Studien in HIRSCHBIEGEL/PARAVICINI, *Fall*. Zum Konzept des Vertrauten vgl. ferner HIRSCHBIEGEL, *Nahbeziehungen*, S. 48–78. Dabei wird Vertrauen als reziproke, interpersonale und bestehende Hierarchien überbrückende Bindungsform konzeptualisiert, die der Verfasser als Ergänzung zu den die Forschung bisher dominierenden Bindungsmechanismen bei Hofe – etwa *Gunst* – verstanden wissen will.
- 41 Mit dem Begriff ‚affinity‘ werden Klientelbildungen innerhalb wie außerhalb der klassischerweise fokussierten sozialen Verbände beschrieben. Das Konzept ist mit Blick auf die Adelsgesellschaft des spätmittelalterlichen England konzeptualisiert – in diesem Zusammenhang spricht man auch von ‚*bastard feudalism*‘ – und bereits in den 1940er Jahren als Untersuchungskategorie etabliert worden. Vgl. hierzu CROUCH, *Origins*, S. 140–142. Erst in jüngerer Zeit ist allerdings versucht worden, das Konzept vermehrt auch auf andere Kontexte – wie etwa das Klosternetzwerk Wilfrids von Northumbria – anzuwenden. Vgl. hierzu FOOT, *Life*, S. 258–268.

prinzipien und den Kommunikationsprozessen größere Beachtung geschenkt wurde.<sup>42</sup>

So wegweisend diese Untersuchungen und Ansätze im Bereich der Gruppenforschung im Sinne einer ‚Kulturgeschichte des Sozialen‘ auch sind, weisen sie gleichwohl ein entscheidendes Defizit auf, das es als Überleitung zur methodischen Fruchtbarmachung der Ansätze für die vorliegende Studie zu problematisieren gilt: Sozialgeschichte ist – vor allem in der englischen und deutschsprachigen Mediävistik – vordergründig ein Untersuchungsansatz, um das *Politische* zu erfassen und zu deuten.<sup>43</sup> Dies zeigt sich nicht nur in dem Umstand, dass ein Großteil der sozialgeschichtlichen Innovationen der letzten Jahre ihre Wurzeln in der Erforschung des Adels und seiner Vergemeinschaftungsformen hat.<sup>44</sup> Auch auf programmatischer Ebene ist das Interesse an den sozialen Führungsgruppen und damit den Herrschaftsträgern des Mittelalters nach wie vor ungebrochen, wie sich etwa an der schon erwähnten analytischen Konzeptualisierung des Begriffes ‚Elite‘ und der in den letzten Jahren intensivierte Rangforschung ablesen lässt.<sup>45</sup> Selbst die auf den ersten Blick ‚herr-

---

42 Vgl. hierzu etwa grundlegend ALTHOFF, Huld. HIRSCHBIEGEL, *Nahbeziehungen*, S. 48–53, plädiert mit Blick auf seinen Untersuchungsgegenstand ebenfalls für eine stärkere Differenzierung zwischen dem Prinzip der Bindung und der etablierten Beziehung: Da Vertrauen graduell zu bestimmen sei und sich aus unterschiedlichen Kanälen speisen könne, könnten die hierdurch vermittelten Beziehungen nicht einheitlich mit der Kategorie des Vertrauten erfasst werden. Auch der in den letzten Jahren vermehrt betriebene Ansatz der Netzwerkanalyse fokussiert letztlich die Bindungsmechanismen. Vgl. hierzu etwa die Studien in HITZBLECK/HÜBNER, *Grenzen*, mit einer kritischen Bestandsaufnahme der Forschung in den einführenden Beiträgen der Herausgeberinnen.

43 Dieser Umstand zeigt sich etwa in der Bedeutung der Adelforschung für die Etablierung sozialgeschichtlicher Arbeitsweisen in der Mediävistik. Vgl. zur deutschsprachigen Forschung etwa GOETZ, *Mediävistik*, S. 226–228, sowie für den englischsprachigen Raum FRYDE, *Concepts*, S. 99–103, und CROUCH, *Origins*, S. 138–142. Im Rahmen der für die deutschsprachige Mittelalterforschung bedeutsamen Tagungen des Konstanzer Arbeitskreises wurden verfassungsgeschichtliche Zugänge nicht gänzlich zugunsten sozialhistorischer Perspektiven aufgegeben, letztere dienten vielmehr der Etablierung eines neuen Zugriffs auf die politischen Strukturen. Vgl. hierzu JOHANEK, *Beobachtungen*, S. 159. Verfassungsgeschichtliche Fragen spiegeln sich ebenfalls in der englischen Feudalismusdebatte wider. Vgl. dazu FRYDE, *Concepts*, S. 99–101. Dass diese Fokussierung zudem kein genuin mediävistischer Zug der Sozialgeschichte ist, verdeutlichen die Anmerkungen bei KAEUBLE, *Sozialgeschichte*, S. 78f. und S. 85–89, MAEDER/LÜTHI/MERGEL, *Einleitung* S. 13–16, sowie JORDAN, *Theorien*, S. 104, zur neuzeitlichen Forschungstradition.

44 Vgl. hierzu die in Anm. 26 genannte Literatur zur Adelforschung.

45 In Bezug auf die Rangforschung ist insbes. auf die Publikationen des Projektes ‚Rang und Ordnung/RANK‘ in Heidelberg hinzuweisen, die sich vordergründig mit dem Spätmittelalter befasst haben. Vgl. hierzu HUTHWELKER, *Rank*, DERS., *Darstellung*, OSCEMA, *Performanz*, sowie PELTZER, *Pfalzgrafen*. Ein Tagungsband entwirft allerdings auch Perspektiven für die anderen Teilepochen des Mittelalters. Vgl. hierzu DERS., *Rank*. Dabei fällt auf, dass Rang im Kontext der genannten Studien lediglich als politisches Phänomen, als Teilsegment der Herrschaftsordnung konzeptualisiert wird, obwohl Prozesse der Über- und Unterordnung auch in Gemengelagen von Bedeutung sind, die sich nicht auf solche Funktionszusammenhänge reduzieren lassen. Hierbei wäre etwa auf die Etablierung und Ausdifferenzierung der Weihegrade und somit der



schaftsferne' Randgruppenforschung ist politisch geprägt, setzt sie sich mit diesen Gruppen doch häufig in ihren Relationen zur Obrigkeit auseinander – sei es negativ im Sinne einer Fremd- oder positiv im Sinne einer Selbstbestimmung und Emanzipation.<sup>46</sup> Ähnliches lässt sich auch für die anderen sozialen Milieus der Stadt konstatieren, deren Untersuchung nicht selten mit Blick auf die Aushandlung der politisch-herrschaftlichen Ordnung in den Kommunen fokussiert ist.<sup>47</sup>

Dies gilt schließlich auch für die angelsächsischen Reformkontexte, die in dieser Studie näher untersucht werden. So deutet die neueste umfassende Untersuchung zu den alfredianischen Reformen diese als Herrschaftsdiskurs, der vom Herrscher im Zusammenwirken mit seinem Hof initiiert wurde, um die politische Ordnung des Wessex'schen Reiches angesichts der Dänengefahr in Anlehnung an karolingische Denkmuster zu festigen.<sup>48</sup> Ein ganz ähnlicher Befund lässt sich für viele Studien zu den ‚benediktinischen‘ Reformen des 10. und 11. Jahrhunderts konstatieren, die aufgrund der engen Wechselbeziehungen zwischen dem reformorientierten Episkopat und dem Königtum weniger die ideelle als vielmehr die herrschaftlich-politische Dimension der Vorgänge fokussiert haben.<sup>49</sup>

Diese starke Ausrichtung der Gruppenforschung im Sinne einer „Politische[n] Sozialgeschichte“<sup>50</sup> ist zum Teil sicherlich der Quellenlage mit ihrer starken Rückbindung an und Fokussierung auf sozial ‚Bessergestellte‘ geschuldet, deren Vorrangstellung zwar sehr unterschiedlich begründet werden konnte, häufig aber in politischen Funktionszusammenhängen zu lokalisieren ist. Auch in der vorliegenden Studie werden daher immer wieder Themen anzusprechen sein, die sich im Schnittfeld von Politischem und Sozialem befinden. Denn der Umstand, dass es sich bei den hier beleuchteten Reformern der ausgehenden

Kirchenhierarchie zu verweisen. Vgl. dazu die Arbeit von REYNOLDS, *Ordinals*, zu den *ordines Christi* als Quellengattung, die sich genau solchen Ausdifferenzierungen widmet.

46 So etwa pointiert das Erkenntnisinteresse bei REXROTH, *Milieu*, S. 29: „Um die Entstehung von Marginalität aus dem Denken und Handeln der Bewohner Londons heraus soll es also in der folgenden Studie gehen, darum, wie die Stadtführung eine ‚Gegen-Gesellschaft‘ der Andersartigen überhaupt erst hervorbrachte, die sie dann reglementierte und diskriminierte, darum, wie sie diese durch öffentliches Reden und Handeln am Leben erhielt, darum wie sie sich das Monopol zu reservieren suchte, jene Gruppen zu erklären, und darum, was dieses Interpretationsmodell für die Etablierung innerstädtischer Obrigkeit bedeutete.“

47 So weist etwa SCHMIEDER, *Städte*, S. 344, neben der „Verdichtung des Lebensraumes in einer Stadt“ v. a. auf den dynamisierend wirkenden Prozess der „Verobrigkeitlichung“ hin, der soziale Diversität in den Städten begünstigt hätte: „Verobrigkeitlichung förderte Gruppenverfestigung und verfeinerte die Abgrenzung von dem, was als ‚Außen‘ betrachtet wurde, die so verstärkte Ausgrenzung und Konkurrenz förderte Binnendifferenzierungen und Neubildungen von Gruppen und damit die Vervielfältigung von Einzelgruppen.“ Auch DARTMANN, *Interaktion*, geht es v. a. um die politischen, nicht die sozialen Dimensionen der Kommunenbildung.

48 Vgl. hierzu PRATT, *Thought*, sowie die ausführliche Thematisierung von dessen Thesen in Abschnitt II.1. in der vorliegenden Arbeit.

49 Vgl. hierzu etwa die Einschätzung bei MOLYNEUX, *Formation*, S. 187–194 und S. 214–230, sowie zur Forschungsgeschichte allgemein den Abschnitt III.1.1. der vorliegenden Arbeit.

50 KAEUBLE, *Sozialgeschichte*, S. 78.

Angelsachsenzeit um ‚Eliten‘ handelt, um soziale Gruppen also, deren Genese vordergründig in den herrschaftstragenden Beziehungsgeflechten ihrer Zeit zu verorten ist, lässt sich nicht leugnen. Hierbei handelt es sich jedoch vor allem um moderne Interpretationsmuster des Geschehens, die in dieser Arbeit über eine Untersuchung der kommunikativen Gruppenbildung um die Perspektive der zeitgenössischen Selbstentwürfe und Binnenidentitäten der Reformen ergänzt werden soll. Die hier angedachte Sozialgeschichte stellt also keine Verfassungsgeschichte mit anderen Mitteln dar, sondern versucht bewusst, in einem kommunikationsgeschichtlichen Zugriff breitere Perspektiven zu entwerfen.

Bündelt man vor dem Hintergrund dieser Problemstellung die vorangegangenen Beobachtungen zur Gruppenforschung der letzten Jahre nochmals im Hinblick auf die nachfolgende Untersuchung von Reformern im spätangelsächsischen England, so lassen sich Reformen gemäß der vorgestellten Befunde als eine soziale Gruppe definieren, die durch die Herkunft und politisch-funktionelle Einbindung ihrer Akteure in das Beziehungsgeflecht des spätangelsächsischen *regnum* Überschneidungen mit den forschungsgeschichtlich etablierten Großgruppen von Adel, Episkopat, König- oder auch Mönchtum aufweist. Sie umspannt somit diese etablierten sozialen Verortungsmuster, ohne allerdings in einer der sozialen Analysekatoren aufzugehen: Eine Zugehörigkeit zum Mönchtum oder zur königlichen Dynastie impliziert nicht notwendigerweise eine Zugehörigkeit zum Kreis der Reformen. Folglich gilt es zu untersuchen, inwiefern es sich bei den Reformern der späten Angelsachsenzeit um Gruppen handelt, die sich ihrer selbst bewusst gewesen sind, ob es sich um Gruppenentwürfe handelt, die eine zeitgenössische soziale Realität besaßen, oder ob es sich um Vergemeinschaftungen handelt, die erst in der analytischen Perspektive von Historiker\*innen Gestalt gewinnen.

Zur Beantwortung dieser Fragen ist daher bewusst die kommunikative Aushandlung und Genese dieser Gruppen in den Blick zu nehmen, die im Sinne kulturwissenschaftlicher Perspektiverweiterungen der letzten Jahre auch Praktiken zu untersuchen hat, die dem Bereich der kulturellen Konstruktion und Sinnstiftung zuzuordnen sind. So werden die bestehenden Forschungen sowohl zu den alfredianischen als auch zu den ‚benediktinischen‘ Reformen um eine wichtige Untersuchungsebene ergänzt, die das bestehende Bild – nicht zuletzt im Sinne einer erweiterten Quellenkritik – an vielen Stellen zu präzisieren vermag.

Das zentrale Erkenntnisinteresse der Arbeit bildet also die Erschließung einer sozialen Gruppe über deren Kommunikation. Dieses kommunikationshistorische Interesse gilt es nun in einem zweiten Schritt in doppelter Hinsicht zu konkretisieren, indem zum einen die Methodik näher darzulegen ist, mittels deren diese Verständigungsprozesse ermittelt werden können. Zum anderen ist das Quellenkorpus vorzustellen und einzugrenzen, welches die empirische Grundlage der Arbeit bilden soll.

## I.2. Visionen und Hagiographie als Foren des Sozialen, oder: Diskursgeschichtliche Ansätze in der Gruppenforschung

Bereits die von Wulfstan gewählte ‚Kommunikationsform‘ eines Baumes voller Kutten verdeutlicht, dass es sich bei seinem Gruppenentwurf um ein gedachtes Modell, um einen idealisierten Ordnungsentwurf handelt, der weniger auf die Erfassung von bestehenden sozialen Verhältnissen abzielt, sondern vielmehr auf die Produktion einer gewollten beziehungsweise gesollten sozialen Wirklichkeit fokussiert ist.<sup>51</sup> Der Autor bediente sich des Mediums der Vision, des göttlich Geoffenbarten, um die beschriebenen Zustände letztgültig zu legitimieren, und codierte seine Aussagen zudem in einem sprachlichen Bild, welches eine organische, ‚natürliche‘ Verwobenheit der Individuen evoziert und so den vermeintlich artifiziiellen, willkürlichen Charakter der Bindungen transzendiert.<sup>52</sup> Zwar thematisiert der Entwurf durchaus die „Gegebenheiten“ der sozialen Gruppe, indem er etwa die „Regeln und Normen“ in Form des monastischen Ideals des (intensivierten) Gottesdienstes und damit des Strebens nach Erlösung implizit nennt oder mit der Vorrangstellung Æthewolds einen Aspekt der „innere[n] Organisiertheit“ der Gruppe thematisiert. Auch die „relative Dauer und Kontinuität in der Zeit“ wird mit dem schlussendlichen Aufgehen der irdischen Gruppe in der himmlischen *societas* in eindrücklicher Weise angesprochen, wodurch ihr temporaler, diesseitiger und somit vergänglicher Charakter gar ganz aufgehoben wird: Zeitsemantisch bildet die Ewigkeit den zentralen Fluchtpunkt der Gruppe. Über die „Abgrenzung nach außen“ erfahren wir hingegen an dieser Stelle nichts und auch funktionale Differenzierungen innerhalb der Gruppe sowie Interaktionsformen mit ihrem sozialen Umfeld werden nicht näher thematisiert.

Dieser visionär-normative Charakter der Gruppenbeschreibung, ihre Verortung in einem hagiographischen Erzählhorizont sowie die nur selektive Berücksichtigung von Umfeld und Binnenstruktur werfen die Frage auf, inwiefern die von Æthelwold angeleiteten Mönche überhaupt als soziale Gruppe aufgefasst werden können. Denn mit den oben angesprochenen Faktoren „Vorhandensein von Regeln und Normen, [...] Abgrenzung nach außen, [...] innere Organisiertheit [...] [und] relative Dauer und Kontinuität in der Zeit“<sup>53</sup> sind eben

---

51 Vgl. hierzu die oben getroffenen Beobachtungen.

52 Zur durch die Baummetaphorik verliehenen Aura der Natürlichkeit vgl. etwa die Anmerkungen bei HECHT, Repräsentationen, S. 56 f., zu vormodernen Stammbäumen sowie zur Baummetaphorik im Mittelalter allgemein, ebd., S. 45, mit weiterführender Literatur.

53 So der Kriterienkatalog bei OEXLE, Gruppen, S. 17. Oexle grenzt sich dabei ebd., S. 17–19, insbes. von der französischen Sociabilité-Forschung ab, in deren Ausweitung des Gruppenbegriffes auf nahezu jede okkasionelle Vergemeinschaftungsform – ohne Berücksichtigung der „unterschiedlichen typologischen Prägungen“ – er ein methodisches Defizit sieht. Oexles Erkenntnisinteresse richtet sich demgegenüber eindeutig auf die „formellen Gruppen“. Wenngleich die bei Oexle genannten Kriterien durchaus eine gewisse Repräsentativität für die mediävistische Gruppenforschung beanspruchen können, wie nicht zuletzt deren Rezeption bei MÜLLER, Specimen, S. 141, zeigt, so gilt es zu beachten, dass es sich hierbei nicht um die einzige diskutierte



jene zentralen Elemente angeführt, über die gemeinhin soziale Gruppen in der Mediävistik definiert werden. Mit Blick auf den vorliegenden Fall erweist sich diese Bestimmung jedoch insofern als problematisch, als ein visionärer Gruppenentwurf wie derjenige in der *Æthelwoldsvita* streng genommen nur der ersten Gegebenheit zugeordnet werden kann, da es sich um einen Teil jenes normativen Überbaus der Gruppe handelt, der der ideellen Selbstvergewisserung der zugeordneten Individuen dient.<sup>54</sup> Der Umstand, dass einzelne Aspekte, die auf einer modernen, analytischen Ebene als gruppenkonstituierende Merkmale definiert werden, im Rahmen dieses normativen Überbaus präsent sind, zeigt somit eine historische Metaebene an, auf der zeitgenössische Vorstellungen, Reflexionen und Konzeptionen von Gruppen verhandelt werden. Es können mit anderen Worten also im vorliegenden Fall zwei Arten des Redens über Gruppen identifiziert werden, von denen die eine in einem modernen, geschichtswissenschaftlichen Horizont zu verorten ist, die andere hingegen zeitgenössische Vorstellungswelten des Sozialen erschließt.<sup>55</sup>

Diese Unterscheidung von zwei Ebenen, auf denen über soziale Gruppen gesprochen werden kann, mag zunächst etwas haarspalterisch anmuten, da sie bei aller Differenzierung letztlich wechselseitig aufeinander bezogen bleiben. Die moderne Definition wird im empirischen Zugriff geschärft, da sie sonst ihre erklärende Funktion einbüßen würde. Und auch mittelalterliche Verhandlungen von Gruppen produzieren nicht allein soziale Wirklichkeiten, sondern nehmen Bezug auf ebenjene anderen Faktoren wie Abgrenzung, Interaktion, Organisation und Verstetigung, indem sie diese Realitäten in ihre Redeweisen überführen, sie deuten und aneignen, legitimieren oder infrage stellen. Denn die Kommunikation historischer Akteure über soziale Idealvorstellungen ist immer in einer produktiven Wechselwirkung mit jenen Kontexten zu sehen, aus denen sie erwächst und auf die sie selbst wiederum einwirkt beziehungsweise einzuwirken

---

Gruppendefinition handelt. Ebd., S. 142f., setzt sich der Autor etwa durchaus kritisch mit der von Oexle avisierten Institutionalität von Gruppen auseinander und plädiert mit Blick auf die von ihm untersuchten Humanisten für eine Anpassung der Definition, die informellen und prozessualen Aushandlungen und somit kommunikativen Akten mehr Gewicht beimisst. Die vorliegende Untersuchung folgt ihm in diesem Anliegen, denn von einer ‚formellen Gruppe‘ im Sinne Oexles kann hinsichtlich der hier untersuchten Reformer nur bedingt gesprochen werden. Auf die Pluralität moderner Gruppendefinitionen und ihre letztlich begrenzten Möglichkeiten zur Erfassung mittelalterlicher Lebenswelten weist auch SCHMIEDER, Städte, bes. S. 342–347, hin, wobei der Fokus dort auf Vergemeinschaftungen in der mittelalterlichen Stadt liegt.

54 Der Autor Wulfstan Cantor selbst kann als Mitglied ebenjener Mönchsschar verstanden werden, welche in der Vision der Führung und Unterweisung *Æthelwolds* anvertraut wird, war er doch Teil der monastischen Gemeinschaft in Old Minster in Winchester sowie wahrscheinlich ein unmittelbarer Schüler des Heiligen. Vgl. dazu LAPIDGE/WINTERBOTTOM, Introduction *Æthelwold*, S. xiii f. Zur gruppenvergewissernden Funktion der Vita vgl. ferner den Abschnitt III.1.3.3. in der vorliegenden Arbeit.

55 Zu diesem Aspekt pointiert MEYER, Soziales Handeln, S. 242: „Es geht um die Frage, anhand welcher Kategorien, Werte und Bilder die Menschen der Vergangenheit sich selbst im Sinne solcher Kommunitäten gedacht haben, welche von der modernen Geschichtswissenschaft als ‚Gruppen‘ bezeichnet werden.“

gedenkt.<sup>56</sup> Allerdings eröffnet eine analytisch strikte Unterscheidung dieser zwei Arten des Redens über Gruppen eine Perspektive für die Erforschung sozialer Gruppen, die in Bezug auf die hier zu betrachtenden Beispiele bisher nicht verfolgt worden ist: die Historische Semantik, von deren Instrumentarien insbesondere die Historische Diskursanalyse näher vorzustellen ist.<sup>57</sup>

Die Historische Semantik beschäftigt sich in ihrer gegenwärtigen Ausprägung nicht mehr allein mit der Historisierung von Begriffen und Wortfeldern, sondern legt ein weiteres Verständnis von Semantik zugrunde, welches „die Verschiedenheit sprachlicher und textlicher, bildlicher und klanglicher, ritueller und habitueller Ausdrucksmittel“<sup>58</sup> berücksichtigt. Es geht der Historischen Semantik mithin nicht mehr um eine Untersuchung insbesondere des politischen Sprachgebrauchs in seinen sozio-kulturellen Bezügen und Wirkungen, sondern um die „Sinnerzeugung in vergangenen Gesellschaften“<sup>59</sup> schlechthin. Die für die methodische Formierung des Arbeitsfeldes so bedeutsamen Begrifflichkeiten bilden dementsprechend nur noch ein (, wenngleich sehr zentrales) Teilsegment der Analyse, indem neben anderen Medialisierungen kultureller Sinnstiftung auch weiter zu fassende Kommunikationsphänomene – jenseits der Formierung von Begriffen oder Ideen – in die Arbeitsweise miteinbezogen werden sollen. Die Historische Diskursanalyse gehört so mittlerweile ebenfalls zu jenem methodi-

---

56 Zu einem solchen Verständnis vgl. die in Anm. 25 genannten Arbeiten zu den unterschiedlichen sozialen Ordnungsvorstellungen.

57 Die Historische Semantik hat eine lange Forschungstradition. Ihre methodische Grundlegung erfolgte in Deutschland v. a. durch Reinhart Koselleck und das von ihm wesentlich mitgeprägte Lexikon der „Geschichtlichen Grundbegriffe“. Vgl. hierzu insbes. die methodische Grundlegung bei KOSELLECK, Einleitung. In internationaler Perspektive ist des Weiteren auf die lexikometrischen Ansätze der französischen Forschung sowie die von Quentin Skinner und John Pocock betriebene ‚Conceptual History‘ als wichtige Impulsgeber für die methodische Formierung der Historischen Semantik zu verweisen. Vgl. dazu den konzisen Überblick bei LANDWEHR, Diskursanalyse, sowie JUSSEN, Ordo, S. 240. Zur Entwicklung der Forschungsdisziplin vgl. auch die Überblicke bei DEMS., Semantik, S. 51–56, STEINMETZ, Begriffsgeschichte, und LANDWEHR, Diskursanalyse, S. 26–59. In der Mediävistik ist die Historische Semantik in den letzten Jahren v. a. von Ludolf Kuchenbuch und Bernhard Jussen vorangetrieben worden. Vgl. dazu KUCHENBUCH, Porcus, JUSSEN, Discourses, sowie DERS., Ordo. Sowohl Jussen als auch Kuchenbuch regten auch weitere Studien an: So fungierte Jussen als Leiter der Forschergruppe ‚Politische Sprache im Mittelalter‘, aus der mehrere Arbeiten zu historisch-semantischen Themen hervorgegangen sind. Vgl. etwa RÜDIGER, Polygynie, DERS., Charlemagne, SCHWANDT, Virtus, GEELHAAR, Christianitas, KYPTA, Autonomie, sowie ROHMANN, Tanzwut. Kuchenbuch wiederum gab einen Sammelband zum *textus*-Begriff im Mittelalter mit heraus. Vgl. hierzu die Beiträge in KUCHENBUCH/KLEINE, Textus, mit einem konzisen Überblick von DEMS., Erträge, der auch einige weiterführende Überlegungen formuliert. Zur angedachten Methodik vgl. darüber hinaus KUCHENBUCH, Einleitung, bes. S. 10–12. Weitere Erprobungen des methodisch gegenüber der Begriffsgeschichte stark erweiterten Ansatzes bieten die Studien, welche in der Reihe „Historische Semantik“ publiziert werden. Mit Blick auf die Mediävistik ist hier neben den bereits genannten Arbeiten von Kypsta, Rohmann und Geelhaar etwa auf BEHRENS, Scham, zu verweisen. Zur Historischen Semantik in der Mediävistik allgemein vgl. zudem die konzise Übersicht bei REXROTH, Rituale, S. 84–90.

58 JUSSEN, Semantik, S. 55.

59 Ebd.

schen Repertoire, mit dem die Historische Semantik ihre Untersuchungsgegenstände zu erschließen gedenkt.<sup>60</sup>

Der Kollektivsingular ‚Historische Diskursanalyse‘ suggeriert allerdings eine methodische Geschlossenheit und theoretische Durchdringung des Themenfeldes ‚Diskursgeschichte‘, die so in der Praxis nicht gegeben ist. Eigentlich lässt sich nur von ‚Historischen Diskursanalysen‘ in der Mehrzahl sprechen, die zumeist dezidiert anwendungsbezogen sind und einzelne Ansätze wie Fragestellungen, die in der Forschung gemeinhin mit dem unscharfen Begriff ‚Diskurs‘ assoziiert werden, im Rahmen von Spezialuntersuchungen aufgreifen. Nicht alle Studien, die sich auf einer erkenntnistheoretischen Ebene als Beiträge zu einer Diskursgeschichte fassen ließen, rekurrieren dabei explizit auf diese Begrifflichkeit, wie auch umgekehrt der Gebrauch des Begriffes ‚Diskurs‘ nicht immer mit einer Reflexion seiner Bedeutungsgehalte und analytischen Potentiale beziehungsweise seines erkenntnistheoretischen Mehrwerts einhergeht.<sup>61</sup>

Wenngleich nicht zuletzt aufgrund der Omnipräsenz des Terminus von seiner festen Implementierung in der geschichtswissenschaftlichen Fachsprache ausgegangen werden kann, sein Gebrauch also nicht mehr jenem Rechtfertigungsdruck unterliegt, der die Frühphase diskursanalytischen Arbeitens in den

- 60 KOSELLECK, Begriffsgeschichte, S. 43, avisierte in seinem Spätwerk bereits selbst eine diskursanalytische Perspektiverweiterung seines begriffsgeschichtlichen Ansatzes: „[J]eder Begriff [ist] *eo ipso* auf einen Kontext bezogen [...]. Speziell ohne Gegenbegriffe, Ober- und Unterbegriffe, Begleit- und Nebenbegriffe lässt sich kein Begriff analysieren. [...] Besonders Parallelbegriffe zwingen dazu, neben semasiologischen Fragen nach einsinnigen Wortbedeutungen auch onomasiologische Fragen nach verschiedenen Benennungen gleichartiger Sachverhalte zu stellen. Der Überschritt in die sog. Diskursanalyse [...] ergibt sich damit von selbst.“ Zur Aufnahme des Ansatzes in der Mediävistik vgl. etwa die in Anm. 62 zitierten Anmerkungen Jussens sowie DERS., *Ordo*, S. 243, der mit dem Diskursbegriff an dieser Stelle zwar nicht selbst operiert, ihn aber ebd., Anm. 67, in Anlehnung an Peter Schöttler als ebenso brauchbare Kategorie für die vorgeschlagene Untersuchung des *ordo*-Begriffes identifiziert. Diskursanalytische Zugänge werden auch bei GEELHAAR, *Christianitas*, und BEHRENS, *Scham*, aufgegriffen: Diese bilden aber gemäß der Fokussierung der Studien auf Wortfeldanalysen nur eine Komponente des methodischen Überbaus. GEELHAAR, *Christianitas*, S. 30, weist auf die Bedeutung der Diskurssemantik für die Ermittlung von Wortbedeutungen hin, stelle diese doch neben der Text- und der Satzsemantik eine wichtige Ergänzung zur Korpuslinguistik dar, um das „kulturell[e] Hintergrundwissen“ zu ermitteln, welches den Sprachgebrauch jeweils anleitet. Dementsprechend ist die Aussage von LANDWEHR, *Diskursanalyse*, S. 27, „dass der größte Teil derjenigen Arbeiten, die sich dem größeren Kontext einer Historischen Semantik zuordnen lassen, immer noch von einem Dualismus zwischen Sprache und so genannter ‚historischer‘ Wirklichkeit ausgehen“, mit Blick auf die mediävistische Forschung zu revidieren. Dezidiert die Verschränkung von Sprache und Welt perspektiviert auch KYPTA, *Autonomie*, indem sie die Entstehung des Exchequeramtes in England als wesentlich durch die Aufzeichnungen der Amtsträger geprägten Prozess ausweist.
- 61 Zur begrifflichen Unschärfe vgl. die immer noch einschlägigen Bemerkungen bei SCHÖTTLER, *Angst*, S. 134–142, den Überblick bei LANDWEHR, *Diskursanalyse*, S. 13–17, sowie die knappe Einschätzung bei STEINMETZ, *Diskurs*, S. 58f. Für kursorische Forschungsabrisse vgl. etwa ebd. sowie LANDWEHR, *Diskursanalyse*, S. 132–161. In beiden Forschungsüberblicken werden zudem auch einige Studien genannt, die als Diskursanalyse klassifiziert werden könnten, obwohl sie nicht auf den Diskursbegriff rekurrieren. Ein jüngeres Beispiel für ein solches Vorgehen innerhalb der Mediävistik bildet etwa PATZOLD, *Episcopus*.

historischen Wissenschaften kennzeichnete, so entbindet diese breite Akzeptanz nicht von einer konkreten Formulierung dessen, was man eigentlich unter ‚Diskurs‘ verstanden wissen will.<sup>62</sup> Überspitzte Verdikte wie jenes eines theoriefernen Gebrauchs im Sinne eines bloßen ‚Modeworts‘ oder der ebenso überzogene Vorwurf, der Diskursbegriff weise eine ahistorische Ausrichtung auf, die in letzter Konsequenz zu einer vollständigen Entsubjektivierung und Entmaterialisierung geschichtswissenschaftlichen Arbeitens im Sinne einer radikalisierten Ideengeschichte führe, können zwar mittlerweile als überwunden gelten.<sup>63</sup> Sie zeitigen aber insofern bedeutsame Folgen für die geschichtswissenschaftliche Rezeption und Adaption diskursanalytischer Ansätze, als systematisierende Überblicke über diskurstheoretische Ansätze speziell in den historischen Wissenschaften bis heute eher die Ausnahme als die Regel bilden. Folglich mangelt es auch an Orientierungsangeboten, die zu einer Konzeptualisierung des Ansatzes entlang der epistemologischen Leitlinien der Geschichtswissenschaft beitragen könnten.<sup>64</sup> Denn ohne Weiteres in die Empirie des historischen Arbeitens übertragen lassen sich die ursprünglich in den Sprachwissenschaften und in der Philosophie geprägten analytischen Bedeutungsgehalte des Diskursbegriffes nicht.<sup>65</sup> Auch ein allgemeiner Hinweis auf dessen quellenkritische

- 
- 62 Der bei JUSSEN, *Semantik*, S. 53, getroffenen Bemerkung, dass in der sich gegenwärtig qualifizierenden Generation von Historiker\*innen „das Konzept *Diskurs* [Hervorhebung so bei Jussen] [...] zu den fraglos konstitutiven Perspektiven historischen Arbeitens gehört“, ist folglich zwar zuzustimmen, die ebd. nur beiläufig erwähnte „Diffusität“ des Begriffes sollte methodisch aber ernst genommen werden, zumal auch Jussen an dieser Stelle keine Definition des Begriffes vorschlägt oder auf entsprechende Theorieangebote verweist.
- 63 Vgl. zur Kritik am ‚linguistic turn‘ allgemein REXROTH, *Rituale*, S. 84–87, mit der dort angegebenen Literatur sowie LANDWEHR, *Diskursanalyse*, S. 50–52. SCHÖTTLER, *Angst*, weist auf den vielfach durch Verunsicherung geprägten Charakter der Debatte hin, wobei er auch die methodisch ungerechtfertigte Gleichsetzung von Postmoderne und sprachanalytischem Arbeiten betont. Zum Vorwurf der Entsubjektivierung vgl. auch BONNELI/HUNT, *Introduction*, S. 22f., zum sprachlichen Reduktionismus, der Foucault zu Unrecht vorgeworfen bzw. zugeschrieben worden ist, vgl. STEINMETZ, *Diskurs*, S. 58, sowie SUCHAN, *Mahnen*, S. 22f. Zur Subjektivierung von Diskursen vgl. wiederum kritisch LANDWEHR, *Diskursanalyse*, S. 20f. und S. 93f.
- 64 Einen guten Zugang zur Theorienbildung bietet LANDWEHR, *Diskursanalyse*. Dabei verweist dieser ebd., S. 143–145, auch auf einige exemplarische Studien, von denen allerdings nur eine – Georges Dubys Abhandlung über die trifunktionale Ständeordnung – ein mittelalterliches Themenfeld behandelt. Inwiefern die Arbeit Dubys dem Ständedenken allerdings gerecht wird, ist in der Forschung durchaus umstritten. Vgl. dazu OEXLE, *Deutungsschemata*, S. 354. Mit Blick auf die Mediävistik konstatierte Rexroth, *Rituale*, S. 87f., noch im Jahr 2009, dass „man sich von der Diskursanalyse im [W]esentlichen ferngehalten“ und eher begriffsgeschichtliche Perspektiven weiterverfolgt habe. Ungeachtet der in den Anm. 60–61 der vorliegenden Arbeit genannten neueren, diskursgeschichtlich orientierten Arbeiten zeichnet sich die Mittelalterforschung in diesem Bereich also durch eine gewisse Rückständigkeit gegenüber der Neuzeit aus, was auch auf die divergierende Quellenlage zurückzuführen sein könnte. Vgl. zu dieser Problematik den Abschnitt I.3. in der vorliegenden Arbeit.
- 65 Mit Blick auf die methodisch-theoretischen Ausführungen Michel Foucaults zum Diskurs, die LANDWEHR, *Diskursanalyse*, S. 66, zu Recht als zentrale Referenz für die Konzeptualisierung in anderen Disziplinen ausweist, gilt es etwa zu beachten, dass diese in ihrer Gesamtheit keine geschlossene Systematik erkennen lassen. Vgl. hierzu den Überblick ebd., S. 65–78. Zudem ist in

Funktion oder auf die mit dem Begriff verbundene Erkenntnishaltung reichen angesichts des häufig vagen Gebrauches nicht aus, um ‚Diskurs‘ zu einer operationalisierbaren Kategorie des geschichtswissenschaftlichen Arbeitens zu machen.<sup>66</sup>

Vor diesem Hintergrund kann auch hier nur eine pragmatische Bestimmung des Diskursbegriffes und der mit ihm verbundenen methodischen Grundlagen erfolgen, die konsequent an den Fragestellungen der eigenen Arbeit orientiert ist. Wenn im Folgenden die Rede von Diskurs ist, so soll damit im Sinne sozial-konstruktivistischer Ansätze eine historische Handlungs- und Sprachformation erfasst werden, in der soziales Wissen produziert und funktionalisiert wurde.<sup>67</sup> Dieses soziale Wissen, welches durch die einzelnen Aussagen innerhalb des Diskurses immer wieder neu hervorgebracht wurde, erweist sich dabei sowohl als strukturiert wie auch selbst als strukturprägend, es kann den Akteuren bewusst und damit für explizite Diskursivierungen, Verhandlungen und Nutzungen zugänglich oder im Sinne des Selbstverständlichen oder Unreflektierten unbewusst und damit jenen Handlungsoptionen entzogen gewesen sein. Gerade in diesem letztgenannten Punkt ist ein wesentlicher Vorteil der Diskursanalyse gegenüber der Begriffsgeschichte zu sehen, denn Wissen muss diesen Rahmenbedingungen entsprechend im historischen Kontext nicht konkret auf den Begriff gebracht worden sein, ja es muss nicht einmal im Bereich des für die Akteure

---

Anlehnung an WEHLER, Herausforderung, zu bedenken, dass Foucault nur bedingt Erfordernisse empirisch-historischen Arbeitens in seinen Studien berücksichtigt hat. Vgl. zu Wehler auch die Rezension von BENNER, Rezension. Der Habermas'sche Diskursbegriff ist wiederum, wie LANDWEHR, Diskursanalyse, S. 64, herausstellt, „keineswegs ein analytische[r], sondern ein philosophisch normative[r]“, weshalb seine Aufnahme in dem dortigen methodischen Überblick etwas verwundert.

- 66 So die eher knappen Bemerkungen bei JUSSEN, Semantik, S. 53f.: „Die aktuellen Absolventen von Promotionen sind die erste Generation, für die die Termini *Habitus* und *Diskurs* [Hervorhebungen so bei Jussen] zum akademischen Grundwortschatz gehören und für Kerntechniken der Quellenkritik stehen. [...] Garant dafür ist eine Forschergeneration, in der – etwa mit *Diskurs* und *Habitus* [Hervorhebungen so bei Jussen] – Konzepte der Quellenkritik zum Normalformat geworden sind, die die Distanz zwischen so genannter Realgeschichte und Ideengeschichte abschaffen.“ Noch pointierter äußert sich STEINMETZ, Diskurs, S. 60: „Letztlich aber ist D[iskurs]-Analyse damit nichts anderes als eine extrem raffinierte Form der Quellenkritik.“
- 67 Die Kategorie ‚Handeln‘ und ‚Sprechen‘ schließen ‚Denken‘ dabei zumindest implizit mit ein, da letzteres den ersten beiden Operationen zugrundeliegt. Da das ‚Denken‘ als eigenständiger Prozess allerdings nicht fassbar wird, sondern stets allein durch das Handeln und Sprechen historischer Akteure vermittelt ist, wird es an dieser Stelle als möglicher Gegenstandsbereich der Diskursanalyse bewusst ausgeklammert. Die explizite Anführung von ‚Handeln‘ und ‚Sprechen‘ ist wiederum nicht im Sinne einer strikten Trennung gemeint, sondern zielt in Anlehnung an Forschungsansätze, die Sprechen selbst als Handeln begreifen, auf die Komplementarität und Wechselseitigkeit dieser Operationen ab. Es soll vielmehr nachgewiesen werden, wie mit Texten (sozial) gehandelt werden kann. Auch in diesem Sinne knüpft die vorliegende Studie an die Paradigmen der Historischen Semantik an, hat sich diese doch seit ihrer Begründung als Ansatz verstanden, welcher die Ideen- oder auch die Mentalitäten- mit der Sozialgeschichte in Beziehung setzen will. Vgl. hierzu JUSSEN, Ordo, S. 239–242, GEELHAAR, Christianitas, S. 17f., sowie BEHRENS, Scham, S. 23–26.



definitivisch Möglichen gewesen sein, um eine orientierende handlungsleitende Funktion entfaltet haben zu können.<sup>68</sup>

Gerade dieses Erschließungspotenzial der Diskursanalyse ist für die vorliegende Untersuchung der spätangelsächsischen Reformkontexte entscheidend, denn zeitgenössische Entsprechungen zu den in der modernen Forschung geläufigen Termini ‚Reform‘, ‚Reformbewegung‘ oder ‚Reformer‘ lassen sich in den

---

68 Vgl. den pointierten Hinweis bei LANDWEHR, Diskursanalyse, S. 96: „Dabei zielt die historische Diskursanalyse nicht nur auf die explizit gemachten Wissensbestände [...] ab, sondern hat auch und vor allem das selbstverständliche Wissen, die nicht formulierte Wahrheit, die allgemein akzeptierte Wirklichkeit im Blick, über die man sich nicht weiter verständigen muss.“ Dieser Umstand wird trotz eines grundsätzlich wortfeldorientierten Ansatzes auch von BEHRENS, Scham, S. 185–187 und S. 314, mit Blick auf die Schamvorstellungen im ricardischen England herausgestellt, begegnet Scham hier doch als flexibel einsetzbare, kaum theoretisierte Vokabel, die nicht zu einem Konzept verdichtet wird. Zu einem ähnlichen Befund kommt auch GEELHAAR, Christianitas, S. 348, der in Anlehnung an die Maximen des Bielefelder Sonderforschungsbereiches 584 ‚Das Politische als Kommunikationsraum‘ betont, dass nicht jede politische Nutzung eines Wortes automatisch eine Politisierung im Sinne einer begrifflichen Konzeptualisierung oder Ideenbildung nach sich zieht. *Christianitas* konnte im frühen Mittelalter etwa durchaus politisch gebraucht werden, lässt sich aber nicht auf diese Bedeutungskomponente reduzieren. Auch Steffen Patzold hat in mehreren Studien zum karolingischen Episkopat sowie zum Lehnswesen nachweisen können, dass Wissensbestände nicht allein über begriffliche Konzeptualisierungen fassbar sind. Vgl. hierzu etwa PATZOLD, Episcopus, DERS., Spiegeln, sowie DERS., Staat, bes. S. 140: „Denn selbst dann, wenn sich in den Quellen keine systematischen, theoretischen Erörterungen über den politischen Gesamtzusammenhang finden, folgt daraus noch nicht notwendigerweise, daß die Zeitgenossen kein entsprechendes Orientierungswissen hatten – ein Wissen also, das ihr Handeln in der Praxis leitete, obgleich sie selbst es nicht in Worte zu fassen vermochten. [Dementsprechend] reicht die Suche nach einem einzelnen Begriff – wie etwa *regnum* oder *res publica* – nicht mehr aus. Zu fragen ist vielmehr nach jenem Raster von Denkkategorien und Konzepten, das die Wahrnehmung der damaligen Zeitgenossen vorprägte und ihre Handlungsräume definierte.“, sowie ebd., S. 162: „Sehr wohl aber waren die Zeitgenossen fähig, über die Rechte Ordnung menschlichen Zusammenlebens in einem bestimmten, politisch definierten Raum nachzudenken, sich über die damit zusammenhängenden Fragen zu verständigen und entsprechend zu handeln. Das setzt ein gemeinsames Orientierungswissen über den Gesamtzusammenhang der politischen Ordnung voraus – unabhängig davon, ob die Menschen dieser Zeit über einen Begriff für diesen Zusammenhang verfügten oder nicht.“ Patzold lehnt sich methodisch dabei v.a. an Anthony Giddens’ Unterscheidung zwischen „praktischem“ und „diskursivem Wissen“ an, die hier nicht übernommen wird, um terminologischen Missverständnissen vorzubeugen. Denn die Kategorien ‚diskursiv‘ und ‚praktisch‘ dienen Giddens allein der Unterscheidung von theoretischem und vortheoretischem Wissen. Auch ‚praktisches Wissen‘ kann demnach im Sinne des o. a. Selbstverständlichen in Diskursen greifbar werden. Vgl. zu letzterem PATZOLD, Spielregeln, S. 58–60. Einen etwas anders gelagerten Schwerpunkt weist bei gleicher Einschätzung wiederum SUCHAN, Mahnen, S. 5, auf, die neben diskursanalytischen Theorieangeboten auch auf das Konzept der Metapher rekurriert: „Mit Blick auf unsere Metapher lässt sich daraus folgern, dass sich die soziale Relevanz des Hirten für die Amtsführung eines spätantiken Bischofs nicht unmittelbar daran ablesen lässt, ob oder gar wie häufig er sich als solchen bezeichnete oder ob andere es taten. Im Gegenteil kann die Selbstverständlichkeit und Aktualität einer Vorstellung dadurch gleichsam indiziert werden, dass sie eben nicht direkt zum Ausdruck gebracht werden musste.“

vorliegenden Quellen nicht finden.<sup>69</sup> Konkrete Begrifflichkeiten scheiden somit ebenso als Ansatzpunkte für die Analyse aus wie weiter gefasste Wortfelder, da deren Bestimmung ebenso durch moderne Vorannahmen angeleitet wäre wie die bisher gebrauchten Kategorien ‚Reformer‘ und ‚Reform(en)‘.<sup>70</sup> Dies wirft die Frage nach der Angemessenheit des modernen Sprachgebrauchs auf,<sup>71</sup> zu deren Klärung die Diskursanalyse aber in einer entscheidenden Weise beizutragen vermag, indem sie die oben angerissene Divergenz zwischen zeitgenössischem und analytischem Reden über soziale Gruppen methodisch überbrückt. Denn durch die Untersuchung „habitualisierte[r] Ausdrucksweisen“<sup>72</sup> wird eine konsequente Historisierung der modernen Kategorien verfolgt, die allerdings nicht zwangsläufig auf die Ermittlung wortwörtlicher Entsprechungen angewiesen ist. Oder anders gewendet: Die Tatsache, dass die historischen Akteure nicht explizit von Reformern reden, bedeutet nicht, dass es diese soziale Gruppe in ihrem Vorstellungshorizont nicht gegeben hat. Vielmehr kann sie als etwas so Selbstverständliches präsentiert werden, dass sie einer konkreten Benennung gar nicht bedurfte. Zu einer Aufdeckung solch vermeintlich selbstverständlicher Sinnstrukturen trägt die Analyse von Diskursen bei. Dass dabei nicht alle Bedeutungsgehalte, die das moderne Reformverständnis prägen, am zeitgenössischen Diskurs zu belegen sind, stellt dabei kein Defizit, sondern eine Stärke des Ansatzes dar. Denn er trägt dazu bei, die oben konstatierte, allzu reduktionistische Ausrichtung von Reformforschung und mediävistischer Sozialgeschichte auf politische Sachverhalte anhand der zeitgenössischen Vorstellungshorizonte kritisch zu überprüfen.

Selbstverständlichkeit kann aber nur durch Verstetigung des Redens und Handelns entstehen. Diskurse erweisen sich daher nicht nur als produktiv, sie zeichnen sich auch durch eine restriktive Komponente aus, indem sie den Pool an

---

69 Auf diese Problemstellung ist angesichts ihrer forschungsgeschichtlichen Bedeutung gesondert und ausführlich einzugehen. Vgl. hierzu ausführlicher Abschnitt I.4. in der vorliegenden Arbeit.

70 JUSSEN, *Discourse*, S. 190, spricht dieses Problem begriffs- bzw. wortfeldorientierter Studien durchaus an, wenn er mit Blick auf die von ihm in diesem Kontext untersuchte Semantik der Vokabel *munus* herausstellt, dass die Ergebnisse in gängige Interpretationsmodelle der Forschung – insbes. zur Bußkultur – nicht zu passen scheinen, also kein Vorwissen bereitstünde, welches die Untersuchung anleiten könnte. RÜDIGER, *Charlemagne*, S. 11, weist implizit darauf hin, dass auch neuere Studien aus dem Bereich der Historischen Semantik nur bestehende Interpretationsmodelle veri- bzw. falsifizieren können: „The results of such studies are a valuable check on some of the basic assumptions of the history of political thought, whether they challenge or confirm those assumptions.“ Eine ganz ähnliche Beobachtung trifft auch SCHWANDT, *Virtus*, S. 9: „Verschiedene Forschungsrichtungen wie Begriffsgeschichte, Historische Semantik und auch Conceptual History widmen sich Konzepten, die als gut erforscht gelten. Gerade das, was man als bekannt vorauszusetzen gewohnt ist, soll mit neuem Werkzeug untersucht werden.“ Diese Perspektiverweiterung im Sinne einer Hinterfragung des Selbstverständlichen ist sicherlich auf der einen Seite als Stärke semantischer Ansätze zu sehen. Auf der anderen Seite impliziert dieser Befund aber auch die Frage, wie sich lohnende Ausgangspunkte für semantische Analysen überhaupt identifizieren lassen, wenn die ertragreichsten Ergebnisse zumeist konträr zum vermeintlich gesicherten Vorwissen verlaufen.

71 Vgl. hierzu den Abschnitt I.4. in der vorliegenden Arbeit.

72 JUSSEN, *Ordo*, S. 243 f.

verfügbaren kulturellen Aussagen und damit die Möglichkeiten des Kommunizierbaren einschränken. Denn Diskurse verfügen über Regeln – und wer sich diesen Regeln zu entziehen versucht, indem er sie nicht einhält oder durch alternative Praktiken ersetzt, der agiert aus Perspektive der anderen Diskursteilnehmer unverständlich.<sup>73</sup> Zudem sind Diskurse interdependent aufeinander bezogen, wodurch sich zum einen Vernetzungen zwischen unterschiedlichen Wissensbereichen ergeben, welche analytische Grenzziehungen zwischen unterschiedlichen Untersuchungsgegenständen erschweren können. Zum anderen rufen diese Überschneidungen Wechselwirkungen zwischen den Regelsystemen verschiedener Diskursformationen hervor, sodass das Feld des Kommunizierbaren je nach Kontext einer Äußerung unterschiedlich bestimmt werden muss. Die Thematisierung einer Reformgruppe unterliegt etwa in einer Urkunde anderen Regelsets als in einer Heiligenvita.<sup>74</sup>

So bedeutsam der Hinweis auf weiche Grenzen und Interdependenzen auch ist, birgt er bei einer konsequenten Berücksichtigung doch heuristische Probleme, die nicht nur arbeitsökonomischer, sondern auch epistemologischer Art sind.<sup>75</sup> Untersuchungen von historischen Diskurszusammenhängen büßen ihre analytische Aussagekraft und ihr geschichtswissenschaftliches Erkenntnispotenzial ein, wenn sie sich zu stark auffächern. Sie erklären nichts mehr, wenn sie lediglich zu der Einsicht gelangen, dass letztlich alles mit allem zusammenhängt. In dieser latenten Aussagelosigkeit und nicht in ihrer vermeintlichen Ausblendung von Subjekten und Kontexten liegt die eigentliche Problematik einer ‚totalen‘ Diskursgeschichte begründet.

---

73 Vgl. hierzu SCHWANDT, *Virtus*, S. 14f., die allerdings in Anlehnung an Foucault zugleich den Zugang zum Diskurs als weiteren Aspekt der Reglementierung anführt.

74 Zu dieser Kontextgebundenheit von Äußerungen vgl. etwa JUSSEN, *Ordo*, S. 242, SCHWANDT, *Virtus*, S. 16–18, und RÜDIGER, *Charlemagne*, S. 30–33.

75 Unter Arbeitsökonomie soll hier das Verhältnis von zu leistendem Aufwand und zu erwartendem Ertrag bei einer Diskursanalyse erfasst werden. Hierbei handelt es sich, wie JUSSEN, *Ordo*, S. 241f., herausstellt, um ein Problem, dass historisch-semantischen Arbeiten im Sinne eines vermeintlichen Missverhältnisses allgemein vorgehalten worden ist. Die ebd. von Jussen erprobten elektronischen Möglichkeiten entlasten diskursanalytisches Arbeiten nur bedingt, indem sie zwar die serielle Auswertung von Wortfeldern erleichtern, nicht aber zu einer Aufdeckung synonymmer Sinnstrukturen beitragen können. Vgl. zu diesem Aspekt auch die in Anm. 70 getroffenen Beobachtungen. Dass Diskurse in ihrer Totalität selbst in eng umrissenen Untersuchungskonstellationen kaum zu ermitteln sind, sollte aus den vorstehenden Bemerkungen zu Interdependenz und Interferenz bereits ersichtlich geworden sein. In überlieferungsschwachen Zeiten wie dem hier beleuchteten englischen Frühmittelalter verbietet sich ein solch umfassender Anspruch zudem schon aufgrund der Zahl und kontextuellen Verortung der zur Verfügung stehenden Quellen.



### I.3. Methodischer Exkurs I: Warum Viten? Korpusfragen

Diskursanalysen müssen also klar begrenzt werden, um einen erkenntnistheoretischen Mehrwert zu haben. Begrifflichkeiten scheiden dabei wie gesagt als mögliche zeitgenössische Fixpunkte der Untersuchung aus, da es der vorliegenden Studie gerade um die Erfassung von Phänomenen geht, die von den historischen Akteuren nicht explizit auf den Begriff gebracht worden sind. In dieser Hinsicht unterscheidet sich der Ansatz von einem Großteil derjenigen Arbeiten, die der jüngeren Historischen Semantik zuzuordnen sind, da sich diese bei aller Öffnung hin zu weiter zu fassenden sprachlichen Zusammenhängen immer noch sehr stark an konkreten Wortfeldern und Begrifflichkeiten orientieren.<sup>76</sup>

Stattdessen soll in der vorliegenden Arbeit eine Begrenzung des zu analysierenden Diskursfeldes über den Zuschnitt des Untersuchungskorpus gewählt werden. Ein solches Vorgehen stellt nicht nur eine pragmatische Lösung für die oben skizzierten Probleme dar, sondern greift ein weiteres Erfordernis diskursanalytischen Arbeitens auf, welches Achim Landwehr pointiert als „die Wiederholung und die Gleichförmigkeit von immer wieder ähnlich Gesagtem oder Geschriebenen“<sup>77</sup> bezeichnet hat. Da die Aussagen eines Diskurses je nach Kontext der konkreten Äußerung einem anderen Regelwerk unterliegen und die Identifikation wissensgenerierender Sprach- und Handlungsmuster beim Wegfall von Begriffen als Orientierungspunkten nur über die Repetition sinnstiftender Strukturen möglich erscheint, wird die vorliegende Untersuchung bewusst auf lateinische Prosavitentexte fokussiert, die im Umfeld des alfredianischen Hofes sowie der die ‚benediktinischen‘ Reformen prägenden Konvente entstanden sind.<sup>78</sup> Andere Quellengruppen wie etwa die Historiographie, altenglische Übersetzungen von ursprünglich lateinischen Texten, Dichtungen, liturgische Schriften, Regeltexte oder Urkunden werden dabei bewusst ausgeklammert.<sup>79</sup> Sie dienen allein als Komplementärüberlieferung, um die Entstehungskontexte der diskurstragenden Quellen und insbesondere die Adaptionsprozesse von äußeren Wissensbeständen nachzuzeichnen, die im Gruppendiskurs um die Reformer eine spezifisch an dessen Aussagekonventionen und Sinnzu-

---

76 Vgl. dazu die Ausführungen in den Anm. 57 und 70 der vorliegenden Arbeit mit der dort angeführten Literatur sowie die erste methodische Prämisse bei KÜCHENBUCH, Einleitung, S. 10f.

77 LANDWEHR, Diskursanalyse, S. 102.

78 Zu den Entstehungskontexten und zur Auswahl der Texte vgl. auch die Abschnitte II.1. sowie III.1. in der vorliegenden Arbeit.

79 Gerade mit Blick auf die Mehrsprachigkeit der beiden hier avisierten Reformkontexte wäre eine solche Auffächerung der Perspektive ein zwar lohnendes, methodisch aber kaum mehr zu handhabendes Unterfangen. Im Rekurs auf STEINMETZ, Begriffsgeschichte, S. 177–183, sind indes ebenso die Herausforderungen zu akzentuieren, wenn im Bereich der Diskurs- und Begriffsgeschichte/Historischen Semantik auch die Ebene der Mehrsprachigkeit miteingezogen wird. Zur Überlieferung der Reformkontexte sowie zu ihrer mehrsprachigen Orientierung vgl. auch die Abschnitte II.1. sowie III.1. in der vorliegenden Arbeit.

sammenhängen orientierte Prägung und Funktionalisierung erfahren haben.<sup>80</sup> Insofern wird dem Anspruch, auch Interdependenzen zwischen Diskursen nachzugehen, zumindest punktuell und in einer heuristisch sinnvollen Weise Rechnung getragen.

Eine Fokussierung der Untersuchung auf Viten mag angesichts des Interesses an gruppenbildenden Diskursen zunächst wenig naheliegend erscheinen. Man würde vielleicht eine Untersuchung etwa der Briefkultur, der Urkundensprache oder der liturgischen *memoria* der Reformen erwarten, mithin also eine Analyse derjenigen Überlieferungsträger antizipieren, die gemeinhin als un-mittelbare Medien sozialen Austauschs gewertet werden, nicht aber von Lebensbeschreibungen zu Heiligen oder Königen, deren sprichwörtlicher ‚Sitz im Leben‘ deutlich schwieriger zu verorten und daher immer am konkreten Einzelfall zu prüfen ist. Demgegenüber ist zum einen festzuhalten, dass gerade eine Untersuchung vermeintlich weniger aussagekräftiger Quellen die anhand von Parallelüberlieferungen getroffenen Befunde um weitere Dimensionen ergänzen oder gar korrigieren kann.<sup>81</sup> Zum anderen lässt die Vitenproduktion der hier beleuchteten Reformkontexte einige Grundcharakteristika erkennen, die sie nicht nur als Diskurszusammenhang ausweisen, sondern zugleich deren gruppenvergewissernde Funktion profilieren. Dabei ist vor allem auf den zeitgeschichtlichen Charakter zu verweisen, der vielen Werken auf mehreren Ebenen attestiert werden kann. Neben der chronologischen Nähe zwischen Berichts- und Abfassungszeitraum bilden etwa auch Exkurse, welche das Leben und Wirken des jeweiligen Protagonisten in breitere (historische) Kontexte einordnen, sowie die enge Rückbindung der Texte an ihr reformorientiertes Entstehungsmilieu wesentliche Kennzeichen gleich mehrerer Werke. Hinzu kommt eine Untergruppe von Viten, die zwar keinen zeitgenössischen Reformen zum Gegenstand haben, aufgrund ihrer Entstehungsumstände und ihrer inhaltlichen Ausrichtung allerdings eindeutig Bezüge zum reformorientierten Milieu aufweisen.<sup>82</sup>

Auffällig ist dabei, dass die Textproduktion in der Gesamtschau erst nach einer ersten Etablierung der sie tragenden Reformkreise einsetzt und somit in eine Phase fällt, in der es um die Verstetigung der Gruppe in Form einer ‚zweiten

---

80 Bei der Untersuchung von Assers *De rebus gestis Ælfredi* wird etwa auch ausführlich auf die Angelsächsische Chronik zurückzukommen sein, auf welche das Werk in weiten Teilen basiert. Vgl. hierzu den Abschnitt II.1. in der vorliegenden Arbeit. Wichtige Vergleichsfolien im Kontext der Reformen des 10. und 11. Jahrhunderts bilden die *Regularis concordia* oder ein altenglischer Traktat Æthelwolds von Winchester, welcher unter dem Titel ‚King Edgar’s Establishment of Monasteries‘ firmiert. Beide Texte haben teilweise Eingang in die Reformerviten gefunden. Vgl. hierzu weiter den Abschnitt III.1. in der vorliegenden Arbeit.

81 Diese Fokussverschiebung, welche sich von den forschungsgeschichtlich etablierten Zeugnissen zugunsten anderer löst, bildet gar ein Kernelement der historisch-semantischen Methodik, welches nicht zuletzt der Überwindung rein ideengeschichtlicher Perspektiven dient. Vgl. hierzu JUSSEN, *Ordo*, S. 242f., sowie LANDWEHR, *Diskursanalyse*, S. 133.

82 Für die Vorstellung der Vitentexte vgl. auch die Abschnitte II.1. sowie III.1.3. in der vorliegenden Arbeit.

Generation' ging.<sup>83</sup> Als probates Mittel zur Gruppenkohäsion wertete man dabei offensichtlich die produktive Aneignung der älteren wie jüngeren Vergangenheit im Sinne eines spezifischen Gemeinschaftsentwurfes, der eine Langlebigkeit und Geschlossenheit implizierte, die so in der außertextlichen Realität nicht gegeben gewesen sein dürfte. Der Zusammenhang des Korpus wird allerdings nicht nur durch die zeitliche, institutionelle und auktoriale Verortung der einzelnen Werke, also über den Kontext hergestellt, sondern lässt sich auch auf inhaltlicher wie sprachlicher Ebene nachweisen. So verfügen die Texte in diesen Bereichen über Schnittmengen, die sich nicht allein aus gattungsimmanenten Konventionen oder Traditionen speisen, sondern als intertextuelle Bezüge oder zumindest als Rekurse auf einen geteilten und kontextspezifischen Wissensbestand zu deuten sind. All diese Faktoren verweisen auf die sozial-diskursive Funktion der Viten und lassen eine detaillierte Analyse des Korpus gerechtfertigt erscheinen.

Wenngleich hiermit die Relevanz der lateinischen Prosaviten für den Gruppendiskurs hinreichend herausgestellt worden ist, schließen sich mit Blick auf die konkrete Untersuchungskonfiguration zwei weitere methodische Fragen an, die der Stellungnahme bedürfen. Denn einerseits scheint diese an einem konkreten Quellentyp orientierte Begrenzung einem Gebot diskursanalytischen Arbeitens zu widersprechen, indem sie sich auf allein eine Äußerungsart im Diskurs beschränkt, die zudem dem vielfach inkriminierten Bereich der ‚Höhenkammliteratur‘ zuzuordnen ist.<sup>84</sup> Andererseits setzt sich die Ausrichtung der Untersuchung auf Viten auf den ersten Blick dem Verdacht aus, Gattungsmuster zu perpetuieren, die in den letzten Jahren in der mediävistischen Forschung zu Recht infrage gestellt worden sind.<sup>85</sup>

Der erste Einwand lässt sich über das konkrete Erkenntnisinteresse der Arbeit entkräften. Da es der vorliegenden Studie um die diskursive Formierung einer sozialen Elite geht, ist die Beschränkung auf deren Selbstsicht nicht nur unproblematisch, sondern sogar sinnvoll, zumal von der Redekonvention her vergleichbare Gegenstimmen – etwa in Form der Vita eines ‚Reformgegners‘ – nicht überliefert sind.<sup>86</sup>

---

83 Damit entspricht die Vitenproduktion dem prozessualen Reformmodell, welches von Steven Vanderputten in mehreren Studien entworfen worden ist. Vgl. hierzu VANDERPUTTEN, *Process*, sowie den Abschnitt I.4. in der vorliegenden Arbeit.

84 Zum Begriff der ‚Höhenkammliteratur‘ vgl. LANDWEHR, *Diskursanalyse*, S. 161, sowie zur Aufklärung der Analyse ebd., S. 101. Dort hält Landwehr fest, dass „es ein zumindest wenig zielführendes, wenn nicht sogar verfehltes Unterfangen [ist], sich ausschließlich auf eine bestimmte Institution, eine bestimmte Personengruppe oder ein bestimmtes Medium zu konzentrieren.“

85 Zu dieser Infragestellung vgl. etwa UYTFANGHE, *Spannungsfeld*, sowie HEINZELMANN, *Diskurs*.

86 Zur einseitigen Überlieferungslage insbes. der ‚benediktinischen‘ Reformen vgl. etwa COATES, *Perceptions*, sowie ROBERTSON, *Scholarship*. Die Abwesenheit von Reformgegnern als selbstständige Akteure in der Überlieferung wie auch der Forschung scheint gar ein allgemeiner Zug der Reformforschung zu sein. Vgl. dazu etwa die Einschätzung bei TELLENBACH, *Besinnungen*, S. 105: „Von der ‚Reformpartei‘, von ‚streng kirchlicher Gesinnung‘, wird überall in der Literatur gesprochen, aber Leute, die sich selbst offen als Antireformer aufführten, die an ihrer ‚streng

Rechtfertigt die spezifische Perspektive der Arbeit also schon die Beschränkung auf die Selbstsicht der Reformen, so ist der Einwand einer fehlgeleiteten Gattungsimmanenz ausführlicher zu diskutieren. Neuere Ansätze sowohl der Historiographie- wie auch der Hagiographieforschung – und dies sind die forschungsgeschichtlich maßgeblichen Subdisziplinen, wenn es um die Erschließung der mittelalterlichen Vitenkultur geht, da sich spezifisch am biographischen Moment orientierte Kategorisierungen nicht etablieren konnten – haben in den letzten Jahren bestehende Gattungssystematiken zu Recht kritisiert, da sie meist von einem modernen Vorstellungshorizont ausgehen, der den damaligen Autoren und Rezipienten der so klassifizierten Texte fremd gewesen sein dürfte.<sup>87</sup> Die moderne ratio des Systematisierens entsprach bestenfalls punktuell zeitgenössischen Orientierungsleistungen, erfasste jedoch kaum den Variantenreichtum hagiographischer beziehungsweise historiographischer Praxis und blendete insbesondere die vielfältigen Schnittmengen zwischen den Artikulationen zugunsten des Trennenden aus.<sup>88</sup> Als Alternative wurden daher konsequent praxeologische Zugänge vorgeschlagen, indem nicht mehr die Historiographie, sondern das ‚Schreiben‘ von Geschichte in seinen unterschiedlichen medialen Erscheinungsformen analysiert, nicht die Hagiographie, sondern Formen und Funktionen des Erzählens vom beziehungsweise von Heiligen in verschiedenen Quellentypen beleuchtet wurden. Um diese Perspektiverweiterung terminologisch zu markieren, rekurrierte man auch auf den Diskursbegriff selbst.<sup>89</sup> Wie lässt sich die Beschränkung der Untersuchung auf ein Vitenkorpus also rechtfertigen, ohne in jene erkenntnishemmenden Erklärungsmuster zu verfallen, die in der Mediävistik als revidiert gelten?

Hierbei ist nochmals auf die Gleichförmigkeit des Gesagten zu verweisen, die eine wichtige Voraussetzung für diskursanalytisches Arbeiten bildet und im vorliegenden Fall nicht über lexikometrische Zugänge, sondern allgemeiner über die Untersuchung sich wiederholender sinnstiftender Muster – jenseits der Repetition bestimmter Begriffe und Wortzusammenhänge – erschlossen werden

---

kirchlichen Gesinnung‘ Zweifel zugelassen hätten, gab es nicht.“ Zu den Reformgegnern vgl. ferner auch die Ausführungen bei REUTER, *Begriffe*, S. 39–42.

87 Vgl. dazu etwa GOETZ, *Mediävistik*, S. 24, sowie HAGENEIER, *Topik*, S. 5–7, bes. mit der in Anm. 9 genannten Literatur.

88 Vgl. hierzu etwa die konzisen Anmerkungen bei CORRADINI/DIESENBERGER, *Integritätsrigoristen*, die sich v. a. für eine stärkere Berücksichtigung der Überlieferungskontexte aussprechen.

89 Zum Begriff des hagiographischen Diskurses vgl. etwa HEINZELMANN, *Diskurs*, bes. S. 257, sowie bes. pointiert HERBERS, *Mirakel*, S. 119: „Deshalb ist ein ‚hagiographischer Diskurs‘, der sich auch auf Einschübe von Wundergeschichten beziehen kann, keinesfalls speziell hagiographischen Werken vorbehalten, hagiographische Themen können jedoch ihrerseits teilweise einem historiographischen Diskurs verpflichtet sein.“ Zu den alternativen Begrifflichkeiten der Hagiologie und der Hagiographik vgl. auch BIHRER, *Heiligkeiten*, S. 13f. mit Anm. 2, ferner UYTFANGHE, *Spannungsfeld*, bes. S. 204, sowie DERS., *discours*. Für einen praxeologischen Ansatz in der Historiographieforschung vgl. v. a. die Studien in RAU/STUDT, *Geschichte*. Einen guten Überblick über die verfolgten Erkenntnisinteressen und Methoden bieten dabei DIES., *Einleitung*. CORRADINI/DIESENBERGER, *Integritätsrigoristen*, S. 15f., rekurrieren ebenfalls auf den Diskursbegriff, um darauf hinzuweisen, dass das Ab- und Niederschreiben von Texten stets in einem kontextuellen Zugriff zu eruieren sei.

soll. Hagiographische Texte bieten sich für einen solchen Zugriff besonders an, da sie sich einerseits durch ihre inhaltlichen wie konzeptionellen Rückbezüge auf andere Vitentexte oder religiös-normatives Schriftgut in bestehende Erzähltraditionen einordnen, die eine grundsätzliche Vergleichbarkeit innerhalb des Korpus nicht zuletzt aufgrund intertextueller Bezüge zwischen den untersuchten Viten selbst gewährleistet. Andererseits – und dieser Punkt ist für die Auswertung fast ebenso entscheidend – lassen sie sich nicht auf diese Erzählkonventionen reduzieren, sondern stellen jeweils individuelle narrative Konstruktionsleistungen dar, die auch auf andere Modi der Sinnstiftung rekurren, um ihren Aussagen Geltung zu verleihen.<sup>90</sup> Hagiographische Erzähltraditionen können neben anderen narrativen Referenzbeständen dementsprechend als ‚Werkzeugkasten‘ verstanden werden, aus deren Vielfalt an Topoi sich die Autoren bei der Ausgestaltung ihrer Texte bedienen, um bestimmte Bedeutungszusammenhänge zu evozieren, wobei die bestehenden Wissensbestände durch Selektion und Verknüpfung funktionalisiert und somit adaptiert wurden.<sup>91</sup> Vita ist bei aller strukturellen Ähnlichkeit also nicht gleich Vita.<sup>92</sup>

Zudem wird einer allzu reduktionistischen Sicht durch die diachrone Perspektive vorgebeugt, indem bewusst zwei Reformkontexte hinsichtlich ihrer diskursiven Gruppengeneese untersucht werden, deren Rahmenbedingungen und Ausprägung sich trotz gemeinsamer Anliegen in entscheidenden Merkmalen unterscheiden. Nicht zuletzt deshalb ist die Frage nach Verbindungen und Brüchen zwischen diesen Initiativen in der Forschung umstritten.<sup>93</sup> Vor diesem Hintergrund versteht sich die vorliegende Studie auch als Beitrag zur Forschungsdiskussion um Kontinuität und Wandel im Kontext spätangelsächsischer Reforminitiativen. Die Untersuchung der jeweiligen Gruppendiskurse wird also nicht durch die synchrone Beleuchtung des Gegensätzlichen, etwa im Sinne eines Anti-Reformer-Diskurses, sondern durch den diachronen Vergleich zweier in der Forschung durchaus konträr definierter Kontexte methodisch abgesichert. Dabei wird bewusst auf eine Langzeitperspektive, die etwa auch die Reformdiskurse im ausgehenden 7. und beginnenden 8. Jahrhundert oder Initiativen der frühen Normannenzeit berücksichtigen könnte, zugunsten einer

---

90 Dieses Wechselspiel von Fort- und Umschreiben, von Tradition und Innovation ist in der jüngeren Hagiographieforschung v. a. unter dem Label der „*réécriture*“ anhand einzelner Heiligendossiers untersucht worden. Vgl. die Überblicke bei BIHRER, Heiligkeiten, S. 20–22, sowie CORRADINI/DIESENBERGER, Integritätsrigoristen, S. 12f., mit der jeweils genannten Literatur. Einen ähnlichen Zugang verfolgt mit Blick auf die karolingische Herrscherbiographie auch HAGENEIER, Topik.

91 Vgl. dazu HAGENEIER, Topik, sowie LANDWEHR, Diskursgeschichte, S. 78.

92 Zu einer ganz ähnlichen Feststellung kommt auch RÜDIGER, Charlemagne, S. 29, wengleich dort ein gänzlich anderer Kontext – die politische Sprache laikaler Eliten – untersucht wird: „But if we accept the ‚episodical‘ style as a feature of lay elite political narration, we both remove a number of obstacles to our understanding of individual texts and sharpen our awareness of the differences between coeval modes of discourse: John of Salisbury and Walter Map both wrote *de nugis curialium* (‚on Courtiers‘ Trifles‘) but did so in rather different ways.“

93 Vgl. dazu auch die Abschnitte II.1. sowie III.1. in der vorliegenden Arbeit.

„Mikrodiachronie“<sup>94</sup> verzichtet, um die Tragweite des Vergleiches nicht zu überspannen und somit das Erklärungspotential der Diskursanalyse zu konkretisieren.

Diese Vergleichsperspektive bedingt des Weiteren, dass der Begriff ‚Vita‘ in der vorliegenden Untersuchung nicht einseitig mit ‚Hagiographie‘ gleichzusetzen ist. Denn mit Assers *De rebus gestis Ælfredi* steht im Kontext der alfredianischen Reformen ein Text im Fokus, der in der Forschung überwiegend nicht der Hagiographie, sondern der karolingisch inspirierten Herrscherbiographie zugeordnet wird, wenngleich Momente hagiographischen Erzählens gerade im Bereich der Verhandlung von Leid und Entbehrung eindeutig greifbar sind.<sup>95</sup> Die Untersuchung trägt den umrissenen Forschungsrichtungen zu funktional-praxeologischen Zugängen zur Überlieferung dementsprechend Rechnung, da nicht nur die Gattungstypologie bezüglich der Alfredsvita Assers aufgebrochen wird, sondern umgekehrt auch die Heiligenviten aus dem Kontext der ‚benediktinischen‘ Reformen hinsichtlich der in ihnen fassbaren Sinnstiftungsmechanismen nicht auf die Evokation des Heiligen im Rekurs auf bestehende Erzähltraditionen reduziert werden.

Schließlich weist die Fokussierung der vorliegenden Untersuchung auf die Vitenproduktion nicht nur ein restriktives Moment auf, sondern stellt zugleich eine Erweiterung der Quellenbasis dar, indem nicht nur die zeitgeschichtlich ausgerichteten Werke, sondern auch die inhaltlich nicht auf die unmittelbare Vergangenheit bezogenen Viten zur sozialhistorischen Erschließung der beleuchteten Reformkontexte herangezogen werden. Denn letztere sind in sozialgeschichtlich motivierten Studien bisher nicht eingehender untersucht worden, da das vordergründige Erkenntnisinteresse die positivistische Rekonstruktion real bestehender Beziehungsgeflechte im Sinne ‚harter‘ Sozialstrukturen bildete, in denen die Reformbewegung zu verorten war und die durch diese wiederum selbst geprägt wurden.<sup>96</sup> Die Analyse der stärker historisch orientierten Texte beschränkte sich auf deren kontextuelle Verortung innerhalb dieser Strukturen, zu deren konkreter Ermittlung sie auf der inhaltlichen Ebene aufgrund ihrer zeitlichen Ausrichtung wenig beizutragen vermochten.<sup>97</sup> Demgegenüber gilt es aus der hier vorgestellten diskursgeschichtlichen Perspektive festzuhalten, dass sich die Wirkmächtigkeit des reformerischen Gruppendiskurses aber vor allem in ebendiesen Werken manifestiert, da die Vergangenheit stets im Sinne der eigenen sozialen Idealvorstellungen adaptiert wird.<sup>98</sup> Ein Bischof des ausgehenden 7. beziehungsweise beginnenden 8. Jahrhunderts war dementsprechend gar nicht anders darstellbar denn als Vorläufer der zeitgenössischen Reformen, wie auch ein den Märtyrertod erleidender Herrscher des 9. Jahrhunderts sich zu Lebzeiten als Philosophenkönig erweisen musste, um den Königsvorstellungen

---

94 STEINMETZ, Begriffsgeschichte, S. 183.

95 Zu den Werkcharakteristika vgl. ausführlich den Abschnitt II.1. sowie die Abschnitte II.2.3. und II.2.5. in der vorliegenden Arbeit.

96 Vgl. hierzu ausführlich den Abschnitt III.1. in der vorliegenden Arbeit.

97 Vgl. hierzu ausführlich den Abschnitt III.1. in der vorliegenden Arbeit.

98 Vgl. hierzu ausführlich den Abschnitt III.3.1.1.3. in der vorliegenden Arbeit.



der eigenen Gegenwart entsprechen und somit als heilig gelten zu können. Erst durch die Ausweitung des Korpus auch auf die ‚historischen‘ Viten wird also die ganze Tiefenschärfe des Gruppendiskurses greifbar. Damit fordert die Erweiterung der Quellengrundlage auch dazu auf, den Beitrag der Vitenkultur zur Sozialgeschichte der Reformer unter den hier vorgeschlagenen kulturwissenschaftlichen Vorzeichen als Ganzes neu zu eruieren, da die in den Texten verhandelten Sozialstrukturen nicht allein als Abbildung und Affirmation außertextlicher Realitäten gewertet werden können, sondern auch hinsichtlich ihrer diskursiven Eigenlogiken zu analysieren sind.<sup>99</sup>

Es sprechen also gleich mehrere heuristische wie forschungsgeschichtliche Aspekte für eine Fokussierung der vorliegenden Analyse auf das oben umrissene Vitenkorpus. Mit der Bestimmung des diskursanalytischen Vorgehens und der Herleitung des Untersuchungskorpus sind die zentralen Eckpfeiler der Untersuchung grundgelegt. Zugleich sind im Anschluss an diese Ausgangspunkte noch zwei weitere Aspekte der Untersuchungskonfiguration näher zu umreißen: das der Studie zugrundeliegende Reformverständnis, welches trotz seiner zentralen forschungsgeschichtlichen Bedeutung den Ausführungen zu Diskurs und Korpus nachgestellt worden ist, da es sich wesentlich aus deren methodischer Bestimmung speist, sowie die Basisbegriffe der Werte und Normen, mittels deren die einzelnen Aussagen, ob deren sich der Gruppendiskurs formiert, bezeichnet werden sollen.

## I.4. Methodischer Exkurs II: Reformer – (k)eine Kategorie der Mediävistik?

Vor dem Hintergrund des vorgestellten, breiten diskurstheoretischen Rahmens gilt es, noch einen weiteren Punkt ausgehend von der Baum-Vision in der *Vita Sancti Æthelwoldi* zu erörtern. Dieser betrifft die bereits mehrfach angesprochene Divergenz zwischen der Sprache Wulfstans, die er im Kontext dieses Gruppenentwurfes gebraucht, und den modernen analytischen Begrifflichkeiten, mit denen in der Forschung diese Vergemeinschaftung gemeinhin bezeichnet wird.

---

99 In diesem Zusammenhang ist v. a. die Bevorzugung vermeintlich ‚objektiverer‘ Quellengruppen wie etwa der Urkunden in der sozialhistorischen Forschung, wie sie für die ‚benediktinischen‘ Reformen im spätangelsächsischen England immer noch kennzeichnend ist, auf Basis dieser Befunde kritisch zu hinterfragen. Vgl. dazu COWNIE, *Patronage*, S. 11–30, sowie die Studien zur Gemeinschaft von Worcester von BARROW, *Community*, und SAWYER, *Charters*. Wie eminent wichtig die Berücksichtigung von vermeintlich wenig aussagekräftigen Quellen wie etwa Predigten für die Untersuchung politischer Ideen – insbes. hinsichtlich ihrer Breitenwirkung und ihrer sozialen Verankerung – ist, haben etwa Bernhard Jussen oder Quentin Skinner aufzeigen können. Vgl. hierzu auch die Einschätzung bei REXROTH, *Rituale*, S. 88–90. Eine ganz ähnliche sozialgeschichtliche Perspektiverweiterung vollzieht ebenfalls KUCHENBUCH, *Porcus*, S. 199, wenn er die von ihm untersuchten grundherrschaftlichen Verzeichnisse nicht mehr hinsichtlich der realen Beziehungen, die in ihnen greifbar werden, auswertet, sondern sie stattdessen als Zeugnisse für „social orientations and intentions“ liest.

Denn im Visionsbericht ist lediglich die Rede von einer *multitudinem* [...] *monachorum*, welche unter der Führung Æthelwolds *ad societatem cum Christo renantium spirituum beatorum* eingehen will, nicht aber von ‚Reformern‘. Warum wird in der vorliegenden Studie also trotzdem konsequent von Reformern geredet, obwohl es scheinbar keine zeitgenössischen Äquivalente für diese Begrifflichkeit gibt? Deutet die Redeweise der vorgestellten Vision nicht gar in eine ganz andere Richtung, dergestalt dass Wulfstan in diesem Kontext keine spezifische Sondergruppe thematisierte, sondern vielmehr einen Idealentwurf für das gesamte englische Mönchtum entwarf?

Die Frage nach den Anwendungsmöglichkeiten und -grenzen des Reformbegriffes auf mittelalterliche Wandlungsprozesse in Religion, Politik und Bildung ist vor allem in den letzten Jahren zu einem zentralen Diskussionsgegenstand innerhalb der unterschiedlichen Forschungsrichtungen zu den benannten Phänomenen avanciert.<sup>100</sup> Die Kritik an der Dominanz und am unreflektierten Gebrauch des Reformbegriffes ging dabei insbesondere von zwei aufeinander bezogenen Argumentationspunkten aus. Zum einen wurde in historisch-semanticen Zugängen darauf hingewiesen, dass begriffliche Äquivalente für

---

100 Erste kritische Stimmen lassen sich freilich schon früher finden. Die Kritik ist v. a. durch TELLENBACH, Kirche, bes. S. 133–136, angestoßen worden, wenngleich sich erste Überlegungen hierzu schon bei DEMS., Besinnungen, S. 99, finden. Tellenbach baut zudem auf Studien Gerhart Ladners auf, der sich mehrfach mit den Veränderungen im kirchlichen Reformverständnis von den Kirchenvätern bis zum Ausgang des Mittelalters auseinandergesetzt hat, wobei auch semantische Zugänge gewählt wurden. Vgl. hierzu etwa LADNER, Comparison, sowie DERS., Renaissance. Zu den frühesten Rezipienten der Kritikpunkte Tellenbachs ist wiederum Timothy Reuter zu zählen. Vgl. hierzu REUTER, Begriffe. Eine breitere Rezeption und v. a. intensivere Diskussion – insbes. im Sinne einer völligen Ablehnung des Reformbegriffes – haben die von Tellenbach aufgeworfenen Forschungsfragen aber erst in den letzten Jahren erfahren. Dessen Beobachtungen waren zudem auf die Kirchenreform des 11. Jahrhunderts fokussiert – und auch Reuter wählte bei seiner Untersuchung der Vorgänge des 7. und 8. Jahrhunderts den späteren Kontext als Referenzpunkt für sein Begriffsverständnis. Frühe Auseinandersetzungen mit der Thematik richteten sich zudem weniger gegen eine Verwendung des Reform-, sondern v. a. gegen eine Ausweitung des Renaissancebegriffes, der ebenfalls zur Bezeichnung von Wandlungsphänomenen gebraucht wurde. So nahm etwa LADNER, Renaissance, S. 54, eine wechselseitige Bestimmung der Begriffe ‚Reform‘ und ‚Renaissance‘ im Rekurs auf unterschiedliche Kontexte vor, wobei er sich für eine Beibehaltung beider Termini unter stärkerer Abgrenzung voneinander aussprach. Die Initiativen der karolingischen Herrscher ordnete er dabei ebenso wie die Ansätze von Benedict Biscop, Beda und Bonifatius dem Bereich der Reformen zu. Auch SCHRAMM, Denkart, S. 339–342, sprach sich gegen eine Verwendung des Terminus ‚Renaissance‘ für die Bemühungen Karls des Großen und seiner Nachfolger aus. Statt des Reformbegriffes rekurrierte er allerdings auf den Quellenterminus der *correctio*, der auch in gegenwärtigen Forschungen oft als zeitgenössische Alternative gebraucht wird. Zum gegenwärtigen Gebrauch der *correctio* vgl. PATZOLD, Basis, sowie SELLNER, Klöster, S. 68. Zudem unterschied Schramm die auf den kulturellen Bereich bezogene *correctio* von der *renovatio*, unter welcher er die politischen Maßnahmen Karls subsumierte. Zur Forschungsgeschichte speziell des Begriffes der ‚karolingischen Renaissance‘ vgl. LAUDAGE, Renaissance, S. 30–34, mit der dort genannten Literatur. Weniger Anstoß am Reformbegriff hat man hingegen mit Blick auf administrative Veränderungen – etwa im Bereich des Münzwesens – genommen. Vgl. hierzu etwa MOLYNEUX, Formation, passim, welcher die Intensivierung königlicher Herrschaftsausübung in England in der zweiten Hälfte des 10. Jahrhunderts eindeutig als Reform bezeichnet.



das, was auf analytischer Ebene als ‚Reform‘ bezeichnet wurde, fehlten. Genaue wörtliche Entsprechungen aus dem Feld rund um *reformatio/reformare* wurden in den Quellen der untersuchten Kontexte kaum gebraucht und die stattdessen benutzten Wortgruppen wie *emendatio/emendare*, *correctio/corrigere*, *renovatio/renovare* oder auch *instauratio/instaurare* wiesen je spezifische Bedeutungsgehalte auf, die nicht mit den mit ‚Reform‘ assoziierten Vorstellungen deckungsgleich waren.<sup>101</sup>

Zum anderen wurde auf einer heuristisch-konzeptionellen Ebene das moderne Reformverständnis als solches infrage gestellt, indem wiederum im Anschluss an die schon thematisierte kulturalistische Wende in der Geschichtswissenschaft die Geschlossenheit von als Reformen etikettierten Zusammenhängen, die immer noch stark ideengeschichtliche Ausrichtung von deren Erforschung, die positive Konnotation der Begrifflichkeit sowie die dem Deutungszusammenhang inhärente Teleologie problematisiert wurden. Die Anwendbarkeit von ‚Reform‘ als analytische Kategorie wurde damit nicht allein auf einer historischen Ebene bestritten, sondern angesichts der Diffusität des gegenwärtigen Gebrauchs und den wertenden Bedeutungsgehalten insgesamt kritisiert. Das Sprechen von Reformen disqualifizierte sich demnach schon aufgrund der damit verbundenen, vielfach unreflektierten Ideologie.<sup>102</sup>

Auf die Erforschung von mittelalterlichen Wandlungsphänomenen gewendet bedeutete dies, dass man einerseits die Unterschiede zwischen den modernen Vorstellungen und den zeitgenössischen Denkhorizonten stärker fokussierte, da insbesondere die Bestimmung von Möglichkeiten und Grenzen des Machbaren im Mittelalter ganz anderen Handlungslogiken als denjenigen des gegenwärtigen Fortschrittsoptimismus folgte.<sup>103</sup> Andererseits löste man sich von der abstrakten Ebene der Reformideen und fragte stattdessen verstärkt nach der konkreten Umsetzung einzelner Normen in der Praxis. Dabei wurden auch solche Veränderungen in den Blick genommen, die scheinbar keine Verbindung zu übergeordneten Deutungszusammenhängen aufwiesen.<sup>104</sup> Es ging also nicht

---

101 So etwa REUTER, Begriffe, S. 39–42, für das 7. und 8. Jahrhundert, ferner JOHRENDT, Reformverlierer, S. 425–427, zum Reformpapsttum, und SELNER, Klöster, S. 67f. Auf übergeordneter Ebene vgl. auch BARROW, Ideas.

102 So hat schon REUTER, Begriffe, S. 49, darauf hingewiesen, dass „ein etwas zu simpel aufgefaßter Reformbegriff es uns erlaubt, die Akteure des frühen 8. Jahrhunderts vorschnell in Gute und Böse zu unterteilen.“ TELLENBACH, Kirche, S. 133, Anm. 3, verwies wiederum auf die positiv konnotierte Teleologie: „Allgemein und selbstverständlich gilt die Reform als Fortschritt, als etwas Positives, und der Gedanke, daß es in der Geschichte auch reformationes in peius gibt, taucht kaum auf. Die moderne Forschung ist durchweg ‚reformfreundlich‘.“ Eine etwas andere Richtung schlägt wiederum PATZOLD, Reformen, S. 199, ein, der auf das breite Bedeutungsspektrum des Begriffes in der Forschung zu monastischen Reformbewegungen verweist.

103 Vgl. hierzu den Überblick bei BARROW, Ideas, oder bei LAUDAGE, Renaissance. Ein bedeutsames Themenfeld bildet in diesem Zusammenhang die vielfältige Verknüpfung von Reform und apokalyptischem Denken im mittelalterlichen Vorstellungshorizont, welches allerdings bislang kaum systematisch Beachtung gefunden hat. Vgl. hierzu die instruktiven Studien in GABRIELE/PALMER, Apocalypse.

104 So stellt etwa PATZOLD, Reformen, S. 205, mit Blick auf die Wirkung der Klöster Hirsau, Schaffhausen und St. Blasien im süddeutschen Raum um 1100 die „flexible Form monastischer Er-

mehr um die Durchsetzung, sondern um die Implementierung von Veränderungen, es wurde nicht mehr die Kloster- oder Kirchenreform, sondern die „*correctio* an der Basis“<sup>105</sup>, die Umgestaltung einzelner Konvente und Pfarreien, untersucht. Statt allein der Wirkung von Reformzentren in die vermeintliche Peripherie nachzugehen, widmete man sich deren wechselseitigen Austauschprozessen.<sup>106</sup>

Der kursorische Überblick über die Forschungslandschaft der letzten Jahre zeigt, dass es sich bei den Diskussionen um die Reichweite des Reformbegriffes also um mehr als nur einen ‚Etikettenstreit‘ handelt, da im Zuge dieser Problematisierung neue Fragen gestellt worden sind, ja ein ganz anderes Verständnis mittelalterlicher Wandlungsprozesse etabliert worden ist.<sup>107</sup> Daher ist die Kritik an der Begrifflichkeit nicht nur in der Sache berechtigt, sondern auch auf einer epistemologischen Ebene unbedingt zu berücksichtigen, wenn man sich mit einem der klassischerweise als ‚Reform‘ bezeichneten Kontexte befasst. Sie fordert allerdings auch nicht zu mehr als einer kritischen Reflexion und genauen Definition dessen auf, was man konkret unter Reform verstanden wissen will, wie anhand der Untersuchungssprache der jüngeren Studien verdeutlicht werden kann.

Als Reaktion auf die vorgestellte Kritik lassen sich in der aktuellen Forschung vornehmlich zwei Strategien im Umgang mit dem Reformbegriff ausmachen. Die eine ist durch ein konsequentes Festhalten an der bestehenden Terminologie zu analytischen Zwecken geprägt, wobei im Sinne des dargelegten Problembewusstseins den unterschiedlichen Diskrepanzen zwischen der modernen Kategorisierung und den zeitgenössischen (Selbst-)Wahrnehmungen Rechnung getragen wird. Begrifflichkeiten wie ‚Reform‘, ‚Reformer‘, ‚Reformbewegung‘ etc. bleiben somit zentrale Orientierungspunkte der Untersuchung, werden vor dem Hintergrund des konkreten Kontextes allerdings in ihrer analytischen Reichweite relativiert, um den Begriffsgebrauch den beschriebenen Prozessen anzugleichen.<sup>108</sup> Thematisch zielen diese Studien dabei zumeist wei-

---

neuerung“ heraus, deren wesentliches Merkmal „eine Anpassung an die jeweils eigenen, lokalen Bedingungen“ gebildet habe. Wie zentral die Frage, ob die nachweisbaren Einzelmaßnahmen als Teil größerer Sinnzusammenhänge betrachtet werden können, für die Applikation des Reformbegriffes ist, zeigt sich auch in den semantischen Beobachtungen bei BARROW, *Ideas*, S. 362, die auf den Bedeutungswandel von *reformare* im monastischen Kontext weg von einer individuellen hin zu einer überpersönlichen, institutionalisierten Besserung hinweist: „The final point which needs to be considered in assessing the development of the concept of reform in the Middle Ages is the way in which the personal and moral uses of the word *reformare* were easily adapted by monastic writers to apply to developments within monastic communities as well as within monastic individuals. This encouraged the word to take on an institutional role.“ Vgl. ferner auch die Einleitung in VANDERPUTTEN, *Reform*, S. xxii–xxviii.

105 So der programmatische Titel bei PATZOLD, *Basis*.

106 Vgl. hierzu ebenfalls exemplarisch DERS., *Reformen*, wenngleich vorrangig mit Blick auf die begrenzte Reichweite von Reformzentren, sowie LAUDAGE, *Renaissance*, bes. S. 51–55, zur Wirkung der Ansätze Karls des Großen.

107 Zu dieser Einschätzung vgl. auch SELLNER, *Klöster*, S. 68.

108 So schon der Ansatz bei TELLENBACH, *Besinnungen*, S. 99: „Wenn ich in diesem Vortrag den Titel [„Gregorianische Reform“] in Anführungsstriche setze, wollte ich nicht die unbefriedigende,

terhin auf die Untersuchung größerer Zusammenhänge wie etwa die mit dem Papsttum assoziierten Reformbewegungen des Hoch- und Spätmittelalters ab, die nun allerdings verstärkt durch Fallstudien auf der Mikroebene ergänzt werden. Zeitlich ist ein deutlicher Schwerpunkt auf der Zeit nach etwa 1050 erkennbar.<sup>109</sup>

Die andere Strategie ist hingegen durch eine konsequente Vermeidung des modernen Terminus ‚Reform‘ zugunsten des zeitgenössischen Begriffsrepertoires geprägt. Hierbei hat sich vor allem der Quellenterminus *correctio* als Alternative zur modernen Terminologie etabliert, wobei die Auswahl über den (quantitativen) Gebrauch des Wortes in den Zeugnissen begründet wird.<sup>110</sup> Hinsichtlich der verfolgten Erkenntnisinteressen ist in diesen Studien eine deutliche Fokussierung auf die Ebene der konkreten Praxis nachweisbar, die zunächst nicht nach Verbindungen auf der Makroebene fragt, sondern vielmehr eine eigenständige Untersuchung der konkreten Fallbeispiele vornimmt. Erst in einem zweiten Schritt werden mögliche einzelfallübergreifende Beobachtungen vorgenommen. Zeitlich ist eine deutliche Konzentration auf das Früh- und be-

---

aber alteingewurzelte Terminologie überhaupt auszuschalten versuchen, was wohl aussichtslos wäre, sondern konventionelle Schlagworte wie Gregorianische Reform, Gregorianismus, Cluniazensisch-Gregorianische Reformbewegung, Reformpapsttum, Reformpartei zum Problem machen, das exakte Bestimmungen von Fall zu Fall erfordert.“ Auch MELVILLE, *Aspekte*, S. 151, schlägt diesen Weg ein: „Ein solcherart deutender und sinnstiftender Umgang mit Wandel und Dauer von religiösen Gemeinschaften muß zwar bei einem analytischen Zugriff auf konkrete Krisen und Reformen berücksichtigt werden, da er wesentlich deren Abläufe mitbestimmt hatte, doch sollte man angesichts seiner oszillierenden Semantiken wenigstens hilfsweise ganz einfache, heuristisch brauchbare Definitionen von ‚Krise‘ und ‚Reform‘ einführen. [...] Diese Definitionen fördern nicht eine vereinheitlichende Semantik, sondern liefern den Ausgangspunkt für eine differenzierende Typologisierung einschlägiger Phänomene – eine Typologisierung, ohne die ein Vergleich gar nicht möglich wäre.“ Ähnlich auch JOHRENDT, *Reformverlierer*, S. 425–429, PATZOLD, *Reformen*, sowie LAUDAGE, *Renaissance*, der auf die Grenzen der karolingischen Bildungsreform verweist.

- 109 Vgl. hierzu etwa MELVILLE, *Aspekte*, bei dem der Vergleich unterschiedlicher Ordensreformen das wesentliche Erkenntnisinteresse bildet. Auch JOHRENDT, *Reformverlierer*, lässt sich in dieses Feld einordnen. Der zeitliche Schwerpunkt ergibt sich eventuell auch aus einem verstärkten Gebrauch von Vokabeln aus dem Wortfeld *reformare/reformatio* nach 1100. Vgl. hierzu die Beobachtungen bei BARROW, *Ideas*, S. 347f. Eine Ausnahme bildet REUTER, *Begriffe*, der zugleich auf S. 39 auf die Funktion der Kirchenreform des 11. Jahrhunderts als zentralem Referenzpunkt für den Begriffsgebrauch in der Forschung verweist: „Der Begriff der Kirchenreform, den wir bei der Erforschung des 8. und 9. Jahrhunderts anwenden, ist schon durch die Erscheinungen der ‚wirklichen‘ Kirchenreform des 11. Jahrhunderts geprägt worden“. Auf das breite Bedeutungsspektrum des Reformbegriffes im Hinblick auf den monastischen Bereich in der spätmittelalterlichen Historiographie weist etwa PROKSCH, *Klosterreform*, bes. S. 273, hin, problematisiert den Terminus aber nicht weiter. Mit Blick auf das Spätmittelalter wurde allerdings auch Kritik an der Begrifflichkeit formuliert. Vgl. dazu MERTENS, *Kommunikationsereignis*, sowie VANDERPUTTEN, *Introduction*, S. xxviif.
- 110 Gerade der Rekurs auf diesen Quellenterminus hat in der Forschung unterschiedliche Wurzeln: Im deutschsprachigen Raum scheint er wohl zuerst von Percy Ernst Schramm in Bezug auf die karolingischen Initiativen in Kultur und Bildung angewandt worden zu sein. Vgl. hierzu SCHRAMM, *Denkart*. Vgl. zum Gebrauch allgemein BARROW, *Ideas*, S. 350, sowie die quantitative Begründung des Rekurses bei SELLNER, *Klöster*, S. 68.

ginnende Hochmittelalter erkennbar, thematisch bilden die Implementierung karolingischer Erlasse und die Reform einzelner Klöster die wesentlichen Untersuchungsgegenstände.<sup>111</sup>

Beide Umgangsweisen haben ihre Vor- und Nachteile. Die Weiterverwendung des Reformbegriffes ermöglicht nicht nur eine unmittelbarere Anknüpfung an bestehende Forschungstraditionen, sondern perspektiviert auch stärker analytische Zusammenhänge zwischen den einzelnen Initiativen, die den Zeitgenossen nicht zwangsläufig bewusst gewesen sein müssen. Demgegenüber werden die zeitgenössischen Wahrnehmungen der Wandlungsprozesse und insbesondere die Selbstsicht der als ‚Reformer‘ bezeichneten Akteure vielfach nur marginal berücksichtigt, was nicht zuletzt die latente Gefahr birgt, wiederum in positiv konnotierte und teleologische Erklärungsmodelle zu verfallen, wie sie oben kurz als problematische Bedeutungskomponenten des Begriffes identifiziert worden sind. Einem solchen Reduktionismus beugt die Orientierung am zeitgenössischen Wortschatz über die Untersuchung der Praxis auf der Mikroebene konsequent vor. Diese läuft jedoch Gefahr, lediglich eine unscharfe Begrifflichkeit gewissermaßen beliebig durch eine andere zu ersetzen, denn heuristisch ist mit einem Rekurs auf die Quellenterminologie noch nicht viel definitorisches Potenzial gewonnen. Quantitative Beobachtungen zum Wortgebrauch sagen wenig über die Semantik aus und müssen daher um kontextuelle Gebrauchsanalysen ergänzt werden. Wie genau sich allerdings auf Basis solcher Gebrauchssituationen kontextübergreifende Bedeutungskerne herauspräparieren lassen, ist in der Forschung durchaus umstritten.<sup>112</sup> Zudem ist auch der Rekurs auf vermeintlich unmittelbarere Begriffsalternativen nicht vor allzu positiven und teleologischen Interpretationen des Geschehens gefeit, da Wörter wie *correctio* vornehmlich die Selbstsicht der *correctores*, mithin der Befürworter und Initiatoren von Veränderungen widerspiegeln.<sup>113</sup>

In Anlehnung und Modifizierung dieser Zugänge wird im Folgenden daher bewusst ein Mittelweg vorgeschlagen, der sich aus dem zentralen Erkenntnis-

111 Für einen solchen Ansatz vgl. PATZOLD, Basis, und SELLNER, Klöster. Eine gewisse Sonderstellung nimmt SUCHAN, Mahnen, ein, da einerseits mit der Untersuchung der Hirtenmetapher und des damit verbundenen Mahndiskurses von ihren Anfängen bis ins 10. Jahrhundert eine umfassende Synthese gezogen wird, die zugleich nicht an einem konkreten Quellenterminus orientiert ist bzw. orientiert sein kann. Andererseits verzichtet Suchan durch diese Ausrichtung ihrer Arbeit ebenfalls weitestgehend auf den Reformbegriff, der bei ihr ganz bewusst keine analytische Kategorie zu bilden scheint.

112 Vgl. hierzu etwa die Bemerkungen bei KINTZINGER, Zusammenfassung, S. 414–418, der wesentliche Fragen und Einwände hinsichtlich der Möglichkeiten und Grenzen einer mediävistischen Begriffsgeschichte referiert, wie sie im Rahmen einer Reichenautagung diskutiert worden sind.

113 Vgl. hierzu BIHRER/SCHIERSNER, Reformen, S. 12–14. Zur Problematik der Divergenz zwischen zeitgenössischer und analytischer Sprache v. a. im Kontext von Untersuchungen, die bewusst dieses (Miss-)Verhältnis zum Gegenstand haben, vgl. auch die instruktiven Reflexionen bei GEELHAAR, Christianitas, S. 33f., der sich gegen ein „völlig neues Beschreibungsvokabular“ ausspricht. Dementsprechend ist die bei SELLNER, Klöster, S. 68, getroffene Einschätzung, dass der *correctio*-Begriff in der bisherigen Literatur zur Geschichte des Mönchtums frei von jeglichen forschungsgeschichtlichen Konnotationen sei, insofern kritisch zu sehen, als sie die zeitgenössische Perspektivgebundenheit nicht berücksichtigt.

interesse der Studie an den Eigenwahrnehmungen und diskursiven Formierungen jener Gruppen orientiert, die in der ausgehenden Angelsachsenzeit Veränderungen in Bildung, Religion und Politik initiieren wollten, über die Parameter dieses Wandels kommunizierten und sich so schließlich selbst über diesen Erneuerungsgedanken definierten. ‚Reform‘ und ‚Reformer‘ werden dabei bewusst als moderne analytische Kategorien konzipiert, um einen Gruppendiskurs auf den Begriff zu bringen, für den die zeitgenössischen Akteure offensichtlich keine trennscharfe Terminologie etablierten. Damit liegt der vorliegenden Studie ein diskursanalytisches Verständnis von Reform und Reformern zugrunde, müssen nach deren epistemologischen Prinzipien doch wie oben dargelegt Wissensbestände nicht als solche explizit begrifflich gefasst und theoretisiert werden, um im Sinne einer handlungsleitenden Orientierung implizit präsent zu sein und prägend zu wirken.<sup>114</sup>

Dementsprechend geht es im Folgenden um eine eigenständige Analyse jener in der Forschung häufig verkürzt als „Reformrhetorik“<sup>115</sup> bezeichneten Sprach- und Handlungsformationen, die als gruppenspezifischer Kommunikationszusammenhang soziale Kohärenz stifteten, indem die historischen Akteure in diesem diskursiven Rahmen über sinnstiftende Belegungen wie auch argumentative Funktionalisierungen von Geschehen Gruppenzugehörigkeit zu- oder absprechen konnten. Realisiert und inhaltlich ausgestaltet wurden diese Sinnstiftungen und argumentativen Nutzungen dabei über die Verhandlung von Werte- und Normenvorstellungen, denen somit eine konstitutive Funktion innerhalb dieser sozialen Aushandlungsprozesse zugesprochen werden kann. Diese bedürfen deshalb einer eigenständigen forschungsgeschichtlichen Problematisierung in einem gesonderten Kapitel.<sup>116</sup> Die häufig mit Reformkontexten assoziierten Aspekte der Veränderung und der durch sie ausgelösten Konflikte sind dabei in einer engen Relation zu diesen Wertaushandlungen zu sehen. Veränderung bildet insofern einen Teilaspekt der Diskurse wie auch ihrer Untersuchung, als sie im Sinne einer Rückkehr zu einem unterschiedlich definierten Idealzustand ein besonders zentrales Element jener Sprachkonventionen bildet, denen die Sinnstiftungen und Funktionalisierungen im beleuchteten Kontext unterliegen. Wandel ist somit weniger den Gegenständen des Diskurses als vielmehr seinen strukturellen Rahmenbedingungen zuzuordnen. Bei Konflikten verhält sich die Zuordnung hingegen genau umgekehrt: Obwohl es eigentlich zu erwarten wäre, dass sich die konfliktiven Momente von Reformkontexten gerade

---

114 Zu einer (aus-)handlungsorientierten Definition des Reformbegriffs vgl. BIHRER/SCHIERSNER, Reformen, S. 16, SCHMIDT, Status, S. 17 f., sowie VANDERPUTTEN, Reform.

115 So etwa die Formulierung bei SCHIEFFER, Mammon, S. 361, der mit Blick auf die scharfen Äußerungen zur Simonie festhält: „Man sieht ein ums andere Mal ein offenbar zeitloses Stilgesetz walten, das durch überspitzte Charakteristik des Bestehenden die angestrebte Remedur zu rechtfertigen sucht und in vergleichbarem Zusammenhang bereits treffend als ‚Reformrhetorik‘ bezeichnet worden ist.“ Noch pointierter wird der Grundgedanke bei MELVILLE, Aspekte, S. 150, ausgedrückt: „Bei näherem Besehen handelte es sich dabei jedoch zu einem großen Teil um Reformrhetorik: Nichts Neues durfte man schaffen – und konnte es dennoch tun, wenn man insinuierte, daß man es gerade nicht tue.“

116 Vgl. hierzu den Abschnitt I.5. in der vorliegenden Arbeit.



auf der strukturellen Ebene der Diskurse niederschlagen würden, etwa in Form von reformkritischen Gegenstimmen oder gar der Formierung von Gegengruppen, lassen sich solche Aussagemuster in den vorliegenden Kontexten nicht greifen. Die überlieferten Zeugnisse sind wie bereits angemerkt alle als reformorientiert zu kennzeichnen, sodass das Bild einer unangefochtenen Deutungshoheit innerhalb der Werteordnung entsteht.<sup>117</sup> Auf der inhaltlichen Ebene hingegen bilden die sinnstiftende Belegung und Funktionalisierung von Konflikten und Widerständen ein virulentes Teilelement des Gruppendiskurses, dienen sie doch dem Ausschluss von Individuen und somit der Abgrenzung der Reformer nach außen. Der Stellenwert von Konflikten lässt sich in der hier untersuchten Konstellation also nur gebrochen in der kommunikativen Nutzung durch die Reformkreise selbst untersuchen, nicht aber im Sinne eines eigenständigen Diskursphänomens perspektivieren.<sup>118</sup>

Bei Reformen handelt es sich gemäß den vorstehenden Beobachtungen also um eine übergeordnete Diskursformation, die sich durch die Bündelung und Intensivierung von Werte- und Normendiskursen auszeichnet, welche nicht zuletzt der Genese und Selbstvergewisserung der mit ihr assoziierten sozialen Gruppe der Reformer dienen. Als ‚Reformer‘ kann dementsprechend nicht nur eine Person gelten, die durch die Niederschrift eines Vitentextes selbst aktiv am Diskurs partizipierte und sich somit über eine den Diskursregeln entsprechende Verhandlung von Werten und Normen unmittelbar in diese Gruppe einschrieb. Auch die Akteure, die sich in der Darstellung dieser Texte aktiv zu den Idealen der Reform bekannten, wurden diskursiv im Kreise der Reformer verankert, weshalb sie als Teil des Gruppenentwurfes zu verstehen sind. Es kommt also nicht darauf an, inwiefern und ob sich die so verorteten Protagonisten der Texte auch selbst als Reformer verstanden haben, zumal eine eindeutige Beantwortung ob der Dominanz der reformorientierten Quellen kaum möglich ist.<sup>119</sup> Wenn Reformen – und somit auch Reformer – aber als Zuschreibungsphänomene und somit als kulturelle Konstrukte definiert werden, welche unhinterfragbar durch Prozesse der Sinnstiftung geprägt sind, dann verliert die Frage nach dem vermeintlich objektiven Stellenwert dieser Konstellationen ihre epistemologische Sprengkraft, da sie sich jenseits der Erkenntnismöglichkeiten befindet.

Neueren Ansätzen der Forschung entsprechend geht es also auch in dieser Arbeit nicht um eine Fortsetzung jener älteren Meistererzählung, welche die

---

117 Vgl. hierzu ausführlich den Abschnitt I.3. in der vorliegenden Arbeit.

118 Vgl. hierzu die kritischen Anmerkungen zu vermeintlichen „Reformgegnern“ bei REUTER, Begriffe, S. 25.

119 Zu den Problemen einer ‚sicheren Identifikation‘ von Reformern vgl. ebd., S. 40: „Pirmin und Bonifatius als Reformer zu bezeichnen, ist in einem gewissen Sinn berechtigt, solange wir uns darüber im Klaren sind, daß es sich hier um einen Hilfsbegriff handelt: das Wort sollte aber nicht zu der impliziten Annahme führen, beide Prälaten, geschweige denn ihre Freunde und Bekannten, hätten sozusagen dasselbe Parteibuch gehabt. Ähnliche Überlegungen gelten übrigens für ihre Gegner.“, sowie ferner ebd., S. 51: „Methodisch gilt, daß die Möglichkeiten sicheren Wissens in diesem Bereich begrenzter sind, als häufig angenommen worden ist, und daß der Versuch, fehlende Quellen durch das Schema ‚Reformfreundlichkeit/Reformfeindlichkeit‘ zu ersetzen oder zu ergänzen, Gefahr läuft, nur sich selbst durch Zirkelschluß zu bestätigen.“

Relation zwischen angestrebter Norm und verfolgter Praxis allein entlang der Leitfunktion der ersteren für die letztere bestimmt haben, ohne nach den vielfältigen Wechselwirkungen und Interdependenzen zwischen den Bereichen zu fragen. Ein solcher Zugang muss zwangsläufig zu rein wertenden Interpretationen der Vorgänge als Scheitern oder Erfolg führen.<sup>120</sup> Vielmehr sollen die Diskurse in den Quellen, die wesentlich zu diesem Verständnis von Reform beigetragen haben, im Folgenden selbst zum Gegenstand der Untersuchung gemacht werden. Die Vorteile dieser diskursanalytischen Konzeptualisierung, welche sich von einem essentialistischen Reformverständnis löst und stattdessen konsequent die Akteure und Aushandlungsprozesse in den Vordergrund stellt, sind vor allem auf zwei Ebenen zu verorten. Einerseits beugt sie durch eine Distanzierung von der klassischen Ideengeschichte einer allzu unkritischen Übernahme der positiv konnotierten Selbstsicht der Reforme vor, da vor allem die Frage nach den kommunikativen Parametern dieser Sicht, mithin also ihre Genese selbst in den Blick genommen wird. Andererseits stellt es eine Abkehr von allzu starren Konzepten und der Antizipation eines homogenen Charakters von Reformbewegungen dar und trägt vielmehr der kommunikativ-argumentativen wie sozio-kulturellen Vielschichtigkeit solcher Phänomene Rechnung. Eine diskursive Perspektivierung ermöglicht also nicht nur eine analytische Rehabilitierung des Reformbegriffes. Sie bereichert durch ihre konsequente Fokussierung auf die Konstruktionsprozesse auch die Erforschung von Reformkontexten, indem sie den Untersuchungen zum Verhältnis von Norm und Praxis, den Mikrostudien zu einzelnen *correctiones* und der modernen Rekonstruktion von größeren Zusammenhängen eine Analyse eben jener historischen Diskursformationen an die Seite stellt, die sich als prägend für die Begriffsbildung und die Erforschung dieser Phänomene erwiesen haben.<sup>121</sup>

Mit dem Terminus ‚Reformer‘ wird also eine diskursiv verhandelte soziale Rolle bezeichnet, die zunächst keine essentialistische oder außersprachliche Grundlage hat. Zum Reforme wird man durch das Bekenntnis zu oder die Einschreibung in eine spezifische Werteformation und nicht etwa durch einen formell geregelten, gleichsam ‚offiziellen‘ Gruppenbeitritt. Die Gruppenzugehörigkeit fußt damit auch nicht auf der Wahrnehmung gruppenspezifischer Funktionen und Rechte, sondern wird vor allem durch die Akzeptanz und Anerkennung des sozialen Umfeldes gestiftet. Reformgruppen sind somit bezüglich ihrer sozialen Verortungen deutlich instabiler als andere Gruppenkonstellationen. Sie erweisen sich einerseits als fragil, da die Orientierung an der geteilten Werteordnung immer wieder kommunikativ erneuert werden muss, um die Gemeinschaft zu affirmieren. Andererseits bieten sie größere Räume für sozialdynamische Verschiebungen im Gruppengefüge selbst, indem die Inklusiv-

---

120 Vgl. hierzu auch die Beobachtungen bei BIHRER/SCHIERSNER, Reforme, S. 20–22.

121 Zu diesem Erkenntnispotenzial vgl. auch LANDWEHR, Diskursanalyse, S. 165f., der festhält, dass die Diskursanalyse die geschichtswissenschaftliche „Hinterfragung des Selbstverständlichen“ anleitet und „durch die Untersuchung derartiger Selbstverständlichkeiten der Vergangenheit zur Aufdeckung und Überwindung von Mythen der Gegenwart (über sich selbst und über die Vergangenheit)“ beitragen kann.



sion und Exklusion von Individuen je nach Kontext flexibel gehandhabt werden können. Gerade diese kommunikationsbasierte Dynamik und Flexibilität der Gruppenformierung ermöglicht es, die Teilidentität eines Individuums als Reformier mit anderen sozialen Rollen, die von diesem wahrgenommen werden, zu harmonisieren. Daher kann eine Untersuchung von Reformgruppen nicht a priori auf einzelne Stände oder Akteursgruppen beschränkt bleiben, die qua ihrer Verhaltensethik oder ‚Professionsnormen‘ eine vermeintlich große Nähe zu den reformerischen Idealen aufweisen. Sie hat vielmehr alle sozialen Beziehungen und Wertekonfigurationen in den Blick zu nehmen, die in den Texten verhandelt werden. Denn manchmal lassen sich auch dort Reformier finden, wo man sie zunächst nicht erwarten würde.

Dass es sich bei der so definierten Sondergruppe nicht um eine Forschungsfiktion handelt, die sich durch einen ungebrochenen Gebrauch üblicherer Termini ergibt, wird zwar erst aus der Gesamtsicht auf den hier untersuchten Diskurs voll ersichtlich, sie lässt sich in Ansätzen aber auch in der oben beschriebenen Baum-Vision Wulfstans greifen. Denn der Autor entwirft hier keinesfalls eine ideelle Ordnung für das Mönchtum an sich, sondern fokussiert seine Darstellung vielmehr auf eben jene Mönche, die sich dem auf der *eruditio* fußenden *ducatus* Æthelwolds anvertrauen. Es geht mithin um eine besondere Eignung des Bischofs von Winchester zur Führung der mit ihm verbundenen Mönche – und die Anerkennung eben dieses Führungsprinzips ist es, welche die Erlösung der Gemeinschaft bedingt. Würde Wulfstan hier lediglich auf das englische Mönchtum an sich abheben, dann bedürfte es dieser Spezifikation nicht, da für die Standeszugehörigkeit auch im vorliegenden Kontext die Profess ausschlaggebend ist, nicht die Anerkennung einer konventsübergreifenden Führungsfigur. Vielmehr scheint die so definierte Bindung den Umstand zu berücksichtigen, dass es gute wie schlechte Vertreter innerhalb des eigenen Standes gibt – eine Vermutung, die bei einer Betrachtung der Vita als Gesamtwerk insbesondere durch den zum Gegenbild Æthelwolds stilisierten Æthelstan erhärtet wird.<sup>122</sup>

Die hier beschriebene positive Inklusion schließt also implizit eine negativ definierte Exklusion all derjenigen mit ein, die sich der Leitung Æthelwolds nicht anvertrauen. Somit wird an dieser Stelle eine Sondergruppe definiert, die man allein von diesem Kontext ausgehend auch als rechtschaffenes Mönchtum bezeichnen könnte. Da aber in der Gesamtperspektive des Diskurses auch andere Akteursgruppen jenseits der durch Profess definierten Mönche berücksichtigt werden, bedarf es der analytischen Kategorie der Reformier, um diese ‚etablierte‘ Standes- oder Gruppengrenzen überbrückende Stoßrichtung voll zu erfassen. Mit ‚gut‘ und ‚schlecht‘ sind zudem die zentralen Kategorien angesprochen, über die Gruppenzugehörigkeit in diesem Diskurs verhandelt wird und die daher als fundierende Untersuchungselemente abschließend noch näher zu umreißen sind: Werte und Normen.

---

122 Vgl. hierzu ausführlich den Abschnitt III.3.2.1. in der vorliegenden Arbeit.

## I.5. Der Eingang in die Heilsgemeinschaft als einendes Ziel, oder: Soziale Gruppen als Wertegemeinschaften

Das strukturgebende Merkmal der in der Vision beschriebenen Gruppe bildet weniger die Zugehörigkeit zum monastischen Stand als vielmehr die Beziehung der einzelnen Mönche zu Æthelwold, die durch eine Unterordnung der ersteren unter die Führung des letzteren gekennzeichnet ist. Dieses hierarchische Element des Entwurfes wird nicht erst in der Auslegung des visionär Erlebten durch den engelsgleichen Priester erwiesen, welche die prospektive Erlösung der Mönche auf den *ducatus* Æthelwolds zurückführt. Sie ist auch im Geoffenbarten selbst präsent, indem die Größe, die Spitzenstellung und die beschirmende Funktion der den Bischof symbolisierenden Kutte herausgestellt werden. Fragt man hiervon ausgehend nach der Begründung dieser Sonderstellung Æthelwolds, so fällt eine vermeintliche Diskrepanz zwischen dem symbolisch Codierten und dessen Interpretation auf: Während die Vision über die schützenden Ärmel von Æthelwolds Kutte zunächst Assoziationen zur (haus-)väterlichen Verfügungsgewalt eines Abtes über seine Mönche herzustellen scheint, wird der Führungsanspruch des Heiligen in der Auslegung jedoch nicht explizit als Abbatat charakterisiert. Fundierendes Element seines Primates bildet die Unterweisung der Mönchsschar, die so der himmlischen *societas* teilhaftig wird – eine Deutung, die durch den Himmelskontakt der Kukulle Æthelwolds in der Vision noch weiter untermauert wird, weist sie ihn doch als Verbindung zwischen Diesseits und Jenseits und damit als Mittler zwischen himmlischer und irdischer Sphäre aus. Die institutionalisierte Verfügungsgewalt des Abtes wird im vorliegenden Kontext also durch die Begnadung und den Wissensvorsprung des Heiligen hinsichtlich des Gottgefälligen substituiert. Auch wenn durch den Rekurs auf den *ducatus* kein Zweifel daran bestehen kann, dass Wulfstan Æthelwold hier einen Führungsanspruch gegenüber den sich ihm anvertrauenden Mönchen zuschreibt, so gründet diese Autorität weniger in der institutionellen Verfassung des Mönchtums, die in diesem Kontext keine Rolle spielt, als vielmehr in der durch die Heiligkeit evozierten Vollkommenheit des Protagonisten selbst.

Der Visionsbericht wird somit ganz im Sinne hagiographischer Erzählkonventionen auf die Perfektion Æthelwolds zugeschnitten, die zugleich um eine soziale Dimension ergänzt wird. Nicht allein dem Heiligen wird durch die Erkenntnis des Gottgefälligen der Weg zur Erlösung aufgezeigt, auch der ihm untergebenen Mönchsschar wird durch die Vermittlung dieser religiösen Expertise die Teilhabe an der himmlischen *societas* in Aussicht gestellt. Wenngleich die Inhalte dieses frommen Lebens jenseits eines pauschalen Hinweises auf den Dienst an Gott an dieser Stelle nicht näher ausgeführt und somit nicht im Sinne einer Tugendlehre konkretisiert werden, so kann durch die Evokation eines gemeinsamen Strebens nach Erlösung kein Zweifel daran bestehen, dass Wulfstan eine gemeinsame Werteorientierung zum eigentlichen *proprium* der hier beschriebenen Gruppe erhebt.

Dass diese geteilte Werteorientierung dabei nicht für alle Mönche in gleichem Maße konstatiert werden kann, verdeutlicht der Autor durch den Hinweis

auf die ungleiche Größe der Kutten, die in Anlehnung an die Auslegung der Æthelwold symbolisierenden Kukulle als unterschiedliche religiöse Perfektionsgrade der Individuen gedeutet werden können. Die vermeintliche Gleichheit innerhalb der Gemeinschaft wird hier also zugunsten einer Verdienstlogik unterlaufen. Wulfstan geht somit nicht von einer moralischen Gleichförmigkeit des Mönchtums aus, sondern unterscheidet vielmehr zwischen guten und besseren Vertretern. Damit ist implizit eine Differenzierung zwischen guten und schlechten Angehörigen des Mönchstandes ebenfalls möglich, die im vorliegenden Kontext allerdings nicht thematisiert wird. Es geht in der Vision also um eine moralisch definierte Sondergruppe, die sich durch ihre besonders intensive Berücksichtigung religiöser Werte und Normen nicht auf die *vita communis* und den Mönchsstand als solche reduzieren lässt. Diese Gruppe lässt sich – wie oben bereits erläutert – analytisch als Reformere bezeichnen.<sup>123</sup>

Mit Werten und Normen ist ein weiteres Forschungsfeld angesprochen, welches eines problemorientierten Aufrisses bedarf, um davon ausgehend eine tragfähige Heuristik für die eigene Untersuchung zu entwickeln. Während die Erforschung von Recht und Gesetz einen essentiellen Bestandteil der Mediävistik seit ihrer institutionellen Grundlegung im 19. Jahrhundert bildet, handelt es sich bei Werten und Normen um Konzepte, die erst in den letzten Jahren verstärkt zur Erschließung normativer Konstellationen herangezogen worden sind.<sup>124</sup> Beide Begrifflichkeiten sind dabei insofern aufeinander bezogen, als sie durch den Anspruch, normative Vorstellungen zu erfassen, nicht nur einen gemeinsamen Gegenstandsbereich haben, sondern in vielen Untersuchungskonstellationen auch als komplementäre Phänomene betrachtet werden.<sup>125</sup> Während der Begriff der Norm einen relativ stabilen Bedeutungskern aufweist und somit als fest etablierte Untersuchungskategorie gedeutet werden kann, weist der Terminus ‚Wert(e)‘ nicht zuletzt aufgrund seiner vielfältigen, über das moralische Feld hinausweisenden Bedeutungskomponenten sowie seiner Ubiquität und Instrumentalisierung in gegenwärtigen Debatten eine große methodische

---

123 Vgl. zu diesem auf *eruditio* und Lehrtätigkeit beruhenden Selbstverständnis der ‚benediktinischen‘ Reformere als gesellschaftliche Führungsfiguren auch BUSSE, *Self-Understanding*, bes. S. 58–86, dort allerdings in Bezug auf die Schriften Ælfrics und Wulfstans von York.

124 Der Begriff der Norm wurde dabei zunächst eingeführt, um die Fokussierung der Rechtsgeschichte auf schriftlich fixierte Gesetze zu durchbrechen und rechtliche Untersuchungen somit für die Pluralität normativer Ordnungen im Mittelalter zu sensibilisieren, die neben Schriftgut etwa auch ungeschriebene Gewohnheiten und „Spielregeln“ umfassen konnte. Vgl. etwa die Studien unter der Rubrik „I. Zum mittelalterlichen Rechtsbegriff“ in DILCHER, *Normen*. Die historische Werteforschung nahm hingegen ihren Ausgangspunkt von der Ubiquität der Begrifflichkeit in den öffentlichen Diskussionszusammenhängen der ausgehenden 1990er und beginnenden 2000er Jahre. Vgl. dazu etwa STOLLBERG-RILINGER, *Historiker*, S. 35–38, oder DIES., *Einleitung*, S. 9. Überblicke über die historische Werteforschung bilden daher eher die Ausnahme als die Regel. Einen ersten guten Zugang zur Thematik bietet MERSCH, *Überlegungen*.

125 Vgl. hierzu etwa die aufeinander bezogenen Definitionen von Werten und Normen bei STOLLBERG-RILINGER, *Einleitung*, S. 9f., oder JOAS, *Einleitung*, S. 14f. Auf letztere ist unten noch näher einzugehen.

Unschärfe auf.<sup>126</sup> Mit Blick auf die Vormoderne stellt sich zudem das gesonderte Problem, dass sich die Verwendung des Wortes im Plural zur Bezeichnung des moralisch Gewünschten erst im Kontext philosophischer Abhandlungen des 19. Jahrhunderts nachweisen lässt, sich Werte im Sinne eines Konzeptes mithin im Mittelalter nicht fassen lassen.<sup>127</sup>

Die Diffusität des modernen Begriffsgebrauchs und der fehlende zeitgenössische Ansatzpunkt führten dazu, dass eine konsequente Historisierung der Untersuchungsgegenstände in der Werteforschung zur Vormoderne vielfach unterblieb. So gingen etwa viele Studien von gegenwärtig dominierenden Vorstellungen wie Freiheit oder Toleranz aus und verfolgten deren Entwicklung und Aushandlung in der ‚longue durée‘, was zwar einerseits deren Kontingenz und Historizität erwies. Andererseits verfestigte dieser Zugriff jedoch (ungewollt) das teleologische Bild der Vormoderne als einer Art ‚Vorläuferepoche‘ für die westlich-europäische Kultur der Gegenwart, da zeitgenössische Wertevorstellungen, die keine unmittelbaren Bezüge zu den modernen Ausgangspunkten aufwiesen, ausgeblendet wurden.<sup>128</sup>

Eine größere historische Tiefenschärfe erzielten demgegenüber Studien, die nach zeitgenössischen Orientierungsleistungen fragten, welche mit dem Wertebegriff konzeptionell vergleichbar waren, oder über moderne Systematisierungen spezifisch vormoderne Wertekulturen wie diejenigen der Stände, der Gelehrten beziehungsweise des Universitätsmilieus oder des Hofes beziehungsweise des Adels zu erfassen versuchten.<sup>129</sup> Dabei rückten insbesondere die Tugend- und die mit ihnen korrespondierenden Lastervorstellungen in das

126 Vgl. hierzu etwa STOLLBERG-RILINGER, Einleitung, S. 9, oder SCHMITT, Geschichte, S. 21–24.

127 Vgl. STOLLBERG-RILINGER, Einleitung, S. 15 f., sowie die Begriffsgeschichte bei SCHMITT, Geschichte, S. 24–26.

128 Vgl. hierzu etwa die breite essayistische Perspektive bei KAUFHOLD, Werte. Auch bei SCHMITT, Geschichte, S. 27–29, wird bei allem Problembewusstsein ein solch essentialistisches Werteverständnis greifbar, nennt er dort doch mehrere Schlagwörter, die seiner Meinung nach als Werte verstanden werden könnten, ohne dass diese Auswahl näher begründet würde. So stellt er denn auch mit Blick auf das Verhältnis der Werte- zur Mentalitätsgeschichte fest: „Die Werte ihrerseits sind leichter zu erkennen, denn sie tragen alle einen Namen: ‚Freiheit‘, ‚Ehre‘, ‚Treue‘, ‚Arbeit‘ usw. Die Forschung scheint daher von vornherein besser abgegrenzt: Man geht von einer historischen Semantik aus, um die Begriffe zu verstehen, sie in Reihe zu bringen, einen Zusammenhang herzustellen.“ Auch MERSCH, Überlegungen, S. 18, weist auf diesen Grundzug der Forschung hin: „Wo die Geschichtlichkeit der Werte in den Blick genommen wird, bezieht man sich auf die Erforschung der Genese moderner Gesellschaften.“

129 Zur ständischen Werteordnung in der Frühen Neuzeit vgl. MÜNCH, Grundwerte, der zugleich allerdings auf die erkenntnistheoretischen Probleme eines solchen Zugriffes hinweist. Einen funktionalistischen Ansatz über den Ehrbegriff verfolgt hinsichtlich der Ständelehre des 10. und 11. Jahrhunderts GRIGORE, Ehre. Zur ritterlich-höfischen Kultur als Wertesphäre vgl. ferner PARAVICINI, Adelskultur, bes. S. 273–276, sowie STUDDT, Ambiguität, die auch auf die inhärenten Spannungen in dieser Werteordnung eingeht. Zu den vermeintlich ‚außeradligen‘ Wurzeln höfischer Verhaltensideale im Kontext der ottonisch-salischen Reichskirche vgl. JAEGER, Origins, kritisch dazu REUVEKAMP-FELBER, Volkssprache, S. 78–101. Zu Gelehrten vgl. etwa FÜSSEL, Streit, REXROTH, Habitus, WAGNER, Fakultätspatron, sowie BUBERT, Identität. Zur Fruchtbarmachung des Wertebegriffes für die Erforschung der Vormoderne vgl. auch die systematisierenden Beobachtungen bei MERSCH, Überlegungen, S. 18–22.

Blickfeld der Untersuchungen. Diese wurden in Abkehr von älteren Forschungstraditionen nicht mehr separiert oder in einem ideengeschichtlichen Zugriff, sondern in Bezugnahme auf ihre soziokulturellen Entstehungskontexte, die man vor allem von den sie tragenden Gruppen aus definierte, und hinsichtlich ihrer Funktionalisierungen sowie ihres Wandels untersucht.

Allerdings trugen auch diese Ansätze nur bedingt zu einer methodischen Schärfung des Untersuchungsfeldes bei. Der inhaltliche Zuschnitt der Studien führte etwa vielfach zu einer starken begrifflichen Annäherung von Werten und Tugenden innerhalb der Untersuchungssprache, womit jedoch der heuristische Mehrwert der Analysekategorie ‚Werte‘ weiter unterminiert wurde. Denn wengleich die Termini nicht explizit gleichgesetzt oder vollständig äquivalent gebraucht wurden, verstärkten solche begrifflichen Inkohärenzen doch die Tendenz, die Erforschung vormoderner Werte auf die Untersuchung von Tugendkomplexen zu reduzieren.<sup>130</sup>

Auch die Ermittlung von unterschiedlichen Wertekulturen und -sphären über die sie tragenden Gruppen und Institutionen blieb in ihrer epistemologischen Reichweite begrenzt, da sie zum einen ihren Ausgang vielfach nicht von den so klassifizierten Werten selbst nahm, sondern vielmehr anderweitig vermittelte Ordnungen lediglich hinsichtlich der in ihnen greifbaren Werte befragte. Damit ließ sich zwar die ordnungsstabilisierende Funktion von Werten, nicht aber ihre ordnungsstiftende Dimension perspektivieren. Zum anderen wurden diese Wertesphären häufig eng konzipiert und vor allem – trotz aller Verweise auf fließende Grenzen und Überlappungen – isoliert betrachtet, sodass Wechselbeziehungen zwischen den unterschiedlichen Konstellationen nur selten in das Blickfeld der Untersuchungen gerieten. Denn wengleich Verflechtungsmomente im Sinne von Austausch, Transfer, Hybridisierung und Adaption nicht vollständig ausgeblendet wurden, zeichnete sich eine Vielzahl der Zugriffe doch durch die Antizipation einer hohen Homogenität und Geschlossenheit dieser Wertesphären aus, die in der sphärenübergreifenden Perspektive nicht selten mit der Annahme eines anhand des Grades von Schriftlichkeit und Theoretisierung bestimmbareren Kulturgefälles einherging.<sup>131</sup> Statt offen nach Interdependenzen

---

130 Eine Gleichsetzung nimmt etwa STOLLBERG-RILINGER, Einleitung, S. 16, vor: „Statt von Werten war in Mittelalter und Früher Neuzeit in der Regel von Tugenden die Rede, denen Laster korrespondierten.“ SIEP, Streit, S. 144, definiert Tugenden hingegen als eine enger zu fassende Untergruppe von Werten, ohne allerdings den erkenntnistheoretischen Mehrwert der letztgenannten Kategorie gegenüber der erstgenannten zu umreißen. Dementsprechend gebraucht er beide Begriffe weitestgehend synonym. Auch die Ausführungen bei SCHMITT, Geschichte, S. 30, zum Verhältnis von Werte- und Tugendbegriff bleiben unterbestimmt. Tugenden bilden letztlich auch den wesentlichen Ansatzpunkt bei KRAYE, Virtue, sowie bei ALTHOFF, Ethik, bes. S. 40.

131 Ein Untersuchungsfeld, welches durch solche Zugriffe bes. geprägt ist, bildet das Verhältnis von laikal-adliger zu christlicher Wertesphäre. Ein werteorientiertes Kulturgefälle perspektiviert etwa ALTHOFF, Ethik, der v. a. nach der Realisierung christlicher Werte in der adligen Kriegerkultur durch die Kirche fragt. So hält er ebd., S. 45, etwa zur Demut fest: „Umso interessanter sind aber die Bereiche, in denen *humilitas* als Wertvorstellung und Verhaltensform den Adligen von Seiten der Kirche dennoch erfolgreich nahegebracht worden ist.“ Noch deutlicher artikuliert sich dieses Verständnis einer kirchlichen Domestizierung des waffentragenden Adels bei DEMS.,



und Interferenzen zu fragen, wurden zumeist einseitig Abgrenzungsprozesse und Deutungskonflikte beleuchtet, da gerade diese Interaktionsphänomene zur Konturierung der Wertegeltung und somit zur Konzeptualisierung der Kulturen als geschlossene Sinnsysteme beitrugen.<sup>132</sup> Vermeintlich asymmetrische Konstellationen spielten dabei in der Interpretation eine gewichtige Rolle, da Transferprozesse meist nur einseitig als Assimilation oder Überformung einer labileren durch eine stabilere Kultur beleuchtet wurden. Als maßgebliche sinnstiftende Muster zur Bewältigung der Pluralität von Wertevorstellungen, die auch für die Vormoderne konstatiert werden kann, identifizierte man vor diesem Hintergrund einerseits die Hierarchisierung von Werten, andererseits die Rückbindung von Werten an soziale Rollen, die die unterschiedlichen Vorstellungen miteinander harmonisiert und somit einem Werterelativismus vorgebeugt hätten.<sup>133</sup>

Bei aller postulierten Deutungsoffenheit trugen also auch die Studien zu historischen Wertekonzepten und -kulturen zu einem essentialistischen Werteverständnis bei, welches der Herauspräparierung kontextübergreifender Kernbedeutungen verpflichtet war, die zugleich an spezifische, politische oder soziale Ordnungen und Akteurskreise rückgebunden wurden: Der adlige Krieger war anderen Werten verpflichtet als der asketische Mönch, bei Hofe wurden andere Qualitäten wertgeschätzt als im Kloster.<sup>134</sup>

---

Ritterethos, bes. S. 16: „Rittertum entstand nicht auf Grund der Selbstbesinnung und -bestimmung sozialer Gruppen an der unteren Schwelle des Adels, sondern zunächst durch die Fremdbestimmung der Waffenträger in bestimmten Regionen seitens kirchlicher Kräfte. Ritter waren also zunächst die Waffenträger, die bereit waren, sich den ethischen Postulaten und den Aufgaben zu stellen, die die Kirche ihnen zuwies.“ Auch BUSSE, *Self-Understanding*, S. 86–97, betont diesen zivilisierenden Impetus mit Blick auf die ‚benediktinischen‘ Reformen in England. Bes. deutlich tritt die Annahme einer Überformung der laikalen Adelskultur mit ihren paganen und oralen Wurzeln durch die christliche Wertesphäre im Rahmen der Hagiographieforschung zutage. Das Fortleben vorchristlicher Wertevorstellungen wurde hier v. a. im Sinne eines Bekehrungselementes für die laikalen Eliten perspektiviert. Vgl. zu dieser Einschätzung etwa BIHRER, *Heiligkeiten*, S. 20–22 mit der in Anm. 19 genannten Literatur. Die Unterscheidung zwischen kirchlich-religiösen Werteordnungen und den „laikalen Sonderkulturen“ bilden dabei eine besonders wirkmächtige Unterscheidung. Vgl. hierzu OEXLE, *Werte*, S. 449.

132 Vgl. hierzu etwa die Studien in STOLLBERG-RILINGER/WELLER, *Wertekonflikte*. Eine Ausnahme bildet KRAYE, *Virtue*, welche die vielfältigen Adaptionsprozesse der paganen Ethik durch die Humanisten beleuchtet.

133 Zur Hierarchisierung vgl. STOLLBERG-RILINGER, *Einleitung*, S. 20: „Es scheint, daß Werteppluralismus vielmehr eher im Sinne einer Hierarchie der Werte harmonisiert wurde, statt als Wertwiderspruch oder gar Werterelativismus thematisiert zu werden. Vormoderne und moderne Gesellschaften unterscheiden sich offenbar erheblich darin, wie mit Wertwidersprüchen umgegangen wird und welches Maß an offenen Wertkonkurrenzen erträglich scheint.“

134 So letztlich auch die Beobachtungen bei ALTHOFF, *Ethik*, der ebd., S. 49, trotz des Hinweises auf einen wertorientierten Synkretismus zwischen adligen und christlichen Verhaltensidealen eher deren Unterschiede beleuchtet. Ebenso positioniert sich speziell mit Blick auf die ‚benediktinischen‘ Reformen im spätangelsächsischen England BUSSE, *Self-Understanding*, S. 86–97. Jüngst ist dieser Gegensatz unter dem Begriffspaar „Helden und Heilige“ in der Forschung erneut affirmiert worden, mit denen jeweils die Leitbilder dieser unterschiedlichen Kulturen erfasst

Wie die Diskurs- und die Reformforschung stellt auch die historische Werteforschung also ein weitläufiges und analytisch vielfach unscharfes Feld dar, sodass analog zu den anderen, die Untersuchung anleitenden Konzepten eine pragmatische Bestimmung des Wertebegriffes vonnöten ist, um ihn für eine Untersuchung der diskursiven Formierung spätangelsächsischer Reformgruppen fruchtbar zu machen. Der Hauptgrund für die Wahl des Wertebegriffes ist dabei paradoxerweise in seiner Offenheit zu sehen. In Anlehnung an Definitionsvorschläge der Philosophie und der Soziologie ist in der historischen Forschung zu Recht der übergeordnete und teils vorsprachliche beziehungsweise vortheoretische Charakter von Werten betont worden, die als positive Chiffre letztlich für alles stehen können, was in einer historischen Kommunikations-situation als erstrebens- oder wünschenswert gilt.<sup>135</sup> Dieser affirmative und symbolische Charakter unterscheidet Werte somit in einer doppelten Hinsicht von Normen, die als „Sollens-Sätze“<sup>136</sup> restriktiv verfahren und durch ihre sprachliche Konfiguration eine konkretere Bedeutung aufweisen. Normen bedürfen eines spezifischen Gegenstandsbereiches, um ihre Geltung entfalten zu können, bei Werten ist diese Vereindeutigung hingegen nicht notwendig. Gleichzeitig lässt sich über diese Merkmale das Verhältnis von Werte- und Tugendbegriff näher bestimmen, da letzterer mit ersterem zwar die bejahende Tendenz teilt, nicht aber die offene Konfiguration. Ähnlich wie Normen sind Tugenden auf konkrete Gegenstandsbereiche bezogen und können somit als begrifflich verdichtete und konkretisierte Destillate allgemeiner Wertevorstellungen gelten, aus denen sie zwar erwachsen, ohne diese allerdings vollständig zu erfassen.

Werte sind in ihrem Gebrauch somit trotz des mit ihnen in gegenwärtigen Diskussionen assoziierten Konservatismus durch eine größere Dynamik und ein weiteres Bedeutungsspektrum charakterisiert als die zumeist auf den Terminus gebrachten Tugenden wie *iustitia*, *humilitas* etc. oder die als Anweisungen konkretisierten Normen. Damit weisen Werte Strukturelemente auf, die sie insbesondere für diskursanalytische Untersuchungen anschlussfähig machen: So können Werte zwar einerseits durch einzelne Begriffe und Formulierungen konkret ausgedrückt werden; andererseits sind sie aufgrund ihres vortheoretischen Charakters nicht auf diese expliziten Nennungen und Reflexionen reduzierbar.<sup>137</sup> Ein Beispiel, auf welches noch zurückzukommen ist, mag diesen

---

werden sollen. Vgl. dazu HAMMER/SEIDL, Einleitung, S. ix–xi, sowie die Einschätzung bei BIHRER, Heiligkeiten, S. 20f.

135 Dagegen SIEP, Streit, S. 144, der sich für eine Existenz von Werten im Sinne des zu Vermeidenden ausspricht.

136 STOLLBERG-RILINGER, Einleitung, S. 10.

137 Dieses zentrale Problem spricht auch JUSSEN, Discourses, S. 191f., an: „And they [sc. die Grenzen der Ermittlung kultureller Semantiken] lie in the experience that we are sometimes confronted with formations of meaning that have a limited degree of linguistic standardization. [...] The less lexicalized a mental model is, the more it resists a semantic field analysis.“ Auch RÜDIGER, Charlemagne, S. 28, spricht sich für eine Erweiterung der diskurstragenden Elemente jenseits etablierter Begrifflichkeiten aus: „Yet it would be quite nonsensical to argue that these verse romances are not about love just because the word is used so little. Obviously, talking about love



Umstand verdeutlichen: Um das Verhalten eines Akteurs als gerecht zu erweisen, müssen nicht zwangsläufig Wörter wie *iustitia* oder *iustus* im Text genannt werden. Der Autor muss das Agieren nicht einmal einer ausdrücklichen moralischen Reflexion unterziehen. Vielmehr reicht etwa der Verweis, dass die Person *taediosus examinandae in iudicii veritatis arbiter existebat*.<sup>138</sup> Eine von Wörtern und deren Kookurrenten ausgehende Analyse erfasst somit zentrale Bereiche der moralischen Semantik einer Kultur, sie vermag ferner Bedeutungskomponenten von Wertebeständen aufzuzeigen, die man zunächst nicht erwarten würde, oder weist auf die Kontextgebundenheit von Sinnstiftungen hin.<sup>139</sup> Voll erschließen kann sie den Bereich des normativ Gewünschten indes nicht, da sie notwendigerweise auf einen kleinen Wortschatz beschränkt bleibt.<sup>140</sup> Daher soll in der vorliegenden Studie über den Begriff der Werte der praxeologische, auf den Wandel und die Funktionalisierungen der Vorstellungen fokussierte Zugriff herausgestellt werden, der sich von den etablierten Tugendkatalogen bewusst distanziert. Dies bedingt auch, dass bestehende Deutungsmuster wie Tapferkeit nicht immer als strukturierende Ankerpunkte der Untersuchung übernommen werden können, sondern vielmehr durch weniger etablierte Begrifflichkeiten wie Agonalität ersetzt werden müssen, um der Offenheit der analysierten Diskurse gerecht zu werden.

Die Anschlussfähigkeit des Wertebegriffes an den hier gewählten diskursanalytischen Zugang zu den spätangelsächsischen Reformgruppen wird allerdings nicht nur über die offene Konfiguration hergestellt. Auch die affirmative Komponente erschließt weitere Erkenntnispotentiale für die vorliegende Untersuchung. Wie durch den Hinweis auf die praxeologische Stoßrichtung des Begriffes schon angemerkt worden ist, sind „Werte an sich“<sup>141</sup> dem analytischen Zugriff von Historiker\*innen entzogen, da die Quellen deren handlungsleitende Funktion nicht belegen können, sondern vor allem die Kommunikation mit Werten und über Werte tradieren.<sup>142</sup> Werte dienen der Bekräftigung und Legi-

---

in the Middle Ages does not necessarily mean using the word a lot. There are other ways of constructing discourse. Circumlocution is one of them. Another – I think the most interesting one – is story-telling.“ Beide Elemente – Umschreibung wie auch narrative Evokation – sollen daher dem methodischen Repertoire der vorliegenden Studie hinzugefügt werden. Noch pointierter erfasst MELVILLE, Aspekte, S. 148, die Problematik: „Doch wie können Krisen und Reformen erfaßt werden? Diese Frage sollte man nicht als zu banal ablehnen. Sie weist auf ein grundlegendes und bekanntes epistemologisches Problem hin – nämlich, wie man etwas empirisch erfassen kann, ohne von einer begrifflich gefaßten Vordefintion auszugehen, obgleich man eigentlich etwas erst definieren kann, wenn man es empirisch bereits erfaßt hat.“ Vgl. darüber hinaus die in Anm. 68 genannten Bemerkungen zum Instrumentarium der Diskursanalyse.

138 ASSER, *De Rebus gestis Ælfredi*, Cap. 105.

139 Dazu auch Anm. 70 in der vorliegenden Arbeit.

140 Zu einem ganz ähnlichen Befund kommt auch HIRSCHBIEGEL, *Nahbeziehungen*, S. 69–71, wenn er mit Blick auf die Kategorie des Vertrauens festhält, dass semantische Zugänge allein zu deren Untersuchung nicht ausreichen, da in den Quellen zumindest „vertrauensaffin[e]“ Bindungen greifbar werden, wenngleich sie auch nicht als solche begrifflich konzeptualisiert werden. Für das Zitat, ebd., S. 71.

141 So etwa die Formulierung bei STOLLBERG-RILINGER, *Historiker*, S. 48.

142 Vgl. hierzu etwa ebd., S. 44f., und DARTMANN, *Urkunden*.

timierung von Sachverhalten unterschiedlichster Art, indem sie diese als erstrebenswert und gut erweisen. Sie können somit als nachträgliche Sinnstiftungen von Geschehen gedeutet werden, deren Einsatz zugleich den situativen Interessen und kommunikativen Anliegen der Akteure unterliegen. Der affirmative Charakter von Werten wird dabei durch ihre emotional-affektive Aufladung noch weiter gesteigert. Da Werte als das Gute und Wünschenswerte schlechthin präsentiert werden, können sie sich normativen Begründungszwängen oder Rationalisierungen entziehen. Gültigkeit wird im Falle von Wertediskursen zumeist a priori beansprucht, seltener hergeleitet, kaum jedoch problematisiert. Diese suggestive Überzeugungskraft bildet einen gewichtigen argumentativen Mehrwert, da Werte dementsprechend nicht mit der Kontinenz oder dem Voraussetzungsreichtum konfrontiert sind, denen andere Formen der Beweisführung unterliegen.<sup>143</sup>

Vor diesem Hintergrund sind Werte als dezidiert soziale Phänomene zu verstehen, da sie einerseits durch kommunikative Prozesse selbst generiert und konstruiert werden, andererseits durch ihre Funktionalisierungen in diesen Prozessen wesentlich zur Verortung der in die Interaktion involvierten Akteure beitragen. Denn das Bekenntnis zu beziehungsweise die Ablehnung von Werten beinhaltet neben anderen Aussagegehalten immer auch eine soziale Positionierung des jeweiligen Akteurs, da jede Form der Vergemeinschaftung durch einen geteilten Pool von Vorstellungen des Guten und Erstrebenswerten gekennzeichnet ist. Die Frage, ob die in der gemeinsamen Kommunikation verhandelten Werte von den Akteuren auch im Sinne einer handlungsleitenden Identität internalisiert worden sind, lässt sich weder beantworten noch beeinflusst sie den Aspekt der sozialen Verortung, da allein der kommunikative Prozess für diese ausschlaggebend ist. Schon die Zuschreibung von Werthaltungen an unbeteiligte Dritte kann diese in eine Gemeinschaft einordnen, wie auch umgekehrt die Behauptung einer Verletzung oder Ablehnung der normativen Ordnung einen Ausschluss nach sich zieht. Solche Individuen können als passive Diskursteilnehmer aufgefasst werden, die von den aktiven Gestaltern für ihre kommunikativen Anliegen eingespannt werden, ohne dass sich ihre eigene Einstellung zu diesen kommunikativen Prozessen angesichts ihres ‚Schweigens‘ nachvollziehen ließe.<sup>144</sup>

Gruppen und Gesellschaften sind also immer auch als Wertegemeinschaften beschreibbar, wobei die Bedeutung dieses ideellen Fundaments für die Kohäsion der Gemeinschaft je nach Konstellation und Situation variiert. Die Spannweite kann dabei von einer bloßen Affirmation anderweitig grundlegender Beziehungen bis hin zu einer Etablierung vollkommen neuer Bindungen reichen. Die konkrete Ausprägung wird aber insbesondere in solchen Kontexten fassbar, in denen Werte- und Normendiskurse etwa durch Konflikte eine Intensivierung

---

143 Vgl. hierzu auch MERSCH, Überlegungen, S. 17, welche auf die komplexitätsreduzierende Dimension von Werten verweist.

144 Gleiches gilt für ‚historische‘ Personen, die in die Wertegemeinschaft eingeschrieben werden können. Vgl. hierzu etwa den Abschnitt III.3.1.1.3. in der vorliegenden Arbeit.

erfahren – und genau solche Kontexte lassen sich in einem heuristischen Sinne als Reformen fassen.

Werte können mithin sozial inkludierend wirken, indem ihre affirmative Kraft für die diskursive Stabilisierung oder Neubildung von Gruppen genutzt wird. Die Aushandlung sozialer Ordnungen ist allerdings nicht nur durch Integrations-, sondern auch durch Desintegrationsprozesse geprägt, im Zuge deren Individuen von der Gemeinschaft bewusst ausgeschlossen werden. Eine bloße Beleuchtung inkludierender Praktiken reicht also zur Erfassung einer sozialen Gruppe nicht aus, sie muss auch exkludierende Elemente berücksichtigen.<sup>145</sup> Hierfür scheint der Begriff der Werte jedoch aufgrund seiner positiven Konnotationen ebenso ungeeignet zu sein wie derjenige der Unwerte, der den Fokus allzu sehr auf den Aspekt der Gegenkultur lenkt, womit wiederum die Gefahr gegeben wäre, die Wertegemeinschaft der Reformen zugunsten des vermeintlich Anderen aus dem Blick zu verlieren. Stattdessen soll für die Erfassung des ausschließenden Moments in Gruppendiskursen der Begriff der Normen fruchtbar gemacht werden, der hierzu allerdings in Anlehnung an Hans Joas im Sinne der eigenen Heuristik erläutert werden muss.

Joas bestimmt das Verhältnis von Werten zu Normen vor allem anhand der Modi ihrer Geltungserzeugung und Bindekraft sowie ihrem Bezug zum menschlichen Handeln.<sup>146</sup> Während Werte „attraktiv“ seien und ein emotional aufgeladenes, affektives Bekenntnis seitens des Individuums erforderten, um normativ bindend zu wirken, verführe Normen „restriktiv“, indem sie dem Individuum ein bestimmtes Verhalten vorschreiben.<sup>147</sup> Im Falle der Normen erfolgt die Bindung also weniger durch ein bejahendes Bekenntnis als vielmehr durch ein Unterlassen von Handlungen, welches sich der Diskursivierung entzieht. Stattdessen wird das Verhältnis eines Individuums zur Norm nur in solchen Fällen ersichtlich, in denen es zum Regelbruch und damit zur Normenverletzung kommt. Werte hingegen schränken den Aktionsradius nicht ein, sondern weiten ihn aus, da sie als Internalisierung von Verhaltensdispositionen zu verstehen sind, die im Ideal- beziehungsweise Extremfall gar zu einer Naturalisierung der Wertevorstellungen führen kann.<sup>148</sup> Dementsprechend grenzen Werte bei aller Selbstbeschränkung die Freiheit des Individuums nicht ein, wohingegen Normen stets durch ein Moment der Unfreiheit gekennzeichnet sind.

Diese Bemerkungen lassen sich insofern auf die inkludierenden und exkludierenden Praktiken von Gruppendiskursen beziehen, als einerseits das Bekenntnis zum moralisch Richtigen auch gegen Widerstände und konkurrierende Verhaltensmaximen ein wesentliches Element der Einordnung eines Individuums in die Gruppe der Reformen bildet. Normen können dabei zwar in Form von Rekursen auf biblische und patristische Texte als Referenzpunkte für das Agieren

---

145 Zur Bedeutung von Abgrenzungsprozessen vgl. etwa BUBERT, *Identität*, S. 316f., mit den dort genannten Verweisen zum ‚Social Identity Approach‘.

146 Vgl. hierzu die Bemerkungen bei STOLLBERG-RILINGER, *Historiker*, sowie DIES., *Einleitung*.

147 Vgl. dazu JOAS, *Einleitung*, S. 14f., auch wenn der Fokus hier nicht auf der Bestimmung exkludierender und inkludierender Gruppenpraktiken liegt.

148 Zur Naturalisierung von Diskursen vgl. auch LANDWEHR, *Diskursanalyse*, S. 29.

angeführt werden, sind aber keinesfalls als konstitutiv oder hinreichend für diese Zuordnungen anzusehen, da diese Rekurse nicht immer gegeben sind und die Akteure das normativ Geforderte oder Erwartbare zudem vielfach übertreffen. Nicht die Befolgung des von außen Vorgegebenen bestimmt die moralische Qualität eines Akteurs, sondern die intuitive Neigung zum Richtigen sowie die Bewahrung dieser positiven Verhaltensdisposition und werteorientierten Handlungsfreiheit auch in Momenten der Fremdbestimmung und des Konfliktes. Andererseits vollzieht sich die Abgrenzung der Reformergemeinschaft nach außen weniger auf Basis der Antizipation einer geschlossenen Gegenkultur im Sinne einer Unwertgemeinschaft, die die eigenen Referenzwerte lediglich zugunsten anderer internalisierter Verhaltensmaximen ablehnen würde. Vielmehr wird der Ausschluss von Individuen oder Akteursgruppen bewusst als Verstoß gegen das eigentlich Gewünschte, als Sabotage und aktives Zuwiderhandeln realisiert, sodass auch auf Seiten der Gegner der reformerische Werteizont – wengleich in negativer Brechung – den konkreten Orientierungspunkt für das eigene Verhalten bildet. Während die Reformen also in freiwilliger Selbstbindung an Verhaltensmaximen das normativ Erwartbare übertreffen, genügen ihre Gegner nicht einmal diesen basalen Anforderungen und können gar aus Neid auf diese moralische Vollkommenheit zum Gegenhandeln motiviert werden. Daher erscheint das Begriffspaar von Werten und Normen besonders dazu geeignet, die diskursiven Gruppenbildungsprozesse der Reformen analytisch zu erfassen.

Es bietet sich an, die aus Gründen der Anschaulichkeit vorgenommene systematische Trennung der methodischen Ausgangspunkte abschließend aufzuheben und die unterschiedlichen theoretischen Fäden im Sinne einer Gesamtbetrachtung zu bündeln, auf deren Basis gleichzeitig einige Ausgangshypothesen formuliert und der konkrete Aufbau der Untersuchung vorgestellt werden.

## I.6. Wertediskurse als Gruppenbildung. Zusammenfassung der methodischen Leitlinien und Aufbau der Arbeit

Das Hauptanliegen der Studie ist es somit, über eine Untersuchung des zeitgenössischen Redens über Werte und Normen die diskursive Stiftung, Stabilisierung und Aufhebung sozialer Beziehungen zu erschließen und so einen Beitrag zur Erforschung der Bildung und Aushandlung sozialer Gruppen im Früh- und Hochmittelalter beizusteuern. Als konkrete Fallbeispiele sind hierfür Vergemeinschaftungen im Kontext von Reformen ausgewählt worden, da diese Phänomene sich durch eine intensivierete Aushandlung von Werte- und Normenvorstellungen auszeichnen und daher für eine Perspektivierung dieser Bindungsprinzipien besonders zugänglich sind. Der in der mediävistischen Forschung zuletzt stark kritisierte Reformbegriff wurde dabei im Rekurs auf methodologische Angebote der historischen Diskursanalyse als moderne Untersuchungskategorie operationalisiert, die eine Sinnformation begrifflich erfasst,

für welche die Zeitgenossen kein klar umrissenes Konzept entwickelten. Schließlich geht die vorliegende Untersuchungskonfiguration ganz allgemein von Werten und Normen, nicht von enger zu fassenden Tugendkonzepten aus, um auch jene Diskursivierungen des Erstrebenswerten respektive zu Vermeidenden zu erfassen, welche nicht an feste Termini wie etwa *iustitia* oder *oboe-dientia* gebunden sind. Das Begriffspaar von Werten und Normen bietet sich darüber hinaus für die vorliegende Analyse an, da es sich in Anlehnung an die Definitionen bei Hans Joas für das sozialgeschichtliche Erkenntnisinteresse fruchtbar machen lässt: Während über die affirmativen Werte die inkludierenden Prozesse der Gruppenbildung nach innen erfasst werden können, ermöglichen die restriktiven Normen eine Perspektivierung der exkludierend angelegten Abgrenzung der Vergemeinschaftung nach außen.

Im Anschluss an diese grundlegende Bestimmung der Termini bedarf es einer Evaluierung des konkreten Analyserasters, über welches die unterschiedlichen Werte- und die mit ihnen korrespondierenden Normenvorstellungen erschlossen werden. Insgesamt geht die Untersuchung von elf unterschiedlichen Kategorien aus: Gehorsam, Gerechtigkeit, Bußfertigkeit, Keuschheit, Frömmigkeit, Soziabilität, Demut, Freigiebigkeit, Gnade, Agonalität und Produktivität. Die genannten Rubriken sind dabei als heuristisches Instrumentarium zu verstehen, welches der Systematisierung der hier erarbeiteten Befunde dient. Eine allgemeine Gültigkeit beanspruchen sie dementsprechend nicht. Zudem ist die Einteilung am modernen Erkenntnisinteresse, nicht am zeitgenössischen Vorstellungshorizont orientiert. Die Grenzen zwischen den einzelnen Wertevorstellungen gestalten sich in den analysierten Texten durchaus fließend, sodass eindeutige Zuordnungen nicht immer gegeben scheinen. Die Untersuchung trägt dieser wechselseitigen Bezogenheit aber insofern Rechnung, als sie einerseits besonders bedeutungsreiche Passagen aus unterschiedlichen Perspektiven beleuchtet. Andererseits geraten die Verflechtungen vor allem durch die gruppengeschichtliche Auswertung der Aushandlungen in den Blick.

Eine holistische Untersuchung früh- und hochmittelalterlicher Reformkontexte hinsichtlich der in ihnen greifbaren Bildung von Wertegemeinschaften wäre angesichts der Fülle der analysierbaren Initiativen und der hiermit verbundenen Überlieferung zu weit gesteckt. Um eine möglichst genaue Darlegung der Werte- und Normendiskurse und ihrer gruppenbildenden Funktionen bieten zu können, ist bewusst kein breiter Querschnitt avisiert worden. Vielmehr wird die Analyse gleich in zweifacher Hinsicht enger gefasst und somit exemplarisch ausgerichtet. Zum einen beschränkt sich die Studie räumlich und zeitlich auf die ausgehende Angelsachsenzeit in England in den Jahren zwischen ungefähr 850 und 1050. Diese Eingrenzung gewährleistet einerseits die nötige strukturelle Vergleichbarkeit der Befunde, da von einem sich zwar wandelnden, in seinen Grundzügen aber gleichförmigen soziokulturellen Kontext der Initiativen ausgegangen werden kann. Andererseits ermöglicht diese Ausrichtung auch einen Vergleich zweier Reformkontexte miteinander, welche in der neueren Forschung aufgrund ihrer divergierenden Rahmenbedingungen zumeist separiert voneinander betrachtet worden sind: die alfredianischen Reformen am Ende des



9. Jahrhunderts sowie die sogenannten ‚benediktinischen‘ Reformen des ausgehenden 10. und beginnenden 11. Jahrhunderts.

Zum anderen werden in der vorliegenden Untersuchung allein lateinische Prosaviten analysiert, um nicht nur bezüglich der herrschaftlichen, sozialen und kirchlichen Rahmenbedingungen, sondern auch mit Blick auf die Beiträge zum Diskurs Vergleichbarkeit herzustellen. Beide Einschränkungen erscheinen dabei als methodisch gerechtfertigte und notwendige Kompromisse, die nicht nur eine handhabbare Untersuchungskonstellation, sondern auch die Anschlussfähigkeit der Befunde für übergeordnete Fragestellungen gewährleisten.

Diese methodologischen Präliminarien spiegeln sich auch im Aufbau der Arbeit wider. Die eigentliche Untersuchung der diskursiven Reformgruppenbildung wird dabei in zwei übergeordneten thematischen Blöcken vorgenommen, indem zunächst die alfredianischen Reformen, dann die ‚benediktinischen‘ Reformen anhand der jeweils überlieferten Vitenkultur erschlossen werden. Die beiden thematischen Unterabschnitte sind dabei so deckungsgleich wie möglich aufgebaut, um auch hierdurch eine Vergleichbarkeit der Befunde zu gewährleisten; gemäß dem diskursanalytischen Erkenntnisinteresse und der vorgestellten Methodologie erfolgt die Darstellung dabei systematisch, nicht werkorientiert: Zunächst wird in einem einleitenden Kapitel die jeweilige Reforminitiative vorgestellt, forschungsgeschichtlich problematisiert sowie das Quellenkorpus entsprechend definiert. Anschließend werden die jeweiligen Werte- und Normendiskurse anhand der genannten Kategorien erarbeitet und hinsichtlich ihrer sozialen Signifikanz ausgewertet. Auch auf dieser Ebene hat sich ein methodischer Zwischenschritt angeboten, indem zunächst die einzelnen Werte und die mit ihnen korrespondierenden Normen katalogartig dargestellt werden. Erst dann wird in einem separaten zweiten Unterkapitel eine gruppenorientierte Auswertung vorgenommen. Diese Zweiteilung erschien geboten, da sich die moralischen Diskurse als äußerst facettenreich erwiesen und sich bezüglich ihrer kommunikativen Anliegen nicht auf die gruppenspezifische Funktion reduzieren lassen. Denn die Ermittlung des Redens über Werte und Normen erfordert eine andere analytische Konfiguration als eine Erfassung des Redens mit Werten und Normen.

Erfolgt die Untersuchung der Reformen Alfreds allein über die Herrschervita Assers, sind für die Erschließung der ‚benediktinischen‘ Reformen insgesamt sieben Werke zu konsultieren. Eine Ungleichgewichtung der Untersuchungsteile zieht diese divergierende Überlieferungslage indes bewusst nicht nach sich: Der ausführlichen Analyse der Alfredsvita wird vielmehr eine exemplarische Auswertung des umfassenderen Vitenkorpus aus dem 10. und 11. Jahrhundert zur Seite gestellt, welche die anhand des früheren Reformkontextes eruierten Befunde in eine breitere Perspektive stellt. Denn viele Aspekte ähneln sich letztlich so stark, dass bei einer ebenso umfänglichen Auswertung Redundanzen unvermeidbar gewesen wären. Da die alfredianische Initiative allerdings die zeitlich frühere ist, bot es sich an, die Analyse hier besonders kleinschrittig vorzunehmen. Beschlossen wird die Studie durch insgesamt sechs Plädoyers, welche die eruierten Ergebnisse zusammenfassen und mit Blick auf weiterführende Fragestellungen auswerten.

## English Summary of Part I

The first part of the study outlines the methodological approach. Based on a vision handed down in the *Vita Sancti Æthelwoldi* written by Wulfstan Cantor, the thesis's main questions and objectives are presented in four steps. The first sub-chapter (I.1.) provides a critical review of recent scholarship on social groups in the field of medieval studies. It uses the discussions to formulate a study design, which specifically draws on cultural approaches to the social reality of historical actors and the concept of social constructivism. Thus, reform groups are first and foremost conceived of as socially constructed communities.

This basic approach, which is coined as a cultural history of the social ("Kulturgeschichte des Sozialen"), is developed further in chapter I.2. This second chapter discusses the field of historical semantics and historical discourse analysis as key methods for studying social knowledge production. Highlighting the limits and selective nature of conceptual history ("Begriffsgeschichte") and corpus-linguistic approaches, the chapter focusses on the more open concept of discourse analysis. Discourse analysis considers not only specific terms and lexical fields but also implicit references and metaphorical language. This analytical openness proved crucial for this study, as the terms 'reform' and 'reformer' were not part of contemporary usage, and historical actors did not coin a specific term to refer to the group itself. Discourse analysis thus allows a more thorough investigation of the negotiation and stabilisation of reform groups, defining them as communities based on common communication, and not on a set of formalised criteria.

Chapters I.3. and I.4. address two specific challenges that arise from this discursive definition. Although their openness and flexibility can be seen as major advantages over other approaches, discourse analyses, firstly, still require clear-cut limitations to avoid losing their explanatory potential. As concepts and lexical fields proved not to be appropriate, the study instead focussed on a specific source type – Latin prose *vitae*. This also ensured comparability of the respective results. Secondly, the modern concepts 'reform' and 'reformer' do not have direct equivalents in contemporary discourse. Thus, their use in the present study required a response to recent criticism from the field of medieval studies that characterises these terms as anachronistic and biased. A strictly analytical definition is proposed, defining reforms as an intensification of discourses on values and norms, and reformers as actors who strive to implement these moral guidelines in society as a whole.

As values and norms are at the very centre of the study's understanding of reform groups, the last sub-chapter of the introduction (I.5.) addresses these normative concepts. Based on a critical review of recent discussions in the field of the history of values, it draws on Hans Joas' definition to address the social dimension of these ideals specifically. While values as affirmative normative concepts can denote practises of social inclusion, norms, by contrast, are restrictive and function as social exclusion mechanisms. Especially supposed norm violations legitimise reform interventions and thereby generate otherness. This



otherness is constitutive for the formation of reform communities. Just like the other proposed definitions, the outlined conceptual pair of values and norms is not meant to be an absolute explanatory approach, but an operationalisation of ongoing discussion in the field of history of values as part of the study's analytical framework.

## II. Alfredianische Reformen

### II.1. Assers *De rebus gestis Ælfredi* – ein Reformtext

Die in der allgemeinen Einführung aufgeworfene diskursgeschichtliche Ausrichtung des Reformbegriffes, die diese Wandlungsphänomene als potenziell konfliktgeladene, sozial-kommunikative Aushandlungen von Werteordnungen perspektiviert, zeitigt Folgen für den Zuschnitt und die Analyse des Quellenkorpus. Wenn man Reformen als Intensivierung von Wertediskursen auffasst, als Sinnstiftungsprozesse, die vornehmlich der Selbstvergewisserung und kommunikativen Genese einer wertorientierten sozialen Gruppe dienen, dann können auch Texte untersucht werden, deren Abfassungsgründe vermeintlich jenseits reformorientierter Maßnahmen im engeren Sinne zu sehen sind – etwa in der Herrschaftslegitimation oder der Heiligenverehrung. Es geht mithin um eine Ermittlung des Reformcharakters von Texten, die in der Forschung bisher vor allem unter anderen Gesichtspunkten untersucht worden sind.<sup>149</sup> Um ein solches Zeugnis handelt es sich bei jener Vita, über die im Folgenden die sogenannten ‚alfredianischen‘ Reformen neu akzentuiert werden sollen: Assers *De rebus gestis Ælfredi*, eine nach karolingischem Vorbild modellierte Lebensbeschreibung König Alfreds des Großen von Wessex.<sup>150</sup> Die Stellung der Herrschervita innerhalb des vom alfredianischen Hof angestoßenen Reformdiskurses wird vor allem durch die diskursanalytische Untersuchung des Werkes selbst ersichtlich. Dennoch soll ein problemorientierter Forschungsüberblick vorangestellt werden, der die Gründe für die bisherige Ausklammerung der Vita vor dem Hintergrund der neueren Forschung zu den Reformen ermittelt und hier-von ausgehend eine neue Lesart der Vita vorschlägt.

Die alfredianischen Reformen können dabei als gut erschlossenes Themenfeld mit einer langen Forschungstradition gelten.<sup>151</sup> Gemeinhin werden unter diesem Begriff eine Reihe von kulturell-religiösen wie auch ‚politisch‘-militärischen Maßnahmen subsumiert, die der Wessex'sche König nach seiner Be-

---

149 Vgl. zu diesen Aspekten ausführlich den Abschnitt I. in der vorliegenden Arbeit.

150 In der Forschung kursieren unterschiedliche Titel für das Werk, da der zeitgenössische Charakter der Betitelung der Vita im Transkript Parkers aus dem 16. Jahrhundert umstritten ist. Die hier gewählte Formulierung geht auf den Editor des Werkes, William H. Stevenson, zurück, der sich allerdings in seiner Diktion stark an den Wortlaut Parkers anlehnt. Vgl. hierzu KEYNES, Kingdom, S. 37, Anm. 98. Für einen Alternativvorschlag vgl. CHARLES-EDWARDS, Wales, S. 456.

151 Dazu treffend REUTER, Alfred, S. ix: „Alfred has had an iconic resonance for modern English (conceivably even ‚British‘) history and consciousness since Ruskin’s time at the latest [...]“. Zur ungebrochenen Aktualität des Themas äußert sich auch KEYNES, Kingdom, S. 13: „Although Alfred the Great has long enjoyed a high reputation, he remains at the centre of intense debate among historians and literary scholars alike.“ Vgl. dazu auch CAMPBELL, Placing, sowie den konzisen Forschungsüberblick bei DISCENZA/SZARMACH, Introduction, S. 1f., mit der dort angegebenen Literatur.

hauptung gegen die einfallenden Dänen bei Edington 878 unternahm beziehungsweise unternehmen wollte, um seine Herrschaft dauerhaft zu konsolidieren und zugleich eine hegemoniale Stellung seines Reiches innerhalb der englischen *christianitas* zu etablieren.<sup>152</sup> Wenngleich hinsichtlich der ideellen Grundlagen wie auch des Vorgehens Parallelen zu den Ansätzen anderer reformorientierter Könige der Zeit wie etwa denjenigen Karls des Großen erkennbar sind, zeichnen sich die Initiativen Alfreds durch eine Reihe von Besonderheiten aus, die über die karolingischen Vorbilder hinausweisen.<sup>153</sup> Hier ist vor allem auf das vom König initiierte Übersetzungsprogramm zu verweisen, im Zuge dessen mehrere lateinische Werke ins Altenglische übertragen wurden, um eine größere Breitenwirkung zu erzielen.<sup>154</sup>

---

152 Zur herrschaftlichen Fragmentierung Englands vor Alfred vgl. den Überblick bei YORKE, Kings. Zur Rolle Alfreds als Wegbereiter hin zu einem geeinten englischen Königreich vgl. KEYNES, Kingdom, S. 13, sowie CAMPBELL, Placing, S. 3: „There is no difficulty in seeing him [sc. Alfred] as a key member of the family which, in four generations, transformed England.“

153 Treffend dazu BUSSE, Reformen, S. 171: „Dies sind also die Einflußlinien: Der Karolinger liefert das Muster; wie im Reich Karls des Großen findet auch bei Alfred ‚dem Großen‘ die Reform auf königliche Unterstützung. Damit hören die Gemeinsamkeiten aber schon auf, denn die Reform selbst soll in England in einem wesentlichen Punkt doch ganz anders gewesen sein – nämlich in der Beteiligung des Königs selbst an den Reformbemühungen.“ Zu den karolingischen Bezügen des Reformprogramms allgemein vgl. auch NELSON, Wealth, bes. S. 35–37. Zur Bedeutung dieses Forschungszweiges vgl. PRATT, Thought, S. 4f., mit weiterführender Literatur.

154 Dieses Korpus an Übersetzungen ist in seiner Zusammensetzung immer wieder Gegenstand von Forschungsdiskussionen gewesen, da eine eindeutige Zuordnung der Texte aufgrund der problematischen Überlieferungslage kaum möglich erscheint. Grundsätzlich unterscheidet man zwischen Übersetzungen, die der König unter Mitwirkung seines Hofzirkels selbst verfasst haben soll, und Übertragungen, die lediglich im (zeitlichen, räumlichen oder personellen) Umfeld des alfredianischen Hofes verortet werden können, wobei eine explizite Verbindung zum Wessex'schen Herrscher im letztgenannten Fall nicht immer hergestellt werden kann. Üblicherweise werden Alfred in der aktuellen Forschung in Anlehnung an die grundlegenden Arbeiten Janet Batelys fünf Texte zugeschrieben: die altenglischen Übersetzungen der *Regula pastoralis* Gregors des Großen, der *Consolatio philosophiae* des Boethius, der *Soliloquia* des Augustinus und der ersten 50 Psalme sowie die einführenden Passagen zur Gesetzessammlung des Königs. Die Grundlage dieser Identifikation bilden dabei nicht allein Verweise auf die Autorschaft Alfreds, sondern auch textimmanente Merkmale wie die Idiomatik, die die Werke als in sich geschlossenes Konvolut ausweisen. Vgl. dazu BATELY, Canon, bes. S. 109, PRATT, Problems, S. 166f., DERS., Thought, S. 116–118, NELSON, Ideas, S. 137–140, sowie DISCENZA, Texts. Die auf Ælfric von Eynsham zurückgehende Assoziierung der altenglischen Version von Bedas *Historia ecclesiastica gentis Anglorum* mit Alfred kann damit ebenso als widerlegt gelten wie die bei Wilhelm von Malmesbury reklamierte Autorschaft des Herrschers für die Übersetzung der *Historiarum adversum paganos libri VII* des Orosius. Auch eine direkte Mitwirkung Alfreds an der Erstellung der Angelsächsischen Chronik wird mittlerweile kritisch gesehen. Zu den Behauptungen von Ælfric und Wilhelm vgl. GODDEN, Project, S. 109, zum Stellenwert der Angelsächsischen Chronik BATELY, Canon, S. 110, Anm. 22, sowie PRATT, Thought, S. 117. Einen konzisen Überblick über die Forschungen zum Korpus bieten BATELY, Canon, sowie die Studien zu den einzelnen Werken in DISCENZA/SZARMACH, Companion. Dass das Feld aber auch in der gegenwärtigen Forschung durchaus noch kontrovers diskutiert wird, verdeutlicht nicht nur die Debatte um die Autorschaft des Königs. Vgl. hierzu die in Anm. 203 genannte Literatur. GODDEN, Project, S. 117f., spricht sich etwa gegen eine Zuordnung der altenglischen Versionen von *Sol-*

Bedeutsame Weichenstellungen für die Erforschung der Reformen wurden bereits in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts gesetzt, in der die Rezeption Alfreds durch nationale Interessen eine neue Intensität erfuhr.<sup>155</sup> Drei Faktoren sind dabei aufgrund ihrer Langlebigkeit besonders hervorzuheben. So näherte sich die Forschung im Sinne des Zeitgeistes zunächst in biographisch zugeschnittenen Studien dem Themenfeld an, sodass vor allem die Rolle des Königs selbst im Rahmen des Reform- und Konsolidierungsprozesses herausgestellt wurde. Der personenorientierte Zugriff verfestigte das durch die Quellen vermittelte Bild einer exceptionellen Position Alfreds innerhalb der Herrschaftsagenda, stellte es auf eine wissenschaftliche Grundlage und prägte somit die Herangehensweise und Themenbildung der Forschung nachhaltig.<sup>156</sup> Die Propagierung einer außergewöhnlichen Bedeutung der Herrschaftszeit Alfreds für die Begründung eines geeinten Englands, ja gar des ‚British Empire‘ selbst bedingte des Weiteren eine teleologisch-idealisierte Perspektivierung der Reformen, deren Wirkmächtigkeit vorbehaltlos aus den in den Quellen formulierten Absichtserklärungen abgeleitet wurde.<sup>157</sup> Dies bildete wiederum den Grundstein für die langanhaltende Wahrnehmung jener Initiativen als Erfolgsgeschichte. Schließlich wurde Alfred nicht nur von der Geschichtswissenschaft als politischer, sondern auch von der Literatur- und Sprachwissenschaft als kultureller Gründervater vereinnahmt, der durch seine Förderung volkssprachlicher Übersetzungen das Englische als Kultursprache etabliert habe.<sup>158</sup> Diese

---

*iloquia* und *Consolatio philosophiae* zum alfredianischen Korpus aus. In einigen Fällen ist zudem die Zuordnung einzelner Textstellen strittig, wie die in Anm. 203 genannte These Batelys zum abschließenden Boethius-Gebet zeigt.

- 155 Die Grenzen zur frühneuzeitlichen Rezeption Alfreds sind dabei durchaus fließend. Durch die nationalen Identifikationspotenziale, die mit der Person Alfreds verbunden wurden, ist allerdings eine deutliche Intensivierung der Auseinandersetzung im 19. Jahrhundert erkennbar. Zur Rezeption allgemein vgl. die grundlegende Arbeit von KEYNES, *Cult*, der allerdings einen deutlichen Schwerpunkt auf die Frühe Neuzeit legt. Zur nationalen Aufladung und Instrumentalisierung des Königs speziell im viktorianischen Zeitalter vgl. PARKER, Darling, YORKE, *Alfredism*, sowie NILES, *Idea*, S. 323–328.
- 156 Zur florierenden Biographik zu Alfred im 19. Jahrhundert vgl. YORKE, *Alfredism*, S. 372. Eine kursorische Übersicht über die Werke, in denen Alfred seit der Frühen Neuzeit rezipiert worden ist, bietet STURDY, *Alfred*, S. 259–262. Zur langen Tradition der Alfred-Biographik, die letztlich durch die zeitgenössische Lebensbeschreibung Assers grundgelegt worden ist, vgl. ABELS, *Biographers*, der ebd., S. 75, auch auf die großen Schnittmengen zwischen den einzelnen Darstellungen verweist, deren Wurzeln ebenfalls in der Repräsentationskultur des Königs zu verorten seien. Dementsprechend ist KEYNES, *Power*, S. 176–178, zumindest teilweise zu widersprechen, der die durchgängig kritische Perspektive hervorhebt, welche durch Wallace-Hadrill in die Alfredforschung eingeführt worden sei. Auch zeitgenössische Zugänge zum Wessex'schen König sind noch wesentlich durch den Charakter der überlieferten erzählenden Quellen geprägt, was Keynes, ebd., S. 181, selbst anmerkt, indem er auf die „importance of the text itself in determining the way we regard the king“ verweist.
- 157 Zu diesem Aspekt vgl. PARKER, Darling, S. 128–166.
- 158 Zu dieser doppelten Bedeutung Alfreds für Kultur und Herrschaft vgl. etwa die Einschätzung bei REUTER, *Alfred*, S. vii: „King Alfred was one of the giants of the early Middle Ages, who played a key role in the development of an English kingdom and of an English culture.“ Zum philologischen Interesse am Wirken Alfreds vgl. etwa HAGEDORN, *Wisdom*, S. 96–101, die diese Ver-

doppelte Reklamierung der Reformen Alfreds als Untersuchungsgegenstand führte wiederum zu einer disziplinären Auffächerung der Forschung, wobei literatur- und geschichtswissenschaftliche Ansätze sowie deren Ergebnisse bis in die jüngere Vergangenheit kaum miteinander in Beziehung gesetzt wurden.<sup>159</sup> Die Trennung erwies sich dabei insofern als folgenreich, als die Geschichtswissenschaft weniger die kulturellen, sondern vor allem die politische Funktion der Maßnahmen akzentuierte und somit ein instrumentelles Verständnis der geistig-religiösen Komponenten im Sinne von Herrschaftstechniken etablierte.<sup>160</sup>

Die Relativierung der Position Alfreds als nationale Identifikations- und Gründungsfigur in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts erweiterte das Forschungsspektrum um eine weitere Facette, indem verstärkt die britischen und europäischen Kontexte in den Blick genommen wurden, in denen der König und sein Reformprogramm zu verorten waren.<sup>161</sup> Die konsolidierenden Maßnahmen wurden nun etwa als Teilelement eines längerfristigen herrschaftlichen Einnungsprozesses gedeutet, für den auch das Agieren von Alfreds Vorgängern wie Nachfolgern von Bedeutung war.<sup>162</sup> Zwar erschien Alfred in dieser Perspektive weiterhin als wichtiger Wegbereiter hin zu einem geeinten englischen König-

einnahmung anhand der Rezeption von Alfreds Vorwort zur *Regula pastoralis* im 19. Jahrhundert aufzeigt. Zum Allgemeinplatz, dass Alfred der Vater der englischen Prosa sei, vgl. etwa FRANTZEN, Alfred, S. 1–4. Eine kritische Perspektivierung der Wissenschaftsgeschichte der alt-englischen Philologie auf der Basis postmoderner Theorieangebote bietet DERS., Desire, ohne dabei allerdings detailliert auf Alfred einzugehen. Erste Ansätze hierzu speziell mit Blick auf Alfred lassen sich bei DEMS., Alfred, S. 114–116, finden.

159 Zur disziplinären Trennung vgl. vor allem die Bemerkungen bei PRATT, Thought, S. 3f., sowie NELSON, Power, S. 331 f.

160 Vgl. dazu etwa die Einschätzung bei CAMPBELL, Placing, S. 11: „It is in a context of power used with such intentions [sc. a strictly run and religiously inspired state] that we should put Alfred’s educational campaign.“

161 Zum Bedeutungsverlust Alfreds in der breiteren Öffentlichkeit vgl. die Beobachtungen bei PARKER, Darling, S. 200–218. Wichtige Perspektivänderungen in der Alfredforschung wurden zudem durch die Erschließung weiterer Quellenkorpora, jenseits der erzählenden Quellen, motiviert. Vgl. dazu KEYNES, Kingdom, S. 15: „The re-assessment of Alfred has been prompted in part by closer and more critical reading of the major literary and documentary sources, and in part by advances in the knowledge gained from other forms of evidence.“ Wie bedeutsam allerdings ein komparativer Zugang für die Erforschung der Herrschaft des Königs geworden ist, verdeutlicht die Rubrik „Alfred and Contemporary Rulership“ bei REUTER, Alfred, in deren Beiträgen der König mit anderen Herrschern von den britischen Inseln bis nach Byzanz verglichen wird. Einen guten Überblick über die Alfredforschung in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts bietet KEYNES, Power, S. 175–182.

162 Vgl. hierzu etwa die Bemerkungen bei KEYNES, Kingdom, S. 16–19, sowie zur Herrschaftsordnung vor Alfred, ebd., S. 13: „[...] [B]ut one should emphasize from the outset that Alfred’s promotion of learning is inseparable from political developments in the 880s and early 890s, and that in combination these aspects of Alfred’s reign are themselves inseparable from other aspects of Alfred’s response to the Viking invasion.“ Auch PRATT, Thought, hebt auf die ererbten Strukturen Alfreds ab, die den Herrschaftsdiskurs wesentlich prägen. Vgl. dazu auch die Einschätzung von CAMPBELL, Placing, S. 3, in Anm. 152 in der vorliegenden Arbeit. Für die herrschaftliche Integration Mercias vgl. KEYNES, Mercians, zur Bedeutung von Alfreds Vorgängern wie auch seines Sohnes Eduard dem Älteren.

reich, die vermeintlich exzeptionelle Stellung seiner Herrschaftszeit wurde gleichwohl stark relativiert. Ebenso stellte man die religiös-kulturellen Ansätze Alfreds in zeitlich breitere Perspektiven, indem etwa nach möglichen Bezügen zur ‚benediktinischen‘ Reform des 10. und 11. Jahrhunderts gefragt, die Hofkultur nachfolgender Herrscher beleuchtet oder die Schriftproduktion in der Zeit vor Alfred untersucht wurde.<sup>163</sup> Die zumeist negativen Befunde hinsichtlich des Fortlebens der durch Alfred initiierten Maßnahmen führten zwar auch in diesem Bereich zu einer Abschwächung der bestehenden Meistererzählung von einem exzeptionellen Umbruch. Der persönliche Erfolg des Königs blieb jedoch davon unbetroffen. Die Notwendigkeit weiterer Reformen speziell im Religiosentum wurde etwa mit den erneuten Däneneinfällen begründet, die Differenzen in der ideellen Ausrichtung der Maßnahmen auf Veränderungen im sozio-politischen Bereich zurückgeführt.<sup>164</sup>

Deutlich prononcierter als die insulare Kontextualisierung der alfredianischen Reformansätze fiel dabei ohnehin die Beleuchtung der karolingischen Vorbilder aus, deren Vermittlung an und Rezeption durch den Hof Alfreds die Forschung in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts wesentlich prägte.<sup>165</sup> Auch

163 Zu letzterem vgl. KEYNES, Power, S. 182–197. Auf eine möglicherweise anhaltende Wirkung der alfredianischen Reformen speziell in der Schriftkultur Winchester verweist FRANTZEN, Alfred, S. 111–114. Auch BULLOUGH, Tradition, widmet sich v. a. mit Blick auf den Einsatz der Volkssprache den Berührungspunkten zu den ‚benediktinischen‘ Reformen. Zur Hofkultur Æthelstans und ihren Bezügen zu den alfredianischen Reformen vgl. BIHRER, Begegnungen, S. 393 f., mit weiterführender Literatur.

164 Vgl. dazu etwa PRATT, Thought, S. 348 f., der neben den herrschaftlich-politischen Veränderungen auch auf die intellektuellen Schwerpunktverlagerungen verweist, die sich v. a. in einem anderen Zugang zu karolingischem Gedankengut unter Æthelstan und in der ‚benediktinischen‘ Reformbewegung des 10. Jahrhunderts äußern würden. Zu ideellen Transformationen gerade im Bereich des reformorientierten Königtums vgl. DERS., Voice.

165 Die Forschungen von Wallace-Hadrill bildeten hierfür eine wichtige Weichenstellung. Vgl. KEYNES, Power, S. 176. Der Grad der Beeinflussung der Reformen Alfreds durch kontinentale Vorbilder ist in der Forschung durchaus umstritten. Dass karolingische Texte und damit Wissen um die *renovatio* Karls des Großen am alfredianischen Hof bekannt waren, wird durch die hier untersuchte Vita Assers eindeutig erwiesen, zitierte der Autor die Karlsvita Einhards doch an einer Stelle wörtlich. Vgl. ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 73. Auch weitere Schriften aus dem Umfeld der karolingischen Herrscher sind als Vorlagen für Assers Werk diskutiert worden. Hier ist die Befundlage allerdings weniger eindeutig, da sich nur motivische oder narrativ-stilistische Ähnlichkeiten, nicht aber direkte Zitate nachweisen lassen. Vgl. LAPIDGE, Reading, S. 28 und S. 42, SCHARER, Herrschaft, S. 64–66 und S. 104, HAGENEIER, Topik, S. 246–255, KRIER, Studien, S. 57–59, sowie BERSCHIN, Biographie, Bd. 3, S. 417–420. Explizite Bezüge zum karolingischen Vorbild lassen sich in den mit den Reformen assoziierten Schriften indes nicht finden. Bezüglich der Transmission der kontinentalen Ideen und Schriften sind in der Forschung unterschiedliche Modelle diskutiert worden. Als einen möglichen Vermittlungsweg wertete man etwa die Reformansätze Karls des Kahlen, dessen Hofkultur Alfred durch eine Romreise im Kindesalter aus eigener Anschauung kannte. Zudem heiratete Alfreds Vater Æthelwulf bei dieser Gelegenheit Judith, die Tochter Karls des Kahlen, was vielfach als Indiz für die Etablierung dauerhafter Kontakte zwischen den beiden Königshöfen gewertet wurde. Schließlich verfügte Æthelwulf über einen Sekretär fränkischer Herkunft namens Felix, der wohl für dessen Korrespondenz zuständig war und in Kontakt mit Lupus von Ferrières stand. Vgl. STORY, Connections, S. 224–



diese Perspektivierung ließ indes das bestehende Bild der Reformen Alfreds als Erfolgsgeschichte unangetastet und betonte weiterhin die Eigenständigkeit der Ansätze, da die Einbettung in kulturelle Transferprozesse und Traditionslinien keineswegs zu einer Ausblendung der spezifisch alfredianischen Adaption des Vorgefundenen führte.<sup>166</sup>

Die umrissenen Parameter – die Rolle des Königs bei der Ausgestaltung des Programms, die Frage nach der Reichweite und dem (Miss-)Erfolg der Maßnahmen, die Fokussierung auf deren politisch-herrschaftliche Implikationen in der historischen Forschung, die früh etablierte Trennung zwischen literatur- und

---

243, SCHARER, *Herrschaft*, S. 104–108, NELSON, *Ideas*, S. 129–131, KEMPSHALL, *Bishop*, S. 108, sowie GODDEN, *Prologues*, S. 447. Zur Hofkultur Karls des Kahlen vgl. die umfassende Untersuchung bei STAUBACH, *Rex*. Demgegenüber gilt es aber zu beachten, dass die Rolle des Westfrankenhersehers als Erneuerer und Fortsetzer der großväterlichen Reformen in der neueren Forschung durchaus umstritten ist, da insbes. eine geschlossene Programmatik aus den Quellen nicht ableitbar erscheint. Vgl. hierzu BOSHOF, *Karl*, der ebd., S. 140, zudem die Widmung des Fürstenspiegels von Sedulius Scottus an Karl den Kahlen anzweifelt. Außerdem erscheint es zumindest diskutabel, wie tiefgreifend die am Hofe Karls gemachten Erfahrungen den noch kindlichen Alfred tatsächlich geprägt haben, zumal hierüber keine Zeugnisse vorliegen. Auch ein intensivierter Austausch zwischen den Höfen Karls und Æthelwulfs ist in den Quellen nicht belegt. Zur Eheschließung zwischen Æthelwulf und Judith vgl. BIHRER, *Begegnungen*, S. 290–292, sowie zur begrenzten Reichweite solcher Verbindungen ebd., S. 312–314. Bihrer konstatiert zudem ebd., S. 390, dass „kein von Æthelwulf ausgehendes Interesse an kontinentalem Wissen zu erkennen [sei]“. Als weiteren Vermittlungsweg benannte man die vom Kontinent stammenden Gelehrten, welche von Alfred an seinen Hof berufen worden sind. Insbes. Grimbald wurde immer wieder als ‚cultural broker‘ par excellence gewertet, obwohl wenig über seine Person und seine Beiträge zum Reformprogramm Alfreds bekannt ist. Zur vermeintlichen Bedeutung Grimbalds vgl. etwa SCHARER, *Herrschaft*, S. 104f., KEMPSHALL, *Bishop*, S. 111f., und KEYNES, *Power*, S. 180, der Grimbald gar als „Frankish spin-doctor“ bezeichnet. Zur Person vgl. BIHRER, *Begegnungen*, S. 167–169, mit weiterführender Literatur. Schließlich tragen auch überlieferungsgeschichtliche Befunde nicht zu einer Klärung der Frage bei, da etwa selbst die bei Asser zitierte *Karlsvita* Einhards vor 1066 handschriftlich nicht in England nachweisbar ist. Zur handschriftlichen Überlieferung der *Karlsvita* vgl. TISCHLER, *Vita*, S. 20–44, sowie zu den begrenzten Aussagemöglichkeiten zum vorhandenen Buchbestand im Umfeld Alfreds allgemein JAYATILAKA, *Circle*, sowie GODDEN, *Prologues*, S. 445f., der darauf hinweist, dass nicht einmal die *Regula pastoralis* zur Zeit Alfreds handschriftlich belegt ist. Jüngst hat zudem CHARLES-EDWARDS, *Wales*, S. 453f. und S. 461–466, auf die Brückenfunktion von Wales im Rahmen irisch-fränkischer Kontakte sowie auf die insulare Tradition der in der *Alfredsvita* greifbaren Ideen hingewiesen, sodass auch Asser als möglicher Vermittler vermeintlich kontinentaler Konzepte infrage kommt. Gewissheit ist mithin in Bezug auf die Transmission und Rezeption von karolingischen Ansätzen nicht zu gewinnen.

166 Vgl. hierzu etwa die pointierte Einschätzung bei PRATT, *Problems*, S. 168: „Carolingian influences have generally received the strongest emphasis in an Alfredian context, and it is accordingly important to recognise the input of ‚Insular‘ expertise, together with the high degree of adaptation that is observable in most cases to local ‚Alfredian‘ conditions.“, sowie KEYNES, *Power*, S. 196f., der die kontinentalen Einflüsse anerkennt, zugleich aber auf die angelsächsischen Traditionen in der Schriftkultur hinweist, die von Alfred aktiv genutzt wurden. Ebenso gestaltet sich die Einschätzung bei BULLOUGH, *Tradition*, S. 299–301. Die Frage nach dem Verhältnis von karolingischen und angelsächsischen Einflüssen sowie nach deren produktiver Weiterentwicklung bildet ferner den Leitrahmen für die Untersuchung der *Alfredsvita* bei KRIER, *Studien*, S. 30–59.



geschichtswissenschaftlichen Ansätzen sowie die Bestimmung des Verhältnisses von Rezeption und Innovation – sind insofern für die vorliegende Arbeit von Bedeutung, als sie die gegenwärtige Auseinandersetzung mit dem Themenkomplex weiterhin anleiten. So wertet die aktuellste und umfassendste Arbeit zu den Reformen Alfreds von David Pratt die Übersetzungen des Königs mit Blick auf ihren Beitrag zur Herrschaftskonsolidierung aus, indem im Rekurs auf theoretische Angebote der ‚Conceptual History‘ die Relevanz der dort artikulierten Ideen für die politische Praxis herausgearbeitet wird.<sup>167</sup> Die konsequente Verortung des so konturierten Herrschaftsdiskurses in seinem Entstehungsumfeld akzentuiert dabei nicht nur die Wirkmächtigkeit der alfredianischen Gedanken, sondern betont zugleich deren Rückbindung an angelsächsische Traditionslinien und Herrschaftsverhältnisse, deren wesentliche Merkmale der Rekurs auf die Volkssprache und die Fokussierung des Diskurses auf die Person des Königs selbst bildeten. Pratt spricht sich mit Blick auf die intensiv betriebene Forschung zu den möglichen karolingischen Vorbildern dementsprechend für eine stärkere Perspektivierung der genuin angelsächsischen Komponenten wie Rahmenbedingungen des Diskurses aus, die letztlich einer ‚Säkularisierung‘ von Herrschaftsvorstellungen Vorschub leiste.<sup>168</sup> Durch die methodische Erschließung der Übersetzungen für geschichtswissenschaftliche Fragestellungen nimmt der Autor zweifellos eine bedeutsame Neuakzentuierung der Reformen vor.<sup>169</sup> Zugleich werden jedoch die ohnehin dominierenden Forschungsperspektiven auf die Reformen lediglich fortgeführt, indem die Eigenständigkeit der Ansätze, der Erfolg und die politische Ausrichtung des Programms sowie die Mitwirkung Alfreds letztlich auf einer weiteren, wenngleich wichtigen Ebene bekräftigt und theoretisch abgesichert werden.

Auch die Trennung zwischen geschichts- wie sprach- und literaturwissenschaftlichen Ansätzen ist in der Forschung noch präsent. Zwar haben sich historische Studien immer wieder mit der Rolle Alfreds als Autor und den in seinem Umfeld entstandenen altenglischen Übersetzungen befasst.<sup>170</sup> Insbesondere

---

167 Zur Methodik und den Erkenntnisinteressen der Arbeit vgl. PRATT, *Thought*, S. 1–14. Dieser hat sich auch in einer Reihe weiterer Studien zu einzelnen Aspekten der Reform geäußert. Vgl. hierzu DERS., *Persuasion*, DERS., *Illnesses*, sowie DERS., *Problems*. Er kann sicherlich als einer der derzeit führenden Experten zu diesem Forschungsgebiet gelten.

168 Vgl. hierzu etwa DERS., *Thought*, S. 44–62, S. 209–213 u. S. 338–345. Auch NELSON, *Ideas*, S. 147f., formuliert eine solche Einschätzung.

169 Vgl. hierzu auch die positive Aufnahme von Pratts Thesen etwa bei NELSON, *Authority*, S. 67, Anm. 67.

170 Vgl. hierzu etwa NELSON, *Ideas*, DIES., *Authority*, oder DUMVILLE, *Alfred*. Im Vordergrund standen dabei zumeist allerdings einzelne Passagen der Werke, wie sich etwa anhand des *Hierdeboec*, der altenglischen Version der *Regula pastoralis* Gregors des Großen, zeigen lässt. Während das programmatische Vorwort Alfreds zum Werk als Allgemeinplatz sowohl der geschichts- als auch der literaturwissenschaftlichen Forschung gelten kann, hat die eigentliche Übersetzung kaum Beachtung gefunden. Zum Stellenwert des Vorwortes vgl. etwa die resümierenden Bemerkungen bei GODDEN, *Project*, S. 94: „It is in many ways a founding document for the modern narrative of Anglo-Saxon cultural history, at both scholarly and popular levels, leading to stories of educational reform in Latin and English, a renaissance in the history of the book, the founding

Pratt nutzte bei seiner Erschließung des Herrschaftsdiskurses nicht nur die alfredianischen Übertragungen, sondern ebenfalls das in der Philologie entwickelte Instrumentarium zur Erschließung des Korpus, sodass auch auf konzeptioneller Ebene von einem Brückenschlag gesprochen werden kann.<sup>171</sup> Eine umfassende Überwindung der disziplinären Dichotomie zog dieser punktuelle Austausch hingegen nicht nach sich. So widmet sich ein jüngst erschienenes Handbuch zu Alfred dem Großen, welches innerhalb einer theologisch-geistesgeschichtlichen Reihe erschienen und dementsprechend als Forschungsüberblick zur Reformthematik zu werten ist,<sup>172</sup> fast ausschließlich sprach- und literaturwissenschaftlichen Fragestellungen, die neben der Autorschaft vor allem Detailfragen zu den einzelnen Übersetzungen erörtern.<sup>173</sup> Die lateinische Überlieferung findet dabei bis auf eine Ausnahme keine intensivere Berücksichtigung in Form eines eigenständigen Beitrages.<sup>174</sup> Auch bei Pratt wird eine Grenze zwischen literatur- und geschichtswissenschaftlichem Arbeiten trotz der Bekundung des Gegenteils perpetuiert, wenngleich diese auch auf einer anderen Ebene als der von ihm diskutierte Forschungsbefund zu verorten ist.<sup>175</sup> So berücksichtigt Pratt zwar neben der altenglischen auch die lateinische Überlieferung aus dem Umfeld Alfreds und setzt diese Quellen im Gegensatz zum Handbuch in Beziehung zueinander. Der diskursanalytische Ansatz beschränkt sich allerdings auf die volkssprachlichen Übersetzungen Alfreds. Demgegenüber wird die *Alfredsvita* Assers außerhalb des Herrschaftsdiskurses verortet und vor allem zur Rekonstruktion realgeschichtlicher Abläufe als kontextuellem Rahmen der politischen Ideen Alfreds ausgewertet.<sup>176</sup>

---

of English prose, the creation of English national identity and of course the literary and intellectual achievements of King Alfred himself.“ Dass diese Einschätzung Goddens berechtigt ist, verdeutlichen z. B. LAPIDGE/KEYNES, Alfred, S. 124, die ihre neuenglische Übersetzung des Vorwortes mit folgenden Worten einleiten: „This preface is consequently a cardinal document in our understanding of King Alfred and of the literary culture of late Anglo-Saxon England in general.“ Auch DUMVILLE, Alfred, S. 187f., stellt die Bedeutung des Vorwortes für das Reformprogramm Alfreds heraus, indem er es vollständig in moderner englischer Übersetzung zitiert, um hiervon ausgehend die Frage nach der Kontinuität zwischen den alfredianischen Ansätzen und den ‚benediktinischen‘ Reformen des 10. Jahrhunderts zu verfolgen. Einen guten Überblick über die Übersetzung als Gesamtwerk bietet SCHREIBER, Translation.

171 Vgl. dazu PRATT, Thoughts, S. 1–15.

172 So auch die bei DISCENZA/SZARMACH, Introduction, S. 1, formulierte Zielsetzung: „This *Companion to Alfred* seeks both to guide readers through the field and add new scholarship in the study of Alfred, his times, and the artistic and literary productions associated with the king and his court.“

173 Vgl. hierzu die Studien in DISCENZA/SZARMACH, Companion.

174 Zum eindimensionalen Charakter des Handbuches vgl. auch BIHRER, Rezension.

175 Zur Forschungsdichotomie vgl. PRATT, Thought, S. 3f.

176 So führt PRATT, Thought, S. 166–178, Assers Werk mehrfach an, um die Funktionsweise des alfredianischen Hofes, Alfreds Agieren und somit den vermeintlich realgeschichtlichen Kontext des von ihm anhand der Übersetzungen nachgezeichneten Diskurses zu ermitteln. Mögliche Stilisierungen des Hofgeschehens durch Asser – etwa in Form literarischer Anleihen aus der *Karlsvita* Einhards, die z. B. die Darstellung der Kindeserziehung geprägt haben könnten – werden dabei nicht in die Überlegungen eingebunden. Vgl. zu den Parallelen zwischen Asser und Einhard bei der Beschreibung des Hofgeschehens etwa BERSCHIN, Biographie, Bd. 3, S. 418.

Wenngleich diese neueren Studien zu den geistig-intellektuellen Grundlagen der alfredianischen Reformen also durchaus älteren Themen und Ansätzen der Forschung verpflichtet sind, klammern sie paradoxerweise zugleich mit Assers *De rebus gestis Ælfredi* eine Quelle weitestgehend aus, der generell der Charakter einer Leitüberlieferung für die Erforschung der Herrschaft Alfreds des Großen zugesprochen werden kann.<sup>177</sup> Auch in diesem Punkt ordnen sich die Arbeiten in eine weiterzufassende Forschungstradition ein. Denn obwohl in den letzten Jahren im Anschluss an die Arbeiten Anton Scharers das Bewusstsein dafür gewachsen ist, dass Assers Alfred weniger als Abbild einer historischen Persönlichkeit, sondern vielmehr als eine vielfältig aufgeladene Projektionsfläche für zeitgenössische Königsideale zu verstehen ist, wird der Text mit Blick auf das Reformprogramm immer noch einseitig und vielfach unkritisch zur Rekonstruktion tatsächlicher Abläufe genutzt.<sup>178</sup> Die Gründe für diese Trennung von realgeschichtlichem Kontext und Reformdiskurs gilt es kritisch zu erörtern, um hiervon ausgehend eine neue Perspektive auf die alfredianischen Reformen im Allgemeinen wie auch Assers Werk im Speziellen entwerfen zu können.

Die Ausklammerung der *Vita* auf der Ebene des vom König initiierten Reformdiskurses wurzelt vor allem in der prekären Überlieferung und der sprachlich-inhaltlichen Gestaltung des Werkes. So sind keine eigenständigen Abschriften der Lebensbeschreibung aus dem Mittelalter überliefert und auch im Kontext anderer Werke ist sie kaum rezipiert worden.<sup>179</sup> Folglich hat sich die Forschung bei der Frage nach der Textfunktion vor allem mit den Abfassungsmotiven und dem intendierten Rezipientenkreis befasst, die man über textimmanente Merkmale zu bestimmen versuchte. Ein solcher Zugriff wurde allerdings durch die bestenfalls impliziten Hinweise Assers auf die Entstehungsumstände und gewünschte Wirkung sowie die ungewöhnliche Gestaltung des Werkes weiter erschwert. Literarisch betrachtet handelt es sich bei der *Alfreds-vita* um eine eigenwillige Kompilation, die teils aus lateinischen Übersetzungen von Einträgen der – ebenfalls mit dem alfredianischen Hof assoziierten – Angelsächsischen Chronik, teils aus biographischen Einschüben besteht, deren Vorlagen gattungstechnisch in der karolingischen Herrscherbiographie zu verorten sind.<sup>180</sup> Zudem bricht der Text scheinbar unvermittelt noch zu Lebzeiten

---

Ähnlich unkritisch gestalten sich die Bemerkungen bei PRATT, *Persuasion*, S. 201–206, zur Kerzenuhr Alfreds. Zwar lässt sich ebd., S. 204, die Bemerkung finden, dass der Bericht Assers „rather stylized“ sei. Dies bezieht sich aber nur auf die Darstellung der Uhrenerfindung als Erfolgsgeschichte; am persönlichen Engagement Alfreds wird indes nicht gezweifelt.

177 Zum Stellenwert der *Vita* innerhalb der Alfredforschung vgl. etwa ABELS, *Biographers*, S. 66 und S. 75, sowie PRATT, *Thought*, S. 3f., der auf die Dominanz der Quelle in „debates over royal presentation“ hinweist.

178 Neben Pratt zieht etwa auch NELSON, *Ideas*, S. 154, eine Grenze zwischen den normativ orientierten Übersetzungen und der vermeintlich realgeschichtlich ausgerichteten *Vita*: „Alfred castigates such men in his Boethius, just as Asser describes him doing in real life.“

179 Der letzte Überlieferungsträger – wahrscheinlich aus dem 10. Jahrhundert – fiel dem Brand in der Cotton Library von 1731 zum Opfer. Vgl. hierzu etwa KEYNES, *Authenticity*, S. 530f.

180 Vgl. zum Charakter des Werkes CAMPBELL, *Life*, SCHÜTT, *Form*, BERSCHIN, *Biographie*, Bd. 3, S. 416–421, sowie BIHRER, *Begegnungen*, S. 358–360, mit der dort genannten Literatur. Mit Blick auf die

des Protagonisten ab – ein Umstand, der insofern bemerkenswert ist, als Asser Alfred um gut zehn Jahre überlebte, sodass er die Lebensbeschreibung durchaus bis zu dessen Tod hätte fortführen können. Hinsichtlich der verhandelten Themen hinterlässt die Vita ebenfalls einen inkonsistenten Eindruck, da sich nicht alle vorgenommenen Ergänzungen Assers direkt mit der Person des Königs befassen und die Erzählung durch die scheinbare Beliebigkeit der berichteten Ereignisse stellenweise Züge einer Anekdotensammlung gewinnt.<sup>181</sup> Zudem hat die Forschung immer wieder auf vermeintliche Widersprüche innerhalb des von Asser gezeichneten Alfredbildes hingewiesen, die nicht nur an der realgeschichtlichen Verlässlichkeit, sondern auch an der konzeptionellen Geschlossenheit der Vita zweifeln ließen. Dementsprechend setzte man sich nicht nur intensiv mit der Frage nach den möglichen Intentionen des Werkes auseinander, sondern diskutierte auch den Status des überlieferten Textes, wobei die vorgebrachten Annahmen von einem in sich geschlossenen Werk über ein letztlich unvollendetes Konzept bis hin zu einer vermeintlichen Fälschung der Vita in späterer Zeit reichen.<sup>182</sup> Gemeinhin wird die Vita in der gegenwärtigen Forschung allerdings zu Recht als das angesehen, was sie zu sein vorgibt: eine

---

karolingische Herrscherbiographik sind unterschiedliche Einflüsse diskutiert worden. Sicher belegen lässt sich über ein direktes Zitat nur die Kenntnis der Karlsvita Einhards. Vgl. Asser, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 73. Vgl. zu anderen möglichen Einflüssen, LAPIDGE, Reading, S. 28 und S. 42, SCHARER, Herrschaft, S. 64–66 und S. 104, BERSCHIN, Biographie, Bd. 3, S. 417–420, sowie HAGENEIER, Topik, S. 246–255. Letztlich ebenso schwierig ist das Verhältnis der Alfredsvita zur Angelsächsischen Chronik zu bestimmen. Das altenglische Annalenwerk liegt in sieben Handschriften und einem Fragment (A bis H) vor, die als jeweils eigenständige Versionen angesehen werden müssen. Für den hier beleuchteten Zeitraum können die Manuskripte A bis E als Hauptüberlieferungsträger gelten, in denen die Einträge von der Eroberung Britanniens durch Julius Caesar bis etwa in die Jahre 890 bis 892 eine gemeinsame Basis bilden – den sogenannten „common stock“ –, die dann jeweils weiter ergänzt worden ist. Die direkte Vorlage Assers, der auf diesen „common stock“ bis in das Jahr 887 zurückgriff, ist nicht überliefert, dürfte aber den Handschriften B und C ähnlich gewesen sein, wenngleich an einigen Stellen stärkere Berührungspunkte mit A vorzuliegen scheinen. Da die Chronik bislang v.a. über die Einzelhandschriften erschlossen worden ist, bildet eine textkritische Auseinandersetzung mit dem „common stock“ weiterhin ein Desiderat, wie KEYNES, Manuscripts, S. 552, betont. Wenn daher im Analyseteil speziell die Modifikationen in den Blick genommen werden, welche der Waliser im Rahmen seiner Übersetzung vornahm, wird der Wortlaut mit den Handschriften A bis E abgeglichen, um eine größtmögliche Gewissheit bezüglich der Eigenleistung zu erzielen. Vgl. zur Überlieferung der Angelsächsischen Chronik allgemein die Überblicke bei MOLYNEAUX, Formation, S. 18–20, sowie KEYNES, Manuscripts, zum Verhältnis zwischen dem Annalenwerk und der Alfredsvita darüber hinaus HEWITT, Sources, sowie THOMAS/CALLANDER, Asser, S. 130–132, mit weiterführender Literatur.

181 Zum anekdotenhaften Charakter der Vita vgl. CAMPBELL, Life, S. 136 f.

182 Für eine in sich geschlossene Konzeption des Werkes plädiert etwa SCHARER, Herrschaft, S. 64. Zur Annahme, dass es sich um ein unvollendetes Konzept handle, vgl. etwa SCHÜTT, Form, S. 210, KIRBY, Asser, S. 13 f., und WIELAND, Kaiserbiographie, S. 102–104. Die in der Forschung immer wieder geäußerte Vermutung, dass es sich bei der Vita um eine (später verfasste) Fälschung handle, kann mittlerweile als widerlegt gelten. Zuletzt ist eine solche Einschätzung vehement von Alfred P. Smyth vertreten worden. Vgl. dazu SMYTH, Life, S. 55–210, sowie DERS., Alfred, S. 149–367. Überzeugende Widerlegungen der für die Fälschungshypothese angeführten Argumente bieten ABELS, Alfred, S. 318–326, sowie KEYNES, Authenticity.

Lebensbeschreibung Alfreds des Großen, welche von dessen Hofgelehrtem Asser, einem Geistlichen walisischer Herkunft, wohl noch zu Lebzeiten des Königs – wahrscheinlich 893 – abgefasst wurde.<sup>183</sup>

Die umrissenen Problematiken, die sich bei der Erschließung von Assers *De rebus gestis Ælfredi* stellen, und ihre intensive Diskussion in der Forschung verdeutlichen, dass eine eindeutige Funktionsbestimmung des Werkes kaum möglich erscheint. Dennoch sind auf Grundlage der skizzierten Befunde vor allem zwei mögliche Rezipientenkreise angeführt worden. Eine erste Gruppe von Forschungsmeinungen hat die Abfassung der Vita vor allem mit Alfreds direktem sozialen Umfeld in Verbindung gebracht, wobei der konkrete Adressatenkreis jeweils unterschiedlich weit bestimmt worden ist. Neben dem König als primärem Empfänger des Werkes wurde etwa auf die sich aus engeren Vertrauten und Verwandten konstituierende *familia* des Herrschers oder allgemeiner auf dessen Hof als weitere mögliche Rezipienten verwiesen.<sup>184</sup> Auch in den von Asser berichteten Klostergründungen Alfreds sah man eine potenzielle Leserschaft.<sup>185</sup> Einendes Merkmal dieser Erklärungsansätze bildet demnach die Annahme einer Funktionalisierung des Werkes im Rahmen des personalen Beziehungsgeflechts um den König selbst. Differenzen sind nur bezüglich des Grades der avisierten Öffentlichkeit zu konstatieren. Daher ließe sich diese Gruppe auf übergeordneter Ebene als ‚Hofthese‘ bezeichnen.

Hinsichtlich der konkreten Funktion(en), die das Werk in diesem sozialen Kontext habe erfüllen sollen, sind vor allem die auf Panegyrik und hagiographischen Erzählkonventionen fußende Legitimation Alfreds als König sowie die in karolingischer Tradition stehende Herrscherparänese herausgestellt worden.<sup>186</sup> Zwar wurden Bezüge zu den Ansätzen und Ideen der alfredianischen Reformen nicht vollständig ausgeblendet, dennoch erfolgte ihre Untersuchung ausschließlich vor dem Hintergrund der legitimatorischen und fürstenspiegelartigen Dimensionen des Werkes. Diese Lesart blieb also ganz dem biographischen Anspruch des Textes verpflichtet, indem sie den König und seine Interessen in das Zentrum der Untersuchung rückte. Die vermeintliche Problematik, dass das Werk nicht die ganze Lebensspanne des Königs umfasst, ist dabei durchaus produktiv aufgelöst worden, indem vor allem über die paränetische Funktion der in sich geschlossene Charakter der Vita prononciert worden ist.<sup>187</sup> Der herrscherzentrierte Fokus dieses Ansatzes spiegelt sich ebenfalls in der Be-

---

183 Zur Echtheit vgl. die in der vorherigen Anm. genannten Titel von Abels und Keynes.

184 Von einer vornehmlich an den König selbst gerichteten Widmung als durchaus mahnende Selbstvergewisserung geht KEMPSHALL, Bishop, S. 122 f., aus. NELSON, Monks, S. 136, spricht ganz allgemein von „the court audience for whom Asser wrote“. Für eine Adressierung der *familia* vgl. DIES., Authority, S. 330 f. KERSHAW, Illness, S. 218 f. sowie S. 223 f., sieht sowohl den König als auch den Wessex'schen Hof als intendierte Rezipienten.

185 Vgl. hierzu CAMPBELL, Life, S. 149 f. Auch Campbell wertet aber Alfred als primären Rezipienten der Vita und spricht sich darüber hinaus für eine Adressierung von dessen Herrschaftsträgern aus.

186 Vgl. hierzu v. a. SCHARER, Herrschaft, S. 66–108, der für eine fürstenspiegelartige Funktion der Vita plädiert hat, sowie KEMPSHALL, Bishop, und KERSHAW, Illness.

187 Vgl. dazu weiter unten.



stimmung des Rezipientenkreises wider, die trotz einzelner Differenzierungen vielfach unbestimmt und vage ausfällt: Die Vita wird demnach als vom König abhängiges Werk konzipiert, allein die sozialen Beziehungen des Herrschers sind für die Abfassung und Dissemination des Textes entscheidend. Wer sich jedoch genau hinter der avisierten Hoföffentlichkeit verbirgt oder durch die paränetischen Elemente des Werkes erzogen werden soll, ist demgegenüber von untergeordneter Bedeutung und wird kaum näher ausgeführt.

Von einem anderen sozio-politischen Werkkontext geht hingegen die zweite in der Forschung diskutierte Verortung aus, welche die walisischen Anrainer Alfreds als wesentlichen Adressatenkreis der Vita definiert und dementsprechend als ‚Walesthese‘ bezeichnet werden kann.<sup>188</sup> Die Ausgangspunkte der Argumentation sind dabei grundsätzlich mit denen der Hofthese vergleichbar, werden im Hinblick auf die Zweckbestimmung des Werkes doch auch hier die herrschaftslegitimatorischen Aspekte und die (politischen) Interessen des Königs fokussiert: Demnach habe Alfred die Vita verfassen lassen, um seiner Vorrangstellung innerhalb der britischen *christianitas* Ausdruck zu verleihen.<sup>189</sup> Die Verortung in einem auswärtigen Kontext ergibt sich demgegenüber durch eine stärkere Gewichtung der walisischen Einflüsse im Werk.<sup>190</sup> Hierbei kann vor allem den Aussagen des Autors zur eigenen Berufung an den alfredianischen Hof sowie zur politischen Situation in seiner Heimat eine Schlüsselposition zugesprochen werden. So wurden diese inhaltlich aufeinander bezogenen Passagen einerseits als Versuch Assers gewertet, über seinen eigenen Werdegang die Vorteile herauszustreichen, die den Walisern aus einer Anerkennung der Primatstellung des Wessex'schen Herrschers erwachsen würden, um somit sein Engagement am alfredianischen Hof zu legitimieren.<sup>191</sup> Andererseits betrachtete man die Schilderungen Assers als authentischen Tatsachenbericht, der Aufschluss über die politische Konstellation zwischen den walisischen Herrschaftsträgern und Alfred gab.<sup>192</sup> Schließlich schien auch die offene Kritik an den Zuständen in Alfreds Reich sowie die vermeintlich abfällige Haltung des Autors

---

188 Verschiedene Argumente für diese These werden bei KEYNES, Mercians, S. 41–44, sowie DEMS., Power, S. 181f., Anm. 31, zusammengetragen.

189 Vgl. hierzu etwa LAPIDGE/KEYNES, Alfred, S. 56, WIELAND, Kaiserbiographie, S. 104–106, PRATT, Thought, S. 109–111, KIRBY, Asser, S. 26f., SCHÜTT, Form, S. 210, GODDEN, Literacy, S. 586, KEYNES, Mercians, S. 42–44, DERS., Kingdom, bes. S. 36, KRIER, Studien, S. 31, sowie CHARLES-EDWARDS, Wales, S. 452–466.

190 Hierbei ist zum einen auf die Zuspitzung des Konfliktes mit den Dänen als Kampf zwischen Heiden und Christen verwiesen worden. Vgl. hierzu KEYNES, Kingdom, sowie DERS. Mercians, S. 44. LAPIDGE/KEYNES, Alfred, S. 56f., sprechen zum anderen neben keltischen Ortsnamen und etymologischen Erklärungen auch die Sichtweise der geographischen Verortung sowie den spezifischen Gebrauch der Personalpronomina an.

191 Vgl. dazu CHARLES-EDWARDS, Wales, S. 452–466.

192 So etwa die Einschätzung bei CHARLES-EDWARDS, Wales, S. 452: „Although what it says about Wales is exceedingly succinct, it provides crucial information permitting an understanding of important political changes in Wales during the first great Viking onslaught in the second half of the ninth century.“



gegenüber Mercia für ein Publikum in Assers Heimat zu sprechen.<sup>193</sup> In der Zusammenschau mit anderen Quellen ließen sich somit die *causa scribendi* und der Abfassungszeitraum des Werkes vermeintlich präzise bestimmen. Die These eines unvollendeten Konzepts aufgreifend sprachen sich die Vertreter der Walesthese für eine Abfassung des überlieferten Textes in den späten 880er und frühen 890er Jahren aus, dessen Fertigstellung aber aufgrund der sich ändernden politischen Gemengelage in Wales schließlich nicht weiter verfolgt worden sei.<sup>194</sup> ‚Tagespolitik‘ motivierte dieser Auffassung nach also die Abfassung des Werkes ebenso wie sie zur Aufgabe des Projektes führte. Zwar lassen sich wie bei der ‚Hofthese‘ auch hier graduelle Unterschiede zwischen den einzelnen Forschungsmeinungen ausmachen, die in diesem Falle allerdings nicht die erreichte beziehungsweise intendierte Öffentlichkeit des Werkes, sondern die Ausschließlichkeit des primären Abfassungsgrundes betreffen. Wengleich alle der unter diesem Label subsumierten Erklärungsmodelle Alfreds Beziehungen zu Wales als wesentliches *movens* für die Abfassung wie auch die Aufgabe des Werkes definieren, hat nur ein kleiner Teil der Forschung diese walisische Orientierung als absolut gesetzt.<sup>195</sup>

Auch die Reformthematik wurde im Rahmen dieser ‚außenpolitischen‘ Lesart aufgegriffen, indem neben den schon angerissenen Punkten vereinzelt generelle Annahmen zu Formen und Funktionen der Textproduktion am alfredianischen Hof in die Argumentation einfließen. Angesichts des hohen Stellenwertes, der der Volkssprache in den programmatischen Ausführungen Alfreds in einem seiner Vorworte zur altenglischen *Regula pastoralis*, dem sogenannten *Hierdebooc*, für die Erneuerung von Wissen und Bildung zugesprochen wird, irritierte die Abfassung des Werkes in der lateinischen Sprache, zumal die Übersetzungen des Königs und die mit dem Hof assoziierte Abfassung der Angelsächsischen Chronik für eine Umsetzung dieses Grundgedankens sprachen.<sup>196</sup> Insbesondere Assers Übersetzung von Teilen des letztgenannten altenglischen Annalenwerkes im Rahmen seiner lateinischen *Vita* schien vor diesem Hinter-

---

193 Vgl. zur offenen Kritik an den Wessex'schen Verhältnissen sowie zur Abfälligkeit gegenüber Mercia etwa PRATT, *Thought*, S. 110, KEYNES, *Mercians*, S. 42f., YORKE, *Edward*, S. 26f., sowie STAFFORD, *Succession*, S. 261f.

194 Vgl. PRATT, *Thought*, S. 109f. Auch KRIER, *Studien*, S. 32, verweist auf den Konzeptcharakter des Werkes. THOMAS/CALLANDER, *Asser*, S. 133, sprechen sich hingegen für eine Fertigstellung und tatsächliche Übermittlung des Werkes nach Wales aus. Vgl. hierfür auch die folgende Anm.

195 PRATT, *Thought*, S. 110, setzt diese etwa absolut, indem er sich explizit gegen eine Rezeption am Hof ausspricht: „The context points against a significant courtly after-life[.]“ Pratt beruft sich dabei v. a. auf KIRBY, *Asser*, der diese starke walisische Orientierung allerdings nur für die frühe Entstehungsphase der *Vita* annimmt. Vgl. zu letzterem ebd., S. 26f., sowie die Einschätzung bei KEYNES, *Power*, S. 177. Auch SCHÜTT, *Form*, S. 210, nennt die Legitimation Alfreds in Wales als wichtigen, jedoch nicht exklusiven Grund für die Abfassung des Werkes. Die Verortung der *Vita* in einem walisischen Kontext ist jüngst von THOMAS/CALLANDER, *Asser*, bes. S. 141–145, affirmiert worden, welche eine zeitnahe Rezeption des Werkes im walisischen Gedicht *Armes Prydein Vawr* zu belegen versuchen. Allerdings bleibt die allein auf Indizien basierende Argumentation spekulativ.

196 Vgl. dazu etwa GODDEN, *Project*.

grund geradezu konträr zu den Anliegen der alfredianischen Bildungsreform zu verlaufen. Schließlich standen für die ideengeschichtliche Erschließung der Maßnahmen mit den Übersetzungen und Vorworten, die der König selbst verfasst haben soll, unmittelbare Quellen zur Verfügung, die nicht nur aus der konkreten Reformpraxis erwachsen sind, sondern scheinbar einen direkten Zugang zur Gedankenwelt eben jenes Akteurs boten, der diesen Prozess aktiv ausgestaltete und autoritativ steuerte.<sup>197</sup> Eine Auseinandersetzung mit der panegyrisch gefärbten Außenwahrnehmung Assers schien daher trotz des intimen Verhältnisses zwischen Autor und König und der Berücksichtigung von dessen Interessen im Rahmen der Textausgestaltung von untergeordneter Bedeutung.

Die Annahme einer gescheiterten Funktionalisierung des Werkes im Rahmen der Beziehungen Alfreds zu Wales zeitigte also nachhaltige Folgen für das Verständnis der Vita insgesamt, indem man ihr auf der Ebene des vom König angestoßenen Reformdiskurses eine tiefergehende Wirkung abgesprochen, ja ihre Anlage und Konzeptualisierung gar außerhalb dieses Denkkonzeptes verortet hat. Allerdings scheinen die Prämissen, von denen diese Argumentation ausgeht, gleich auf mehreren Ebenen diskussionswürdig.

Dies betrifft zunächst die Implikationen der zu Beginn thematisierten Meistererzählung zum alfredianischen Reformprogramm, denen die vorgestellten Überlegungen zur Funktionsweise der Texte in ihrer dichotomen Gegenüberstellung von volkssprachlicher und lateinischer Schriftkultur verpflichtet sind. Zwar unterstützt die Überlieferung altenglischer Übersetzungen, deren Abfassung mehr oder minder sicher mit dem alfredianischen Hof assoziiert werden kann, grundsätzlich die These, dass volkssprachliche Versionen beziehungsweise Adaptionen lateinischer Werke eine bedeutsame Rolle in der Herrschaftspraxis Alfreds spielten. Den Worten des Königs im programmatischen Vorwort zum *Hierdebooc* folgten also offensichtlich auch Taten. An der Funktionalisierung der Texte im Sinne einer breitenwirksamen Erziehung von laikalen wie klerikalen Herrschaftsträgern zu Stützen einer gottgefälligen Ordnung unter Führung des Königs sind jedoch aus mehreren Gründen Zweifel angebracht.

So lässt sich eine solch umfassende Rezeption der Werke auf Basis der handschriftlichen Befunde nicht nachweisen.<sup>198</sup> Inwiefern der Gebrauch der Volkssprache zudem tatsächlich die Zugänglichkeit der Werke erleichterte, ist ob der Auswahl der Texte und der gelehrt-philosophischen Implikationen der Übersetzungen trotz vereinzelter Aktualisierungen und explikativer Exkurse ebenfalls fraglich. Denn bei den „Büchern, deren Kenntnis allen notwendiger-

---

197 So etwa die pointierte Einschätzung bei DUMVILLE, Alfred, S. 185: „The principal sources for Alfred's reign, giving us insight into the king's intentions as well as his actions, embody an unusual element – a large body of literature attributable to the king himself, ranging from lawcodes to philosophy.“

198 Vgl. hierzu etwa KEYNES, Power, S. 193–195, der darauf hinweist, dass nur für die *Regula Pastoralis* eine solch umfassende Vielfältigkeit nachweisbar sei.

weise zukommen soll“<sup>199</sup>, handelt es sich zumeist um voraussetzungsreiche Traktate.<sup>200</sup> Schließlich implizieren Befunde zum Gebrauch der Volkssprache in der schriftlichen Kommunikation in der Zeit vor und nach der Herrschaft Alfreds, dass der Rekurs auf die altenglische Sprache nicht vorschnell als Indikator für einen breiten, laikal-geprägten Rezipientenkreis gewertet werden sollte. Vielmehr bediente man sich auch im geistlich-monastischen Bereich intensiv der Volkssprache, wie insbesondere die Regelübersetzungen späterer Jahrhunderte zeigen.<sup>201</sup>

Die in der Meistererzählung zumindest implizit greifbare Vorstellung, dass die Volkssprache angesichts des von Alfred konstatierten Bildungsverfalls zum ausschließlichen Medium der Reformkommunikation avanciert sei, wird darüber hinaus durch das programmatische Vorwort selbst widerlegt. So definiert der König den Rekurs auf die Volkssprache dort als notwendiges Hilfsmittel, nicht aber als Selbstzweck der edukativen Maßnahmen, da der Erwerb von Lateinkenntnissen im Sinne einer höheren Bildungsstufe, die möglicherweise Voraussetzung für den Erhalt klerikaler Weihen sein sollte, einen zentralen Referenzpunkt der Initiativen bildet.<sup>202</sup> Mit Blick auf die Anfertigung von Übersetzungen kann demnach von einer Schwerpunktverlagerung, nicht aber von einem Paradigmenwechsel im Bildungswesen gesprochen werden. Im direkten Vergleich der Befunde erweist sich die Reichweite und Rezeption der volkssprachlichen Textproduktion also als nicht minder begrenzt und voraussetzungsreich wie diejenige lateinischer Werke. Eine konzeptionelle Trennung zwischen lateinischer und altenglischer Textproduktion lässt sich auf Basis dieser Indizien ebenfalls nicht nachweisen.

Doch nicht nur die vermeintlich größere Zugänglichkeit der altenglischen Schriften und ihr konzeptioneller Sonderstatus im Rahmen des Reformprogrammes lassen sich relativieren. Auch deren Wahrnehmung als unmittelbare Zeugnisse königlichen Handelns, die aus der konkreten Reformpraxis erwachsen sind und einen direkten Zugriff auf die planmäßige Ausgestaltung der Maßnahmen bieten, erscheint angesichts der Befundlage diskutabel. Die Forschung hat sich ausführlich mit der Frage nach den Möglichkeiten und Grenzen einer Autorschaft des Königs im Kontext der Übersetzungen auseinandergesetzt, wobei zuletzt in Anlehnung an postmoderne Theorien für eine stärkere Trennung zwischen dem realen Ich des Verfassers und dem literarischen Ich des Erzählers plädiert worden ist.<sup>203</sup> Zwar beruht die Identifikation Alfreds als

199 [...] *bec, ða þe niðbeðyrfesta sien eallum monnum to witanne* [...]. [ALFRED DER GROSSE], *Hierdeboc*, S. 6. Die Übersetzung geht auf den Verfasser der vorliegenden Arbeit zurück.

200 Vgl. zu dieser Einschätzung etwa GODDEN, *Ælfric*, sowie DERS., *Project*, S. 107–119.

201 Zur Anwendung der Volkssprache im kirchlichen Bereich vgl. etwa GODDEN, *Project*, S. 97–100, sowie den Abschnitt III.1.1. der vorliegenden Arbeit.

202 Vgl. hierzu auch die Bemerkung von GODDEN, *Literacy*, S. 582, dass der Text im Originalwortlaut an dieser zentralen Stelle eigentlich uneindeutig ist. Für eine Lesart der Passage als Weihe vgl. KEYNES, *Power*, S. 183. Auch BULLOUGH, *Tradition*, stellt die Förderung sowohl volkssprachlicher als auch lateinischer Bildung durch Alfred heraus.

203 Wenngleich sich dabei ein Konsens hin zu einem abgeschwächten Autorenkonzept unter gleichzeitiger Betonung der anleitenden Funktion des Königs abzuzeichnen scheint, ist der

Verfasser nicht allein auf Autorschaftsbehauptungen in den Texten, da auch linguistische und idiomatische Befunde in die Erklärungen miteinbezogen wurden, welche die Werke sprachlich als in sich geschlossenes Korpus ausweisen.<sup>204</sup> Auch der Verweis auf die singuläre Stellung, welche der Zuweisung der Verfasserrolle an einen König im zeitlichen wie regionalen Kontext zugesprochen werden kann, verdeutlicht grundsätzlich den exceptionellen und innovativen Charakter, der mit einer solchen Maßnahme verbunden gewesen ist.<sup>205</sup> Weder können aber die sprachlichen Befunde ohne entsprechend gesichertes Vergleichsmaterial eine konkrete Person als Autor eines Textes eindeutig benennen noch impliziert die Singularität einer Behauptung zwangsläufig deren wahren Charakter. Letztlich ist es zwar müßig, über die Rolle des Königs bei der Abfassung der Übersetzungen zu spekulieren, da gesicherte Erkenntnisse dies-

---

Status der Übersetzungen als unmittelbare Äußerungen Alfreds dennoch durchaus fraglich. Für eine direkte, durch den Hofzirkel lediglich unterstützte Autorschaft Alfreds plädieren etwa SMYTH, Alfred, bes. S. 527–530 und S. 583, LAPIDGE/KEYNES, Alfred, S. 28, ABELS, Alfred, S. 233–236, NELSON, Ideas, BATELY, Canon, bes. S. 120, DIES., Integrity, DIES., Author, PRATT, Thought, S. 130–134, sowie DERS., Problems. Skeptisch äußern sich hingegen BUSSE, Reform, passim, CAMPBELL, Life, S. 148, KIRBY, Asser, S. 34, GODDEN, King, S. 150, DERS., Alfred, sowie FRANTZEN, Form, bes. S. 128 und S. 136. Einen konzisen Überblick über die Forschung zu diesem Themenfeld bietet die kommentierte Bibliographie bei DISCENZA/SZARMACH, Companion, S. 397–415. Die Frage nach dem Grad der Mitwirkung der Hofgelehrten in der volkssprachlichen Textproduktion stellt mittlerweile ein stark diskutiertes Feld dar, wobei wichtige Impulse abermals von Seiten der literatur- und sprachwissenschaftlich orientierten Forschung ausgingen. So weist etwa GODDEN, King, auf die vielschichtigen Erzählperspektiven in den *Soliloquia* und der *Consolatio philosophiae* hin, die eher den Standpunkt eines Höflings denn den eines Königs erkennen ließen. Darüber hinaus hat DERS., Prologues, sowie DERS., Project, auf die literarischen Aspekte der Vorwörter hingewiesen – ein Punkt, den auch FRANTZEN, Form, herausarbeitet. Damit ist zwar weder eine Autorschaft Alfreds widerlegt noch diejenige seines Hofkreises erwiesen, wie etwa Frantzen ebd., S. 150, selbst anmerkt. Die Beobachtungen sensibilisieren allerdings dafür, stärker zwischen dem literarischen Ich der Texte und dem realen Ich des Übersetzers zu unterscheiden, wie auch DISCENZA/SZARMACH, Introduction, S. 4, auf allgemeiner Ebene konstatieren: „We may find it useful to think of ‚Alfred‘ as an author function more than a biographical description.“

Auch über die in Anm. 154 genannten korpuslinguistischen Aspekte ist eine eindeutige Positionierung hinsichtlich dieser Frage nicht möglich. Die linguistische Geschlossenheit des Korpus und seine Abfassung in einem Wessex'schen Dialekt weisen zwar auf einen normierten Sprachgebrauch hin. Diese sprachliche Normierung muss aber weder notwendigerweise mit der Person Alfreds in Verbindung gebracht werden, wie BATELY, Canon, S. 111 f., herausstellt, noch deutet sie zwangsläufig auf einen einzelnen Autor hin, wie neben ebd. auch PRATT, Problems, S. 168 f., anmerkt, kann sie doch auch als „collective ‚court-style‘ of high-register early West-Saxon, with the king's own role left in doubt“ gewertet werden. Schließlich sollte dem Umstand Rechnung getragen werden, dass sich bei aller Normierung auch Abweichungen in den Texten nachweisen lassen, wie BATELY, Canon, S. 119, etwa mit Blick auf ein Gebet am Ende der Boethius-Übersetzung herausstellt, welches ihrer Meinung nach fälschlicherweise mit Alfred assoziiert worden ist. Solche Differenzen können einerseits überlieferungsbedingt sein, lassen andererseits aber auch die Annahme eines Autorenkollektivs zu. Die Annahme einer Schreibwerkstatt sollte dementsprechend nicht wie bei PRATT, Problems, S. 169, als „ultra-sceptical position“ abgewertet, sondern als durch die Quellen vermittelte Perspektive angenommen werden.

204 Dazu auch Anm. 154 in der vorliegenden Arbeit.

205 Vgl. hierzu PRATT, Problems, S. 172.

bezüglich auf Basis der Quellenlage nicht zu gewinnen sind. Dennoch sind diese Kritikpunkte hinsichtlich der Ausklammerung der Vita aus Untersuchungen zum Reformdiskurs von Bedeutung, da sie den antizipierten Gegensatz zwischen Assers Werk und den Übersetzungen relativieren: Der Status der Übersetzungen als direkte Zugänge zu Alfreds Handlungsabsichten und Herrschaftsverständnis erscheint vor diesem Hintergrund fraglich.

Eng mit dem Aspekt der Autorschaft ist zudem die Frage nach den literarischen Traditionen verbunden, in denen die altenglischen Schriften und insbesondere das programmatische Vorwort zum *Hierdeboc*, auf dem die Meistererzählung zu den alfredianischen Reformen im Wesentlichen fußt, zu verorten sind. Zwar ist zu Recht darauf hingewiesen worden, dass die Integration und Nutzung von Übersetzungen im Rahmen einer Bildungserneuerung ein äußerst innovatives Moment darstellt, für deren Ausgestaltung direkte ideelle Orientierungspunkte – etwa im Sinne volkssprachlicher literarischer Traditionen – fehlten.<sup>206</sup> Dass literarische Konventionen gleichwohl in die Abfassung der Texte eingeflossen sind, haben literaturwissenschaftliche Untersuchungen zu möglichen Vorlagen aus der lateinischen Schriftkultur gezeigt.<sup>207</sup> Dieser Umstand ist insofern für die hier verfolgten Fragestellungen von Bedeutung, als der literarische Charakter insbesondere des Vorwortes zum *Hierdeboc* in der Forschung vielfach nicht berücksichtigt worden ist. So lassen sich keine Indizien dafür finden, dass der vermeintlich programmatische Text jemals unabhängig vom eigentlichen Werk in Form eines allgemeinen Mahnbriefes zirkulierte.<sup>208</sup> In der Vorrede werden also vor allem die Ansprüche Alfreds und die normativen Referenzpunkte der Maßnahmen greifbar, deren Begründung durch die Evokation einer vergangenen Glanzzeit, an die der König zur Überwindung gegenwärtiger Missstände anzuschließen gedenkt, sehr stark an gängige Legitimationsnarrative zeitgenössischer Reformpraxis erinnert.<sup>209</sup> Nicht zuletzt aufgrund dieser literarischen und normativen Aspekte sollten die rahmenden Texte des Korpus nicht vorbehaltlos und unkritisch als Indikatoren für realgeschichtliche Prozesse gewertet werden. Insgesamt betrachtet ist also auch die Annahme, dass die Übersetzungen in einem direkteren Bezug zur Person des Herrschers und zur konkreten Reformpraxis als Assers Vita stünden, durchaus anzuzweifeln.

---

206 Der Gebrauch der Volkssprache in der schriftlichen Kommunikation erhielt hierdurch eine neue Qualitätsstufe. Vgl. zu dieser Einschätzung etwa GODDEN, *Literacy*, S. 588, und KEYNES, *Kingdom*.

207 Zu den literarischen Vorlagen für die Vorworte vgl. FRANTZEN, *Preface*, GODDEN, *Prologues*, sowie IRVINE, *Prefaces*, S. 143–145, mit dem dortigen Hinweis auf die enge Verbindung zwischen lateinischer und volkssprachlicher Literatur. Zur Schriftkultur allgemein vgl. BULLOUGH, *Tradition*, S. 299–301.

208 Vgl. hierzu GODDEN, *Prologues*, S. 448f. Auf die starke Werkegbundenheit der Vorworte weist auch IRVINE, *Prefaces*, S. 146f., mit Blick auf die handschriftlichen Befunde und ebd., S. 154, speziell zum *Hierdeboc* hin. Für anders lautende Lesarten in der Forschung vgl. etwa DISCENZA, *Texts*, S. 29. Auch KEYNES, *Power*, S. 182, sowie BULLOUGH, *Tradition*, S. 298, scheinen das Vorwort als programmatische Schrift zu lesen.

209 Hierauf weist auch KEYNES, *Power*, S. 183, hin, zweifelt an der grundsätzlichen Richtigkeit des von Alfred gezeichneten Bildes indes nicht.



Altenglische Übersetzungen und lateinische Lebensbeschreibung lassen sich ferner allein deshalb ideengeschichtlich nicht gegeneinander ausspielen, da sie dem gleichen intellektuellen Entstehungsmilieu zuzuordnen sind. Asser gehörte dem von Alfred an seinem Hof versammelten Gelehrtenzirkel an und wird im programmatischen Vorwort des *Hierdeboec* explizit als eine derjenigen Personen ausgewiesen, die dem König bei seiner Übersetzungstätigkeit unterstützt hätten.<sup>210</sup> Auch für andere Übersetzungsprojekte ist eine Mitwirkung des Walisers reklamiert worden, sicher belegen lässt sich diese allerdings nicht.<sup>211</sup> Wenngleich die politische Konstellation in Wales also durchaus anfängliche Kontakte zwischen Alfred und Asser vermittelt und der Geistliche in der Folgezeit als Kontaktmann zwischen dem König und walisischen Funktionsträgern fungiert haben könnte, so bedingen auch die am alfredianischen Hof avisierte Gelehrsamkeit und intellektuelle Kultur seine Rekrutierung. Die aktive Partizipation Assers an der ideellen Ausgestaltung des Reformprogrammes lässt eine Reduzierung der Herrschervita auf bloße ‚außenpolitische‘ Legitimationspotenziale dabei besonders fragwürdig erscheinen, impliziert sie doch eine zweckgebundene Rollentrennung seitens des Autors: Assers Dasein als Hofgelehrter und seine Involvierung in die Reformen Alfreds hätten im Rahmen der Vita nur insofern eine Rolle gespielt, als sie zur Legitimation des Königs in Wales und der Begründung von Assers Engagement in der Fremde hätten beitragen können.

Durch die expliziten Verweise auf die Mitwirkung Assers und anderer Hofgelehrter erhält zudem die bereits diskutierte Frage nach der Autorschaft eine weitere Dimension, welche die Textgenese am Hof insgesamt betrifft. So ist in der Forschung zu Recht herausgestellt worden, dass die Autorenrolle des Königs keineswegs in allen mit ihm assoziierten Werken gleich stark herausgestellt wird: Stellenweise wird weniger die Rolle Alfreds als Übersetzer, sondern vor allem diejenige als Kompilator akzentuiert, in einigen Fällen fehlt eine direkte Bezugnahme auf seine Person gänzlich.<sup>212</sup> Auch die ursprünglichen Autoren der lateinischen Werke werden im Zuge der Übersetzungen trotz ihres teils stark adaptiven Charakters keineswegs unterminiert, sondern bleiben als auktoriale Bezugspunkte präsent.<sup>213</sup> In der Zusammenschau der Indizien ergibt sich

---

210 [...] *þa ongan ic ongemang oðrum mislicum & monigfaldum bisgum ðisses kynerices þa boc wendan on Englisc þe is genemmed on Læden Pastoralis, & on Englisc Hirdeboec, hwilum word be worde, hwilum ondgif of andgite, swæ swæ ic hie geleornode æt Plegmunde minum ærcebiscepe & æt Asserie minum biscepe [...]. [ALFRED DER GROSSE], *Hierdeboec*, S. 6.*

211 Auf Basis der Bibelzitationen hat sich CARELLA, Bible, auch für eine maßgebliche Mitwirkung Assers bei der Erstellung des Prologs zu Alfreds Gesetzessammlung ausgesprochen. Letztgültig belegen lässt sich diese These anhand des Materials indes nicht. Als widerlegt kann mittlerweile die auf eine Behauptung Wilhelms von Malmesbury zurückgehende These gelten, dass Asser an der Übersetzung der *Consolatio philosophiae* beteiligt gewesen ist. Vgl. dazu PRATT, Thought, S. 274.

212 Zur Rolle Alfreds als Kompilator vgl. die Bemerkungen bei IRVINE, Prefaces, zum Vorwort der Gesetze des Königs. Zu den teils fehlenden Autorschaftsbekundungen vgl. die in Anm. 154 genannte Diskussion um den Zuschnitt des Korpus.

213 Dies gilt etwa für die drei Vorworte der altenglischen *Regula pastoralis*, dem *Hierdeboec*, von denen eines eine Übertragung der ursprünglichen Vorrede Gregors des Großen bildet. Vgl. zu den



somit weniger das Bild klar umrissener Autorschaften und Werke, als vielmehr dasjenige einer reformorientierten Schreibwerkstatt am Hof, die in ihrer sprachlichen wie inhaltlichen Adaptierung von ganz unterschiedlichen Werken einen Textpool schuf, dessen einendes Merkmal gerade in dem hierdurch artikulierten Reformdiskurs zu sehen ist. Auf Basis dieser Befunde existieren letztlich keine Gründe, Assers Lebensbeschreibung aus diesem reformorientierten Korpus auszuklammern, zumal sie ebenfalls durch Momente der sprachlichen wie inhaltlichen Adaption von Vorlagen gekennzeichnet und dementsprechend den alfredianischen Parametern der Textproduktion verpflichtet ist: Der Waliser ließ seine Vita auf einer lateinischen Übersetzung der Angelsächsischen Chronik fußen, deren Inhalt er stellenweise anpasste, und rekurrierte auf konzeptioneller Ebene auf die karolingische Herrscherbiographik, ohne diese Vorlagen explizit auszuweisen.

Schließlich lassen sich nicht nur hinsichtlich der Parameter der Textproduktion, sondern auch auf inhaltlicher Ebene Bezüge zwischen der Vita und den volkssprachlichen Reformwerken konstatieren, die zugleich Indizien für einen in sich geschlossenen Charakter der Lebensbeschreibung bieten. Hierbei ist auf die im Rahmen der ‚Hofthese‘ lediglich skizzierte Annahme näher einzugehen, der zufolge das Werk Assers in der Tradition der karolingischen Herrscherparänese zu verorten ist. So hat Anton Scharer in seiner kommunikationsgeschichtlich inspirierten Analyse der Alfredsvita, welche der Diskussion um die im Text verarbeiteten Vorlagen und Denktraditionen breiten Raum widmet, darauf hingewiesen, dass die Vita eindeutig fürstenspiegelähnliche Momente aufweise, welche durch die karolingische Herrscherethik vermittelt seien.<sup>214</sup> Den wesentlichen Angelpunkt seiner Argumentationen bildet dabei der implizit wie explizit in der Vita greifbare Salomonvergleich, in dem Scharer eindeutige Bezüge zur Hofkultur Karls des Kahlen und insbesondere zum *Liber de rectoribus Christianis* des Sedulius Scottus erkennen möchte.<sup>215</sup> Wenngleich Scharer die Identifikation der Vita mit einem Fürstenspiegel auch allzu monokausal zuspitzt und die letztlich nicht eindeutig belegbare Abhängigkeit von der Repräsentationskultur Karls des Kahlen und dem *Liber* des Sedulius zu Recht in der nachfolgenden Forschung problematisiert worden ist, so sind die Beobachtungen zum programmatischen Ende des Textes doch hervorzuheben, die dessen paränetische Funktion belegen.<sup>216</sup> Asser lässt seine Ausführungen mit einer Ermahnung des

---

Vorworten der alfredianischen Übersetzungen allgemein IRVINE, Prefaces, sowie FRANTZEN, Form. Zu den rahmenden Passagen des *Hierdeboe* im Speziellen vgl. GODDEN, Prologues.

214 Vgl. dazu SCHARER, Herrschaft, S. 66–108.

215 Vgl. dazu ebd., S. 83–87, und DERS., History, S. 191–199. Vgl. dazu auch die Einschätzung bei PRATT, Thought, S. 159: „Scharer’s concentration on Sedulius’ text takes insufficient account of its wider availability in contemporary discourse.“

216 Vgl. hierzu BOSHOFF, Karl, S. 140, der die Widmung des Fürstenspiegels von Sedulius Scottus an Karl den Kahlen anzweifelt. Ferner scheint es in Ermangelung jeglicher Zeugnisse zumindest diskutabel, wie tiefgreifend die am Hof Karls getätigten Erfahrungen den noch jungen Alfred tatsächlich geprägt haben. Auch ein intensiver Austausch zwischen den Höfen Karls und Æthelwulfs ist nicht überliefert. Zur Hofkultur Karls des Kahlen allgemein vgl. die umfassende Untersuchung von STAUBACH, Rex.

weisen und gerechten Alfred an seine herrschaftlichen Funktionsträger enden, ihm in seinem Wissensstreben zu folgen. Den Grund für diese Rüge bildet die Erkenntnis, dass einige Angehörige der Reichselite ungerechte Urteile sprächen – einen Missstand, den Alfred beheben möchte. Die königliche Ermahnung erweist sich dabei als erfolgreich, folgen die Gerügten doch dem herrscherlichen Vorbild, indem sie sich vor allem um den Erwerb von Lesekenntnissen bemühen oder andere aus ihrem näheren Lebensumfeld entsprechend unterweisen lassen, um sich Bücher vorlesen zu lassen.<sup>217</sup>

Dieser Abschluss der Vita hat die Forschung nicht nur angesichts des vermeintlich unrealistischen Bildes, welches hier von der Rechtsprechung unter Alfred gezeichnet wird, irritiert, sondern ist auch immer wieder als unvermittelter Abbruch des Textes gedeutet worden, da Asser seine Lebensbeschreibung nicht bis zum Tod seines Protagonisten fortgeführt hatte. Gerade dieser letzte Punkt scheint aber von allzu modern gedachten Kategorien biographischen Erzählens auszugehen, die den exemplhaften Charakter der Darstellung nicht berücksichtigen. Denn die Stelle liest sich nahezu wie eine Erfüllung des in der Vorrede zum *Hierdeboc* entworfenen Reformprogrammes, demzufolge die Herrschaftsausübung und damit die Lebensführung in England durch einen spezifischen Wissenskanon angeleitet werden soll, welchen sich die Funktionselite im Selbststudium oder durch die Vermittlung anderer anzueignen habe. Vergleicht man in textimmanenter Perspektive zudem das abschließend beschriebene Erkenntnisstreben der Herrschaftsträger mit dem zuvor vom König gezeichneten Bild, so fällt auf, dass die Gerügten mit dem Herrscher eindeutig parallelisiert werden, ja diesem gar in einer *imitatio regis* nachfolgen. Dies zeigt sich nicht nur in der Art des Wissenserwerbs, der bei Alfred ebenfalls zunächst über die Rezitation von Büchern durch andere erfolgt, bevor er selbst einen miraculös anmutenden Erkenntnisdurchbruch erzielt.<sup>218</sup> Auch auf der motivationalen Ebene werden Bezüge zwischen dem König und den Herrschaftsträgern hergestellt, kommen diese doch durch die Mahnung zu der Einsicht, dass es besser gewesen wäre, sich die entsprechende Bildung in jungen Jahren anzueignen. Über diese Erkenntnis verfügte der von Asser als *puer senex* gezeichnete Alfred bereits im kindlichen Alter, wobei die Realisierung des so initiierten Bildungseifers aber aufgrund der fehlenden Einsicht seines Lebensumfeldes scheiterte.<sup>219</sup> In der abschließenden Passage der Vita erfüllt sich das vom König gleichsam verkörperte Reformprogramm, wobei durch die Rüge zugleich Bezüge zur mahnenden Funktion des Herrschers hergestellt werden. Diese findet in der paränetischen Literatur der Zeit nicht nur bei Bischöfen Anwendung, sondern avanciert in Form der Auslegungen um das *nomen regis* auch zu einem

---

217 Vgl. dazu ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 106, sowie ausführlich den Abschnitt II.3.1.2. in der vorliegenden Arbeit.

218 Vgl. dazu ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 88–89, sowie ausführlich die Abschnitte II.2.4. und II.2.11. in der vorliegenden Arbeit.

219 Vgl. dazu ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 22, sowie ausführlich die Abschnitte II.2.11. und II.3.1.1. in der vorliegenden Arbeit.

zentralen Element königlichen Idealhandelns.<sup>220</sup> Allein aufgrund dieses programmatischen Abschlusses lässt sich das Werk nicht nur eindeutig dem alfredianischen Reformdiskurs zuordnen, sondern auch als paränetischer Text ausweisen, der auf eine *correctio* im Sinne der Ideen des gelehrten Hofzirkels um Alfred abzielte.<sup>221</sup>

Demnach lassen sich Scharers Befunde zum programmatischen Abschluss der *Vita* über die Gesamtstruktur des Werkes weiter untermauern und weisen den Aspekt der *imitatio regis* als eines der Kernelemente des Textes aus. Dass die Fokussierung der Untersuchung auf die karolingisch oder anderweitig inspirierte Herrscherethik hinsichtlich der paränetischen Potenziale des Werkes gleichwohl zu kurz greift, wird durch jene Stelle erwiesen, an der Asser die moralisch-belehrende Funktion seiner Lebensbeschreibung im Rekurs auf die Bibel selbst explizit anspricht. Denn der Waliser nutzte diese Bezugnahme nicht zur Klassifizierung des Königs und seines Handelns, sondern ordnete hierüber einen Exkurs zu einem vereitelten Mordanschlag in einer der Klostergründungen Alfreds näher ein.<sup>222</sup> Wenngleich dieser Erzählabschnitt Bezüge zur Person Alfreds in Form einer Parallelisierung zwischen dem Opfer des Anschlages und dem Protagonisten der *Vita* erkennen lässt, verdeutlicht der monastische Kontext, dass Asser auch moralische Identifikationsangebote für andere Akteurskreise jenseits der weltlich-laikalen Funktionselite in die Erzählung einzuflechten wusste.<sup>223</sup>

Auf gleich mehreren Ebenen lassen sich somit direkte Bezüge zwischen Assers *De rebus gestis Ælfredi* und den volkssprachlichen Reformtexten nachweisen, welche die Trennung zwischen altenglischer und lateinischer Sphäre in der geistesgeschichtlichen Meistererzählung der alfredianischen Reformen fragwürdig erscheinen lassen. Die Fokussierung auf das Übersetzungsprogramm speist sich somit weniger aus der Analyse der konkreten Kontexte des Reformdiskurses, sondern wurzelt vielmehr in einer unkritischen Übernahme der in den Texten artikulierten Ansichten der Reformen. Die Problematik einer

220 Vgl. dazu ANTON, Fürstenspiegel, S. 384–404, SUCHAN, Gerechtigkeit, sowie umfassend DIES., Mahnen. Angesichts der umfassenden Untersuchung des Mahndiskurses bei Suchan verwundert es, dass die Reformen Alfreds des Großen in die Analyse nicht miteinbezogen werden. Der Herrscher wird ebd., S. 98 und S. 101, nur zweimal knapp angeführt, um die Verbreitung und Rezeption gregorianischer Ideen aufzuzeigen, wobei deren Adaption im Zuge der königlichen Reforminitiative unberücksichtigt bleibt.

221 Zur Verbindung zum Reformprogramm in Form des Strebens nach Weisheit vgl. auch SCHARER, Herrschaft, S. 116, sowie zum Status der *Vita* als geschlossenes Werk ebd., S. 64, welcher aber stärker auf Parallelen zur karolingischen Biographik anhebt.

222 *Facinus quoque in eodem monasterio quodam tempore perpetratum muti taciturnitate silentii oblivioni traderem, quamvis indignum facinus est, quia per totam scripturam impiorum turpia facta inter venerabilia iustorum, sicut zizania et lolium in tritici segetibus, interseminantur: bona scilicet ut laudentur, sequantur, aequiparentur, sectatores quoque eorum omni honore venerabili digni habeantur; mala vero vituperentur, execrentur, et ut omnino effugiantur, imitatores quoque eorum omni odio et despectione ac vindicta corripiantur.* ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 95. Auf den moralischen Impetus dieser Stelle weist auch SCHARER, Herrschaft, S. 108, knapp hin.

223 Vgl. hierzu ausführlich die Abschnitte II.3.2.1. und II.3.2.2. in der vorliegenden Arbeit.

tiefgreifenden Divergenz zwischen dem durch die eigene Reformrhetorik geprägten Bild der Abläufe und dessen realgeschichtlichen Grundlagen wird dabei kaum reflektiert.<sup>224</sup>

Exkludiert man vor dem Hintergrund dieser Kritikpunkte die Vita hingegen nicht vorschnell aus dem vom alfredianischen Hof angestoßenen Reformdiskurs, eröffnen sich andere Perspektiven auf die Funktionen der vermeintlich walisischen Elemente des Werkes. Hierbei ist zunächst auf den Bericht Assers über seine eigene Indienstnahme durch Alfred zu verweisen, der nicht nur Bezüge zur herrschaftlichen Situation in Wales herstellt, sondern vor allem im Kontext der Berufung von Gelehrten an den Wessex'schen Hof im Allgemeinen zu sehen ist.<sup>225</sup> Zwar weist der Bericht insgesamt eine rechtfertigende Tendenz auf, indem etwa das Zugeständnis von Assers Heimatgemeinschaft in St. David's akzentuiert wird, die sich durch die Entsendung des Geistlichen den Schutz des Wessex'schen Herrschers gegenüber äußeren Übergriffen gesichert habe.<sup>226</sup> Diese walisische Komponente bildet aber nur einen Aspekt der Legitimationsstrategie. Vielmehr geht es Asser in einem umfassenderen Sinne um die Legitimation der sozialen Existenz des Hofgelehrten an sich, der Königsdienst und klerikal-monastische Pflicht, *vita activa* und *vita contemplativa* in seiner Lebensweise miteinander zu harmonisieren versucht.<sup>227</sup> Hierzu bediente sich der Waliser nicht nur der angeblichen Vorteile, die der Gemeinschaft von St. David's aus seinem Engagement erwachsen seien und deren Hauptanliegen in der durch Alfred wiederhergestellten *libertas* zu sehen, mithin vor allem kirchlich-monastischen und weniger politisch-herrschaftlichen Anliegen verpflichtet ist. Auch die durch andere Gelehrte erzielten Etappensiege des Königs in seinem Streben nach göttlichem Wissen, die erst durch die Unterweisung Assers zur Vollendung geführt worden seien, sowie die Bezüge zu Alkuin, die der walisische Gelehrte bei der Inszenierung seines Werdeganges wahrscheinlich herstellt, dienen letztendlich der Harmonisierung von Spannungen, die sich für einen Geistlichen aus dem Lebensmodell eines höfischen Reformers ergeben.<sup>228</sup> Nicht die Rechtfertigung gegenüber einem walisischen Publikum leiten die Aussagen Assers zur eigenen Person an, sondern seine Selbstinszenierung als reformorientierter Gelehrter.<sup>229</sup>

Auch die Inserierung von keltischen Ortsnamen, die etymologischen Exkurse sowie die ausführlichen geographischen Verortungen des Geschehens durch Asser ergeben nicht allein mit Blick auf einen walisischen Rezipientenkreis

224 Vgl. zu dieser Problematik allgemein auch den Abschnitt I.4. in der vorliegenden Arbeit.

225 Vgl. dazu ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 79–80, sowie ausführlich die Abschnitte II.2.1., II.2.7., II.2.11. und II.3.2.1. in der vorliegenden Arbeit.

226 [P]romisi, me iterum ad eum [...] reversurum, cum tali responso, quod mihi et meis utile ac sibi placabile esset. [...] [E]x consilio et licentia nostrorum omnium, pro utilitate illius sancti loci et omnium in eo habitantium, regi, ut promiseram, eius servitio me devovi [...]. ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 79.

227 Vgl. hierzu ausführlich Abschnitt II.3.2.1. in der vorliegenden Arbeit.

228 Vgl. hierzu ausführlich die Abschnitte II.2.3. und II.3.2.2. in der vorliegenden Arbeit.

229 Genau gegensätzlich werden diese beiden Anliegen hingegen bei THOMAS, *Vita*, gewertet, die der Rechtfertigung gegenüber der Gemeinschaft von St. David's das größere Gewicht beimisst. Vgl. hierzu ebenfalls ausführlich Abschnitt II.3.2.1. in der vorliegenden Arbeit.

Sinn, sondern könnten ebenfalls der Akzentuierung der eigenen Gelehrsamkeit sowie der Profilierung als zuverlässiger Gewährsmann geschuldet sein. Gerade die Kenntnis des Keltischen mag ein Wissensbestand gewesen sein, über den der Waliser im Kontext des alfredianischen Hofkreises möglicherweise exklusiv verfügte.<sup>230</sup> Die ausführlichen Lokalisierungen des Geschehens weisen wiederum Parallelen zu anderen Passagen auf, in denen der Verfasser seine Glaubwürdigkeit durch die Berufung auf zuverlässige Quellen oder eigenes Erleben untermauert. Asser präsentiert sich somit gegenüber seinem Publikum durchweg als vielseitig und zuverlässig informierter Erzähler, wobei persönliche Augenzeugenschaft ebenso wie ein intimer Zugang zum Herrscher wichtige Bausteine dieser Inszenierung bilden.<sup>231</sup> Damit authentifizierte der Waliser nicht nur das Berichtete gemäß gängigen Erzählkonventionen sowohl der Historio- als auch der Hagiographie, sondern betonte die besondere Stellung, die er im Kreise der gelehrten Höflinge Alfreds einnahm.<sup>232</sup>

Zudem bleibt es fraglich, inwiefern die von Asser geäußerte Kritik an den Zuständen in Wessex wirklich als Indikator für eine walisische Außenperspektive oder gar Parteinahme zu deuten ist. Die offene Ablehnung der Sitte, die Gemahlin des Königs nicht als vollwertige Königin anzuerkennen, die Schilderungen um den Aufstand von Alfreds Bruder Æthelbald, die Uneinsichtigkeit des Wessex'schen Volkes, den Anweisungen des Königs Folge zu leisten, sowie die Unruhen im Kloster Athelney erscheinen mit Blick auf eine rein herrschaftslegitimatorische Funktionalisierung des Textes zunächst kontraproduktiv.<sup>233</sup> Zwar wenden sich alle Begebenheiten im narrativen Entwurf Assers schließlich zum Guten, sodass die beschriebenen Widerstände letztlich der Überhöhung der Leistungen des Königs dienen, die vor diesem Hintergrund umso verdienstvoller erscheinen: Alfred eint durch seine Reformen und Gottes Beistand ein lange gespaltenes Reich und führt es zu neuer Blüte. Auch das durch die Krankheit und die Däneneinfälle evozierte Leid des Königs wird durch diese inneren Widerstände weiter herausgestellt. Die Annahme, dass die offene Kritik am Herrschaftsumfeld des Königs nur nach außen hin eine produktive Wirkung habe entfalten können, impliziert diese narrative Strategie allerdings ebenso wenig wie die Behauptung, dass dieser auswärtige Kreis walisisch geprägt gewesen sein muss. Im Gegenteil: Alfreds positives Einwirken auf die Verhältnisse in Wales könnte auch der Legitimation gegenüber einem angelsächsischen oder höfischen Rezipientenkreis dienlich gewesen sein, indem die innere Ablehnung, mit der der König stellenweise konfrontiert ist, mit seiner auswärtigen Anerkennung kontrastiert wird.<sup>234</sup>

---

230 Vgl. dazu auch den Hinweis zur Vermittlerfunktion Assers für irisch-keltische bzw. insulare Ideen bei CHARLES-EDWARDS, *Wales*, S. 453 f.

231 Vgl. zu dieser Inszenierung auch BHRER, *Begegnungen*, auf die weiter unten noch näher einzugehen ist. Vgl. dazu auch den Abschnitt II.3.2.2. in der vorliegenden Arbeit.

232 Vgl. dazu ausführlich den Abschnitt II.3.2.2. in der vorliegenden Arbeit.

233 Vgl. dazu ausführlich die Abschnitte II.2.1., II.2.2. sowie II.2.11. in der vorliegenden Arbeit.

234 Vgl. zur Herrschaftslegitimation auch die Thesen bei SCHARER, *Herrschaft*, S. 61–108.



Schließlich ist auf allgemeiner Ebene festzuhalten, dass eine monokausale Funktionsbestimmung des Textes angesichts neuerer Erkenntnisse der Historiographie- und Hagiographieforschung fragwürdig erscheint.<sup>235</sup> Selbst wenn die vornehmliche *causa scribendi* Assers in der Festigung hegemonialer Ansprüche Alfreds innerhalb der insularen *christianitas* zu verorten ist, so bedeutet dies nicht zwangsläufig, dass die *Vita* allein vor dem Hintergrund dieses Interesses und nur mit Blick auf ein walisisches Publikum ausgestaltet worden ist. Diesem Umstand tragen auch Vertreter der ‚Walesthese‘ selbst Rechnung, gehen viele doch von einer primären, nicht aber einer exklusiven Orientierung des Werkes an der politischen Gemengelage zwischen Wales und Wessex aus.<sup>236</sup> Insbesondere die zahlreichen, vermeintlichen Abschweifungen Assers, die sich vor diesem Abfassungshintergrund nicht erklären lassen, widersprechen einer solch reduktionistischen Zuspitzung. Die Problematik einer monokausalen Lesart der *Vita* betrifft allerdings nicht nur die ‚Walesthese‘, sondern kann auch für die ‚Hofthese‘ konstatiert werden. Wenngleich die von Scharer und anderen herausgearbeiteten, paränetischen und herrschaftslegimatorischen Elemente der *Vita* unbestreitbar wichtige Bausteine für deren Verständnis und Einordnung bilden, so erscheint eine Fokussierung auf diese Aspekte ebenfalls reduktionistisch, da sie gemäß dem biographischen Anspruch des Textes allein die Komponenten und Bedeutungen des Herrscherbildes analysiert.

Demgegenüber soll im Folgenden als Ergänzung zu den bisherigen Erklärungsansätzen eine weitere Lesart der *Vita* vorgeschlagen werden, welche nicht nur den König deutlicher in seinen von Asser berichteten sozialen Bezügen verortet, sondern auch die Funktion anderer Akteure stärker miteinbezieht. Es geht mithin um eine gruppenorientierte Interpretation der *Vita*, die in Ergänzung zu bisherigen Erklärungsansätzen auch als Identifikationsangebot und Selbstvergewisserung des reformorientierten Hofzirkels unter Führung Alfreds verstanden werden kann. Solche identifikatorischen Potenziale, die speziell für den Kreis der um den König tätigen Hofgelehrten und somit für die alfredianische Reformgruppe geltend gemacht werden könnten, sind in der Forschung zwar allenthalben angesprochen, nie aber in das Zentrum der Untersuchung gerückt worden.<sup>237</sup> Im Folgenden gilt es daher, die Möglichkeiten und Grenzen einer solchen Lesart als Grundlage der diskursanalytischen Untersuchung näher zu bestimmen.

---

235 Vgl. hierzu ausführlich den Abschnitt I.3. in der vorliegenden Arbeit.

236 Vgl. hierzu die in Anm. 195 genannte Literatur.

237 BIHRER, *Begegnungen*, S. 359, scheint sich aufgrund der gelehrt-karolingischen Anspielungen für ein entsprechend gebildetes höfisches Rezeptionsmilieu auszusprechen: „So finden sich alle wörtlichen Übernahmen [sc. aus der *Karlsvita Einhards*] bei direkten Ansprachen des Verfassers an sein Publikum, Asser stilisierte sich damit als Einhard und sein angelsächsisches Publikum als karolingisches Publikum.“ Bihrer beschäftigt sich allerdings v. a. mit den in der *Vita* greifbaren Kulturkontakten und vertieft diesen Aspekt nicht weiter. Auch bei SCHARER, *Writing*, S. 186, wird die Bedeutung des gelehrten Hofzirkels stärker akzentuiert: „Asser conveys the more intimate atmosphere of the court and its intellectual circle.“ Bei Scharer steht allerdings v. a. der Aspekt der Herrschaftslegitimation im Vordergrund, sodass auch hier die Perspektive nicht weiter verfolgt wird.



Abermals ist hierzu auf die intellektuellen und (schrift-)kulturellen Rahmenbedingungen zurückzukommen, welche die alfredianischen Reformen kennzeichnen. Verortet man die intendierte Rezeption der Vita innerhalb der Trägerschichten dieser Reformen, erweist sich die Abfassung in lateinischer Sprache zunächst als unproblematisch, da die Übersetzungen entsprechende Sprachkenntnisse in diesem Umfeld eindeutig nachweisen. Darüber hinaus erschließt eine solche Leserschaft weitere Dimensionen, die in die Überlegungen zur Sprachwahl einzubeziehen sind. Gleich mehrere der von Alfred an seinem Hof versammelten Gelehrten waren nicht angelsächsischer Herkunft, sondern entstammten anderen Regionen Europas.<sup>238</sup> Trotz der Ausrichtung der Hofkultur an der lokalen Sprache und Kultur, wie sie vor allem durch die Übersetzungen ausgewiesen wird, kann für das soziale Umfeld des Königs also eine Mehrsprachigkeit konstatiert werden, in deren Kontext das Altenglische für viele Angehörige eine Fremdsprache bildete.<sup>239</sup> Diese Beobachtung impliziert auf der einen Seite, dass Asser sich bei der Abfassung der Vita des Lateinischen schlicht deshalb bedient haben könnte, da er nicht über die nötigen Fertigkeiten in der lokalen Volkssprache verfügte, um in dieser einen entsprechenden Text abzufassen. Auf der anderen Seite bot sich ein Rekurs auf die zeitgenössische europäische *lingua franca* an, um die Mehrsprachigkeit am alfredianischen Hof bewusst zu überbrücken.<sup>240</sup> Weder die Singularität, die der lateinischen Herrschervita dabei im Kontext der alfredianischen Textproduktion zugesprochen werden kann, noch die Kenntnis des Altenglischen im Kreis der auswärtigen Gelehrten, die durch ihre Mitwirkung bei den Übersetzungen grundsätzlich erwiesen wird, können dabei als prinzipielle Argumente gegen eine solche Brückenfunktion der lateinischen Sprache gewertet werden. So ist auch aus dem Umfeld anderer angelsächsischer Könige lateinische Hofliteratur überliefert, die ebenfalls nur in wenigen Handschriften auf uns gekommen ist. Dies verdeutlicht zum einen, dass lateinische Schriftlichkeit auch in England ähnlich wie an anderen Königshöfen der Zeit ein im Umfeld der Herrscher kontinuierlich gepflegtes Kommunikationsmedium bildete. Zum anderen weisen die vergleichbaren Handschriftenbefunde darauf hin, dass die anglo-lateinische Hofliteratur entweder allgemein kaum vervielfältigt worden oder mit Überlieferungsverlusten insbesondere im Falle dieser Schriftproduktion zu rechnen ist. Gerade die Rückgebundenheit an Herrscher und Hof könnte dabei die marginale Überlieferung bedingen.<sup>241</sup> Der Grad der Altenglischenkenntnisse der nicht-angelsächsischen Gelehrten lässt sich zudem nicht sicher ermitteln, da die Quellen kaum

---

238 Für Grimbald und Johannes vgl. BIHRER, *Begegnungen*, S. 167–175, sowie für Asser CHARLES-EDWARDS, *Wales*, S. 452–466.

239 Assers Muttersprache war Walisisch-Keltisch, Johannes dürfte ob seiner bei Asser überlieferten Herkunft Altsächsisch gesprochen haben. Grimbald entstammte wohl „einer germanisch-romanischen Mischzone.“ Vgl. dazu BIHRER, *Begegnungen*, S. 167, sowie die Literatur in der vorherigen Anm.

240 Vgl. zu einem solchen Ansatz die Beobachtungen bei TYLER, *History*, zum *Encomium Emmae*.

241 So die hier vertretene Annahme gegen PRATT, *Thought*, S. 110, der gerade im Falle einer höfischen Rezeption von einer breiten Überlieferung ausgehen will.

Auskunft über den Ablauf des Übersetzungsprozesses oder die konkrete Involvierung einzelner Personen bieten.<sup>242</sup> Basale Lese- und Kommunikationsfähigkeiten im Altenglischen mögen somit bei allen Gelehrten gegeben gewesen sein, eine umfassende Meisterung der Sprache wird durch die Zeugnisse indes nicht vermittelt.

Schließlich mag die Abfassung der Vita in der lateinischen Sprache auch dem Selbstverständnis der Gruppe als reformorientierter Gelehrtenkreis geschuldet gewesen sein. So hat Andreas Bihrer etwa zu Recht darauf hingewiesen, dass Assers wörtliche Anlehnungen an die Karlsvita Einhards nicht der Charakterisierung Alfreds, sondern der eigenen auktorialen Inszenierung dienen, die unmittelbarste Nutzung karolingischer Erzählkonventionen also nicht das Königsbild, sondern den Geltungsanspruch von Verfasser und Werk betraf.<sup>243</sup> Der Rekurs auf die lateinische Sprache könnte eine ähnliche Funktion erfüllt haben, ja eventuell eine weitere Konzession Assers gegenüber der karolingischen Herrscherbiographik bilden. Dass Latein bei aller Profilierung der volkssprachlichen Literaturproduktion im Selbstverständnis der alfredianischen Reformgruppe weiterhin einen besonderen Stellenwert genoss, belegt die bereits erwähnte Passage des Vorworts zum *Hierdeboe*, in welcher die Sprache als höhere und erstrebenswerte Bildungsstufe definiert wird.<sup>244</sup>

Doch nicht nur mit Blick auf die gewählte Sprache, auch hinsichtlich der konkreten Diktion Assers eröffnet eine Verortung der Vita innerhalb der Kommunikation der Reformgruppe neue Perspektiven. So ist in der Forschung vereinzelt auf den Sprachgebrauch des Walisers hingewiesen worden, der sich etwa über den Einsatz von Personalpronomina von seinem angelsächsischen Umfeld zu distanzieren oder durch einen gegenüber der Angelsächsischen Chronik veränderten Begriffsgebrauch den Kampf Alfreds gegen die Dänen zu einem Konflikt zwischen Heiden und Christen zuzuspitzen versuchte.<sup>245</sup> Asser nutzte bestimmte Ausdrucksweisen aktiv, um Fremdheit zu suggerieren. Inwiefern sie allerdings als weitere Konzession des Walisers gegenüber einem landsmännischen Publikum gewertet werden können, erscheint fraglich. Vielmehr fällt auf, dass Asser diese Fremdheit genau in solchen Kontexten evoziert, in denen er Kritik an Missständen übte oder die heilsgeschichtliche Bedeutung der Däneneinfälle thematisierte, die in der Argumentationslogik der Reformen als Strafe

---

242 Dazu auch KEYNES, Power, S. 179: „It is generally assumed, with good reason, that most things which moved in Alfred’s reign were driven by those who operated within the royal court, although we can but wonder what particular contribution was made by Wærferth of Worcester, Plegmund of Mercia, Asser of St David’s, Grimbald of Saint-Bertin, John the Old Saxon, and all the others (known or unnamed).“, sowie GODDEN, Literacy, S. 586: „Anyone living in England who could read a Latin text could also read a text in English, with the possible exception of the occasional ecclesiastic of Continental origin.“

243 Vgl. hierzu Anm. 237 in der vorliegenden Arbeit.

244 Vgl. dazu Anm. 210 in der vorliegenden Arbeit.

245 Der Hinweis auf die Unterscheidung der Hofgelehrten als *advocati* von den *familiares* des Königs bei NELSON, Authority, S. 330 f., entbehrt hingegen einer validen Quellengrundlage. Vgl. zum letztgenannten Aspekt KEYNES, Power, S. 181 f., Anm. 31.

Gottes für eben jene Verfehlungen gedeutet wurden.<sup>246</sup> Die Alteritätsbehauptungen Assers stehen somit in einem direkten Zusammenhang mit den alfredianischen Reformideen, sodass sie weniger der Evokation einer walisischen Außenperspektive als vielmehr einer Unterscheidung zwischen den Reformern und ihrem zu reformierenden Umfeld dienen. Damit erweist sich Asser abermals nicht als Waliser, sondern als reformorientierter Hofgelehrter Alfreds. Die Reichweite solcher exkludierenden wie inkludierenden Sprachmuster gilt es im Sinne des vorgestellten diskursgeschichtlichen Ansatzes mit Blick auf die Vita allgemein zu ermitteln.

Der Ansatz, die Vita als reformorientierte Selbstvergewisserung für den Hofkreis zu lesen, fußt also letztlich auf den Erklärungsansätzen der oben vorgestellten ‚Hofthese‘, modifiziert deren Befunde allerdings im Sinne der dieser Arbeit zugrundeliegenden Fragestellung nach den diskursiven Formierungsprozessen von Reformgruppen in zweierlei Hinsicht: Einerseits versucht sie den Rezipientenkreis konkreter zu fassen. So wird die Vita nicht allein als Produkt für den Herrscher, seine *familiares* oder den Hof als solchen perspektiviert, sondern als soziales Orientierungsangebot für die in Wessex aktive Gruppe der Reformen definiert, die nicht nur den König und die von ihm versammelten Gelehrten umfasst, sondern bei Asser auch durch Teile der Familie oder den Abt des Klosters Athelney konstituiert wird. Eine solche Konkretisierung bedingt andererseits, dass neben der Herrscherparänese auch die anderen ideellen Grundlagen und textimmanenten Hinweise für eine derartig intendierte Funktionalisierung des Werkes beleuchtet werden müssen. So sollte bereits aus den bisherigen kursorischen Beobachtungen ersichtlich geworden sein, dass der im Werk greifbare Reformdiskurs keine rein königliche Angelegenheit ist, sondern auch andere Trägergruppen umfasst.

## II.2. Werte- und Normendiskurse in der Alfredsvita – eine Bestandsaufnahme

Auf Basis dieser allgemeinen Affirmierung der Alfredsvita Assers als Reformtext kann nun eine Perspektivierung der Werte- und Normendiskurse im Werk vorgenommen werden. Leitend für die Erschließung sind hierbei die in der methodischen Grundlegung eruierten elf Kategorien: Gehorsam, Gerechtigkeit, Bußfertigkeit, Frömmigkeit, Keuschheit, Soziabilität, Demut, Freigiebigkeit, Gnade, Agonalität und Produktivität. Die Ausklammerung der Rubrik ‚Leidensbereitschaft‘ mag angesichts der Zentralität, welche diesem Verhaltensideal forschungsgeschichtlich mit Blick auf das Königsbild Assers zugesprochen werden kann, zunächst eigenwillig erscheinen.<sup>247</sup> Sie lässt sich aber aus der

---

246 Vgl. dazu ebd., S. 182.

247 Vgl. dazu BERSCHIN, Biographie, Bd. 3, S. 416, der seinen kurzen Abriss zur Vita gar mit dem Titel „Der Leidenskönig“ überschreibt. Zur Bedeutung des Leidensbildes vgl. ausführlich den Abschnitt II.2.5. in der vorliegenden Arbeit.

spezifischen Perspektivierung des Sachverhaltes in der Vita erklären. Denn der Waliser stellt bei seiner Beleuchtung der unterschiedlichen Leiden Alfreds vor allem Bezüge zu anderen Wertevorstellungen her, wie aus der nachfolgenden Analyse ersichtlich werden wird. Daher ist auf eine eigenständige Untersuchung dieses Wertefeldes hier verzichtet worden, um Redundanzen zu vermeiden.

### II.2.1. Gehorsam

Gehorsam bildet ein Verhaltensideal, welchem im Kontext der alfredianischen Reformen allgemein ein hoher Stellenwert zugesprochen werden kann. Vor allem die altenglischen Übersetzungen des Königs sind dabei als Bausteine eines auf die Person des Königs zugeschnittenen Herrschaftsdiskurses interpretiert worden, in welchem die Weisungsbefugnis Alfreds gegenüber seinen Herrschaftsträgern auf unterschiedlichen Ebenen untermauert würde.<sup>248</sup> Vor diesem Hintergrund verwundert es nicht, dass auch in der Alfredsvita Assers gleich mehrere Stellen den Gehorsam der untergeordneten Herrschaftsträger gegenüber ihrem König thematisieren.

Bei seiner Schilderung der Rebellion von Alfreds Bruder Æthelbald gegen den gemeinsamen Vater Æthelwulf in Kapitel 12 berichtet der Waliser etwa gleich mehrfach von der Folgsamkeit, welche die *nobiles* des Reiches ihrem rechtmäßigen König erwiesen hätten.<sup>249</sup> Æthelbald habe dabei zusammen mit anderen Herrschaftsträgern, von denen Bischof Ealhstan von Sherborne und Ealdorman Eanwulf von Somerset namentlich genannt werden, die durch eine Romfahrt bedingte Abwesenheit Æthelwulfs dazu nutzen wollen, eine dauerhafte Vertreibung des Vaters aus seinem Reich zu initiieren. Diese sei aber letztlich durch das Wirken Gottes und den Widerstand der *nobiles* gescheitert.<sup>250</sup> Nicht nur habe die von Æthelwulf als friedenswahrende Beilegung des Konfliktes vorgeschlagene Reichsteilung die Zustimmung aller gefunden.<sup>251</sup> Die Billigung dieses Aktes habe vielmehr laut Asser der eigentlichen Intention der *nobiles* in dieser Situation widersprochen und kann somit als besonderer Ausdruck des Gehorsams gewertet werden: Obwohl das gesamte Volk, wenn der Vater es nur zugelassen hätte, für eine Vertreibung des durch und durch negativ gezeichneten Æthelbald eingetreten wäre, habe es dem Wunsch Æthelwulfs

---

248 Vgl. hierzu PRATT, *Thought*, S. 338–345.

249 Vgl. dazu auch Abschnitt II.2.1. in der vorliegenden Arbeit.

250 *Nam Æthelbaldus rex, et Ealhstan, Scireburnensis ecclesiae episcopus, Eanwulf quoque Summurtunensis pagae comes coniurasse referuntur, ne unquam Æthelwulf rex, a Roma revertens, iterum in regno reciperetur. [...] Nam redeunte eo a Roma, praedictus filius regis Æthelwulfi cum omnibus suis consiliariis, immo insidiariis, tantum facinus perpetrare tentati sunt, ut regem a regno proprio repellerent: quod nec Deus ita fieri permisit, nec nobiles totius Saxoniae consenserunt.* ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 12. Die Textpassage findet in der Angelsächsischen Chronik keinerlei Entsprechung. Vgl. dazu auch die Anmerkungen in LAPIDGE/KEYNES, *Alfred*, S. 234, Anm. 26, sowie die dort angegebene Literatur.

251 [...] [I]neffabili patris clementia et omnium astipulatione nobilium, adunatum antea regnum inter patrem et filium dividitur [...]. ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 12.

Folge geleistet und dessen gütliche Einigung mit dem Sohn anerkannt.<sup>252</sup> Dem durch den Aufstand Æthelbalds und seiner Mitverschwörer vermeintlich geschwächten und in seiner Position infragegestellten Æthelwulf werden hier also gerade über die Anerkennung und den Gehorsam der Herrschaftsträger seines Reiches Handlungsstärke und Legitimität attestiert.<sup>253</sup>

Dass die Selbstbeschränkung zugunsten des Sohnes die Autorität des rechtmäßigen Königs in seinem Reichsteil keineswegs kompromittiert, er abgesehen von den abgetretenen Gebieten somit herrschaftlich unbeschadet aus der Situation hervorgeht, zeigt schließlich eine weitere unpopuläre Entscheidung Æthelwulfs, die von den Funktionsträgern widerspruchsfrei akzeptiert wird: Der König habe *sine aliqua suorum nobilium controversia et odio*<sup>254</sup> durchsetzen können, dass die kurz zuvor von ihm geehelichte Judith, die Tochter Karls des Kahlen, entgegen der Wessex'schen Gewohnheiten neben ihm auf dem Thron habe sitzen dürfen. Die Bedeutsamkeit dieser Entscheidung wird von Asser dabei durch einen längeren Exkurs unterstrichen, in welchem er in Anlehnung an die Worte Alfreds selbst die Rechtfertigung dieses vom Autor scharf kritisierten Brauches einer Abwertung der Königin über das Negativbeispiel Eadburhs darlegt.<sup>255</sup> Auch in der umstrittenen Frage um den Status der Königin kann sich Æthelwulf also gegen seine Herrschaftsträger durchsetzen. Wenngleich die immer wieder betonte Zustimmung derselben zu den königlichen Entscheidungen deutlich macht, dass auch die Wessex'sche Herrschaftsordnung durch das Leitprinzip des Konsenses gekennzeichnet ist, bildet der dem Herrscher geschuldete Gehorsam ganz den Idealen der volkssprachlichen Reformschriften entsprechend einen zentralen Baustein der Herrschspraxis.<sup>256</sup>

Gehorsamsvorstellungen werden in der Vita allerdings nicht nur mit Blick auf das Verhältnis des Königs zu seinen Herrschaftsträgern diskutiert. Vielmehr können auch andere, vom Herrscher eingegangene personale Beziehungen durch diesen Verhaltenswert strukturiert werden, wie die Ausführungen Assers zu seiner eigenen Indienstnahe durch Alfred zeigen: Im Zentrum der Aussagen steht dabei die sich aus dem Königsdienst ergebende Konfliktlage von einander überlagernden Obligationen, die schließlich produktiv in Form eines Kompromisses aufgehoben wird. So berichtet Asser im Zuge seiner Schilderungen zu Alfreds Bemühungen um Bildung und Gelehrsamkeit auch, wie er selbst vom König in den Kreis seiner Hofgelehrten aufgenommen worden ist.<sup>257</sup>

---

252 [...] [T]ota illa gens, ut dignum erat, in adventu senioris ita gavisa est, ut, si ille permitteret, pertinacem filium suum Æthelbaldum cum omnibus suis consiliariis a totius regni sorte expellere vellent. Sed ille, ut diximus, nimia clementia et prudenti consilio usus, ne ad regni periculum perveniret, ita fieri noluit [...].  
ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 13.

253 Vgl. hierzu auch den Abschnitt II.2.7. in der vorliegenden Arbeit.

254 ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 13.

255 Zu diesem Negativexempel vgl. ausführlich die Abschnitte II.2.5. und II.3.3.1. in der vorliegenden Arbeit.

256 Vgl. hierzu ausführlich den Abschnitt II.3.2. in der vorliegenden Arbeit.

257 ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 79. Diese Erzählung des Walisers, welche ausführlicher als alle anderen Berichte um die Formierung des alfredianischen Gelehrtenzirkels ausfällt, ist in der

Mit Blick auf die hier untersuchten Gehorsamsvorstellungen sind vor allem drei Textpassagen in den Kapiteln 79 und 80 interessant, in welchen die drei maßgeblichen Schritte hin zur dauerhaften Bindung des Walisers an den Wessex'schen König verhandelt werden: (I) die erste Kontaktaufnahme zwischen König und Autor, (II) die Verhandlungen um Assers Rekrutierung aus Wales nach Wessex sowie (III) der tatsächliche Anfang seines Wirkens am alfredianischen Hof.

(I) Alfreds intendierte Aufnahme Assers in den Kreis seiner *familiares* scheitert zunächst an der Rigorosität des königlichen Vorschlags, will er doch den Waliser mit der Aussicht auf eine angemessene Kompensation unter Zurücklassung all dessen, das er in seiner Heimat besitzt, ganz in seinen Dienst stellen.<sup>258</sup> Asser lehnt dieses Angebot mit dem Hinweis auf die Bindung an seine monastische Heimatgemeinschaft in St. David's ab, will er doch *illa tam sancta loca, in quibus nutritus et doctus ac coronatus fueram, atque ad ultimum ordinatus, pro aliquo terreno honore et potestate* nicht aufgeben. Der König unterbreitet ihm daraufhin einen Kompromiss: Der Waliser solle seinen Verpflichtungen gegenüber beiden Parteien nachkommen, indem er sechs Monate am Königshof und sechs Monate bei den Seinen in Wales seine Dienste verrichte. Zwar trifft dieses Angebot bei Asser nicht direkt auf Ablehnung, dennoch bittet dieser darum, die Angelegenheit mit seiner Heimatgemeinschaft beratschlagen zu dürfen. Denn allein könne er eine solche Entscheidung nicht treffen. In sechs Monaten wolle er dann an den Hof zurückkehren und dem König eine Entscheidung mitteilen, *quod [sibi] et [su]is utile ac [ei] placabile esset.*<sup>259</sup>

Trotz der deutlich formulierten Aushandlungsprozesse scheint in diesen Textabschnitten die Inszenierung und Auslotung der eigentlichen Entscheidungskompetenz(en) besonders interessant: Dabei nimmt der Verfasser durch die Ablehnung des ersten Gesuches zunächst eine dem König resolutere Position ein. So bleibt auch beim zweiten Angebot die Initiative ganz auf Seiten des Königs, zeigt sich dieser doch um die Person und Expertise des Walisers sichtlich bemüht. Zwar verweist Asser nicht explizit auf die monastische Gehorsamspflicht, und auch aus seinen Aussagen wird nicht eindeutig ersichtlich, ob er nicht dazu in der Lage ist, seine Verpflichtungen gegenüber seiner Heimatgemeinschaft auf-

---

vorliegenden Version ebenfalls als stark stilisiert einzuschätzen und dient v. a. der Selbstinszenierung des Autors. Vgl. hierzu ausführlich den Abschnitt II.1. in der vorliegenden Arbeit.

258 *Cumque ab eo benigne susceptus fuissem, inter cetera sententiarum nostrarum famina, me obnixè rogabat, ut devoverem me suo servitio et familiaris ei essem, et omnia, quae in sinistrali et occidentali Sabrinæ parte habebam, pro eo relinquerem: quae etiam maiori mihi remuneratione reddere pollicebatur. Quod et faceret.* ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 79.

259 *Respondi ego, 'Me talia incaute et temerarie promittere non posse. Iniustum enim mihi videbatur, illa tam sancta loca, in quibus nutritus et doctus ac coronatus fueram, atque ad ultimum ordinatus, pro aliquo terreno honore et potestate derelinquere, nisi coactus et compulsus.'* Ad quod ille ait: *'Si nec tibi hoc suppetat subire, saltem dimidiam partem servitii tui mihi accommoda, ita ut per sex menses mecum fueris et tantundem in Britannia.'* Ad quod ego taliter respondi *'Nec hoc suaviter et temerarie sine consilio meorum posse promittere.'* At vero, cum illum meum servitium, sed nesciebam quare, desiderare cognoscerem, promisi, me iterum ad eum post sex menses, sospite vita, reversurum, cum tali responso, quod mihi et meis utile ac sibi placabile esset. ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 79.



zugeben, weil es ihm das Gelübde verbietet, er seine Pflichten also nicht aufgeben kann, oder weil er dies schlichtweg nicht will. Unabhängig davon wird die Entscheidungskompetenz im Hinblick auf den Ungehorsam Assers im Folgenden jedoch damit gerechtfertigt, dass Asser als Individuum nicht für sich selbst entscheiden darf, sondern diese Entscheidung innerhalb seiner monastischen Korporation getroffen werden muss. War eine persönlich erteilte Absage beim ersten Gesuch des Königs dementsprechend noch als unproblematisch einzustufen, so scheint im Rahmen seines zweiten Angebots nicht nur die Beratung über eine mögliche Zusage im Rahmen des ursprünglichen Zugehörigkeitskollektivs realisier- und argumentativ vertretbar. Ferner wird in diesem Kontext das monastische Gebot der *stabilitas loci* selbst diskutierbar: Wenn Asser hier deutlich den Gehorsam gegenüber seiner Heimatgemeinschaft betont, so inszeniert er sich und das monastische Kollektiv, dem er angehört, dem Wessex'schen König gegenüber als ebenbürtig. Etwaige Nachteile, die unmittelbar mit der Reaktion Alfreds zusammenhängen, entstehen Asser und der walisischen Gemeinschaft in St. David's dadurch nicht.

Dennoch ergeben sich für den Verfasser im weiteren Handlungshergang individuelle Konsequenzen: (II) Während seiner Rückkehr nach Wales erkrankt dieser an einem schweren Fieber, wodurch er den mit dem König vereinbarten Entscheidungstermin über das erteilte Angebot verpasst. Auch hier ist es wiederum der Wessex'sche König, der sich in Briefen nach dem Grund für die Verspätung erkundigt und den Waliser auffordert, schnellstmöglich zu ihm zu kommen.<sup>260</sup> Asser tröstet ihn daraufhin erneut, indem er den König von seiner krankheitsbedingten Reiseunfähigkeit unterrichtet und ihm abermals eine Entscheidung in Aussicht stellt, *si de illa infirmitate respiscere posse[t]*.<sup>261</sup> Dass der Verfasser trotz schwerer Krankheit hier dazu in der Lage ist, Bedingungen stellen zu können, betont zwar erneut die Ebenbürtigkeit beider Verhandlungspartner, kann allerdings noch nicht als Beleg für eine strenge Gehorsamspflicht des Walisers gegenüber dem König gedeutet werden. Gleichwohl lässt sich in diesem Briefverkehr eine gewisse Idee der Folgsamkeit greifen, ist der Gelehrte durch sein Versprechen doch eine Verpflichtung gegenüber Alfred eingegangen, die dieser offensichtlich einzufordern und jener – wenngleich unter der Prämisse der Genesung – nachzukommen bereit ist. Dementsprechend scheint es hier – verstärkt durch die als realistisch inszenierte Lebensgefahr des Autors – um dessen persönliche Integrität zu gehen, will er dem König gegenüber doch nicht als wortbrüchig gelten. Diese Befürchtung erweist sich im Folgenden indes als unbegründet.

---

260 *Sed, cum ab eo discesseramus, in Wintonia civitate febris infesta me arripuit; in qua sedule per duodecim menses et una hebdomada die noctuque sine aliqua vitae spe laboravi. Cumque statuto tempore ad eum, sicut promiseram, non pervenissem, transmisit ad me indiculos, qui me ad eum equitare festinarent, et causam remorationis perquirerent.* ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 79.

261 *Sed, cum equitare ad eum non possem, alium transmisi ad eum indiculum, qui remorationis meae causam illi patefaceret et, si de illa infirmitate respiscere possem, me velle implere quae promiseram, renunciaret.* ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 79.

(III) Denn im Anschluss an die Genesung Assers wird eine neue Stufe im Verhältnis zwischen Gelehrtem und König erreicht, indem jener sich *ex consilio et licentia nostrorum omnium* offiziell unter der zuvor vereinbarten Bedingung in den Dienst des Herrschers stellt.<sup>262</sup> Dass der ausgehandelte Kompromiss dabei die dieser Doppelbindung inhärente Konfliktlage nicht zu lösen vermag, zeigt die weitere Entwicklung von Assers Hofengagement: Denn Alfred hält sich nicht an die getroffene Absprache. Obwohl Asser ihn mehrfach um eine Freistellung und die Erlaubnis zur Rückkehr nach Wales bittet, lehnt der König diese stets ab.<sup>263</sup> Schließlich ist der Waliser gar dazu bereit, die Einhaltung einzufordern. Doch der König kommt ihm seinerseits zuvor, indem er seinem Hofgelehrten am Weihnachtstag die Klöster Congresbury und Banwell überträgt, weitere Titel in Aussicht stellt und schließlich die Erlaubnis zur Abreise erteilt.<sup>264</sup> Trotz der gebrochenen Übereinkunft scheint Asser den königlichen Hof also nicht einfach verlassen zu können, vielmehr ringt er um das Einverständnis des Königs und leistet so zumindest seinerseits der ursprünglichen Absprache noch weiterhin Folge. Hofgeistliche, welche die Profess abgelegt haben, unterliegen also besonderen Verhaltensanforderungen, sind sie doch zwei sich eigentlich diametral gegenüberstehenden Lebensweisen und damit einander widersprechenden Obligationen verpflichtet, von denen offensichtlich – nachdem die Doppelbindung einmal eingegangen ist – keine gegenüber der anderen Priorität oder gar eine höhere Autorität beanspruchen kann. Beiden Anforderungen muss gehorcht werden.

In diesem Sinne ist Asser darum bemüht, die der eigenen Lebensweise eingeschriebene Paradoxie aufzuheben, wobei die Problemlage durch seine Erhebung zum Abt in Wessex scheinbar gelöst wird: Asser berichtet im Folgenden weder von einer erneuten Reise nach St. David's noch kommt er auf die generelle Problematik zurück.<sup>265</sup> Die Ernennung zum Abt scheint ihn vielmehr von seinen

---

262 *Discedente igitur infirmitate, ex consilio et licentia nostrorum omnium, pro utilitate illius sancti loci et omnium in eo habitantium, regi, ut promiseram, eius servitio me devovi ea condicione, ut per sex menses omni anno cum eo commanerem, aut, si simul possem, sex menses protelare, aut etiam per vices, ut tribus mensibus in Britannia, ut tribus in Saxonia commanerem, et illa adiuvaretur per rudimenta Sancti Degui in omni causa, tamen pro viribus.* ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 79.

263 *Cum igitur ad eum advenissem in villa regia, quae dicitur Leonaford, honorabiliter ab eo susceptus sum, et cum eo illa vice octo mensibus in curto mansi [...]. [...] [A]b eo [sc. Ælfredo] frequenter licentiam revertendi quae[sivi] et nullo modo impetrare potui, tandem [...] et licentiam omnino exposcere statui[...] ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 81.*

264 *[...] [D]iluculo vigiliae Natalis Domini advocatus ad eum, [Ælfred] tradidit mihi duas epistolas, in quibus erat multiplex supputatio omnium rerum, quae erant in duobus monasteriis, quae Saxonice cognominantur Cungresbyri et Banuwille, et mihi eodem die tradidit illa duo monasteria cum omnibus, quae in eis erant, et sericum pallium valde pretiosum et onus viri fortis de incenso, adiciens his verbis, non ideo dedisse parva illa, quod sequenti tempore nollet dare maiora.' Nam sequentis temporis successu ex improvise dedit mihi Exanceastre, cum omni parochia, quae ad se pertinebat, in Saxonia et in Cornubia, exceptis cotidianis donis innumerabilibus in omni genere terrestris divitiae, quae hoc in loco censere longum est, ne fastidium legentibus procreent.* ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 81.

265 Asser schließt seinen Bericht lediglich mit den Worten: *Tunc confestim dedit mihi licentiam equitandi ad illa duo monasteria omnibus bonis referta, et inde ad propria revertendi.* ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 81.

Verpflichtungen gegenüber seiner walisischen Heimatgemeinschaft entbunden zu haben und die räumliche Nähe eine bessere Vereinbarkeit von Hofdienst und monastischen Pflichten zu gewährleisten. Im weiteren Verlauf wird die Erzählung ganz auf Assers zentrale Stellung bei Alfreds Bildungserwerb und seine enge Bindung an den König fokussiert, eine Beschreibung oder gar Problematisierung seiner Abbatiate bietet der Autor nicht. Die ausführliche Darlegung der Umstände der eigenen Indienstnahme bot Asser somit nicht nur die Möglichkeit, sich selbst wertetechnisch durch eine Harmonisierung von *vita activa* und *vita contemplativa* zu profilieren. Vielmehr nutzte er seine soziale Stellung zwischen klerikal-monastischer Gemeinschaft und Hof dazu, die weltlich-herrschaftlichen Dimensionen des Gehorsamsdiskurses um eine problemorientierte Diskursivierung des monastischen Verständnisses von *oboedientia* zu erweitern.

Dass Gehorsam allerdings nicht nur zur Akzentuierung der Dienstverhältnisse des Königs, sondern vielmehr zur Erfassung asymmetrischer Abhängigkeitsbeziehungen generell genutzt werden konnte, lässt sich anhand von Kapitel 80 nachvollziehen: Dort beschreibt der Autor im Anschluss an seine Berufung an den alfredianischen Hof die Unterordnung der walisischen Könige unter die Herrschaft Alfreds.<sup>266</sup> Die Episode spinnt dabei den im vorangegangenen Kapitel entworfenen narrativen Faden weiter, wird hier doch die politische Situation in Wales, welche die Indienstnahme Assers durch Alfred zumindest teilweise bedingt, weiter akzentuiert.<sup>267</sup> Die unmittelbar zuvor durch die personale Beziehung zwischen Asser und Alfred evozierte Bindung zwischen Wales und Wessex wird gleichsam auf eine neue, von ihrem Anspruch her umfassendere Ebene gehoben, folgen an dieser Stelle die walisischen Könige doch in gewisser Weise dem Vorbild des Gelehrten, sodass Alfreds universaler Herrschaftsanspruch in der angelsächsischen *christianitas* weiter gestärkt wird.<sup>268</sup> Die walisischen Könige scheinen sich dabei auf unterschiedliche Weise an den König zu binden. Mit Blick auf die hier diskutierten Gehorsamsvorstellungen ist die Unterordnung

---

266 *Illo enim tempore et multo ante omnes regiones dexteralis Britanniae partis ad Ælfred regem pertinebant et adhuc pertinent: Hemeid scilicet, cum omnibus habitatoribus Demeticæ regionis, sex filiorum Rotri vi compulsus, regali se subdiderat imperio; Houil quoque filius Ris, rex Gleguising, et Brochmail atque Fernmail filii Mouric, reges Guent, vi et tyrannide Eadred, comitis, et Merciorum compulsi, suapte eundem expetivere regem, ut dominium et defensionem ab eo pro inimicis suis haberent. Helised quoque filius Teudubr, rex Brecheniauc, eorundem filiorum Rotri vi coactus, dominium regis praefati suapte requisivit.* ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 80.

267 Vgl. dazu Anm. 262 in der vorliegenden Arbeit.

268 Vgl. dazu ausführlich den Abschnitt II.3.2.3. in der vorliegenden Arbeit. Angesichts dieser symbolischen Signifikanz sollte die Aussagekraft der Textstelle im Hinblick auf ereignisgeschichtliche Vorgänge kritisch bewertet werden, zumal der Autor an dieser Stelle nicht auf identifizierbare Vorlagen zurückgreift, sondern vielmehr sein persönliches Wissen und damit auch seine eigenen Ansichten als Grundlage für die Darstellung zu nutzen scheint. In jedem Fall dürfte die Darstellung der unterschiedlichen Unterwerfungsakte stilisiert sein und eher idealtypische Muster denn tatsächliche Abläufe widerspiegeln. Zum ereignisgeschichtlichen Hintergrund vgl. CHARLES-EDWARDS, *Wales*, S. 467–496.

Anarawds ap Rhodri, des Königs von Gwynedd, besonders relevant, welche vom Autor zuletzt und am ausführlichsten thematisiert wird.<sup>269</sup>

Dabei fällt auf, dass Anarawd anders als die zuvor genannten Könige ein Freundschaftsbündnis, mithin eine gleichberechtigte Beziehung mit dem Wessex'schen König anzustreben scheint. Erst nachdem der ehrenvolle Empfang des Walisers durch Alfred herausgestellt worden ist, wird die Unterordnung des Königs von Gwynedd in zwei Abstufungen vorgenommen, indem zunächst unter reicher Besenkung die Firmpatenschaft Alfreds und schließlich die Unterordnung Anarawds und seines Volkes unter die Oberherrschaft Alfreds beschrieben werden. Schließlich verpflichtet sich Anarawd, *ut in omnibus regiae voluntati sic oboediens esset*.<sup>270</sup> Diese Gehorsamkeit gilt dabei laut Asser nicht nur für den König von Gwynedd, sie kann vielmehr auch für Æthelred von Mercia eingefordert werden, der Alfred gegenüber dieselbe Bedingung zu erfüllen habe.<sup>271</sup>

Dass Gehorsam trotz seiner zentralen Bedeutung für das Verhältnis des Königs zu auswärtigen Herrschern wie den eigenen Funktionsträgern gleichwohl kein rein positiv besetzter Verhaltenswert ist, verdeutlichen Assers Aussagen zu Ceolwulf von Mercia. So berichtet der Waliser in Kapitel 46 von dessen, aus christlicher Perspektive zu verurteilenden Gehorsam gegenüber den Dänen, welche Ceolwulf nach der Vertreibung Burgreds als hörigen Unterkönig in Mercia eingesetzt hätten.<sup>272</sup> Obwohl Asser bei der Schilderung der Ereignisse grundsätzlich der Angelsächsischen Chronik folgt, deren Eintrag zum Jahr 874/875 dem Autor hier als Vorlage dient,<sup>273</sup> findet sich dort keine inhaltliche Entsprechung für die hier interessierende Konstruktion *sed oboediens in omnibus esse*. Der Autor erweitert die Schilderungen seiner Vorlage hier also aktiv, um die negative Zeichnung des in der Realität wohl keineswegs völlig von den Dänen abhängigen Ceolwulf weiter zu akzentuieren.<sup>274</sup> Der Gehorsam des Unterkönigs

269 *Anaraut quoque filius Rotri, cum suis fratribus, ad postremum amicitiam Northanhymbrorum deserens [...] amicitiam regis studiose requirens ad praesentiam illius advenit, cumque a rege honorifice receptus esset, et ad manum episcopi in filium confirmationis acceptus, maximisque donis ditatus, se regis dominio cum omnibus suis eadem condicione subdidit, ut in omnibus regiae voluntati sic oboediens esset, sicut Æthered cum Mercii.* ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 80.

270 ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 80.

271 Dabei wird die Unterwerfung Mercias unter die Oberherrschaft Alfreds an keiner Stelle von Asser eigenständig thematisiert, die knappe Erwähnung der Unterordnung im Kontext des Gehorsamsgelöbnisses Anarawds bildet vielmehr die einzige Erwähnung dieses Vorganges.

272 *Pagani quoque post eius [sc. Burgred] expulsionem totum Merciorum regnum suo dominio subdiderunt, quod tamen miserabili condicione cuidam insipienti ministro (cuius nomen erat Ceolwulf) eodem pacto custodiendum commendaverunt, ut qualicumque die illud vellent habere interim, pacifice illis assignaret. Quibus in eadem condicione obsides dedit et iuravit, nullo modo se voluntati eorum contradicere velle, sed oboediens in omnibus esse.* ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 46.

273 *7 þy ilcan geare hie sealdon anum unwisum cyninges þegne Miercna rice to haldanne, 7 he him aþas swor 7 gislas salde, þæt he him gearo wære swa hwelce dæge swa hie hit habban wolden, 7 he gearo wære mid him selfum, 7 on allum þam þe him læstan woldon to þæs heres þearfe.* Angelsächsische Chronik B (875). In ähnlichem Wortlaut Manuskript C für dasselbe Jahr, für das Jahr 874 auch die Manuskripte A, D und E.

274 Vgl. hierzu auch KEYNES, Mercians.

wird hier zudem im Kontext einer Eidesleistung verortet, lehnt sich also an die für die alfredianischen Reformen bedeutsamen Vorstellungen von herrschaftlich-,politischer‘ Folgsamkeit an, ohne dabei aber Anklänge an das positive Konzept der Treue zu evozieren. Im Gegensatz dazu wird sowohl das Verhalten von Anarawd ap Rhodri, dem König von Gwynedd, als auch dasjenige von Æthelred von Mercia in einen positiven Kontext eingeordnet, dient es doch der Herausstellung von Alfreds Vormachtstellung unter den Christen der britischen Inseln.

Wird Ceolwulfs Agieren in diesem Kontext somit zusätzlich diskreditiert, kann diese Episode hierdurch als erster Beleg für die vielschichtige Einsetzbarkeit von Gehorsamsvorstellungen gesehen werden, die sich keinesfalls auf eine rein positive Bedeutungsebene reduzieren lassen. Denn anstatt positive Assoziationen zur Idee der Treue herzustellen, werden hier vielmehr Bezüge zur negativ besetzten ‚Hörigkeit‘ evoziert. Die abwertende Haltung des Autors ergibt sich dabei aus dem unchristlichen Verhalten Ceolwulfs, richtet sich seine Folgsamkeit doch nicht auf den christlichen König Alfred, sondern auf die heidnischen Dänen. Dies disqualifiziert sein Verhalten aus der Perspektive des Autors, exkludiert ihn gar aus der Gemeinschaft der angelsächsischen *christianitas*.<sup>275</sup> Das negative Verhalten wird so an ein konkretes Individuum gebunden, welches hier als gestalthafter Fokus für einen Normenbruch fungiert. Anders als bei dem bereits geschilderten anfänglichen Ungehorsam Assers gegenüber dem Wessex’schen König ist hier somit die religiöse Zugehörigkeit von zentraler Bedeutung.

Dass jenseits der bloßen Erwähnung von Unterordnung und Folgsamkeit Parallelen zwischen dem Verhalten Ceolwulfs und dem Agieren Anarawds zu sehen sind, wird durch Assers Hinweis begründet, dass die Hinwendung des Walisers zu Alfred mit einer Abkehr von den *Northanymbri* einhergehe.<sup>276</sup> Denn mit diesen habe er vorab ein Freundschaftsbündnis gepflegt, *de qua nullum bonum nisi damnum habuerat*.<sup>277</sup> Da Northumbria zu dieser Zeit auch in der Darstellung Assers bereits unter dänischer Herrschaft steht,<sup>278</sup> könnte in dem Verhalten Anarawds also ein Gegenentwurf zur negativen Hörigkeit Ceolwulfs gesehen werden, wendet sich der Waliser doch von den Heiden ab.<sup>279</sup> Der Aussagegehalt von Vorstellungen von Gehorsam gegenüber einem anderen Herrscher lässt sich also nicht situationsübergreifend in einem absoluten Sinne definieren. Dem Verhalten an sich kommt keine inhärente positive oder negative Wertung zu. Vielmehr ist der jeweilige Kontext entscheidend, welcher die Verhaltensweise entweder legitimiert oder delegitimiert. Die politisch-herrschaftliche Dimension des Gehorsamkeitsdiskurses scheint also ambivalent geprägt und somit an-

275 Vgl. hierzu ausführlich den Abschnitt II.3.3.3. in der vorliegenden Arbeit.

276 Vgl. dazu Anm. 269 in der vorliegenden Arbeit. Die Freundschaft mit Alfred geht hier explizit mit einer *amicitia[e] Northanhymbrorum deser[tio]* einher. ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 80.

277 ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 80.

278 Vgl. dazu ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 27, sowie für eine knappe Rekonstruktion der historischen Abläufe die Bemerkungen bei LAPIDGE/KEYNES, Alfred, S. 240, Anm. 54.

279 Vgl. hierzu den Abschnitt II.3.2.3. in der vorliegenden Arbeit.



schlussfähig für unterschiedliche kommunikative Nutzungen zu sein. Dabei legen es die vorgestellten Fälle nahe, die Berührungspunkte zu den Diskursen um christliche Dimensionen von Herrschaft zu den hier ausschlaggebenden Faktoren zu erheben, welche dem Geschehen jeweils eine spezifische Wertung einschreiben.<sup>280</sup>

Schließlich werden Gehorsamkeitsvorstellungen von Asser auch in der negativen Brechung des Konzeptes in Form des Ungehorsams diskursiviert. Noch deutlicher als in den bisher beschriebenen Abschnitten kommt Asser bei seiner in Kapitel 91 entworfenen Eloge auf Alfreds Herrschaft auch auf Konflikte zu sprechen, die sich zwischen dem König und seiner Funktionselite angesichts des initiierten Befestigungsprogrammes ergeben hätten. Die Beschreibung dieser Konfliktlage ist gemäß der idealisierenden Stoßrichtung des Kapitels in einen Exkurs eingebettet, welcher Alfreds Herrschaftspraxis auf einer vom Einzelfall abstrahierenden Ebene definiert, indem die Wessex'sche Herrschaftsordnung idealtypisch beschrieben und gleichzeitig in zweierlei Hinsicht legitimiert wird: Im Zentrum der Aussagen steht dabei Alfreds vorbildliche Behauptung des eigenen Willens gegenüber seinen, an dieser Stelle lediglich auf kollektiv-abstrakter Ebene angesprochenen *episcopos et comites ac nobilissimos, sibi que dilectissimos suos ministros, necnon et praepositos*.<sup>281</sup>

Dem König stehen hierzu unterschiedliche Interaktionsformen zur Verfügung, deren narrative Anordnung stufenweise nach dem Grad der Entfremdung des Agierens seiner Funktionsträger vom Herrscherwillen erfolgt: So greife der König zunächst zu milder Unterweisung, zu Überredung, Ermahnung und Befehlen, bevor er schließlich – gleichsam als *ultima ratio* – die Ungehorsamen nach lang erwiesener Duldsamkeit heftig züchtige, wobei er die gemeine Dummheit und Hartnäckigkeit auf jede Weise verachte.<sup>282</sup> Begründet wird das beharrliche Verhalten Alfreds dabei in zweierlei Hinsicht, indem zum einen der Herrscherwille mit dem Allgemeinwohl des Reiches gleichgesetzt wird. Zum anderen wird dieses Zusammenwirken von König und Funktionseliten als Teil einer heilsgeschichtlich inspirierten Herrschaftsordnung beschrieben: Denn es sind die genannten Gruppen der Bischöfe, Ealdormen, weiteren Adligen, Thegns und königlichen Funktionsträger, denen nach Gott und dem Herrscher würdigerweise die *omnis totius regni potestas* zufalle.

Die in den anderen Fällen anhand konkreter Situationen und Individuen beschriebenen Gehorsamsvorstellungen werden hier also auf einer abstrakten Ebene erneut thematisiert, zugleich aber durch die veränderten Vorzeichen um

---

280 Zu deren gruppenbildender Funktion und dessen legitimatorischem Potenzial vgl. den Abschnitt II.3.2.3. in der vorliegenden Arbeit.

281 ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 91.

282 *Nam assidue suos episcopos et comites ac nobilissimos, sibi que dilectissimos suos ministros, necnon et praepositos, quibus post Dominum et regem omnis totius regni potestas, sicut dignum, subdita videtur, leniter docendo, adulando, hortando, imperando, ad ultimum inoboedientes, post longam patientiam, acrius castigando, vulgarem stultitiam et pertinaciam omni modo abominando, ad suam voluntatem et ad communem totius regni utilitatem sapientissime usurpabat et annectebat.* ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 91. Vgl. dazu auch den Abschnitt II.2.6. in der vorliegenden Arbeit.



eine weitere Bedeutungsebene erweitert: Hier geht es nicht mehr um die einem Herrscher freiwillig angetragene Unterwerfung, sondern vielmehr um das von den Untergebenen einforderbare Verhalten. Dieses Anrecht Alfreds auf Gehorsam gründet dabei einerseits auf der Stellung des Königs zwischen Gott und den Funktionsträgern des Reiches. Andererseits wird der Wille des Herrschers mit dem Reichswohl gleichgesetzt – eine Akzentuierung, die Asser in unterschiedlichen Kontexten in der Vita entwirft.<sup>283</sup> Gehorsam gegenüber dem König wird somit gleichsam zu einem Strukturprinzip alfredianischer Herrschaftspraxis erhoben, welches in der Vorbildlichkeit des Königs und seinem Streben nach dem allgemeinen Wohlergehen legitimatorisch verankert ist.

Hierbei ist zunächst erneut auf die Rebellion Æthelbalds, des älteren Bruders von Alfred, gegen seinen Vater Æthelwulf zu verweisen, von welcher Asser vor allem in Kapitel 12 und 13 berichtet.<sup>284</sup> Assers Herrscherdidaxe verläuft dabei auf zwei Ebenen, indem dem schlechten Agieren Æthelbalds das vorbildliche Handeln Æthelwulfs gegenübergestellt wird.<sup>285</sup> So lässt die Vita keinen Zweifel daran, dass die Erhebung Æthelbalds gegen seinen Vater unrecht ist, wird doch direkt in der Eingangspassage erwähnt, dass es sich bei der nun folgenden Begebenheit um *quaedam infamia contra morem omnium Christianorum*<sup>286</sup> handle. Der Bezug zur Unchristlichkeit des Verhaltens ist dabei auch in dieser Passage von besonderer Bedeutung, entzieht er dem Königtum Æthelbalds, welches von Asser wohl immerhin durch die Einigung zumindest hinsichtlich der faktischen Herrschaftsausübung Æthelbalds anerkannt wird, doch eine, wenn nicht gar die zentrale Legitimationsquelle.<sup>287</sup>

Diese negative Zeichnung Æthelbalds und vor allem die Gottlosigkeit seines Handelns werden im Verlauf des Berichtes an zwei weiteren Stellen erneut herausgestellt: So hebt der Autor zum einen auf die generelle Verkommenheit des Königssohnes ab, habe er doch in dieser wie in anderen Angelegenheiten

283 Vgl. dazu auch den Abschnitt II.2.11. in der vorliegenden Arbeit.

284 Vgl. dazu auch II.2.1. in der vorliegenden Arbeit. Aus einer ereignisgeschichtlichen Perspektive ist die Aussagekraft dieser Episode kaum zu beurteilen, berichtet doch nur die Alfredsvita von dem Aufbegehren Æthelbalds. Die Angelsächsische Chronik erwähnt den Vorgang nicht: *7 þy ilcan geare gebocade Apelwulf cing teoþan dæl his landes ofer eall his rice Gode to lofe 7 him sylfum to ecre hæle, 7 þy ilcan geare ferde to Rome mid mycelre weorðnesse 7 þær wæs .xii. monoð wunigende 7 him þa hamweard for; 7 him þa Carl Francna cing his dohtor geaf him to cwene; 7 æfter þam to his leodum com; 7 hie þæs gefægene wæron. 7 ymb .ii. gear ðæs þe he on Francum com he gefor, 7 his lic liþ on Wintanceastre, 7 he rixode nigenteoþe healf gear. [...] Angelsächsische Chronik B (856). In ähnlichem Wortlaut auch Manuskript C, für das Jahr 855 auch die Manuskripte A und D, wesentlich komprimierter jedoch Manuskript E. Vgl. dazu ferner auch Anm. 461 in der vorliegenden Arbeit.*

285 So bezeichnet Asser ihn bereits am Ende von Cap. 12 als *iniquus et pertinax filius*, um ihn zu Beginn von Cap. 13 nochmals namentlich als *pertinax filius* [...] Æthelbaldus zu nennen. Im Kontrast dazu wird Alfred am Ende des Kapitels als *Ælfredus, Angul-saxonus rex veredicus* tituliert. Vgl. dazu auch die Abschnitte II.2.7. und II.2.9. in der vorliegenden Arbeit.

286 ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 12.

287 Zum Aspekt der Unchristlichkeit Æthelbalds vgl. den Abschnitt II.3.3.1. in der vorliegenden Arbeit.

eine beständige *insolentia* an den Tag gelegt.<sup>288</sup> Asser verstärkt dieses Verdikt durch die Berufung auf Zeugen für den beharrlichen Stolz sogar noch weiter, *sicut quorundam hominum relatu audivi[t]*, um den Erzählabschnitt über den Aufstand Æthelbalds schließlich mit den vorausdeutenden Worten *quod et rei sequentis approbavit effectus* einzuleiten.<sup>289</sup> Zum anderen wird auch der konkrete Plan des Usurpators und seiner Schergen, Æthelwulf aus seinem eigenen (!) Reich (*proprio regno*) zu vertreiben, als Akt beschrieben, den weder Gott noch die Funktionsträger des Reiches hätten zulassen können.<sup>290</sup> Das Aufbegehren verstößt somit gegen die gottgewollte Reichsordnung, ja stellt gar einen Frevel gegen den von Gott eingesetzten und somit legitimen Herrscher dar, weshalb die Funktionsträger dem Königssohn hier auch ihre Gefolgschaft verweigern. Bei der Beschreibung dieses Konfliktes rekurriert Asser also wieder auf Vorstellungen einer gottgewollten Ordnung, welche die Funktionsträger des Reiches dem rechtmäßigen König als herrschaftlicher Instanz ihm und Gott gegenüber zu Gehorsamkeit verpflichtet. Auch wenn Æthelbald diesem vorbildlichen Agieren der anderen Herrschaftsträger gegenüber an keiner Stelle der *Vita* explizit als ungehorsam bezeichnet wird, führt ihn sein gegen den König aufbegehrendes Verhalten an dieser Stelle in die politische Isolation.

In Anlehnung an die in Kapitel 91 von Asser anhand der idealtypischen Herrschaftsausübung Alfreds explizit beschriebenen und hier implizit greifbaren Gehorsamspflicht gegenüber dem legitimen König würde man nun erwarten, dass Æthelwulf und die Funktionsträger des Reiches Æthelbald zum Einlenken bewegen oder sein ungebührliches Verhalten gar bestrafen. Diese Erwartungshaltung wird vom Autor allerdings unterlaufen, indem der Konflikt durch eine Reichsteilung zwischen Vater und Sohn beigelegt wird. Stattdessen wird die Passage im Folgenden dazu genutzt, dem Gehorsamsverständnis und dem in der *Vita* artikulierten Königsideal weitere Bedeutungsfacetten zu verleihen. Denn obwohl die anderen Herrschaftsträger willens gewesen seien, *si ille* [sc. Æthelwulfus] *permitteret, pertinacem filium suum Æthelbaldum cum omnibus suis consiliariis a totius regni sorte expellere*,<sup>291</sup> übt der Vater weder Zwang auf Æthelbald aus noch versucht er, ihn zur Umkehr zu bewegen.

Im Folgenden stellt Asser vielmehr der zuvor angesprochenen *insolentia* Æthelbalds die *clementia* des Vaters gegenüber, der den Konflikt durch eine Aufteilung des Reiches beizulegen versucht, im Zuge derer der Usurpator gar den besseren Reichsteil erhält. Indem Asser auch hier letztlich mit dem Wohl des Reiches argumentiert, kommt der Wahrung des Herrscherwillens eine zentrale Stellung zu, befolgen die Funktionsträger des Reiches doch die Entscheidung ihres rechtmäßigen Königs. Entgegen den Schilderungen in Kapitel 91 wird das Recht des Königs, Gefolgschaft einzufordern, gleichwohl eingeschränkt.

---

288 *Multi quoque regali solummodo insolentiae deputant, quia et ille rex in hac re et in multis aliis perveritatibus pertinax fuit [...].* ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 12.

289 ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 12.

290 [Q]uod [sc. facinus] *nec Deus ita fieri permisit, nec nobiles totius Saxoniae consenserunt.* Asser, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 12.

291 ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 12.

Doch Ungehorsam wird von Asser nicht allein als Fehlverhalten definiert, wie seine Schilderungen zum Verhalten des jungen Mitkönigs (*secundarius*)<sup>292</sup> Alfred in der Schlacht von Ashdown in Kapitel 38 zeigen. Auch hier sind die Ausführungen des Walisers zwar grundsätzlich an dem entsprechenden Eintrag der Angelsächsischen Chronik angelehnt,<sup>293</sup> der Autor schmückt die dort vorgefundenen Informationen allerdings stark aus, um sowohl die Frömmigkeit König Æthelreds als auch die Tapferkeit Alfreds zu akzentuieren.<sup>294</sup>

Im Kontext dieser konkreten kommunikativen Anliegen ist auch das ungehorsame Verhalten des Letztgenannten zu verorten, weicht der junge Alfred doch von dem mit seinem Bruder abgestimmten Schlachtplan ab. Anstatt auf das Aufgebot des auf den ordnungsgemäßen Vollzug einer Messfeier bestehenden Æthelred zu warten, greift Alfred das dänische Heer mit seinen Truppen allein an.<sup>295</sup> Das Vorgehen des *secundarius* wird dabei von Asser auf mehreren Ebenen gerechtfertigt: So wird Alfred zum einen zu einem Vorgehen gegen die Heiden gezwungen, da diese immer weiter gegen die christlichen Stellungen vorrücken, sodass der Rückzug vom Schlachtfeld die einzige Alternative zum frühzeitigen Angriff gewesen sei<sup>296</sup> – ein Verhalten, welches an dieser Stelle nicht zuletzt aufgrund der zuvor erfolgten schmachvollen Niederlage gegen die Heiden in der Schlacht bei Reading auszuschneiden scheint.<sup>297</sup> Zum anderen erweist der Erfolg von Alfreds Vormarsch gegen die Heiden die Gottgefälligkeit seines Agierens. Sein explizit als *viriliter* charakterisiertes Verhalten wird gar auf den göttlichen Ratsschluss zurückgeführt, war dieser doch ein *divino fretus consilio*.<sup>298</sup> Alfred ist hier also ebenso wie sein frommer Bruder ein Werkzeug Gottes, um den Christen einen Sieg gegen die Heiden zu bescheren. Das ungehorsame Verhalten zeigt

292 Vgl. zu dieser Begrifflichkeit, welche v. a. Alfreds Status als Erbe Æthelreds anzuzeigen scheint, die Bemerkungen bei DUMVILLE, *Ætheling*, S. 1–2 und S. 24, sowie LAPIDGE/KEYNES, *Alfred*, S. 240, Anm. 56.

293 7 þæs ymb .iiii. niht gefeagt Æþered king 7 his broðor Ælfred wiþ ealne þone here on Æscedune; 7 hie wæron on twam gefylcum: on oprum wæs Bagsceg 7 Healfdene þa hæþnan ciningas; 7 on oprum wæron þa eorlas. 7 þa feagt se cing Æþered wiþ þara cyninga getruman, 7 þær wearð se cing Bagsceg ofslegen, 7 Ælfred his broþor wiþ þara eorla getruman, 7 þær wearð Sicroc eorl ofslegen se ealda 7 Sidroc eorl se geongra 7 Osbearn eorl 7 Fræna eorl 7 Harold eorl; 7 hie þa hergas begen geflyndon, 7 þær wearð feala þusenda ofslegen, 7 hie oþ niht feohtende wæron. Angelsächsische Chronik B (872). In ähnlichem Wortlaut Manuskript C für dasselbe Jahr, für das Jahr 871 auch die Manuskripte A, D und E.

294 Zur Frömmigkeit Æthelreds vgl. den Abschnitt II.2.4., zur Tapferkeit Alfreds den Abschnitt II.2.10. in der vorliegenden Arbeit.

295 *Decreverant ergo Christiani, ut Æthered rex cum suis copiis contra duos paganos reges sumeret proelium, Ælfred vero, suus frater, cum suis cohortibus contra omnes paganorum duces belli sortem sumere debere sciret. Quibus ita firmiter ab utraque parte dispositis, cum rex in oratione diutius moraretur et pagani parati ad locum certaminis citius advenissent, Ælfred, tunc secundarius, cum diutius hostiles acies ferre non posset, [...] demum viriliter [...] Christianas copias contra hostiles exercitus, ut ante proposuerant, tamen quamvis rex adhuc non venerat, dirigens. ASSER, De rebus gestis Ælfredi, Cap. 38.*

296 [...] [C]um diutius hostiles acies ferre non posset, nisi aut bello retrorsum recederet, aut contra hostiles copias ante fratris adventum in bellum prorumperet, demum [...] Christianas copias contra hostiles exercitus [...] dirigens. ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 38.

297 ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 36.

298 ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 38.

dabei den Wagemut des noch jungen Königs an, stellt er sich doch hier zunächst ohne den Beistand Æthelreds den Feinden, wobei sowohl göttliche Inspiration als auch schiere Notwendigkeit den in diesem Verhalten angelegten Verstoß gegen die eigentlich gebotene Folgsamkeit gegenüber dem Höhergestellten kompensieren.

## II.2.2. Gerechtigkeit

Gerechtigkeitsvorstellungen werden von Asser vor allem mit Blick auf die Funktion des Königs als oberstem Richter am Ende der Vita thematisiert. Zuvor lässt sich aber in Kapitel 97 zumindest ein impliziter Rekurs auf Gerechtigkeitsvorstellungen finden, der zudem eine Brücke zwischen göttlichem Willen und irdischer Bestrafung schlägt. Die besagte Passage ist im Kontext des Mordanschlages auf den Abt Johannes von Athelney zu verorten und bildet gleichsam den Abschluss dieses narrativen Einschubes: So hätte der Abt gemäß dem ursprünglichen Plan gallischer Mönche beim nächtlichen Gebet durch zwei dafür engagierte *servuli* zu Tode kommen sollen.<sup>299</sup> Dieses Attenat schlägt jedoch fehl, da Johannes dazu imstande ist, seine Angreifer letztlich erfolgreich abzuwehren.<sup>300</sup> Zunächst scheinen sich die Attentäter und ihre Anstifter der Verantwortung für ihr Handeln entziehen zu können, berichtet Asser doch von einer Flucht der mit der Ermordung beauftragten Knechte sowie vom dissimulierenden Verhalten der verschwörerischen Mönche, welche sich unter die wehklagende Gruppe mischen, die den verwundeten Abt in sein Gemach bringt.<sup>301</sup> Dem Hinweis auf das falsche Wehklagen kommt durch den sich anschließenden Abschluss zugleich die Funktion eines ambigen Wendepunktes zu, habe die

---

299 [C]um instinctu diabolico quidam sacerdos et diaconus, Gallici genere [...] invidia quadam excitati contra suum abbatem [...] Iohannem [...] dominum suum dolo circumvenirent et proderent. Nam duos eiusdem gentis Gallicae servoulos praemio conductos ita fraudulententer docuerunt, ut nocturno tempore, cum omnes delectabili corporis quiete graviter dormirent, patefactam armati intrarent ecclesiam; quam post se iterum solito more clauderent et unicum abbatis adventum in ea absconditi praestolarentur. Cumque solus solito orandi causa ecclesiam latenter intraret, et ante sanctum altare flexis ad terram genuibus se inclinaret, hostiliter irruentes in eum, tunc eum ibidem occiderent. Cuius corpus exanime inde trahentes ante ostium cuiusdam meretricis, quasi illic occisus esset in meretricando, iactarent. [...] Sed divina misericordia, quae semper innocentibus solet subvenire, impiam impiorum meditationem maxima ex parte frustrata est, quo non per omnia evenirent, sicut proposuerant. ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 96.

300 [L]atrunculi duo armati in ecclesia concluderunt, adventum abbatis praestolantes. Cumque media nocte Iohannes solito furtim, nemine sciente, orandi gratia ecclesiam intrasset et flexis genibus ante altare incurvaret, tunc duo illi latrunculi ex improvise dispoliatis gladiis in eum irrumpunt et crudelibus afficiunt vulneribus. Sed ille [...] statim ut sonitus latronum audivit, priusquam videret, insurgens acriter in eos, antequam vulneratur [...]. Vulneratus est tamen antequam sui advenirent. Sui ergo hoc rumore expergefatti [sunt]. ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 97. Vgl. dazu weiter den Abschnitt II.2.10. in der vorliegenden Arbeit.

301 [L]atrunculi praecipiti cursu ad proximantia sibi gronnae latibula, semivivum abbatem relinquentes, confugiunt. Monachi vero seniore suum semivivum colligentes, cum gemitu et moerore domum reportaverunt, sed nec etiam illi dolosi minus lachrymabantur innocentibus. ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 97.

göttliche *misericordia tantum facinus impunitum fieri non permitt[ebat]*.<sup>302</sup> Wie schon in Bezug auf den Ablauf des Überfalls selbst, so wird auch mit Blick auf die Strafe im Folgenden allerdings die durch hagiographische Diskursmuster evozierte Erwartungshaltung teilweise unterlaufen,<sup>303</sup> indem die Gegner des Johannes nicht etwa durch miraculöse Begebenheiten zu Tode kommen. Vielmehr wird der göttliche Wille offensichtlich durch hier nicht näher identifizierte weltliche Akteure vollstreckt: Die Attentäter werden wie Verschwörer ergriffen, gefesselt und schließlich durch verschiedene Foltern einem elenden Tod zugeführt.<sup>304</sup> Göttlicher Wille und irdische Strafe werden in Assers Bericht also gleichgesetzt, die Bezugnahme auf die *misericordia Dei* steht dabei in einem starken Widerspruch zum drastischen Vorgehen gegen die Gegner des Abtes, legitimiert aber auch den Vorgang.<sup>305</sup> Somit wird an dieser Stelle die gottgewollte Ordnung in Alfreds Reich herausgestellt, in welchem die Gegner von Reformansätzen drakonische Strafen zu fürchten haben, die im Einklang mit der höchsten Autorität stehen.<sup>306</sup>

Die Verwirklichung der göttlichen Gerechtigkeit im Diesseits steht auch im Mittelpunkt der Ausführungen um die Funktion und das Agieren Alfreds als Richter in seinem Reich, welche die Vita in der vorliegenden Version<sup>307</sup> abschließen: Dabei wird die Rolle des Königs als Wahrer der Gerechtigkeit in Kapitel 105 zunächst über sein Streben nach einem gottgefälligen Leben und einer tiefgehenden Erkenntnis des göttlichen Willens hergeleitet. Hierzu greift Asser die in Kapitel 104 geschilderte Erfindung der Lampenuhr auf, indem er sie als Ausdruck von Alfreds Sorgfalt in weltlichen wie göttlichen Dingen wertet. Denn sie habe es ihm ermöglicht, seine Aufgaben zeitlich so einzuteilen, dass er seinem in Kapitel 103 erwähnten Gelöbnis gegenüber Gott nachkommen könne.<sup>308</sup>

Diese Gewissenhaftigkeit wird im Anschluss auf Alfreds Rolle als Richter bezogen, erweise er sich doch als *taediosus arbiter*, der im Gericht die Wahrheit sorgfältig prüfe.<sup>309</sup> Das Streben nach einer auf *veritas* basierenden Urteilsfindung verbindet Asser in einem zweiten Schritt sodann mit Alfreds Fürsprache für die Armen, welche fast ausschließlich den König als Unterstützer im Reich gehabt

302 ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 97.

303 Zur Unterlaufung der hagiographischen Erzählweise durch die Gegenwehr des Abtes vgl. auch den Abschnitt II.2.10. der vorliegenden Arbeit, sowie BIHRER, *Begegnungen*, S. 174.

304 [*L]atrunculi, qui hoc [sc. facinus] perpetraverunt, omnes tanti sceleris persuasores capti ligatique per varia tormenta morte turpissima periere.* ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 97.

305 Zum Aspekt des göttlichen Erbarmens, der in diesem Kontext ebenfalls präsent ist, sich allerdings nicht auf die Attentäter und Verschwörer, sondern auf den Abt selbst bezieht, vgl. den Abschnitt II.2.9. in der vorliegenden Arbeit.

306 Vgl. dazu auch den Abschnitt II.2.6. in der vorliegenden Arbeit.

307 Zur Debatte um den Status des überlieferten Werkes vgl. ausführlich den Abschnitt II.1. in der vorliegenden Arbeit.

308 Zu diesem Gelöbnis vgl. die Abschnitte II.2.4. und II.2.11. in der vorliegenden Arbeit.

309 *His ita ordinabiliter per omnia digestis, dimidiam, sicut Deo devoerat, servitii sui partem custodire cupiens, et eo amplius augere, in quantum possibilitas aut suppetentia, immo etiam infirmitas, permitteret, taediosus examinandae in iudiciis veritatis arbiter existerat [...].* ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 105.



hätten. Dessen Herrschaftsträger seien stattdessen lediglich auf die weltlichen, nicht aber auf die göttlichen *negotia* bedacht gewesen.<sup>310</sup> Dieses Fehlverhalten wird im Folgenden noch deutlicher akzentuiert, indem das weltliche Streben hier nicht mehr mit den *divina negotia*, sondern mit dem Allgemeinwohl kontrastiert wird: [M]agis enim unusquisque [sc. omnium potentium et nobilium illius regionis] [declinaverat] speciali etiam in secularibus negotiis, quam communi.<sup>311</sup> Alfred erweise sich also nicht nur über seine *caritas* im Sinne einer Verteilungsgerechtigkeit als Unterstützer der Armen,<sup>312</sup> sondern auch in seiner Funktion als Richter. Er mache die Wahrheit zur Richtschnur der eigenen Urteilsfindung und lasse sich nicht von weltlichen Interessen leiten.

Damit knüpft das von Asser hier explizierte Rechtsverständnis an das Erkenntnisstreben des Königs und seine an Gott orientierte Lebensführung an, wird die Wahrheit doch mit dem Wissen um das Gottgewollte verbunden.<sup>313</sup> Die göttlichen Angelegenheiten werden dabei in einem zweiten Schritt mit dem allgemeinen Wohl des Reiches gleichgesetzt: Gerechtigkeit bedeutet für Asser also Orientierung am Gemeinwohl, welches aus der über die Erkenntnis des Göttlichen vermittelten *veritas* abgeleitet wird. Damit kommt der Person des königlichen Richters analog zur exemplarhaften Schilderung der Bestrafung von Attentätern und Verschwörern im monastischen Kontext die Verwirklichung göttlicher Gerechtigkeit im Diesseits zu.<sup>314</sup>

Diese Auffassung wird von Asser in Kapitel 106 weitergeführt, indem hier die Rückwirkung des vom König verkörperten Ideals auf seine herrschaftlichen Funktionsträger beschrieben wird. Dabei wird das zuvor mit Blick auf Alfred formulierte Gerechtigkeitsideal weiter ausgestaltet und an die Reformbemühungen des Königs rückgebunden: In einer nochmaligen Kontrastierung der königlichen Rechtsprechung mit derjenigen seiner *comites et praepositi* wird Alfreds häufiges Eingreifen in die Urteilsfindungen in seinem Reich beschrieben. Denn der König, der seine Urteile *propter nobilium et ignobilium suorum utilitatem* fasse, werde oft als oberste Instanz angerufen, da die lokalen Gerichtsversammlungen so zerstritten seien, dass die Ermittlung des Wahren und damit

---

310 [...] *et in hoc maxime propter pauperum curam, quibus die noctuque inter cetera praesentis vitae debita mirabiliter incumbat. Nam in toto illo regno praeter illum solum pauperes aut nullos aut etiam paucissimos habebant adiutores; nimirum quia etiam pene omnes illius regionis potentes et nobiles ad secularia magis quam ad divina mentem declinaverant negotia.* ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 105.

311 ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 105. Insgesamt erscheint eine endgültige Interpretation der Textstelle ob ihres unvollständigen Überlieferungszustandes schwierig. Vgl. dazu LAPIDGE/KEYNES, *Alfred*, S. 274, Anm. 254.

312 Vgl. hierzu den Abschnitt II.2.8. in der vorliegenden Arbeit.

313 Zu diesem salomonisch inspirierten Wissensideal vgl. etwa die Überblicke bei PRATT, *Persuasion*, S. 190–194, DERS., *Thought*, S. 151–166 und S. 343f., SCHARER, *Herrschaft*, S. 83–87, KEMPSHALL, *Bishop*, S. 108–111, NELSON, *Wealth*, S. 34–37, DIES., *Ideas*, S. 157f., sowie CHARLES-EDWARDS, *Wales*, S. 462–466.

314 Zur Verbindung von Weisheit und Gerechtigkeit im alfredianischen Reformdiskurs vgl. v. a. PRATT, *Thought*, S. 151–166.



Gerechten kaum mehr möglich erscheine.<sup>315</sup> Wegen dieser *pertinax dissensio obstinatissima* würden sich die jeweiligen Konfliktparteien an den König wenden und versuchen, ihn für sich zu gewinnen. Im Gegensatz zu seinen zerstrittenen Funktionsträgern könne das Ungerechte gegenüber Alfred aber nicht bestehen, sei der König doch sowohl im rechtlichen Bereich wie auch in allen anderen Dingen ein *discretissimus indagator*.<sup>316</sup>

Doch Alfred greift nicht nur auf externe Anfrage hin in die Rechtsprechung ein, er handelt auch aus eigenem Antrieb: So prüfe er nahezu alle, in seiner Abwesenheit im Reich gefällten Urteile im Hinblick auf ihre Rechtmäßigkeit und würde die ungerecht urteilenden Richter entweder selbst befragen oder durch *alios suos fideles quoslibet* befragen lassen, um die Gründe für diese falschen Urteilsfindungen zu ermitteln.<sup>317</sup> Dabei werden die richterlichen Verfehlungen anhand zweier Leitlinien geordnet, gebe es doch solche, die aus Unwissenheit getroffen würden, und solche, die aus einer anderen schlechten Gesinnung resultierten und sich aus Hass, Liebe, Bestechlichkeit oder Furcht speisten.<sup>318</sup>

Der zweite Tatbestand, der sich als ‚Parteilichkeit‘ umschreiben lässt und letztlich die in Kapitel 105 bereits erwähnte falsche Ausrichtung an den *secularia negotia* wieder aufgreift,<sup>319</sup> wird von Asser hier nicht weiterverfolgt. Die Problematik der richterlichen Unwissenheit dient dem Autor hingegen als Anlass, eine wörtliche Mahnrede des Königs an seine Funktionsträger zu inserieren, in welcher sowohl eine erneute Verbindungslinie zwischen irdischem Amt und göttlicher Ordnung gezogen als auch die Bedeutung von Bildung für das gerechte Urteilen herausgestellt wird: Dabei wird das Richteramt schon auf der unmittelbaren etymologischen Ebene mit dem Konzept der Weisheit verbunden, die Wahrung von Gerechtigkeit somit nochmals explizit mit dem Streben nach Wissen verknüpft. Zugleich wird aber auch die Verbindung zwischen der göttlichen und irdischen Gerechtigkeit durch den Aspekt der Delegation explizit betont, leiten sich die Befugnisse des Richters doch nicht nur vom König, sondern vor allem von Gott ab. Gerechtes Urteilen sei demnach eine Pflicht, die mit der

315 *Studebat quoque in iudiciis etiam propter nobilium et ignobilium suorum utilitatem, qui saepissime in contionibus comitum et praepositorum pertinacissime inter se dissentiebant, ita ut pene nullus eorum, quicquid a comitibus et praepositis iudicatum fuisset, verum esse concederet.* ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 106.

316 *Qua pertinaci dissensione obstinatissime compulsi, regis subire iudicium singuli subarabant, quod et confestim ab utraque parte implere festinabant. Sed tamen ille, qui in sua parte aliquam de illa causa iniustitiam fieri cognosceret, ad talis iudicis iudicium, contra voluntatem tamen, quamvis per vim lege et stipulatione venire coactus esset, voluntarie nolebat accedere. Sciebat enim ibidem nihil ex sua malitia confestim posse delitescere; nimirum erat namque rex ille in exequendis iudiciis, sicut in ceteris aliis omnibus rebus, discretissimus indagator.* ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 106.

317 *Nam omnia pene totius suae regionis iudicia, quae in absentia sua fiebant, sagaciter investigabat, qualia fierent, iusta aut etiam iniusta, aut vero si aliquam in illis iudiciis iniquitatem intelligere posset, leniter utens suatim illos ipsos iudices, aut per se ipsum aut per alios suos fideles quoslibet interrogabat [...].* ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 106.

318 *[I]llos ipsos iudices [...] interrogabat, quare tam nequiter iudicassent, utrum per ignorantiam aut propter aliam quamlibet malevolentiam, id est utrum pro aliquorum amore vel timore aut aliorum odio aut etiam pro alicuius pecuniae cupiditate.* ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 106.

319 Dazu auch Anm. 310 in der vorliegenden Arbeit.

Übernahme von Herrschaftsrechten einhergehe. Wer dieser Pflicht nicht nachkomme, verlöre nicht nur sein Richteramt, sondern verwirke gar seine gesamte irdische Herrschaftsgewalt.<sup>320</sup> Als Rechtfertigung für dieses radikale, im Kern zunächst transpersonal wirkende Verständnis von Herrschaft wird allerdings die individuelle Sündhaftigkeit angeführt: Wer die eigene Bildung – *sapientiae* [...] *studium et opera* – vernachlässige, mache sich der *insolentia* schuldig. Diese religiöse Aufladung wird durch das Auftreten des Königs dabei noch weiter unterstrichen, erinnern seine Befragung und Mahnrede doch an die Bischofsideale der Zeit und die in der Paränese tradierte *rex*-Etymologie Isidors von Sevilla, die zugleich die Grundlage des karolingischen Ideals einer gemeinschaftlichen Fürsorgepflicht von Königen und Bischöfen für das Reich bildeten.<sup>321</sup>

Charakteristisch für das in der Alfredsvita evozierte Gerechtigkeitsverständnis scheint also – analog zur Fürstenspiegelliteratur der Karolingerzeit<sup>322</sup> – die Betonung der Verbindung zwischen der gottgewollten und der irdischen Gerechtigkeit zu sein. Der König und seine Funktionsträger sind im Sinne einer theokratischen Herrschaftsordnung Werkzeuge Gottes, welche den himmlischen Ratschluss im Diesseits zu verwirklichen gedenken. Das Erkennen des göttlichen Willens ist aber an das Streben nach Wissen und Weisheit gebunden, sodass Rechtsprechung und damit gerechtes Handeln untrennbar mit diesem Kernanliegen der alfredianischen Reform verbunden sind.<sup>323</sup> Vor diesem Hintergrund gewinnt auch das Verhaltensideal der Gerechtigkeit, welches trotz aller transpersonalen Implikationen seinen individuell-persönlichen Charakter nicht

320 Ausgangspunkt der Rede bildet dabei offensichtlich ein Wortspiel, indem die Richterfunktion in Anlehnung an die altenglische Terminologie als *sapientium ministerium* bezeichnet wird, den Gescholtenen aber zugleich der Vorwurf gemacht wird, dass sie das Streben nach ebendieser Weisheit vernachlässigten. Das Verhalten der Richter wird dabei als *insolentia* bezeichnet und damit mit einer typisch adligen Sünde assoziiert, wobei der sündhafte Aktionscharakter im Folgenden durch einen Rekurs auf ein im Kern theokratisches Herrschaftsverständnis weiter akzentuiert wird: Den Herrschaftsträgern komme ihre Funktion nicht per Geburtsrecht zu, sondern sei vielmehr als Gabe Gottes und des Königs, als *Dei donum et meum* [sc. Ælfredum], zu verstehen. Die Rede mündet schließlich in eine explizite Aufforderung an die Ermahnten, sich dem Streben nach Weisheit intensiv zu widmen, da sie andernfalls ihre *terrenarum potestatum ministeria* verlören: *Denique si illi iudices profiterentur propterea se talia ita iudicasse, eo quod nihil rectius de his rebus scire poterant, tunc ille, discrete et moderanter illorum imperitiam et insipientiam redarguens, aiebat, ita inquit: Nimium admiror vestram hanc insolentiam, eo quod, Dei dono et meo, sapientium ministerium et gradus usurpastis, sapientiae autem studium et operam neglexistis. Quapropter aut terrenarum potestatum ministeria, quae habetis, illico dimittatis, aut sapientiae studiis multo devotius docere ut studeatis, imperio.* ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 106.

321 Zur Bedeutung der *rex*-Etymologie für die karolingische Königsethik vgl. ANTON, Fürstenspiegel, S. 58–60 und S. 384–404. Zur gemeinsamen Verantwortung von Bischöfen und Königen für das Volk in der Karolingerzeit vgl. ferner PATZOLD, *Episcopus*, S. 534 f., der zugleich auf eine Trennung zwischen sakraler und weltlicher Sphäre hinsichtlich der Kompetenzen hinweist.

322 Zu den Begrifflichkeiten *rex iustus* und *rex sapiens* vgl. ANTON, Fürstenspiegel, S. 265 f., der sie an dieser Stelle zur Erfassung des Königsbildes im Fürstenspiegel des Sedulius Scottus nutzt. Zur Aufwertung der Weisheit als zentraler Herrschertugend im Rahmen der karolingischen Reformen vgl. ebd., S. 255 f. Zu den christlichen Grundlagen des Zusammenhangs zwischen Weisheit und Gerechtigkeit in der Spiegelliteratur vgl. ferner SUCHAN, *Gerechtigkeit*, S. 6–15.

323 Zum Bildungseifer vgl. ausführlich den Abschnitt II.2.11. in der vorliegenden Arbeit.

zuletzt aufgrund der Assoziierung des Zuwiderhandelns mit der Sündhaftigkeit behält, eine konstitutive Funktion für die Formierung der Reformerguppe als Wertegemeinschaft.

Eine etwas anders gelagerte Akzentuierung ist im Kontext der Bestrafung der Attentäter, welche den Abt von Athelney angegriffen hatten, erkennbar. Hier wird vielmehr das radikale Agieren einer nicht näher identifizierten Tätergruppe durch den Verweis auf die göttliche *misericordia* unhinterfragbar legitimiert. Dass diese Bestrafung allerdings nicht durch ein direktes Eingreifen Gottes, sondern durch das Agieren menschlicher Akteure herbeigeführt wird, verweist abermals auf das einträchtige Wirken zwischen den reformorientierten Kräften im Reich und Gott und dient somit ebenfalls der Herausstellung von Kernelementen einer gottgewollten Gesellschaftsordnung.

### II.2.3. Bußfertigkeit

Bußfertigkeit ist als Wertvorstellung kaum von Komplementärphänomenen wie Demut oder Frömmigkeit zu trennen und weist in der Konzeption der Alfredsvita zudem intensive Berührungspunkte zu den Idealen Keuschheit und Leidensbereitschaft auf. Dennoch ist es aus zwei Gründen wichtig, eine analytisch getrennte Untersuchung dieses Bereichs vorzunehmen. Zum einen ist Assers Entwurf eines büßenden Königs in der Forschung zwar intensiv diskutiert worden, ohne aber Querbezüge insbesondere zum letzten Kapitel der Vita herauszustellen.<sup>324</sup> Diese isolierte Betrachtung des Königsbildes soll im Folgenden aufgebrochen werden. Zum anderen stellt der Aspekt der durch die bußfertige Haltung angestoßenen Besserung des eigenen Verhaltens einen zentralen Bestandteil karolingischer Reformrhetorik dar, der auch das alfredianische Programm zu bedienen scheint.<sup>325</sup>

Asser thematisiert Bußvorstellungen dabei vordergründig an drei Stellen seiner Vita, von denen sich allerdings nur zwei mit der Person Alfreds selbst befassen. Die letzte Passage beleuchtet demgegenüber die innere Umkehr und Besserung einer anderen Akteursgruppe, weist in ihrer narrativen Gestaltung aber zugleich enge Bezüge zum Vorbild des Königs auf.

Zunächst ist hierbei auf das vieldiskutierte Kapitel 74 zu verweisen, in welchem Asser die mysteriöse Erkrankung des Königs ausführlich diskursiviert.<sup>326</sup> Denn der Waliser deutet die Krankheit Alfreds als von Gott erbetene, lebenslange Buße für seine gescheiterte Keuschheit, habe der König seinen fleischlichen Begierden doch schon aufgrund seiner dynastischen Pflichten nicht entsagen können – ein Aspekt, der wiederum Alfreds starke Orientierung an Gott unterstreichen soll.<sup>327</sup> Entscheidend für eine Einordnung der Passage in

---

324 Vgl. zu den Bußaspekten der Krankheit v. a. PRATT, *Illnesses*.

325 Vgl. hierzu die Ausführungen zur *rex*-Etymologie bei ANTON, *Fürstenspiegel*, S. 58–60.

326 Zur Forschungsdiskussion vgl. ausführlich den Abschnitt II.2.5. in der vorliegenden Arbeit sowie den Forschungsüberblick bei PRATT, *Illnesses*.

327 Vgl. hierzu ausführlich den Abschnitt II.2.5. in der vorliegenden Arbeit.

einen Bußkontext sind dabei die von Asser geschilderten Umstände: So sei diese Initiative explizit vom König ausgegangen, der Gott zunächst in mehreren Gebeten um eine Krankheit als Bestärkung im Glauben gebeten habe, *ut [...] mentem suam propriam in Dei mandatis stabilire[t]*.<sup>328</sup> Diese habe Alfred später gemäß seinen Lebensumständen anzupassen gedacht, *quatenus omnipotens Deus [...] stimulos [...] aliqua qualicunque leviori infirmitate mutaret [...]*.<sup>329</sup> Das Gebrechen wird dem König also nicht von außen als göttliche Strafe auferlegt, es basiert vielmehr auf der persönlichen Einsicht Alfreds, dass er sich durch seine Unkeuschheit eines zu sühnenden Fehlverhaltens schuldig gemacht hat.<sup>330</sup> Diese Freiwilligkeit wird durch den Aspekt der Aushandlung noch weiter gesteigert, stellt der König doch gewisse Bedingungen an seine Krankheit, die von Gott schließlich erfüllt werden.<sup>331</sup> Auch dies zeigt nochmals deutlich, dass es sich um eine Selbstkasteiung Alfreds handelt, der hier in einer fast schon paradox anmutenden Weise frei über einen göttlichen Gnadenerweis verfügen kann.

Die vom Herrscher erbetenen Bedingungen akzentuieren den Bußcharakter zudem auf einer weiteren Ebene, die jenseits der freiwilligen Einsicht zu verorten ist: Denn die von Alfred genannten Prämissen fokussieren eine Kompatibilität des Gebrechens mit seiner königlichen Funktion, da der nicht-sichtbare Charakter der Krankheit und die Vermeidung einer *inutilitas* doch offensichtlich der Wahrung der herrscherlichen Idoneität geschuldet sind.<sup>332</sup> Die Einschränkungen zielen also nicht auf eine allgemeine Erleichterung ab. Vielmehr ist die Abmilderung des Leidens in diesem Kontext explizit zweckgebunden, sie ist auf eine Vereinbarkeit mit dem diesseitigen Amt Alfreds gerichtet und entspricht somit auch in dieser Hinsicht dem zeitgenössischen Bußverständnis.<sup>333</sup> So fungieren die Krankheiten nicht als Strafe Gottes für ein tatsächliches Fehlverhalten Alfreds, sondern werden von diesem freiwillig als Buße für den Bruch einer Norm erbeten, die auf den Herrscher ohnehin nur graduell anwendbar erscheint. Asser zeigt hinsichtlich seines Protagonisten also die Möglichkeiten und Grenzen einer keuschen Lebensführung im weltlich-laikalen Bereich auf: Dabei sind das grundsätzliche Problembewusstsein Alfreds und die Orientierung an einem, der monastischen Perfektibilität entnommenen, hier aber gerade nicht auf diese Gruppe reduzierbaren Ideal entscheidend. Denn auch in diesem Fall ist die Geisteshaltung des Königs maßgeblich, dieser bewahrt sich die reine Orientierung durch die selbstaufgelegte Buße, selbst wenn er nicht dazu in der Lage ist, sie in perfekter Form umzusetzen.

---

328 ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 74.

329 ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 74.

330 Diese Freiwilligkeit hebt bereits KRIER, *Studien*, S. 37, in ihrer knappen Deutung der Textpassage hervor.

331 [O]mnipotens Deus [...] stimulos [...] aliqua qualicunque leviori infirmitate mutaret, ea tamen condicione, ut corporaliter exterius illa infirmitas non appareret, ne inutilis et despectus esset. [...] Oratione autem finita, coeptum iter arripuit, et non multo post tempore, ut in oratione deprecatus fuerat, se ab illo dolore medicatum esse divinitus sensit. ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 74.

332 Zur Bedeutung der herrscherlichen Idoneität vgl. ausführlich den Abschnitt II.2.6. in der vorliegenden Arbeit.

333 Zum zeitgenössischen Bußverständnis vgl. einführend MEENS, *Penance*, und HATTENHAUER, *Buße*.

Mithin wird diese extreme Form des Sündenbewusstseins nur vor dem Hintergrund einer Einstellung gegenüber christlichen Idealen erklärbar, die herrscherparänetische Normvorstellungen transzendiert: So zeigt sich Alfreds Selbstbeherrschung nicht in einer perfekten Abtötung, sondern in einer Kanalisierung der Begehren, indem er das selbstgewählte Leid duldsam erträgt. Überspitzt könnte man sagen, dass hier geradezu eine Inversion von typischen Begründungsmustern asketischer Heiligkeit vorliegt, indem nicht die Abtötung das fehlende Leid, sondern das Leid die fehlende Abtötung kompensiert. An dieser Freiwilligkeit der Buße ändert auch die entgegen der eigenen Bitte eintretende Potenzierung des körperlichen Leidens nichts: Alfred bittet an keiner Stelle um eine vollständige Absolution. Der Hinweis auf die Intensivierung der Krankheit wird von Asser stattdessen vielmehr dazu genutzt, die Exzeptionalität seines Protagonisten weiter zu unterstreichen, der an seinen Herausforderungen ausschließlich zu wachsen scheint. Dementsprechend scheitert Alfred an dieser Stelle nicht, sondern zeigt sich vielmehr in der körperlichen Niederlage geistig siegreich und ungebrochen.

Insgesamt erweist sich die von Asser gewählte Darstellung der Erkrankungsumstände des Königs also als eine graduelle Form der Selbstkasteiung und nicht als absolute göttliche Strafe, wie es die Schilderungen zunächst nahelegen könnten. Die Krankheit dient der Besserung Alfreds und muss somit mit seiner Funktion als Herrscher vereinbar sein, damit er sich nicht des neuen Vergehens einer bewusst herbeigeführten *inutilitas* strafbar macht. Somit entzieht sich Alfred in der Darstellung Assers nicht seiner herrscherlichen Verantwortung für sein Volk, indem er sich selbst seiner Herrschaftsfähigkeit berauben lassen oder gar in den monastischen Stand wechseln würde, um seiner hier wie in anderen Kontexten evozierten mönchsgleichen Orientierung nachzukommen.<sup>334</sup> Diese grundlegenden Spannungen, welche sich aus dem mehrpoligen Geflecht von tatsächlichem Lebensweg, herrscherlicher Verantwortung und monastischer Orientierung ergeben, werden in produktiver Form durch die lebenslange Krankheitsbuße seines Protagonisten aufgehoben, in deren Mittelpunkt zudem die Vereinbarkeit mit dem Königsamt steht. Mithin handelt es sich bei Assers Darstellung der Krankheit Alfreds weder um einen „confused account“<sup>335</sup> noch

---

334 Dies wäre wohl – trotz entsprechender Vorlagen in der angelsächsischen Geschichte, die Asser zumindest teilweise bekannt gewesen sind, wie seine Ausführungen zu Ine und Burgred zeigen – schon aufgrund des faktischen Lebensweges des Königs nicht möglich gewesen, entspricht aber auch nicht den übergeordneten Darstellungsabsichten des Autors. Denn ein Wechsel des Königs in den monastischen Stand kann für Asser in dieser frühen Lebensphase allein deshalb nicht infrage kommen, da die dynastische Sukzession im Reich noch nicht gesichert gewesen ist. Zu den Romreisen Ines und Burgreds vgl. ausführlich die Abschnitte II.3.1.1. und II.3.2.3., zur Bedeutung der *vita contemplativa* für Alfred vgl. ausführlich die Abschnitte II.2.11. und II.2.4. in der vorliegenden Arbeit. Zur Abdankung von angelsächsischen Königen vgl. die umfassende Untersuchung bei STANCLIFFE, Kings, die ebd., S. 175, das Verbleiben Alfreds im Königtum als Ausdruck seines karolingisch-gregorianischen Amtsverständnisses wertet.

335 So die Einschätzung von WHITELOCK, Documents, Bd. 1, S. 267, Anm. 1. Vgl. auch die Kommentierung der Stelle in der maßgeblichen Edition von STEVENSON, Alfred, S. 294, in welcher die



eine anderweitige Überformung eines tatsächlichen Gebrechens, sondern vielmehr um ein vielschichtiges und verschiedene Aspekte geschickt miteinander verknüpfendes Interpretationsmodell des Autors, mittels dessen er die unterschiedlichen Facetten seines Königsideals zur Geltung zu bringen vermag.<sup>336</sup>

Eine weitere Verhandlung von Bußvorstellungen in Bezug auf die Person Alfreds bildet der Vergleich mit dem reuigen Schächer, welcher in Kapitel 89 eingeführt und im Folgekapitel expliziert wird.<sup>337</sup> Ausgangspunkt für diese Bezugnahme ist der nach hagiographischen Diskursmustern geschilderte Bildungsdurchbruch des Königs, welcher am Martinstag 887 im Beisein Assers auf mirakulöse Weise eine vertiefte Auslegekompetenz lateinischer Texte erworben habe.<sup>338</sup>

Dementsprechend wird hier zunächst ein Vergleich vor allem auf der Ebene des Erkennens und weniger auf der des Leidens und Büßens gezogen, werden doch die *Christianae fidei rudimenta*, welche der Schächer *in gabulo* in der Gegenwart Christi angenommen habe, mit den *sanctae rudimenta scripturae* parallelisiert, welche der König hingegen *in regia potestate* durch göttliche Eingebung zu begreifen begonnen habe.<sup>339</sup> Bezüge zwischen den Leidenserfahrungen werden erst in einer sich in Kapitel 90 anschließenden Erläuterung hergestellt: In dieser wird der Vergleich zum einen für eine Akzentuierung der demütigen Haltung Alfreds genutzt, zum anderen für ein geduldiges Ertragen des einem jeden Menschen im Diesseits zgedachten Leides plädiert.<sup>340</sup> Dieser Punkt dient ferner als Überleitung zu einer allgemeinen Eloge auf Alfreds Herrschaft in Kapitel 91,<sup>341</sup> welche die Errungenschaften des Königs über die von ihm zu

Passage als „an instructive specimen of his [sc. Assers] confused arrangement and puzzling phraseology“ gewertet wird.

336 Zu den Forschungsergebnissen in Bezug auf Alfreds Krankheit vgl. etwa den Überblick bei KERSHAW, *Illness*, S. 203 f., sowie insbes. SMYTH, *Alfred*, S. 215, der ihn als „a saintly king, [who was] wrapt up in prayer, and in enduring some form of physical disease“ bezeichnet. Vgl. dazu auch die Einschätzungen von NELSON, *Review*. Vgl. dagegen v. a. PRATT, *Illnesses*, bes. S. 39 f., mit der in Anm. 2 und 3 genannten Literatur, sowie ausführlich den Abschnitt II.2.5. in der vorliegenden Arbeit.

337 Vgl. hierzu auch den Abschnitt II.2.7. in der vorliegenden Arbeit.

338 Zu dieser Episode vgl. auch Abschnitt II.2.11. in der vorliegenden Arbeit.

339 *Nam primo illo testimonio scripto, confestim legere et in Saxonica lingua interpretari, atque inde per plures instituire studuit, ac veluti de illo felici latrone cautum est, Dominum Iesum Christum, Dominum suum, immoque omnium, iuxta se in venerabili sanctae Crucis patibulo pendentem cognoscente; quo subnixis precibus, inclinatis solummodo corporalibus oculis, quia aliter non poterat, erat enim totus confixus clavis, submissa voce clamaret: ‚Memento mei, cum veneris in regnum tuum, Christe,‘ qui Christianae fidei rudimenta in gabulo primitus inchoavit discere. Hic aut aliter, quamvis dissimili modo, in regia potestate sanctae rudimenta scripturae, divinitus instinctus, praesumpsit incipere in venerabili Martini solemnitate.* ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 89.

340 [...] [M]agnopere invigilandum mihi censeo in eo, quod ante aliquam, quamvis dissimili modo, similitudinem inter illum felicem latronem et regem composuerim: nanque patibulum exosum est unicuique, ubicunque male habet. Sed quid faciat, si non possit se inde eripere aut etiam effugere, vel qualicunque arte causam suam meliorare ibidem commorando? Debet ergo, velit, nolit, cum moerore et tristitia sufferre, quod patitur. ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 90. Zu den Aspekten des Schächervergleiches vgl. auch den Abschnitt II.2.3. in der vorliegenden Arbeit.

341 Vgl. dazu weiter II.2.11. in der vorliegenden Arbeit.



bewältigenden Herausforderungen herleitet und mit diesen kontrastiert. Der Bezug zum Schächer wird dabei über die Charakterisierung Alfreds als *multis tribulationum clavis confossus* erneut hergestellt, ist jener in der Terminologie Assers am Kreuze doch ebenfalls ein *totus confixus clavis*.<sup>342</sup>

Die Anklänge an den Bußdiskurs, welche das Motiv des reuigen Schächers unweigerlich evoziert, werden von Asser hingegen nicht weiter akzentuiert, hier verbleiben die Ausführungen des Autors auf der allusiven Ebene. Dennoch sind sie für ein Verständnis des von Asser gezeichneten Bildes der inneren Umkehr des Königs weg von der Sünde und hin zu Gott zentral, erweitern sie doch den Bußgedanken um den Aspekt der göttlichen Erkenntnis: Die innere Umkehr des Schächers am Kreuz ebenso wie das von Alfred zu Lebzeiten geduldig ertragene Leid in Form der als Buße für die eigene Sündhaftigkeit erbetenen Krankheit führen zu einem hier grundlegenden, dort tiefergehenden Verständnis des christlichen Glaubens. Im Falle des reuigen Schächers sichert diese Erkenntnis dem Bußfertigen die persönliche Erlösung, im Falle Alfreds gewinnt sie zugleich eine weitere, kollektive Dimension.

Diese kollektive Dimension wird von Asser in den abschließenden Kapiteln der Vita diskursiviert und betrifft gerade dessen Rolle als Reformator. Denn aus dem besonderen Charakter der königlichen Buße ergibt sich die Möglichkeit, den Herrscher zu einem Vorbild für andere weltliche, aber auch klerikale Funktionsträger zu stilisieren, die ebenfalls nicht in den monastischen Stand wechseln, durch eine innere Umkehr aber zum Bildungserwerb und damit einem stärkeren Bekenntnis zu Gott angehalten werden.<sup>343</sup>

Diese Stoßrichtung ist deutlich in der Mahnrede Alfreds gegenüber seinen ungerechten Richtern und deren Reaktion in Kapitel 106 erkennbar: Auch wenn es in dieser Situation konkret um das gerechte Urteilen als essentiellen Bestandteil der Herrschaftsausübung geht,<sup>344</sup> nutzt Asser gerade die Wirkung des königlichen Machtwortes, um die Bedeutung von Bildung sowie den Erfolg des Reformprogrammes allgemein herauszustellen und an die individuellen Bußerfahrungen des Königs rückzubinden. Denn der zuvor in seinem Verhalten bereits gebesserte König wird zum Ermahner seiner Funktionsträger stilisiert, der durch eben diese Tätigkeit nicht nur sein individuelles Seelenheil, sondern auch eine Art kollektive Erlösung aller Bewohner seines Reiches zu verwirklichen vermag: [*Comitibus et praepositis*] *aut terrenarum potestatum ministeria, quae habe[nt], illico dimitta[nt], aut sapientiae studiis multo devotius docere ut studea[nt], imperi[t]*.<sup>345</sup> Die Herrschaftsträger werden durch die königlichen Worte schließlich zu einer Reflexion ihres bisherigen Handelns bewegt, ja sie vollziehen gar im Folgenden insofern eine *imitatio regis*, als sie die königlichen Bildungsbemühungen bis hin zu unplausibel wirkenden Details nachvollziehen.<sup>346</sup> Damit

342 ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 89.

343 Vgl. hierzu ausführlich den Abschnitt II.2.11. in der vorliegenden Arbeit.

344 Vgl. hierzu ausführlich den Abschnitt II.2.1. in der vorliegenden Arbeit.

345 ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 106.

346 *Quibus auditis verbis, perterriti veluti pro maxima vindicta correcti, comites et praepositi ad aequitatis discendae studium totis viribus se vertere nitebantur, ita ut mirum in modum illiterati ab infantia comites*

parallelisiert Asser das durch die Mahnrede angestoßene Verhalten narrativ mit demjenigen Alfreds. Dabei manifestiert sich das zu büßende Vergehen in diesem Fall in einer allgemeiner zu fassenden *neglegentia* der Funktionsträger gegenüber göttlichen Gegebenheiten. Auch in der Bußfertigkeit erweisen sich der König und seine Funktionsträger also schlussendlich geeint. Der durch die eigene Buße Gebesserte tritt in der Folge gleichsam als Mahner anderer auf und verkörpert somit nicht nur essentielle Königsvorstellungen der Zeit, sondern weist auch Reminiszenzen an den karolingischen Diskurs um die Reichsverantwortung auf.<sup>347</sup>

#### II.2.4. Frömmigkeit

Die Frömmigkeitsvorstellungen der Alfredsvita Assers sind in der Forschung intensiv diskutiert worden, wobei lange Zeit die vermeintliche Unverhältnismäßigkeit der königlichen Anstrengungen betont worden ist, die als Ausdruck einer letztlich unplausiblen Herrscherpanegyrik des Walisers zu deuten sei oder auch als Beleg für den Status des Werkes als spätere Fälschung gewertet worden ist.<sup>348</sup> Anton Scharer und David Pratt haben diese negative Einschätzung des Frömmigkeitsdiskurses zwar zu Recht revidiert,<sup>349</sup> eine umfassende Untersuchung der unterschiedlichen Artikulationen – vor allem jenseits der auf den König bezogenen, inkriminierten Passagen – steht aber noch aus, zumal die Forschung auch in diesem Bereich weiterhin von einer Trennung zwischen laikal und klerikal Verhaltensmustern ausgeht, die den von Asser evozierten Vorstellungen fremd zu sein scheint. Dabei sind insbesondere Bezüge zu hagiographischen Diskursmustern zu beachten, die der Autor aktiv für seine kommunikativen Anliegen nutzt, ohne dadurch Heiligkeit im engeren Sinne begründen zu wollen. Vielmehr geht es um die Erschließung legitimatorischer Potenziale, die insbesondere der Rechtfertigung vermeintlich transgressiven oder exzeptionellen Verhaltens dienen, welche für das Werteverständnis der

---

*pene omnes, praepositi ac ministri literariae arti student, malentes insuetam disciplinam quam laboriose discere, quam potestatum ministeria dimittere. Sed si aliquis litteralibus studiis aut pro senio vel etiam pro nimia inusitati ingenii tarditate proficere non valeret, suum, si haberet, filium, aut etiam aliquem propinquum suum, vel etiam, si aliter non habeat, suum proprium hominem, liberum vel servum, quem ad lectionem longe ante promoverat, libros ante se die nocteque, quandocunque unquam ullam haberet licentiam, Saxonicos imperabat recitare. Et suspirantes nimium intima mente dolebant, eo quod in iuventute sua talibus studiis non studuerant, felices arbitantes huius temporis iuvenes, qui liberalibus artibus feliciter erudiri poterant, se vero infelices existimantes, qui nec hoc in iuventute didicerant, nec etiam in senectute, quamvis inhianter desiderarent, poterant discere. ASSER, De rebus gestis Ælfredi, Cap. 106. Vgl. auch den Abschnitt II.2.11. in der vorliegenden Arbeit.*

347 Vgl. hierzu etwa PATZOLD, Episcopus, S. 534f.

348 Vgl. dazu auch die Einschätzung bei STEVENSON, Alfred, S. 294, der Alfreds Frömmigkeit als „morbidly religious“ bewertet. Zur Fälschungsthese vgl. den Abschnitt II.1. in der vorliegenden Arbeit.

349 Vgl. SCHARER, Herrschaft, S. 66–75, sowie PRATT, Illnesses.

alfredianischen Reformerguppe zentral zu sein scheint. Aber auch andere kommunikative Nutzungen sind nachweisbar.

Ein größerer Komplex von Bezugnahmen auf die Frömmigkeit Alfreds wird von Asser dazu genutzt, die Christlichkeit des Königs über ‚standestypische‘ Verhaltensweisen zu akzentuieren und somit seine Vorbildlichkeit für laikale Herrschaftsträger wie auch andere Könige zu untermauern. Dabei ist vor allem auf den Bericht über die Gründung der Konvente in Athelney und Shaftesbury zu verweisen. Denn hier schreibt Asser Alfred vornehmlich die Rolle eines materiellen Förderers der monastischen Kultur zu: So wird die Einrichtung der beiden Gemeinschaften zunächst in Kapitel 92 mit Alfreds Sorge um das eigene Seelenheil begründet<sup>350</sup> und in Kapitel 98 schließlich mit einem expliziten Verweis auf ihre reiche Ausstattung abgeschlossen.<sup>351</sup> Auch dessen Schutzverpflichtung gegenüber Klöstern wird in Bezug auf Athelney zumindest implizit thematisiert, nennt der Autor doch neben seiner, dem monastischen Ideal des Weltentzugs entsprechend abgeschiedenen Lage auch eine nahegelegene Befestigung, die durch ihre geographische Lage als zusätzlicher Schutzfaktor für die Gemeinschaft fungiert.<sup>352</sup>

Sowohl die Bezugnahme auf diese *arx munitissima* als auch die narrative Überleitung zu Beginn des Kapitels 92 ordnen die königlichen Bemühungen um die monastische Kultur aber zugleich in das Reformprogramm des Herrschers ein.<sup>353</sup> Dabei fällt auf, dass die Klostergründungen zwar als eine weitere Dimension des reformerischen Wirkens definiert und auch grundsätzlich in Verbindung zu Alfreds anderen frommen Verhaltensweisen gesetzt werden,<sup>354</sup> der König aber trotz seiner mönchsgleichen Züge keine inhaltlich tragende Funktion bei der Ausgestaltung und Wahrung des monastischen Lebens wahrnimmt. Dies zeigt sich sehr deutlich in Assers Schilderungen zum Mordanschlag auf den Abt Johannes, in welchen Alfred keine Rolle spielt. Vielmehr wird hier eindeutig die Rolle des Abtes als Wahrer der klösterlichen und regelkonformen Observanz prononciert.<sup>355</sup>

---

350 [...] [C]um de necessitate animae suae solito cogitaret, inter cetera diuturna et nocturna bona, quibus assidue et maxime studebat, duo monasteria construi imperavit. ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 92.

351 Quae duo monasteria terrarum possessionibus et omnibus divitiis locupletatim ditavit. ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 98.

352 [Construxit] unum monachorum in loco, qui dicitur Ætheltingaeg, quod permaxima gronna paludosisima et intrasmeabili et aquis undique circumcingitur, ad quod nullo modo aliquis accedere potest nisi cautivis, aut etiam per unum pontem, qui inter duas arces operosa protelatione constructus est: in cuius pontis occidentali limite arx munitissima praefati regis imperio pulcherrima operatione consita est. ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 92.

353 Dessen politisch-herrschaftliche Komponente hatte Asser bereits in Kapitel 91 beleuchtet, in welchem er von einem Konflikt zwischen dem König und seinen Untertanen um den Ausbau des Befestigungswesens berichtet. Vgl. dazu ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 91, sowie ausführlich die Abschnitte II.3.1.2. und II.2.11. in der vorliegenden Arbeit.

354 Hierauf deutet zumindest das *assidue et maxime stud[ium]* [sc. bonorum] in ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 92, hin. Vgl. dazu Anm. 350 in der vorliegenden Arbeit.

355 Vgl. hierzu die Abschnitte II.2.10. und II.3.2.1. in der vorliegenden Arbeit.

Der Verbindung von vornehmlich laikalen und stärker klerikal-monastisch gedachten Verhaltensmustern sind in der Konzeption Assers also deutliche Grenzen gesetzt. Weltliche Funktionsträger können und sollen auf individueller Ebene nach stärkerer Devotion und Kontemplation streben, die durch Profess und Weihe gezogenen Statusunterschiede bleiben aber grundsätzlich bestehen. Auf die innermonastische Sphäre scheint mithin auch der König keinen Zugriff zu haben, deren Regelung obliegt im Werteverständnis des Walisers dem Abt. Diese prinzipielle Trennung der beiden Sphären wird auch in der Beschreibung von Assers eigener Berufung an den Hof Alfreds und der daraus resultierenden Spannung in den Kapiteln 79 und 81 greifbar.<sup>356</sup> Zwar löst der Autor diese Spannung im Verlauf seiner Darstellung produktiv auf – immerhin verleiht Alfred Asser zusammen mit den Klöstern Congressbury und Banwell auch die *licentia equitandi ad illa duo monasteria*.<sup>357</sup> Die ausführliche Diskursivierung seiner doppelten Gruppenzugehörigkeit und Gehorsamspflicht sowohl dem König als auch seiner monastischen Heimatgemeinschaft gegenüber zeigen allerdings deutlich, dass die Transgression dieser Grenze der Legitimation und Erklärung bedarf.

Diese grundlegenden Bestimmungen zur Rolle des Königs als Förderer monastischer Gemeinschaften werden von Asser auch in Kapitel 102 auf einer von den Einzelfällen abstrahierenden Ebene erneut aufgegriffen und mit anderen Aspekten laikaler Frömmigkeitskultur verbunden: Den konkreten Anlass für diese Ausführungen bildet hierbei Alfreds genaue Aufteilung seiner Finanzen und Einnahmen, die zu gleichen Teilen weltlichen Anliegen wie auch Gott gewidmet werden sollen.

Die Beschreibung verfügt in der Vita über zwei wichtige narrative Bezugspunkte: Diese werden einerseits in Kapitel 11 und 16 als Maßnahmen von Alfreds Vater Æthelwulf beschrieben und scheinen dem jungen König als Vorbild zu dienen.<sup>358</sup> Andererseits ist hier das Gelöbnis Alfreds, seine Zeit zu gleichen Teilen weltlichen wie göttlichen Anliegen zu widmen,<sup>359</sup> in Kapitel 103 relevant. Dabei sind narrative Parallelen im Hinblick und damit Bezüge zu den obigen quantifizierenden Ordnungsentwürfen unter der Herrschaft seines Vaters deutlich erkennbar: Dazu zählen neben den Zuwendungsempfängern im Rahmen der Armenfürsorge und Kirchenspende<sup>360</sup> auch die mehrmalige Betonung der

356 Vgl. hierzu die Abschnitte II.2.1. und II.3.2.1. in der vorliegenden Arbeit.

357 ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 81.

358 Zur Rolle Æthelwulfs als eines reformorientierten Vorläufers von Alfred vgl. ausführlich den Abschnitt II.3.1.1. Reformen in der vorliegenden Arbeit.

359 *Nam non minus de hac re quam de externis divinis Deo offerre proposuit, quin etiam dimidiam partem servitii mentis et corporis, in quantum infirmitas et possibilitas atque suppetentia permetteret, diurno scilicet ac nocturno tempore, suapte totisque viribus se redditurum Deo spondit.* ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 103.

360 [P]er omnem hereditariam terram suam semper in decem manentibus unum pauperem, aut indigenam aut peregrinum, cibo, potu et vestimento successoribus suis [...] post se pascere praecepit; ita tamen, si illa terra hominibus et pecoribus habitaretur et deserta non esset. Romae quoque omni anno magnam pro anima sua pecuniam, id est trecentas mancussas, portari praecepit, quae taliter ibi dividerentur: scilicet centum mancussas in honorem Sancti Petri, specialiter ad emendum oleum, quo impleantur omnia

Wahrung des königlichen oder fremden Seelenheils als Handlungsmotivation,<sup>361</sup> ferner der Plan über die Aufteilung der verfügbaren Geldsumme als solche. In deren Kontext wird das Zehntel jeweils explizit benannt.<sup>362</sup> Schließlich betrifft dies auch den Nachhaltigkeitsgedanken, mit dem diese Aufteilung vorgenommen wird, wollen beide Könige damit doch letztlich auch für das Reichswohl Sorge tragen.<sup>363</sup> Explizit hergestellt wird die Verbindung von Asser allerdings erst in Bezug auf die Zeiteinteilung Alfreds mittels der eigens von ihm dafür entwickelten Kerzenuhr in Kapitel 104, welche gleichsam aus der von ihm entworfenen Haushaltsordnung zu resultieren scheint.<sup>364</sup> In der Darstellung Assers nehmen sich die von Alfred getroffenen Maßnahmen in Kapitel 102 dabei folgendermaßen aus: Der König weist seine *ministri* an, den Gott gewidmeten zweiten Teil aller Einnahmen des Reiches in vier gleiche Untersegmente aufzuteilen, von denen eines der Armenfürsorge, eines der beiden genannten Klöstern in Athelney und Shaftesbury, eines der Hofschule und das letzte schließlich *circum finitimis in omni Saxoniam et Merciam monasteriis* zukommen soll.<sup>365</sup>

Diese hier vorgenommene Differenzierung äußerlicher Frömmigkeitsakte erscheint als das Resultat mehrerer kommunikativer Anliegen: Zunächst systematisiert sie nochmals die in den Kapiteln 92 und 98 anhand konkreter Einzel-

---

*luminaria illius apostolicae ecclesiae in vespera Paschae, et aequaliter in galli cantu, et centum mancusas in honorem Sancti Pauli, eadem condicione [...], centum quoque mancusas universali papae apostolico.* ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 16. Zu Alfreds Einteilung seiner materiellen Ressourcen vgl. ausführlich den Abschnitt II.2.8. in der vorliegenden Arbeit. Auf das väterliche Vorbild im Bereich der Kirchenspende verweist der Autor dagegen lediglich mit einem pauschalen Hinweis auf den *antecessorum* mo[s], welche der König zu übertreffen gedenke. ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 99.

- 361 So betont Asser in Bezug auf Æthelwulf in beiden Kapiteln die *redemptio animae suae et antecessorum suorum* bzw. die *utilitas animae suae, quam a primaevio iuventutis suae flore in omnibus procurare studuit*. ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 11 und Cap. 16. In Bezug auf Alfred ist es in diesem Kontext die *necessitatis animae suae solito cogitatio* sowie der Hinweis darauf, dass dieser *plena voluntate Deo devovit*. ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 92 und Cap. 102.
- 362 Æthelwulfus [...] *venerabilis rex decimam totius regni sui partem ab omni regali servitio et tributo liberavit*. ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 11. Das Zehntel erwähnt Asser in Bezug auf das Testament Æthelwulfs ferner im Kontext der Armenfürsorge. Vgl. dazu Anm. 363 in der vorliegenden Arbeit. Für den Ordnungsentwurf von Alfred, *omnium uniuscuiusque anni censuum successum bifarie primitus ministros suos dividere aequali lance*, vgl. ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 99.
- 363 Bei Æthelwulf äußert sich diese Sorge auch in der Regelung seiner Nachfolge: [N]e sui filii post patris obitum indebite inter se disceptarent, [Æthelwulfus] *hereditariam, immo commendatoriam, scribi imperavit epistolam*. ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 11. Vgl. dazu ferner Anm. 360 in der vorliegenden Arbeit.
- 364 Vgl. hierzu ausführlich den Abschnitt II.2.11. in der vorliegenden Arbeit.
- 365 [...] [I]n quatuor partibus aequis etiam curiose suos ministros illam [sc. secundam partem] *dividere imperavit, ea condicione, ut prima pars illius divisionis pauperibus uniuscuiusque gentis, qui ad eum veniebant, discretissime erogaretur. [...] Secundam autem duobus monasteriis, quae ipse fieri imperaverat, et servientibus in his Deo, de quibus paulo ante latius disseruimus [sc. monasteriis Æthelgaeg et Sceftesburg]; tertiam scholae, quam ex multis suae propriae gentis nobilibus et etiam pueris ignobilibus studiosissime congregaverat; quartam circum finitimis in omni Saxoniam et Merciam monasteriis [...].* ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 102.



fälle getroffenen Bemerkungen zur königlichen Patronage als Teilfeld laikaler Frömmigkeitspraxis, sodass sie ein imitierbares Modell für herrschaftliche Haushaltsordnungen generell bieten. Mit dem dortigen Verweis auf die Gemeinschaften von Athelney und Shaftesbury erhebt Asser die Förderung monastischer und weiterer kirchlicher Einrichtungen in Kapitel 120 nunmehr zu einem allgemeinen Zug königlicher Fürsorge, indem sowohl ein weiterer Teil des Vermögens für Klöster benachbarter Regionen reserviert als auch die Handhabung dieser Regel institutionalisiert werden soll. Denn je nach Möglichkeit habe der König in den folgenden Jahren auch benachbarten Gebieten materielle Förderung zukommen lassen oder diese bei günstigen Entwicklungen zumindest zu erfüllen in Aussicht gestellt.<sup>366</sup> Damit erweist sich der König an dieser Stelle als universaler Unterstützer der Kirche, dessen Fürsorge nicht allein auf das eigene Reich beschränkt bleibt, sondern gemäß den abstrahierenden Regelungen zum vierten Vermögensteil vielmehr Einrichtungen in allen benachbarten Regionen berücksichtigt.

Asser scheint dabei nicht zwischen unmittelbaren Anrainern und transmaritimen Nachbarn oder zwischen der Wessex'schen Herrschaft unterstehenden und diesem Einfluss entzogenen Gebieten zu unterscheiden, da die britischen Inseln ebenso genannt werden wie das kontinentale Festland. Diese Systematik königlicher Haushaltsführung wird vielmehr auch dazu genutzt, Alfred panegyrisch zu überhöhen, indem ihm eine, an imperiale Vorstellungen erinnernde universale Kirchenfürsorge in der westlichen *christianitas* zugesprochen wird. Diese panegyrischen und herrschaftslegitimierenden Tendenzen werden durch die implizite Bezugnahme auf die in den Kapiteln 11 und 16 geschilderten väterlichen Vorläufer in diesem Bereich weiter verdeutlicht: Auf diese Weise werden die Maßnahmen Alfreds in eine dynastische Tradition gesetzt, die einerseits in Betonung gemeinschaftlich geschätzter Werte die Bindung Alfreds an Æthelwulf stärkt, andererseits gemäß dem Topos der *imitatio et aemulatio* zugleich aber auch die besondere Qualität der alfredianischen Maßnahmen akzentuiert und den König somit gegenüber dem väterlichen Vorgänger profiliert.

Wenn Alfred auf diese Weise gar die bestehenden Erwartungen übertrifft, wird dieser Aspekt des Besonderen durch die Einbindung der beschriebenen äußerlichen Frömmigkeitserweise in das weitere Feld der königlichen Gottesfürchtigkeit gesteigert und zugleich mit einer ideellen Signifikanz versehen: Diese spiegeln letztlich Kernelemente der alfredianischen Reformrhetorik wider. Hierzu rekurriert Asser einerseits an mehreren Stellen auf abstrakte Normen, die dem königlichen Handeln als Richtschnur gedient hätten: So wird die Aufteilung etwa gleich zu Beginn im Rekurs auf zwei<sup>367</sup> Bibelzitate autoritativ untermauert: Dabei werden über Gen. 4,7 erneut Bezüge zum Buß- und Gerechtigkeitsdiskurs

---

366 [...] [E]t etiam quibusdam annis per vices in Britannia et Cornubia, Gallia, Armorica, Northanhymbris, et aliquando etiam in Hybernia, ecclesiis et servis Dei inhabitantibus, secundum possibilitatem suam, aut ante distribuit, aut sequenti tempore erogare proposuit, vita sibi et prosperitate salva. ASSER, *De rebus gestis Ælfrædi*, Cap. 102. Vgl. hierzu ausführlich den Abschnitt II.2.8. in der vorliegenden Arbeit.

367 Ein weiteres drittes Zitat lässt sich nicht sicher identifizieren. Vgl. dazu Anm. 371 in der vorliegenden Arbeit.



hergestellt, während mit dem Buch der Sprüche 21,1 hingegen das in Anlehnung an Salomon formulierte Ideal gottgegebener Erkenntnis eingeflochten wird. Andererseits werden auch über die Verortung des Schulunterhalts und die in der Aufteilung greifbare Zahlensymbolik Bezüge zu den leitenden Bildungs- und Wertvorstellungen des in der Vita verhandelten Reformentwurfes hergestellt: So wird die Unterhaltung der Schule von Asser bezeichnenderweise nicht dem weltlichen, sondern vielmehr dem Gott gewidmeten Teil von Alfreds Ausgaben zugeordnet. Damit verdeutlicht er nochmals, dass Bildung vornehmlich instrumentell als Grundvoraussetzung für göttliche Erkenntnis und damit ein gottgefälliges Leben zu verstehen ist. Betrachtet man die anderen Abschnitte zur Hofschule, so wird zudem deutlich ersichtlich, dass diese gottgefällige Dimension der Bildung allein auf den Gebrauch des Wissens, nicht aber auf seine Inhalte bezogen ist: Auch Alfreds Kindern wird ein höfisches Bildungsprogramm – ähnlich der in den Kapiteln 22 bis 25 als unzureichend gewerteten väterlichen Sozialisation – zuteil.<sup>368</sup> Diese kursorischen Anmerkungen zur Hofschule sind aber auch mit Blick auf den genannten Schülerkreis aufschlussreich: So sollen die zu Unterweisenden *ex multis suae propriae gentis nobilibus et etiam pueris ignobilibus studiosissime* ausgewählt werden.<sup>369</sup> Damit wird die Gruppe der Schüler einerseits basierend auf Leistungskriterien – ganz im Sinne karolingischer Traditionen – standesübergreifend ausgeweitet, andererseits aber auf Angehörige des eigenen Volkes beschränkt. Auch diese Aspekte verdeutlichen – vor allem in der Zusammenschau mit Kapitel 106 – nochmals Assers instrumentelles Bildungsverständnis, sind Selbstbeherrschung und Wissen doch die zentralen Pfeiler, auf denen eine gerechte Herrschaftsausübung beruhe. Folglich bedürfen nur diejenigen der Unterweisung bei Hofe, die als Herrschaftsträger qua Geburt oder auf Befähigung basierender Auswahl des Herrschers fungieren.

In den Kapiteln 99 bis 102 macht Asser zudem einige Ausführungen zur Haushaltsordnung. Diese dienen ihm zugleich als Auftakt für die Darstellung eines weiteren Aspekts von Alfreds Frömmigkeit, welcher allerdings die für laikale Akteure der Zeit typischen Grundzüge deutlich übersteigt: Denn der Wessex'sche König beschränkt sein Engagement keinesfalls auf die äußerliche Förderung von Anliegen des Glaubens. Das materielle Opfer stößt bei Alfred vielmehr allgemeine Reflexionen über weitere Unterstützungsmöglichkeiten an, wobei abermals ein Zitat aus der heiligen Schrift als Ausgangspunkt der Überlegungen wie auch als normativ-abstrakte Begründung für das Agieren angeführt wird.<sup>370</sup> Die als *illius divinae scripturae sententiae* bezeichnete Passage über das persönlich-spirituelle Opfer entstammt allerdings nicht der Bibel, sondern ist dem *Enchiridion* des Augustinus entnommen.<sup>371</sup> Wenngleich eine Verwechslung

---

368 Vgl. hierzu ausführlich die Abschnitte II.2.11. und II.3.1.1. in der vorliegenden Arbeit.

369 ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 102.

370 Vgl. ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 103.

371 *His ita ordinabiliter ab eodem rege dispositis, memor illius divinae scripturae sententiae, qua dicitur: „Qui vult eleemosynam dare, a semet ipso debet incipere.“* ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 103. Vgl. dazu auch die Anmerkungen bei LAPIDGE/KEYNES, Alfred, S. 274, Anm. 249: „The passage in question is

seitens des Autors nicht prinzipiell ausgeschlossen werden kann, so spricht der konkrete Gebrauchskontext doch dafür, in der Formel weniger einen Herkunftsnachweis als vielmehr eine bewusst eingesetzte Überhöhung zu sehen, welche die Autorität des Zitates und dessen handlungsleitende Funktion weiter herausstellen soll. Auch hier fungiert der nun angestoßene Gedankengang des Königs als sinnstiftende Auslegung. Im Folgenden wird gemäß der Aussageintention des Augustinus den materiellen Almosen das persönlich-körperliche Opfer zur Seite gestellt. Entsprechend seiner Haushaltsordnung gelobt Alfred daher, *etiam dimidiam partem seruitii mentis et corporis [...] diurno scilicet ac nocturno tempore* aus Eigenantrieb und mit all seiner Kraft, aber ganz so, wie es Krankheit, Aktionsradius und Mittel, *infirmitas et possibilitas atque suppetentia*, erlauben würden, Gott zu widmen.<sup>372</sup>

Damit verdichtet der Autor auch hier wieder ein punktuell wiederkehrendes Moment von Alfreds frommem Handeln zu einer allgemeinen Verhaltensdisposition, indem er es durch den Rekurs auf eine nicht hinterfragbare Autorität normativ verankert und von den bisher beleuchteten Einzelfällen abstrahiert. Dabei bleiben die konkreten Inhalte des Gelöbnisses un(ter)bestimmt, es werden lediglich die Parameter benannt, die dem königlichen Agieren in diesem Bereich Grenzen setzen. Die zuvor von Asser beleuchteten besonderen Frömmigkeitsweise Alfreds werden durch diese übergreifende Begründung also nicht aufgehoben oder gar durch ein neues Modell ersetzt. Der König ist durch seinen, in Kapitel 88 geschilderten Erkenntnisdurchbruch vielmehr in der Lage, seine zuvor intuitiv verfolgten und durch Normenkonflikte geprägten Ansätze auf eine systematische und fundierte Grundlage zu stellen. Alfred fungiert dabei in zweifacher Hinsicht als ein von der Leserschaft zu imitierendes Modell, indem er nicht nur Beispiele für eine intensiviertere laikale Frömmigkeitspraxis bietet, sondern auch Reflexionsprozesse vollzieht, in denen Möglichkeiten, aber auch Grenzen eines gottgefälligen Lebens in der Welt diskursiviert werden. Somit weisen diese – wie auch im weiteren Handlungsverlauf von Asser berichtete – Begebenheiten eine deutlich den Fürstenspiegeln der Zeit ähnliche Funktion auf.

Diese Spannungen zwischen unterschiedlichen Verhaltensordnungen werden durch die Einteilung, die einen Ausgleich zwischen Alfreds herrschaftlicher Funktion und königlicher Verantwortung für sein Reich einerseits sowie seiner mönchsgleichen Orientierung andererseits herzustellen versucht, aber noch nicht vollkommen aufgehoben: Das Kapitel 103 endet vielmehr in einer weiteren Problematik, die von Alfred im Folgekapitel produktiv aufgelöst wird. Denn die Einhaltung des Gelöbnisses wird zunächst dadurch erschwert, dass dem König

---

not found in Holy Scripture (if that is what Asser means by *divina scriptura*), but in Augustine's *Enchiridion*, §20: *Qui enim vult ordinate dare eleemosynam, a seipso debet incipere* (PL 40, col. 268).“

372 [N]am non minus de hac re quam de externis divinis Deo offerre proposuit, quin etiam dimidiam partem seruitii mentis et corporis, in quantum infirmitas et possibilitas atque suppetentia permetteret, diurno scilicet ac nocturno tempore, suapte totisque viribus se redditurum Deo spondit. ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 103.

ein den Anforderungen entsprechendes Instrument zur Zeitmessung fehlt, um die Teilung seines *servitium* an Reich und Gott adäquat einzuhalten.<sup>373</sup>

Auch an dieser Stelle wird Alfreds standhaftes Streben betont, allen an ihn gestellten Anforderungen gleichermaßen gerecht zu werden und keinen der beiden Bereiche zugunsten des anderen zu vernachlässigen. So münden seine Überlegungen schließlich in die Herstellung einer Kerzenuhr, welche ihm eine hinreichend genaue Zeitmessung unabhängig von den jeweiligen Witterungs- und Wetterverhältnissen ermöglicht. Die Entstehungsumstände der Uhr werden dabei von Asser ausführlich beschrieben, wenngleich so in die Handlungs- nar- ration ein retardierendes Moment eingefügt wird: Immerhin bedenkt der König die Windanfälligkeit freistehender Kerzen zunächst nicht,<sup>374</sup> und erst die Kon- struktion eines geschlossenen Horngehäuses erzielt das gewünschte Resultat.<sup>375</sup> Asser bindet die Bemühungen des Königs um eine gottgefällige Lebensweise also an die durch das Reformprogramm angestoßene Intensivierung von Bil- dung im höfischen Umfeld. Denn das Wissen um die Zeitmessung und die mechanischen Künste werden von Alfred an dieser Stelle aktiv dazu genutzt, sein Leben besser an Gott orientieren zu können.<sup>376</sup> Die von Asser nahezu bei- läufig beschriebenen Begleitumstände der Entwicklung akzentuieren sowohl die Frömmigkeit des Königs als auch die Zweckgebundenheit des Unterfangens weiter. Denn die Notwendigkeit der Herstellung eines geschlossenen Gehäuses begründet der Autor unter anderem mit den unterschiedlichen Aufstellungs- orten der zunächst ungeschützten Kerzen, die der König ebenso wie eine Aus- wahl von Reliquien stets mit sich führen würde.<sup>377</sup> Der allumfassende Charakter

---

373 *Sed quia distantiam nocturnarum horarum omnino propter tenebras, et diurnarum propter densitatem saepissime pluviarum et nubium aequaliter dignoscere non poterat, excogitare coepit, qua ratione fixa et sine ulla haesitatione hunc promissum voti sui tenorem leto tenus incommutabiliter, Dei fretus misericordia, conservare posset.* ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 103.

374 [...] *invento utili et discreto consilio, [sc. Ælfred] suos capellanos ceram offerre sufficienter imperavit, quam adductam ad denarios pensari in bilibri praecepit; cumque tanta cera mensurata fuisset, quae septuaginta duos denarios pensaret, sex candelas, unamquamque aequa lance, inde capellanos facere iussit, ut unaquaeque candela duodecim uncias pollicis in se signatas in longitudine haberet.* ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 104.

375 *Sed cum aliquando per diem integrum et noctem ad eandem illam horam, qua anteriori vespera accensae fuerant, candelae ardendo lucescere non poterant, [...] exardescere citius plus debito ante eandem horam finiendo cursum suum cogebantur, excogitavit, unde talem ventorum sufflationem prohibere potuisset, consilioque artificiose atque sapienter invento, laternam ex lignis et bovinis cornibus pulcherrime construere imperavit. Bovina namque cornua alba ac in una tenuiter dolabris erasa non minus vitreo vasculo elucent. Quae itaque laterna mirabiliter ex lignis et cornibus [...] facta, noctuque candela in eam missa, exterius ut interius tam lucida ardebat, nullis ventorum flaminibus impedita, quia valvam ad ostium illius laternae ex cornibus idem fieri imperaverat. Hoc itaque machinamento ita facto, sex candelae, unaquaeque post alteram, per viginti quatuor horas sine intermissione nihil citius, nihil tardius lucescabant.* ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 104.

376 *His ita ordinabiliter per omnia digestis, dimidiam, sicut Deo devoverat, servitii sui partem custodire cupiens, et eo amplius augere, in quantum possibilitas aut suppetentia, immo etiam infirmitas, permitteret [...].* ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 105.

377 *Itaque hac reperta ratione, sex illae candelae per viginti quatuor horas die nocteque sine defectu coram sanctis multorum electorum Dei reliquiis, quae semper eum ubique comitabantur, ardentes lucescabant.*

von Alfreds Gelöbnis wird an dieser Stelle also nochmals herausgestellt, gedenkt er die Zeiteinteilung doch offensichtlich in jeder Situation einzuhalten. Zugleich werden die Kerzen durch ihre räumliche Assoziation mit den Reliquien in einen religiösen Bezugsrahmen gesetzt, was ostentativ ihre funktionelle Rolle im Kontext des gottgewidmeten Dienstes unterstreicht. Die Zeitmessung dient genau diesem Anliegen. Dabei wird das höfische Umfeld in die königlichen Anstrengungen nur insofern miteinbezogen, als es die *capellani* sind, welche mit der Umsetzung der explizit dem Herrscher zugeschriebenen Idee beauftragt werden.<sup>378</sup> Auch die Erfindung der Kerzenuhr wird also kommunikativ genutzt, um das instrumentelle Bildungsverständnis der alfredianischen Reform herauszustellen, wobei die kreative Lösung die Spannungen aufhebt, welche die in der Person Alfreds miteinander konfligierenden Werteordnungen von königlicher Pflicht und intensivierter Frömmigkeit zunächst provozieren.

Wenngleich Asser die konkreten Inhalte des gottgeleisteten *servitium* nicht näher benennt, so sprechen doch insbesondere die Sorge um eine genaue Einteilung der Stunden, der Verweis auf Tages- wie Nachtzeit sowie das aus dem *Enchiridion* des Augustinus eingearbeitete Zitat für eine monastische Stoßrichtung, die nicht zuletzt auf die genaue Einhaltung des Stundengebets gerichtet ist. Dass der Verfasser darum bemüht ist, dem König eine mönchsgleiche Orientierung zuzuschreiben, wird zudem aus weiteren Kontexten ersichtlich, in denen Alfreds Frömmigkeit in die Nähe zu monastischen Idealen gerückt wird: Diese Berührungspunkte zu Wertvorstellungen der *vita monastica* sind bereits in einem ersten, längeren biographischen Abschnitt in den Kapiteln 22 bis 25 greifbar und ließen sich Asser zufolge bis in die Kindheit Alfreds zurückverfolgen. Der Fokus der Darstellung mag in dieser Passage auf der höfischen Sozialisation des Königs und der mit ihr einhergehenden Marginalisierung zentraler Wissensfelder liegen, die durch wiederholte Rekurse in späteren Abschnitten zu einer zentralen Herausforderung des Herrschers motivisch verdichtet werden. Dennoch bedient sich Asser in diesem Kontext unterschiedlicher hagiographischer Diskursmuster, um sowohl Alfreds besondere Begnadung wie auch seine gottgefällige Orientierung zu akzentuieren: Das Streben des Königs nach Weisheit von der Wiege an, das Übertreffen insbesondere seines generationellen Umfeldes an Tugendhaftigkeit, die Zuneigung, die ihm aufgrund seiner Vorzüglichkeit von allen Seiten zuteilwird, sowie das *nobilis mentis ingenium*, welches die adlige Geburt ergänzt, sind Abwandlungen des vor allem in der Hagiographie geläufigen Motiv des *puer senex*, welches in Anlehnung an die Kindheit Christi den auserwählten Status des Heiligen akzentuieren soll.<sup>379</sup> Auch das Interesse des jungen

---

[...] [N]imirum ventorum violentia inflante, quae aliquando per ecclesiarum ostia et fenestrarum, maceriarum quoque atque tabularum, vel frequentes parietum rimulas, nec non et tentoriorum tenuitates [...]. ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 104.

378 Vgl. hier auch Anm. 374 in der vorliegenden Arbeit.

379 *Nam, cum communi et ingenti patris sui et matris amore supra omnes fratres suos, immo ab omnibus, nimium diligeretur, et in regio semper curto inseparabiliter nutrireitur, accrescente infantili et puerili aetate, forma ceteris suis fratribus decentior videbatur, vultuque et verbis atque moribus gratiosior. Cui ab incunabulis ante omnia et cum omnibus praesentis vitae studiis, sapientiae desiderium cum nobilitate*

Alfred an religiösen Inhalten, seine Memorierung des Stundengebetes, bestimmter Psalme und Gebete durch die Anlage eines ersten Handbuchs, welches er *die noctuque [...] orationis gratia* überall mithinführe,<sup>380</sup> erinnern an Idealvorstellungen kontinuierlicher Gebetstätigkeit, wie sie für die *vita monastica* kennzeichnend sind. Letztlich ließe sich das Buch über seine Inhalte gar selbst als Chiffre für eine kontemplative Lebensführung deuten und Alfreds unzertrennliche – hier sehr deutlich vom Autor akzentuierte – Verbindung zu diesem Werk somit als Ausdruck eines sich bereits früh äussernden und tiefgehenden Bedürfnisses nach einem an Gott orientiertem Leben verstehen. Doch entgegen den hagiographischen Diskurstraditionen, aus denen diese Erzählmuster entnommen sind, wird die so generierte Erwartungshaltung bewusst unterlaufen. So könnten sich Alfreds Talente in seinem Lebensumfeld nicht voll entfalten, die Hinweise auf seine besondere Begnadung münden nicht in eine Übertragung des Kindes an eine monastische Gemeinschaft.<sup>381</sup> Somit nutzt Asser die hagiographischen Anleihen hier auch ganz bewusst, um die Entbehrungen, die für den König Zeit seines Lebens aus dieser frühen Unterdrückung seiner mönchsgleichen Veranlagung erwachsen sollten, weiter zu akzentuieren.

Diese monastische Orientierung wird auch in der Eloge auf Alfred in Kapitel 76 greifbar, welche die unterschiedlichen Betätigungsfelder des Königs umreißt und insbesondere seine exzeptionelle Produktivität herausstellt. So erwähnt Asser im Anschluss an die für einen Herrscher eher typischen Felder der Förderung von Kunst und Bildung,<sup>382</sup> die allerdings durch das persönliche Engagement Alfreds zugleich eine neue Qualität erhalten hätten, auch die starke Ausrichtung des eigenen Handelns auf Gebet und Gottesdienst. Denn der König höre nicht nur täglich Messen und wohne dem Stundengebet bei, sondern partizipiere durch die Rezitation von Psalmen und Gebeten selbst aktiv am Offizium. Hierzu entferne er sich sogar nachts heimlich von seinem Gefolge, um sich auch zu dieser Zeit in Kirchen dem Gebet widmen zu können.<sup>383</sup> Asser greift an dieser Stelle also die im Erzählabschnitt über die Kindheit seines Protagonisten

---

*generis, nobilis mentis ingenium supplevit.* ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 22. Die göttliche Erwählung des Kindes wird auch in dem von Alfreds Mutter ausgerichteten Lesewettbewerb durch die Formulierung *immo divina inspiratione* nahegelegt. ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 23. Vgl. hierzu auch den Abschnitt II.2.10. in der vorliegenden Arbeit.

380 ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 102.

381 Über eine mögliche monastische Sozialisation Alfreds in der Kindheit spekuliert NELSON, Monks.

382 *Interea tamen rex, inter bella et praesentis vitae frequentia impedimenta, necnon paganorum infestationes et cotidianas corporis infirmitates, et regni gubernacula regere, et omnem venandi artem agere, aurifices et artifices suos omnes et falconarios et accipitrarios canicularios quoque docere, et aedificia supra omnem antecessorum suorum consuetudinem venerabiliora et pretiosiora nova sua machinatione facere, et Saxonicos libros recitare, et maxime carmina Saxonica memoriter discere, aliis imperare, et solus assidue pro viribus studiosissime non desinebat.* ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 76.

383 *Divina quoque ministeria et missam scilicet cotidie audire, psalmos quosdam et orationes et horas diurnas et nocturnas celebrare, et ecclesias nocturno tempore, ut diximus, orandi causa clam a suis adire solebat et frequentabat. Eleemosynarum quoque studio et largitati indigenis et advenis omnium gentium, ac maxima et incomparabili contra omnes homines affabilitate atque iocunditate, et ignotarum rerum investigationi solerter se iungebat.* ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 76.



bereits grundgelegte mönchsgleiche Veranlagung Alfreds wieder auf und verankert sie beim erwachsenen König auf der Ebene des konkreten Agierens neu. Damit erweist der Autor nicht nur, dass es sich bei Alfreds Sorge um das Gebet um eine lebenslange Verhaltensdisposition handelt, deren abstrakte Fundierung in Form des Handbuchs auch durch konkretes Agieren realisiert wird. Vielmehr haben sich durch die Reife und insbesondere die königliche Funktion Alfreds auch die Rahmenbedingungen für diese Frömmigkeitspraxis entscheidend intensiviert: Denn das in der Jugend durch die fehlende Unterweisung und die unterlaufene hagiographische Erzählerwartung grundgelegte Motiv der Entbehrung wird zu Beginn des Kapitels durch den Verweis auf die *praesentis vitae frequentia impedimenta* nicht nur wieder aufgegriffen, sondern durch den Verweis auf die Krankheit und die Heidenangriffe auch weiter gesteigert und mit der Königswürde verknüpft. Somit wird die Spannung zwischen weltlich-königlicher Pflicht und kontemplativer Orientierung zugunsten der Exzeptionalität Alfreds weiter verstärkt: Dieser wird den beiden Normsphären gleichermaßen gerecht. Schließlich ist es sogar diese Außergewöhnlichkeit selbst, welche die Spannungen in diesem Kontext produktiv aufhebt.<sup>384</sup>

Dass es sich insbesondere beim nächtlichen Gebet um einen Frömmigkeitszug aus dem monastischen Milieu handelt, wird mit Blick auf die Viten der Reformen des ausgehenden 10. und beginnenden 11. Jahrhunderts ersichtlich, in denen diesem Motiv analog zur vorliegenden Situation ebenfalls zumeist eine kompensatorische Funktion zugeschrieben wird. Da die als Bischöfe fungierenden Akteure tagsüber stark mit weltkirchlichen und administrativen Aufgaben betraut sind, widmeten sie sich vordergründig nachts der Kontemplation.<sup>385</sup> Doch auch in der Alfredsvita selbst lässt sich eine Verortung des nächtlichen und vor allem heimlich praktizierten Gebets im klösterlichen Raum nachweisen: So wird der in den Kapiteln 95 bis 97 beschriebene Mordanschlag auf Johannes von Athelney<sup>386</sup> letztlich durch die Gewohnheit des Abtes ermöglicht, sich nachts heimlich zum Gebet in die Klosterkirche zu begeben, da die Attentäter ihm auf diese Weise hätten auflauern können.<sup>387</sup> Im Kontext des Geschehens in Athelney dient der Verweis auf die Praxis des Johannes also nicht nur als Ausweis für sein besonderes Maß an Frömmigkeit, der in der Darstellung Assers offensichtlich über die durch das Stundengebet geregelten Gebetsleistungen der Gemeinschaft hinaus sich der Kontemplation hingibt. Das Motiv dient auch als bedeutungsvolles Setting, über das der Autor das Verhalten des Abtes mit dem

---

384 Vgl. hierzu ausführlich den Abschnitt II.2.11. in der vorliegenden Arbeit.

385 Vgl. hierzu ausführlich den Abschnitt III.2.11. in der vorliegenden Arbeit.

386 Vgl. zu dieser Textpassage auch die Abschnitte II.2.10., II.2.1., II.2.11. sowie II.3.2.1. in der vorliegenden Arbeit.

387 [N]octurno tempore, cum omnes delectabili corporis quiete graviter dormirent, patefactam armati intrarent ecclesiam; quam post se iterum solito more clauderent et unicum abbatis adventum in ea absconditi praestolarentur. Cumque solus solito orandi causa ecclesiam latenter intraret, et ante sanctum altare flexis ad terram genibus se inclinaret, hostiliter irruentes in eum, tunc eum ibidem occiderent. ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 96.



seiner Gegner stärker kontrastieren und zugleich die Niedertracht des Anschlages stärker betonen kann.<sup>388</sup>

Dennoch weist der Bericht eine narrative Inkonsistenz auf, die sich aus einem letztlich paradoxal anmutenden Verhältnis von einem allzu bewusst vollzogenen Öffentlichkeitsentzug und einer zumindest teilöffentlichen Wahrnehmung dieses Entzuges ergibt. Denn der Heimlichkeit des abbatialen Gebets steht die Kenntnis der Attentäter von dieser gar als Gewohnheit identifizierten Praxis gegenüber.<sup>389</sup> Die Loslösung von der Gebetsgemeinschaft des Klosters rückt den Abt somit motivisch auch in die Nähe zu solitär lebenden und damit radikaleren Asketen, sodass an dieser Stelle neben dem Märtyrerdiskurs auch Verknüpfungen zu Bekenneridealen hergestellt werden.

Auch in Bezug auf Alfred werden der Aspekt der Geheimhaltung und der solitäre Charakter der Praxis zumindest mit Blick auf das Lebensumfeld des Königs herausgestellt. Allerdings erhalten diese Aspekte aufgrund ihrer kontextuellen Einbindung hier andere Aussagepotenziale: Alfred nimmt dem nächtlichen Gebet durch die Trennung von seinem Gefolge einerseits den öffentlichen Charakter,<sup>390</sup> der König handelt somit aus Überzeugung und nicht aus repräsentativen Gründen. Die äußerliche Geste wird gleichsam zu einem Spiegel der inneren Intention und dadurch moralisch aufgewertet. Andererseits scheint der Geheimhaltungsaspekt durch sein subversives Moment auch der dieser Verbindung von *vita activa* und *vita contemplativa* inhärenten Spannung Rechnung zu tragen: Durch das Verbergen wird das transgressive Element des geschilderten Verhaltens kanalisiert – ein übermäßig frommer König hätte wohl der Norm des Gebotenen widersprochen und gar anstößig auf sein Umfeld wirken können.

Dafür spricht auch der von Asser in Kapitel 88 beschriebene Umgang des Königs mit seinem Andachtsbuch, dessen Existenz er geheim zu halten und nur dem Autor in eben jener intimen Gesprächssituation zu offenbaren scheint, die in

---

388 Vgl. zu diesem Aspekt auch ausführlich den Abschnitt II.2.10. in der vorliegenden Arbeit.

389 Dabei ließe sich der Kausalsatz *cum solus solito orandi causa ecclesiam latenter intraret* (ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 96) zwar als Ausdruck eines besonders vertraulichen Verhältnisses zwischen dem Abt und seinen Verschwörern interpretieren und würde die Verschlagenheit an dieser Stelle weiter akzentuieren. Da aber weitere Belege für eine solch intime Bindung fehlen, ist es wahrscheinlicher, von einer bewussten Inkaufnahme dieser Inkonsistenz auszugehen, um die Bezüge zu hagiographischen Diskursmustern zu betonen: Denn dieses, aus moderner Perspektive gestörte Verhältnis zwischen Öffentlichkeitsentzug und Vorbildlichkeit der Tugend, die zur Imitation publik werden muss, ist v. a. in Bezug auf Eremitenheilige typisch für das hagiographische Erzählen.

390 Asser betont diesen Umstand mehrfach: [...] *cum Cornubiam venandi causa adiret, et ad quandam ecclesiam orandi causa divertisset, in qua Sanctus Guerir requiescit, suatim utens – erat enim sedulus sanctorum locorum visitator etiam ab infantia, orandi et elemosynam dandi gratia*. ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 74. [...] *galli cantu et matutinis horis clam consurgens, ecclesias et reliquias sanctorum orandi causa visitabat* [...]. Ebd. *Divina quoque ministeria et missam scilicet cotidie audire, psalmos quosdam et orationes et horas diurnas et nocturnas celebrare, et ecclesias nocturno tempore, ut diximus, orandi causa clam a suis adire solebat et frequentabat*. Ebd., Cap. 76.

den zentralen Bildungsdurchbruch des Königs mündet.<sup>391</sup> Ein solches Verbergen der religiösen Orientierung erinnert ebenfalls an hagiographische Diskursmuster, welche den Hofdienst von Bischöfen rechtfertigen und nicht zuletzt auf das Motiv der Ablehnung rekurren, welche eine fromme Lebensweise im sozialen Umfeld des Heiligen provozieren kann. Der weltliche Dienst wird dabei als Leiden für den Glauben stilisiert, wobei die innerliche Orientierung an Gott dem heiligen Hofmann als Trost für sein dissimulierendes Verhalten in der Öffentlichkeit und die zu erduldenen Anfeindungen dient.<sup>392</sup> Auch mit Blick auf die tröstende Funktion des Glaubens bei der Erfüllung weltlicher Pflichten lässt sich eine Reminiszenz in dem hier geschilderten Kontext finden: Denn dem aus der Offenbarung gegenüber dem vertrauten Lehrer entstehenden neuen Buch, welches explizit als *enchiridion suum* [sc. Ælfredi], *id est manualem librum*, bezeichnet wird<sup>393</sup> und analog zu den alten Notizen des Königs ebenfalls als Sinnbild für dessen religiös orientierte Bildung verstanden werden kann, kommt eine trostspendende wie orientierende Funktion zu. Auch an dieser Stelle nutzt Asser also aktiv hagiographische Bezüge, um die intensiviertere Frömmigkeit des Königs zu legitimieren. Alfred teilt dabei grundsätzlich die Herausforderungen, denen sich auch andere Akteure stellen, wengleich das in der Hagiographie diskursivierte Eskalationsmoment auf den Herrscher nicht übertragbar erscheint.<sup>394</sup> Letztlich wird auch die in Bezug auf das Verhalten des Abtes Johannes in Kapitel 97 beschriebene, paradoxe Struktur der Auszeichnung über das eigentlich Verborgene durch die Selbstfiguration des Autors aufgehoben, ist es doch das in seiner Lehrfunktion begründete intime Verhältnis zum König, welches die Kenntnis um Alfreds exzeptionelle und verborgene Frömmigkeit vermittelt.

Anklänge an eine monastische Orientierung des Königs, die sich vor allem im intensivierten Gebet äußert, sind auch in Kapitel 74 greifbar, in dem Asser die mysteriöse Krankheit Alfreds ausführlich beleuchtet.<sup>395</sup> Sowohl der Kampf des Herrschers mit dem *carnali desiderio* als auch die Wertschätzung einer enthaltsamen Lebensweise sind in die königliche Gebetspraxis eingebettet. Letztere bildet gar den Schlüssel zur Lösung des dem Kapitel zugrundeliegenden Kon-

---

391 *Nam cum quodam die ambo in regia cambra resideremus, undecunque, sicut solito, colloquia habentes [...] Quod cum intentus utrisque auribus audisset et intima mente sollicite perscrutaretur, subito ostendens libellum, quem in sinum suum sedulo portabat, in quo diurnus cursus et psalmi quidam atque orationes quaedam, quas ille in iuventute sua legerat, scripti habebantur, imperavit, quod illud testimonium in eodem libello literis mandarem.* ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 88.

392 Vgl. hierzu etwa den Abschnitt III.2.1. zum Hofdienst Dunstans bei B. in der vorliegenden Arbeit. Das Motiv kommt auch in den kontinentalen Bischofsviten der Zeit vor. Vgl. dazu die Beobachtungen bei ROLLASON, *Concept*.

393 *Quos foscucos undecunque collectos a quibuslibet magistris discere et in corpore unius libelli, mixtim quamvis, sicut tunc suppetebat, redigere, usque adeo protelavit quousque propemodum ad magnitudinem unius psalterii perveniret. Quem enchiridion suum, id est manualem librum, nominari voluit, eo quod ad manum illum die noctuque solertissime habebat; in quo non mediocre, sicut tunc aiebat, habebat solatium.* ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 89.

394 Vgl. hierzu die Hinweise in Anm. 392.

395 Vgl. hierzu auch ausführlich die Abschnitte II.2.5. und II.2.3. in der vorliegenden Arbeit.

fliktes zwischen angestrebtem Ideal und unzureichender Umsetzung: Alfred erbittet die Krankheit als Buße für seine Verfehlungen.<sup>396</sup> Gleichzeitig erweist die Erhöhung seiner Gebete durch Gott deren ‚Effektivität‘, die wiederum Assoziationen an die Perfektibilität von Fürbitten von Heiligen und Mönchen weckt. Letztere können zwar als Ausdruck einer heiligmäßigen Zeichnung Alfreds gewertet werden, bedürfen in Bezug auf die Person eines vollkommen in der Welt stehenden Königs jedoch der Erklärung und Begründung: Hierzu verdeutlicht Asser erneut die Grundsätzlichkeit von Alfreds Frömmigkeit, indem die Einbindung des intensivierten Gebets in den königlichen Alltag beschrieben wird: So habe der König während einer Jagd in Cornwall den Schrein des Heiligen Guerirr aufgesucht, um die Parameter seines Gebrechens neu auszuhandeln. Im Kontext der zuvor auf Bitten des Königs hin erfolgten Hämorrhoiden-Erkrankung sind es nun auch hier die *suatim*, die heimlich im frühen Morgenrauen praktizierten Andachten, welche die Erfüllung des Wunsches nach einer Buße bewirken.<sup>397</sup>

Als Ausdruck einer besonderen Frömmigkeit wird auch der Widerwille Alfreds gewertet, mit dem er die alleinige Herrschaft in Wessex nach dem Tode seines Bruders Æthelred in Kapitel 42 übernimmt. Dabei ist es aber nicht die persönliche Präferenz des Königs für eine stärker an Gott orientierte Lebensweise, die als Erklärung für das Unbehagen angeführt wird, sondern vielmehr die Erkenntnis, dass die Abwehr heidnischer Angriffe als Alleinherrscher ohne göttlichen Beistand nicht möglich sei, *etiam viventibus suis fratribus, cum magna multorum [sc. paganorum] detrimenta sustinuisset*.<sup>398</sup>

Asser verfolgt mit diesem knappen Rekurs auf Alfreds Gottesfürchtigkeit gleich mehrere kommunikative Absichten: Zum einen erweist sich in dieser Einschätzung die Demut des Königs, der auch bei der Königserhebung eine zentrale Rolle zukommt. Trotz der Auszeichnung, dass Alfred *et sapientia et cunctis moribus bonis cunctos fratres suos praecelebat, et insuper eo quod nimium bellicosus et victor prope in omnibus bellis erat*, beteuert er an dieser Stelle seine Unwürdigkeit, dass ihm doch nun allein zufalle, was zuvor von mehreren nicht hätte bewältigt werden können.<sup>399</sup> Die Alleinherrschaft wird also vom Herrscher selbst – im Gegensatz zur Außenwahrnehmung seines Volkes<sup>400</sup> – nicht als Ge-

396 Vgl. hierzu ausführlich den Abschnitt II.2.3. der vorliegenden Arbeit.

397 *Sed quodam tempore, divino nutu, [...] cum Cornubiam venandi causa adiret, et ad quamdam ecclesiam orandi causa divertisset, in qua Sanctus Gueriir requiescit, suatim utens – erat enim sedulus sanctorum locorum visitator etiam ab infantia, orandi et eleemosynam dandi gratia – diu in oratione tacita prostratus, ita Domini misericordiam deprecabatur, quatenus omnipotens Deus pro sua immensa clementia stimulos praesentis et infestantis infirmitatis aliqua qualicunque leviori infirmitate mutaret [...].* ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 74.

398 ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 42.

399 ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 42. Vgl. hierzu auch ausführlich den Abschnitt II.2.7. in der vorliegenden Arbeit.

400 So verweist Asser explizit darauf, dass Alfred auch schon zu Lebzeiten der Brüder die Herrschaft *facillime cum consensu omnium* aufgrund der genannten vorzüglichen Eigenschaften hätte übernehmen können, wenn er es gewollt hätte. ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 42. Vgl. hierzu auch ausführlich den Abschnitt II.2.6. in der vorliegenden Arbeit.

winn, sondern als Missstand interpretiert. Dennoch entzieht sich Alfred aufgrund dieser Erkenntnis nicht der damit einhergehenden königlichen Verantwortung. Vielmehr fügt er sich in sein Schicksal – das Vertrauen auf die Hilfe Gottes soll die persönliche Unwürdigkeit gleichsam auffangen.

Somit rekurriert Asser zwar an dieser Stelle nicht explizit auf Alfreds Streben nach einem gottgefälligeren Leben, greift jedoch die Spannung zwischen königlichem Selbstverständnis und den Erfordernissen einer Königswürde mit der Diskursivierung der Selbstverneinung auf. Zugleich spiegelt sich im Denken Alfreds an dieser Stelle ein Grundzug karolingischer Reformrhetorik wider, werden die Heidenangriffe doch als eine die menschlichen Möglichkeiten übersteigende Herausforderung beschrieben, die nur mit Gottes Hilfe überwunden werden könne. Hiermit unterstreicht Asser nicht nur den besonderen Charakter der Bedrohungssituation, sondern rekurriert auf die zeitgenössische Interpretation der Angriffe als Strafe Gottes, die nur durch eine reichsweite Besserung der Lebensführung überwunden werden könne.<sup>401</sup> Auch hier nutzt der Autor also eine exemplarisch verdichtete Situation, um einen Grundzug des königlichen Reformprogramms zu verdeutlichen.

Das Gottvertrauen Alfreds im Krieg entspricht aber nicht nur einem Kerngedanken karolingischer Reformrhetorik, sondern verfügt auch über eine direkte Parallele in der Vita selbst: Bei seiner Darstellung der Schlacht von Ashdown 871 berichtet Asser in Kapitel 37 von einem zunächst kontraproduktiv wirkenden Verhalten Æthelreds, dem älteren Bruder und Vorgänger Alfreds:<sup>402</sup> Denn dieser scheint durch seine verspätete Ankunft und die schlechtere Ordnung in seinem Heeresteil den Sieg des christlichen Aufgebotes zu gefährden. Als Begründung dafür wird die Frömmigkeit des königlichen Bruders angeführt, habe dieser sich doch geweigert, eine Messe abzubrechen und so den weltlichen über den göttlichen Dienst zu stellen. Das Verhalten setzt den bereits auf dem Schlachtfeld eingetroffenen Alfred unter Zugzwang, sodass er aus militärischer Notwendigkeit wie auch göttlicher Eingebung heraus einen alleinigen Vorstoß gegen die Heiden unternommen habe, der schließlich die Grundlage für den Sieg des Wessex'schen Aufgebotes gebildet habe.

Assers vornehmliches Anliegen scheint hier wiederum die Profilierung seines Protagonisten zu sein, werden doch insbesondere die kriegerischen Fähig-

---

401 Zu diesem karolingischen Grundgedanken vgl. v. a. JONG, *State*, bes. S. 3–7, sowie BLATTMANN, *Unglück*, bes. S. 84–94.

402 [P]ost quatuor dies contra praefatum exercitum in loco, qui dicitur Æscesdun [...] totis viribus et plena voluntate ad proelium prodeunt. Sed pagani, in duas se turmas dividentes, aequali testudines parant – habebant enim tunc duos reges et multos comites – concedentes mediam partem exercitus duobus regibus et alteram omnibus comitibus. Quod Christiani cernentes, et etiam ipsi exercitum in duas turmas oppido dividentes, testudines non segnius construunt. Sed Ælfréd citius et promptius cum suis, sicut ab his, qui viderunt, veredicis referentibus audivimus, ad locum proelii advenit: nimirum erat enim adhuc frater suus Æthered rex in tentorio in oratione positus, audiens missam, et nimium affirmans se inde vivum non discessurum antequam sacerdos missam finiret, et divinum pro humano nolle deserere servitium; et ita fecit. ASSER, *De rebus gestis Ælfrédi*, Cap. 37. Vgl. zu dieser Schlachtbeschreibung auch die Abschnitte II.2.10. sowie II.3.1.1. in der vorliegenden Arbeit.

keiten des *secundarius* akzentuiert.<sup>403</sup> Gleichzeitig bieten die Ausführungen Reminiszenzen an die im Kontext der Königserhebung deutlicher geäußerte Vorstellung, dass Tapferkeit, Wagemut und Kampfgeist für eine erfolgreiche Behauptung nicht hinreichend seien, sondern dass auch Gottvertrauen den Krieger in seinem Handeln anleiten solle. Während Alfred diese beiden Ideale hier kombiniert, spricht sich sein Bruder ausdrücklich für eine Primatstellung des *servitium divinum* aus. Wenngleich hierdurch ein größerer Perfektibilitätsgrad des Jüngeren gegenüber dem Älteren impliziert wird, der auch für weitere Auszeichnungen Alfreds mit seinen Brüdern kennzeichnend ist,<sup>404</sup> so liegt in diesem Fall doch keine Herabsetzung Æthelreds vor: Denn zum einen impliziert der Bericht Assers an keiner Stelle, dass sich der Bruder der Schlacht vollständig entziehen würde – es ist lediglich von einer, wenngleich potenziell folgenreicheren Verspätung die Rede.<sup>405</sup> Zum anderen handelt der Bruder grundsätzlich gemäß dem karolingisch inspirierten Reformgedanken, infolgedessen die Behauptung gegen den Feind mit einer Intensivierung des Gottesdienstes einhergehe. Æthelred agiert also grundsätzlich normkonform. Die Profilierung seines jüngeren Bruders verläuft hier also über eine Schilderung pluraler Verhaltensformen, ohne einen der beiden Brüder abzuwerten. Dass beide Handlungen gottgewollt zu sein scheinen, zeigt nicht zuletzt der glückliche Ausgang der Schlacht – ein Punkt, den Asser sogar *expressis verbis* anführt.<sup>406</sup>

Eine etwas andere Stoßrichtung weist eine Übernahme Assers aus der Angelsächsischen Chronik auf, in der die Vorlage bewusst abgeändert zu werden scheint, um die Christlichkeit Alfreds und seine Frontstellung gegen die Heiden deutlicher herauszustellen: So berichtet Asser in Kapitel 49 von einem Friedensschluss zwischen Alfred und den Dänen bei Wareham,<sup>407</sup> der sich durch die Wahl der gewählten Bekräftigungsmittel von allen vorherigen Übereinkünften unterschieden habe. Denn die Heiden hätten den Eid *in omnibus reliquiis, quibus ille*

403 [Ælfred] *viriliter aprino more Christianas copias contra hostiles exercitus [...] dirigens, divino fretus consilio et adiutorio fultus, testudine ordinabiliter condensata, confestim contra hostes vexilla movet.* ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 37. Vgl. zu diesem Aspekt ausführlich den Abschnitt II.2.10. in der vorliegenden Arbeit.

404 Vgl. hierzu ausführlich den Abschnitt II.2.6. in der vorliegenden Arbeit.

405 Dennoch erwähnt Asser ein späteres Eingreifen Æthelreds in weiteren Kämpfen gegen die Dänen explizit in Kapitel 40: [I]terum post quatuordecim dies Æthered rex una cum fratre suo Ælfred, *adunatis viribus contra paganos pugnaturi, Basengas adierunt. Quibus hinc inde hostiliter convenientibus, et diu resistentibus, pagani victoriam accipientes, loco funeris dominati sunt.* ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 40.

406 *Cumque aliquandiu animose et nimium atrociter hinc inde utriusque pugnarent, pagani divino iudicio Christianorum impetum diutius non ferentes, maxima suarum copiarum parte occisa, opprobriosam fugam cepere [...] et totus paganorum exercitus in fugam usque ad noctem et etiam usque ad diem sequentem, quousque ad arcem qui evaserant pervenerunt, versus est, quos Christiani usque ad noctem persecuti sunt ubique prosternentes.* ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 39.

407 [P]aganorum exercitus noctu de Grantebrycge exiens, castellum, quod dicitur Werham, intravit [...]. *Cum quo exercitu Ælfred rex foedus firmiter ea condicione, ut ab eo discederent, pepigit. [...]* ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 49.



*rex maxime post Deum confidebat*, geleistet.<sup>408</sup> Diese Schilderungen unterscheiden sich insofern deutlich von ihrer altenglischen Vorlage, als die Heiden dort auf einen ihnen heiligen Ring oder Reif schwören.<sup>409</sup> Das Pronomen *ðæm* zeigt dabei deutlich den Bezug des Bekräftigungsmittels zu den Dänen an, sodass im Gegensatz zur Version bei Asser nicht von einer christlichen Reliquie, sondern von einem heidnischen Artefakt auszugehen ist.<sup>410</sup>

Mit Blick auf die Plausibilität des beschriebenen Geschehens scheint der Bericht in der Angelsächsischen Chronik die verlässlichere Überlieferung zu sein. Demenstprechend ließe sich darauf schließen, dass sich interreligiöse Friedensschlüsse im Frühmittelalter durch einen pragmatischen Umgang mit den gewählten Beglaubigungsmitteln auszeichneten, indem eine kulturgebundene Auswahl vorgenommen wurde, um die Verbindlichkeit der Übereinkunft zu gewährleisten. Wenngleich ein Missverständnis seitens Assers nicht prinzipiell ausgeschlossen werden kann und Vergleiche zwischen der Diktion der Vita und deren altenglischen Vorlagen in der Chronik quellenkritisch generell problematisch sind, so spricht der Grad der Abweichung hier doch für eine bewusste Neukontextualisierung des Sachverhaltes.<sup>411</sup> Diese ist möglicherweise durch den Nachsatz bedingt, den Asser wortgetreu aus dem Annalenwerk übernimmt. Dabei betonen letztlich beide Quellen die Singularität dieses Aktes, in beiden Versionen entwirft die Vergleichsebene eine universale Perspektive und ist nicht auf die bisher vordergründig thematisierten Friedensschlüsse zwischen den Dänen und den *saxones* beschränkt: Keinem Volk gegenüber hätten die Heiden einen solchen Eid bisher leisten wollen.<sup>412</sup>

---

408 [...] *Cui ille exercitus electos obsides, quantos solus nominavit, sine ulla controversia dedit, necnon et sacramentum in omnibus reliquiis, quibus ille rex maxime post Deum confidebat, iuravit, (in quibus nec alicui genti prius iurare voluit) citissime de regno suo se exiturum esse.* ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 49.

409 [...] *7 syþþan wiþ þone here se cing nam frið, 7 him þa gislas sealdan, þe on þam here weorðoste wæron, to þæm cinge 7 him þa aðas sworan on ðæm halgan bæge, þe hie ær noldan nanre þeode, þæt hie hrædlice of his rice faran woldan; 7 hie þa under ðæm hie nihtes bestælan þære <fyr> de se gehors<oda> <here> into Escanceaster [...].* Angelsächsische Chronik B (877). In ähnlichem Wortlaut Manuskript C für dasselbe Jahr, für das Jahr 876 auch die Manuskripte A, D und E.

410 Zu dieser Einschätzung vgl. auch die Anmerkungen bei LAPIDGE/KEYNES, Alfred, S. 245 f., Anm. 90: „The comment [...] can hardly have been intended to apply to Alfred’s Christian relics [...].“

411 Zum textuellen Verhältnis zwischen der Angelsächsischen Chronik und der Alfredsvita Assers vgl. Anm. 180 in der vorliegenden Arbeit. Die Sachlage wird zudem durch mögliche Interpolationen speziell an dieser Stelle noch undurchsichtiger. Vgl. dazu die Anmerkungen bei LAPIDGE/KEYNES, Alfred, S. 245 f., Anm. 90: „[...] [I]n indeed reference to the equivalent passage in the *Chronicle* shows that it should apply to the ‚holy ring‘ (a sacred ring, sometimes associated specifically with the worship of Thor, on which the Vikings swore their oaths [...]). Either Asser mistook a pagan ring for Christian relics and them failed to appreciate the implications of what followed, or we have to suppose that he added the reference to relics on his own initiative and that an intervening to the ring has somehow dropped out.“, sowie ebd., S. 246 f., Anm. 94.

412 [...] *in quibus nec alicui genti prius iurare voluit [...].* ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 49. [...] *þe hie ær noldan nanre þeode [...].* Angelsächsische Chronik B (877). In ähnlichem Wortlaut auch Manuskript C für dasselbe Jahr, für das 876 auch die Manuskripte A, D und E.



Asser ist an dieser Stelle offensichtlich daran gelegen, Alfred von jedweder Anerkennung heidnischer Praktiken zu distanzieren, indem der bestenfalls mehrdeutige und für unterschiedliche Interpretationen anknüpfungsfähige heilige Ring bewusst durch die eindeutig christlich konnotierten Reliquien ersetzt wird. Für diese Deutung spricht auch die im Unterschied zur Angelsächsischen Chronik deutlicher ausgeprägte Tendenz, den Konflikt zwischen Wessex und den Dänen generell zu einer Auseinandersetzung zwischen *christianitas* und Heidentum zu stilisieren. Die aus Sicht des Walisers notwendige Distanzierung bietet dabei zugleich die Möglichkeit, Alfreds Reliquienfrömmigkeit herauszustellen, indem die hohe Verbindlichkeit und das Ansehen genannt werden, die diesen im Verständnis des Königs nach Gott selbst zukämen. Dies rechtfertigt wiederum in der vorliegenden Situation den Einsatz der christlichen Kultgegenstände, ferner wird die Förderung des Christentums durch den Herrscher unterstrichen. Selbst im Umgang mit den Heiden vertraut Alfred somit konsequent auf die Praktiken innerchristlicher Sinnstiftung und Verbindlichkeitsproduktion.

### II.2.5. Keuschheit

In der Alfredsvita nehmen Diskursivierungen von Enthaltensamkeitsvorstellungen einen großen Stellenwert ein, wobei sich die Forschung bisher – wie im Falle der anderen beleuchteten Wertediskurse – vor allem mit der Person des Königs selbst befasst hat.<sup>413</sup> Demgegenüber gilt es jedoch zu beachten, dass Keuschheit auch mit Blick auf andere Akteure von Asser ausführlich diskutiert wird: Hierbei ist vor allem auf zwei Exkurse, die sich mit dem abgewerteten Status der königlichen Ehefrauen in Wessex in Kapitel 14 und 15, den Mordanschlag auf den Abt Johannes von Athelney in Kapitel 94 bis 97 sowie die knappen, jedoch bedeutsamen Ausführungen zur Witwenschaft von Alfreds Schwiegermutter in Kapitel 29 zu verweisen.<sup>414</sup>

Im Zentrum der ersten, hier zu beleuchtenden Episode steht Eadburh, eine Tochter Offas von Mercia, die durch ihre Heirat mit Beorhtric bis 802 Königin von Wessex war.<sup>415</sup> Sie ist Protagonistin eines ex negativo aufgebauten Königinnen-

---

413 Hierbei ist auf die kontrovers geführte Diskussion um die in Kapitel 74 gebotene Erklärung von Alfreds Erkrankung zu verweisen. Vgl. hierzu umfassend PRATT, *Illnesses*, mit weiterer Literatur. Zur Fokussierung der Forschung auf die Person des Königs allgemein vgl. den Abschnitt II.1. in der vorliegenden Arbeit.

414 Vgl. dazu die Abschnitte II.2.1. und II.2.2. in der vorliegenden Arbeit.

415 [Offae] *filiam, nomine Eadburh, Beorhtric Occidentalium Saxonum rex, sibi in coniugium accepit*. ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 14. Zur Person Eadburhs, über die abseits der Alfredsvita wenig bekannt ist, vgl. die Übersicht bei BIHRER, *Begegnungen*, S. 361–363, sowie die Anmerkungen bei LAPIDGE/KEYNES, *Alfred*, S. 236, Anm. 30 zum Heiratsbündnis mit Beorhtric. Die Bedeutung des Eadburh-Exempels ist in der Forschung indes umstritten. Die Angelsächsische Chronik belegt lediglich den Eheschluss von Beorhtric und Eadburh: *Her nam Byrhrtric cing Offan dohtor Eadburge* [...]. Angelsächsische Chronik B (787). In ähnlichem Wortlaut für dasselbe Jahr auch die Manuskripte A, C, D und E. Auf dieses Ehebündnis rekurrten nochmals die Manuskripte A, B und C

spiegels: Der Verfasser beruft sich dabei auf seinen Hauptakteur Alfred, um ihn in diesem Zug eine eindeutig inkriminierte Praxis der Statusminderung königlicher Ehefrauen geschichtlich herleiten zu lassen. Denn die von den Wessex'schen *maiores* behauptete Gewohnheit, Königsgemahlinnen nicht zu inthronisieren, ja ihnen gar den Titel einer *regina* zu verweigern und sie stattdessen nur als *regis coniunx* anzuerkennen, wird mit dem in jeglicher Hinsicht unwürdigen Verhalten eben jener Eadburh begründet, deren Vergehen Asser in Anlehnung an den *Angul-saxonus rex veredicus* Alfred ausführlich niederlegt.<sup>416</sup>

Keuschheitsvorstellungen spielen dabei insofern eine gewichtige Rolle, als sie gemäß der übergeordneten argumentativen Stoßrichtung des Abschnittes in Form eines Gegenbeispiels dazu genutzt werden, um die Schlechtigkeit der ehemaligen Königin zu akzentuieren. Denn zu den berichteten charakterlichen Schwächen, die ihre Verkommenheit, Unbeherrschtheit und ihr intrigantes Wesen akzentuieren, gehöre auch ihre Lüsterheit, die sich vor allem nach ihrer, durch die Ermordung Beorhtrics bedingten Flucht auf den Kontinent im Umgang mit ihrem neuen Lebensumfeld offenbart habe. Der Bericht ist dabei zweistufig aufgebaut: Zunächst sei Eadburh an den Hof Karls des Großen gelangt, gegenüber dem sie sich ehrerbietig gezeigt und ihre aus Wessex mitgeführten Schätze genutzt habe, um dem Frankenherrscher Geschenke darbieten zu können. Karl erwidert die Geste seinerseits mit einem Eheangebot. Die Wahl ihres künftigen Bräutigams überlässt er dabei der verwitweten Königin selbst: Eadburh könne entweder ihn selbst oder seinen, ebenfalls anwesenden Sohn ehelichen. Ohne zu zögern, habe sich jene aufgrund seines Alters daraufhin für diesen entschieden.<sup>417</sup> Die Reaktion des Frankenherrschers auf diese, vom Verfasser explizit als *stulte* charakterisierte Antwort offenbart nun die eigentliche Intention des Angebots: Dieses hätte als geschickte Probe fungiert, mittels derer Karl den Charakter Eadburhs zu prüfen gedacht habe. Hätte sie den älteren Herrscher gewählt, so hätte sie den jüngeren Sohn bekommen. So aber solle sie keinen von beiden zum Ehemann haben.<sup>418</sup>

---

im Kontext der Vertreibung des Egbert von Wessex in einem Eintrag zum Jahr 836: *Her Ecgbriht cing forðferde; 7 hine hæfde ær Offa Myrcna cing 7 Brihtric Westsexna cing ut aflymed þreo gear of Angelcynnnes lande on Francland ær he cing wære; 7 forðy fultmode Brihtric Offan by he hæfde his dohtor him to cwene.* Angelsächsische Chronik B (836). In ähnlichem Wortlaut zu demselben Jahr auch die Manuskripte A und C.

416 *Gens namque Occidentalium Saxonum reginam iuxta regem sedere non patitur, nec etiam reginam appellari, sed regis coniugem, permittit. Quam controversiam, inno infamiam, de quadam pertinaci et malevola eiusdem gentis regina ortam fuisse, maiores illius terrae perhibent; quae omnia contraria seniori suo et omni populo ita peregit, ut non solum suum proprium odium mereretur, ut a reginali solio proiceretur, sed etiam omnibus suis subsequutricibus eandem pestiferam tabem post se submitteret. Pro nimia namque illius reginae malitia omnes accolae illius terrae coniuraverunt, ut nullum unquam regem super se in vita sua regnare permitterent, qui reginam in regali solio iuxta se sedere imperare vellet.* ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 13.

417 [...] *Karolus ait: ‚Elige, Eadburh, quem velis inter me et filium meum, qui mecum in solaro isto stat.‘ At illa, sine deliberatione stulte respondens, ait: ‚Si mihi electio conceditur, filium tuum, in quantum te iunior est, eligo.‘* ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 15.

418 *Cui Karolus respondens et arridens ait: ‚Si me eligeres, haberes filium meum; sed quia filium meum elegisti, nec me nec illum habebis.‘* ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 15.

Die von Asser zuvor anhand Eadburhs Tyrannei in Wessex beschriebene Niederträchtigkeit und Unbeherrschtheit werden somit hier von Karl durch die Ehegattenwahl augenblicklich enttarnt. Dabei sind es sowohl die Begründung als auch die Unüberlegtheit Eadburhs, die sie in den Augen des Frankenherrschers für einen Eheschluss diskreditieren. Wenngleich hier nicht explizit von einer lustgeleiteten Entscheidung die Rede ist, so sprechen die Spontaneität der Auswahl und die Jugend des Bräutigams als ausschlaggebendes Kriterium zumindest implizit für eine solche Bewertung des Agierens.

Betrachtet man die sich anschließende, zweite Ebene des Berichtes um Eadburhs Werdegang auf dem Kontinent, so erhärtet sich dieser Verdacht: Karl verstößt die Königinnenwitwe ob ihrer offenbarten Schändlichkeit nicht, sondern überträgt ihr als Äbtissin die Leitung eines Nonnenkonventes,<sup>419</sup> wobei sie einen Wechsel vom weltlichen in den monastischen Stand vollzieht. So stellt die Passage zum einen die *clementia* des Frankenherrschers heraus, welcher Eadburh trotz ihres unbeherrschten Charakters ein standesgemäßes Auskommen in seinem Reich verschafft und ihr so eine zweite Chance gewährt habe. Zum anderen kann der Übertritt in den monastischen Stand als Versuch gewertet werden, die ehemalige Königin durch eine reglementierte Lebensweise sozial zu disziplinieren und sie für ihre vorherigen Vergehen zugleich Buße tun zu lassen. Doch auch diese Möglichkeit zur Bewährung und späten Umkehr wird im Folgenden verwirkt: Nach nur wenigen Jahren als Äbtissin sei Eadburh mit einem Mann ihrer Herkunft in flagranti ertappt worden, woraufhin sie – auf königlichen Befehl hin aus dem Kloster verstoßen – den Rest ihres Lebens in Elend und Armut habe verbringen müssen. Die Erzählung endet schließlich mit dem jämmerlichen Tod Eadburhs in Pavia, nachdem sie – bezeichnenderweise – nur von einem *servulus* begleitet täglich gebettelt habe, wie Asser von vielen Augenzeugen erfahren haben will.<sup>420</sup>

Die zum Exempel verdichtete Geschichte Eadburhs ist also diejenige eines konsequenten sozialen Abstiegs, der sich aus dem beharrlichen Verharren der Protagonistin im Schlechten ergibt. Die Verkommenheit und insbesondere Uneinsichtigkeit der Königin scheinen sich dabei gar von Lebensstation zu Lebensstation zu potenzieren und kulminieren schließlich im Bruch des monastischen Keuschheitsgelübdes. Damit werden nicht etwa ihre Tyrannis in Wessex oder die versehentlich herbeigeführte Vergiftung Beorhtrics als zentrale Vergehen Eadburhs markiert. Es ist vielmehr ihre Lüsternheit, die hier stellvertretend für ihr generell triebgesteuertes Wesen steht, charakterisiert Asser ihr Verhalten

---

419 [Karolus] [d]edit tamen illi unum magnum sanctimonialium monasterium; in quo, deposito seculari habitu et sanctimonialium indumento assumpto, per paucis annis abbatissee fungebatur officio. ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 15.

420 Nam a quodam suae propriae gentis homine constuprata, demum palam deprehensa, de monasterio, imperio Karoli regis, deiecta, in paupertate et miseria leto tenus vituperabiliter vitam duxit; ita ut ad ultimum, uno servulo comitata, sicut a multis videntibus eam audivimus, cotidie mendicans, in Pavia miserabiliter moreretur. ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 15.

doch explizit als *irrationabiliter*, wobei sich die Unvernunft durch ihre Flucht auf den Kontinent noch gesteigert habe.<sup>421</sup>

Eadburh ist somit nicht in der Lage, sich selbst zu beherrschen – und diese fehlende Selbstbeherrschung ist es, die schließlich zu ihrem Statusverlust und zu ihrer vollkommenen sozialen Isolation geführt habe. Damit fungiert die Eadburh-Episode als Baustein zu jenem salomonisch inspirierten Herrschaftsdiskurs, in welchem Asser die enge Verflechtung von Gottgefälligkeit, Erkenntnis und Weisheit sowie diesseitigem Erfolg propagiert. Positiv gewendet wird Enthaltensamkeit hier also zu einem Ausdruck der Selbstbeherrschung und Mäßigung erhoben, dem monastische Akteure zwar in besonderem Maße, keinesfalls aber exklusiv verpflichtet sind. Die fehlgeleitete Gattenwahl am karolingischen Hof bildet dabei ein retardierendes wie prospektives Moment der Niedergangserzählung Eadburhs zugleich.

Dieser Zusammenhang zwischen Keuschheit und Mäßigung, der das hier gezeigte sexuelle Fehlverhalten primär als sichtbaren Ausdruck einer generell verfehlten Geisteshaltung und nur sekundär als körperliches Vergehen sui generis markiert, wird noch deutlicher ersichtlich, wenn man den weiteren Kontext des Berichtes miteinbezieht: Denn der Wessex'sche Brauch der Herabwürdigung königlicher Ehefrauen wird von Asser nicht um seiner selbst willen thematisiert, sondern ist vielmehr in den Bericht um Æthelbalds Rebellion gegen seinen Vater Æthelwulf und die daraus resultierende Reichsteilung eingebunden.<sup>422</sup> Konkreter Anlass ist dabei die Heimführung von Æthelwulfs zweiter Ehefrau Judith, der Tochter Karls des Kahlen. Wenn Æthelwulf in diesem Rahmen darüber verfügt habe, dass die Karolingerin bis zu seinem Tode ohne Anfeindung der *nobiles* neben ihm auf dem Thron sitzen dürfe,<sup>423</sup> so führt diese Neuregelung doch zu einem kurzzeitigen Bruch mit besagter Tradition, dieser ist *contra perversam illius gentis consuetudinem*.<sup>424</sup>

Der Wessex'sche König hatte Judith auf seiner Rückreise aus Rom im Westfrankenreich geheiratet<sup>425</sup> – und genau diese väterliche Reise ist es, die Æthelbald in der Darstellung Assers dazu genutzt habe, eigene Herrschaftsansprüche geltend zu machen. So fallen sowohl die Heimführung der Braut als auch der königliche Beschluss in eine Zeit politisch-herrschaftlicher Spannungen in Wessex, dennoch werden sie explizit nicht als destabilisierende Elemente inszeniert: Stattdessen wird mehrfach die Anerkennung Æthelwulfs durch die Funktionsträger des Reiches betont, er kann den Bruch mit der Tradition ohne

421 *Sicut enim irrationabiliter in propria vixisse refertur, ita multo irrationabilius in aliena gente vivere deprehenditur.* ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 15.

422 Vgl. dazu die auch die Bemerkungen bei LAPIDGE/KEYNES, Alfred, S. 235f., Anm. 28. Zu den anderen, in diesem Kontext verhandelten Wertvorstellungen vgl. auch die Abschnitte II.2.1 und II.2.7. in der vorliegenden Arbeit.

423 *Iuthitam [...] iuxta se in regali solio sine aliqua suorum nobilium controversia et odio, usque ad obitum vitae suae [...] sedere imperavit.* ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 13.

424 ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 13.

425 Zum Heiratsschluss vgl. BIHRER, *Begegnungen*, S. 290–292, mit weiterführender Literatur, sowie die Anmerkungen in LAPIDGE/KEYNES, Alfred, S. 234, Anm. 25.

jeden Widerstand vollziehen.<sup>426</sup> Die veränderte Stellung Judiths wird dem Friedensschluss mit Æthelbald gar nachgeordnet, sodass eine völlige Distanzierung der Maßnahmen vom politischen Kontext erfolgt. Ansätze einer Problematisierung sind mithin lediglich im historischen Exkurs um Eadburh greifbar.

Ganz anders verhält es sich hingegen mit Blick auf die sich an das Exempel anschließenden Ereignisse: Asser thematisiert Æthelwulfs verbliebene Herrschaftszeit nicht weiter, sondern springt vielmehr – nach einer weiteren exemplarischen Darlegung von Æthelwulfs Regelung seines materiellen wie politischen Nachlasses in Form eines Testaments<sup>427</sup> – direkt zu Judiths Verbleib nach dem Ableben ihres königlichen Gatten: Nach dem Tode des Vaters habe Æthelbald die karolingische Stiefmutter zur Frau genommen – ein Umstand, der von Asser auf das Schärfste verurteilt, gar mit Inzest gleichgesetzt wird. Denn dieser beschuldigt den Bruder Alfreds [eum] *thorum patris sui ascendens*[disse].<sup>428</sup> Mag die sexuelle Konnotation mit dieser bildlichen Beschreibung allein schon deutlich genug formuliert worden sein, so wird der Vorwurf im Folgenden noch gesteigert: Dieses Vorgehen verstoße nicht nur *contra Dei interdictum et Christianorum dignitatem, necnon et contra omnium paganorum consuetudinem*, weshalb Æthelbald sich bei allen, die davon gehört hätten, selbst diskreditiert habe. Asser greift die Grundthematik des Eadburh-Exempels an dieser Stelle somit wieder auf, bezieht die dort verhandelten negativen Eigenschaften aber bezeichnenderweise nicht auf die Königinnenwitwe Judith, sondern auf ihren zweiten Ehemann Æthelbald: Auch ihm wird hier eine latente Lüsterheit unterstellt, die selbst vor der eigenen Stiefmutter nicht haltgemacht habe.

Betrachtet man die weiteren Ausführungen zum Charakter Æthelbalds, wird ersichtlich, dass die hier grundgelegte Parallelisierung mit Eadburh über den Vorwurf der Lüsterheit hinausgeht: So zeichne sich der ältere Bruder Alfreds durch seine Uneinsichtigkeit und Unbeherrschtheit aus, die begangenen Vergehen kulminieren dabei analog zu Eadburh in einem sexuell motivierten Normbruch. Diese inzestuöse Transgression ist gar das einzige, was Asser zur Herrschaft Æthelbalds nach der Einigung mit dem Vater zu berichten weiß. Zeigt sich die besondere Verwerflichkeit Eadburhs im Bruch des monastischen Keuschheitsgelübdes, ist es bei Æthelbald also die als Inzest gedeutete Beziehung zur Stiefmutter, die das scharfe Verdikt des Verfassers rechtfertigt, unter das sowohl dessen Charakter als auch dessen Herrschaft gestellt werden. Die Karolingerin wird dagegen von jeder Verantwortung für den widernatürlichen Eheschluss freigesprochen, sie erscheint vollkommen passiv, ja fast schon als Objekt von Æthelbalds Begierden. Auch hier nutzt Asser den Vorwurf der Unkeuschheit also vor allem, um die Herrschaftsansprüche einer Person zu dele-

426 Vgl. dazu auch Anm. 250–252 in der vorliegenden Arbeit.

427 Vgl. zu diesem Testament Abschnitt II.2.8. in der vorliegenden Arbeit.

428 *Defuncto autem Æthelwulfo rege, Æthelbald, filius eius, [...] thorum patris sui ascendens, Iuthittam, Karoli, Francorum regis, filiam, cum magna ab omnibus audientibus infamia, in matrimonium duxit, effrenisque duobus et dimidio annis Occidentalium Saxonum post patrem regni gubernacula rexit.* ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 17. Vgl. dazu auch die Bemerkungen bei LAPIDGE/KEYNES, Alfred, S. 238, Anm. 39.



gitimieren, gilt Selbstbeherrschung doch als Grundlage für eine gerechte Herrschaftsausübung über andere.

Die sexuelle Triebhaftigkeit fungiert wiederum als äußerer Spiegel geistiger Unreife. Zugleich diskreditiert Asser an dieser Stelle auch den Wessex'schen Brauch der Königinnenabwertung weiter, wird Eadburhs Verhalten doch eben nicht mit demjenigen ihrer Standesgenossin Judith parallelisiert, sondern vielmehr auf den älteren Bruder Alfreds bezogen. Die Wiederverheiratung Judiths wird also im Gegensatz zu ihrer Aufwertung im Kontext der ersten Ehe kritisch bewertet. Entgegen der Stoßrichtung der eingeschobenen Eadburh-Legende ist es jedoch nicht ihr Status als Königin, der diese Problematisierung bewirkt, sondern vielmehr ihre Verwandtschaftsbeziehung zu Æthelbald.

Mit Eadburh, Judith und Æthelbald traten bislang bei den in der Vita Assers diskutierten Keuschheitsvorstellungen ausschließlich weltliche Akteur\*innen in den Vordergrund. Für diese wäre eine praktische Verwirklichung der enthaltenen Orientierung im Übrigen voraussetzungsreicher und dementsprechend graduell nach Erfolg und Möglichkeiten zu bewerten. Allerdings formuliert Asser in diesem Kontext ebenfalls personelle Bezüge zu geistlichen Akteuren. So kommt er in einem ausführlichen Exkurs zum Mordanschlag auf den Abt Johannes von Athelney auf die Keuschheitsideale *ex negativo* zu sprechen. Im Zentrum der Ausführungen steht dabei kein tatsächlicher Bruch des monastischen Gelübdes, sondern vielmehr eine intendierte Verleumdung.

Der ausführlichen Darlegung der Attentatspläne nach zu urteilen,<sup>429</sup> nimmt der heimliche Mord an Johannes beim nächtlichen Gebet in Kapitel 96 nur eine erste Stufe des Vergehens ein: Denn nach der Tat sollen die Knechte den leblosen Körper an die Türschwelle einer Prostituierten legen, *quasi illic occisus esset in meretricando*.<sup>430</sup> Dieser finale Akt des Plans dient somit vordergründig dem sinnstiftenden Abschluss des Berichtes, bedarf die Intrige doch der Verdeckung des Verbrechens, um letztlich erfolgreich zu sein. Zugleich unterstreicht Asser durch den besonderen Stellenwert des zweiten Vergehens jedoch auch die Perfidität der Verschwörer: Dass es sich bei der um den Vorwurf der Scheinheiligkeit gestrickten Verleumdung nicht nur um den Abschluss, sondern gar um die Kulmination der Verschwörung handelt, wird in der nachfolgenden Bewertung ersichtlich. Verbrechen um Verbrechen hätten sie hinzugefügt, *sicut dictum est: „Et erit novissimus error peior priore“*.<sup>431</sup> So wird hier nicht die hinterlistige Ermordung des Abtes als der verwerflichste Akt des Plans gewertet, sondern der postum fingierte Bruch seines Keuschheitsgelübdes. Der Keuschheit kommt damit bei

---

429 [...] *cum instinctu diabolico quidam sacerdos et diaconus, Gallici genere, ex praefatis monachis, invidia quadam excitati contra suum abbatem praefatum Iohannem, nimium latenter in tantum amaricati sunt, ut Iudaico more dominum suum dolo circumvenirent et proderent. Nam duos eiusdem gentis Gallicae seruos praemio conductos ita fraudulentur docuerunt, ut nocturno tempore, cum omnes delectabili corporis quiete graviter dormirent, patefactam armati intrarent ecclesiam; quam post se iterum solito more clauderent et unicum abbatis adventum in ea absconditi praestolarentur.* ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 96.

430 ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 96.

431 ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 96.



der Reputation des Abtes eine Schlüsselfunktion zu, sie stellt explizit ein schlimmeres Schicksal als der körperliche Tod dar und wird somit zur Essenz der monastischen Lebensweise verdichtet.

Zwar werden vom Verfasser hier keine näheren Gründe für diese vorgenommene Wertung expliziert, mit Blick auf die postume Entehrung des Johannes liegen aber implizite Bezüge zur *memoria* nahe. Mit diesen Wertungen lehnt sich der Aussagegehalt des obigen Bibelzitates durchaus an den ursprünglichen Gebrauch im Matthäusevangelium an, wandelt ihn jedoch in einem entscheidenden Punkt ab: Denn während die Sentenz im ursprünglichen Kontext der Passionsgeschichte den Hohepriestern und Pharisäern in den Mund gelegt wird, die eine List der Jünger fürchten, mittels derer sie die Wiederauferstehung Christi zu inszenieren gedenken, dient sie hier der Bezichtigung der vom Teufel verführten Gegner selbst. In beiden Fällen geht es dabei um den betrügerischen Umgang mit einem Leichnam. Die moralische Aussage speist sich somit im Kontext des Johannes-Exkurses gerade aus der Inversion ihrer zugrundeliegenden Vorlage: Dem Toten soll hier offensichtlich keine Heiligmäßigkeit erschlichen, sondern vielmehr entzogen werden. Asser nutzt hier also aktiv ein biblisches Zitat für seine eigenen Zwecke, indem er zum einen die durch andere narrative Elemente evozierte *Christomimesis* des Johannes weiter steigert, zum anderen jedoch den Aussagegehalt entscheidend abwandelt, um weitere hagiographische Erzählstrategien einbinden und die Bedeutung der Keuschheit im monastischen Kontext akzentuieren zu können.

Neben den Erzählabschnitten um Königin Eadburh und Abt Johannes betrifft der mit Blick auf die Forschungstradition zweifellos prominenteste Fall gescheiterter Enthaltbarkeit jedoch Alfred selbst: die Erzählung um seine lebenslange, rätselhafte Krankheit. Wenngleich die Beschreibung dieser Leiden ein an mehreren Stellen der Vita wirksames und äußerst zentrales Narrativ bildet,<sup>432</sup> bringt Asser sie jedoch nur bei der Beschreibung des Eheschlusses zwischen Alfred und Ealhswith von Mercia in Kapitel 74 explizit mit den hier untersuchten Keuschheitsvorstellungen in Verbindung. So erwähnt der Waliser, dass der König im Verlauf der Feierlichkeiten plötzlich von einem starken Schmerz ergriffen worden sei.<sup>433</sup> Da es kein Arzt damals wie heute vermocht habe, den Grund hierfür zu ermitteln, machten Spekulationen im königlichen Umfeld die Runde: Es wurden ein seltenes Fieber, Zauberei und sogar der Teufel selbst oder aber eine wiederkehrende Hämorrhoiden-Erkrankung aus der Jugend des Königs als Ursache gehandelt.<sup>434</sup>

432 Vgl. hierzu Abschnitt II. 2.3. in der vorliegenden Arbeit.

433 *Cum ergo nuptias honorabiliter in Mercia factas [...] sollempniter celebraret [...] subito et immenso atque omnibus medicis incognito confestim coram omni populo correptus est dolore.* ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 74.

434 *Incognitum enim erat omnibus, qui tunc aderant, et etiam hucusque cotidie cernentibus [...] unde talis dolor oriebatur. Multi namque favore et fascinatione circumstantis populi hoc factum esse autumabant; alii diaboli quadam invidia, qui semper bonis invidus existat; alii inusitato quodam genere febris; alii ficum existimabant, quod genus infestissimi doloris etiam ab infantia habuit.* ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 74.

Über diese frühere Erkrankung weiß Asser nun mehr zu berichten, wobei im Verlauf der als Rückblick konzipierten Schilderung auch der Grund für Alfreds aktuelles Leiden ersichtlich wird. Um den Nachvollzug der wirksamen Zusammenhänge zu verdeutlichen, hilft es, die narrative Ordnung des Textes an dieser Stelle zu durchbrechen: Der König selbst habe in seiner Jugend Gott um eine Krankheit gebeten, welche ihn in seinem Glauben bestärken sollte, fürchtete er doch, seinen fleischlichen Begierden nicht widerstehen zu können.<sup>435</sup> Diese Krankheit sollte erträglich sein und ihn nicht für irdische Belange unwürdig oder gar unbrauchbar machen.<sup>436</sup> Auf diese Bitte hin habe Gott ihn mit einer Hämorrhoiden-Erkrankung belegt, die ihm schlimmes Leid zugefügt habe. Kurz vor der Hochzeit selbst sei Alfred auf einem Jagdausflug in Cornwall in einer Kirche eingekehrt und habe in seinen dortigen Gebeten die Erkrankung erneut zur Sprache gebracht. So habe er Gott diesmal gebeten, die bestehende Hämorrhoiden-Erkrankung durch ein leichteres Gebrechen zu ersetzen, welches ebenfalls äußerlich nicht erkennbar sein solle, damit er nicht als unbrauchbar gelte oder gar verachtet werde. Daraufhin habe ihn Gott von den Leiden der Hämorrhoiden-Krankheit befreit.<sup>437</sup>

Auch wenn Asser die kausale Beziehung hier nicht *expressis verbis* zieht, so können die während der Hochzeit auftretenden Schmerzen vor dem Hintergrund der narrativen Struktur doch eindeutig als die neue von Gott gesandte Krankheit gelten, mittels derer das vom König aufgrund seiner Unvollkommenheit erbetene, lebenslange Leiden fortgesetzt wird. Denn die im Kontext der Festlichkeit auftretende Pein ist nicht als temporäres Unwohlsein, sondern vielmehr als dauerhaftes Gebrechen zu verstehen, wie Asser sowohl zu Beginn des Rückblicks als auch am Ende des Kapitels unter Wehmutsbekundungen herausstellt.<sup>438</sup> Der Abschluss der Erzählung trägt gar eine leicht ironische Note, ist diese zweite Krankheit entgegen der Bitte des Königs doch nicht leichter,

---

435 [M]entem suam propriam in Dei mandatis stabilire v[oleba]t, et se a carnali desiderio abstinere non posse cerne[ba]t [...]. ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 74.

436 Dazu Anm. 331 in der vorliegenden Arbeit.

437 *Cumque hoc saepius magna mentis devotione ageret, post aliquantulum intervallum praefatum fici dolorem Dei munere incurrit, in quo, diu et aegre per multos annos laborans, se, etiam de vita, desperabat, quousque, oratione facta, a se penitus eum amovit. [...] et non multo post tempore, ut in oratione deprecatus fuerat, se ab illo dolore medicatum esse divinitus sensit, ita ut funditus eradicaretur, quamvis et hunc dolorem in primaevio iuventutis suae flore devota oratione et frequenti Deo supplicatione pius supplex nactus fuerat. [...] antequam propriam coniugem duceret, [...] si aliquid contrarium voluntati illius perageret, [...] consurgens, ecclesias et reliquias sanctorum orandi causa visitabat; ibique diu prostratus orabat, quo Deus Omnipotens, propter suam misericordiam, mentem illius amore suae servitutis multo robustius per aliquam infirmitatem, quam posset sustinere, non tamen quo eum indignum et inutilem in mundanis rebus faceret, ad se penitus convertens corroboraret.* ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 74.

438 [Q]uod, proh dolor! pessimum est, tantam diuturnitatem a vigesimo aetatis suae anno usque quadragesimum, et eo amplius, annum per tanta annorum curricula incessanter protelasse [...]. [...] Sed, proh dolor! eo amoto, alius infestior in nuptiis [...] eum arripuit [...]. ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 74.

sondern *infestior* als die erste. So schien es Alfred, doch *quasi inutilem* für weltliche wie geistliche Belange zurückgelassen worden zu sein.<sup>439</sup>

Die Forschung hat sich dieser Krankheit ausführlich und in teilweise kontrovers geführten Diskussionen gewidmet, wobei lange Zeit die Frage nach der Authentizität des Berichteten im Mittelpunkt des Interesses stand.<sup>440</sup> Erst durch die Deutung Anton Scharers verschob sich der Betrachtungsschwerpunkt hin zu typologischen Bezugspunkten und den herrschaftslegitimatorischen Funktionen der Erzählung.<sup>441</sup> David Pratt nahm schließlich eine Harmonisierung der beiden Forschungsstränge vor, indem er sowohl die im Bericht verarbeiteten ereignisgeschichtlichen Faktoren wie auch die diskursive Nutzung der Krankheit ausführlich diskutierte, wobei er mit Blick auf die argumentative Nutzung der Krankheit allerdings eine andere Stoßrichtung als Scharer ausmachte. Während Scharer die typologischen Bezüge herleitete und die durch das Motiv der Prüfung des Unschuldigen grundlegende Auserwählung des Königs durch Gott betonte, fokussierte Pratt seine Untersuchung auf den vermeintlich strafenden Charakter der Krankheit, welcher sich aus der Sündhaftigkeit des Königs speiste, und die symbolische Nutzung dieser Bedeutungszuweisung, deren vordergründiges Medium aber abermals die Übersetzungen des Königs gebildet hätten.<sup>442</sup>

Bei aller Wehklage über das königliche Leid und die ironischen Bemerkungen zur Unverhältnismäßigkeit der zweiten Krankheit des Königs werden die Vorgänge dennoch nicht als Strafe Gottes, sondern vielmehr als eine freiwillig von Alfred erbetene Bußleistung dargestellt: Auch wenn dieser um Linderung gebeten habe und ihm diese verwehrt geblieben sei, lassen sich beide Krankheiten in der Darstellung Assers eindeutig auf die Initiative Alfreds zurückführen, zumal in der Vita ferner keine Ansätze zu einer vollständigen Befreiung von dem Leiden diskutiert werden. Es ist die Erkenntnis des Königs, seinen sich selbst gesetzten Ansprüchen nicht gerecht werden zu können, welche zu den Erkrankungen führt, nicht das von Gott gesandte Leid, welches die Einsicht der eigenen Sündhaftigkeit überhaupt erst bewirkt. Pratts These einer nachgeordneten Rationalisierung lässt sich also nur schwer mit der Darstellungsweise Assers vereinbaren, zumal auch die literarisch-stilisierende Funktion des Rückblickes nicht berücksichtigt wird. Gerade durch diese kulminieren jedoch die Reflexionen des Königs über die Möglichkeiten und Grenzen seiner persönlichen Enthaltensamkeit mit einem Verweis auf die eigene Unzulänglichkeit in

---

439 [A]lius *infestior in nuptiis* [...] *eum deo arripuit, qui a vigesimo aetatis suae anno usque ad quadragesimum quintum eum die noctuque incessabiliter fatigavit; sed, si aliquando Dei misericordia unius diei aut noctis vel etiam unius horae intervallo illa infirmitas seposita fuerat, timor tamen ac tremor illius execrabilis doloris unquam eum non deserit, sed quasi inutilem eum, ut ei videtur, in divinis et humanis rebus propemodum effecit.* ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 74.

440 Vgl. hierzu den Überblick über die ältere Forschung bei PRATT, *Illnesses*, S. 39f., mit weiterführender Literatur. Auch für das Folgende.

441 Vgl. SCHARER, *Herrschaft*, S. 66–75. Auch für das Folgende.

442 Vgl. hierfür die instruktive Zusammenfassung der Thesen bei PRATT, *Illnesses*, S. 89f.

einem Abschluss der Erläuterungen. Gleichzeitig wird diese Erkenntnis als zentraler Angelpunkt der Narration markiert.

Die Ausgangssituation, welche die Krankheiten letztlich motiviert, bedarf vor diesem Hintergrund also einer detaillierten Untersuchung, die die konkreten Referenzpunkte der geäußerten Missbilligung in den Blick nimmt. Entscheidend ist zunächst, dass es sich bei dem Verweis auf die fehlende Zügelung des *carnalis desiderium* um eine Selbstkritik Alfreds handelt, die zudem abstrakt und prospektiv formuliert ist. Alfred erkennt zwar, dass es ihm an Selbstbeherrschung mangle, von einem tatsächlichen Vergehen ist an dieser Stelle aber nicht die Rede. Die Ereignisse sind zudem der Königserhebung des Protagonisten deutlich vorgeordnet, sie ereignen sich *in primaevio iuventutis suae flore*.<sup>443</sup> Der Vorwurf der sexuellen Sündhaftigkeit wird von Asser also von der Königswürde Alfreds getrennt und speicht sich somit trotz der paränetischen Werkfunktion nicht aus den verhaltensethischen Ansprüchen, die an den Herrscher gestellt werden.

Der Modus der Kritikübung ist dabei zentral. Die Warnung vor der eigenen Fehlbarkeit wird in der Darstellung Assers nicht von außen an den Herrscher herangetragen, sondern vielmehr als Selbsterkenntnis Alfreds, als Akt persönlicher Einsicht, stilisiert. Dieser ist nicht durch soziale Verhaltensmaßregeln, sondern allein dem Wunsch verpflichtet, *ut [...] mentem suam propriam in Dei mandatis stabilire[t]*.<sup>444</sup> Asser blendet laikale Bezüge an dieser Stelle mithin völlig aus, die intensivierete Gebetsfrömmigkeit und der Verweis auf die göttlichen Gebote betten die fehlende sexuelle Selbstbeherrschung in einen monastisch konnotierten Bezugsrahmen ein.<sup>445</sup>

Die mönchische Konnotation der Textstelle ist in der Forschung kontrovers diskutiert worden: Janet Nelson hat diese etwa als Ausgangspunkt für Überlegungen bezüglich eines möglichen klerikalen Werdegangs von Alfred in seiner Jugend genommen, der aufgrund der herrschaftlich-politischen Notwendigkeiten zwar abgebrochen worden sei, den König aber zeitlebens geprägt habe.<sup>446</sup> David Pratt hat diese Deutung überzeugend infragegestellt und stattdessen die produktive Adaption karolingischer Königsethik in der Passage sowie deren politisch-herrschaftliche Funktionen herausgestellt.<sup>447</sup> Dennoch verkennen die bisherigen Interpretationsmuster den werkimmanenten Kontext der Textstelle: Obgleich man für die Erklärung der hier attestierten Sündhaftigkeit in der Tat nicht zwingend von einer klerikalen Prägung Alfreds ausgehen muss, antizipieren diese Ansätze doch einen Dualismus zwischen klerikal-monastischen

---

443 Diese Wendung findet sich in dem vorliegenden Kapitel gleich zweimal: [...] *coeptum iter arripuit, et non multo post tempore, ut in oratione deprecatus fuerat, se ab illo dolore medicatum esse divinitus sensit, ita ut funditus eradicaretur, quamvis et hunc dolorem in primaevio iuventutis suae flore devota oratione et frequenti Deo supplicatione pius supplex nactus fuerat. Nam, ut de benevola mentis suae devotione Deo succintim ac breviter, quamvis praeposterato ordine, loquar, cum in primaevio iuventutis suae flore, antequam propriam coniugem duceret, mentem suam propriam in Dei mandatis stabilire vellet [...].* ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 74.

444 ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 74.

445 Vgl. dazu den Abschnitt II.2.4. in der vorliegenden Arbeit.

446 Vgl. für diese These NELSON, *Monks*. Auch für das Folgende.

447 Zur Infragestellung vgl. PRATT, *Illnesses*, S. 89.

Verhaltensordnungen, deren Normen in Form heiligmäßiger Überzeichnung zur Geltung gebracht würden, und weltlich-laikaler Habitusmuster, die sich durch eine pragmatische, ‚lebensnähere‘ Interpretation christlicher Ethik auszeichneten. Dieser vermeintliche Dualismus verdichtet sich in der Deutung Nelsons gar zu einem Antagonismus, indem sie bei Personen, die diese sozialen Gruppen wechselten, teilweise eine tiefgreifende psychologische Verunsicherung diagnostiziert, welche sich in der Artikulation eines dem Referenzrahmen des jeweiligen sozialen Umfeldes widersprechenden Verhaltens artikulieren würde.

Ein solcher Dualismus oder gar Antagonismus liegt in der Alfredsvita jedoch weder in Bezug auf die geltungsstiftenden Diskursmuster noch auf Alfreds Verhalten vor: Denn die Bitte an Gott um ein den Glauben bekräftigendes Leiden, die sich an die Erkenntnis der eigenen Fehlbarkeit anschließt, ist deutlich an hagiographische Erzählmuster angelehnt und kompensiert zudem den Keuschheitsbruch. Das Streben nach gottgefälliger Perfektion, die sich in einem, den laikal-weltlichen Rahmen übersteigenden Bekenntnis zum Keuschheitsgebot artikuliert, die martyriumsähnlichen Schilderungen zur Leidensbereitschaft und die Effektivität der an Gott gerichteten Bitten bewirken vielmehr eine heiligmäßige Zeichnung des Königs.

Anton Scharer hat diese Elemente wiederum unter dem Aspekt der Erwahlung diskutiert.<sup>448</sup> Auch diese Interpretation ist aber insofern zu modifizieren, als hier nicht die Prüfung eines Unschuldigen vorliegt, sondern die Buße eines Fehlbaren. Der Krankheit kommt somit eine Schlüsselfunktion hinsichtlich der Harmonisierung von Verhaltensordnungen zu, indem das explizit erbetene und bereitwillig erduldeten Leid hier den Bruch mit einem für einen laikalen Akteur nicht umsetzbaren Streben nach enthaltsamer Perfektibilität kompensiert, da einer solch intensivierten Frömmigkeit durch andere verbindliche Verhaltensdispositionen Grenzen gesetzt sind. Denn strenge Enthaltensamkeitsvorstellungen konfliktieren mit der Notwendigkeit der dynastischen Sukzession, der in der Darstellung Assers nachweislich eine zentrale Bedeutung beigemessen wird.<sup>449</sup>

Alfreds Umgang mit seiner sexuellen Fehlbarkeit fügt sich damit in das generell von Asser präsentierte Bild eines ‚Mönchskönigs‘, welches in seinem kontinuierlichen Streben nach einer Perfektionierung der eigenen Lebensführung greifbar wird, die den weltlichen Anforderungen des Königsamtes ebenso gerecht zu werden versucht wie den Ansprüchen eines gottgefälligen Lebens. Diese Zuschreibung einer mönchsgleichen Verhaltensweise über die Attestierung eines extremen Bewusstseins für die eigene Sündhaftigkeit wird dabei nur vor dem Hintergrund einer Einstellung gegenüber christlichen Idealen erklärbar, die herrscherparänetische Normvorstellungen letztlich transzendiert.

Die anhand des Königs verhandelten Enthaltensamkeitsvorstellungen erweitern das Bedeutungsspektrum somit durch den Aspekt der Kompensation um

---

448 Vgl. hierzu SCHARER, Herrschaft, S. 66–76.

449 Vgl. zur Bedeutung der dynastischen Sukzession den Abschnitt II.3.1.1. in der vorliegenden Arbeit. Zur Problematik kinderloser Könige allgemein UBL, König.

eine weitere Facette, fügen sich auf der übergeordneten Ebene aber zugleich in die generellen Leitlinien des Keuschheitsdiskurses der Vita. Betrachtet man die von Asser in anderen Kontexten artikulierten Keuschheitsvorstellungen, so ergibt sich ein äußerst komplexes Bild enthaltsamer Praktiken, welche sich weder in einem absoluten Sinne definieren noch auf bestimmte Gruppen reduzieren lassen. Die Zuschreibung einer keuschen Orientierung an ganz unterschiedliche Akteure, die Diskussion der Möglichkeiten und Grenzen ihrer Verwirklichung in unterschiedlichen Lebenskontexten und die sehr wohl wirksame Vorstellung, sexuelles Fehlverhalten als Ausdruck fehlender Selbstbeherrschung zu werten, verdeutlichen, dass Asser ein Modell gradueller Abstufungen von Enthaltbarkeit vertritt, welches dem Spannungsfeld von einer an Gott orientierten Lebensführung einerseits und weltlichen Pflichten andererseits Rechnung trägt.

Ein letztes Beispiel vermag diese Befunde abzurunden: Neben der unkontrollierten Eadburh und der wiederverheirateten Judith präsentiert Asser ein weiteres Modell weiblicher Lebensführung nach dem Verlust des Gatten. So wird in Kapitel 29 erstmals von dem Eheschluss Alfreds mit einer Frau vornehmer Abkunft aus Mercia berichtet. Asser teilt hier – wie an anderen Stellen der Vita auch – keine weiteren Informationen zur Person der nicht einmal namentlich identifizierten *femina* mit, nimmt allerdings durch die knappe Benennung und Charakterisierung der Schwiegereltern eine dynastische Verortung vor. Beschränken sich die Aussagen über den Vater dabei auf seinen Namen und herrschaftliche Funktion, so sind die Angaben zur Mutter ausführlicher: Denn neben ihrem Namen und ihrer königlichen Abkunft weiß Asser in der vorliegenden Textpassage aus – wie er betont – eigener Erfahrung zu berichten, dass die ebenfalls Eadburh genannte Schwiegermutter Alfreds nach dem Tode ihres Ehemannes Æthelred für viele Jahre das Leben einer *castissima vidua* geführt habe.<sup>450</sup>

Asser charakterisiert diese ‚zweite‘ Eadburh dabei explizit als *venerabilis femina*, bewertet ihre Bemühungen um die eigene Keuschheit also als auszeichnende Leistung. Nähere Informationen zur Lebensgestaltung sind der Passage hingegen nicht zu entnehmen. Es fällt allerdings auf, dass Asser entgegen seiner sonstigen Gewohnheiten hier keine terminologischen Bezüge zur monastischen Sphäre herstellt: Eadburh scheint nach keiner Regel zu leben, sie wird als Witwe und Frau bezeichnet, nicht aber als Nonne. Diese semantische Verschiebung legt es nahe, von einem enthaltsamen Leben Eadburhs jenseits formeller Gelübde und Klausur auszugehen – von einer weltlichen Form der Witwenschaft also,

---

450 [I]dem ipse praefatus ac venerabilis Ælfred rex, secundarii tamen tunc ordine fretus, uxorem de Mercia, nobilem scilicet genere, filiam Æthelredi Gainorum comitis, qui cognaminabatur Mucill, subarravit et duxit. Cuius feminae mater Eadburh nominabatur, de regali genere Merciorum regis; quam nos ipsi propriis oculorum nostrorum obtutibus non paucis ante obitum suum annis frequenter vidimus, venerabilis scilicet femina, per multos annos post obitum viri sui castissima vidua leto tenus permansit. ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 29.



welche eine Wiederverheiratung ausschließt, ohne den Statuswechsel in das monastische Milieu zu vollziehen.<sup>451</sup>

Neben der bereits genannten Charakterisierung der Schwiegermutter als *venerabilis femina* ist mit Blick auf die Bewertung ihres Lebensweges auch der Umstand beachtenswert, dass Asser keine weiteren Informationen zu ihr präsentiert. Das hier vorliegende Kurzportrait wird mithin auf eine späte Lebensphase reduziert und unterstreicht so die Besonderheit und Anerkennung dieses Lebensentwurfes deutlich. Eine isolierte Betrachtung der eher knapp gehaltenen Episode vermag die Gründe hierfür kaum aufzuzeigen. Das Ideal der *castissima vidua* fügt sich vielmehr in die Logik des in der Vita verhandelten Keuschheitsdiskurses und gewinnt somit erst durch vergleichende Perspektiven auf Eadburh von Wessex, Judith und Alfred selbst seine kommunikative Signifikanz.<sup>452</sup> Im Zentrum steht hier wie in den anderen Fällen die Verbindung von weltlichem Stand und monastisch orientiertem Ideal, die gottgefällige Lebensführung unter Wahrung der angestammten Position im sozialen Gruppgefüge, die im Falle der ‚zweiten‘ Eadburh und Alfreds im Sinne einer reflexiven Grundhaltung, wenn nicht gar eines Erfolgsmodells zur Geltung gebracht, im Falle der ‚ersten‘ Eadburh und Judiths hingegen in Form einer negativen Brechung thematisiert wird. Diese Gratwanderung zu meistern und sich nicht einem der Pole vollständig anzunähern, ist in der Darstellung Assers als Kennzeichen einer Lebensführung zu bewerten, die die Aspekte diesseitiger Notwendigkeiten und Pflichten mit jenseitiger Vorsorge zu harmonisieren versteht. Allein unter diesen Vorzeichen kann Keuschheit zu einer, die sozialen Unterschiede transzendierenden, universalen Werteorientierung ausgeweitet werden, welche auch Agierende jenseits der Klostermauern umfasst.

Mit dem Verweis auf Eadburhs Witwenschaft erweitert Asser aber nicht nur seinen Keuschheitsdiskurs um eine weitere Lebensweise, sondern erschließt zugleich ein kommunikatives Nutzungspotenzial, welches stärker an den konkreten Kontext der Episode gebunden ist: Denn die Auszeichnung Eadburhs dient hier konkret der Würdigung von Alfreds eigener Ehefrau. Die Familie, in die der Wessex'sche König einheiratet, zeichne sich eben nicht nur durch ihren Geburtsadel, sondern auch durch einen Adel des Geistes im Sinne einer moralischen Vervollkommnung aus, die sich in der vorbildlichen Lebensführung jener ‚zweiten‘ Eadburh äußert. Diese kontextgebundene Aussageintention könnte ein Hauptgrund für die eher knappe Beleuchtung der schwiegermütterlichen Witwenschaft sein.

Der Verweis auf die Witwenschaft Eadburhs sowie insbesondere die in ihr enthaltene Komponente der Enthaltensamkeit fordern zu einer Auseinanderset-

---

451 Vgl. zu diesem Lebensideal – allerdings ohne Verweis auf Eadburh – den konzisen Überblick bei Foot, *Women*, Bd. 1, S. 111–144.

452 Ob die Namensgleichheit mit der umstrittenen Wessex'schen Königin dabei ein weiteres kommunikatives Mittel Assers darstellt, mittels dessen der Lebensentwurf von Alfreds Schwiegermutter über die geteilte Grundthematik hinaus bewusst mit den Berichten um Eadburh und Judith narrativ in Verbindung gesetzt werden soll, ist zwar diskussionswürdig, anhand der vermittelten Informationen aber nicht zu entscheiden.

zung mit einem anderen moralischen Ordnungssystem auf, welches von Bernhard Jussen umfassend untersucht worden ist: die Dreiteilung der Gesellschaft in die Trias Jungfrauen – Witwen – Verheiratete und die mit ihr verbundene Konzeptualisierung des Witwenstandes.<sup>453</sup> Die angesprochenen Reminiszenzen legen eine Beeinflussung der Stelle durch dieses Ordnungskonzept durchaus nahe: So könnte in der für das Frühmittelalter konstatierten Selbstverständlichkeit des Modells mithin ein Grund für Assers äußert kursorische Ausführungen zum Witwenstand selbst liegen.

Demgegenüber gilt es aber die spezifischen Akzente, die konkreten kommunikativen Kontexte sowie die Nutzungsabsichten zu beachten, die Asser in seiner Diskursivierung setzt: So geht es in seinen Ausführungen um Enthaltbarkeit, Buße und Witwentum weniger um eine Profilierung weltlicher Ehelosigkeit unter dem Verweis auf eine Neukonzipierung des Totengedenkens als vielmehr um eine Harmonisierung von monastisch inspirierten Werten und diesseitigen Pflichten. Dabei wird ein wechselseitiger Konnex zwischen den unterschiedlichen Normsphären gezogen: Enthaltbarkeit gilt als Ausdruck der Selbstbeherrschung, welche in Anlehnung an die karolingische Fürstenspiegel-literatur als Grundvoraussetzung für die Beherrschung anderer gehandelt wird. Aus der in ihrer Extremform asozialen monastischen Askese wird somit eine essentielle soziale Tugend geformt, die Vergemeinschaftung überhaupt erst ermöglicht. Keuschheit wie auch die Abweichungen von dieser Norm dienen daher primär dazu, konkrete Akteure in einem moralisch codierten Modell sozialer Ordnung zu verorten, welches differenzierter als die Dreiteilung von Jungfrauen – Witwen – Verheiratete aufgebaut ist. Dementsprechend lassen sich sogar signifikante Abweichungen von der Diskurslogik Jussens ausmachen, wie etwa die Ausführungen zur zweiten Ehe Judiths zeigen: Hier ist es nicht der Aspekt der Wiederverheiratung, der das Agieren der Akteure delegitimiert und inkriminiert, sondern der Tatbestand des Inzests, der das Geschehen eindeutig und über den christlichen Bezugsrahmen hinaus negativ konnotiert. Assers Verdikt richtet sich bezeichnenderweise nicht gegen die Witwe Judith, sondern gegen den unbeherrschten Æthelbald.

Die Bedeutung kontextgebundener Aussagelogiken ist auch von Jussen unter dem Verweis auf eine Pluralität von Ordnungsmodellen betont worden. Die Validität der zweifellos überzeugenden „[k]ulturelle[n] Semantik“<sup>454</sup> ist in dem vorliegenden Kontext jedoch weniger für das Regelhafte als vielmehr für das Abweichende in den Fokus der Untersuchung gerückt worden. Ein eindeutiger Rekurs Assers auf eine bereits bestehende Tradition einer „Ordnung der Enthaltbarkeit“ ist hier somit nicht eindeutig erkennbar.

---

453 Vgl. dazu etwa JUSSEN, *Virgins*, sowie DERS., *Witwe*.

454 JUSSEN, *Witwe*, S. 24, sowie ebd., S. 61, für das Folgende.

### II.2.6. Soziabilität

Beleuchtet man die Kontexte, in denen Asser die besondere soziale Kompetenz von Akteuren verhandelt, so fällt auf, dass eine Vielzahl der Stellen zwar einen höfischen Bezug aufweist, nicht aber das Konkurrieren von herrschaftlichen Funktionsträgern um die königliche Gunst thematisiert. Im Mittelpunkt der Ausführungen steht vielmehr zumeist Alfred selbst, der sich gegenüber seinem sozialen Umfeld durch Leutseligkeit und Liebenswürdigkeit ausgezeichnet habe. Am pointiertesten wird das einnehmende Wesen des Protagonisten dabei innerhalb der Darstellung seiner Jugend formuliert, denn Asser leitet seine Ausführungen zu diesem Lebensabschnitt mit der exzeptionellen Wertschätzung ein, welche dem jungen Alfred nicht nur von seinen Eltern, sondern gar von allen entgegengebracht worden sei. Dieser *communis et ingens amor* habe Alfred nicht nur gegenüber seinen Brüdern besonders ausgezeichnet und seine Erziehung im unmittelbaren Umfeld des elterlichen Hofes bedingt,<sup>455</sup> sondern wird auch durch das beschriebene Verhalten des Kindes inhaltlich unterfüttert. Wenngleich dabei grundsätzlich alle im Anschluss berichteten Leistungen des als *puer senex* gezeichneten Alfred diese Liebe zumindest implizit motiviert haben dürften, scheint es dennoch bemerkenswert, dass der Autor zunächst auf das Aussehen und die Umgangsformen seines Protagonisten abhebt: Hierbei nutzt Asser eine Gegenüberstellung mit den Brüdern, um die auszeichnende Tendenz seiner Aussagen zu verstärken, ist Alfred doch von anmutigerer Gestalt als diese und erweist sich auch als gefälliger in seiner Mimik, seiner Redeweise und in seinem Verhalten.<sup>456</sup>

Bereits C. Stephen Jaeger hat in seiner Untersuchung ottonischer und salischer Bischofsviten auf die antike Tradition hingewiesen, in welcher diese Verknüpfung von Auftreten, Eloquenz, Benehmen und Schönheit zu verorten sei. Zugleich stellte er die herrschaftspolitisch motivierten Aktualisierungen heraus, die das ursprünglich ciceronianische Modell des ‚Staatsmannes‘ im Rahmen der sogenannten ‚ottonisch-salischen Reichskirche‘ erfahren habe. Diese habe eine wichtige Voraussetzung für die Formierung der ritterlich-höfischen Kultur gebildet: In Anlehnung an die ethischen Ideale der senatorischen Elite sei an den Domschulen des ostfränkischen Reiches so ein Kanon an Verhaltensformen definiert und tradiert worden, der nicht primär auf eine Unterweisung laikaler Funktionsträger abgezielt, sondern sich vielmehr an den zukünftigen Reichsepiskopat gerichtet habe. Mittels dieser Verhaltensformen hätten die Vertreter auf ihre Rolle als königliche Herrschaftsträger innerhalb der Reichskirche vorbereitet werden sollen. Die Vermittlung kultivierter Umgangsformen diene

---

455 *Nam, cum communi et ingenti patris sui et matris amore supra omnes fratres suos, immo ab omnibus, nimum diligeretur, et in regio semper curto inseparabiliter nutriretur.* ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 22.

456 *[A]ccrescente infantili et puerili aetate, forma ceteris suis fratribus decentior videbatur, vultuque et verbis atque moribus gratiosior.* ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 22.

mithin vordergründig der politischen Sozialisation kirchlicher Akteure und habe erst später eine Ausweitung auf den laikalen Adel erfahren.<sup>457</sup>

Jaegers Thesen blieben nicht unwidersprochen<sup>458</sup> – und auch der vorliegende Fall zeigt, dass die allzu monokausale Verortung dieser Ideale im Umfeld geistlicher Akteure des ottonisch-salischen Einflussbereichs zu kurz greift. Beleuchtet man allerdings die kommunikative Nutzung der Verhaltensideale durch Asser, so ergeben sich durchaus Berührungspunkte mit den von Jaeger anhand der Bischofsviten getroffenen Beobachtungen. Die Kultivierung der Umgangsformen wird dort nicht allein über die Erfordernisse des vermeintlichen ‚Staatsdienstes‘ der Bischöfe erklärt, sondern auch mit der kompetitiven Funktionslogik des Hofes in Verbindung gebracht. Die Höflinge konkurrieren um die Gunst des Herrschers, Einfluss auf die Politik könne letztlich nur derjenige nehmen, der sich auch Gehör verschaffen kann.<sup>459</sup> In der Darstellung von Alfreds Jugend ist genau dieses kompetitive Moment ebenfalls enthalten, bildet das Übertreffen der Brüder doch gleichsam ein Leitmotiv der Passage. Damit wird nicht nur die *puer senex*-Motivik, sondern auch der Anspruch des jungen Alfred auf die Herrschaftsnachfolge herausgestellt, ist er doch der viertgeborene und jüngste (bekannte) Sohn Æthelwulfs. Die Fähigkeit, sich Leute gewogen zu machen, bildet also nicht allein ein Vehikel für den sozialen Aufstieg in der herrscherzentrierten Hofgesellschaft, sondern kann auch den künftigen König selbst auszeichnen.<sup>460</sup>

Diese herrschaftslegitimatorische Interpretation der Soziabilität Alfreds gewinnt weiter an Kontur, wenn man zwei weitere Passagen in den Blick nimmt, welche sich mit dem Konnex von Zuneigung und Nachfolge befassen. So berichtet Asser in Kapitel 11 von einem Romzug Æthelwulfs, den dieser in Begleitung Alfreds unternommen habe. Das königliche Unterfangen ist auch in anderen Quellen belegt,<sup>461</sup> allerdings wird nur in der Vita die Teilnahme des jüngsten Sohnes bezeugt.<sup>462</sup> Alfred ist gar die einzige, namentlich genannte Person im Gefolge Æthelwulfs.

Kann schon diese bloße Erwähnung als Stilelement gedeutet werden, mittels dessen der besondere Stellenwert des Protagonisten untermauert werden soll, so

457 Vgl. JAEGER, Origins, sowie DERS., Envy.

458 Am weitreichendsten sicherlich die Kritik bei SCHNELL, Kultur. Jaeger hat aber auch selbst auf die Kritik reagiert. Vgl. JAEGER, Courtliness. Zur Kritik am Reichskirchensystem vgl. die wegweisende Studie von REUTER, Reconsideration.

459 Zur politischen Einflussnahme vgl. ALTHOFF, Huld.

460 Vgl. hierzu auch die pointierte Beobachtung bei SCHNELL, Kultur, S. 29: „Leutselig zu sein ist ein Vorrecht der Mächtigen.“

461 [...] *7 þy ilcan geara [Aþelwulf] ferde to Rome mid mycelre weorðnesse 7 þær wæs .xii. monoð wunigende 7 him þa hamweard for [...].* Angelsächsische Chronik B (856). In ähnlichem Wortlaut auch Manuskript C sowie mit stärkeren Abweichungen Manuskript F für dasselbe Jahr, für das Jahr 855 auch die Manuskripte A und D, wesentlich komprimierter jedoch Manuskript E. Vgl. für die kontinentalen Quellen – den *Liber Pontificalis* und die *Annales Bertiniani* – die Bemerkungen bei LAPIDGE/KEYNES, Alfred, S. 234, Anm. 24.

462 *Eodemque anno cum magno honore Romam perrexit, praefatumque filium suum Ælfredum iterum in eandem viam secum ducens [...].* ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 11.

geht Asser im Folgenden noch einen Schritt weiter, indem er die Anwesenheit Alfreds mit dem Nahverhältnis zum Vater begründet: [Æthelwulfus] *illum* [sc. Ælfredum] *plus ceteris filiis diligebat*.<sup>463</sup> Dabei muss allerdings offenbleiben, ob sich die Auszeichnung gegenüber den Brüdern aus dem Umstand speist, dass Alfred als einziger Sohn den Vater begleiten darf, oder ob die Wertschätzung vielmehr durch den Umstand bedingt ist, dass Alfred bereits zum zweiten Mal nach Rom reist: Denn der Romzug Æthelwulfs wird an dieser Stelle mit einer früheren Reise Alfreds in Verbindung gebracht, über die Asser in Kapitel 8 in Anlehnung an einen Eintrag in der Angelsächsischen Chronik berichtet.<sup>464</sup>

Für die Verflechtung von väterlicher Liebe und intendierter Nachfolge ist die viel diskutierte Stelle<sup>465</sup> insofern bedeutsam, als sowohl der Verfasser des *Annaleneintrages* als auch Asser Alfreds Aufnahme durch Papst Leo IV. nicht allein als Firmpatenschaft darstellen, sondern auch als Königssalbung. Wenngleich die Historizität dieses Vorganges zu Recht umstritten ist, belegt die Stelle gleichwohl, dass der päpstliche Empfang in Anlehnung an karolingische Denktraditionen als Nachfolgedesignation kommunikativ genutzt werden konnte. Zudem weist auch die Romreise Æthelwulfs an sich durchaus ‚politische‘ Züge auf, heiratete der Wessex'sche König doch auf dem Rückweg die Karolingerin Judith.<sup>466</sup>

Die Nähe zum Vater, welche durch die besondere Liebenswürdigkeit Alfreds evoziert wird, sollte also nicht allein emotional gedeutet werden. Sie dient auch hier vielmehr als Erklärung für die besonderen Akte der Wertschätzung durch

463 [C]um magno honore Romam perrexit, praefatumque filium suum Ælfredum iterum in eandem viam secum ducens, eo quod illum plus ceteris filiis diligebat, ibique anno integro remoratus est. ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 11.

464 [...] Æthelwulfus rex praefatum filium suum Ælfredum, magno nobilium et etiam ignobilium numero constipatum, honorifice Romam transmisit. Quo tempore dominus Leo Papa apostolicae sedi praeerat, qui praefatum infantem Ælfredum oppido ordinans unxit in regem, et in filium adoptionis sibimet accipiens confirmavit. ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 8. Auch altenglische Vorlagen bezeugen dessen frühere Romreise namentlich: 7 þy ilcan geare sende Aþelwulf cing Ælfred his sunu to Rome; þa wæs domne Leo papa on Rome 7 he hine to cinge gehalgode 7 hiene him to bisceo<p>suma nam. Angelsächsische Chronik B (854). In ähnlichem Wortlaut Manuskript C für dasselbe Jahr, für das Jahr 853 auch die Manuskripte A und D. Entgegen TAYLOR, *Chronicle*, S. 32 Anm. [854]<sup>1</sup> lässt sich ein Beleg für den Vorgang in Manuskript E nicht finden.

465 So sprach Nelson den Berichten zunächst jede Glaubwürdigkeit ab, vgl. NELSON, *Problem*, bevor sie später in Anlehnung an einen Brief Leos IV. für eine Deutung der Vorgänge als Konsul-erhebung plädierte, die möglicherweise auch als Nachfolgedesignation fungieren sollte. Vgl. NELSON, *Franks*, bes. S. 143–146. KEYNES, *Entries*, spricht sich ebenfalls für eine Rehabilitation im Sinne einer Konsul-erhebung aus. YORKE, *Edward*, S. 29, folgt diesen Einschätzungen, lässt die Frage der Nachfolgedesignation allerdings offen. SCHARER, *Herrschaft*, S. 11–29, spricht sich für eine Königssalbung aus, welche er v. a. mit den angelsächsischen Gegebenheiten und Berührungspunkten zur Tauf- und Firmliturgie zu belegen versucht. Vgl. ferner auch LÖWE, *Grenzen*, S. 375, der in der Umdeutung des Ehrenkonsulats zur Königssalbung in den angelsächsischen Berichten eine Anlehnung an karolingische Traditionen sah, diese aber eher auf eine Zurückweisung imperialer Ansprüche zurückführte.

466 ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 11. Vgl. dazu auch Anm. 428 in der vorliegenden Arbeit.

Æthelwulf, die Vorzugsbehandlung gegenüber den Brüdern und somit letztlich auch Alfreds Thronanspruch.

Diesen Beobachtungen folgend verwundert es nicht, dass Asser bei seiner Beschreibung der Kinder Alfreds in Kapitel 75 den besonderen Stellenwert Eduards des Älteren, der seinem Vater im Königtum nachfolgen sollte, im Rekurs auf ganz ähnliche Zuschreibungen herausstellt.<sup>467</sup> Zusammen mit seiner Schwester Ælfthryth sei auch Eduard – inhaltlich analog zur Beschreibung der Jugend des Vaters – untrennbar mit dem väterlichen Hof verbunden und dort stets mit großer Sorgfalt und der großen Liebe aller aufgezogen worden. Diese Bindung der beiden Kinder an den alfredianischen Hof wird dabei nicht nur durch den Hinweis, dass sie bis zum Zeitpunkt der Niederschrift fortbestehe, weiter betont, sondern auch mit dem vorbildlichen Verhalten Eduards und Ælfthryths in Verbindung gebracht: Beide seien sowohl Fremden als auch Einheimischen mit Bescheidenheit, Leutseligkeit und Sanftheit, dem Vater hingegen mit großer Unterwürfigkeit begegnet.<sup>468</sup>

Wenn Asser im Gegensatz zu seinen Ausführungen zur Jugend Alfreds dabei nicht auf die anderen Kinder des Königs rekurriert, kann kein Zweifel an dem Sonderstatus von Eduard und Ælfthryth bestehen. Auch hier sind es die intensive Rückbindung an den Hof und die gewinnenden Umgangsformen, die die genannten Kinder von ihren anderen Geschwistern unterscheiden. Zugleich werden die konkreten Funktionen dieser soziablen Eigenschaften weiter umrissen, dienen sie im Falle der Kinder Alfreds doch dem Umgang mit der Hofgesellschaft. Mit Blick auf den Vater hingegen wird vor allem die Unterwürfigkeit, wenn nicht gar der Gehorsam Eduards und Ælfthryths betont. Die Verhaltensformen weisen also einen rezipientenspezifischen Charakter auf, wobei sich die königliche Familie der höfischen Verhaltenslogik des gewinnenden Umgangs miteinander keineswegs entzieht, sondern vielmehr aktiv an ihr partizipiert. Dass diese Auszeichnung im Falle Eduards ebenfalls der Untermauerung seiner Ansprüche auf die Nachfolge dient, mag zunächst als problematische Rückprojektion späterer Zustände erscheinen, da Asser die Vita noch zu Lebzeiten seines Protagonisten und somit vor dem Herrschaftsantritt Eduards verfasste.<sup>469</sup> Allerdings sprechen nicht nur die Parallelen zu Alfreds eigener Jugend für diese Deutung, es lassen sich in der Parallelüberlieferung auch Hinweise finden, dass Eduard schon zu Lebzeiten seines Vaters zum Nachfolger erkoren, eventuell gar am Königtum beteiligt worden ist.<sup>470</sup>

---

467 *Eadwerd et Ælfthryth semper in curto regio nutriti cum magna nutritorum et nutricum diligentia, immo cum magno omnium amore [...]. Nec etiam illi sine liberali disciplina inter cetera praesentis vitae studia, quae nobilibus conveniunt, otiose et incuriose permittuntur, nam et psalmos et Saxonicos libros et maxime Saxonica carmina studiose didicere, et frequentissime libris utuntur.* ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 75.

468 [E]t ad omnes indigenas et alienigenas humilitate, affabilitate et etiam lenitate, et cum magna patris subiectione huc usque perseverant. ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 75.

469 Zur Datierung der Vita vgl. Abschnitt II.1. in der vorliegenden Arbeit.

470 Vgl. hierzu die Kommentierung der Stelle bei LAPIDGE/KEYNES, Alfred, S. 257, Anm. 149. Die durch die Sozialisation bei Hofe bedingte Nachfolgedesignation Eduards wird auch von YORKE, Edward, S. 27–29, mit Bezügen zur Jugendbeschreibung Alfreds angesprochen. Yorkes Argu-



In der bereits angesprochenen literaturwissenschaftlichen Forschung zur höfischen Kultur ist neben der ethischen Dimension von sozialem Verhalten auch die ästhetische Komponente dieser Umgangsformen herausgearbeitet worden: So werden Leutseligkeit, Heiterkeit und Liebenswürdigkeit häufig mit der Schönheit des Individuums, einer topischen Beschreibung seines Körperbaus und seines Antlitzes verbunden.<sup>471</sup> Die Verknüpfung von ethischer und ästhetischer Dimension dergestalt, dass sich die innere Tugendhaftigkeit einer Person auch in ihrem Äußeren zeigt, ist eine zentrale Kommunikationsform innerhalb der hier analysierten Wertediskurse. Denn dass auch die äußere Gestalt des Königs seine Idoneität<sup>472</sup> beeinflusst und in einem Zusammenhang mit seiner Fähigkeit, andere für sich zu gewinnen, zu sehen ist, verdeutlichen neben den bereits beleuchteten Ausführungen zum kindlichen Alfred in Kapitel 22 zwei knappe Bemerkungen Assers in Kapitel 74, in welchem die Krankheit Alfreds thematisiert wird.<sup>473</sup> In diesem Kontext berichtet der Waliser von zwei Gebeten des Königs, in welchen dieser die Modalitäten seines von Gott erbetenen Leidens auszuhandeln versucht. Dabei wird der Vereinbarkeit mit dem Königsamt eine zentrale Bedeutung zugeschrieben: Sind Alfreds Wünsche bezüglich der Kompatibilität seiner Krankheit im ersten Gebet noch ganz allgemein gehalten, indem er lediglich darum bittet, nicht unbrauchbar und unwürdig für weltliche Angelegenheiten zu werden,<sup>474</sup> spezifiziert er diese Aussagen in seiner zweiten Bitte deutlich: So soll das Leiden weder körperlich sichtbar sein noch ihn unbrauchbar oder verachtenswert erscheinen lassen.<sup>475</sup> Diese Spezifizierung

---

mentation changiert dabei zwischen einer eher tatsachenorientierten Auswertung der Textstelle und kommunikativen Perspektiven, wobei aber insbes. die Funktionen des sozialen Verhaltens nicht näher beleuchtet werden. So hält sie in Gegenüberstellung zur ebenfalls beschriebenen Erziehung Æthelweards ebd., S. 28, lediglich fest: „In the case of Edward and Ælfthryth, the intention was presumably to show that they had had an appropriate courtly upbringing.“ Neben der bei Asser beschriebenen Erziehung thematisiert Yorke aber noch weitere Hinweise, die eine intendierte Nachfolge Eduards durchaus nahelegen, wenngleich der Argumentation eine gewisse Retrospektive nicht abgesprochen werden kann. Die Theorie von NELSON, Family, S. 63f., derzufolge Alfred möglicherweise eine Nachfolge seines Enkels Æthelstan bevorzugt haben könnte, erscheint angesichts der Quellenlage hingegen nicht überzeugend.

- 471 So JAEGER, Origins, der in der Dominanz des ästhetischen Moments einen wesentlichen Punkt des früh- und hochmittelalterlichen Adaptionsprozesses sieht, seien die antiken Verhaltensmodelle doch stärker auf die ethische Komponente fixiert gewesen. Vgl. dazu auch SCHNELL, Kultur.
- 472 Das Konzept der Idoneität ist in der Mediävistik bisher v.a. mit Blick auf das Spätmittelalter fruchtbar gemacht worden, wobei nicht nur Herrscher, sondern auch andere soziale Gruppen – insbes. der laikale Adel – Berücksichtigung gefunden haben. Vgl. hierzu v.a. die von Klaus Oschema und Cristina Andenna zusammen mit Gert Melville herausgegebenen Sammelbände: OSHEMA, Performanz, sowie ANDENNA, Idoneität.
- 473 Für eine ausführliche Analyse der Krankheit vgl. den Abschnitt II.2.7. in der vorliegenden Arbeit.
- 474 [A]ntequam propriam coniugem duceret, [...] ecclesias et reliquias sanctorum orandi causa visitabat; ibique diu prostratus orabat [...] non tamen quo eum indignum et inutilem in mundanis rebus faceret [...]. ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 74.
- 475 [...] diu in oratione tacita prostratus, ita Domini misericordiam deprecabatur, quatenus omnipotens Deus pro sua immensa clementia stimulos praesentis et infestantis infirmitatis aliqua qualicunque leviori

wird im Folgesatz durch die Nennung zweier exemplarischer Gebrechen, die Alfred konkret vermeiden will, nochmals unterstrichen: Der König habe befürchtet, dass er mit der Lepra, mit Blindheit oder einem ähnlichen Leiden versehen werden könne, *qui homines tam cito et inutiles et despectos suo adventu efficiunt*.<sup>476</sup> Die Idoneität für die weltlichen Angelegenheiten wird hier also ex negativo mit der entgegengebrachten Achtung und somit auch der Soziabilität des (hier noch) zukünftigen Königs in Verbindung gebracht.

Damit bestätigt der vorliegende Fall einerseits jüngst getroffene Beobachtungen zum karolingischen Königtum, denen zufolge Krankheiten von Herrschern keinesfalls tabuisiert worden seien,<sup>477</sup> weist andererseits aber nochmals auf die sinnstiftenden Herausforderungen hin, denen ein Gebrechen aus normativ-reflektierender Perspektive unterliegen konnte.<sup>478</sup> So konnte die Amtsfähigkeit eines Königs in der idealisierten Vorstellungswelt durchaus bedroht sein, wenn lebenspraktische Fähigkeiten zu sehr eingeschränkt waren oder die Einbindung des Herrschers in das soziale Beziehungsgeflecht nicht mehr gegeben war. Die Thematisierung dieser Bedenken gegenüber Gott dient dabei der Herausstellung der Weitsicht des Königs, der sich der möglichen Gefahren seines als Buße erbetenen Leidens für die an ihn gestellten Anforderungen bewusst ist. Zugleich verdeutlicht die Diskursivierung mit Blick auf die Soziabilität, dass Verachtung und der mit ihr einhergehende Verlust sozialen Kapitals Herrschaftsansprüche gefährden konnte.

Der aus diesen Aussagen bereits ersichtliche Konnex von Umgangsformen, Zuneigung und Nachfolge wird von Asser allerdings nicht nur prospektiv im Sinne einer Legitimierung späterer Zustände gebraucht, sondern auch aktiv mit der Herrschaftsausübung verbunden. In Kapitel 42 wird in Rekurs auf die Angelsächsische Chronik von der Königserhebung Alfreds berichtet: Während in der altenglischen Vorlage der Herrscherwechsel nur knapp verzeichnet wird,<sup>479</sup> ergänzt Asser seinen Bericht um mehrere Elemente, welche die Rechtmäßigkeit des Vorganges und vor allem Alfreds Eignung für die Königswürde herausstellen sollen. Im Mittelpunkt der Ausführungen steht dabei wiederum der Kontrast zu seinen Brüdern, hätte Alfred doch, wenn er sich selbst für würdig erachtet hätte, mit der Zustimmung aller noch zu Lebzeiten seines Vorgängers

---

*infirmirate mutaret, a tamen condicione, ut corporaliter exterius illa infirmitas non appareret, ne inutilis et despectus esset.* ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 74.

476 ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 74.

477 Vgl. hierzu HACK, *Alter*, S. 393–406, bes. S. 403.

478 Vgl. HACK, *Alter*, S. 61–88 und S. 396–398, der mit Blick auf die Quellenlage zu Recht auf die Divergenz zwischen Anspruch und Praxis hinweist und zugleich den sinnstiftenden Charakter von Krankheitsbeschreibungen betont, die eben nicht als diagnostische Krankheitsbilder im modernen Sinne interpretiert werden können. Zum Zusammenhang von Idoneität und Lepra sowie zur sozio-kulturellen Wahrnehmung und Bedeutung der Krankheit vgl. auch die ausführliche Untersuchung von Antje Schelberg zu diesem Thema: SCHELBERG, *Leprosen*, bes. S. 23–31 zur Methodik und S. 526–529 zu den maßgeblichen Ergebnissen der Studie.

479 *7 þæs ofer Eastran gefor Æbered king, 7 he rixode .v. gear, 7 his lic lip æt Winburnan mynster. Ða feng Ælfred Apelwulfing his broðor to Westsexna rice.* Angelsächsische Chronik B (872). In ähnlichem Wortlaut die Manuskripte A, C, D und E für dasselbe Jahr.

Æthelred die Herrschaft im Reich übernehmen können, da er alle seine Brüder an Weisheit, Tugendhaftigkeit und vor allem Kriegsgeschick übertroffen habe.<sup>480</sup> Auch wenn der Fokus an dieser Stelle auf die kriegerischen Fähigkeiten Alfreds gelegt wird, können der pauschale Verweis auf die *cuncti mores boni*, die allgemeine Anerkennung seiner Eignung als Herrscher und das Übertreffen der Brüder als Weiterführung und Vollendung des Narrativs aus seiner Jugendbeschreibung gedeutet werden, welches Alfreds Thronanspruch auch mit seinem gewinnenden Wesen begründet.

Die Bedeutung des *amor* für die Strukturierung und Stabilisierung der sozialen Beziehungen eines Herrschers wird auch durch Assers Beschreibung des alfredianischen Hofes in Kapitel 76 greifbar: Dort wird die Zuneigung Alfreds nicht nur auf auswärtige Gruppen übertragen, die von ihm genauso geschätzt würden wie seine heimischen Funktionsträger, sondern auch mit dem Aspekt der Ressourcendistribution verbunden, welche hier sowohl die Almosenspende als auch eine generelle Freigiebigkeit umfasst.<sup>481</sup>

So verweist Asser erneut auf die Leutseligkeit und Fröhlichkeit, mit welcher Alfred allen Menschen begegne, und erweitert das Spektrum der königlichen Umgangsformen zudem um die Neugier, die an dieser Stelle wohl als Interesse am Gegenüber zu verstehen ist. Die herrscherliche Zuneigung wird somit einerseits mit materiellen Aspekten der Beziehungspflege und damit einem bedeutenden Element innerhalb des reziproken Herrschaftssystems verbunden, scheint aber andererseits nicht auf diese materiellen Komponenten reduzierbar, wie der explizite Verweis auf das offene und zugängliche Wesen Alfreds zeigt.

Noch deutlicher werden die Umgangsformen mit der konkreten Herrschaftspraxis in Kapitel 91 verbunden, in dem neben den Verdiensten Alfreds auch von den Herausforderungen berichtet wird, denen sich der König habe stellen müssen: Im Mittelpunkt dieser Ausführungen steht dabei die *discordia* im Reich, über welche Asser den König von einer möglichen Verantwortung für die nach seinem Herrschaftsantritt weiterhin stattfindenden Däneneinfälle freispricht.<sup>482</sup> Nicht Alfreds mangelndem Einsatz könne das andauernde Leid durch

---

480 *Quod etiam vivente praedicto fratre suo [sc. Æthelredo], si dignaretur accipere, facillime cum consensu omnium potuerat invenire, nempe quia et sapientia et cunctis moribus bonis cunctos fratres suos praecebat, et insuper eo quod nimium bellicosus et victor prope in omnibus bellis erat.* ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 42.

481 *Elemosynarum quoque studio et largitati indigenis et advenis omnium gentium, ac maxima et incomparabili contra omnes homines affabilitate atque iocunditate, et ignotarum rerum investigationi solerter se iungebat. Franci autem multi, Frisones, Galli, pagani, Britones, et Scotti, Armorici sponte se suo dominio subdiderant, nobiles scilicet et ignobiles; quos omnes, sicut suam propriam gentem, secundum suam dignitatem regebat, diligebat, honorabat, pecunia et potestate ditabat. Divinam quoque scripturam a recitantibus indigenis, aut etiam, si casu quodam aliunde adveniret, cum alienigenis pariter preces audire sedulus et sollicitus solebat. Episcopos quoque suos et omnem ecclesiasticum ordinem, comites ac nobiles suos, ministeriales etiam et omnes familiares admirabili amore diligebat.* ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 76. Zum changierenden Status der Freigiebigkeit zwischen weltlicher *largitas* und christlicher *caritas* vgl. den Abschnitt II.2.8. in der vorliegenden Arbeit.

482 *[N]e unius quidem horae securitatem habe[bat], qua aut illam infirmitatem non sustineat aut sub illius formidine lugubriter prope constitutus non desperet. Praeterea assiduis exterarum gentium infestatio-*

die Überfälle des Feindes zugesprochen werden, sondern der fehlenden Einsicht und dem Ungehorsam seines Volkes. Dieses habe sich erst mit Verzögerung dem angeordneten Befestigungsprogramm des Königs gewidmet.<sup>483</sup>

Für die herrschaftsrelevante Funktion sozialer Verhaltensweisen ist dabei die Art und Weise, wie Alfreds Interaktion mit seinen Funktionsträgern beschrieben wird, entscheidend: Obwohl die Herrschaftsträger des Reiches gemäß einer von Gott abgeleiteten und hierarchisch gegliederten Ordnung dem König klar untergeordnet seien, hätte Alfred nicht allein zu Zwangsmaßnahmen gegriffen, um seinen Willen durchzusetzen. Vielmehr entwirft Asser hier ein Tableau von unterschiedlichen Verhaltensweisen, welches von sanfter Belehrung und Schmeicheleien über Ermahnungen und Befehlen bis hin zur scharfen Züchtigung als ultima ratio gegenüber den besonders Starrsinnigen gereicht habe.<sup>484</sup> Der Wille des Königs wird dabei mit dem allgemeinen Wohlergehen des Reiches gleichgesetzt, das explizit als *sapientissime* charakterisierte Vorgehen im doppelten Sinne sowohl als Durchsetzung wie auch als Überzeugung charakterisiert.

Im Sinne einer reziproken und auf personalen Beziehungen fußenden Herrschaftspraxis ist der König also auf die Mitwirkung der Eliten seines Reiches angewiesen, um seinen Worten Taten folgen lassen zu können. Die bedingungslose Durchsetzung des königlichen Willens gegen bestehende Widerstände stellt nur eine Möglichkeit dar, die zudem allein in Extremfällen angewendet werden soll. Die Funktion des Königs als Mahner seiner Funktionsträger stellt dabei Bezüge zum Diskurs um den idealen Bischof her und unterstreicht somit auch in diesem Bereich, dass eine Trennung zwischen der laikalen und der geistlichen Wertesphäre zumindest in Bezug auf das Königsamt nicht haltbar ist.<sup>485</sup> Alfreds mehrstufiges Vorgehen, welches durch eine sich steigernde Verschärfung der Umgangsformen charakterisiert ist, verdeutlicht zudem, dass der König zunächst auf einen Ausgleich bedacht sein soll, indem er die Funktionsträger von sich und seinen Ideen überzeugt. Die Fähigkeit, andere für sich zu

---

*nibus, quas sedulo terra marique sine ullius quieti temporis intervallo sustinebat, non sine materia inquietabatur. Quid loquar de frequentibus contra paganos expeditionibus et bellis et incessabilibus regni gubernaculis? De cotidiana nationum, quae in Tyrreno mari usque ultimum Hiberniae finem habitant?* ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 91.

483 [Quid loquar] [d]e civitatibus et urbibus renovandis et aliis, ubi nunquam ante fuerant, construendis? Aedificiis aureis et argenteis incomparabiliter, illo edocente, fabricatis? De aulis et cambris regalibus, lapideis et ligneis suo iussu mirabiliter constructis? De villis regalibus lapideis antiqua positione motatis et in decentioribus locis regali imperio decentissime constructis? Qui maxima, excepto illo dolore, perturbatione et controversia suorum, qui nullum aut parvum voluntarie pro communi regni necessitate vellent subire laborem. ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 91.

484 *Nam assidue suos episcopos et comites ac nobilissimos, sibi que dilectissimos suos ministros, necnon et praepositos, quibus post Dominum et regem omnis totius regni potestas, sicut dignum, subdita videtur, leniter docendo, adulando, hortando, imperando, ad ultimum inobedientes, post longam patientiam, acrius castigando, vulgarem stultitiam et pertinaciam omni modo abominando, ad suam voluntatem et ad communem totius regni utilitatem sapientissime usurpabat et annectebat.* ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 91.

485 Vgl. hierzu den Abschnitt II.2.3. in der vorliegenden Arbeit.

gewinnen, spielt also nicht allein bei der Durchsetzung von Thronansprüchen eine Rolle. Sie stellt vielmehr einen integralen Bestandteil königlicher Herrschaftsausübung dar und kann somit als eine allgemeine Königstugend verstanden werden. Zentral für die positive Bewertung von Alfreds Überredungskünsten in Kapitel 91 scheint schließlich auch die Übereinstimmung zwischen dem königlichen Willen und dem Allgemeinwohl zu sein. Dieser Bezug manifestiert sich in einem Verweis auf das fortbestehende Leid, welches dem Volk aus seiner Verweigerung erwachsen sei.<sup>486</sup>

Dass der rechte Gebrauch sozialer Eigenschaften für ihre Bewertung als königliche Tugend zentral ist, zeigt auch das Eadburh-Exempel aus Kapitel 14 und 15 auf, um die seitens des Verfassers als verwerflich charakterisierte Verweigerung des Königinnenstatus gegenüber den Herrschergattinnen bei den *Saxones* zu erläutern.<sup>487</sup> Entscheidend für die hier beleuchteten Funktionen sozialer Eigenschaften ist dabei der Tyrannenvorwurf, den Asser Eadburh gleich zu Beginn seines Berichtes durch einen Rückbezug auf ihren Vater Offa macht. Kaum dass sie die Freundschaft ihres Gatten Beorhtric und fast im ganzen Reich Macht erlangt habe, habe sich Eadburh dem väterlichen Vorbild entsprechend wie ein Tyrann verhalten.<sup>488</sup> Auch wenn Asser an dieser Stelle keine explizite Verbindung zwischen der königlichen *amicitia* und der *potestas* Eadburhs zieht, so wird aus dem anschließend beschriebenen Verhalten doch deutlich ersichtlich, dass die Tyrannei der Königin sich zu einem wesentlichen Teil aus ihrem exklusiven Zugang zum Herrscher speist: So bringt sie andere, von Beorhtric geschätzte Personen in Verruf und klagt scheinbar weitere willkürlich beim König an, um sie auf diese Weise durch List um ihr Leben oder ihren Besitz zu bringen. Erst wenn diese Einflussnahme auf den Herrscher erfolglos geblieben

---

486 *At si inter haec regalia exhortamenta propter pigritiam populi imperata non implentur, aut tarde incepta tempore necessitatis ad utilitatem exercentium minus finita non provenirent [...] aut nimium tarde inceptis ad perfectum finem non perductis, et hostiles copiae terra marique irrumperent, aut, ut saepe evenit, utraque parte, tunc contradictores imperialium diffinitionum inani poenitentia pene exinaniti verecundabantur. [...] Sed [...] et perditis eorum patribus, coniugibus, liberis, ministris, servis, ancillis, operibus et omni suppellectili flebiliter commoveantur, quid detestabilis iuvat poenitentia, quando nec occisis suis propinquis succurrere valent, nec captivos suos a captivitate exosa redimere, nec etiam interdum sibimet, qui evaserint, adiuvare valent, quoniam propriam unde sustentent vitam non habent. Sera igitur poenitentia nimium attriti poenitent, et regalia praecepta incuriose despexisse dolent, et regalem sapientiam totis vocibus collaudant, et quod ante refutaverunt, totis viribus implere promittunt, id est de arcibus construendis et ceteris communibus communis regni utilitatibus.* ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 91.

487 Asser verdichtet seine Erzählung um die quellentechnisch sonst kaum belegte Eadburh hier bewusst zu einem Negativbeispiel, um die ehemalige Königin qua ihrer persönlichen Eigenschaften und nicht qua ihres Status aus der Wessex'schen Herrscherabfolge zu exkludieren. Vgl. hierzu auch den Abschnitt II.2.1. in der vorliegenden Arbeit.

488 *Quae confestim accepta regis amicitia et totius pene regni potestate, more paterno tyrannice vivere incepit [...].* ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 14.

sei, habe sie die vermeintlichen Konkurrenten vergiftet, um sich dieser zu entledigen.<sup>489</sup>

Es sind also Eadburhs verkommenes Wesen und ihre Hinterlist, welche ihre ebenfalls auf einer Nahbeziehung beruhende *potestas* als Tyrannei disqualifizieren. Im Gegensatz zu Alfreds Einflussnahme auf seine Funktionsträger zielen die Maßnahmen Eadburhs nicht auf das Allgemeinwohl ab, sondern dienen allein der Absicherung ihrer individuellen Position. Dies könnte als Rückbindung des intriganten Verhaltens an die höfische Sphäre, Eadburhs Tyrannei somit als Hofkritik gedeutet werden. Bedenkt man allerdings, dass Asser hier vordergründig eine, seine eigenen Vorstellungen widerspiegelnde Erklärung für den herabwürdigenden Umgang mit den königlichen Ehefrauen in Wessex bieten will, so scheint eine andere Interpretation wahrscheinlicher: Dem Waliser könnte es mehr um eine Disqualifikation Eadburhs qua ihres Charakters, nicht qua der von ihr bekleideten Position gegangen sein, da er die Wessex'sche *consuetudo* explizit als *perversa et detestabilis* [...], *ultra morem omnium Theotiscorum* charakterisiert.<sup>490</sup>

Die getätigten Beobachtungen zu den Funktionen und Kontexten soziablen Verhaltens lassen also entgegen den bisherigen Untersuchungen zu diesem Phänomen eine deutliche Fokussierung auf die Person des intendierten Thronfolgers und späteren Königs erkennen. Ein gewinnendes Wesen wird in der Alfredsvita Assers keineswegs als Mittel der um die herrscherliche Gunst buhlenden Höflinge ausgewiesen, sondern vielmehr zu einer königlichen Verhaltensethik erhoben. Diese Reduktion soziablen Verhaltens auf (zukünftige) Könige dient dabei zum einen der Herausstellung ihrer Tugendhaftigkeit, zeigt sich im wohlgestalteten Äußeren doch auch die innere Vorzüglichkeit. Zum anderen wird sie als eine der zentralen Königstugenden stilisiert, deren Bedeutung sich

---

489 [I]ncepit et omnem hominem exercrari, quem Beorhtric diligeret, et omnia odibilia Deo et hominibus facere, et omnes, quos posset, ad regem accusare, et ita aut vita aut potestate per insidias privare. Et si a rege illud impetrare non posset, veneno eos necabat. ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 14.

490 *Et quia, ut [sc. Asserius] opinor, multis habetur incognitum unde haec perversa et detestabilis consuetudo in Saxoniam, ultra morem omnium Theotiscorum, primitus orta sit, paulo latius mihi videtur intimandum.* ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 13. Zur Kontextualisierung der Textstelle vgl. auch Anm. 416 in der vorliegenden Arbeit. Dementsprechend erscheint es nur folgerichtig, Eadburhs Schlechtigkeit bezüglich ihres monastischen Status mit ihrer Unkeuschheit in Verbindung zu bringen, da es sich hierbei um den schwerwiegenderen Vorwurf handelt. Zudem ist die Verkommenheit Eadburhs unabhängig von der Position, die sie bekleidet: Sie verhält sich als Äbtissin noch vernunftswidriger denn als Königin. Dem Eadburh-Exempel wird somit seine Validität hinsichtlich der Begründung des Wessex'schen (Miss-)Brauchs abgesprochen, da hier eine Norm aus einem Einzelfall abgeleitet wird, der in der Vorstellung des Autors eben nicht repräsentativ für das Amt ist. Für diese Deutung spricht auch ganz deutlich Assers Aussage, dass Eadburh sich so schlecht verhalten habe, dass sie nicht nur den Hass aller auf sich gezogen hätte, sondern auch alle ihre Nachfolgerinnen in Misskredit gebracht habe: [Q]uae omnia contraria seniori suo et omni populo ita peregit, ut non solum suum proprium odium mereretur, ut a reginali solio proiceretur, sed etiam omnibus suis subsequutricibus eandem pestiferam tabem post se submitteret. ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 13.



aus dem Konsensprinzip speist, welcher Königserhebung und -herrschaft durch das Primat personaler Beziehungen im Frühmittelalter unterliegen.<sup>491</sup>

Die Integration der Herrschaftsträger bildet mithin einen wesentlichen Bestandteil der reziproken angelsächsischen Herrschaftsordnung, die idealiter eben nicht ausschließlich durch materielle Austauschbeziehungen, sondern auch durch das an den Tag gelegte Verhalten strukturiert und produziert wird. Nur durch den Ausgleich mit den Eliten des Reiches kann der Herrscher seinen Willen in die Tat umsetzen. Assers Vorstellung einer idealen Königsherrschaft ist somit durch den *concordia*-Gedanken geprägt: Der König herrsche im Einklang mit seinen Funktionsträgern, indem er versuche, sie für seine Sache zu gewinnen. Nur wenn diese positiven Interaktionsformen an ihre Grenzen stießen und das Gemeinwohl bedroht sei, dürfe der Herrscher zu sanktionierenden Maßnahmen greifen. In dieser Hinsicht verdichten sich die Befunde innerhalb der Alfredsvita zu einem durchaus kohärenten Diskursmuster.

Lediglich das Eadburh-Exempel bewegt sich nicht zuletzt durch seine negative Brechung in einem Graubereich, da die Tyrannei der Königin sich einerseits maßgeblich aus ihrem exklusiven Zugang zum Herrscher zu speisen scheint, andererseits aber auch mit ihrer exaltierten Position qua Amt in Verbindung gebracht wird. Die Erzählung um Eadburh verdeutlicht zugleich die kommunikative Vielschichtigkeit, mit der soziale Verhaltenswerte argumentativ eingesetzt werden konnten. Der Fähigkeit, sich andere gewogen zu machen, kommt analog zu den anderen hier untersuchten Werten nicht inhärent eine positive Wertung zu. Diese kann vielmehr je nach den konkreten Gebrauchskontexten und Aussageabsichten variieren und somit Gruppenzugehörigkeit – wie im Falle der Thronfolger – zusprechen oder – wie im Falle des postumen Ausschlusses Eadburhs aus der Wessex'schen Herrschaftsordnung – entziehen.

Wenngleich alle hier untersuchten Passagen in einem höfischen Umfeld zu verorten sind, sie also gemäß den Ansätzen Jaegers als frühe Ausdrucksformen einer sich formierenden höfischen Kultur gewertet werden könnten, ist den Beobachtungen Rüdiger Schnells und anderer zu folgen, die diese Verhaltensideale zu Recht in einem mehrpoligen Bezugsraum verortet haben, der auch Bereiche der monastischen und weltklerikalen Kultur umfassen konnte. Diese fließenden Grenzen zwischen Hof, Kloster und Domstift werden bei der Untersuchung der ‚benediktinischen‘ Reformen des 10. und 11. Jahrhunderts noch deutlicher fassbar werden.<sup>492</sup> Dieser prinzipiellen Offenheit und Mehrfachverortung wird allerdings auch hier schon durch die Änderung der Begrifflichkeit Rechnung getragen, indem eben nicht von höfischem, sondern von sozialem Verhalten gesprochen wird.

---

491 Vgl. zu diesem Prinzip einführend etwa SCHNEIDMÜLLER, Herrschaft, mit der dort genannten Literatur.

492 Vgl. dazu den Abschnitt III.1. in der vorliegenden Arbeit.

## II.2.7. Demut

Asser verhandelt Demut vor allem mit Blick auf das Handeln königlicher Akteure, unter denen Alfred zwar eine zentrale, keinesfalls aber die singuläre Rolle einnimmt. Hierbei ist zunächst auf die Schilderung von Herrschaftswechsels in Wessex zu verweisen, in deren Kontext Demutsvorstellungen eine bedeutsame Rolle einnehmen. So berichtet der Waliser im Kontext der gescheiterten Rebellion Æthelbalds gegen seinen Vater Æthelwulf in Kapitel 12, dass der aufrührerische Sohn bei der Aufteilung des Reiches den bessergestellten Westen, der Vater dagegen den unbedeutenderen Osten des Herrschaftsgebietes zugesprochen bekommen habe, *nam occidentalis pars Saxoniae semper orientali principalior est*.<sup>493</sup>

In dieser Passage artikulieren sich gleich mehrere Wertevorstellungen des Verfassers: Mit Blick auf sein Demutverständnis ist dabei das Agieren Æthelwulfs herauszustellen, welches zur Lösung des Konfliktes in Form der Reichsteilung geführt habe. Denn wengleich sich der angestammte König in der Darstellung Assers eindeutig im Recht gegenüber dem *iniquus et pertinax filius* befunden hätte, sei das Reich aufgrund der *ineffabili patris clementia* geteilt worden, um Chaos und einen drohenden Bürgerkrieg zu verhindern.<sup>494</sup> Dabei wird einerseits die Zustimmung aller Funktionsträger zum getroffenen Abkommen,<sup>495</sup> andererseits jedoch auch die Unterstützung, die Æthelwulf *tota illa gente* erfahren habe, betont. Diese hätte den Sohn gar sofort vertrieben, wenn der Vater es nur geduldet hätte.<sup>496</sup> Æthelwulf wird zudem selbst von jeglicher Schuld an der Auflehnung seines Sohnes freigesprochen, [eo] *ultra mare tantillo tempore immorante*.<sup>497</sup> Mögliche Vorwürfe, der König habe den Aufstand so in seiner Abwesenheit provoziert, werden demnach gleich zu Beginn der Passage entkräftet.

Obwohl die *clementia regis* in diesem Kontext somit gleich zweimal als Grund für den Ausgleich angeführt und sprachlich die Vater-Sohn-Beziehung fokussiert wird, akzentuiert die Erzählung insgesamt doch vor allem die Demut Æthelwulfs: Denn der König habe seinen eigenen Rechtsanspruch in der Darstellung Assers durch den ausführlichen Verweis auf die aus der Uneinigkeit

---

493 ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 12.

494 *Nam, ne irremedicabile Saxoniae periculum, belligerante patre et filio, quin immo tota cum gente amobus rebellante, atrocios et crudelius per dies singulos quasi clades intestina augetur, ineffabili patris clementia et omnium astipulatione nobilium, adunatum antea regnum inter patrem et filium dividitur, et orientales plagae patri, occidentales filio e contrario deputantur. Ubi enim pater iusto iudicio regnare debuerat, illic iniquus et pertinax filius regnabat [...].* ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 12.

495 *[O]mnium astipulatione nobilium, [...] regnum inter patrem et filium dividitur [...].* ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 12.

496 *Adveniente igitur Æthelwulfo rege a Roma, tota illa gens, ut dignum erat, in adventu senioris ita gavisata est, ut, si ille permitteret, pertinacem filium suum Æthelbaldum cum omnibus suis consiliariis a totius regni sorte expellere vellent. Sed ille, ut diximus, nimia clementia et prudenti consilio usus, ne ad regni periculum perveniret, ita fieri noluit [...].* ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 13.

497 ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 12.

erwachsende Gefahr deutlich dem Reichswohl untergeordnet,<sup>498</sup> wobei die Herabsetzung durch die ungleiche Wertigkeit der Gebiete noch verstärkt wird. Dass die Milde des Königs nicht als Zeichen persönlicher Schwäche, sondern vielmehr als Ausdruck herrschaftlicher Stärke zu deuten ist, verdeutlicht auch die geschilderte Ergebenheit des Volkes: Dieses habe der königlichen Anweisung zur Reichsteilung trotz anders gelagerter Motive Folge geleistet. Æthelwulf wird somit durchgängig als Herr der Situation inszeniert und kann seinen Willen durchsetzen.

Eine derartige Zurückhaltung und Bescheidenheit als Ausweis königlicher Stärke und Würde spielt auch bei der Beschreibung von Alfreds alleinigem Herrschaftsantritt in Kapitel 42 eine bedeutsame Rolle. Asser berichtet dort, dass der bisher als *secundarius* fungierende jüngste Sohn Æthelwulfs unmittelbar nach dem Tod seines letzten Bruders Æthelred die Herrschaft *divino concedente nutu, cum summa omnium illius regni accolarum voluntate* übernommen habe.<sup>499</sup> Dieser nahtlose Übergang wird zusätzlich um eine knappe Herausstellung der Vorzüglichkeit Alfreds als Thronprätendant ergänzt: Denn schon zu Lebzeiten Æthelreds hätte dieser die Herrschaft leicht mit der Zustimmung aller übernehmen können, wenn er sich selbst hierfür für würdig genug befunden hätte. Bereits damals habe er seine Brüder an Weisheit, Tugendhaftigkeit und Kriegsgeschick übertroffen.<sup>500</sup>

Dabei wird der Herrschaftsantritt Alfreds antithetisch zum Aufstand seines älteren Bruders Æthelbald konzipiert: So erfolgt die Herrschaftsübernahme nicht rechtswidrig, sondern wird als Erbfall beschrieben; das Reich wird nicht geteilt, sondern die territoriale Einheit gewahrt.<sup>501</sup> Gleichwohl ist die Kernaussage mit derjenigen in den Kapiteln 12 und 13 deckungsgleich: Wie schon sein Vater Æthelwulf vor ihm, so verzichtet auch Alfred auf eine (gewaltvolle) Durchsetzung seiner Herrschaftsansprüche, obwohl er aufgrund seiner besseren Eignung ebenfalls auf die Unterstützung seiner Untergebenen hätte vertrauen können.

Damit erweist sich Alfred im Gegensatz zu Æthelbald als würdiger(er) Erbe, der die ihm, unter der Herrschaft des Bruders zuge dachte Rolle des *secundarius* annimmt und von einem widerrechtlichen Opponieren gegen den amtierenden König absieht.<sup>502</sup> Zugleich wird er durch diese Selbstbeschränkung seiner Möglichkeiten mit Æthelwulf parallelisiert, werden dessen Handlungsmaxime von seinem jüngsten Sohn doch übernommen. So ist es letztlich Alfred, der die

498 *Nam, ne irremedicabile Saxoniae periculum, belligerante patre et filio, quin immo tota cum gente ambobus rebellante, atrocius et crudelius per dies singulos quasi clades intestina augetur, [...] regnum inter patrem et filium dividitur.* ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 12.

499 ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 42.

500 Vgl. dazu Anm. 480 in der vorliegenden Arbeit.

501 *Ælfred [...] totius regni gubernacula, divino concedente nutu, cum summa omnium illius regni accolarum voluntate, confestim fratre defuncto suscepit.* ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 42.

502 Die Bedeutung des Begriffes *secundarius* ist in diesem Kontext nicht eindeutig zu bestimmen, in einer passagenübergreifenden Perspektive wird aber ersichtlich, dass Asser Alfred hierdurch als ‚zweiten Mann im Reich‘ ausweisen will, wird dem jetzigen Herrscher doch auch schon zu Lebzeiten seines älteren Bruders eine quasikönigliche Funktion zugesprochen. Vgl. dazu auch den Abschnitt II.2.1 in der vorliegenden Arbeit.

Herrschaftsordnung nicht durch eine Einforderung einer höheren, ihm durchaus zustehenden Position gefährdet. Er bewahrt die nach dem Tod seines Vaters wiederhergestellte Reichseinheit. Vater und Sohn erweisen sich also auch in ihrer demütigen Haltung als vorbildliche Könige, da sie die eigenen Interessen nicht über das öffentliche Wohl stellen.<sup>503</sup>

Der Bericht über Alfreds Königserhebung erschließt neben der Unterordnung der Reichsspitze zugunsten der Stabilität und Integrität von Wessex noch eine weitere Komponente des von Asser verhandelten Demutsverständnisses: So verweist der Autor im unmittelbaren Anschluss an den alleinigen Herrschaftsantritt Alfreds darauf, dass dieser die Herrschaft nur widerwillig übernommen habe, da er sich ohne die Unterstützung seiner Brüder kaum dazu in der Lage gesehen hätte, die Heiden erfolgreich abzuwehren, wenn er nicht der Hilfe Gottes teilhaftig würde.<sup>504</sup>

Der König wird sich also an dieser Stelle der begrenzten Reichweite seiner zuvor evozierten militärischen Fertigkeiten sowie seiner herrschaftlichen Ressourcen bewusst und identifiziert die Unterstützung Gottes dabei als zentrales Element, um die existenzielle Reichskrise im Angesicht der anhaltenden Däneneinfälle abzuwenden. Damit spricht Asser Alfred zum einen von den, auch nach seinem Herrschaftsantritt erfolgten Niederlagen gegen die Dänen frei – eine militärische Behauptung ließe sich mit rein irdischen Mitteln dieser Argumentationslogik entsprechend ohnehin nicht erzwingen.<sup>505</sup> Zum anderen artikulieren die von (Selbst-)Zweifel geprägten Gedankengänge des Königs implizit einen Kerngedanken des alfredianischen Reformprogrammes: Die Heidenereinfälle seien nur durch die Wiederherstellung einer gottgefälligen Lebensweise überwindbar. Somit ist auch die Einsicht, dass den eigenen Handlungsmöglichkeiten Grenzen gesetzt sind, welche nur durch eine strikte Orientierung des Lebens und Agierens an Gott überwunden werden könnten, in diese Passage implizit eingeschrieben. Jene bedingt schließlich die Neuausrichtung von Alfreds Herrschaft im Sinne eines *ministerium Dei*: Nicht das Vertrauen in die eigenen Fähigkeiten, sondern die demütige Ergebenheit gegenüber Gott bildet die Grundlage für die späteren Erfolge des Königs. Die Reflexionen erweisen sich somit als eine erste Vorausdeutung der initiierten Reformen, die auf eine reichsweite Implementierung dieser Verhaltensprinzipien abzielen.

Noch deutlicher artikuliert sich dieses demütige, an Gott orientierte Verständnis von Alfreds Herrschaft schließlich in Assers Beschreibung der Krankheit des Königs.<sup>506</sup> Die politischen Implikationen der Beschreibung der Gebre-

---

503 Zur werteorientierten Bindung zwischen Æthelwulf und Alfred vgl. den Abschnitt II.3.1.1. in der vorliegenden Arbeit.

504 [N]imirum enim non putabat se, nisi divino fultum auxilio, tantam paganorum unquam posse solum sufferre austeritatem, quin etiam viventibus suis fratribus, cum magna multorum detrimenta sustinuisset [...]. ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 42.

505 Vgl. dazu auch II.2.1. in der vorliegenden Arbeit.

506 ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 74. Die sinnstiftende Belegung der königlichen Krankheit ist dabei v. a. durch die Evokation einer Leidens- und Bußbereitschaft sowie durch Keuschkeitsvorstellungen geprägt. Vgl. dazu die Abschnitte II.2.3. und II.2.5. in der vorliegenden Arbeit.

chen im Sinne des oben umrissenen *ministerium*-Gedankens und der Ausdeutung der Heideneinfälle als göttliche Strafe ist in der Forschung bereits Gegenstand einer ausführlichen Untersuchung gewesen,<sup>507</sup> die allerdings in einer Hinsicht entschieden modifiziert werden muss: So wird das körperliche Leid dort in Anlehnung an die These der zwei Körper des Königs mit den Däneneinfällen gleichgesetzt, da beide als Strafen Gottes für die individuelle Sündhaftigkeit des Herrschers wie auch die kollektive Frevelhaftigkeit des Volkes zu verstehen seien. Eine solch strikte Äquivalenz zwischen leiblichem und politischem Körper lässt sich an dieser Stelle indes nicht ziehen, hat Alfred die Krankheit doch eigenständig als Bewährungsprobe und Kompensation für seine notwendigerweise scheiternde Keuschheit erbeten.<sup>508</sup> Die Krankheit des Königs ist also entgegen der invadierenden Feinde nicht als unfreiwillige Strafe zu deuten. Die Zuspitzung in Form einer ‚Politisierung‘ der Gebrechen ist demnach zu revidieren, da die Duldsamkeit Alfreds hier vor allem über eine hagiographischen Motiven folgende Leidensbereitschaft evoziert wird. Nicht die politische Vereinnahmung, sondern die heiligmäßige Überhöhung der Auffassung des Königtums als *ministerium Dei* bildet somit das Kernelement der Passage.

Eine äußerst enge Verbindung zwischen Leid und Demut lässt sich auch in den Kapiteln 89 und 90 finden, in denen Asser seinen Protagonisten mit dem reuigen Schächer vergleicht.<sup>509</sup> Dieser Vergleich hat in der Forschung lange Zeit entweder keine Beachtung oder eine negative Bewertung erfahren, bis Anton Scharer die Passage vor dem Hintergrund der bibelexegetischen Schriften Bedas und Gregors des Großen als weiteres Element identifizierte, mittels dessen die göttliche Erwählung Alfreds in der Vita evoziert würde: Das Motiv des Schächers ermögliche dabei nicht nur eine Herausstellung der göttlichen Gnade, derer Alfred durch seinen Bildungserfolg teilhaftig geworden sei, sondern verstärke zugleich das durch seine Krankheit grundgelegte Leidensmotiv.<sup>510</sup>

Wenngleich Scharers Bemerkungen zu den ideengeschichtlichen Vorlagen bedeutsam sind, müssen sie mit Blick auf die hierdurch angesprochenen Demutsvorstellungen um eine inhaltliche Untersuchung ergänzt werden: Denn Asser rechtfertigte den Vergleich nicht nur im Rekurs auf diese heilsrelevanten Vorstellungen, sondern legte auch seine Gründe hierfür dar. So könne die Bezugnahme auf den Mitgekrenzigten im Hinblick auf den König erklärungsbedürftig erscheinen, würden hierdurch doch vor allem Bezüge zum *patibulum* hergestellt, welches ein jeder verachte, dem Schlechtes widerfahre.<sup>511</sup> Der Waliser stellt also den vermeintlich unwürdigen Charakter heraus, den ein solcher Vergleich insbesondere für einen König darstellen würde, da dieser hier letztlich mit

507 Vgl. hierzu PRATT, *Illnesses*.

508 Vgl. dazu ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 74, sowie den Abschnitt II.2.3. in der vorliegenden Arbeit.

509 Dazu auch Anm. 339 in der vorliegenden Arbeit.

510 Vgl. hierzu SCHARER, *Herrschaft*, S. 76–83.

511 [M]agnopere invigilandum mihi censeo in eo, quod ante aliquam, quamvis dissimili modo, similitudinem inter illum felicem latronem et regem composuerim: namque patibulum exosum est unicuique, ubicunque male habet. ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 90.

einem verurteilten Straftäter verglichen wird. Denn durch die (mit Blick auf die Vergleichsperson durchaus korrekte) Bezeichnung des Kreuzes als *patibulum* wird gerade nicht dessen heilsgeschichtliche, sondern dessen marternde Funktion als Strafinstrument akzentuiert.

Assers Antwort auf diesen möglichen Vorwurf bildet die in Form einer rhetorischen Frage aufgeworfene Unentrinnbarkeit des Menschen gegenüber dem eigenen Schicksal, dem angesichts dieser Ausweglosigkeit nichts Anderes übrigbleibe, als das Leid *nolens volens* in Schmerz und Trauer zu erdulden.<sup>512</sup> Der irdische Status Alfreds als König ist also in letzter Konsequenz irrelevant, da auch der Herrscher nur mit geduldigem Langmut seinem Schicksal begegnen könne. Der Schächer-Vergleich verdeutlicht so nicht allein die göttliche Erwählung Alfreds, sondern kontrastiert diese heilsrelevante Statuserhöhung vielmehr mit der sozialen Position des Herrschers, dessen durch Demut und Gottvertrauen geprägtes *ministerium* hierdurch eine radikale Zuspitzung erfährt. Gerade durch den Rekurs auf eine vermeintlich unwürdige Figur thematisiert Asser hier jene paradoxe Grundstruktur der christlichen Verhaltensethik, der zufolge gerade die Leugnung des eigenen Status ein Moment der individuellen Auszeichnung bilden kann.

Eben dieses paradoxale Verständnis von Demut als auszeichnende Leugnung wird von Asser nicht nur mit Blick auf die herrschaftlich-religiöse Auffassung des Königs als *minister*, der sich ganz in den Dienst von Gott, Volk und Reichswohl stelle, hervorgehoben. Ferner ist es auch auf andere Akteure applizierbar. Hierbei ist zunächst auf die Person des Autors selbst zu verweisen, der in den Kapiteln 79 und 81 seine eigene Indienstnahme durch Alfred schildert. In diesem Zusammenhang rekurriert er auf unterschiedliche Wertevorstellungen, um die von ihm gepflegte Lebensweise zwischen geistlicher Gemeinschaft und Herrscherhof zu legitimieren. Der stark stilisierte Bericht ist zweigliedrig aufgebaut, indem Asser zunächst die Umstände, die zu seiner Rekrutierung durch den Wessex'schen König geführt hätten, detailliert darlegt, bevor anschließend die Probleme beleuchtet werden, welche dem Hofgelehrten aus seinem Engagement erwachsen seien.

In beiden Kapiteln spielen Demutsvorstellungen eine entscheidende Rolle: So werden dem unnachgiebigen Werben Alfreds um die Person Assers die äußerst verhaltenen Reaktionen des Autors gegenübergestellt, der den rigorosen Wunsch des Königs nach einer völligen Indienstnahme mit Verweis auf die Bindung an seine walisische Heimatgemeinschaft zunächst abgelehnt habe. Der daraufhin unterbreitete Kompromiss Alfreds führt sodann zu einem ersten Einlenken des Walisers, der diesen Vorschlag zumindest mit seiner Gemeinschaft in St. David's zu beraten gewillt sei. Dabei drückt der Autor durchaus sein Befremden über die Hartnäckigkeit des Königs in dieser Angelegenheit aus, könne er sich doch selbst nicht erklären, warum Alfred sich seinen

---

512 *Sed quid faciat, si non possit se inde eripere aut etiam effugere, vel qualicunque arte causam suam meliorare ibidem commorando? Debet ergo, velit, nolit, cum moerore et tristitia sufferre, quod patitur.* ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 90.



Dienst so sehr wünscht.<sup>513</sup> Wenngleich die Parameter seiner eigenen Indienstnahme aktiv ausgehandelt werden, inszeniert sich der Verfasser bezüglich des sich anbahnenden Engagements als vollkommen passiv: Er habe den Hofdienst nicht angestrebt, sondern das vom König unterbreitete Angebot vielmehr nur angenommen, weil sich seine Gemeinschaft dadurch den Schutz des Herrschers versprochen habe.<sup>514</sup>

Diese Passivität des umworbenen Asser, der das Interesse des Herrschers an seiner Person nicht nachvollziehen kann, steht dabei in einem starken Kontrast zur Rolle, welche sich der Waliser später als Lehrer Alfreds zuschreibt: Denn in seinem Beisein habe der König in Kapitel 89 seinen zentralen Bildungserfolg erzielt.<sup>515</sup> Wenngleich Asser sich in dieser Situation lediglich die Rolle eines motivierenden Begleiters zuschreibt, der die miraculös anmutende Erkenntnis des Königs anleitet, erweisen sich die Bemühungen Alfreds um seine Person damit in der Rückschau als gerechtfertigt. Asser versäumt es somit nicht, sich als unverzichtbarer Helfer in das alfredianische Reformprogramm einzuschreiben, inszeniert sich dabei jedoch als bescheidener und demütiger Diener, der nicht explizit nach Anerkennung oder materieller Begünstigung gestrebt hätte.

Diese Erzählstrategie einer Leugnung der eigenen Bedeutsamkeit unter gleichzeitiger Herausstellung der konkreten Verdienste, die man für sich und andere erworben hat, wird in der zweiten Passage noch deutlicher greifbar, in welcher der Autor auf die zunächst problematische Ausgestaltung dieses doppelten Dienstes zu sprechen kommt. Denn Alfred habe Assers Dienste länger als vereinbart in Anspruch genommen.<sup>516</sup> Zwar wird dieser Regelbruch nicht gleichgültig hingenommen, dennoch seien die mehrfachen Gesuche beim König um eine Freistellung letztlich vergeblich geblieben, sodass Asser sich dazu entschlossen habe, das Vereinbarte aktiv einzufordern. Der hierdurch drohende Konflikt mit dem König tritt allerdings nicht ein, sei Alfred seinem Hofgelehrten am Weihnachtstage doch zuvorgekommen, indem er ihn mit zwei Abbatien in Wessex ausgestattet und die langersehnte Abreise zugelassen habe.<sup>517</sup>

Auch Assers langmütiges Ausharren zahlt sich also letztlich aus, indem er nicht nur das Gewollte ohne Konflikt erreicht, sondern vom König für seine Dienste auch reich entlohnt wird. Allerdings inseriert der Autor an dieser Stelle einen Kommentar, um seinen Bericht den Maßgaben christlicher Demut entsprechend zu akzentuieren: So solle keiner glauben, dass er diese Gaben Alfreds *pro vana aliqua gloria aut adulatione aut maioris honoris quaerendi gratia, me talia hoc in loco dona commemorasse* aus eitler Ruhmsucht, Kriecherei oder zur Erlangung

---

513 *At vero [...] illum meum seruitium, sed nesciebam quare, desiderare cognosce[ba]m.* ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 79.

514 [P]romisi, me iterum ad eum [...] reversurum, cum tali responso, quod mihi et meis utile ac sibi placabile esset. [...] [E]x consilio et licentia nostrorum omnium, pro utilitate illius sancti loci et omnium in eo habitantium, regi, ut promiseram, eius seruitio me devovi [...]. ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 79.

515 Vgl. dazu den Abschnitt II.2.11. in der vorliegenden Arbeit.

516 Dazu Anm. 263 in der vorliegenden Arbeit.

517 ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 79, sowie die Abschnitte II.2.1. und II.3.2.2. in der vorliegenden Arbeit.

weiterer Gunstbezeugungen erwähnt habe; Gott sei sein Zeuge, dass dies nicht die Gründe gewesen seien, sondern dass er vielmehr jenen, die den König nicht kennen würden, habe offenbaren wollen, wie großzügig er in seiner Freigiebigkeit sei.<sup>518</sup>

Damit schlägt Asser an dieser Stelle eine narrative Brücke zum Beginn des Kapitels: Dort berichtet er in Weiterführung der vorherigen Passage über Alfreds wachsenden Einfluss in Wales, dass ein jeder, der ein Bündnis mit Alfred gesucht hätte, vom König das erhalten habe, was er erstrebt habe.<sup>519</sup> Im Gegensatz zur Kommentierung seiner eigenen Indienstnahe gibt sich der Autor im Kontext der erfahrenen Gunstbezeugungen also in Bezug auf seine gesonderte Behandlung nicht ahnungslos, sondern ist sich des möglichen Vorwurfs einer Selbstprofilierung durchaus bewusst.

Dieser potenziellen Kritik tritt Asser nun in zweifacher Weise entgegen, indem er sich einerseits durch die apologetische Berufung auf Gott entschieden von diesen Beweggründen distanziert, andererseits seine ‚tatsächliche‘ Motivlage offenlegt: Nicht das Eigen-, sondern das Herrscherlob habe ihn zu diesen Aussagen veranlasst. Somit erweist sich Asser nicht nur in seiner Gefolgschaft gegenüber dem König als demütig, zögert er einen möglichen Bruch mit dem Herrscher doch zunächst hinaus, obwohl er sich angesichts der getroffenen Abmachung eigentlich im Recht befunden hätte. Auch mit Blick auf die von ihm inserierte *enumeratio bonorum* hebt der Autor auf die eigene Bescheidenheit ab, indem diese letztlich demonstrativ als weiterer Dienst für den Herrscher definiert wird. Ja, durch den Verweis auf die allgemeine Freigiebigkeit Alfreds zu Beginn des Kapitels relativiert der Autor die vermeintliche Sonderbehandlung gar, da er lediglich anhand seiner eigenen Person schildere, was einem jeden zuteilgeworden sei, der sich dem König zugewandt hätte. Abermals weist Asser damit ganz im Sinne des christlichen Demutsgebotes seinen irdischen Erfolg als nicht-intendierte Konsequenz seines Handelns aus.

Dass Demutsvorstellungen im Kontext der Vita von Asser allerdings nicht nur zur Akzentuierung von Vorbildlichkeit genutzt werden, verdeutlicht eine aus der Angelsächsischen Chronik übernommene Passage in Kapitel 30, in welcher sich König Burgred von Mercia hilfesuchend an Æthelred und Alfred gewendet habe, um die in Nottingham überwinternden Dänen zu vertreiben.<sup>520</sup>

518 *Sed nullus existimet, pro vana aliqua gloria aut adulatione aut maioris honoris quaerendi gratia, me talia hoc in loco dona commemorasse: quod coram Deo nec ideo fecisse testor, se ut nescientibus propalarem, quam profusus in largitate ille sit.* ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 81.

519 *Nec in vanum illi omnes regis amicitiam acquisiverunt. Nam, qui desideraverunt potestatem terrenam augere, invenerunt; qui pecuniam, pecuniam; qui familiaritatem, familiaritatem; qui utramque, utramque. Omnes autem habuerunt amorem et tutelam ac defensionem ab omni parte, qua rex seipsum cum suis omnibus defendere potuit.* ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 81.

520 *Eodem anno [sc. anno Dominicae Incarnationis DCCCLXVIII] praedictus paganorum exercitus Northanhymbros relinquens, in Merciam venit, et Snotengaham adiit [...], et in eodem loco eodem anno hiemaverunt. Quibus illic advenientibus, confestim Burhred, Merciorum rex, et omnes eiusdem gentis optimates nuncios ad Æthered, Occidentalium Saxonum regem, et Ælfred, fratrem, dirigunt, suppliciter obsecrantes, ut illi illis auxiliarentur, quo possent contra praefatum pugnare exercitum. Quod et facile impetraverunt. Nam illi fratres, non segnius promissione, congregato ex omni parte sui immenso exercitu,*

Wenngleich die Schilderung des Gesuches dabei grundsätzlich dem Eintrag in der volkssprachlichen Vorlage entspricht,<sup>521</sup> nahm der Waliser zwei Modifikationen vor, indem er einerseits den demütigen Charakter der Bitte Burgreds deutlicher herausstellte,<sup>522</sup> andererseits den Tatendrang der Wessex'schen Brüder unterstrich, die der Anfrage unmittelbar mit der Zusammenstellung eines Aufgebotes entsprochen hätten.<sup>523</sup>

Asser verstärkt durch diese Ergänzungen somit die im Annaleneintrag grundlegende Tendenz eines Machtgefälles zwischen dem König von Mercia und den Wessex'schen Herrschern, indem er der Demut und Ohnmacht Burgreds die kriegerische Handlungsfähigkeit und fast jovial wirkende Hilfsbereitschaft Æthelreds und Alfreds gegenüberstellt.<sup>524</sup> In diesem Kontext stellt die Evokation von Demut also nicht die königliche Stärke heraus, sondern wird vielmehr aktiv für die Kommunikation des Gegenteils genutzt, indem sie der narrativen Konstruktion einer Abhängigkeit Burgreds von seinen südlichen Amtskollegen dient.

### II.2.8. Freigiebigkeit

Ein weiteres Wertefeld, dem innerhalb der Vita breite Aufmerksamkeit zukommt, bildet die königliche Freigiebigkeit. Analog zu den bisher vorgestellten Diskursen lassen die Ansätze Assers zu einer sinnstiftenden und normativ anleitenden Belegung des geschilderten Verhaltens ein facettenreiches Bild dieses Verhaltensideals erkennen, das auf ganz unterschiedliche Weise anhand unterschiedlicher Akteure und Kontexte kommunikativ umgesetzt wird. Unter dem Sammelbegriff ‚Freigiebigkeit‘ sollen daher im Folgenden alle Praktiken königlicher Gunstbezeugung summiert werden, um insbesondere vermeintliche Gegensätze zwischen weltlich-höfischer *largitas* und christlich-gebotener *caritas* zu

---

*Merciam adeunt, et usque ad Snotengaham, bellum unanimiter quaerentes, perveniunt. Cumque pagani, tuitione arcis muniti, bellum dare negarent et Christianis frangere murum non suppeteret, pace inter Mercios et paganos facta, duo illi fratres Æthered et Ælfred cum suis cohortibus domum reversi sunt.* ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 30.

- 521 *Her for se ilca here innan Myrce to Snotingaham 7 þær winterseþl nam; 7 Burhred Myrcna cing 7 his witan <bædon> Æþered Westsexna cing 7 Ælfred his broðor þæt hie heom fullmodan þæt hie wiþ þone here gefuhton; 7 þa ferdan hie mid Westsexna fyrde innan Myrce æt Snotingaham 7 þone here þær metton on þam geweorce 7 hie hine inne besætan, þær ne wearð þeah nan hefelic gefeoht, 7 Myrce friþ naman wiþ þone here.* Angelsächsische Chronik B (869). In ähnlichem Wortlaut die Manuskripte A, C, D und E für dasselbe Jahr.
- 522 *Quibus illic advenientibus, confestim Burhred, Merciorum rex, et omnes eiusdem gentis optimates nuncios ad Æthered [...] et Ælfred [...] suppliciter obsecrantes, ut illi illis auxiliarentur [...].* ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 30.
- 523 *Quod et facile impetraverunt. Nam illi fratres, non segnius promissione, congregato ex omni parte sui immenso exercitu, Merciam adeunt, et usque ad Snotengaham, bellum unanimiter quaerentes, perveniunt.* ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 30.
- 524 Vgl. dazu auch die Einschätzung bei KEYNES, Mercians, S. 10f.: „[...] [W]hereas the chronicler plays it fairly straight, Asser elaborates by representing the Mercian request as a humble appeal for help, and by representing West Saxon as as nothing short of magnificence.“

relativieren. Die Aufhebung dieser Grenzen ist dabei nicht im Sinne einer Negierung ihrer Existenz zu verstehen. Vielmehr soll es darum gehen, mögliche Trennlinien zwischen weltlicher und christlicher Sphäre selbst zum Gegenstand der Untersuchung zu machen, um so zu einem tiefergehenden Verständnis ökonomischer Verhaltensdispositionen innerhalb der Alfredsvita zu gelangen.<sup>525</sup>

Die ersten Akte königlicher Freigiebigkeit gehen dabei nicht von Alfred selbst aus, sondern beleuchten das Agieren von dessen Vater Æthelwulf: So greift Asser in Kapitel 11 den Eintrag der Angelsächsischen Chronik zum Jahr 855 auf,<sup>526</sup> in dem neben der väterlichen Romreise und seiner Heirat mit der Karolingerin Judith<sup>527</sup> auch eine umfassende Freistellung von Gütern durch den König erwähnt wird: Ein Zehntel seines Landes solle Gott zu Ehren und sein eigenes Seelenheil befördernd *gebocade* werden, womit wohl eine urkundlich festgehaltene Übertragung gemeint ist, deren Empfänger sich allerdings nicht näher bestimmen lassen.<sup>528</sup>

Asser greift diese allgemeine Freistellung nun produktiv auf, indem er die von Æthelwulf getroffenen Maßnahmen nicht nur weiter konkretisiert, sondern hinsichtlich ihrer Reichweite auch deutlich ausdehnt: Denn in der Wortwahl des Walisers stellt der König nicht allein einen Teil seines Eigenlandes und damit Allodialbesitzes<sup>529</sup> im Reich als Gedenkstiftung zur Verfügung, sondern befreit gar ein Zehntel *totius regni sui* von jedweder königlichen Abgabe- oder Dienstpflicht. Diese Freistellung wird nicht nur mit der eigenen *memoria*, sondern auch mit derjenigen seiner Vorgänger begründet.<sup>530</sup>

Æthelwulfs Entschluss nimmt sich in der Version Assers also wesentlich umfassender aus, womit die Christlichkeit des Königs noch deutlicher als in der Angelsächsischen Chronik herausgestellt wird. Weltlich-politische und christlich-moralische Sphäre berühren sich dabei insofern, als Alfreds Vater hier auf einen Teil der Ressourcen seiner Königsherrschaft verzichtet und sie um des

525 Vgl. dazu auch den Abschnitt II.2.4. in der vorliegenden Arbeit.

526 *7 þy ilcan geare gebocade Æþelwulf cing teoþan dæl his landes ofer eall his rice Gode to lofe 7 him sylfum to ecre hæle, 7 þy ilcan geare ferde to Rome [...].* Angelsächsische Chronik B (856). In ähnlichem Wortlaut das Manuskript C für dasselbe Jahr, für das Jahr 855 auch die Manuskripte A, D und E.

527 Vgl. hierzu den Abschnitt II.2.1. und II.3.2.1. in der vorliegenden Arbeit.

528 LAPIDGE/KEYNES, Alfred, S. 232–234, Anm. 23, gehen in ihrer Kommentierung der Stelle von einer allgemein gehaltenen Freistellung des Landes aus, welche nicht zwangsläufig eine Übertragung an eine geistliche Gemeinschaft implizieren müsse. Vielmehr sei auch eine Übertragung an laikale Herrschaftsträger denkbar, die das Land frei von königlichen Diensten und Abgaben erhalten hätten und es ihrerseits an kirchliche Einrichtungen übertragen konnten. Als Beleg für diese Einschätzung wird die Urkunde S 315 angeführt, in der Æthelwulf bei einer Landübertragung an seinen Thegn Dunn auf die Dezimierung verweise und die als authentisch anzusehen sei. Die weiteren urkundlichen Befunde zum sogenannten „decimation“ oder „tithing“ Æthelwulfs tragen hingegen nicht zu unserer Kenntnis der konkreten Reichweite der Maßnahme bei, da ihre Echtheit anzuzweifeln ist.

529 Allodialbesitz wird im angelsächsischen Kontext häufig als *bookland* bezeichnet. Vgl. hierzu PRATT, Thought, S. 20.

530 [...] *Æthelwulfus praefatus venerabilis rex decimam totius regni sui partem ab omni regali servitio et tributo liberavit [...] pro redemptione animae suae et antecessorum suorum [...].* ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 11.

eigenen Seelenheils willen Gott direkt überträgt. Diesem wird gewissermaßen in allegorischer Form die alleinige Verfügungsgewalt zugesprochen, denn weder Verwendungszweck noch Empfänger der Freistellung werden näher bestimmt. Somit stellt die Schenkung keine Bezüge zum Diskurs um die karitativen Pflichten des Königs oder die Sorge um die religiösen Institutionen in seinem Reich her, sondern rückt vielmehr den Verzicht zugunsten der eigenen Erlösung in den Mittelpunkt.

In eine grundsätzlich ähnliche Richtung weist auch der zweite Akt, den Asser hinsichtlich der Ressourcenverwaltung Æthelwulfs anspricht: sein Testament. Über dieses berichtet der Waliser in Kapitel 16, welches narrativ durchaus an den eben erläuterten Erlass des Königs anschließt, wird der Abschnitt doch durch eine zeitliche Rückbezugnahme auf die Vorgänge in Kapitel 11 eingeleitet.<sup>531</sup> Zugleich knüpft der Bericht um den letzten Willen Æthelwulfs an die unmittelbar zuvor berichteten Ereignisse an, da die Abfassung des Schriftstücks auch indirekt über die Auflehnung Æthelbalds, eines älteren Bruders von Alfred, gegen die väterliche Herrschaft hergeleitet wird.<sup>532</sup> So enthält die Verfügung der zuvor beschriebenen Konfliktlage entsprechend nicht nur Bestimmungen zur Aufteilung des königlichen Besitzes nach dessen Ableben, sondern regelt auch Æthelwulfs Nachfolge in einer *hereditaria, immo commendatoria, epistola*.

Nach einer knappen Auflistung der einzelnen Bestandteile der Verfügung fokussiert Asser seine konkrete Wiedergabe der Bestimmungen allerdings allein auf die Gedenkstiftungen Æthelwulfs: Diese selektive Umarbeitung seiner alt-englischen Vorlage<sup>533</sup> wird dabei auf zwei Ebenen begründet, von der eine auf die paränetische Funktion der Bestimmungen abhebt, die andere hingegen eine Reflexion über das eigene narrative Vorgehen bildet.<sup>534</sup> Man habe ebenjene Verfügungen dieser klugen Erwägung hier aufgenommen, welche der Imitation durch die Nachwelt würdig erschienen und insbesondere den Bedürfnissen der Seele entsprächen. Eine Aufnahme der anderen Bestimmungen verböte sich hingegen, um den Rezipienten nicht durch Weitschweifigkeit zu langweilen.<sup>535</sup>

531 *Vixit ergo Æthelwulf rex duobus annis postquam a Roma pervenit; in quibus, inter alia multa praesentis vitae bona studia, cogitans de suo ad universitatis viam transitu, ne sui filii post patris obitum indebite inter se disceptarent, hereditariam, immo commendatoriam, scribi imperavit epistolam [...].* ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 16.

532 Vgl dazu weiter den Abschnitt II.2.1. in der vorliegenden Arbeit.

533 *7 ymb .ii. gear ðæs þe he on Francum com he gefor, 7 his lic lip on Wintanceastre, 7 he rixode nigenteope healf gear. [...] Onð þa fengon Apelwulfes suna tvegen to rice, Apelbald to Westsexna rice 7 Æþelbriht to Cantwara rice 7 to Eastsexna rice 7 to Suðrigea 7 to Suþsexna rice; 7 þa rixode Æþelbald .v. gear.* Angelsächsische Chronik B (856). In ähnlichem Wortlaut auch Manuskript C für dasselbe Jahr, für das Jahr 855 auch die Manuskripte A und D, wesentlich komprimierter jedoch Manuskript E.

534 Vgl. dazu den Abschnitt II.3.2.2. in der vorliegenden Arbeit.

535 *In qua [sc. commendatoria epistola] et regni inter filios suos, duos scilicet seniores, et propriae hereditatis inter filios et filiam et etiam propinquos, pecuniarum, quae post se superessent, inter animam et filios et etiam nobiles suos, divisionem ordinabiliter literis mandari procuravit. De qua prudenti consideratione pauca de pluribus posteris imitanda scribere decrevimus, scilicet, quae ad necessitatem animae maxime pertinere intelliguntur. Nam cetera, quae ad humanam dispensationem pertinent, in hoc opusculo inserere necesse non est, ne fastidium prolixitate legentibus vel etiam audire desiderantibus procreaverit.* ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 16.



Die im Anschluss an diese Begründung genannten Stiftungen Æthelwulfs lassen sich dabei in zwei Kategorien gliedern, von denen die eine reichsinterne Maßnahmen umfasst, die andere hingegen wiederkehrende Spenden an die kirchlichen Institutionen in Rom enthält. Gerade die Bestimmungen, welche das Reich Æthelwulfs betreffen, könnten auf den ersten Blick als Exemplifikationen der allgemein gehaltenen Freistellung aus Kapitel 11 gedeutet werden, werden hier doch Teile der königlichen Ressourcen für karitative Zwecke reserviert.

Die konkrete Ausgestaltung der Passage spricht allerdings gegen eine solche Gleichsetzung: Denn zum einen nimmt Asser an dieser Stelle keine expliziten Rückbezüge auf die frühere Anordnung Æthelwulfs vor, zum anderen differiert auch die Wortwahl, mit welcher die betroffenen Güter umrissen werden. So ist an dieser Stelle bezeichnenderweise nicht von einer *pars totius regni* des Herrschers die Rede, sondern lediglich von der *omnis hereditaria terra sua*. Diese Formulierung haben Lapidge und Keynes in ihrer Übersetzung und Kommentierung der Vita zu Recht als den Allodialbesitz des Königs identifiziert.<sup>536</sup> Entgegen des allumfassenden Charakters der Maßnahmen in Kapitel 11, die in ihrer konkreten Umsetzung zudem unterbestimmt bleiben, werden im Kontext von Æthelwulfs Testament sowohl das betroffene Gebiet als auch die Implikationen der Stiftung konkret umrissen.

Auch wenn die Existenz einer solchen Verfügung Æthelwulfs durch Alfreds eigenes Testament belegt ist, lassen sich die Aussagen Assers an dieser Stelle nicht weiter kontextualisieren.<sup>537</sup> Der Orientierungsgrad am originalen Wortlaut des Dokumentes muss also letztlich offenbleiben. Es mag daher durchaus möglich sein, dass der Waliser in Kapitel 11 und 16 wissentlich oder unwissentlich auf den gleichen Vorgang rekurrierte und diese Duplizierung nicht zuletzt durch einen missverständlichen oder gar missbräuchlichen Einsatz unterschiedlicher Vorlagen zustande gekommen ist.

Entscheidender als Spekulationen über die Reichweite der eigentlichen Bestimmungen Æthelwulfs sind aber die dem König zugeschriebenen Verhaltensmuster und deren argumentative Nutzung im Kontext der Vita: Asser konzeptualisiert hier eindeutig zwei voneinander unabhängige Vorgänge, was nicht nur durch die Unverbundenheit der Episoden, sondern auch durch die unterschiedliche Reichweite der Akte markiert wird. Während der erste Akt die Christlichkeit Æthelwulfs durch den Verzicht auf einen Reichs-, nicht nur einen Allodialteil, unterstreichen soll, hebt der zweite Akt explizit auf die paränetische Funktion seines Verhaltens im Sinne einer *imitatio regis* ab und ist daher kon-

---

536 Vgl. LAPIDGE/KEYNES, Alfred, S. 236 f., Anm. 33.

537 Ebd. sprechen sich Lapidge und Keynes für einen hohen Authentizitätsgehalt der Darstellung aus: „The document described by Asser was evidently a version of the king’s will, and the details given may be compared with the references made to the same or a similar document in the will of Alfred.“ Ein Vergleich der unterschiedlichen Rekurse vermag diese Behauptung indes nicht zu stützen, da sich abseits der allgemeinen Verfügungsabsichten weder textliche noch inhaltliche Übereinstimmungen nachweisen lassen: Während Assers Bericht ganz auf die Gedenkstätten Æthelwulfs fokussiert ist, geht Alfreds Testament auf diese Verfügungen nicht ein. Für eine Übersetzung des Textes (S 1507) vgl. ebd., S. 173–178.



kreter ausgestaltet. Damit Alfred dem seit frühester Jugend um sein Seelenheil besorgten Æthelwulf nachfolgen kann, bedarf es der Inserierung anschaulicher Beispiele: Dabei wird über die Armenfürsorge und wiederkehrende Spenden an Rom der Fokus auf zentrale Ideale königlichen Verhaltens gelegt.<sup>538</sup> Zugleich unterstreicht der Mehrfachrekurs auf den gottgefälligen Umgang mit den eigenen Ressourcen die Ernsthaftigkeit, mit welcher sich der König um das eigene Seelenheil bemüht habe, sowie die tiefe Verwurzelung dieser Verhaltensdisposition.

Der Akzentuierung von Æthelwulfs religiösen Stiftungen kommt innerhalb der Alfredsvita zudem eine weitere kommunikative Funktion zu, die sich durch den direkten Vergleich mit Alfreds späterem Wirken ermitteln lässt: In Kapitel 92 und 98 wird Alfreds Sorge um das brachliegende Klosterwesen in seinem Reich durch die Gründung zweier Konvente in Athelney und Shaftesbury verdeutlicht.<sup>539</sup> Asser zeichnet diese zwei Unternehmungen des Königs in besonderem Maße aus, identifiziert er sie doch als *vot[um] quoque et proposit[um] excellentissimae meditationis suae, quam semper inter prospera et adversa sua nullo modo praetermittere poterat*.

Die Einrichtung und Ausstattung der Klöster wird dabei vordergründig mit der Sorge des Königs um das eigene Seelenheil begründet und knüpft somit implizit an das väterliche Verhalten in Kapitel 11 und 16 an. Vergleicht man allerdings die materielle Förderung Æthelwulfs mit derjenigen seines Sohnes, so fällt auf, dass in Bezug auf den Vater nur Stiftungen an römische Einrichtungen erwähnt werden, die Anstrengungen im Reich hingegen allein auf die Armenfürsorge beschränkt geblieben seien. Für das monastische Leben in England hat Æthelwulf in der Darstellung Assers somit keine Anstrengungen aufgebracht.

Alfred übertrifft an dieser Stelle also das väterliche Vorbild, indem er seine Ressourcen auch für die Wiederherstellung einer gottgefälligen Lebensweise innerhalb seines Reiches genutzt habe. Diese Bemühungen gehen zudem über eine rein materielle Ausstattung der Klöster hinaus, kümmert er sich im Falle der männlichen Gemeinschaft in Athelney doch um die personelle Besetzung des

---

538 *Pro utilitate namque animae suae, quam a primaevio iuventutis suae flore in omnibus procurare studuit, per omnem hereditariam terram suam semper in decem manentibus unum pauperem, aut indigenam aut peregrinum, cibo, potu et vestimento successoribus suis, usque ad ultimam diem iudicii, post se pascere praecepit; ita tamen, si illa terra hominibus et pecoribus habitaretur et deserta non esset. Romae quoque omni anno magnam pro anima sua pecuniam, id est trecentas mancussas, portari praecepit, quae taliter ibi dividerentur: scilicet centum mancussas in honorem Sancti Petri, specialiter ad emendum oleum, quo impleantur omnia luminaria illius apostolicae ecclesiae in vespera Paschae, et aequaliter in galli cantu, et centum mancussas in honorem Sancti Pauli, eadem condicione, ad comparandum oleum in ecclesia Sancti Pauli Apostoli ad implenda luminaria in vespera Paschae et in galli cantu, centum quoque mancussas universali papae apostolico.* ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 16.

539 *De voto quoque et proposito excellentissimae meditationis suae, quam semper inter prospera et adversa sua nullo modo praetermittere poterat, praetereundum esse hoc in loco utiliter non existimo. Nam, cum de necessitate animae suae solito cogitaret, inter cetera diuturna et nocturna bona, quibus assidue et maxime studebat, duo monasteria construi imperavit: unum monachorum in loco, qui dicitur Æthelungaeg [...].* ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 92. *Aliud quoque monasterium iuxta orientalem portam Sceftesburg, habitationi sanctimonialium habile, idem praefatus rex aedificari imperavit.* Ebd., Cap. 98.

Konventes: Alfred ernennt nicht nur Johannes den Altsachsen zum Abt des Klosters, sondern beruft auch Diakone und Priester von jenseits des Meeres dorthin – ein Vorgehen, welches mit dem topisch beschworenen Niedergang des Klosterwesens in England begründet wird, demzufolge sich die Bereitschaft zu einer regelgetreuen Lebensweise bei seinen eigenen Landsleuten nicht habe finden lassen.<sup>540</sup>

Die kommunikativen Funktionalisierungen von Æthelwulfs Stiftungen erschöpfen sich also nicht in einer paränetisch zu verstehenden Attestierung einer Vorbildfunktion des Vaters, sondern zielen durch die zumindest implizit angelegte Kontrastierung mit dem Wirken des Sohnes auch auf eine Herausstellung von Alfreds eigenen Leistungen ab, welcher die weitreichenden Verdienste seines Vaters noch deutlich zu übertreffen vermag. Zugleich stellt die Passage Alfreds Verpflichtung gegenüber dem Reformgedanken deutlich heraus und verankert den König über die Aspekte der materiellen wie personellen Fürsorge auch in dem von ihm begründeten Reformnetzwerk.

Diese relational-akzentuierende Funktion der Freigiebigkeit Æthelwulfs wird durch die sich anschließende Passage zur Haushaltsordnung Alfreds noch deutlicher greifbar. In den Kapiteln 99 bis 102 widmet sich Asser ausführlich der Einteilung der königlichen Einnahmen durch Alfred. Ausgangspunkt der Darstellung bilden die Überlegungen des Königs, welche weiteren Maßnahmen neben der Gründung und Ausstattung der genannten Klöster ergriffen werden könnten, *quod plus placeret ad piam meditationem* sowohl hinsichtlich der Sorge um das eigene Seelenheil als auch die angestoßene Intensivierung des religiösen Lebens. Ergebnis dieser Überlegungen ist ein Gelöbnis Alfreds, demzufolge er sowohl die Hälfte seines Dienstes als auch die Hälfte seiner Einkünfte Gott widmen will.<sup>541</sup>

Beachtenswert erscheint bei dieser königlichen Entscheidung das Changieren zwischen der materiellen und der immateriellen Ebene innerhalb der vorgebrachten Argumentation. So leitet Asser von der frommen Absicht des Königs zum Gelöbnis über, indem er auf die Nützlichkeit der Intention abhebt: *Non inaniter incepta, utiliter inventa, utilius servata est*. Die drei angeführten au-

---

540 *Primitus Iohannem, presbyterum monachum, scilicet Eald-saxonum genere, abbatem constituit; deinde ultramarinos presbyteros quosdam et diaconos. Ex quibus, cum nec adhuc tantum numerum, quantum vellet, haberet, comparavit etiam quamplurimos eiusdem gentis Gallicae, ex quibus quosdam infantes in eodem monasterio edoceri imperavit, et subsequenti tempore ad monachicum habitum sublevavit. In quo etiam monasterio unum paganicae gentis edoctum in monachico habitu degentem, iuvenem admodum, vidimus, non ultimum scilicet eorum.* ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 94.

541 *His ita diffinitis, solito suo more intra semetipsum cogitabat, quid adhuc addere potuisset quod plus placeret ad piam meditationem. Non inaniter incepta, utiliter inventa, utilius servata est. Nam iam dudum in lege scriptum audierat, Dominum decimam sibi multipliciter redditurum promississe atque fideliter seroasse, decimanque sibi multipliciter redditurum fuisse. Hoc exemplo instigatus et antecessorum morem volens transcendere, dimidiam servitii sui partem, diurni scilicet et nocturni temporis, nec non etiam dimidiam partem omnium divitiarum, quae annualiter ad eum cum iustitia moderanter acquisitae pervenire consueverant, Deo devote et fideliter toto cordis affectu pius mediator se daturum spondidit; quod et quantum potest humana discretio discernere et servare, subtiliter ac sapienter adimplere studuit.* ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 99.

toritativen Zitate dienen dazu als normative Grundlage, welche einerseits im Rekurs auf Gen. 4,7 und das Buch der Sprüche 21,1 die gerechte Verteilung als anleitendes Ideal, andererseits in Anlehnung an eine nicht identifizierbare Quelle die Wechselseitigkeit von Gabe und Gegengabe durch die Gnadenerweise Gottes thematisieren. Sie betreffen beide Aspekte des Gelöbnisses, sodass Alfreds Haushaltsordnung an dieser Stelle untrennbar mit seinem persönlichen *servitium* verbunden wird.<sup>542</sup>

Im Anschluss an diese als Abwägungsprozess Alfreds stilisierte Begründung expliziert Asser die konkrete Umsetzung des Vorhabens, indem er zunächst dessen materielle Dimension ausführlich darlegt: Der groben Zerteilung in weltliche und Gott gewidmete Einnahmen folgt so eine weitere Binnendifferenzierung, welche drei Unterkategorien für die erstgenannte, vier Unterkategorien für die zweitgenannte Oberkategorie benennt.<sup>543</sup> Die drei Aufwendungsgebiete der weltlichen Ausgaben lassen sich dabei grundsätzlich der Hofführung Alfreds zuordnen, betreffen sie doch die Entlohnung unterschiedlicher Gruppen, die dem persönlichen Umfeld des Königs zugeschrieben werden können. Die Anordnung der Gruppen scheint dabei eine Hierarchisierung aufzuweisen, welche sie absteigend nach dem Grad ihrer Bindung an den König anordnet:

So sei der erste Teil der weltlichen Ausgaben für *suis bellatoribus* und *suis ministris nobilibus* reserviert gewesen, welche die *regalis familiaritas* und damit den engsten Kreis um den König bildeten.<sup>544</sup> Asser nutzt die Beleuchtung der Ausgaben für diese Gruppe höfischer Funktionsträger zugleich für einen knappen Exkurs zur personellen Ordnung des königlichen Haushalts, welche sich durch eine Rationalisierung in Form einer Rotation auszeichne.<sup>545</sup> Alfred ist sich dieser Doppelfunktion seiner Adligen als unterstützende Teilhaber an der reichsweiten Königsherrschaft wie auch als selbstständige Herrschaftsträger bewusst: So trägt er in der Darstellung Assers dieser zweifachen Verpflichtung Rechnung, indem er den weitaus größeren Teil der zeitlichen Ressourcen für ihre

---

542 *Sed ut solito suo more cautus evitaret, quod in alio divinae scripturae loco cautum est: ‚Si recte offeras, recte autem non divides, peccas,‘ quod Deo libenter devoverat quomodo recte dividere posset, cogitavit, et, ut dixit Salomon, ‚Cor regis in manu Domini,‘ id est consilium; consilio divinitus invento omnium uniuscuiusque anni censuum successum bifarie primitus ministros suos dividere aequali lance imperavit.* ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 99.

543 *His ita divisis, partem primam secularibus negotiis pertinere addixit, quam etiam in tribus partibus sequestrari praecepit [...].* ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 100.

544 *[...] Cuius primam divisionis partem suis bellatoribus annualiter largiebatur, item suis ministris nobilibus, qui in curto regio vicissim commorabantur, in pluribus ministrantes ministeriis.* ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 100.

545 *Et hoc ordine omnibus vitae praesentis temporibus talium vicissitudinum in regali curto rotatur administratio.* ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 100. Während die *bellatores* als persönliche Gefolgschaft Alfreds dauerhaft am Hof präsent gewesen seien, werden die für unterschiedliche Aufgaben herangezogenen *ministri* in drei *cohortes* eingeteilt, die sich monatlich in ihrem Hofdienst abwechseln. Die Folge dieses Rotationsprinzips bildet eine klare Aufgabenverteilung seitens der abberufenen Adligen: In ihrer einmonatigen Zeit am Hofe hätten sie sich ganz auf ihre dortigen Zuständigkeiten zu konzentrieren, die anschließenden zwei Monate stünden ihnen hingegen vollständig für die Regelung und Wahrnehmung der eigenen Angelegenheiten zur Verfügung. Deren konkrete Ausgestaltung wird indes nicht näher spezifiziert.

eigenständige Rolle innerhalb der gottgewollten Herrschaftsordnung freistellt.<sup>546</sup> Die quantitativ genaue Einteilung der materiellen wie immateriellen Ressourcen des Königs geht also mit einer verhältnismäßigen Bemessung der Verpflichtungen seiner Amtsträger einher und schafft somit Spielräume für die Ausgestaltung ihrer eigenen Angelegenheiten.<sup>547</sup> Vor dem Hintergrund dieser genauen Regelung von Zuständigkeiten verwundert es nicht, dass die Beleuchtung der Unterhaltung dieser ersten Gruppe durch einen Hinweis auf die Verteilungsgerechtigkeit Alfreds endet, bemisst sich die konkrete Zuwendung doch nicht nur anhand der jeweiligen Stellung der Person, sondern auch nach dem geleisteten Dienst und damit der erbrachten Leistung.<sup>548</sup>

Auch die zweite Teilsumme der für weltliche Zwecke bestimmten Einnahmen wird über den Empfängerkreis definiert: Dieser sei für die *operatoribus* auszugeben, welche der König in großer Zahl und aus unterschiedlichen Völkern um sich geschart habe und die in *omni terreno aedificio edocti* seien.<sup>549</sup> Gemäß der übergeordneten Diktion der *Vita* seien zu dieser Gruppe jedoch nicht allein die vom König beschäftigten Baumeister zu zählen, sondern vielmehr alle Handwerker und Künstler, deren durch Alfred angeleitetes Wirken in der *Vita* insgesamt ein hoher Stellenwert beigemessen wird.

Der dritte und letzte Teil der weltlichen Ausgaben ist schließlich für die heterogene Gruppe all jener Auswärtigen bestimmt, welche den König von nah und fern und aus allen Völkern aufsuchten.<sup>550</sup> Die jeweiligen Motivationen für den Aufenthalt am alfredianischen Hofe sowie die konkrete Beziehung, in der diese Akteure zum König stehen, bleiben dabei weitestgehend unkommentiert. Zwar zählt der Verfasser zu dieser Gruppe auch Bittsteller, die explizit Zuwendungen des Königs ersuchen, dennoch lässt sich der Kreis keineswegs auf diese reduzieren, da auch eben solche ‚Besucher‘ bedacht werden sollen, die ein solches Begehren nicht geäußert hätten. Der wesentliche Unterschied zu den vorgenannten Gruppen scheint so gerade die relative Offenheit der Beziehung zu sein, die eben nicht in eine dauerhafte Bindung an den König oder die Über-

---

546 *Ita enim ordinabiliter agebatur regalis familiaritas tribus omni tempore vicissitudinibus: in tribus namque cohortibus praefati regis satellites prudentissime dividebantur, ita ut prima cohors uno mense in curto regio die noctuque administrans commoraretur, menseque finito et adveniente alia cohorte, prima domum redibat, et ibi duobus, propriis quibus necessitatibus studens, commorabatur mensibus. Secunda itaque cohors mense peracto, adveniente tertia, domum redibat, ut ibi duobus commoraretur mensibus. Sed et illa, finito unius mensis ministerio et adveniente prima cohorte, domum redibat, ibidem commoratura duobus mensibus.* ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 100.

547 Zum Pflichtaspekt vgl. auch Assers Selbstinszenierung in Abschnitt II.3.2.2. in der vorliegenden Arbeit.

548 *Talibus itaque primam de tribus praedictis partibus partem, unicuique tamen secundum propriam dignitatem et etiam secundum proprium ministerium largiebatur.* ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 101.

549 *[S]ecundam autem operatoribus, quos ex multis gentibus collectos et comparatos propemodum innumerales habebat, in omni terreno aedificio edoctos [impendebat].* ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 101.

550 *[T]ertiam autem eiusdem partem advenis ex omni gente ad eum advenientibus longe propeque positis et pecuniam ab illo exigentibus, etiam et non exigentibus, unicuique secundum propriam dignitatem, mirabili dispensatione laudabiliter et, sicut scriptum est ‚Hilarem datorem diligit Deus,‘ hilariter impendebat.* ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 101.

tragung von Diensten mündet. Im Gegensatz zu den höfischen Funktionsträgern und den Kunsthandwerkern erfolgt die Gabe hier ohne eine konkrete Gegenleistung der Empfänger und stellt somit keine Entlohnung dar. Der Grad der Aufwendung bemisst sich vielmehr allein nach dem Status der Personen.

Mit der letzten Gruppe ist somit eine flexibel handhabbare Kategorie entworfen, welche weniger auf die Funktion der Empfänger, sondern stärker auf die Rolle des Königs und damit den Aspekt des Gebens selbst abzielt: Die Großzügigkeit Alfreds wird hier einerseits implizit im Kontext von Vorstellungen repräsentativer und standesgemäßer *largitas* akzentuiert. Ihnen entsprechend hat der König als oberster Distributor von Ressourcen all jene mit Gaben zu bedenken, die sich ihm zuwenden. Konkrete Anliegen, die das jeweilige Herantreten motivieren, spielen dabei keine Rolle. Es geht allein um die affirmative Geste des Gebens. Andererseits wird als Motivation für diese königliche Handlungsweise explizit ein Zitat aus dem Zweiten Korintherbrief angeführt, welches diese Zuwendungen Alfreds normativ in einen religiösen Kontext einordnet: [S]icut scriptum est ‚Hilarem datorem diligit Deus,‘ [eos] hilariter impendebat.

Diese Bezugnahme auf den christlich-karitativen Diskurs ist insofern beachtenswert, als Asser hier nicht auf die Almosenspenden Alfreds abhebt.<sup>551</sup> Die Einordnung des letzten Gebiets weltlicher Aufwendungen changiert auf der normativen Ebene also zwischen Vorstellungen repräsentativen Euergetentums und Anlehnungen an das christliche Ideal barmherziger Zuwendung. Somit zeigt gerade die systematische Untergliederung von Alfreds Haushalt, dass sich die Akte königlicher Freigiebigkeit hinsichtlich der angeführten Begründungsmuster keineswegs eindeutig einer Verhaltensmaxime zuordnen lassen. Sozialgebotene *largitas* und christlich-inspirierte *caritas* verschmelzen hier vielmehr, um auch Alfreds weltliche und repräsentative Ausgaben mit einer religiösen Signifikanz versehen und so weiter überhöhen zu können.

Dieses Ineinandergreifen der Diskurse wird auch in der Gesamtschau des Abschnitts zu den weltlichen Ausgaben Alfreds ersichtlich: Betrachtet man die Aufwendungen insgesamt, so fällt auf, dass an keiner Stelle Ausgaben für die Person des Königs selbst genannt werden. Alfred behält in der Darstellung Assers mithin nichts von den königlichen Einkünften zurück, sondern investiert sie vielmehr gänzlich in Felder, die sich insgesamt als ‚herrschaftsrelevant‘ klassifizieren ließen: So geht es in den ersten beiden Fällen um die Entlohnung von Gruppen, die durch ihre Dienste Alfred in seiner Königsherrschaft und dem von ihm angestoßenen Reformen unterstützen, im letzten Fall wird hingegen die soziale Akzeptanz des Königtums durch repräsentative Akte fokussiert. Dass dieser letzte Bereich dabei besonders begründungsbedürftig erscheint, legt der explizite Rekurs auf die oben angeführte Bibelstelle nahe. Die königliche Großzügigkeit wird explizit mit karitativen Verhaltensidealen legitimiert, um deutlich zu machen, dass auch diese Verhaltensdisposition des Königs christlichen Überzeugungen entspricht und keine Verschwendung von Ressourcen darstellt.

---

551 Diese werden erst im Kontext der Binnenaufteilung des zweiten, Gott gewidmeten Teils genannt. Vgl. dazu weiter unten.



Die Schilderungen Assers zur Handhabung des Gott gewidmeten zweiten Teils der öffentlichen Einnahmen fällt vom Aufbau her analog zur Beleuchtung der weltlichen Ausgaben aus, indem auch hier die Anzahl der Untersegmente zunächst genannt und anschließend hinsichtlich der jeweiligen Empfängerkreise näher spezifiziert wird.<sup>552</sup> Die erste Unterkategorie richtet sich dabei auf die Armenfürsorge des Königs, wobei das Vorgehen durch eine adaptive Zitation der *Regula pastoralis* Gregors des Großen autoritativ untermauert wird.<sup>553</sup> Im Zentrum der Textstelle steht zwar weiterhin die vom Kirchenvater entworfene Verteilungsgerechtigkeit, Asser stellt allerdings die Reihung der Anweisungen um, sodass die positive Konnotation des Gebens stärker hervorgehoben wird: So ist die Reihung hier durch die Aufforderung, nicht denen wenig zu geben, denen viel zustünde, absteigend angelegt. Bei Gregor hingegen wird über die Anweisung, nicht denen etwas zu geben, denen nichts zukomme, eine aufsteigende Abgabenstaffelung evoziert.

Der zweite Teil ist für die Ausstattung der Klöster in Athelney und Shaftesbury gedacht, *quae ipse fieri imperaverat, et servientibus in his Deo, de quibus* [sc. Asserius] *paulo ante latius disserui[t]*. Durch die separate Nennung werden diese Einrichtungen nochmals besonders von Asser ausgezeichnet, spiegelt sich ihre besondere Stellung doch auch in der ihnen zuteilwerdenden materiellen Förderung wider.

Das dritte Teilsegment ist für die Hofschule vorgesehen, die bezeichnenderweise von Asser somit nicht dem weltlichen, sondern dem Gott gewidmeten Teil von Alfreds Ausgaben zugeordnet wird. Durch diese Zuweisung wie auch durch andere Akzentuierungen scheint Bildung vornehmlich instrumentell als Grundvoraussetzung für göttliche Erkenntnis und damit ein gottgefälliges Leben konzipiert zu sein.<sup>554</sup>

Schließlich ist der letzte Teil der Einkünfte weiteren kirchlich-monastischen Gemeinschaften gewidmet. Die Reichweite dieser Maßnahmen wird dabei je nach Einkunftssituation näher bestimmt: Während die Regelung zunächst *cir-*

552 *Secundam vero partem omnium divitiarum suarum, quae annualiter ad eum ex omni censu perveniebant et in fisco reputabantur, sicut iam paulo ante commemoravimus, plena voluntate Deo devovit, et in quatuor partibus aequis etiam curiose suos ministros illam dividere imperavit, ea condicione, ut prima pars illius divisionis pauperibus uniuscuiusque gentis, qui ad eum veniebant, discretissime erogaretur. [...] Secundam autem duobus monasteriis, [...] tertiam scholae, quam ex multis suae propriae gentis nobilibus et etiam pueris ignobilibus studiosissime congregaverat; quartam circum finitimus in omni Saxoniam et Merciam monasteriis, et etiam quibusdam annis per vices in Britannia et Cornubia, Gallia, Armorica, Northanhymbris, et aliquando etiam in Hybernia, ecclesiis et servis Dei inhabitantibus, secundum possibilitatem suam, aut ante distribuit, aut sequenti tempore erogare proposuit, vita sibi et prosperitate salva.* ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 102.

553 *Memorabat etiam in hoc, quantum humana discretio custodire poterat, illius sancti papae Gregorii observandam esse sententiam, qua discretam mentionem dividendae eleemosynae ita dicens agebat: ‚Nec parvum cui multum, nec multum cui parvum, nec nihil cui aliquid, nec aliquid cui nihil.‘* ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 102.

554 Vgl. zu diesem salomonisch inspirierten Wissensideal die Überblicke bei PRATT, *Persuasion*, S. 190–194, DERS., *Thought*, S. 151–166 und S. 343f., SCHARER, *Herrschaft*, S. 83–87, KEMPSHALL, *Bishop*, S. 108–111, NELSON, *Wealth*, S. 34–37, DIES., *Ideas*, S. 157f., und CHARLES-EDWARDS, *Wales*, S. 462–466.



*cum finitimis in omni Saxonia et Mercia monasteriis* und somit vor allem auf das Herrschaftsgebiet Alfreds ausgerichtet sei, habe der König in den folgenden Jahren je nach Möglichkeit auch Einrichtungen in den benachbarten Gebieten *in Britannia et Cornubia, Gallia, Armorica, Northanhymbris, et aliquando etiam in Hybernia, ecclesiis et servis Dei inhabitantibus* materielle Förderung zukommen lassen oder diese zumindest zu erfüllen gelobt, sofern sich die Einkünfte günstig entwickeln sollten.

Auch mit der Beleuchtung der Stiftungen Alfreds verfolgt Asser mehrere kommunikative Anliegen: Zunächst wird die im Bereich der weltlichen Ausgaben genannte generelle Freigiebigkeit des Königs um den spezifischen Aspekt der Armenfürsorge ergänzt, welcher durch das umgearbeitete Gregor-Zitat sowohl legitimiert als auch spezifiziert wird. Neben der Unterstreichung der Großzügigkeit durch die Änderung der Gebotsabfolge hebt die Stelle vor allem die Bedeutung einer gerechten Verteilung hervor. An dieser Stelle werden demnach standes- und leistungsgebundene Ausführungen zu den weltlichen Ausgaben durch einen Verweis auf eine (inhaltlich unterbestimmte) autoritative Weisung substituiert. Zudem stellt der Gerechtigkeitsaspekt ein Leitmotiv innerhalb der Beschreibung des Verhältnisses zwischen Alfred und den *pauperes* dar.<sup>555</sup> Gleichwohl ähneln die weiteren Ausführungen zu den Armen mehr der Beschreibung derjenigen Gruppe, welche der dritten Teilsumme der weltlichen Ausgaben teilhaftig werden soll: So sind es auch hier die Negierung der gentilen Herkunft sowie das Herantreten an den König oder der direkte Kontakt zu seiner Person, welche die Gruppe näher kennzeichnen. Während das erste Kriterium somit vor allem die allumfassende Stoßrichtung der Maßnahme verdeutlicht, bewirkt die Hervorhebung des persönlichen Kontaktes eine Parallelisierung mit den anderen Empfängern königlicher Gaben. Die Grenzen zwischen *caritas* und *largitas* scheinen verschwommen.

Assers Aussagen zur Förderung des Klosterwesens systematisieren dabei nochmals die in den Kapiteln 92 und 98 anhand von konkreten Einzelfällen getroffenen Bemerkungen zur königlichen Patronage als Teilfeld laikaler Frömmigkeitspraxis, sodass sie ein imitierbares Modell für herrschaftliche Haushaltsordnungen generell bieten. Denn der Waliser verweist hier nicht nur auf die Gemeinschaften von Athelney und Shaftesbury, sondern erhebt die Förderung monastischer und weiterer kirchlicher Einrichtungen vielmehr zu einem allgemeinen Zug alfredianischer Fürsorge: So erweist sich der König an dieser Stelle gar als universaler Unterstützer der Kirche, dessen Zuwendungen nicht allein auf das eigene Reich beschränkt blieben, sondern gemäß den abstrahierenden Regelungen zum vierten Vermögensteil vielmehr Einrichtungen in allen benachbarten Regionen berücksichtigten. Zwischen unmittelbaren Anrainern und transmaritimen Nachbarn wird dabei ebenso wenig unterschieden wie zwischen Gebieten, welche der Wessex'schen Herrschaft unterstehen, und denjenigen Regionen, die diesem direkten Einfluss entzogen sind. Die Systematik königlicher Haushaltsführung wird somit auch hier zu einer panegyri-

---

555 Vgl. dazu die Gerechtigkeitserläuterungen in Abschnitt II.2.1. in der vorliegenden Arbeit.

schen Überhöhung Alfreds genutzt, indem ihm eine an imperiale Vorstellungen erinnernde, universale Fürsorge für die Kirche in der westlichen *christianitas* zugesprochen wird.

Diese panegyrischen und herrschaftslegitimierenden Tendenzen werden durch die erneute implizite Bezugnahme auf das väterliche Vorbild weiter verstärkt. Zwar rekurriert der Autor an dieser Stelle nicht explizit auf die in Kapitel 11 und 16 beschriebenen Maßnahmen Æthelwulfs, sondern verweist lediglich allgemein auf den *antecessorum mos*, welcher Alfred zu übertreffen gedenke. Indirekt werden gleichwohl Bezüge zu den Verfügungen des Vaters hergestellt, indem zum einen die genaue Darlegung der quantitativen Ordnung von Alfreds Ressourcen deutliche Parallelen zu den Auszügen aus Æthelwulfs Testament aufweist.<sup>556</sup> Zum anderen weckt das nicht identifizierbare Schriftzitat<sup>557</sup> zur Rückvergeltung des Zehnten durch Gott Assoziationen sowohl zur Güterfreistellung aus Kapitel 11 als auch zu den Gedenkstiftungen aus Kapitel 16. Befrahen die dort erläuterten Regelungen lediglich je ein Zehntel des Reiches beziehungsweise des Allodialbesitzes von Æthelwulf, werden sie hier durch die gleichwertige Distribution Alfreds quantitativ deutlich übertroffen. Dessen Maßnahmen werden so in eine dynastische Tradition gesetzt, die einerseits die Bindung des Sohnes an den Vater durch das Evozieren gemeinschaftlich geschätzter Werte stärkt. Andererseits akzentuiert das Prinzip der *imitatio et aemulatio* die besondere Qualität der alfredianischen Maßnahmen, um den König so gegenüber seinem väterlichen Vorgänger zu profilieren.<sup>558</sup>

Auch hier übertrifft Alfred also das Maß an Erwartungen signifikant. Dieser Aspekt wird durch die Einbindung der äußerlichen Erweise in das weitere Feld des königlichen Frömmigkeitsdiskurses weiter gesteigert und zugleich mit einer ideellen Signifikanz versehen, die letztlich Kernelemente der alfredianischen Reformrhetorik widerspiegeln: So knüpfen die Zitate zur Rückvergeltung des Geleisteten durch Gott und aus dem Buch der Sprüche an die in Anlehnung an Salomon formulierten Ideale gottgegebener Erkenntnis und der Rückbindung diesseitigen Erfolges an ein gottgefälliges Leben an. Die Stelle aus dem Buch Genesis und das Zitat aus der *Regula pastoralis* stellen darüber hinaus Bezüge zum Buß- und Gerechtigkeitsdiskurs her.<sup>559</sup>

Schließlich weist auch die Haushaltsordnung als Ganze eine symbolisch-allusiv wirkende Dimension auf, die im Rekurs auf gelehrte Wissensordnungen die Vorrangstellung des Göttlichen gegenüber dem Weltlichen erweist. Be-

---

556 Explizit hergestellt wird die Verbindung vom Autor hingegen in Bezug auf eine andere quantitative Ordnungsvorstellung des Königs, dem in Kapitel 103 genannten Gelöbnis Alfreds, seine Zeit zu gleichen Teilen weltlichen wie göttlichen Anliegen zu widmen, welches wiederum in Kapitel 104 in die Erfindung der Kerzenuhr mündet. Die gleichwertige Zeiteinteilung folgt gleichsam aus der Haushaltsordnung und bildet eine weitere Steigerung der Bemühungen Alfreds um die *religio*, die gängige Vorstellungen von königlicher Frömmigkeit transzendiert. Vgl. dazu auch den Abschnitt II.2.11. in der vorliegenden Arbeit.

557 Vgl. dazu auch den Abschnitt II.2.4. mit Anm. 371 in der vorliegenden Arbeit.

558 Zu dieser gruppenbildenden Funktion vgl. den Abschnitt II.3.2. in der vorliegenden Arbeit.

559 Zu einer genaueren Analyse dieser Aspekte vgl. die Abschnitte II.2.1., II.2.3. sowie II.2.8. in der vorliegenden Arbeit.

trachtet man die von Alfred intendierte Aufteilung der Reichseinnahmen, so fällt auf, dass der Zweiteilung in einen weltlichen und einen geistlichen Bereich weitere Binnenunterteilungen folgen, welche die weltliche Haushaltskomponente in drei, die geistliche in vier Untergruppen ausdifferenziert. Diese Untergliederung parallelisiert die Einteilung der Wissenschaften in die sieben freien Künste. Dem weltlichen Bereich wird dabei die unterstützende Funktion des Triviums, dem Gott gewidmeten Anteil hingegen die Rolle des höher zu bewertenden Quadriviums zugeschrieben. Die Ordnung der weltlichen Ausgaben, welche in erster Linie herrschaftsrelevante Felder abdeckt, bildet durch diesen zahlensymbolischen Rekurs somit die Basis für die heilsrelevanten Stiftungstätigkeiten. Den niederen Operationen von Hoforganisation und Herrschaftsrepräsentation kommt in der Konzeption Assers zwar kein Selbstzweck zu, sie sind dennoch ein notwendiger Ausgangspunkt für eine Verwirklichung gottgewollter Herrscherethik. Mithin bildet auch die Haushaltsordnung eine von Asser aktiv genutzte Chiffre, um die übergeordneten Werte und Ideale des Reformentwurfes zu propagieren.

Die Haushaltsordnung Alfreds stellt sicherlich die anschaulichste und umfassendste Diskursivierung der königlichen Freigiebigkeit bei Asser dar. Die besondere Leitung des Entwurfes besteht dabei in seiner Vielschichtigkeit. Zwar werden weltliche und religiös motivierte Ausgaben hier im Sinne einer praxeologischen Systematik als distinkter Bereich konzeptualisiert. Diese Unterscheidung zielt allerdings nicht auf eine grundsätzliche Ausdifferenzierung der Sphären ab, wie insbesondere die Rekurse auf die christlichen Autoritäten und die Zahlensymbolik verdeutlichen. Auch die weltlichen Ausgaben Alfreds sind vielmehr durch die übergeordneten Parameter der in der Vita wie auch den Übersetzungen artikulierten Herrschaftsauffassung motiviert, denen zufolge das Agieren im Diesseits an gottgewollten Verhaltensmaximen auszurichten ist. Die herrschaftsrelevanten Felder der königlichen Ökonomie werden somit dem göttlichen Feld hierarchisch untergeordnet, erhalten durch ihre instrumentelle Notwendigkeit aber zugleich ihre Daseinsberechtigung. Die weltlich-repräsentative *largitas* wird gar durch ihre strukturellen Parallelen zur Armenfürsorge für religiöse Begründungsmuster anknüpfungsfähig gemacht und kann so im Sinne eines übergeordneten christlichen Königsideals normativ weiter aufgeladen werden.

Neben der narrativen Parallelisierung mit den väterlichen Maßnahmen und der separat angesprochenen Gründung und Ausstattung der Konvente Athelney und Shaftesbury lassen sich auch für die zwischen *largitas* und *caritas* changierenden Erweise königlicher Großzügigkeit weitere Belege in der Vita finden, die die anhand der Haushaltsordnung entwickelten Befunde weiter untermauern. So berichtet Asser in Kapitel 76 erstmals ausführlicher<sup>560</sup> über die zahlreichen

---

560 Vgl. dazu ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 91, das ebenfalls dessen Verdienste thematisiert. Dort wird der Fokus allerdings auf die *discordia* im Reich als zentrale Herausforderung gelegt, während Ausführungen zur königlichen Freigiebigkeit in den Hintergrund treten. Vgl. hierzu den Abschnitt II.2.6. in der vorliegenden Arbeit.

Verdienste des Königs, die seine Herrschaft ausgezeichnet hätten.<sup>561</sup> Diese erste, durchaus fürstenspiegelhafte Auflistung der königlichen Leistungen dient dabei nicht nur der Herausstellung der exzeptionellen Produktivität Alfreds, die vor allem durch die ausführliche Beleuchtung der zahlreichen zu überwindenden Widrigkeiten zu Beginn des Abschnittes evoziert wird. Ferner akzentuiert sie das königliche Bildungsstreben, werden die bisherigen Leistungen Alfreds doch als unvollkommen wahrgenommen, da ihm göttliche Weisheit und Kenntnisse um die freien Künste vorenthalten worden seien. Seine Unwissenheit wird gar zu einem entbehreungsreichen Leid stilisiert und motiviert schließlich die Berufung auswärtiger Gelehrter an den Hof.<sup>562</sup>

Zusätzlich greift Asser die Großzügigkeit des Königs im Kontext seiner bisher erworbenen Verdienste auf, wobei die Passage einerseits die Tendenz der späteren Haushaltsordnung vorausdeutet, andererseits durch den unsystematischen Zugriff das Changieren zwischen *caritas* und *largitas* noch deutlicher artikuliert: Denn Asser verbindet in den knappen Ausführungen die Almosenspenden nicht nur mit anderen Gunsterweisen des Königs, sondern auch mit dessen soziablen Eigenschaften: So habe Alfred sich nicht nur eifrig der Armenfürsorge gewidmet, sondern sich anderen Menschen gegenüber auch leutselig, freundlich und aufmerksam gezeigt.<sup>563</sup> Nicht zuletzt diese königliche Offenherzigkeit habe dazu geführt, dass sich *Frisones, Galli, pagani, Britones, et Scotti, Armorici* [...] *nobiles scilicet et ignobiles* freiwillig seiner Herrschaft unterworfen hätten und von diesem wie sein eigenes Volk regiert worden wären, da er *omnes* [...] *diligebat, honorabat, pecunia et potestate ditabat*.

---

561 *Interea tamen rex, inter bella et praesentis vitae frequentia impedimenta, necnon paganorum infestationes et cotidianas corporis infirmitates, et regni gubernacula regere, et omnem venandi artem agere, aurifices et artifices suos omnes et falconarios et accipitrarios canicularios quoque docere, et aedificia supra omnem antecessorum suorum consuetudinem venerabiliora et pretiosiora nova sua machinatione facere, et Saxonicos libros recitare, et maxime carmina Saxonica memoriter discere, aliis imperare, et solus assidue pro viribus studiosissime non desinebat. Divina quoque ministeria et missam scilicet cotidie audire, psalmos quosdam et orationes et horas diurnas et nocturnas celebrare, et ecclesias nocturno tempore, ut diximus, orandi causa clam a suis adire solebat et frequentabat.* ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 76.

562 *Sed quasi nullam in his omnibus consolationem haberet, et nullam aliam intrinsecus et extrinsecus perturbationem pateretur, ita tamen cotidiana et nocturna anxius tristitia ad Dominum et ad omnes, qui sibi familiari dilectione adsciti forent, querelaretur et assiduo gemebat suspirio, eo quod Deus Omnipotens eum expertem divinae sapientiae et liberalium artium fecisset: in hoc pium et opinatissimum atque opulentissimum Salomonem Hebraeorum regem aequiparans, qui primitus, despecta omni praesenti gloria et divinitatis, sapientiam a Deo deposcit, et etiam utramque invenit, sapientiam scilicet et praesentem gloriam [...]. Coadiutores bonae meditationis suae, qui eum in desiderata sapientia adiuvare possent, quo ad concupita perveniret, quandocunque posset, acquireret; qui subinde – velut apis prudentissima, quae primo mane caris e cellulis consurgens aestivo tempore, per incerta aeris itinera cursum veloci volatu dirigens, super multiples ac diversos herbarum, holerum, fruticum flosculos descendit, probatque quid maxime placuerit atque domum reportat – mentis oculos longum dirigit, quaerens extrinsecus quod intrinsecus non habebat, id est in proprio regno suo.* ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 76.

563 *Eleemosynarum quoque studio et largitati indigenis et advenis omnium gentium, ac maxima et incomparabili contra omnes homines affabilitate atque iocunditate, et ignotarum rerum investigationi solerter se iungebat.* ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 76.

Schließt Asser mit der Almosenspende sodann an die genannte intensive Gebetsfrömmigkeit Alfreds an, indem er die inneren Werke um die äußere Komponente der Barmherzigkeit ergänzt, so verschiebt sich der Fokus im Folgenden auf die sozialen Logiken des Gebens: Insbesondere der Verweis auf die Soziabilität des Königs<sup>564</sup> in Form seiner *iocunditas atque affabilitas* markiert diese Gunsterweise als sozio-politische Akte, welche die Auswärtigen über die Etablierung und Stabilisierung sozialer Beziehungen zum König mit den Einheimischen gleichstellen und in das Herrschaftsgefüge integrieren. Auch der Verweis auf die Anrainer des Wessex'schen Herrschaftsgebietes stellt dabei die Universalität des alfredianischen Königturns heraus, dessen Vorbildlichkeit auch auf Fremde eine starke Anziehungskraft ausübe.

Diese herrschaftsrelevante Funktion königlicher Ressourcenzuteilung wird von Asser in einem weiteren Kapitel nochmals deutlich herausgestellt: So berichtet der Autor im Kontext seiner eigenen Berufung an den Hof in Kapitel 80 und 81 auch von den Unterwerfungen der walisischen Könige unter die Oberherrschaft Alfreds.<sup>565</sup> Dabei wird insbesondere der vorteilhafte Charakter dieses Schrittes akzentuiert: Niemand habe die Freundschaft des Königs vergeblich gesucht, denn diejenigen, die dadurch ihre irdische Herrschaft zu mehren versucht hätten, hätten dies erreicht, diejenigen, die Reichtum gesucht hätten, hätten Reichtum erhalten, diejenigen, denen es um die Nähe zum König gegangen sei, hätten diese auch erhalten. Selbst wer all dies zugleich gesucht hätte, hätte es entsprechend gefunden.<sup>566</sup>

Die Akzentuierung des Nutzens, welcher aus den Beziehungen zum Wessex'schen König erwachsen sei, ordnet diese Unterwerfungsakte dabei zum einen in den breiteren Kontext der Passage ein, betont Asser doch auch im Falle der Hofgelehrten immer wieder die Großzügigkeit des Königs, der die Dienste der Berufenen stets reich entlohnt und etwaige Verluste kompensiert habe. Zum anderen wird nochmals auf die sozio-politischen Funktionen königlicher Freigebigkeit verwiesen, welche für die Absicherung des Herrschaftsgefüges unerlässlich seien. Dabei wird erneut die Trias aus Herrschernähe, materiellen Gaben und Herrschaftsrechten aus Kapitel 76 angeführt, womit erneut diejeni-

---

564 Zur Bedeutung der sozialen Verhaltenswerte vgl. den Abschnitt II.2.6. in der vorliegenden Arbeit.

565 *Illo enim tempore et multo ante omnes regiones dexteralis Britanniae partis ad Ælfred regem pertinebant et adhuc pertinent: Hemeid scilicet, cum omnibus habitatoribus Demeticae regionis, sex filiorum Rotri vi compulsus, regali se subdiderat imperio; Houil quoque filius Ris, rex Gleguising, et Brochmail atque Fernmail filii Mouric, reges Guent, vi et tyrannide Eadred, comitis, et Merciorum compulsus, suapte eundem expetivere regem, ut dominium et defensionem ab eo pro inimicis suis haberent. Helised quoque filius Teudubr, rex Brecheniauc, eorundem filiorum Rotri vi coactus, dominium regis praefati suapte requisivit. Anaraut quoque filius Rotri, cum suis fratribus, ad postremum amicitiam Northanhymbrorum deserens [...] amicitiam regis studiose requirens ad praesentiam illius advenit, cumque a rege honorifice receptus esset, et ad manum episcopi in filium confirmationis acceptus, maximisque donis ditatus, se regis dominio cum omnibus suis eadem condicione subdidit, ut in omnibus regiae voluntati sic oboediens esset, sicut Æthered cum Mercis. ASSER, De rebus gestis Ælfredi, Cap. 80.*

566 Vgl. dazu Anm. 519 in der vorliegenden Arbeit.

gen Kapitalformen herausgestellt werden, welche dem Königtum zur Verfügung stünden.

### II.2.9. Gnade

Die Nachsicht des Herrschers ist ein Verhaltenswert, der von Asser in zwei unterschiedlichen Situationen evoziert wird. Hierbei ist zunächst auf die Darstellung des Friedensschlusses zwischen Alfred und den Dänen unter Guthrum in Kapitel 56 zu verweisen, bei der es sich abermals um einen vom Autor erweiterten Eintrag aus der Angelsächsischen Chronik handelt.<sup>567</sup> Assers Abänderungen gegenüber seiner Vorlage betreffen dabei vor allem die Anbahnung der Einigung, indem er zum einen die ausweglose Situation der Dänen beschreibt.<sup>568</sup> Schließlich seien diese gar dazu bereit gewesen, sich dem König unter Geiselstellung auszuliefern, ohne ihrerseits Gefangene zur Absicherung des Friedensschlusses zu fordern. Die exzeptionelle Reichweite dieses Vorgangs wird von Asser explizit angesprochen, denn jene *qualiter nunquam cum aliquo pacem ante pepigerant*.<sup>569</sup>

Zum anderen stellt der Waliser dem Angebot einer völligen Auslieferung der Heiden die *misericordia* gegenüber, von der der König angesichts der Offerte ergriffen worden sei und die ihn letztlich zu deren Annahme bewegt habe.<sup>570</sup> Dabei mildert der Wessex'sche König die ihm angetragenen Umstände des Friedensschlusses keineswegs zugunsten der Heiden ab. Vielmehr berichtet Asser im Anschluss unmittelbar von der Auswahl der Geiseln durch den Herrscher und den weiteren Zusagen der Heiden, zu denen neben dem Abzug aus

---

567 7 [...] [for] to Eþandune 7 þær gefeaht wiþ ealne þone here 7 hine geflymde 7 him æfter rad oþ þæt geweorc 7 þær sæt .xiiii. niht; þa sealde s<e> h>ere him foregislas 7 mycclre aþas þæt hie of his cynerice woldon 7 him eac geheton þæt heora cyng fulwihte onfon wolde; 7 hie þæt gelæston. 7 þæs ymb .iii. wucan com se cing Guþram þritega sum ðara manna þe on þam here weorþoste wæron <æt Alre>, þæt is wiþ Æþelinggaigge, 7 his se cing þær onfeng æt fulwihte; 7 his crismlysing wæs æt Weddmor; 7 he wæs .xii. niht mid þam cinge, 7 he hine myclum 7 his geferan mid feo weorðode. Angelsächsische Chronik B (879). In ähnlichem Wortlaut Manuskript C für dasselbe Jahr, für das Jahr 878 auch die Manuskripte A, D und E.

568 *Inde sequenti mane illucescente [Ælfred] vexilla commovens ad locum, qui dicitur Ethandun, venit, et contra universum paganorum exercitum cum densa testudine atrociter belligerans, animoseque diu persistens, divino nutu, tandem victoria potitus, paganos maxima caede prostravit, et fugientes usque ad arcem percutiens persecutus est, et omnia, quae extra arcem invenit, homines scilicet et equos et pecora, confestim caedens homines, surripuit, et ante portas paganicae arcis cum omni exercitu suo viriliter castra metatus est.* ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 56.

569 *Cumque ibi per quatuordecim dies remoraretur, pagani fame, frigore, timore, et ad extremum desperatione perterriti, pacem ea condicione petierunt, ut rex nominatos obsides, quantos vellet, ab eis acciperet, et ille nullum eis daret, ita tamen qualiter nunquam cum aliquo pacem ante pepigerant.* ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 56.

570 *Quorum legatione audita rex suatim utens, misericordia motus, nominatos, quantos voluit, obsides ab eis accepit.* ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 56.



Wessex auch die Taufe Guthrums gezählt hätten.<sup>571</sup> Bereits die bloße Annahme der Auslieferung wird von Asser also als Akt der herrscherlichen Gnade gewertet, da die Dänen in der Darstellungslogik des Abschnittes offensichtlich keinen Anspruch auf Schonung erheben können. Dies wird auch durch die gegenüber dem Annaleneintrag erweiterte Beschreibung von Alfreds Vorgehen gegen die unterlegenen Feinde zu Beginn des Kapitels ersichtlich, die rücksichtslos verfolgt und belagert werden.

Ein möglicher Grund für die Wertung von Alfreds Annahme des Friedensangebotes als Gnade könnte im paganen Status des Gegners zu sehen sein, da Asser das Kampfgeschehen zwischen Skandinaviern und Angelsachsen stets zu einem Antagonismus zwischen Heiden und Christen verdichtet.<sup>572</sup> Die Dänen hätten dementsprechend so schon allein aufgrund ihres Unglaubens kein Anrecht auf Schonung durch den Herrscher, womit die Milde Alfreds zugleich eine noch positivere Akzentuierung erfahren würde, da er selbst gegenüber Glaubensfeinden Vergebung geübt habe.

Wenngleich diese allgemeine Interpretation angesichts der Zuspitzung auf den Glaubensgegensatz sicherlich gerechtfertigt ist, ist sie noch um zwei weitere kommunikative Anliegen Assers zu ergänzen: Denn zum einen nutzt der Waliser den Verweis auf die königliche Milde hier, um die Handlungsmacht seines Protagonisten gegenüber der altenglischen Vorlage weiter herauszustellen. Die vom König gewährte Schonung ist angesichts der evozierten militärischen Überlegenheit des Herrschers kein Zeichen der Schwäche, sondern ein christlicher Ausdruck seiner Stärke. Dabei lässt der Autor keine Zweifel daran, dass auch auf anderem Wege eine Entscheidung hätte herbeigeführt werden können: *[A]nimoseque diu persistens, divino nutu, tandem victoria potitus*. Zum anderen rechtfertigt der Autor über den christlichen Verhaltenswert auch die Einigung als solche, da die Vertragsbrüchigkeit, von der Asser im Kontext früherer Absprachen mit den Heiden berichtet hatte,<sup>573</sup> eine erneute Übereinkunft fragwürdig erscheinen lassen könnte. Bei der vorliegenden Vereinbarung handelt es sich in der Version Assers aber gerade nicht um einen Friedensschluss zweier gleichberechtigter Parteien, der durch Aushandlung und Einigung geprägt ist, sondern um eine völlige Unterwerfung der Skandinavier unter die königliche Gnade, deren Annahme letztlich nur Alfreds üblicher Neigung zur *misericordia* geschuldet gewesen sei. Somit erweist sich Alfred gegenüber den Dänen nicht nur militärisch, sondern auch verhaltensethisch als überlegen und handelt einer

---

571 *Quibus acceptis, pagani insuper iuraverunt se citissime de suo regno exituros, necnon et Godrum, rex eorum, Christianitatem subire et baptismum sub manu Ælfredi regis accipere promisit. Quae omnia ille et sui, ut promiserant, impleverunt. Nam post hebdomadas Godrum, paganorum rex, cum triginta electissimis de exercitu suo viris, ad Ælfred regem prope Æthelingae in loco, qui dicitur Alre, prevenit. Quem Ælfred rex in filium adoptionis sibi suscipiens, de fonte sacro baptismatis elevavit. Cuius chrismatis solutio octavo die in villa regia, quae dicitur Wædmor, fuit. Qui, postquam baptizatus fuit, duodecim noctibus cum rege mansit. Cui rex cum suis omnibus multa et optima beneficia largiter dedit. ASSER, De rebus gestis Ælfredi, Cap. 56.*

572 Vgl. hierzu auch den Abschnitt II.3.3.4. in der vorliegenden Arbeit.

573 Vgl. hierzu auch den Abschnitt II.3.3.4. in der vorliegenden Arbeit.

Grundüberzeugung alfredianischer Reformtexte entsprechend, der zufolge sich diesseitiger Erfolg allein gottgefälligem Handeln verdankt.

Königliche Gnade ist allerdings kein Verhaltenswert, der Alfred allein zugesprochen wird. Auch Æthelwulf zeichnet sich in Kapitel 12 durch eine *ineffabilis clementia* gegenüber seinem aufrührerischem Sohn Æthelbald aus. Dieser hatte versucht, eine Romfahrt seines Vaters für einen gescheiterten herrschaftlichen Umsturz zu nutzen.<sup>574</sup> Die kommunikativen Anliegen des Autors sind bei diesem zweimaligen Rekurs auf die *clementia* Æthelwulfs durchaus mit denen um die *misericordia* Alfreds vergleichbar, ging es Asser doch auch in dieser Situation um eine Akzentuierung der Handlungsmacht des Königs, der sich diese Beschränkung seiner Herrschaftsgewalt letztlich selbst auferlegt habe und gegenüber den *maiores* durchzusetzen vermochte. Beide Könige erweisen sich in der Darstellung Assers also als Herrscher, die ihre Stärke gerade durch ihr Einlenken zeigten.

Zugleich lassen sich aber auch einige signifikante Unterschiede erkennen, die sich nicht zuletzt aus den differierenden Rahmenbedingungen speisen: Denn Æthelwulf sieht sich nicht mit einem auswärtigen paganen Feind, sondern mit seinem eigenen Sohn konfrontiert, eine Lösung des Konfliktes wird nicht durch die bedingungslose Unterwerfung des einen unter den anderen, sondern durch eine Herrschaftsteilung zwischen den Kontrahenten herbeigeführt. Auch Asser markiert diese veränderte Ausgangslage gleich in doppelter Hinsicht, indem er zum einen auf eine andere Terminologie rekurriert, die nicht das bloße Mitleid des Königs für einen Gegner, sondern spezifischer die Milde des Vaters gegenüber dem Sohn artikuliert. So werden beide Akteure in diesem Zusammenhang durchgängig mit entsprechenden Verwandtschaftsbezeichnungen bedacht: Der *praedictus filius regis Æthelwulfi* habe versucht, den *rex a regno proprio* zu verstoßen. Um daraufhin einen Bürgerkrieg zwischen *patre et filio* zu verhindern, sei schließlich durch die *ineffabili patris clementia* das *regnum inter patrem et filium* aufgeteilt worden, *et orientales plagae patri, occidentales filio e contrario deputantur*. Dort haben sodann jeweils der *pater iusto iudicio* und der *iniquus et pertinax filius* regiert.<sup>575</sup> Zum anderen belässt es der Autor an dieser Stelle nicht bei einer bloßen Benennung des Handlungsgrundes, sondern führt auch den Gedankengang näher aus, welcher den Vater zum Einlenken gegenüber dem Sohn bewegt habe: Die Sorge um das Reichswohl und die innere Ordnung seien es gewesen, *ne irremedicabile Saxoniae periculum, [...] quin immo tota cum gente ambobus rebellante, atrocius et crudelius per dies singulos quasi clades intestina augetur*, welche Æthelwulf zu diesem Handeln motiviert hätten.<sup>576</sup>

Wenngleich also das übergeordnete Aussageinteresse Assers in beiden Kontexten ähnlich gelagert zu sein scheint, welches die Könige bezüglich ihrer Nachsicht miteinander parallelisiert, bedürfen die unterschiedlichen Konfliktsituationen differierender Darstellungslogiken: Während sich Alfreds Schonung

---

574 Vgl. dazu weiter den Abschnitt II.2.1. in der vorliegenden Arbeit.

575 ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 12.

576 ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 12.

der heidnischen Gegner dem christlichen Ideal der Barmherzigkeit verdankt und keine weitere handlungslogische Begründung benötigt, wird im Kontext der Rebellion Æthelbalds vor allem auf die Vater-Sohn-Beziehung und das Reichswohl abgehoben, um die eigentlich unrechtmäßige Teilung der Herrschaft zu rechtfertigen.

Gnade und Vergebung werden als herrscherliche Verhaltensideale von Asser also sehr bewusst akzentuiert. Dass sie bei aller Bedeutung der beleuchteten Konflikte für die Amtszeiten der beiden Könige gleichwohl kein allgemeines Strukturprinzip ideeller Herrschaftspraxis bildeten, verdeutlichen zwei weitere Textstellen, in denen die Konfliktführung gerade nicht durch Milde geprägt ist. So berichtet Asser in Kapitel 91 von den Auseinandersetzungen zwischen Alfred mit seinem Volk um die Durchführung seines Befestigungsprogrammes und anderer Maßnahmen für das allgemeine Wohl.<sup>577</sup> Obgleich der Autor dabei auf die späte Einsicht des Volkes zu sprechen kommt, welches angesichts der Feindeseinfälle schließlich die Notwendigkeit der vom König angeordneten Maßnahmen erkannt habe, ist Alfreds Umgang mit seinen verantwortlichen Herrschaftsträgern hier durch Unnachgiebigkeit geprägt: [*Eos*] *leniter docendo, adulando, hortando, imperando, ad ultimum inoboedientes, post longam patientiam, acrius castigando [...]* *ad suam voluntatem et ad communem totius regni utilitatem sapientissime usurpabat et annectebat.*

Mithin habe der Herrscher jedes kommunikative Mittel genutzt, um die Funktionsträger seines Reiches von seinem Willen und dem daraus erwachsenden Wohl für das Reich zu überzeugen, *vulgarem stultitiam et pertinaciam omni modo abominando*. Auch wenn das Tableau der eingesetzten Praktiken damit freundliche Unterweisungen sowie Schmeicheleien umfasst habe, habe der König von seinen ursprünglichen Zielen nicht abgelassen, sondern die Maßnahmen vielmehr graduell verschärft. So mag sich Alfred seinen auswärtigen Feinden gegenüber zwar mildtätig gezeigt haben, insbesondere mit Blick auf die Durchsetzung seiner Reformen innerhalb des Reiches erweist er sich jedoch als unnachgiebig.

Noch deutlicher artikuliert sich diese Entschiedenheit im abschließenden Kapitel der Vita, in welchem sich die Herrschaftsträger des Königs im Sinne einer *imitatio regis* zu dessen Bildungsideal bekehren lassen.<sup>578</sup> Der Umkehr der Funktionselite geht dabei eine in wörtlicher Rede gestaltete Ermahnung des Herrschers voraus, die wiederum eine Reaktion auf Missstände in der Rechtsprechung bildet.<sup>579</sup> Zuvor wird davon berichtet, dass insbesondere die Armen abseits des Königs kaum Fürsprecher im Reich gehabt hätten, da die *potentes et nobiles* eher auf die weltlichen als auf die göttlichen Angelegenheiten fokussiert

577 Für den folgenden Absatz vgl. auch Anm. 486 in der vorliegenden Arbeit.

578 Vgl. dazu weiter den Abschnitt II.2.11. in der vorliegenden Arbeit.

579 *Nimum admiror vestram hanc insolentiam, eo quod, Dei dono et meo, sapientium ministerium et gradus usurpastis, sapientiae autem studium et operam neglexistis. Quapropter aut terrenarum potestatum ministeria, quae habetis, illico dimittatis, aut sapientiae studiis multo devotius docere ut studeatis, imperio.* ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 106.

gewesen seien.<sup>580</sup> Zudem käme es häufig zu Uneinigkeit und Streitereien bei der Urteilsfindung, sodass es schließlich der gewissenhaften Wahrheitsuche des Königs obläge, für eine gerechte Aburteilung zu sorgen. Alfred lässt daher jene Herrschaftsträger, die schlecht geurteilt haben, zu sich kommen und befragt sie nach den Gründen für die von ihnen verantwortete Ungerechtigkeit. Nur an den Kreis der *ignorantes* richtet der König seine mahnenden Worte *discrete et moderanter illorum imperitiam et insipientiam redarguens*, indem er ihnen mit dem Verlust ihrer Ämter und Titel droht, sollten sie sich nicht die nötige Weisheit aneignen, um zukünftig gerechter urteilen zu können.<sup>581</sup>

Auch hinsichtlich der Rechtsprechung zeigt sich Alfred gegenüber seiner Funktionseélite also unnachgiebig, indem er sie letztlich vor die Wahl zwischen einer Verpflichtung zur umfassenden individuellen Besserung oder der Hinnahme eines totalen Statusverlustes stellt. Die Radikalität dieser Optionen wird von Asser dabei mit Blick auf die Reaktion der Ermahnten herausgestellt, folgen diese der Aufforderung doch *perterriti veluti pro maxima vindicta correcti*. Zugleich lassen die explizite Beschränkung der herrscherlichen Ermahnung an die *ignorantes* und Assers Schweigen bezüglich des weiteren Schicksals der durch *malevolentia* verleiteten Funktionsträger darauf schließen, dass nur diesem Kreis die Möglichkeit zur Bewährung und Besserung gegeben wird. Die durch Furcht oder Vorteilsnahme verleiteten Herrschaftsträger scheinen mithin direkt aus ihrer Position entfernt worden zu sein. Wie schon im Kontext des Befestigungsprogramms, so zeigt sich der König demnach auch hinsichtlich des Strebens nach Wissen und Weisheit als Grundlage für jedwede Form der Herrschaftsausübung kompromisslos.

Dass Gnade und Vergebung an ihre Grenzen gelangen, wenn es um die Verwirklichung zentraler Reformanliegen und somit um die Wiederherstellung eines gottgefälligen Lebens im Reich geht, zeigt auch der fehlgeschlagene Mordanschlag auf Johannes, den Abt von Athelney, in Kapitel 94 bis 98. Zwar wird auch in diesem Kontext explizit auf einen Akt der *misericordia* verwiesen, deren Evokation dient hier aber gerade der Legitimierung eines schonungslosen Vorgehens gegen die Missetäter.

So berichtet der Waliser am Ende seines Exkurses, dass die Tat zunächst ungesühnt zu bleiben droht: Den mit dem Mord beauftragten Knechten sei ob der Planlosigkeit und Furcht von Johannes' Mönchen die Flucht gelungen, die gallischen Verschwörer haben sich unentdeckt unter die Schar der angesichts des Geschehens Wehklagenden mischen können.<sup>582</sup> Die göttliche *misericordia* habe es aber nicht zugelassen, dass ein solches Verbrechen ungestraft bleibe, sodass

---

580 [...] *pene omnes illius regionis potentes et nobiles ad secularia magis quam ad divina mentem declinaverant negotia: magis enim unusquisque speciali etiam in secularibus negotiis, quam communi*. ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 105.

581 Vgl. dazu Anm. 315 in der vorliegenden Arbeit.

582 *Sui ergo hoc rumore [sc. Iohannis] expergefacti et etiam, audito daemonum nomine, perterriti utrique et inexpertes, et etiam illi [...] domini sui proditores, hinc inde ad ecclesiae ostia concurrunt, sed antequam advenirent, latrunculi praecipiti cursu ad proximantia sibi gromae latibula, semivivum abbatem relinquentes, confugiunt*. ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 97.

sowohl die Attentäter als auch die Konspirateure ergriffen worden seien und unter großen Martern einen grausamen Tod erlitten hätten.<sup>583</sup> Die Überführung und der gewaltsame Tod der Gegner des Johannes, der durch seinen Abbatat in einer der Klostergründungen Alfreds als einer der Mitreformer des Königs gelten kann, werden hier also zu einem Akt göttlicher Barmherzigkeit stilisiert, wird das begangene Unrecht doch hierdurch gesühnt. Göttliche Milde erfahren in diesem Kontext also die Vorantreiber von Alfreds Reformprogramm, nicht jedoch deren Gegner.

Akte der Gnade und Vergebung sind in der Alfredsvita Assers somit deutlich kontextgebunden und stoßen immer dann an ihre Grenzen, wenn es um zentrale Anliegen der alfredianischen Reformen geht. Die vorbildlichen Könige Æthelwulf und Alfred mögen sich als Vater zur Wahrung des inneren Friedens gegenüber dem Sohn oder nach einem bedeutenden Sieg hinsichtlich der unterlegenen Feinde als mildtätig erweisen. Wenn es allerdings um die Wiederherstellung einer gottgefälligen Lebensweise, um die Wahrung von Sicherheit, Gerechtigkeit und Bildung im Reich geht, bilden Beharrlich- und Kompromisslosigkeit die zentralen Verhaltensmaximen, die das herrscherliche Agieren anleiten. Dass der Zweck dabei die Mittel heiligt, verdeutlicht schließlich Assers Wertung zum Ende der monastischen Reformgegner, ist es in diesem Kontext doch die Schonungslosigkeit, welche im Sinne einer gerechten Strafe paradoxerweise als Erweis göttlicher *misericordia* gegenüber einem Vertreter der alfredianischen Reformen gewertet werden kann.

Löst man den Blick schlussendlich von königlichen Akten der Gnade und Vergebung und fragt nach der Bedeutung dieses Verhaltensideals für andere Kontexte und Akteurskreise, so fällt auf, dass sich hierfür keine weiteren Belege finden lassen. So ist die am Ende der Vita eingeforderte Fürsprache für die Armen durch Gerechtigkeitsvorstellungen, nicht aber durch das Erbarmen für die *pauperes* geprägt. *Misericordia* wird von Asser sonst nur in Bezug auf Gott gebraucht.

### II.2.10. Agonalität

Wenngleich ein bewusst offen gehaltener Agonalitätsbegriff gewählt wird, um unterschiedliche Formen der Selbstbehauptung in die Untersuchung miteinbeziehen zu können,<sup>584</sup> so bietet die Alfredsvita doch zunächst reiches Material für kämpferische Auseinandersetzungen, in denen sich vor allem die martialische Tugendhaftigkeit laikaler Eliten artikuliert. Der überwiegende Teil dieser Passagen ist durch die Berichterstattung der Angelsächsischen Chronik präfiguriert, deren Schilderungen zur Auseinandersetzung zwischen Heiden und Christen Asser weitestgehend übernimmt. Entscheidend ist dabei allerdings, dass an

---

583 *Sed Dei misericordia tantum facinus impunitum fieri non permittente, latrunculi, qui hoc perpetraverunt, omnes tanti sceleris persuasores capti ligatique per varia tormenta morte turpissima periere.* ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 97.

584 Vgl. hierzu den Abschnitt I.6. in der vorliegenden Arbeit.



mehreren Stellen eigene sinnstiftende Erklärungen und Wertungen in den vorgefundenen Berichte vorgenommen werden, um die Geschehnisse sinnstiftend zu belegen. Die argumentativen Anliegen, die mit diesen knappen, die in der annalistischen Vorlage grundgelegten Tendenz verstärkenden Bemerkungen verfolgt werden, sind dabei vielschichtig: Ein wiederkehrendes Motiv bildet dabei die Abwertung heidnischer Kriegführung in Kontrastierung zur Selbstbehauptung christlicher Akteure, welche der Herausstellung eines Gegensatzes zwischen angelsächsischer *christianitas* und einfallender *paganitas* dient.<sup>585</sup>

In Kapitel 18 thematisiert Asser etwa einen erfolgreichen Überfall der Ealdormen Osric und Æthelwulf auf ein Aufgebot der Heiden, welches zuvor Winchester attackiert habe.<sup>586</sup> Die grundlegenden Informationen sind dem Eintrag aus der Angelsächsischen Chronik zum Jahr 860 entnommen,<sup>587</sup> in der Vita werden die Ereignisse allerdings um zwei entscheidende Punkte ergänzt, die dem Geschehen eine spezifische Wertung verleihen: So werden zum einen die Umstände des christlichen Gegenschlags näher beschrieben, *cum [pagani] ad naves cum ingenti praeda reverterentur*.<sup>588</sup>

Asser präsentiert an dieser Stelle also ein Motiv für die Zerstörung Winchester, sie ist dem Beutemachen geschuldet und somit allein auf die Schädigung des Gegners ausgerichtet. Zum anderen wird die Feigheit der Heiden betont, indem Asser ihre Flucht als *muliebriter* disqualifiziert, welches in Kontrast zum explizit als *viriliter* charakterisierten Entgegenreten der Christen steht. Die Heiden erweisen sich in der Schilderung Assers also in doppelter Hinsicht als unehrenhafte Gegner, da ihre Kriegführung einerseits allein auf materielle Bereicherung ausgerichtet sei und sie andererseits bei ernstzunehmendem Widerstand ihr Heil in der als schändlich diskreditierten Flucht suchten. Der religiöse Gegensatz zwischen den Gruppen wird somit von Asser an dieser Stelle um eine weitere ethische Dimension ergänzt, deren Referenzpunkte kriegerische Tugendvorstellungen bilden.

Auch wenn vordergründig eine Profilierung der von Wessex angeleiteten Abwehrmaßnahmen unter gleichzeitiger Diffamierung des heidnischen Verhaltens im Krieg evoziert wird, lassen sich die Bemerkungen Assers nicht allein

585 Vgl. hierzu ausführlich die Abschnitte II.3.3.3. und II.3.3.4. in der vorliegenden Arbeit.

586 *In cuius diebus* [sc. anno Dominicæ Incarnationis DCCCLX] *magnus paganorum exercitus, de mari adveniens, Wintoniam civitatem hostiliter invadens depopulatus est.* ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 18.

587 Manuskript B überliefert anstelle von Osric einen Ealdorman namens Wulfheard als einen der beiden Angreifer: [...] *7 his dæge com mycel sciphere upp 7 abræcan Wintanceaster, 7 wiþ þone here gefuhtan Wulfheard ealderman mid Hamtuncsire 7 Æpelwulf ealderman mid Bearrocsire, 7 þone here geflymdan 7 wælstowe gewald ahton.* Angelsächsische Chronik B (861). Ebenso Manuskript C für dasselbe Jahr. *Osric (e)aldorman* überliefern dagegen die Manuskripte A, D und E für das Jahr 860.

588 *Cui, cum ad naves cum ingenti praeda reverterentur, Osric, Hamtunensium comes, cum suis, et Æthelwulf comes, cum Bearrocsibus, viriliter obviaverunt, consertoque proelio oppido pagani passim trucidantur, et, cum diutius resistere non possent, muliebriter fugam arripiunt.* ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 18. LAPIDGE/KEYNES, Alfred, S. 73, übersetzen *viriliter* mit „strenuously“, was sprachlich zwar gerechtfertigt ist, aber leider die antithetische Gegenüberstellung mit *muliebriter* verkennt.



auf diesen Antagonismus reduzieren: So greift die Vita etwa in Kapitel fünf die in der Angelsächsischen Chronik zum Jahr 851 verzeichnete Schlacht bei *Aclea/Ockley* auf,<sup>589</sup> in welcher das Wessex'sche Aufgebot unter der Führung König Æthelwulfs und seines Sohnes Æthelbald einen großen Sieg errungen habe.<sup>590</sup>

Die Ausmaße dieses Sieges erschienen schon im Annalenwerk als bedeutsam, wird dort doch der Schlachtausgang folgendermaßen charakterisiert: *þær þæt mæste wæl geslogon on hæþnum herige þe we secgan hierdon oþ þisne ondweardan dæg, 7 þær sige naman*. Asser übernimmt diese Wertung in seine lateinische Übersetzung, setzt aber zugleich eigene Akzente, wenn er die Intensität und Länge des Kampfes sowie den Einsatz beider Seiten im Kampfgeschehen herausstellt: *Et Æthelwulfus, Saxonum rex, et filius suus Æthelaldus cum omni exercitu [...] diutissime pugnauerunt; ibique, cum diu acerrime et animose ex utraque parte pugnatum esset, maxima pars paganae multitudinis funditus deleta et occisa est, ita qualiter nunquam in aliqua regione in una die, ante nec post, ex eis occisam esse audi-*  
*vi[t].*<sup>591</sup>

Schließlich rundet Asser den eigenen Bericht durch die sonst in der Angelsächsischen Chronik geläufige, an dieser Stelle jedoch fehlende Siegesformel<sup>592</sup> ab und kennzeichnet den Sieg zugleich als *honorifice*.<sup>593</sup> Die Totalität und Bedeutung des christlichen Triumphes, welche in der altenglischen Version allein

589 *7 þy ilcan geare coman feorþe healfhund scipa on Temesemuþan 7 bræcan Contwaraburh 7 Lundenburh 7 geflymdan Beorhtwulf Myrcna king mid his fyrde 7 foran suþ ofer Temese on Suprige, 7 him gefeagt wiþ Apelwulf cing 7 Æþelbald his sunu æt Aclea mid Westsexna fyrde 7 þær þæt mæste wæl geslogon þe we secgan hyrdan æt þysne andweardan dæg 7 þær sige naman*. Angelsächsische Chronik B (853). In ähnlichem Wortlaut Manuskript C für dasselbe Jahr, für das Jahr 851 auch die Manuskripte A, D und E.

590 *Æthelwulfus, Saxonum rex, et filius suus Æthelaldus [...] in loco, qui dicitur Aclea, [...] victoriam honorifice tenuerunt et loco funeris dominati sunt*. ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 5. Zur weiteren Darstellung des Æthelbald vgl. den Abschnitt II. 2.10. in der vorliegenden Arbeit.

591 ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 5.

592 So schließen die Abschnitte zu Schlachtbeschreibungen in der Angelsächsischen Chronik regelmäßig mit *7 (þær) sige naman* oder *sige ahton*, heidnische Siege werden als *7 (þa) ahtan wælstowe gewæald* realisiert. Dazu neben der Schlacht bei *Aclea/Ockley* (851: *7 þær sige naman*) auch die in der Vita Assers überlieferten siegreichen Schlachten bei *Wicganbeorg* (853: *7 sige naman*) und *Englefield* (872: *him þær wiþ gefeagt 7 sige naman*), die Niederlagen bei *Reading* (872: *7 þa Deniscan ahtan wælstowe gewæald*), *Basing* (872: *7 þa Deniscan sige naman*) und *Wilton* (872: *7 þa Deniscan ahtan wælstowe gewæald*) mit Datierung gemäß Manuskript B mit den jeweiligen Entsprechungen in den anderen Handschriften. Asser realisiert diese Formeln wörtlich als *victoriam accipere* oder *victoriam habere* sowie – unabhängig vom Glauben des Siegers, sondern gemäß der Größe der Schlacht – als *loco funeris dominari*: für die Schlacht bei *Wicganbeorg* (851) ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 3: [...] *et Christiani victoriam habuerunt*; für die Schlacht bei *Englefield* (870), ebd., Cap. 35: [...] *Christiani victoriam accipientes, loco funeris dominati sunt*; für die Schlacht bei *Reading* (871), ebd., Cap. 36: [...] *pagani, victoriam accipientes, loco funeris dominati sunt* [...]; für die Schlacht bei *Basing* (871), ebd., Cap. 40: [...] *pagani victoriam accipientes, loco funeris dominati sunt*; für die Schlacht bei *Wilton* (871), ebd., Cap. 42: [...] [pagani] *et victoriam capientes, loco funeris dominati sunt*.

593 [I]bique [sc. Acleae] [...] *maxima pars paganae multitudinis funditus deleta et occisa est, ita qualiter nunquam in aliqua regione in una die, ante nec post, ex eis occisam esse auduimus, et Christiani victoriam honorifice tenuerunt et loco funeris dominati sunt*. ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 5.

aus dem dem heidnischen Aufgebot zugefügten Schaden resultiert hätten, werden von Asser also um den Aspekt der Ehrhaftigkeit ergänzt. Um diese Charakterisierung zu untermauern, erweitert der Verfasser seine Vorlage um einige knappe Anmerkungen zum Schlachtverlauf, welche die Ebenbürtigkeit der Kombattanten herausstellen, *cum diu acerrime et animose ex utraque parte pugnatum esset*.<sup>594</sup> Der pagane Gegner wird mithin in seiner Kriegführung anerkannt. Die Wessex'sche Behauptung auf dem Schlachtfeld wird dementsprechend auch auf der Ebene kriegerischer Tugendhaftigkeit ausgezeichnet: Man habe keinen unterlegenen Feind vernichtet, sondern sich vielmehr mit einem ebenbürtigen Kontrahenten erfolgreich gemessen.

Ein gewisses Changieren zwischen einer Diffamierung der Feinde einerseits und einer Anerkennung ihres Status als ernstzunehmende Gegner andererseits weist dagegen Assers erweiterte Schilderung der Niederlage eines Wessex'schen Aufgebotes unter Führung Æthelreds und Alfreds bei Reading in Kapitel 36 auf.<sup>595</sup> Auch in diesem Kontext betont der Autor zunächst wieder die Härte und Dauer des Kampfes, da *ibique diu et atrociter ex utraque parte dimicatum est*. Der Entbehrungsreichtum dient hier aber weniger der Akzentuierung eines Kampfes unter Gleichen, als vielmehr der sinnstiftenden Belegung der christlichen Niederlage: Denn in diesem Kontext sind es die Wessex'schen Truppen, die ihr Heil in der Flucht suchen, nicht die Heiden.<sup>596</sup> Dieses Verhalten wird von Asser entgegen der heidnischen Flucht bei Winchester nun nicht als weibisch deklassiert, sondern vielmehr mit dem Agieren der Feinde begründet, die *lupino more* mit all ihren Männern den Krieg gesucht hätten.<sup>597</sup> Die Christen hätten sich also aufgrund der schieren Übermacht des Feindes dem Schlachtfeld entziehen müssen, dem Wolfsvergleich kommt dabei eine durchaus ambivalente Funktion zu: So akzentuiert Asser zwar den Kampfesmut der Heiden, wertet ihn zugleich aber durch die Assoziation mit einem wilden, im christlichen Kontext eindeutig negativ konnotierten Raubtier implizit ab.<sup>598</sup> Der Kontext der christlichen Niederlage bedingt also eine andere sinnstiftende Belegung agonalen Verhaltens, indem

---

594 ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 5.

595 Die Überlieferung in der Angelsächsischen Chronik beschränkt sich lediglich auf eine Passage innerhalb eines Schlachtenkatalogs im Eintrag zum Jahr 872: *Þæs ymb .iiii. niht Æþered cing 7 Ælfred his broðor þær micle fyrd to Readingum gelæddan 7 wiþ þone here gefuhtan, 7 þær wearð mycel wæl geslegen on gehwepre hand, 7 þær wearð Apelwulf ealderman ofslegen, 7 þa Deniscan ahtan wælstowe gewald*. Angelsächsische Chronik B (872). In ähnlichem Wortlaut Manuskript C für dasselbe Jahr, für das Jahr 871 auch die Manuskripte A, D und E.

596 [...] *Æthered, rex et Ælfred, frater eius, adunatis viribus congregatoque exercitu, Raedigum adierunt. Cumque usque ad portam arcis pervenissent, caedendo et prosternendo quoscumque de paganis extra arcem invenissent, pagani [...] totis viribus bellum perquirunt. Ibi que diu et atrociter ex utraque parte dimicatum est, sed, proh dolor! Christianis demum terga vertentibus, pagani, victoriam accipientes, loco funeris dominati sunt, ibique Æthelwulfus praefatus comes inter ceteros occubuit*. ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 36.

597 [*P*]agani non segnius certabant, lupino more, totis portis erumpentes, totis viribus bellum perquirunt. ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 36.

598 Zum negativen Wolfsbild in der angelsächsischen Literatur allgemein vgl. MAGENNIS, *Appetites*, S. 68–70.

die Flucht weder explizit als feige noch die Behauptung der Heiden eindeutig als ehrenhaft gewertet wird.

Die Flucht der Christen bei Reading dient dem Waliser auch als Auftakt für seinen Bericht über die Schlacht von Ashdown 871: Denn gegenüber den knappen Anmerkungen in der Angelsächsischen Chronik fällt diese Passage in der Vita deutlich ausführlicher aus,<sup>599</sup> das Geschehen wird vor dem Hintergrund agonaler Verhaltensideale mit spezifischen Bedeutungsgehalten versehen.

Diese produktive Aneignung der Vorlage zeigt sich schon in der narrativen Verbindung zwischen der zuvor berichteten christlichen Niederlage bei Reading und den Vorbereitungen auf die nachfolgende Auseinandersetzung bei Ashdown: Stehen diese in der annalistischen Vorlage noch unverbunden nebeneinander, greift Asser die ebenfalls nur in seiner Version als Flucht beschriebenen Ereignisse bei Reading zu Beginn auf, um die Motivation der Wessex'schen Aufgebote für die erneute Konfrontation mit den Heiden zu akzentuieren. Die angesichts der Niederlage empfundenen Gefühle von Schmerz und Scham sind es, die in der Darstellung Assers letztlich das entschlosseneren Auftreten der Christen bei Ashdown bewirkt hätten, ist das christliche Heer doch *quo dolore et verecundia [...] commotus*<sup>600</sup>

Während es im Kontext der Schlachtbeschreibung von Reading noch die Dänen waren, welche sich bis zum letzten Mann auf das Kampfgeschehen fokussiert hätten, wird in der Schlacht bei Ashdown nun den Christen ein ungebrochener Wille zum Kampf attestiert.<sup>601</sup> Die angelsächsischen Truppen bewerten die durch die Flucht besiegelte Niederlage also selbst als schmachvolles und damit unehrenhaftes Verhalten, welches es durch ein umso entschlosseneres Auftreten beim erneuten Aufeinandertreffen zu sühnen gelte. Das kriegerische Ehrbewusstsein der Christen äußert sich hier also sekundär in Form einer nachträglichen Verarbeitung und Reflexion der Ereignisse, aus welcher eine Besserung der eigenen Einstellung resultiert.

Diese Verhandlungen von Ehre und Flucht, von gesolltem und diskreditiertem Verhalten, prägen auch die weiteren Ausführungen Assers zur Schlacht stark, wobei die Diskurse um kriegerisch definierte Agonalität hier erstmals von der kollektiven Ebene gelöst und auch auf individuelle Statusaushandlungen bezogen werden: Im Zentrum steht dabei Alfred selbst, zu dessen erster und zentraler militärischer Bewährungsprobe Asser den Kampf bei Ashdown stili-

599 Die Angelsächsische Chronik verzeichnet neben groben Angaben zu beiden Konfliktparteien und Befehlshabern v. a. die Namen der gefallenen dänischen Feinde: *7 þæs ymb .iiii. niht gefeah t Æþered king 7 his broðor Ælfred wiþ ealne þone here on Æscedune; 7 hie wæron on twam gefylcum: on oprum wæs Bagesceg 7 Healfdene þa hæþenan ciningas; 7 on oprum wæran þa eorlas. 7 þa feaht se cing Æþered wiþ þara cýninga getruman, 7 þær wearð se cing Bagesceg ofslegen, 7 Ælfred his broþor wiþ þara eorla getruman, 7 þær wearð Sicroc eorl ofslegen se ealda 7 Sidroc se geongra 7 Osbearn eorl 7 Fræna eorl 7 Harold eorl; 7 hie þa hergas begen geflymdon, 7 þær wearð feala þusenda ofslegen, 7 hie oþ niht feohtende wæron.* Angelsächsische Chronik B (872). In ähnlichem Wortlaut Manuskript C für dasselbe Jahr, für das Jahr 871 auch die Manuskripte A, D und E.

600 ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 37.

601 [...] [I]terum post quatuor dies contra praefatum exercitum in loco, qui dicitur Æscedun, [...] totis viribus et plena voluntate ad proelium prodeunt. ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 37.

siert. Denn kein anderer Schlachtbericht wird so deutlich auf die Person des hier noch zukünftigen Königs zugeschnitten, keine andere Auseinandersetzung wird so ausführlich und detailreich beschrieben, bei keiner anderen Konfrontation ist der Autor so deutlich darum bemüht, dass Beschriebene durch angebliche Augenzeugenberichte und die Verortung des Geschehens über eine selbst gesehene Landmarke zu verifizieren und autorisieren.<sup>602</sup>

---

602 Eine Verifizierung des Berichtes erfolgt über die Verortung des Schlachtgeschehens in Form eines von Asser selbst gesehenen Baumes, der die Stelle bis zur Zeit der Niederschrift markieren würde: *Erat quoque in eodem loco unica spinosa arbor, brevis admodum, quam nos ipsi nostris propriis oculis vidimus, circa quam ergo hostiles inter se acies, cum ingenti omnium clamore, illi perperam agentes.* ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 39. Ein gutes Vergleichsbeispiel für die Akzentuierung des Schlachtverlaufs bei Ashdown bildet eine Gegenüberstellung mit Assers vergleichsweise knappen Ausführungen zur Schlacht bei Edington, der in der modernen Forschung, teilweise aber auch schon in der mittelalterlichen Chronistik selbst aufgrund ihrer weitreichenden Folgen für die Herrschaft Alfreds gemeinhin die größere Bedeutung zugesprochen wird. Vgl. hierzu etwa LAPIDGE/KEYNES, Alfred, S. 22. So fokussiert der Waliser seinen Bericht zu Edington deutlich auf den Friedensschluss und die Taufe Guthrums, geht aber kaum auf das Kampfgeschehen selbst ein: *Inde sequenti mane illucescente vexilla commovens ad locum, qui dicitur Ethandun, venit, et contra universum paganorum exercitum cum densa testudine atrociter belligerans, animoseque diu persistens, divino nutu, tandem victoria potitus, paganos maxima caede prostravit, et fugientes usque ad arcem percutiens persecutus est, et omnia, quae extra arcem invenit, homines scilicet et equos et pecora, confestim caedens homines, surripuit, et ante portas paganicae arcis cum omni exercitu suo viriliter castra metatus est. Cumque ibi per quatuordecim dies remoraretur, pagani fame, frigore, timore, et ad extremum desperatione perterriti, pacem ea condicione petierunt, ut rex nominatos obsides, quantos vellet, ab eis acciperet, et ille nullum eis daret, ita tamen qualiter nunquam cum aliquo pacem ante pepigerant. Quorum legatione audita rex suatim utens, misericordia motus, nominatos, quantos voluit, obsides ab eis accepit. Quibus acceptis, pagani insuper iuraverunt se citissime de suo regno exituros, necnon et Godrum, rex eorum, Christianitatem subire et baptismum sub manu Ælfredi regis accipere promisit. Quae omnia ille et sui, ut promiserant, impleverunt. Nam post hebdomadas Godrum, paganorum rex, cum triginta electissimis de exercitu suo viris, ad Ælfred regem prope Æthelgaeg in loco, qui dicitur Alre, prevenit. Quem Ælfred rex in filium adoptionis sibi suscipiens, de fonte sacro baptismatis elevavit. Cuius chrismatis solutio octavo die in villa regia, quae dicitur Wædmor, fuit. Qui, postquam baptizatus fuit, duodecim noctibus cum rege mansit. Cui rex cum suis omnibus multa et optima beneficia largiter dedit.* ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 56. Assers Darstellung geht hier zudem kaum über den Bericht der Angelsächsischen Chronik hinaus, wohingegen der Bericht um die Schlacht von Ashdown erheblich erweitert worden ist. Vgl. dazu Anm. 567 in der vorliegenden Arbeit. Diese unterschiedliche Gewichtung der Schlachten könnte sich auch aus dem Abfassungszeitpunkt der Vita bzw. dem Horizont des Autors ergeben, verfasste der Waliser sein Werk doch noch zu Lebzeiten Alfreds, wohingegen sich die Bedeutung der Schlacht bei Edington als Zäsur innerhalb seiner Herrschaft erst aus der Retrospektive ermitteln lässt. Für diese These spricht auch, dass es zur Zeit der Niederschrift zu neuen Däneneinfällen kam, die durch die nach Edington erfolgte Konsolidierung von Wessex und das initiierte Befestigungsprogramm nun aber erfolgreich abgewehrt werden konnten. Letztlich mag Asser aber auch an einer Negierung der von den Dänen ausgehenden Gefahr nicht gelegen gewesen sein, worauf insbes. seine Schelte des ungehorsamen Volkes in Cap. 91 sowie der mahnende Abschluss der Vita hinweisen. Denn die latente Bedrohung von außen und die Verdichtung der Auseinandersetzung zu einem Kampf zwischen *christianitas* und *paganitas* bilden zentrale Argumentationsmuster, mittels deren der Führungsanspruch Alfreds und die von ihm angestoßenen Reformen gerechtfertigt werden sollen. Vgl. hierzu den Abschnitt II.3.2.3. in der vorliegenden Arbeit.

Die Zentralität der Episode spiegelt sich auch im Protagonisten selbst wider, wird Alfred doch geradezu zu einer Projektionsfläche kriegerischer Tugendhaftigkeit erhoben und zum Sinnbild eines *rex militaris* figuriert, welches sich in dieser verdichteten Form an keiner anderen Stelle der Vita finden lässt.<sup>603</sup> Gerade die hohe Bedeutung, die dem kriegerischen Geschehen bei Ashdown vom Autor beigemessen wird, sowie die hier wie an anderen Stellen nachweisbare Tendenz zur ideellen Überformung Alfreds, in dessen Verhalten sich die in der Vita verhandelten Wertvorstellungen besonders deutlich herauskristallisieren, markieren die Schlacht als eine der Schlüsselpassagen hinsichtlich der Aushandlung kriegerischer Tugendvorstellungen.

Asser übernimmt dabei zunächst die basalen Informationen zur militärischen Organisation sowohl des dänischen als auch des Wessex'schen Heeres aus seiner altenglischen Vorlage.<sup>604</sup> So beschreibt er die Aufteilung der Aufgebote unter beiderseitiger Bildung von Schildwällen (*testudines*).<sup>605</sup> Dann präsentiert er allerdings sein zusätzliches Wissen um den Schlachtverlauf, welches er *ab his, qui viderunt, veredidis referentibus audio[erat]*: Diesen zufolge hätten sich die beiden Teile des Wessex'schen Heeres zu unterschiedlichen Zeitpunkten auf dem Schlachtfeld eingefunden. Alfred und seine Truppen wären dort entgegen des eigentlichen Planes eines gleichzeitigen, gemeinsamen Angriffs beider Heeres Teile vor dem Heer seines Bruders Æthelred eingetroffen.<sup>606</sup> Denn dieser sei nicht gewillt gewesen, eine Messe aufgrund der anstehenden Konfrontation abbrechen.<sup>607</sup> Die Verzögerung seines Bruders bringt Alfred nun in eine unglück-

603 Diese paränetische Verdichtung Alfreds zum idealen Krieger wird auch durch den Zuschnitt des Berichtes auf seine Person unter Ausklammerung Æthelreds, des älteren Bruders und amtierenden Königs, unterstützt, der durch seine fromme Haltung hier gleichsam einen komplexer angelegten Alternativentwurf für ein ideales Königtum bildet. Zu Æthelreds Frömmigkeit vgl. den Abschnitt II.2.4. in der vorliegenden Arbeit. Die Zuspitzung auf die Person Alfreds ist im Bericht der Angelsächsischen Chronik nicht gegeben – hier werden Æthelred und Alfred vielmehr gleichermaßen erwähnt, wenngleich Alfred hier implizit ob der Behauptung gegenüber mehreren Feinden als der erfolgreichere Feldherr von beiden gelten kann: *7 þa feaht se cing Æbered wiþ þara cyninga getruman, 7 þær wearð se cing Bagsceg ofslegen, 7 Ælfred his broþor wiþ þara eorla getruman, 7 þær wearð Sicroc eorl ofslegen se ealda 7 Sidroc se geongra 7 Osbeorn eorl 7 Fræna eorl 7 Harold eorl.* Angelsächsische Chronik B (872). In ähnlichem Wortlaut Manuskript C für dasselbe Jahr, für das Jahr 871 auch die Manuskripte A, D und E. Eine auf das *Chronicon ex chronicis* – welches früher Florentius, jetzt Johannes von Worcester zugeschrieben wird – zurückgehende Passage, derzufolge Æthelred nach Abschluss der Messe in das Schlachtgeschehen eingegriffen haben soll, ist wohl nicht Teil von Assers Bericht gewesen, sondern als spätere Interpolation zu werten. Vgl. hierzu die kritische Stellungnahme bei LAPIDGE/KEYNES, Alfred, S. 242, Anm. 71.

604 Dazu Anm. 599 in der vorliegenden Arbeit.

605 *Quod Christiani cernentes, et etiam ipsi exercitum in duas turmas oppido dividentes, testudines non segnius construunt.* ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 37.

606 *Decreverant ergo Christiani, ut Æthered rex cum suis copiis contra duos paganos reges sumeret proelium, Ælfred vero, suus frater, cum suis cohortibus contra omnes paganorum duces belli sortem sumere debere sciret. Sed Ælfred citius et promptius cum suis, sicut ab his, qui viderunt, veredidis referentibus audivimus, ad locum proelii advenit [...].* ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 38.

607 *[N]imirum erat enim adhuc frater suus Æthered rex in tentorio in oratione positus, audiens missam, et nimium affirmans se inde vivum non discessurum antequam sacerdos missam finiret, et divinum pro*



liche Position, wobei Asser weniger auf die zahlenmäßige Überlegenheit der heidnischen Truppen, als vielmehr auf den Gehorsam des *tunc secundarius* Alfred abzielen scheint, gedachte dieser doch, den zuvor vereinbarten Plan weiterhin einzuhalten. Zum Angriff ohne die Unterstützung Æthelreds habe sich Alfred erst entschieden, als er sich der feindlichen Truppen nicht länger habe erwehren können und vor die Wahl gestellt worden sei, den Gegner entweder anzugreifen oder sich vom Schlachtfeld zurückzuziehen.<sup>608</sup> Sowohl der ‚Ungehorsam‘ Alfreds gegenüber seinem Bruder<sup>609</sup> als auch der Bruch mit der zuvor vereinbarten militärischen Taktik werden somit über einen Zugzwang begründet, der der konkreten Situation geschuldet gewesen sei. Der Wagemut Alfreds entspringt dementsprechend keiner vermeintlich irrationalen oder archaischen Regung, sondern ist vielmehr in einen abwägenden Prozess eingebunden, der sich strategischen Überlegungen nicht verschließt.

Gleichwohl ist die Ehrfrage durch die Thematisierung der eigentlichen Motivation Alfreds für die erneute Konfrontation zu Beginn des Berichtes durchaus präsent: Gerade weil dem Kampf bei Ashdown eine sühnende Funktion für das schändliche Fluchtverhalten bei Reading zugeschrieben wird, fällt die Option eines geordneten Rückzuges aus. Zwar wäre dieser nicht mit einer irrationalen Flucht gleichzusetzen, aber dennoch als feiger Akt zu werten. Diese taktische Komponente von Alfreds Kriegsgeschick wird mit der Entscheidung zum Angriff allerdings keinesfalls hinfällig: Denn wenngleich Asser den Wagemut und die agonal definierte Männlichkeit seines Protagonisten durch einen, an dieser Stelle positiv konnotierten Tiervergleich als *viriliter aprino more*<sup>610</sup> besonders herausstellt, so erfolgt die Attacke keinesfalls kopflos oder ungeordnet. Alfred habe die Schlachtordnung vielmehr geordnet zusammengezogen, bevor er seine Banner gegen den Feind bewegt und die Truppen somit geregelt habe vorstoßen lassen.<sup>611</sup> Alfreds ebergleiches Verhalten ist entgegen der wolfsgleichen Heiden bei Reading also kein Ausdruck einer rein triebhaften Raserei, sondern wird von Asser vielmehr mit Aspekten rationaler Kriegführung verbunden. Letztlich bleibt der ursprüngliche Plan gar Richtschnur des Vorgehens, da Alfred den Angriff zwar ohne die Truppen Æthelreds, aber dennoch gemäß den ursprünglichen Absprachen durchgeführt habe.<sup>612</sup> Der Wille zur persönli-

---

*humano nolle deserere seroitium; et ita fecit.* ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 37. Vgl. dazu weiter II.2.1. in der vorliegenden Arbeit.

608 [...] *Ælfred, tunc secundarius, cum diutius hostiles acies ferre non posset, nisi aut bello retrorsum recederet, aut contra hostiles copias ante fratris adventum in bellum prorumperet, demum viriliter aprino more Christianas copias contra hostiles exercitus, ut ante proposuerant, tamen quamvis rex adhuc non venerat, dirigens, divino fretus consilio et adiutorio fultus, testudine ordinabiliter condensata, confestim contra hostes vexilla movet.* ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 38.

609 Vgl. zu dieser Episode auch den Abschnitt II.2.1. und II.2.10. in der vorliegenden Arbeit.

610 ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 38. Zur positiven Konnotation des Eber-Vergleiches vgl. LAPIDGE/KEYNES, Alfred, S. 242, Anm. 70, sowie WILLIAMS, Armes, S. xxix, Anm. 2.

611 *Ælfred [...] Christianas copias contra hostiles exercitus [...] dirigens [...] testudine ordinabiliter condensata, confestim contra hostes vexilla movet.* ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 38.

612 [*Direxit copias contra hostem*], *ut ante proposuerant, tamen quamvis rex adhuc non venerat [...]*. ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 38.



chen Selbstbehauptung einerseits und ein strategisches Vorgehen andererseits schließen einander an dieser Stelle also nicht aus, ein guter Feldherr vermag in der Darstellung Assers vielmehr die eindeutig affektiv codierten Aspekte adliger Kriegerkultur durch die Vernunft anzuleiten und so zum Guten zu wenden.

Alfreds Agieren wird aber an dieser Stelle noch auf einer weiteren Ebene legitimiert: So sind es nicht allein die taktischen Erwägungen und das implizit angesprochene agonale Ehrbewusstsein, welche Alfred in seinem Vorgehen bestärken; Alfred ist in der Darstellung Assers auch ein *divino fretus consilio et adiutorio fultus*.<sup>613</sup> Der Waliser präsentiert seinen Protagonisten also nicht nur als idealen Feldherrn, in dessen Wesen sich agonale Impulsivität und rationale Taktik die Waage halten, sondern auch als von Gott inspirierten und unterstützten Krieger. Damit wird das Kampfgeschehen einerseits erneut – wie schon zuvor durch die fromme Haltung des Bruders – religiös legitimiert.<sup>614</sup> Andererseits erweitert Asser sein Spektrum kriegerischer Verhaltensnormen um den Aspekt der Gottesfürchtigkeit, ohne die der Sieg letztlich nicht zu erreichen gewesen sei. Dadurch wird der verhaltensethische Gegensatz zwischen *christianitas* und *paganitas* verstärkt und die Kriegführung der Heiden weiter delegitimiert. Wie schon im Bereich der anderen Wertediskurse, so ist es für Asser auch im Kriegswesen entscheidend, welche innere Haltung das Agieren anleitet.

Dieses antithetische Prinzip wird von Asser im weiteren Verlauf der Schilderung nochmals explizit formuliert und zugleich auf das Grundsätzliche zugespitzt. Nachdem die schlechtere Ausgangssituation der Christen in der Schlacht bei Ashdown im Rekurs auf die territorialen Gegebenheiten auf einer weiteren Ebene betont worden sind,<sup>615</sup> widmet sich Asser bei der Schilderung des konkreten Schlachtverlaufs der Motivation der Kontrahenten: Während die Heiden *perperam agentes, isti* [sc. Christiani milites] *pro vita et dilectis atque patria pugnaturi*.<sup>616</sup> Der Unterbestimmtheit des heidnischen Movens zum Kampf steht in der Darstellung Assers also die Benennung der existentiellen Anliegen der Wessex'schen Truppen gegenüber. Auf diese Weise wird wiederum ein normativ aufgeladener Gegensatz erzeugt, der die feindliche Kriegführung delegitimiert und die der Christen hingegen rechtfertigt. Der Motivlosigkeit der Heiden, deren Handeln allein wertend als Unrecht etikettiert wird, stellt Asser den bloßen Überlebenskampf der Christen und ihre Aufopferungsbereitschaft für das eigene Lebensumfeld gegenüber.<sup>617</sup>

---

613 ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 38.

614 Diese Verbindung zwischen königlichem Gebet und gottgewolltem Schlachtausgang wird von Asser zu Beginn seines Berichtes explizit gezogen: *Quae regis Christiani fides multum apud Dominum valuit, sicut in sequentibus apertius* [sc. pugna] *declarabitur*. ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 37.

615 *Sed hoc in loco nescientibus intimandum est, quod ille locus certaminis belligerantibus inaequalis erat; nam pagani editiorem locum praecipuaverant, Christiani ab inferiori loco aciem dirigebant*. ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 39.

616 ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 39.

617 *Cumque aliquandiu animose et nimium atrociter hinc inde utriusque pugnarent, pagani divino iudicio Christianorum impetum diutius non ferentes, maxima suarum copiarum parte occisa, opprobriosam fugam cepere; quo in loco alter de duobus paganorum regibus et quinque comites occisi occubuerunt, et*

Die vorherige Bezugnahme auf Gott blendet der Waliser an dieser Stelle bewusst aus, um sowohl die Bedrohungssituation als auch die existentielle Bedeutung des Kampfes weiter herauszustellen: Bei einer Niederlage drohe nicht nur eine völlige Auslöschung der militärischen Akteure, sondern auch der Wessex'schen Gesellschaft als solche, wie die aufsteigende Trias aus ‚Leben – Geliebten – Vaterland‘ zeigt.<sup>618</sup> Die innere Einstellung, die hier das Agieren der Christen anleitet, ist also nur indirekt durch Ehre und Gottvertrauen gekennzeichnet. Im Vordergrund stehen vielmehr die Aspekte ‚Schutz‘ und ‚Opferbereitschaft‘, die das kriegerische Handeln somit im Sinne eines auf die bloße Existenz verdichteten Verteidigungskrieges legitimieren.

Sowohl diese Rechtfertigung des Agierens des christlichen Aufgebotes als auch seines Anführers Alfred wird schließlich durch den siegreichen Ausgang der Schlacht vollends zur Geltung gebracht. Asser nimmt gegenüber dem Eintrag in der Angelsächsischen Chronik einige bedeutsame Ergänzungen vor,<sup>619</sup> die eine produktive Aneignung seiner Vorlage im Sinne der eigenen argumentativen Interessen belegen: Im Zentrum steht dabei die Flucht der Heiden, deren konkrete Entstehungsumstände deutlicher als in der Vorlage umrissen werden. So führt Asser zwei miteinander verwobene Gründe an: Einerseits hätten die Heiden, nachdem *aliquandiu animose et nimium atrociter hinc inde utrique pugna[tum est]*, dem Ansturm des Wessex'schen Heeres nicht länger standhalten können und die Flucht ergriffen, während der Erfolg das christliche Vordringen andererseits *divino iudicio* erfolgreich gewesen sei.<sup>620</sup> Asser verbindet in seiner Schilderung des Schlachtausganges also, wie bereits bei seiner Charakterisierung des idealen Feldherrn Alfred, den Aspekt der militärischen Behauptung mit demjenigen der Gottgefälligkeit des Agierens.

Wenngleich die Überlegenheit der Christen mit dem göttlichen Heilsplan in Verbindung gebracht wird, so führt hier doch keine übernatürliche Begebenheit zum Sieg des Wessex'schen Aufgebotes. Das Wirken Gottes wird zwar durchaus sinnstiftend in die Erzählung eingebunden, äußert sich jedoch nicht im konkreten Schlachtverlauf. Vielmehr scheinen es die Ausführungen nahezulegen, dass die Christen analog zu ihrem Anführer von Gott in ihrem Vorgehen bestärkt werden, den Krieg aus guten und gerechtfertigten Gründen führen und daher den Sieg zugesprochen bekommen. Damit erweist sich nochmals, dass kriegsethische Parameter und göttliche Unterstützung in der Konzeption Assers untrennbar miteinander verbunden sind, ja sich gar gegenseitig bedingen. Der Sieg gegen die Heiden bei Ashdown bleibt damit ein Akt kriegerisch errungener

---

*multa millia paganae partis in eodem loco, et insuper per totam campestrum Æscesdun latitudinem ubique dispersa, longe lateque occisa corruerunt.* ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 39.

618 Dies verdeutlicht auch der Nachruf am Ende des Kapitels: *Cecidit ergo Bægscecg rex et Sidroc ille senex comes et Sidroc iunior comes, et Osbern comes, et Fraena comes, et Hareld comes* [...]. ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 39.

619 Dazu Anm. 599 in der vorliegenden Arbeit.

620 *Cumque aliquandiu animose et nimium atrociter hinc inde utrique pugnarent, pagani divino iudicio Christianorum impetum diutius non ferentes, maxima suarum copiarum parte occisa, opprobriosam fugam cepere.* ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 39.

Selbstbehauptung, der den Christen aufgrund ihrer ethisch gerechtfertigten Motivation zum Kampf zugesprochen wird.

Diese Verwobenheit von Gottvertrauen und kriegerischer Tugendhaftigkeit zeigt sich auch im Ausgang des Berichtes. Dieser rekurriert wieder stärker auf den Ehraspekt: Zunächst ist in diesem Kontext nochmals auf die Flucht der Heiden zurückzukommen, die entgegen der ‚sachlicheren‘ Schilderung in der Angelsächsischen Chronik hier eindeutig als *opprobriosa* bewertet wird.<sup>621</sup> Damit schließt Asser gleichsam den narrativen Bogen ab, der durch die Niederlage bei Reading in Kapitel 36 gespannt wurde: Waren es dort noch die Christen selbst, so sind es diesmal die Feinde, die sich durch die Auflösung ihrer Schlachtreihen unehrenhaft verhalten. Das christliche Fehlverhalten bei Reading wird durch die Vertreibung der Heiden somit gemäß der ursprünglichen Motivation zum Kampf und den taktischen Erwägungen Alfreds vor dem entscheidenden Angriff gesühnt.

Die Schändlichkeit des heidnischen Verhaltens wird vom Verfasser durch die im Vergleich zur altenglischen Vorlage ebenfalls detaillierter geschilderten Folgen der Flucht gar noch weiter gesteigert: So hätten die Christen den heidnischen Truppen nachgesetzt und sie noch bis zum Anbruch der Nacht verfolgt und niedergestreckt.<sup>622</sup> Neben ihrem entehrenden Charakter verdeutlicht Asser damit anhand der Heiden auch die konkreten praktischen Folgen einer kopfloren Flucht vom Schlachtfeld, die dem Gegner die Möglichkeit zur weiteren Schädigung biete. Auch an dieser Stelle nutzt der Waliser also die Darstellung des Geschehens bei Ashdown, um taktische Erwägungen und kriegsethische Aspekte miteinander zu verbinden: Das vermeintlich archaische Streben nach Ehre in der agonalen Selbstbehauptung und die rationale Kriegführung schließen einander in der Konzeption Assers nicht aus, sie bedingen einander vielmehr. Zugleich verdeutlichen die desaströsen Konsequenzen der Schlacht nochmals die deutliche Überlegenheit des christlichen Heeres, die Größe ihres Sieges und nicht zuletzt das Kriegsgeschick des *secundarius* Alfred.

In seiner Darlegung der Schlacht bei Ashdown entwirft Asser ein werteorientiertes Koordinatenfeld, in dem sich unterschiedliche, von ihm angeführte Artikulationen martialischer Agonalität verorten lassen: Diese verhandelten Normvorstellungen lassen sich dabei keinesfalls auf ein göttlich prädestiniertes Verständnis von Kriegführung reduzieren, welches das pagane Agieren allein schon aufgrund des religiösen Gegensatzes diskreditieren und den Erfolg der Christen lediglich auf ihre außerkriegerische Frömmigkeit reduzieren würde.

---

621 ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 39. Die altenglischen Versionen verzeichnen hier lediglich, dass 7 hie þa hergas begen geflymdon. Angelsächsische Chronik B (872). In ähnlichem Wortlaut Manuskript C für dasselbe Jahr, für das Jahr 871 auch die Manuskripte A, D und E.

622 [E]t totus paganorum exercitus in fugam usque ad noctem et etiam usque ad diem sequentem, quousque ad arcem qui evaserant pervenerunt, versus est, quos Christiani usque ad noctem persecuti sunt ubique prosternentes. ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 39. In der Angelsächsischen Chronik ist hingegen nur die Rede von einem Kampf bis in die Nacht hinein: 7 hie op niht feohtende wæron. Angelsächsische Chronik B (872). In ähnlichem Wortlaut Manuskript C für dasselbe Jahr, für das Jahr 871 auch die Manuskripte A, D und E.

Wenngleich diesem christlich-religiösen Bezugsrahmen in Anlehnung an kontinentale Praktiken der Sinnstiftung zwar eine zentrale Funktion zukommt, so fallen doch zugleich Bezüge zu rational-taktischen Erwägungen, praktischen Aspekten der Kriegführung ebenso wie die Ehrhaftigkeit tangierenden Verhaltensmaximen auf, die Asser in seinem Bericht an vielen Stellen herstellt: Hierdurch werden weitere kommunikative Potenziale erschlossen, die Formen kriegerischer Selbstbehauptung auf weiteren wertorientierten Ebenen sowohl legitimieren als auch delegitimieren können sowie das Spektrum sinnstiftender Belegungen von Siegen und Niederlagen entscheidend erweitern. In ihrer deutlichsten Zuspitzung manifestiert sich dieses Normengefüge durch die leitende Zuschreibung der Qualitäten an Alfred als idealen Feldherren: Dieser zeichnet sich durch sein rational-praktisches Urteilsvermögen, seine stärker affektiv definierte Tapferkeit sowie durch sein Gottvertrauen gleichermaßen aus.

Wie stark dieses tripartite Verständnis kriegerischer Agonalität Assers Kriegsdeutungen anleitet, belegen zwei weitere Kampfberichte, die zugleich die Anpassungsfähigkeit des Deutungsmodells und damit seine flexible kommunikative Nutzung verdeutlichen. Ein ähnliches und zugleich situativ angepasstes Geflecht aus göttlicher Begünstigung und praktischen Erfordernissen der Kriegführung entwirft der Verfasser bei seiner Darlegung der Schlacht von Wilton in Kapitel 42. Die Erweiterung der altenglischen Vorlage dient hier erneut der sinnstiftenden Belegung des Geschehens und wird zusätzlich durch eine narrative Verknüpfung mit den vorangehenden und nachfolgenden Ereignissen evoziert:<sup>623</sup> So nimmt Asser etwa die zuvor berichtete Königserhebung Alfreds zum Anlass, eine knappe Reflexion des Herrschers über die sich ihm nun stellenden Herausforderungen zu inserieren, in deren Mittelpunkt die Heidenabwehr steht. Denn Alfred glaubt nicht, gegenüber der *austeritas* der Heiden ohne göttlichen Beistand allein bestehen zu können, wenn er doch schon zu Lebzeiten seiner Brüder große Verluste habe hinnehmen müssen.<sup>624</sup> Die Bedenken Alfreds

623 In stark reihender Form überliefert die Angelsächsische Chronik: *Her com se here to Readingum on Westsexe, 7 þæs eft ymb .iii. niht ridan tvegen eorlas upp; þa gemette Apelwulf ea<I>dorman hie on Englafelda 7 him þær wiþ gefeaht 7 sige nam [...]. Þa ymb .iiii. niht Æþered cing 7 Ælfred his broðor þær micle fyrd to Readingum gelæddan 7 wiþ þone here gefuhtan, 7 þær wearð mycel wæl geslegen on gehweþre hand, 7 þær wearð Apelwulf ealderman ofslegen, 7 þa Deniscan ahtan wælstowe geweald. 7 þæs ymb .iiii. niht gefeaht Æþered king 7 his broðor Ælfred wiþ ealne þone here on Æscudune; [...]* 7 þæs emb .xiiii. niht gefeaht Æþered cing 7 his broðor Ælfred wiþ þone <here> æt Basingum, 7 þær þa Deniscan sige naman. 7 þæs ymbe .ii. monþas gefeaht Æþered cing 7 Ælfred his broþor wiþ þone here æt Merantune [...] 7 þa Deniscan ahtan wælstowe geweald [...]. 7 þæs ofer Eastran gefor Æþered king, 7 he rixode .v. gear [...]. Þa feng Ælfred Apelwulfing his broðor to Westsexna rice. 7 þæs embe anne monaþ gefeaht Ælfred cing wiþ ealne here þone lytle weorode æt Wiltune 7 hine lange on dæg geflymde, 7 þa Deniscan ahton wælstowe geweald. 7 þæs geares gewurðan .ix. folcgefoht gefohten wiþ þone here on þy kynerice be suþan Temese butan þam þe him Ælfred þæs cinges broðor 7 ealdormenn 7 cinges þegnas oft rada on ridon þe man na ne rimde. 7 þæs geares wæran ofslegene .ix. eorlas 7 an cing; 7 þy gear naman Westsexan friþ wiþ þone here. Angelsächsische Chronik B (872). In ähnlichem Wortlaut Manuskript C für dasselbe Jahr, für das Jahr 871 auch die Manuskripte A, D und E.

624 [N]imirum enim non putabat se, nisi divino fultum auxilio, tantam paganorum unquam posse solum sufferre austeritatem, quin etiam viventibus suis fratribus, cum magna multorum detrimenta sustinuisset. ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 42. Vgl. dazu auch Anm. 504 in der vorliegenden Arbeit.

dienen zum einen der Erläuterung des Unwillens, mit dem er die Alleinherrschaft im Reich übernommen habe, und akzentuieren daher nicht zuletzt seine königliche Demut.<sup>625</sup> Zum anderen zeigt die Reflexion auch die Weitsicht des Protagonisten auf, der hier analog zur Schlacht von Ashdown als ein auf Gott vertrauender Heerführer ausgewiesen wird.

Die sich anschließende Niederlage von Wilton fungiert vor diesem Hintergrund als Verifikation der königlichen Einsicht. Der Bericht ist in seiner Grundkonstruktion analog zur Schilderung des christlichen Erfolgs bei Ashdown aufgebaut und mag daher zunächst eine andere Erwartungshaltung generieren: So ist das christliche Aufgebot dem heidnischen zwar unterlegen, weist in der Konfrontation jedoch eine entschlossene Haltung auf. Der Kampf wird von beiden Seiten eine zeitlang feindselig und beherzt geführt, bevor die Feinde im Angesicht des christlichen Aufgebotes erneut die Flucht ergreifen.<sup>626</sup>

An dieser Stelle unterläuft Asser aber unter einem wehklagenden Ausruf die bisherige Erwartungshaltung eines erneuten christlichen Sieges und berichtet unvermittelt von einer Wende im Kriegsgeschick: In diesem Fall habe sich die Flucht der Heiden als List entpuppt, die den unvorbereiteten, zahlenmäßig unterlegenen Gegner in einen Hinterhalt zu führen und durch einen zweiten Angriff zu bezwingen gesucht habe.<sup>627</sup> Die geringere Truppenstärke der Christen wird im Anschluss zwar gerechtfertigt, seien die Wessex'schen Aufgebote durch die acht bereits geführten großen Schlachten des laufenden Jahres doch vollkommen aufgerieben gewesen. Hinzu kämen noch zahlreiche kleinere Einfälle, deren auszehrende Wirkung und Allgegenwärtigkeit von Asser gegenüber dem knappen Bericht in der Chronik ebenfalls stärker betont werden: Wie viele Leben all dies gar auf Seiten der Heiden gefordert haben möge, wisse nur Gott allein.<sup>628</sup>

625 Zu den in der Vita verhandelten Demutsvorstellungen vgl. ausführlicher den Abschnitt II.2.7. in der vorliegenden Arbeit.

626 [C]ontra universum paganorum exercitum [...] cum paucis et nimium inaequali numero acerrime beligeravit, et cum hinc inde utriusque hostiliter et animose non parva diei parte pugnarent, pagani ad integrum suum periculum propriis suis conspectibus cernentes, et hostium infestationem diutius non ferentes, terga in fugam verterunt. ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 42.

627 Sed, proh dolor! paucitatem persequentium decipientes, iterum in proelium prodeunt, et victoriam capientes, loco funeris dominati sunt. ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 42. Eine genaue Einschätzung des Aussagegehalts der Passage gestaltet sich schwierig, da sich in der Überlieferung neben *paucitatem* auch *peraudacitatem* finden lässt, was den Gegenschlag der Dänen mit dem Wagemut der Verfolger begründen würde. Vgl. hierzu LAPIDGE/KEYNES, *Alfred*, S. 243, Anm. 77. Mit Blick auf den Kapitelabschluss erscheint *paucitatem* wahrscheinlicher. Vgl. hierzu auch die folgenden Anm.

628 Nec hoc cuiquam mirabile videatur, quod Christiani parvum in proelio numerum habebant: erant enim Saxones maxima ex parte in eodem uno anno octo contra paganos proelii populariter attriti, in quibus octo proeliis unus rex paganorum et novem duces cum innumeris cohortibus occisi periere, exceptis cotidianis et nocturnis irruptionibus innumerabilibus, quas Ælfred saepe memoratus et singuli duces illius gentis cum suis et etiam per plures ministri regis contra paganos infatigabiliter studiose exercebant. In quibus frequentissimis irruptionibus quot millia paganae expeditionis occisa perierunt, nisi soli Deo, incognitum est; exceptis his, qui in octo supra memoratis proeliis trucidati sunt. ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 42. Vgl. dazu auch die Überlieferung in der Angelsächsischen Chronik in Anm. 623 in der vorliegenden Arbeit.



Die normativen Bezugspunkte für die sinnstiftende Belegung der Niederlage bei Wilton entsprechen dabei den gängigen Erklärungsmustern Assers: Auch hier erweist sich der Kampf gegen die Heiden als mehrpoliges Geflecht, welches sich zwischen den Punkten ‚Gottvertrauen‘, ‚praktische Erfordernisse der Kriegführung‘ und ‚ideelle Aspekte‘ ebendieser konstituiert. Vershoben wird lediglich die Gewichtung der einzelnen Teilpunkte: Im vorliegenden Kontext wird der Fokus explizit auf die praktische, implizit aber auch auf die religiöse Ebene gelegt. Das Verhalten der Christen gilt dem Waliser dabei als untadelhaft. Denn es seien weder deren mangelnder Kampfesmut noch ein fehlender Wille zur Selbstbehauptung, die die Niederlage des Wessex'schen Aufgebotes bedingten, sondern allein die konstante, aus der dauerhaften Heidenabwehr resultierende Schwächung ihrer Wehrfähigkeit.

Die Anordnung der drei zentralen Koordinaten für die deutende Verarbeitung des Kriegsgeschehens erweist sich in der berichtsübergreifenden Perspektive also nicht als fix und hinsichtlich ihrer jeweiligen Bedeutungsgehalte unveränderbar. Vielmehr lassen sich die einzelnen Referenzpunkte je nach Kontext und Situation verschieben, um unterschiedliche kommunikative Absichten zu realisieren: Assers kasuistische Aufwertung seiner annalistischen Vorlage entwirft im vorliegenden Kontext somit das Bild eines Krieges, der mit diesseitigen Mitteln allein nicht zu gewinnen ist. Dass diesem empirischen Beleg die abstrakte Erkenntnis Alfreds vorangestellt wird, verdeutlicht dabei nicht nur die Weisheit, Gottesfürchtigkeit und Demut des neuen Königs. Sie weist zugleich dem Beistand Gottes eine Schlüsselstellung innerhalb der Behauptung gegen die Heiden zu, wie sie auch schon auf anderer Ebene für den christlichen Sieg bei Ashdown reklamiert worden ist. Wenngleich das kriegerische Verhalten der Christen an dieser Stelle also nicht offen kritisiert wird, so stellt Asser ihnen gleichwohl – wie schon bei der Schlacht von Ashdown – einen besseren Anführer gegenüber, der sich über die heilsgeschichtlich-religiöse Dimension des Krieges bewusst geworden ist und nun in den Kategorien der von kontinental-karolingischen Denkmustern übernommenen Reformrhetorik denkt. Demnach hängt auch das diesseitige Kriegsgeschick von der Gottgefälligkeit der Akteure ab.<sup>629</sup>

Ansätze zu einer Legitimierung des von Alfred initiierten Reformprogrammes durch die Vorausdeutung seiner Notwendigkeit aus dem Kriegsverlauf lassen sich aber nicht nur auf der Ebene der Intensivierung christlicher Lebensführung nachweisen, sondern berühren auch pragmatischere Aspekte der Maßnahmen: So nutzt Asser seine Version einer sieglos verlaufenden Belagerung der Dänen in Devon im Jahr 878 in Kapitel 54, um die Bedeutung der königlichen Pläne eines Ausbaus der Befestigungsanlagen herauszustellen.<sup>630</sup>

629 Vgl. zu den vergleichbaren karolingischen Sinnstiftungsmustern etwa SCHARFF, *Kämpfe*, S. 175–178.

630 Vgl. ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 54. Das Manuskript B der Angelsächsischen Chronik berichtet in dem Eintrag zum Jahr 879 davon, dass *7 þæs ilcan wintres wæs Ingweres broðor 7 Healfdenes on Westsexna rice mid .xxiii. scyppa, 7 hine man þær ofsloh 7 .dccc. manna mid him 7 .lx. manna his heres, 7 þær wæs se guþfana genumen ðe hie Hrefn heton*, ohne einen konkreten Ort zu nennen. In ähnlichem Wortlaut Manuskript C für dasselbe Jahr, anders jedoch Manuskripte A



Auch in diesem Bericht lässt sich die oben genannte Faktorentrias feststellen, wobei es hier wiederum die Einstellung der Besatzung der *arx Cynuit/Countisbury*<sup>631</sup> ist, welche die kriegspraktischen Mängel auf christlicher Seite zu kompensieren vermocht habe. Wenngleich die christliche Ausgangslage und das (daraus resultierende) Agieren der Heiden hier durchaus widersprüchlich dargestellt werden, steht im Mittelpunkt der Ausführungen doch der unzureichende Befestigungscharakter von *Cynuit*, welcher das christliche Aufgebot unter Zugzwang gesetzt habe. So berichtet der Waliser einerseits, dass die Heiden den Ort unvorbereitet und nahezu unbefestigt vorgefunden hätten, betont andererseits die günstigen natürlichen Gegebenheiten, sei der Ort doch nur von Osten her nicht sonderlich geschützt gewesen.<sup>632</sup> Aufgrund dieses natürlichen Schutzes hätten die Heiden den Entschluss gefasst, die Festung zu belagern, um die Christen so zur Aufgabe bewegen zu können – immerhin verfügte die *arx* über keine eigene Wasserversorgung.<sup>633</sup> Insgesamt betrachtet erweist sich die Befestigung *Cynuit* also trotz der schützenden Umgebung als Fehlkonstruktion, die ihre eigentliche Funktion als Rückzugsort im Ernstfall nicht zu erfüllen vermag. Die Christen befinden sich durch das heidnische Vorgehen, welches die gegebenen Mängel auszunutzen versucht, vielmehr in einer dilemmatischen Situation, die sie vor die Wahl zwischen Schutzlosigkeit, Aufgabe oder Verdursten stellt.

Doch auch in diesem Kontext unterläuft Asser die bisher evozierte Erwartungshaltung, indem er deutlich macht, dass der heidnische Plan entgegen der taktischen Erwägungen nicht aufgeht: *Quod non ita, ut putabant, evenit.*<sup>634</sup> Denn die Besatzung von *Cynuit* habe trotz ihrer schlechten Lage weder an Aufgabe noch an ein zum Scheitern verurteiltes Ausharren gedacht, sondern gegen die Belagerer vielmehr selbst einen Ausfall im Morgengrauen riskiert. Der Autor führt zwei Gründe für den christlichen Angriff an: Einerseits würden diese durch Gott angespornt, andererseits läge ihrem Vorgehen auch ein ungebrochener Kampfeswille zugrunde, da sie Tod oder Sieg als verdienstvoller bewerteten als die vom Feind antizipierten Verhaltensweisen.<sup>635</sup>

---

für das Jahr 878: *7 þæs ilcan wintra wæs Inwæres broþur 7 Healfdenes on Westseaxum on Defenascire mid .xxiii. scipum, 7 hiene mon þær ofslog, 7 .dccc. monna mid him. 7 .xl. monna his heres.* Angelsächsische Chronik A (878). In ähnlichem Wortlaut auch Manuskript D für dasselbe Jahr, jedoch mit dem Hinweis, dass *7 þær wæs se guðfana genumen ðe hi 'Hræfn' hæton.* Ebenso Manuskript E.

631 Zur Identifikation des Ortes vgl. LAPIDGE/KEYNES, Alfred, S. 248, Anm. 100, mit der dort zitierten Literatur.

632 *Sed cum pagani arcem imparatam atque omnino immunitam, nisi quod moenia nostro more erecta solummodo haberet, cernerent, – non enim effringere moliebantur, quia et ille locus situ terrarum tutissimus est ab omni parte, nisi ab orientali, sicut nos ipsi vidimus.* ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 54.

633 [P]agani [...] *obsidere eam coeperunt, putantes homines illos manum cito daturos fame et siti et obsessione coactos, quia nulla aqua illi arci contigua est.* ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 54.

634 ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 54.

635 *Nam Christiani, antequam talem penuriam omnino subire paterentur, divinitus instigati, multo melius iudicantes aut mortem aut victoriam mereri, diluculo super paganos ex improviso irrumpunt, et a primo tempore hostes hostiliter cum rege suo maxima ex parte, paucis ad naves per fugam elapsis, prosternunt.* ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 54.

Die dilemmatische Ausgangssituation wird von der Wessex'schen Besatzung hier also produktiv aufgelöst, indem die vom Gegner unterstellte Handlungslogik durch alternative Entscheidungsparameter ersetzt wird. Das von taktischen Erwägungen geprägte ‚Kapitulation oder Ausharren‘ weicht dem absolute Agonalität ausdrückenden ‚Sieg oder Tod‘. Auch hier wird dem Wirken Gottes eine wichtige Funktion zugeschrieben: Denn dieses totale Bekenntnis zum Kampf wird von Gott selbst vermittelt, der hier eben nicht nur ermutigt, unterstützt oder inspiriert, sondern explizit anspornt, gar anstachelt – die Christen handeln *divinitus instigati*. Ihr Agieren, welches zunächst allein Parametern laikal-kriegerischer Ehrvorstellungen zu entsprechen scheint, wird also mit dem göttlichen Willen verbunden, der die Christen zur Gegenwehr anleitet.

Neben dieser gottgewollten Legitimation des Geschehens ist es wiederum das entschlossene und aggressive Vorgehen, welches der Wessex'schen Besatzung schließlich zum Sieg gegen die Heiden verholfen habe. Auch wenn Asser an dieser Stelle keine expliziten Bezüge zur ‚Institutionalisierung‘ des alfredianischen Befestigungswesens herstellt,<sup>636</sup> so wird die kriegstechnische Unterlegenheit doch deutlich ersichtlich, wenn eine ausreichende Versorgung der Christen bei *Cynuit* nicht gewährleistet ist. Wie schon bei der christlichen Niederlage bei Wilton, so werden auch hier die kriegspraktischen Mängel der angelsächsischen *christianitas* herausgestellt, die dem Feind somit auf gleich mehreren Ebenen nicht gewachsen scheint. Hinsichtlich der konkreten Sinnstiftung verfolgt Asser hier jedoch einen anderen argumentativen Kurs, der sich nicht zuletzt aus dem Umstand ergibt, dass die Belagerung von *Cynuit* entgegen dem Gefecht bei Wilton siegreich für die Christen verlaufen sei. Die kriegerische Selbstbehauptung wird dabei mit dem göttlichen Willen verbunden, denn die Christen fügen sich an dieser Stelle nicht, wie man angesichts des religiösen Bezugsrahmens vermuten könnte, in das ihnen drohende Leid. Sie gehen vielmehr – von Gott hierzu explizit angespornt – *hostiliter cum rege suo* gegen den Feind vor.

Verweist schon der Blick auf Assers Ausführungen zur kriegerischen Agonalität auf seine vielgestaltige Nutzung wie Belegung kompetitiver Diskurse, so wird das Bedeutungsspektrum noch erweitert, wenn man die Perspektive von der rein martialisch definierten Ebene löst und nach weiteren wettbewerblichen Praktiken innerhalb der Vita fragt. Ein Betätigungsfeld, welches möglicherweise eng mit dem Kriegswesen verbunden ist und in der Forschung ebenfalls mit einer vermeintlichen laikal-adligen Leitkultur agonaler Selbstbehauptung assoziiert wird, bildet die Jagd.<sup>637</sup> So ist auch die königliche Jagdaffinität ein von Asser

---

636 Zum Diskurs um das alfredianische Befestigungswesen innerhalb der Vita vgl. den Abschnitt II.2.11. in der vorliegenden Arbeit.

637 Vgl. hierzu HACK, *Alter*, S. 147–152, sowie zur Bedeutung der Jagd als Ausdruck der Vitalität insbes. im hohen Alter und bei Krankheit zur Untermauerung der Tauglichkeit für das Amt, S. 398 f. Vgl. ferner auch GIESE, *Aspekte*, sowie FENSKE, *Jagd*, wobei sich letzterer durchaus kritisch hinsichtlich einer notwendigen Verbindung von Kriegswesen und Jagd äußert. Waffenspiele zur Wehrrüchtigung sind auch schon im Frühmittelalter belegt. Die Jagd kann jedenfalls nicht auf diesen Aspekt reduziert werden, vielmehr scheint es eher um den allgemeinen Aspekt der

mehrfach in der Vita angesprochenes Thema. Mit Blick auf die hier verfolgte Fragestellung nach der kommunikativen Nutzung agonaler definierter Verhaltensideale ist dabei vor allem ein kurzer Abschnitt aus der Charakterisierung von Alfreds Jugend bedeutsam, welche die frühe Tugendhaftigkeit des Protagonisten herausstellt.

So erwähnt Asser in Kapitel 22, dass Alfred sich eifrig in den weidmännischen Künsten geübt habe. Diese Anstrengungen seien nicht vergeblich gewesen, habe er doch alle durch seine Erfahrung und seinen Erfolg in diesem Bereich wie auch *in ceteris omnibus Deis donis* übertroffen.<sup>638</sup> Die Ausführungen zu den Jagdfähigkeiten Alfreds, welche als zu erlernende *ars venatoria* und somit als die Frucht harter Arbeit charakterisiert werden, fügen sich in den allgemeinen Tenor der Jugendbeschreibung – in Anlehnung an die hagiographische Erzähltradition des *puer senex* wird die *industria* des Königs schon in frühen Jahren betont.<sup>639</sup> Wesentliches Element dieses Erweises bildet dabei gemäß der vorbildenden Motivik die Exzeptionalität des kindlichen Alfred, was in der Forschung zu Recht als Beleg für eine herrschaftslegitimatorische Funktion der Passage gewertet worden ist.<sup>640</sup>

Die Aufnahme laikal-weltlicher Betätigungen in einen grundsätzlich monastisch-religiös codierten Tugendkatalog verweist zugleich auf eine produktive Aneignung des hagiographischen *puer senex*-Motives, das sich bei der Darstellung Alfreds eben nicht allein auf geistige Ideale beschränkt, sondern vielmehr zwischen Aspekten ‚höfisch-weltlicher‘ Sozialisation und der spirituellen Orientierung des jungen Königssohns changiert. Dies geht umgekehrt auch mit einer Adaption agonaler Verhaltenslogik einher, welche der Jagd auf ganz unterschiedlichen Ebenen prinzipiell innewohnt und ihren eigentlich problematischen Status hinsichtlich christlicher Verhaltenslehren zumindest teilweise begründet.<sup>641</sup> Asser geht es hier nicht um eine Betonung des kompetitiven Moments – er gründet seine positive Wertung vielmehr auf dem Aspekt des Meisterns einer Kunst, die auf Erfahrung und Übung fußt. Gemäß dem auch auf Könige übertragbaren Ideal christomimetischer Demut misst Alfred sich also in der Darstellung Assers nicht bewusst mit anderen, um seine Kunstfertigkeit unter Beweis zu stellen. Der agonale Aspekt des Übertreffens wird vielmehr auf einer zweiten, indirekten Ebene artikuliert, sodass er mit dem paradoxalen Verständnis<sup>642</sup> christlicher Selbstverleugnung kompatibel wird, ja gar dessen Wi-

---

Ertüchtigung zu gehen. Zudem gilt es in Anlehnung an Fenske zu beachten, dass Jagd und Krieg als voneinander getrennte Operationen zu verstehen sind, die jeweils andere Waffen, Verhaltensweisen, etc. erfordern.

638 *In omni venatoria arte industrius venator incessabiliter laborat non in vanum; nam incomparabilis omnibus peritia et felicitate in illa arte, sicut et in ceteris omnibus Dei donis, fuit, sicut et nos saepissime vidimus.* ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 22.

639 Vgl. zur Produktivität Alfreds auch den Abschnitt II.2.11. der vorliegenden Arbeit.

640 Vgl. dazu auch den Abschnitt II.2.4. mit Anm. 379 in der vorliegenden Arbeit.

641 Zur Jagdkritik vgl. etwa SZABÓ, Kritik.

642 Zum paradoxalen Charakter mittelalterlicher Demutsvorstellungen vgl. den Abschnitt II.2.7. in der vorliegenden Arbeit.

dersprüchlichkeit widerspiegelt: Alfred ist in allem der Beste, ohne dies ostentativ unter Beweis zu stellen.

Diese inhärente Paradoxie aus agonaler Behauptung gegenüber dem sozialen Umfeld unter gleichzeitiger Verleugnung eines bewussten Strebens nach Auszeichnung kulminiert gleichsam in Assers anschließender Beschreibung eines Lesewettbewerbs zwischen Alfred und seinen Brüdern.<sup>643</sup> Diese Episode kann gemäß der narrativen Anordnung als Erläuterung der zuvor genannten *ceteris omnibus Dei donis* gedeutet werden, auch wenn von einer Augenzeugenschaft des Autors in diesem Fall gerade nicht auszugehen ist. Festzuhalten bleibt jedenfalls, dass Asser hier nicht das übergeordnete Thema, sondern nur den Gegenstand wechselt, denn auch im Folgenden geht es weiterhin um die Akzentuierung der exzeptionellen Tüchtigkeit seines Protagonisten in der Kindheit.

Im Zentrum der Passage steht ein von ihrer Mutter initiiertes Wettstreit unter den königlichen Söhnen um *quendam Saxonicum poematice artis librum*,<sup>644</sup> welcher auf deren ‚Rezeptionsfähigkeiten‘ fokussiert ist: Wer sich den Inhalt des Buches am schnellsten aneignen könne, dürfe es behalten. Wiederum ist es der allgemein als wissbegierig charakterisierte Alfred, der von dem in Aussicht gestellten Preis besonders angesprochen wird und das Buch schließlich gewinnt.<sup>645</sup>

Auch wenn von einer direkten Auseinandersetzung zwischen den Brüdern hier nicht die Rede ist, der Bericht gar allein auf das Agieren Alfreds fokussiert ist, kann der kompetitive Charakter der Situation nicht geleugnet werden: Der jüngste Spross besiegt die *fratres suos aetate, quamvis non gratia seniores* und zeichnet sich so hinsichtlich seiner intellektuellen Fähigkeiten gegenüber diesen aus. Beleuchtet man allerdings die von Asser angeführten Bemerkungen zu Alfreds konkreter Motivation, so wird deutlich ersichtlich, dass es dem Königssohn um eben diese Auszeichnung gerade nicht zu gehen scheint. Denn es sind weniger die mütterlichen Worte, *immo divina inspiration[is] [...] et pulchritud[o] principalis litterae illius libri*, die Alfreds Engagement weckten. Damit wird nicht nur eine erneute enge Verzahnung von Erkenntnistreben und Gottgefälligkeit erwiesen, wie sie sowohl für Assers Bildungsdiskurs als auch für die alfredianische Reformrhetorik generell kennzeichnend ist, sondern auch der in Aussicht stehende Preis in den Mittelpunkt des Antriebs gerückt: Alfred sei es weder um den Wettbewerb oder den Sieg als solchen gegangen, er wollte allein das Buch. Letzteres wird durch die Nachfrage des etwas ungläubig wirkenden Knaben noch verdeutlicht, ob derjenige, der sich den Inhalt des Buches am schnellsten aneignen und wiedergeben könne, es denn auch wirklich erhalte.<sup>646</sup>

643 Vgl. dazu ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 23.

644 ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 23.

645 [...] [M]ater [...] ait: ‚Quisquis oestrum discere citius istum codicem possit, dabo illi illum.‘ [...] Tunc ille statim tollens librum de manu sua [sc. matris], magistrum adiit et legit. Quo lecto, matri retulit et recitavit. ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 23.

646 [Ælfred] inquit: ‚Verene dabis istum librum uni ex nobis, scilicet illi, qui citissime intelligere et recitare eum ante te possit?‘ Ad haec illa, arridens et gaudens atque affirmans: ‚Dabo,‘ inquit, ‚illi.‘ ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 23.

Auch hier werden das agonale Element und seine auszeichnende Funktion zu einem Faktor zweiter Ordnung abgestuft, es steht nicht im Zentrum der Bemühungen und bildet vor allem nicht das zentrale Handlungsmotiv. Die erinnerungswürdige Behauptung gegenüber anderen ist lediglich als Nebenprodukt einer in christlichen Überzeugungen wurzelnden Handlungsmaxime konzipiert und somit hinsichtlich des christlichen Ideals der Selbstverleugnung als unproblematisch einzuschätzen.

Zugleich ist agonal ausgehandeltes Prestige jedoch nicht allein in den klassischen martialischen Betätigungsfeldern des Adels wie Krieg und Jagd zu gewinnen. Dies kann sich ebenso auf Bereiche des intellektuellen und geistigen Lebens erstrecken. Entscheidend für die Bewertung einer Handlung ist also auch bei dieser Verhaltensdisposition nicht die konkrete Aktion, sondern die zugrundeliegende Einstellung. Die Auszeichnung gegenüber dem Umfeld und die Partizipation in kompetitiven Praktiken sind in der Perspektivierung Assers durchaus unproblematisch und mit christlich-religiösen Maximen vereinbar, wenn sie nicht aus Ruhmsucht und um ihrer selbst willen betrieben werden, sondern dem intrinsisch motivierten Wunsch nach individueller Perfektion erwachsen. Die Umdeutung der Jagd zeigt diese Einstellung besonders deutlich, da die Ausführungen allein das mühevoll Erlernen und Meistern einer Kunstfertigkeit fokussieren und im Gegensatz zu anderen zeitgenössischen Jagddarstellungen das der Tätigkeit inhärente Kräfteressen mit Natur und Mitjägern nicht erwähnen.

Asser entfaltet in seiner Charakterisierung Alfreds somit Vorstellungen vom agonalen Verhalten, die sich nicht allein als bloße Reflexe auf eine laikal-adlige Referenzkultur deuten, sondern vielmehr einen produktiven Adaptionsprozess erkennen lassen, in welchem das Agonale im Sinne christlicher Normen umgedeutet wird. Dass diese ‚Verchristlichung‘ des Wettbewerbsgedankens umgekehrt dem Autor auch eine kompetitiv orientierte Konzeption religiöser Verhaltensideale ermöglichte, soll an einem letzten Beispiel verdeutlicht werden, welches zwar ebenfalls eindeutig martialisch konnotiert ist, allerdings keinen laikal-adligen Akteur zum Gegenstand hat.

So berichtet Asser in den Kapiteln 92 bis 98 von Alfreds Restitution des monastischen Lebens in der angelsächsischen *christianitas*, in deren Mittelpunkt ein ausführlicher Exkurs zu einem vereitelten Mordanschlag auf Johannes von Athelney, den Abt eines der neu gegründeten Konvente, steht.<sup>647</sup> Die Ausführlichkeit der Schilderung und die Herleitung des Berichtes markieren die Passage trotz ihrer vermeintlichen Abweichung vom eigentlichen Thema als eine der Schlüsslepisoden der Vita.<sup>648</sup> Dabei bietet die Erzählung gleich auf mehreren

---

647 Vgl. dazu auch den Abschnitt II.2.2. in der vorliegenden Arbeit.

648 Trotzdem ist die Episode in der Forschung bisher kaum untersucht worden. Die Abhandlung bei BIHRER, *Begegnungen*, S. 172–175, bildet die erste ausführliche Auseinandersetzung mit der Textstelle, wobei explizit auf ihre Schlüsselstellung verwiesen wird. Bihrer's Ausführungen sind dabei auf die argumentative Nutzung der Kontinentbezüge fokussiert, auf die agonale Motivik geht die Interpretation indes kaum ein.



Ebenen Anknüpfungspunkte für die hier verfolgten Erkenntnisinteressen,<sup>649</sup> mit Blick auf die in diesem Abschnitt zu fokussierenden Agonalitätsvorstellungen ist aber vor allem der konkrete Ablauf des Attentats interessant. So weist der Bericht in seiner Grundstruktur eine für Assers Ausführungen typische Dopplung auf: Der Waliser stellt zunächst auf einer hypothetischen Ebene den Plan der Verschwörer dar, um im Anschluss dessen letztlich scheiternde Umsetzung zu beschreiben. Systematisiert man die auf diesen beiden Ebenen verhandelten Bemerkungen zur Ausgangslage der Konfrontation zwischen Tätern und Opfer, so ergibt sich ein stark asymmetrisches Bild, welches die physische Überlegenheit der Attentäter akzentuiert: Die Knechte hätten dem Abt nachts heimlich in der Klosterkirche aufgelauret, als er sich allein dem Gebet gewidmet habe; so hätten sie das Überraschungsmoment auf ihrer Seite gehabt und ihr Opfer zudem in einem Raum attackiert, der sich durch eine besondere Schutzgewähr auszeichnete. Die Attentäter agierten dabei zu zweit, während der Abt auf sich allein gestellt gewesen sei. Jene seien darüber hinaus mit gestohlenen Schwertern bewaffnet gewesen, Johannes dagegen waffenlos. Schließlich soll der Angriff im Moment des Niederknien und damit in einer Situation gesteigerter Schutzlosigkeit des Opfers erfolgt sein.<sup>650</sup>

Asser generiert durch seine ausführliche und deutlich am hagiographischen Motivschatz orientierte Darlegung der Ausgangslage eine Erwartungshaltung zum Handlungsausgang, die auf ein Martyrium des Johannes oder eine göttliche Intervention zu seinen Gunsten zuzulaufen scheint. Insbesondere die letzte Form der Sinnstiftung wird dabei *expressis verbis* vom Autor als mögliche Klimax der Erzählung ins Spiel gebracht, beendet der Waliser seinen Bericht zum Plan der Attentäter doch mit der vorausdeutenden Aussage, dass die göttliche *miseri-cordia*, welche den Unschuldigen immer beistehe, die Umsetzung eines solchen Ansinnens größtenteils vereitelt habe, *quo [latrunculi] non per omnia evenirent, sicut proposuerant*.<sup>651</sup> Wie in anderen Kontexten der Vita auch unterläuft Asser die so evozierten Erwartungen bezüglich des Abschlusses der Episode allerdings im Folgenden, indem die oben vorgestellte Vergeistigung agonaler Verhaltensmuster entgegen den bisherigen Tendenzen nicht aus dem hagiographischen Diskurs übernommen wird:<sup>652</sup> Denn der Abt habe sich seinen Angreifern kei-

649 Zu Johannes von Athelney vgl. auch den Abschnitt II.2.2. in der vorliegenden Arbeit.

650 Vgl. zunächst die Anmerkungen auf theoretischer Ebene: *Nam duos eiusdem gentis Gallicae servulos praemio conductos ita fraudulentè docuerunt, ut nocturno tempore, cum omnes delectabili corporis quiete graviter dormirent, patefactam armati intrarent ecclesiam; quam post se iterum solito more clauderent et unicum abbatis adventum in ea absconditi praestolarentur. Cumque solus solito orandi causa ecclesiam latenter intraret, et ante sanctum altare flexis ad terram genibus se inclinaret, hostiliter irrumpentes in eum, tunc eum ibidem occiderent.* ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 96. Im Folgekapitel erfolgt dann die Umsetzung des Plans: *[L]atrunculi duo armati in ecclesia concluderunt, adventum abbatis praestolantes. Cumque media nocte Iohannes solito furtime, nemine sciente, orandi gratia ecclesiam intrasset et flexis genibus ante altare incurvaret, tunc duo illi latrunculi ex improvise dispoliatis gladiis in eum irrumpunt et crudelibus afficiunt vulneribus.* ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 97.

651 ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 96.

652 Diese, die Erwartungshaltung unterlaufende Tendenz der Erzählung hat auch BIHRER, *Begegnungen*, S. 174, herausgestellt.



nesfalls widerstandslos ausgeliefert, sondern sich vielmehr trotz der zuvor beschriebenen Unterlegenheit erfolgreich gegen diese zur Wehr gesetzt. Entscheidend für das hierdurch artikulierte Agonalitätsverständnis ist dabei der Umstand, dass Asser die Wehrhaftigkeit des Abtes explizit mit seinen kriegerischen Fähigkeiten und seinem wachen Geist begründet, die Behauptung gegenüber den Attentätern somit primär als physische Leistung des Johannes und allenfalls sekundär als göttliche Intervention ausweist.

Zur Verdeutlichung dieses Punktes bedient Asser sich hier wie auch in anderen Kontexten eines explikativen Rückblicks. So geht er nach einer knappen Beschreibung des Ausgangs der Konfrontation, die zu einer schweren Verwundung des Abtes geführt habe, ausführlicher auf den konkreten Verlauf der Auseinandersetzung ein, in deren Mittelpunkt das zunächst ungewöhnlich wirkende Verhalten des Abtes selbst steht: Noch bevor die Attentäter ihn hätten verwunden können, ja gar bevor er sie gesehen hätte, habe Johannes sich energisch gegen diese erhoben. Denn bereits die Geräusche seiner Angreifer hätten den Abt gemäß seiner üblichen Scharfsinnigkeit und seiner Kunde um die Kriegskunst den Angriff antizipieren lassen.<sup>653</sup>

Wie bei den Jagdfähigkeiten und Feldherrenqualitäten Alfreds definiert Asser auch das wehrhafte Vorgehen des Johannes als eine vom Verstand angeleitete Tätigkeit, als eine zu erlernende *ars bellicosa*, welche die zuvor evozierte physische Unterlegenheit des Abtes teilweise kompensiert: Die Attentäter können ihr Überraschungsmoment aufgrund der guten Wahrnehmungsgabe und Reaktionsfähigkeit des Abtes nicht ausspielen, das Opfer erweist sich trotz seiner Waffenlosigkeit als ebenbürtiger Kombattant, kann Johannes doch im Folgenden sein Leben erfolgreich verteidigen. Gerade der Verweis auf die Scharfsinnigkeit des Abtes knüpft dabei an eine frühere Beschreibung seiner Eigenschaften an<sup>654</sup> und fügt ihr zugleich eine neue Bedeutungskomponente hinzu: So hatte Asser Johannes bereits bei seiner Berufung an den alfredianischen Hof in Kapitel 78 als *acerrimi ingenii vir*[], *et in omnibus disciplinis literatoriae artis eruditissimu[s]*, *et in multis aliis artibus artificiosu[s]* charakterisiert, wobei seine funktionale Benennung als *aeque presbyter et monachus* wie auch der Verweis auf seine schriftliche Gelehrsamkeit den Fokus auf den geistig-geistlichen Bereich und somit seine Funktion als Hofgelehrter legen.<sup>655</sup> Die zunächst auf der gelehrt-geistigen Ebene

---

653 *Sed ille ut solito ac semper acris ingenio et [...] bellicosae artis non expers, si in meliori disciplina non studeret, statim ut sonitus latronum audivit, priusquam videret, insurgens acriter in eos, antequam vulneratur.* ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 97.

654 Einschränkung muss hier allerdings angemerkt werden, dass der in den Cap. 94 bis 97 auftretende Abt Johannes nicht zwangsläufig mit dem in Cap. 78 genannten Johannes identisch sein muss, da Asser keine expliziten Bezüge zwischen den Textstellen zieht. Die Identifikation des vom Kontinent berufenen Johannes mit dem Abt wird in der Forschung allerdings allgemein akzeptiert, sodass auch hier davon ausgegangen wird, dass es sich um dieselbe Person handelt. Zur Identifikation und zum Forschungskonsens vgl. BIHRER, *Begegnungen*, S. 171, mit der in Anm. 753 genannten Literatur.

655 *Sed, cum adhuc nec in hoc quoque regalis avaritia, sed tamen laudabilis, grata esset, legatos ultra mare ad Galliam magistros acquirere direxit, indeque advocavit [...] Iohannem quoque, aeque presbyterum et monachum, acerrimi ingenii virum, et in omnibus disciplinis literatoriae artis eruditissimum, et in multis*

definierte Eigenschaft eines wachen Verstandes des Johannes wird hier also um Aspekte kriegerischen Agierens ergänzt. Damit erweist sich die Kriegskunst als rationalisierter Erfahrungsbereich, der eben nicht allein durch Emotionalität und Affekte angeleitet werden dürfe.

Dennoch stellt die martialische Reaktion des Abtes mit Blick auf das christliche Gebot des Gewaltverzichts einen eklatanten Normbruch dar, der nicht nur hagiographische Aussageabsichten und damit ideal-gesolltes Verhalten unterläuft, sondern mit Blick auf die monastische Profession des Akteurs sogar strikt Gebotenes verletzt. Diese Problematik wird von Asser durch zwei entscheidende Anmerkungen aufgelöst, welche das gewaltvolle Agieren des Johannes mit den Grundsätzen christlicher Ethik harmonisieren: Zum einen bleibt die Bemerkung zur kriegerischen Ausbildung des Abtes keinesfalls unkommentiert, vielmehr wird darauf hingewiesen, dass jener sie *in meliori disciplina non* [porro] *stud[uerat]*.<sup>656</sup> Diese *melior disciplina* kann als Chiffre für die Profess des Abtes gedeutet werden: Sie distanziert seine militärische Sozialisation somit von der später eigenommenen monastischen Funktion und wertet die pazifistische *vita contemplativa* zugleich gegenüber der *ars bellicosa* als edlere, bessere, tüchtigere Disziplin auf. Zum anderen wird der Gewalteinsatz des Abtes auch direkt durch eine spirituelle Umcodierung der Situation gerechtfertigt. Diese rekurriert zwar auf ein hagiographisches Motiv, wandelt dies aber auf fast schon ironische Weise ab: So habe der Abt seine Angreifer in einem Aufschrei während des Handgemenges explizit als *daemones* bezeichnet, da er sich laut Asser nicht habe vorstellen können, dass Menschen so ein Vergehen begehen könnten.<sup>657</sup> Mit diesem Ausruf des Abtes spielt Asser auf das hagiographische Motiv der Versuchung und Peinigung des Heiligen durch den Teufel an. Der physische Kampf wird gleichsam durch ein ‚Missverständnis‘ des Johannes auf eine vergeistigte Ebene gehoben, welches die ursprüngliche Aussage zwar in ihr Gegenteil verkehrt, den Abt jedoch in seinem Verhalten legitimiert: Dieser sieht sich einer vermeintlich spirituellen Bewährungsprobe ausgesetzt.

Die ironische Note des Teufelsvergleiches wird schließlich mittels der durch den Tumult und den Aufschrei herbeigerufenen Mönche noch gesteigert, deren Verhalten in einem starken Kontrast zum Agieren des Abtes steht und somit dessen Exzeptionalität weiter unterstreicht: Denn die explizit als *inexpers* charakterisierte klösterliche Gemeinschaft sei durch den Ausruf ihres Vorstehers so in Furcht vor den vermeintlichen Teufeln versetzt worden, dass sie sich außerstande gesehen habe, in das Geschehen einzugreifen. Angesichts der an der Kirchenpforte zusammenlaufenden Schar hätten die Attentäter, die Johannes bereits vor der Ankunft der Mitmönche verwundet hätten, zwar die Flucht ergriffen. Von einem eigenständigen Agieren der Mitmönche ist im Kontext des

---

*aliis artibus artificiosum*. ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 78. Zur Charakterisierung von Johannes als Experte vgl. auch BIHRER, *Begegnungen*, S. 170.

656 ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 97.

657 [E]t [Iohannes] *vociferans, quantum poterat reluctabatur, inclamitans daemones esse et non homines; non enim aliter sciebat, quia nec hoc homines ausos esse existimabat*. ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 97.

Kampfgeschehens allerdings nicht die Rede. Erst nach der Flucht der Knechte lässt Asser die Gruppe agieren, indem sie den halblebendigen Abt unter Wehklagen in sein Gemach trägt.<sup>658</sup>

Wenngleich Johannes sich somit nicht widerstandslos in sein Schicksal fügt, kann an der Leidensbereitschaft des Abtes gleichwohl kein Zweifel bestehen: Denn während seine Gemeinschaft in der Darstellung Assers vor Furcht gelähmt zu sein scheint, setzt sich der Abt gegen seine Angreifer allein zur Wehr. Weder versucht er, die Flucht zu ergreifen und sich so dem Geschehen zu entziehen – wie es die Attentäter angesichts der zusammenkommenden Mönche tun – noch wird er durch das passive Verhalten seiner Gruppe entmutigt. Entscheidend für die Gegenüberstellung von Abt und Gemeinschaft ist dabei die jeweilige Charakterisierung als besonders beziehungsweise als (überhaupt) nicht erfahrene Akteure, als *non inxpers* beziehungsweise *inxpertes*. Ob Asser hiermit konkret auf die Kriegskunst abzielt oder vielmehr eine allgemeine Orientierungslosigkeit und somit ein Leitungsbedürfnis der Gemeinschaft gegenüber Johannes propagiert, muss aufgrund der vagen Formulierungen letztlich offenbleiben.

Durch die Attentatsbeschreibung wird dem geistigen Spektrum der Fähigkeiten des Johannes also eine praktische, agonal definierte Komponente hinzugefügt: Der Abt wird zu einem Akteur, der sowohl über gelehrt-monastische als auch weltlich-kriegerische Verstandesgaben verfügt, was ihn letztlich mit dem Protagonisten der Vita parallelisiert.<sup>659</sup> Während bei Alfred das Idealbild des gerechten und wehrhaften Königs um Elemente einer tiefgehenden Bildung und Frömmigkeit ergänzt werden, wird der fromme Johannes zu einem Kämpfer im Wortsinne für die klösterliche Observanz. Beide Akteure setzen sich somit letztlich für eine Restitution des gottgefälligen Lebens in Wessex mit ihren jeweiligen Mitteln ein und werden dadurch zu zentralen Leitfiguren, welche die Rechtmäßigkeit der Reformvorhaben sinnfällig vor Augen führen und somit die funktionale Grenzen transzendierende Wertegemeinschaft der Reformer bilden. Möglicherweise könnte dem Verweis auf die Agonalität und die kriegerische Schulung des Abtes sogar eine stabilisierende Funktion zukommen, die die Bindung an das adlige Milieu über gemeinsam geteilte Wertvorstellungen stärkt.<sup>660</sup>

Die Befunde zum Agonalitätsdiskurs innerhalb der Alfredsvita zeigen also, dass eine Reduktion der Begrifflichkeit auf kriegerische Bedeutungsgelalte den im Text verhandelten Vorstellungen nicht gerecht würde. Wenngleich Asser

---

658 *Vulneratus est tamen antequam sui advenirent. Sui ergo hoc rumore expergefatti et etiam, audito daemonum nomine, perterriti utrique et inxperstes, et etiam illi, Iudaico more, domini sui proditores, hinc inde ad ecclesiae ostia concurrunt, sed antequam advenirent, latrunculi praecipiti cursu ad proximantia sibi gronnae latibula, semivivum abbatem relinquentes, confugiunt. Monachi vero seniore suum semivivum colligentes, cum gemitu et moerore domum reportaverunt, sed nec etiam illi dolosi minus lachrymabantur innocentibus.* ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 97.

659 Zum Aspekt der Parallelisierung vgl. den Abschnitt II.3.2.1. in der vorliegenden Arbeit.

660 Über die Herkunft des Johannes ist nichts bekannt. Vgl. hierzu BIHRER, *Begegnungen*, S. 169, mit der in Anm. 744 zitierten Literatur. Seine Funktion als Abt ebenso wie die frühere kriegerische Ausbildung könnten auf eine adlige Herkunft schließen lassen. Eine solche Thesenbildung ist aber nicht zuletzt aufgrund der starken Stilisierung des Berichtes durch Asser schwierig.

agonale Verhaltensmaximen vielfach aktiv nutzt, um die in der Angelsächsischen Chronik zumeist relativ prosaisch beschriebenen Auseinandersetzungen mit den Dänen weiter normativ aufzuladen, lassen sich darüber hinaus kompetitiv gestaltete Situationen finden, die keine martialische Komponente aufweisen: Neben dem Lesewettbewerb ist dabei auch auf die Jagd zu verweisen, die zwar als zu erlernende *ars* konzipiert wird, ohne jedoch Bezüge zum Aspekt des körperlichen Kräftemessens herzustellen. Die Überlegenheit Alfreds als Jäger zeigt sich vielmehr in seiner Kunstfertigkeit, in seiner Meisterung der Disziplin, nicht aber im Wettbewerb mit der Natur und anderen Menschen.

In eine ganz ähnliche Richtung weist auch die *ars bellicosa* des Johannes von Athelney, die weniger auf eine physische Dominanz des Abtes abzielt als vielmehr dessen wachen Verstand und Reaktionsfähigkeit akzentuiert. Johannes kann sich gegen die eigentlich überlegenen Angreifer behaupten, weil er deren Verhalten antizipiert und so das Überraschungsmoment vereitelt. Der Attentatsbericht knüpft damit an die Charakterisierung des Abtes in Kapitel 78 an und überträgt die dort schon im Anklang an geistige Ideale genannte Verstandeschärfe auf eine kämpferische Situation. Darüber hinaus verdeutlicht dieser Erzählabschnitt, dass martialische Agonalität kein Verhaltenswert ist, der allein auf laikale Eliten applizierbar ist. Wenngleich sich hier ein Bewusstsein des Autors für die normative Spannung, welche durch die vom Abt aktiv ausgeübte Gewalt entsteht, zu manifestieren scheint und dieser Problematik argumentativ Rechnung getragen wird, so kann an einer positiven Bewertung des Agierens kein Zweifel bestehen. Johannes wird so nicht nur mit dem ebenfalls aktiv gegen Widerstände kämpfenden Alfred parallelisiert – seine Situation zeigt zugleich exemplarisch auf, dass auch geistig-spirituelle Anliegen der Reformen Alfreds durchgesetzt und verteidigt werden müssen.

Dass nicht nur spirituelle Bewährungsproben martialisch codiert werden können, sondern umgekehrt auch die militärische Behauptung gegen die Dänen in Anlehnung an karolingische Traditionen durch spirituelle Erfordernisse beeinflusst wird und zudem von taktischen Erwägungen abhängt, verdeutlicht insbesondere die Darstellung der Schlacht von Ashdown. Alfred erweist sich dort nicht nur als tapferer Krieger, sondern auch als weitsichtiger, göttlich inspirierter Feldherr. Im Vergleich mit anderen Kampfbereichten zeigt sich somit, dass die Bewertung kriegerischer Auseinandersetzungen einerseits von Faktoren wie Tapferkeit oder Ehrbewusstsein beeinflusst wird, andererseits aber nicht auf diese reduzierbar ist. Auch taktische Erfordernisse sowie die Übereinstimmung mit dem göttlichen Willen sind hier maßgeblich für die Wertung des Geschehens. Das Changieren zwischen diesen unterschiedlichen Parametern ermöglicht zugleich eine gewisse Flexibilität hinsichtlich der kommunikativen Nutzung, indem Scheitern oder Siegen auf ganz unterschiedliche Faktoren zurückgeführt wird. In der Zusammenschau mit den anderen kompetitiven Praktiken zeigt sich somit, dass auch Agonalität ein Verhaltenswert ist, der nicht nur vielgestaltig sinnstiftend belegt, sondern auch ganz unterschiedlich kommunikativ genutzt werden kann.

## II.2.11. Produktivität

Die Leistungsfähigkeit von Akteuren wird von Asser in ganz unterschiedlichen Kontexten evoziert. Ein erster größerer Untersuchungszusammenhang wird dabei durch den Bildungseifer Alfreds konstituiert, welcher in der Vita als eines der zentralen Handlungsmotive des Protagonisten ein wiederkehrendes Thema bildet. So berichtet der Waliser bei seiner Darlegung der Kindheit des Königs in den Kapiteln 22 bis 25, dass das Streben nach Wissen Alfred schon von Kindesbeinen an angetrieben habe: Von der Wiege an sei es ungeachtet der Erfordernisse des diesseitigen Lebens und neben der edlen Abkunft vor allem das Verlangen nach Weisheit gewesen, welches *nobilis mentis ingenium supplevit*.<sup>661</sup> Dabei habe sich das Kind in seinem Wissensstreben auch durch den Vorenthalt höherer Bildung durch die Eltern nicht entmutigen lassen, sondern die ihm gebotenen Spielräume aktiv genutzt, indem etwa die zunächst fehlende Lesefähigkeit durch das intensive Memorieren von auditiv vermittelten Texten kompensiert worden sei.<sup>662</sup> Am eindrucklichsten zeigt sich dieses *desiderium sapientiae* des jungen Alfred in dem von seiner Mutter Osburh ausgerichteten Lesewettbewerb.<sup>663</sup> Schließlich sei Alfred gar dazu in der Lage gewesen, ein kleines persönliches Andachtsbuch anzulegen, indem er die Stundengebete, einige Psalmen und viele weitere Gebete gesammelt habe.<sup>664</sup>

Seinen Wissensdurst zu stillen, haben all diese Anstrengungen indes nicht vermocht. Denn Alfred habe sich in Ermangelung an geeigneten Lehrern in Wessex nicht in den *artes liberales* unterweisen lassen können, wenngleich er diese doch *quod maxime desiderabat*.<sup>665</sup> Asser beschließt seinen Bericht in Kapitel 25 mit einer rückblickenden Einschätzung der eigenen Jugend durch den König, welche die Leitmotive nochmals eindrucklich darlegt: Alfred habe diese Leerstelle in seiner kindlichen Erziehung stets als das *maximum inter omnia praesentis vitae suae impedimenta et dispensia crebris querelis et intimis cordis sui suspiriis* definiert, da er, als er über das richtige Alter und die entsprechenden Kapazitäten verfügt habe, um sich Bildung anzueignen, der Lehrer bedurft hätte. Nun aber, da er über die nötigen Unterweiser verfüge, nähmen ihn die Verpflichtungen des Königsamtes, seine unerklärlichen Krankheiten und die Heideneinfälle so sehr in Beschlag,

---

661 Cui [sc. Ælfredo] ab incunabilis ante omnia et cum omnibus praesentis vitae studiis, sapientiae desiderium cum nobilitate generis, nobilis mentis ingenium supplevit. ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 22.

662 Sed, proh dolor! indigna suorum parentum et nutritorum incuria usque ad duodecimum aetatis annum, aut eo amplius, illiteratus permansit. Sed Saxonica poemata die noctuque solers auditor, relatu aliorum saepissime audiens, docibilis memoriter retinebat. ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 22.

663 Vgl. hierzu den Abschnitt II.2.10. in der vorliegenden Arbeit.

664 Post haec cursum diurnum, id est celebrationes horarum, ac deinde psalmos quosdam et orationes multas; quos in uno libro congregatos in sinu suo die noctuque, sicut ipsi vidimus, secum inseparabiliter, orationis gratia, inter omnia praesentis vitae curricula ubique circumducebat. ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 24.

665 Sed, proh dolor! quod maxime desiderabat, liberalem scilicet artem, desiderio suo non suppetebat, eo quod, ut loquebatur, illo tempore lectores boni in toto regno Occidentalium Saxonum non erant. ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 24.



dass er nicht mehr über die nötigen Kapazitäten verfüge. Gleichwohl hätten ihn auch diese Umstände des gegenwärtigen Lebens – so die Einordnung durch Asser – nicht von seinem unstillbaren Verlangen abhalten können; dieses kennzeichne vielmehr sein Leben von der Jugend bis zum heutigen Tag und wohl darüber hinaus.<sup>666</sup>

In dieser Jugendbeschreibung des Königs kristallisieren sich mehrere Aspekte heraus, welche ‚Produktivität‘ im Sinne eines unablässigen Strebens als Verhaltenswert profilieren. So betont der Waliser zum einen, dass sich das Verlangen des als *puer senex* inszenierten Alfred auf den Weisheitserwerb und somit auf religiöse Bildungsbestände richtet. Dieser Umstand wird durch den Verweis auf die Anlage eines persönlichen Andachtsbuches noch weiter unterstrichen. Produktivität wird hier also nicht der *vita contemplativa* spiegelbildlich gegenübergestellt, sondern vielmehr in ihren Dienst gestellt. Schon in frühester Jugend verkörpert Assers Protagonist damit den alfredianischen Reformgedanken, dass diesseitiger Erfolg nur durch eine strikte Orientierung der Lebensführung an Gott vermittelt werden kann, welche wiederum in einer Erkenntnis des Gottgewollten wurzelt. So ist es den als Wehklage heraufbeschworenen Nachlässigkeiten der Eltern, den Missständen im Bildungsbereich vor Alfreds Herrschaftsantritt sowie den widrigen Anforderungen des diesseitigen Lebens, mit denen sich der König konfrontiert sieht, geschuldet, dass die Verwirklichung dieses Lebensideals hinausgezögert wird.

Zum anderen verdeutlicht Asser auch, dass Alfred ob dieses religiösen Bildungseifers die übrigen an ihn gestellten Aufgaben und weltlichen Verpflichtungen nicht gänzlich zurückstellt: Sein adliges Wesen äußere sich nicht allein in seinem Verlangen nach Weisheit, sondern auch in der Beherrschung ‚standesgemäßer‘ Betätigungen, wie der Autor unter Verweis auf die Meisterung der Jagd durch seinen Protagonisten in diesem Kontext deutlich macht. Die durch die Anlage des Andachtsbuchs implizierte Schulung im religiösen Bereich folgt zudem erst auf die Vermittlung anderer, durch die Eltern bestimmter Wissensbestände, die zwar inhaltlich nicht näher ausgeführt werden, mit dem *cursum diurnum* aber zumindest nicht identisch zu sein scheinen. Schließlich stellt Alfred den Wissenserwerb in der Darstellung Assers auch als König eindeutig den Erfordernissen der Herrschaftsführung hintan. ‚Produktivität‘ wird als Verhaltensideal also nicht allein auf den Bereich der *vita contemplativa* bezogen, sondern dient vielmehr der Überbrückung zur *vita activa*. Es ist gerade die Leistungs-

---

666 *Quod maximum inter omnia praesentis vitae suae impedimenta et dispendia crebris querelis et intimis cordis sui suspiriis fieri affirmabat: id est, eo quod illo tempore, quando aetatem et licentiam atque suppetentiam discendi habebat, magistros non habuerat; quando vero et aetate erat provecior et incensabilius die noctuque, immo omnibus istius insulae medicis incognitis infirmitatibus, internisque atque externis regiae potestatis sollicitudinibus, necnon et paganorum terra marique infestationibus occupatus, immo etiam perturbatus, magistros et scriptores aliquantula ex parte habebat, legere ut non poterat. Sed tamen inter praesentis vitae impedimenta ab infantia usque ad praesentem diem in eodem insaturabili desiderio, sicut nec ante destituit, ita nec etiam adhuc inhiare desinit.* ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 25.



higkeit des Protagonisten, welche es ihm ermöglicht, beiden Sphären gleichermaßen gerecht zu werden.

Schlussendlich ist auf das Vokabular hinzuweisen, welches Asser zur Beschreibung des Erkenntnisstrebens seines Protagonisten gebraucht: Es ist hier nicht die Rede vom *studium* oder der *industria*, sondern von dem *desiderium* Alfreds, welches sich gleich mehrfach als unstillbar erwiesen hätte. Grenzen würden diesem Verlangen nur durch die diesseitigen Anforderungen sowie die Leiden und Herausforderungen gesetzt, mit welchen der Junge wie auch der König Alfred konfrontiert worden sei. Dieser (nicht problematisierte) Rekurs auf das Wort *desiderium*, der der Erfassung einer eindeutig positiv konnotierten Eigenschaft des Protagonisten dient, steht dabei in Kontrast zum späteren Gebrauch der Vokabel im Kontext der Beschreibung von Alfreds Leiden. Denn dort heißt es, dass der König durch seine Unfähigkeit, sich des fleischlichen Verlangens zu enthalten, gefürchtet habe, die Ungnade Gottes auf sich zu ziehen, wenn er etwas gegen dessen Willen unternehmen würde.<sup>667</sup>

Dem positiven *desiderium sapientiae*, welchem nur durch die Lebensumstände Grenzen gesetzt würden, steht also das negativ besetzte *carnale desiderium* gegenüber, das auch im Rahmen einer laikalen Lebensführung gezügelt werden müsse, um nicht die Gunst Gottes zu riskieren. Verlangen als solches bildet für Asser also weder einen Verhaltenswert noch einen Normenbruch. Vielmehr ist das Objekt entscheidend, auf welches sich dieses Streben richtet. Sofern Produktivität auf ein gottgefälliges Ziel gerichtet ist und diesseitige Verpflichtungen nicht vernachlässigt werden, bedarf ein zügelloses Wollen nicht der Problematisierung.

Dieser letzte Punkt wird durch eine noch drastischere Formulierung in Kapitel 77 weiter untermauert: So berichtet der Waliser in Fortführung der Schilderungen zur Jugend seines Protagonisten in einer längeren Passage von den Bemühungen Alfreds, gelehrte Personen an seinen Hof zu ziehen, um eben jene mit Blick auf die Kindheit konstatierten Versäumnisse in der eigenen Bildung zu überwinden.<sup>668</sup> Der Bericht ist dabei durch zwei miteinander verschränkte Elemente markiert: die Betonung von Alfreds *indesinenter desiderium crescens et implens* einerseits und die sich steigernde räumliche Distanz andererseits, die bei der Rekrutierung der intellektuellen Elite überwunden werden müsse. Diese Berufungspraxis wird zunächst erneut mit dem königlichen Hadern ob seiner eigenen Unbildung begründet: Von dessen guten Intentionen überzeugt habe Gott selbst schließlich in ihm den Gedanken reifen lassen, *coadiutores* an seinem Hof zu versammeln, die ihn in seinem Wissensstreben unterstützen würden.<sup>669</sup>

667 Vgl. hierzu ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 74.

668 *Nam die noctuque, quandocunque aliquam licentiam haberet, libros ante se recitare talibus imperabat – non enim unquam sine aliquo eorum se esse pateretur – quapropter pene omnium librorum notitiam habebat, quamvis per se ipsum aliquid adhuc de libris intelligere non posset. Non enim adhuc aliquid legere inceperat.* ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 77.

669 *Sed Deus [...] instigavit mentem eius [sc. Ælfredi] interius, non extrinsecus [...]. Coadiutores bonae meditationis suae, qui eum in desiderata sapientia adiuuare possent, quo ad concupita perveniret, quandocunque posset, acquireret.* ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 76.

Alfred habe daraufhin mehrere Gelehrte aus dem Nachbarreich Mercia berufen, doch die *regalis avaritia, sed tamen laudabilis* sei durch diese erste Indienstnahme keinesfalls gestillt worden.<sup>670</sup> Der König habe seinen Blick daraufhin auf den Kontinent gerichtet und zwei weitere Gelehrte berufen.<sup>671</sup> Doch auch dieses Unterfangen habe scheinbar nicht ausgereicht, denn zur gleichen Zeit habe er auch mit Asser selbst Kontakt aufgenommen, der [h]is temporibus [...] quoque a rege advocatus de occiduis et ultimis Britanniae finibus ad Saxoniam adveni[t].<sup>672</sup> Mit seiner eigenen Indienstnahme enden schließlich die Ausführungen Assers zur Rekrutierung auswärtiger Gelehrter durch den König.<sup>673</sup>

Wenngleich Asser in diesen kapitelübergreifenden Ausführungen zur Berufung der Hofgelehrten auf den Begriff des Verlangens rekurriert, um das königliche Erkenntnisstreben zu erfassen, lässt er seine Ausführungen an einer Stelle in der *avaritia* kulminieren, die im christlich-theologischen Sprachgebrauch eigentlich eine Todsünde bezeichnet. Dass der Verfasser sich der grundlegenden moralischen Problematik der Begrifflichkeit dabei bewusst gewesen sein muss, wird durch seinen Nachsatz ersichtlich, der diese *regalis avaritia* als *tamen laudabilis* klassifiziert.<sup>674</sup> Die Zügellosigkeit von Alfreds Erkenntnisstreben wird somit abermals heruntergespielt und zugleich durch den Gegenstand, auf den sie sich richtet, entproblematisiert: Während Habgier im materiellen Bereich eine Todsünde bildet, kann sie im Hinblick auf ein gottgefälliges Erkenntnisstreben des Menschen sogar löblich sein.

Assers Ausführungen zur gelehrten Rekrutierungspraxis Alfreds sind aber auch in anderer Hinsicht für die in der Vita artikulierten Produktivitätsvorstellungen relevant. So kontrastiert er zum einen zu Beginn der Schilderungen in Kapitel 76 die zahlreichen Leistungen des Königs mit seiner durch Schmerz und Trauer geprägten Wehklage über die fehlende Unterweisung in den freien Künsten und der göttlichen Weisheit: Obwohl der König allen an ihn gestellten Aufgaben gerecht und sein persönliches Engagement in nahezu jeder Angele-

670 [Ælfred] transmisit Werfrithum, scilicet Wigernensis ecclesiae episcopum, in divina scilicet scriptura bene eruditum, qui, imperio regis, libros Dialogorum Gregorii papae et Petri sui discipuli de Latinitate primus in Saxoniam linguam, aliquando sensum ex sensu ponens, elucubratim et elegantissime interpretatus est; deinde Plegmundum, Mercium genere, Dorobernensis ecclesiae archiepiscopum, venerabilem scilicet virum, sapientia praeditum; Æthelstan quoque et Werwulfum, sacerdotes et capellanos, Mercios genere, eruditos. Quos quatuor Ælfred rex de Mercia ad se advocaverat, et multis honoribus et potestatibus extulit in regno Occidentalium Saxonum, exceptis his, quae Plegmundus archiepiscopus et Werfrithus episcopus in Mercia habebant. Quorum omnium doctrina et sapientia regis indesinenter desiderium crescebat et implebatur. ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 77.

671 Sed, cum adhuc nec in hoc quoque regalis avaritia, sed tamen laudabilis, grata esset, legatos ultra mare ad Galliam magistros acquirere direxit, indeque advocavit Grimbaldum, sacerdotem et monachum, venerabilem videlicet virum, cantatorem optimum, et omni modo ecclesiasticis disciplinis et in divina scriptura eruditissimum, et omnibus bonis moribus ornatum; Iohannem quoque, aequae presbyterum et monachum, acerrimi ingenii virum, et in omnibus disciplinis literariae artis eruditissimum, et in multis aliis artibus artificiosum. Quorum doctrina regis ingenium multum dilatatum est, et eos magna potestate ditavit et honoravit. ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 78.

672 ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 79

673 Vgl. dazu weiter den Abschnitt II.3.2.1. in der vorliegenden Arbeit.

674 ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 78.

genheit – von der Unterweisung seiner Handwerker, Falkner und Hundeführer bis hin zur Kindeserziehung *in regali familia* – herausgestellt wird, vermag all dies ihn nicht über die fehlende geistliche Bildung hinwegzuträsten.<sup>675</sup> Die Rastlosigkeit Alfreds wird dabei nicht nur durch das Spektrum der von ihm wahrgenommenen Aufgaben evoziert, die neben Erfordernissen der Königswürde abermals standesgemäße Betätigungen sowie Felder laikler Frömmigkeitspraxis umfassen, sondern ebenso durch den Hinweis untermauert, dass der König *omnibus bonis moribus instituere et literis imbuere solus die noctuque inter cetera non desinebat*. Die in der Jugendbeschreibung bereits grundgelegte besondere Produktivität Alfreds wird hier also erneut von Asser dikursiviert, wobei sie wiederum der Überbrückung eben jener Spannung dient, die zwischen *vita activa* und *vita contemplativa* besteht. So dürfe sich der König einer tiefergehenden Bildung hingeben, da er seine diesseitigen Verpflichtungen nicht vernachlässige. Ja, die Leistungen Alfreds werden im weltlichen Bereich durch die Unterweisungsfunktion in den *artes mechanicae* noch weiter unterstrichen, tritt dieser doch keineswegs allein als Förderer, sondern als aktiv an deren Ausgestaltung Partizipierender in Erscheinung.

Zum anderen nutzt Asser an dieser Stelle einen weiteren Tiervergleich, um das Erkenntnisstreben seines Protagonisten sinnfällig einzuordnen: Alfreds Rekrutierungspraxis wird dabei mit dem Vorgehen der *apis prudentissima* verglichen, die schon im Morgengrauen ausfliege, um in einem unvorhersehbaren Kurs hier und dort zu landen und dasjenige zu entdecken und heimzubringen, was ihr am meisten zusage.<sup>676</sup> Wenngleich der Bezug zur Produktivität Alfreds im Wissenserwerb hier nur implizit angesprochen wird, rückt der Gebrauch

---

675 *Interea tamen rex, inter bella et praesentis vitae frequentia impedimenta, necnon paganorum infestationes et cotidianas corporis infirmitates, et regni gubernacula regere, et omnem venandi artem agere, aurifices et artifices suos omnes et falconarios et accipitrarios canicularios quoque docere, et aedificia supra omnem antecessorum suorum consuetudinem venerabiliora et pretiosiora nova sua machinatione facere, et Saxonicos libros recitare, et maxime carmina Saxonica memoriter discere, aliis imperare, et solus assidue pro viribus studiosissime non desinebat. Divina quoque ministeria et missam scilicet cotidie audire, psalmos quosdam et orationes et horas diurnas et nocturnas celebrare, et ecclesias nocturno tempore, ut diximus, orandi causa clam a suis adire solebat et frequentabat. Eleemosynarum quoque studio et largitati indigenis et advenis omnium gentium, ac maxima et incomparabili contra omnes homines affabilitate atque iocunditate, et ignotarum rerum investigationi solerter se iungebat. Franci autem multi, Frisones, Galli, pagani, Britones, et Scotti, Armorici sponte se suo dominio subdiderant, nobiles scilicet et ignobiles; quos omnes, sicut suam propriam gentem, secundum suam dignitatem regebat, diligebat, honorabat, pecunia et potestate ditabat. Divinam quoque scripturam a recitantibus indigenis, aut etiam, si casu quodam aliunde adveniret, cum alienigenis pariter preces audire sedulus et sollicitus solebat. Episcopus quoque suos et omnem ecclesiasticum ordinem, comites ac nobiles suos, ministeriales etiam et omnes familiares admirabili amore diligebat. Filios quoque eorum, qui in regali familia nutriebantur, non minus proprii diligens, omnibus bonis moribus instituere et literis imbuere solus die noctuque inter cetera non desinebat. ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 76.*

676 [Q]ui [sc. Ælfred] *subinde – velut apis prudentissima, quae primo mane caris e cellulis consurgens aestivo tempore, per incerta aeris itinera cursum veloci volatu dirigens, super multiplices ac diversos herbarum, holerum, fruticum flosculos descendit, probatque quid maxime placuerit atque domum reportat – mentis oculos longum dirigit, quaerens extrinsecus quod intrinsecus non habebat, id est in proprio regno suo. ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 76.*

dieser Metaphorik den Aspekt des emsigen Strebens im Kontext des königlichen Bildungsdurchbruchs in Kapitel 88 explizit in den Mittelpunkt: Nicht die Ungewissheit des Kurses, sondern die gewissenhafte und unablässige Zurücklegung weiter Distanzen ist es, die das Wirken der Biene kennzeichnet. Anton Scharer ist dementsprechend zuzustimmen, dass es dem Verfasser beim Rekurs auf die Bienenmetaphorik weniger um jene Tradition ging, welche das Insekt als Sinnbild von Gehorsam und Keuschheit deutete, sondern um die sinnfällige Hervorhebung von Alfreds Bildungsstreben, welches gleichsam durch Assers Unterweisung zum Abschluss gebracht wird.<sup>677</sup>

Diese besondere Hervorhebung der eigenen Rolle wird allerdings nicht erst in Assers miraculös anmutender Beschreibung jenes Erkenntnisdurchbruchs in Kapitel 88 ersichtlich, sondern leitet bereits die Darlegung seiner Berufungspraxis in Kapitel 79 an. Denn der Waliser lässt das rastlose Streben des Königs nach auswärtigen Gelehrten und die stetige Befuerung seines Wissensdurstes in seiner Indienstnahme kulminieren und gleichsam ihren Abschluss finden. Dabei fällt vor allem die Betonung der räumlichen Entfernung auf, habe der König ihn doch *de occiduis et ultimis Britanniae finibus ad Saxoniam* berufen.<sup>678</sup> Diese Wertung erscheint im Vergleich mit den unmittelbar zuvor aus Gallien berufenen Helfern zwar überspitzt,<sup>679</sup> fügt sich dennoch in das Erzählmuster, demzufolge der Herrscher in seinem unstillbaren Erkenntnisstreben in immer entferntere Gebiete habe ausgreifen müssen, um die nötige Expertise zu finden. Asser nutzt die Produktivität Alfreds also auch kommunikativ, um seine eigene Position in dessen reformorientierten Umfeld entsprechend zu akzentuieren. Unter seiner Anleitung wird der königliche Wissensdrang durch das Erreichen einer höheren Ebene zu einem ersten Abschluss geführt, welcher den für das narrative Konzept der Vita bedeutsamen Wechsel des Herrschers vom Unterwiesenen zum Unterweiser einleitet.

Der letztgenannte Aspekt wird auch durch die Anlage eines neuen königlichen Handbuchs in Kapitel 88 herausgestellt, welches das in der Kindheit an-

677 Vgl. dazu SCHARER, *Herrschaft*, S. 96–100. Damit wird die Episode zugleich als eine der Schlüsselszenen der Vita ausgewiesen, denn das unerfüllte Bildungsstreben Alfreds bildet ein Leitmotiv der Lebensbeschreibung und wird erst durch den Erkenntnisdurchbruch, welchen der König im Beisein Assers auf miraculös anmutende Weise erzielt, produktiv aufgehoben. Auch wenn der Waliser das vertiefte Verständnis lateinischer Texte als göttliche Inspiration ausweist, so präsentiert er sich doch zugleich als engen Vertrauten in dieser Angelegenheit, der den Erkenntnisdrang des Königs nicht nur anleitet, sondern durch die Anlage eines neuen Lehrbuchs selbst weiter befeuert. Der Status Alfreds als weiser König, der am Ende der Vita gar seine herrschaftlichen Funktionsträger ermahnt, es ihm bezüglich des Wissenserwerbes gleich zu tun, erwächst nicht allein aus der intrinsischen Motivation des Herrschers und seiner göttlichen Begnadung, sondern verdankt sich zu wesentlichen Teilen auch dem Wirken seines Lehrers Asser.

678 ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 79.

679 [...] [L]egatos ultra mare ad Galliam magistros acquirere direxit, indeque advocavit Grimaldum, sacerdotem et monachum, venerabilem videlicet virum, cantatorem optimum, et omni modo ecclesiasticis disciplinis et in divina scriptura eruditissimum, et omnibus bonis moribus ornatum [...] [et] Iohannem [sc. Eald-saxonum genere] [...]. Quorum doctrina regis ingenium multum dilatatum est, et eos magna potestate ditavit et honoravit. ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 78.

gelegte Florilegium des Königs zwar nicht ersetzt, wohl aber ergänzt. Dabei ist es der Autor selbst, welcher nach eigener Aussage die Weichen für dessen Kreation gestellt haben will: Denn als der König ihm in einer ihrer vertrauten Sitzungen die Existenz jenes seit der Kindheit gepflegten Andachtsbüchleins offenbart habe, um eine soeben diskutierte Passage dort verzeichnen zu lassen, habe Asser die Erstellung eines neuen Quaternios vorgeschlagen.<sup>680</sup> Als Gründe für dieses Vorgehen werden einerseits der mangelnde Platz im alten Exemplar genannt, womit erneut die Leistungsfähigkeit des Königs auf diesem Feld versinnbildlicht wird, hat er dort doch bereits *omnino multis ex causis* zusammengetragen.<sup>681</sup> Andererseits will er auch das offenbarte *elegans regis ingenium* auf diese Weise zu einer höheren Erkenntnisstufe der Heiligen Schriften antreiben<sup>682</sup> – eine Hoffnung, die sich alsbald erfüllt habe, sei aus diesem Quaternio doch ein Buch von der Größe eines Psalters erwachsen.<sup>683</sup>

Die Bücher Alfreds stehen also gleich in doppelter Hinsicht für die Produktivität des Königs, bilden sie doch einerseits das materielle Substrat seiner Bildungsanstrengungen. Andererseits sind sie neben der Bienenmetaphorik als weiteres Sinnbild für jene Leistungsbereitschaft zu verstehen, da sie die vom Herrscher erreichten Erkenntnisstufen verkörpern. Insbesondere die Anlage des königlichen *enchiridion*,<sup>684</sup> für welches sich Asser selbst verantwortlich zeichnet, symbolisiert den für das Gesamtkonzept der Vita bedeutsamen Bildungsdurchbruch Alfreds, der auf Basis dieser individuellen Besserung die kollektive *conversio* seiner Untergebenen in Form von Reformen einleiten kann.

Gleichwohl sind der menschlichen Leistungsfähigkeit im Produktivitätsverständnis Assers gewichtige Grenzen gesetzt: Schon bei der Initiierung der Gelehrtenberufung durch Alfred stellt der Autor deutlich heraus, dass der

---

680 *Nam cum quodam die ambo in regia cambra resideremus, undecunque, sicut solito, colloquia habentes, ex quodam quoddam testimonium libro illi evenit ut recitarem. Quod cum intentus utrisque auribus audisset et intima mente sollicite perscrutaretur, subito ostendens libellum, quem in sinum suum sedulo portabat, in quo diurnus cursus et psalmi quidam atque orationes quaedam, quas ille in iuventute sua legerat, scripti habebantur, imperavit, quod illud testimonium in eodem libello literis mandarem. [...] Cui, cum me, ut quanto citius illud scriberem, urgeret, inquam: placetne tibi, quod illud testimonium in aliqua foliuncula segregatim scribam? Incognitum est enim, si aliquando aliquod taliter aut plura reperiamus, quae tibi placuerint, testimonia; quod si inopinately evenierit, segregasse gaudebimus. Quod ille audiens, ratum esse consilium inquit. Quod ego audiens et gaudens festinus quaternionem promptum paravi, in cuius principio illud non iniussus scripsi, ac in illa eadem die non minus quam tria alia sibi placabilia testimonia, illo imperante, in eodem quaternione, ut praedixeram, scripsi. ASSER, De rebus gestis Ælfredi, Cap. 88.*

681 *Sed, cum nullum locum vacuum in eodem libello reperirem, in quo tale testimonium scribere possem – erat enim omnino multis ex causis refertus – aliquantisper distuli [...]. ASSER, De rebus gestis Ælfredi, Cap. 88.*

682 *[...] et maxime quia tam elegans regis ingenium ad maiorem divinatorum testimoniorum scientiam provocare studebam. ASSER, De rebus gestis Ælfredi, Cap. 88.*

683 *Quos flosculos undecunque collectos a quibuslibet magistris discere et in corpore unius libelli, mixtim quamvis, sicut tunc suppetebat, redigere, usque adeo protelavit quousque propemodum ad magnitudinem unius psalterii perveniret. ASSER, De rebus gestis Ælfredi, Cap. 89.*

684 Vgl. hierzu die Abschnitte II.2.4. und II.2.11. in der vorliegenden Arbeit.



herrscherliche Antrieb hierzu von Gott eingegeben worden sei.<sup>685</sup> Bei der Offenbarung des königlichen Wissensstrebens durch das Vorzeigen des Büchleins dankt der Autor dann erneut Gott dafür, dass er dem Herrscher diesen Willen eingepflanzt habe und weist die göttliche Inspiration als Quelle für die vertieften Auslegekompetenzen des Königs im Folgekapitel aus.<sup>686</sup> Damit wird das Erkenntnisstreben Alfreds nicht nur dem salomonisch inspirierten Wissensverständnis der alfredianischen Reformen angepasst, demzufolge letztlich jede Form des diesseitigen Erfolges und somit auch die Erkenntnis dieses Prinzips auf Gott selbst zurückführen sei. Vielmehr legitimiert der Waliser den exzeptionellen Eifer Alfreds hierdurch auch letztgültig, steht er doch im Einklang mit der höchsten Autorität.

Besondere Produktivität wird von Alfred allerdings nicht nur mit Blick auf den Wissenserwerb an den Tag gelegt, sondern auch in anderen Tätigkeitsfeldern erwiesen. So berichtet Asser gleich mehrfach von einer Gewohnheit Alfreds, der zufolge er heimlich in den frühen Morgenstunden, nachts oder gar auf der Jagd Kirchen aufgesucht habe, um zu beten.<sup>687</sup> Die Verlegung der intensivierten Gebetsfrömmigkeit in die Randstunden des Tages ebenso wie die Verbindung mit standesgemäßen Praktiken verdeutlicht abermals Alfreds Willen zu einer Harmonisierung seiner kontemplativen Neigung mit eben jenen weltlichen Anforderungen und Verhaltenslogiken, denen er als Herrscher verpflichtet ist. Entgegen etwa des Verhaltens seines älteren Bruders und Vorgängers Æthelred, der im Kontext der Schlacht von Ashdown bei Asser seine militärischen Pflichten zugunsten des ordnungsgemäßen Vollzugs einer Messe vernachlässigt habe, pflege Alfred das Gebet zunächst allein in seinen Mußestunden. Letztlich gönnt sich der König somit in der Darstellung Assers gar keine freie Zeit, sondern stellt vielmehr sein ganzes Handeln in den Dienst für Reich und Gott.

Dieses Bemühen um einen Ausgleich zwischen *vita activa* und *vita contemplativa* wird schließlich in den Kapiteln 103 und 104 auf eine neue Ebene gestellt, indem Alfred im Anschluss an die gerechte Neuordnung seiner materiellen Ressourcen auch eine komplett gleichwertige Aufteilung seiner Zeit zwischen

685 *Sed Deus, Qui est semper inspector internarum mentium, meditationum et omnium bonarum voluntatum instigator, necnon etiam, ut habeantur bona desiderata, largissimus administrator, neque enim unquam aliquem bene velle instigaret, nisi et hoc, quod bene et iuste quisque habere desiderat, largiter administraret, instigavit mentem eius interius, non extrinsecus[.]* ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 76.

686 *Quod ego audiens et ingeniosam benevolentiam illius ex parte, atque etiam tam devotam erga studium divinae sapientiae voluntatem eius cognoscens, immensas Omnipotenti Deo grates, extensis ad aethera volis, tacitus quamvis, persolvi, Qui tantam erga studium sapientiae devotionem in regio corde inseruerat.* ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 88.

687 [...] [C]um Cornubiam venandi causa adiret, et ad quandam ecclesiam orandi causa divertisset, in qua Sanctus Gueriir requiescit, suatim utens – erat enim sedulus sanctorum locorum visitor etiam ab infantia, orandi et eleemosynam dandi gratia. ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 74. [...] [G]alli cantu et matutinis horis clam consurgens, ecclesias et reliquias sanctorum orandi causa visitabat [...]. Ebd. *Divina quoque ministeria et missam scilicet cotidie audire, psalmos quosdam et orationes et horas diurnas et nocturnas celebrare, et ecclesias nocturno tempore, ut diximus, orandi causa clam a suis adire solebat et frequentabat.* Ebd., Cap. 76. Vgl. dazu auch Anm. 390 in der vorliegenden Arbeit.



diesseitigen Verpflichtungen und Gottesdienst gelobt.<sup>688</sup> Die Einhaltung dieses Versprechens habe den Herrscher laut Asser allerdings zunächst vor Probleme gestellt, da er nicht über eine hinreichend genaue Zeitmessung verfügt habe, um diese äquivalente Aufteilung zu gewährleisten.<sup>689</sup> Der König experimentiert daraufhin mit Kerzen, welche durch ihr Abbrennen den Zeitverlauf unabhängig von den jeweiligen Witterungsverhältnissen anzeigen sollen, und erzielt durch die Erstellung eines durchsichtigen Horngehäuses als Windschutz schließlich die gewünschte Genauigkeit.<sup>690</sup> Mithilfe der Erfindung der Kerzenuhr gelingt es Alfred also, jenes Missverhältnis dauerhaft zu beheben, durch welches seine Ausgleichsbemühungen zwischen religiöser Orientierung und diesseitigen Verpflichtungen zuvor gekennzeichnet sind. Der intensivierte Gottesdienst des Herrschers wird von seinem Randdasein in den wenigen freien Stunden in die allgemeine Lebensführung Alfreds überführt und zu einem der weltlichen Verantwortung gleichwertigen Strukturprinzip seines Königtums erhoben. Obgleich die Andachtsfrömmigkeit durch die Rationalisierung der Zeitmessung somit letztlich systematisiert wird, führt dies nicht zu einer zeitlichen Entlastung des Königs. Vielmehr betont der Autor, dass die Uhr sowohl der Erfassung der Tag- als auch der Nachtstunden dienen sowie in allen Umgebungen – sei es in Kirchen oder Zelten – funktionstüchtig sein solle.<sup>691</sup> Die Erfindung der Kerzenuhr dient somit explizit der weiteren Produktionssteigerung Alfreds im religiösen Bereich und stellt seine Ausgleichsbemühungen zwischen *vita activa* und *vita contemplativa* im Zuge des erzielten Erkenntnisdurchbruchs auf eine systematisch durchdrungene und rationalisierte Grundlage.

Im Anschluss an die Erfindung der Lampenuhr beleuchtet der Autor in den Kapiteln 105 und 106 schlussendlich die Sorge des Königs um die Rechtspflege in seinem Reich. So berichtet Asser zunächst in nahtloser Weiterführung seiner Aussagen zur systematischen Implementierung des Dienstes an Gott, dass Alfred sich als *taediosus examinandae in iudiciis veritatis arbiter* erwiesen habe.<sup>692</sup> Dieses Bemühen um eine gerechte Urteilsfindung habe sich zum einen in seiner Fürsprache für die Armen geäußert, die aufgrund der Fokussierung der Herrschaftsträger auf diesseitige Angelegenheiten kaum Unterstützung erfahren

---

688 *His ita ordinabiliter ab eodem rege dispositis, memor illius divinae scripturae sententiae, qua dicitur: ‚Qui vult eleemosynam dare, a semet ipso debet incipere,‘ etiam quid a proprio corporis sui et mentis servitio Deo offerret, prudenter excogitavit; nam non minus de hac re quam de externis divinis Deo offerre proposuit, quin etiam dimidiam partem servitii mentis et corporis, in quantum infirmitas et possibilitas atque suppetentia permetteret, diurno scilicet ac nocturno tempore, suapte totisque viribus se redditurum Deo spopondit. ASSER, De rebus gestis Ælfredi, Cap. 103.*

689 *Sed quia distantiam nocturnarum horarum omnino propter tenebras, et diurnarum propter densitatem saepissime pluviarum et nubium aequaliter dignoscere non poterat, excogitare coepit, qua ratione fixa et sine ulla haesitatione hunc promissum voti sui tenorem leto tenus incommutabiliter, Dei fretus misericordia, conservare posset. ASSER, De rebus gestis Ælfredi, Cap. 103.*

690 Vgl. dazu ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 104.

691 *His ita ordinabiliter per omnia digestis, dimidiam, sicut Deo devoerat, servitii sui partem custodire cupiens, et eo amplius augere, in quantum possibilitas aut suppetentia, immo etiam infirmitas, permetteret [...]. ASSER, De rebus gestis Ælfredi, Cap. 105.*

692 ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 105.

hätten.<sup>693</sup> Zum anderen habe der König selbst häufig bei Gericht gegessen und nahezu alle in seiner Abwesenheit gefällten Urteile nachträglich geprüft, um begangenes Unrecht aufzudecken und zu korrigieren.<sup>694</sup> Wie schon im Bereich des Wissenserwerbes und der Frömmigkeit, so legt der König auch in der Gerichtsbarkeit eine besondere Leistungsfähigkeit an den Tag, inszeniert der Waliser ihn doch zur höchsten richterlichen Instanz im Reich, die nicht erst durch eine äußere Appellation, sondern aus eigenem Antrieb prüfend tätig wird. Der Verweis auf die Armenfürsorge, die hier nicht im Sinne einer materiellen Umverteilung, sondern als allgemeines Leitprinzip der Gerechtigkeit evoziert wird, stellt dabei die Verwobenheit zwischen Gottorientierung und Rechtsprechung heraus, ist es doch die weltliche Ausrichtung der Herrschaftsträger, die zur Vernachlässigung der sozial Schwachen führt.

Doch nicht nur zwischen Rechtspflege und Gottgefälligkeit werden Bezüge hergestellt, auch das Erkenntnisstreben wird mit der Gerichtsbarkeit in der letzten Passage der Vita verbunden, wobei Asser noch einen weiteren Akteurskreis mit Blick auf Produktivitätsvorstellungen fokussiert: So münden die vom König konstatierten Missstände in der Rechtsprechung in eine Befragung seiner als Richter fungierenden Herrschaftsträger hinsichtlich der Gründe für ihre ungerechte Urteilsfindung. Dabei werden im Folgenden nur jene Personen näher beleuchtet, deren Ungerechtigkeit in ihrer eigenen Unwissenheit wurzele. Daher werden sie vom König dazu ermahnt, sich Bildung anzueignen, sofern sie ihre angestammten sozialen Positionen bewahren wollten.

Die Rüge des Herrschers erweist sich als erfolgreich, immerhin folgen die Funktionsträger dem königlichen Vorbild und eignen sich die nötigen Kenntnisse durch eigene Schulung oder diejenige ihrer Kinder an, *totis viribus [...] nitebantur, ita ut mirum in modum illiterati [...] literatoriae arti studerent, malentes insuetam disciplinam quam laboriose discere, quam potestatum ministeria dimittere*. Die *imitatio regis* geht in der Darstellung des Walisers gar so weit, dass die Gerügten die gleiche Selbsterkenntnis vollziehen und analog zu Alfred ihre Versäumnisse im Bildungserwerb in der Jugend bereuen.<sup>695</sup> Der Mahnung Alfreds kommt

---

693 [Examinatio veritatis patuit] *et in hoc maxime propter pauperum curam, quibus die noctuque inter cetera praesentis vitae debita mirabiliter incumbat*. ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 105.

694 *Studebat quoque in iudiciis etiam propter nobilium et ignobilium suorum utilitatem, qui saepissime in contionibus comitum et praepositorum pertinacissime inter se dissentiebant, ita ut pene nullus eorum, quicquid a comitibus et praepositis iudicatum fuisset, verum esse concederet*. ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 106.

695 *Quibus auditis verbis, perterriti veluti pro maxima vindicta correcti, comites et praepositi ad aequitatis descendae studium totis viribus se vertere nitebantur, ita ut mirum in modum illiterati ab infantia comites pene omnes, praepositi ac ministri literatoriae arti studerent, malentes insuetam disciplinam quam laboriose discere, quam potestatum ministeria dimittere. Sed si aliquis litteralibus studiis aut pro senio vel etiam pro nimia inusitati ingenii tarditate proficere non valeret, suum, si haberet, filium, aut etiam aliquem propinquum suum, vel etiam, si aliter non habeat, suum proprium hominem, liberum vel servum, quem ad lectionem longe ante promoverat, libros ante se die nocteque, quandocunque unquam ullam haberet licentiam, Saxonicos imperabat recitare. Et suspirantes nimium intima mente dolebant, eo quod in iuventute sua talibus studiis non studuerant, felices arbitantes huius temporis iuvenes, qui liberalibus artibus feliciter erudiri poterant, se vero infelices existimantes, qui nec hoc in iuventute didicerant, nec*

somit geradezu eine offenbarende Funktion zu, überträgt sich doch hierdurch die Produktivität des Herrschers im Erkenntnisstreben auf seine Funktionsträger, die ganz im Sinne der alfredianischen Reformanliegen durch das vom König verkörperte Idealbild zu einer eigenen Besserung motiviert werden.

Asser parallelisiert in der Vita allerdings nicht nur die Herrschaftsträger mit dem König, sondern stellt auch in seinem Exkurs zum Mordanschlag auf Johannes von Athelney über den Aspekt der Produktivität Bezüge zwischen den beiden Figuren her: Denn das Attentat habe sich nachts ereignet, als der Kloostervorsteher wie üblich alleine und ohne Kenntnis des Lebensumfeldes in der Kirche gebetet habe.<sup>696</sup> Die Gewohnheit des Abtes ist daher wohl zeitlich in den monastischen Ruhestunden zu verorten und geht somit über die im klösterlichen Kontext ohnehin intensivierte Gebetsfrömmigkeit hinaus. Die Gründe für dieses Verhalten werden vom Autor nicht näher ausgeführt, denn Asser geht es in diesem Kontext weniger um die Legitimierung des Verhaltens als um die Evokation der Schutzlosigkeit des Abtes, der sich durch diese solitäre Praxis gegenüber den Häschern besonders angreifbar macht.

Wenngleich der Verweis auf den nächtlichen Gebetseifer die Vorbildlichkeit des Johannes akzentuiert, lebt er in der Darstellung Assers doch das monastische Ideal eines kontinuierlichen Gebets, zeigt der Kontext der Stelle zugleich, dass Produktivität auch für andere kommunikative Anliegen jenseits der Legitimierung eines konkreten Verhaltens genutzt werden konnte. Ebenso erweist sich der Abt durch dieses, einem Wert der alfredianischen Reformen entsprechenden Handelns auch als ein Geistesgenosse Alfreds. Wie der König über eine intensivierte Gebetsfrömmigkeit seine Gottgefälligkeit zum Ausdruck bringen will, so erhält auch der von ihm in seiner Gründung Athelney eingesetzte Abt dieses Ideal gegen Widerstände aufrecht.

Die Leistungsbereitschaft im monastischen Bereich sowohl von Alfred als auch von Johannes wird des Weiteren durch die *neglegentia* unterstrichen, mit welcher sich der Gründer wie auch der Vorsteher des Konventes von Athelney konfrontiert sehen. Der Waliser berichtet dabei, dass der König Schwierigkeiten bei der Bemannung des Klosters gehabt hätte, da abseits von Kindern, die aufgrund ihres zarten Alters noch nicht sicher das Gute wählen und das Böse zurückweisen würden, *nullu[s] de sua propria gente nobil[is] ac liber[us] hom[us]* die mönchische Lebensweise aus freien Stücken habe wählen wollen.<sup>697</sup> Daher habe Alfred schließlich auf *diversi generis monachos* zurückgreifen müssen, um den Konvent besiedeln zu können. Dieser Rückgriff auf auswärtige Expertise ver-

---

*etiam in senectute, quamois inhianter desiderarent, poterant discere.* ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 106.

696 *[I]ta fraudulentè docuerunt, ut nocturno tempore, cum omnes delectabili corporis quiete graviter dormirent, patefactam armati intrarent ecclesiam; quam post se iterum solito more clauderent et unicum abbatis adventum in ea absconditi praestolarentur. Cumque solus solito orandi causa ecclesiam latenter intraret, et ante sanctum altare flexis ad terram genuibus se inclinaret, hostiliter irruentes in eum, tunc eum ibidem occiderent.* ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 96. Nochmals deutlich: *[M]edia nocte Iohannes solito furtim, nemine sciente, orandi gratia ecclesiam intra[vi]t.* Ebd., Cap. 97.

697 ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 93.

wundere laut Asser nicht, da das *monasticae vitae desiderium* jenem Volk, wie auch vielen anderen Völkern, seit vielen Jahren völlig abgehen würde. Zwar gäbe es noch einige der früher erbauten Konvente, doch werde dort kein regelgemäßes Leben mehr geführt.<sup>698</sup> Hinsichtlich der Gründe für diesen Verfall scheint Asser jedoch unschlüssig und verweist neben den andauernden Däneneinfällen auch auf den großen Reichtum des Volkes, durch welchen die *vita monastica* seiner Meinung nach geringgeschätzt würde.<sup>699</sup>

Der durch die Klostergründung und Lebensführung evozierten Tatkraft von Alfred und Johannes wird also das fehlende Engagement der Freigeborenen und Adligen in Wessex gegenübergestellt, die sich nicht mehr den strengen Erfordernissen des monastischen Lebens verpflichtet fühlen oder sich dieser Lebensweise gar gänzlich verweigern würden. Die Leistungsbereitschaft Alfreds wird dabei – wie schon im Kontext seiner Bildungsbemühungen – durch die Anwerbung auswärtiger Expertise verdeutlicht, wirkt der König doch auch hier dem Verfall aktiv durch eine reichsübergreifende Rekrutierungspraxis entgegen. Das eifrige Streiten des Johannes für die *vita monastica* kristallisiert sich wiederum in dem von Asser berichteten Mordanschlag auf den Abt heraus, indem zum einen dessen Wechsel vom laikalen in den monastischen Stand positiv hervorgehoben wird: Der Abt sei in der kriegerischen Kunst durchaus bewandert gewesen, hätte er nicht die bessere Lebensführung erstrebt. Während sich Alfreds Untertanen dem Statuswechsel also verweigern, ist dieser vom Abt nach einer gewissen Zeit der laikalen Lebensführung bewusst gewählt worden. Zum anderen habe der Abt diese kämpferischen Fähigkeiten genutzt, um sich gegen seine Angreifer aktiv zur Wehr zu setzen.<sup>700</sup> Das durch die hagiographischen Elemente zuvor als mögliche Kulmination der Erzählung evozierte Martyrium des Johannes bleibt aufgrund von dessen beherztem und gewaltvollem Eingreifen aus. Wenngleich sich Asser über die konkreten Motive der Verschwörer ausschweigt, kann der Mordanschlag somit als ein Sinnbild für die Widerstände gesehen werden, mit welchem die Revitalisierung der monastischen Lebensweise in Alfreds Reich konfrontiert ist. Johannes tritt dabei in die Rolle des aktiven Streiters für die alfredianischen Reformen, wobei der abermals prekäre Status seiner Produktivität – die monastische Normen verletzende Gewaltanwendung – durch das hierdurch verfolgte Ziel einer Wahrung des monastischen Lebens entproblematisiert wird.

---

698 *Nam primitus, quia nullum de sua propria gente nobilem ac liberum hominem, nisi infantes, qui nihil boni eligere nec mali respuere pro teneritudine invalidae aetatis adhuc possunt, qui monasticam voluntarie vellet subire vitam, habebat; nimirum quia per multa retroacta annorum curricula monasticae vitae desiderium ab illa tota gente, nec non et a multis aliis gentibus, funditus desierat, quamvis per plurima adhuc monasteria in illa regione constructa permaneant, nullo tamen regulam illius vitae ordinabiliter tenente [...].* ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 93.

699 [...] *nescio quare, aut pro alienigenarum infestationibus, qui saepissime terra marique hostiliter irrum-punt, aut etiam pro nimia illius gentis in omni genere divitiarum abundantia, propter quam multo magis id genus despectae monasticae vitae fieri existimo; ideo diversi generis monachos in eodem monasterio congregare studuit.* ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 93.

700 Vgl. dazu die Abschnitte II.2.1., II.2.4. sowie II.3.2.1. in der vorliegenden Arbeit.

Der Status des Mordanschlages als exemplarische Verdichtung der von Asser zu Beginn konstatierten allgemeinen Missstände im monastischen Bereich wird schließlich auch auf der Ebene des Erfahrungswissens hergestellt: Der durch den Kampf ausgelöste Tumult ruft die übrige, wenngleich tatenlose wie verängstigte Gemeinschaft herbei. Denn der Abt habe seine Angreifer wohl als Ausdruck des Zorns und der Verwunderung ob des Geschehens als *daemones* tituiert – eine Aussage, die von seiner Mönchsschar hier in ironischer Brechung eines geläufigen hagiographischen Motivs offensichtlich wörtlich genommen wird: Sie seien *hoc rumore expergefacti et etiam, audito daemonum nomine, perterriti utrique et inexpertes* gewesen. Der Verweis auf das unmenschliche Handeln der Attentäter legitimiert so einerseits nochmals den Gewalteintritt des Johannes, akzentuiert andererseits aber auch das Verhältnis zwischen Konvent und Klostervorsteher. Während der Abt sofort zielgerichtete Maßnahmen gegen die Attentäter ergriffen habe, wirken seine Mönche mit der Situation überfordert. Der aktiven Gegenwehr des Johannes steht damit die Furcht seiner Gemeinschaft gegenüber, die durch ihr Herbeirennen die Attentäter zwar zur Flucht bewegt, durch ihre Untätigkeit zugleich aber deren Gefangennahme verhindert.

Der Waliser kontrastiert hier also die Handlungsmacht des Johannes mit der Ohnmacht der ihm anvertrauten Mönchsschar, die sich aus Furcht, Unkenntnis und Überforderung speist. Insbesondere die Kapitulation gegenüber den *daemones* stellt dabei Bezüge zu der von Asser allgemein konstatierten Unerfahrenheit von Kindern her, die in ihrer Wahl zwischen Gut und Böse noch nicht gefestigt sind und aus deren Gruppe allein dementsprechend kein monastischer Konvent gebildet werden kann. Die reichsübergreifende Zusammensetzung der Athelney-Gemeinschaft scheint diese Problematik in der Deutung Assers allerdings nicht vollständig zu beheben, da sich die Mönchsschar angesichts des Geschehens als leitungsbedürftig erweist. Damit stellt der Autor nicht nur die Exzeptionalität der Vorgänge heraus, sondern unterstreicht zugleich die Führungsrolle des Johannes, der hier als einziger die nötige Handlungsstärke beweist.

Vernachlässigung und Widerstand als Negativfolien, welche der positiv besetzten Produktivität reformorientierter Akteure gegenübergestellt werden können, werden aber nicht nur im Rahmen des monastischen Exkurses thematisiert, sondern kennzeichnen auch Alfreds Beziehung zu seinen Untertanen. So wird in Kapitel 91 von einem Konflikt zwischen dem König und seinem Volk berichtet, welches zunächst wenig Einsatz hinsichtlich des vom Herrscher angeordneten Befestigungsausbau gezeigt habe.<sup>701</sup>

Asser leitet seine Darstellung der Auseinandersetzung dabei durch eine erneute Eloge auf Alfred ein, in welcher abermals die Produktivität des Königs mit den Entbehrungen und Herausforderungen kontrastiert wird, vor welche er gestellt worden sei.<sup>702</sup> Dabei werden die in Kapitel 76 genannten Versäumnisse in der Bildung durch die *maxima perturbatio et controversia suorum* ersetzt, welche

---

701 Vgl. dazu Anm. 486 sowie den Abschnitt II.2.1. in der vorliegenden Arbeit.

702 Vgl. dazu Anm. 482–483 in der vorliegenden Arbeit.



kaum aus eigenem Antrieb ihren Beitrag *pro communi regni necessitate* geleistet hätten. Nach einer knappen Beleuchtung von Alfreds anleitendem Umgang mit seinen Herrschaftsträgern kommt der Verfasser schließlich auf die Missachtung der königlichen Baubefehle zu sprechen, die letztlich auf die Trägheit des Volkes zurückzuführen sei und zu Mängeln im Befestigungswesen geführt habe, aus denen erneute Heideneinfälle resultiert seien. Erst das dadurch hervorgerufene Leid habe die Bewohner *perditis eorum patribus, coniugibus, liberis, ministris, servis, ancillis, operibus et omni supellectili* zum Umdenken bewegt, hätten sie doch nun die Weitsicht ihres Königs in dieser Angelegenheit erkannt und zukünftig ihren Beitrag zum Befestigungsbau wie auch *ceteris communibus communis regni utilitatibus* geleistet.<sup>703</sup>

Wie schon im Kontext der Ansätze Alfreds zu einer Erneuerung des monastischen Lebens wird dem Tatenreichtum der reformorientierten Akteure die Selbstgenügsamkeit und mangelnde Leistungsbereitschaft der reformskeptischen Bevölkerung gegenübergestellt, die durch ihre Verweigerungshaltung beinahe ein Scheitern der Maßnahmen provoziert. Der königliche Tatendrang dient in dieser Angelegenheit analog zur Herausstellung der Handlungsmacht des Johannes im monastischen Exkurs der Akzentuierung seiner Führungsrolle, da er die für das Reichwohl nötigen Maßnahmen in die Wege leitet. Dieser Führungsanspruch wird schließlich durch eine Metapher versinnbildlicht, in der Alfred als Steuermann das durch ein mit Schätzen beladenes Schiff symbolisierte Reich doch trotz seiner ermüdeten Mannschaft in den sicheren Hafen lenke und sich auch durch die Strudel des diesseitigen Lebens nicht von seinem Kurs abbringen ließe.<sup>704</sup>

„Produktivität“ bildet in der Alfredsvita somit einen zentralen Verhaltenswert, sofern sie auf die Bildung, das Reichwohl oder die religiöse Lebensführung und somit auf Kernanliegen der alfredianischen Reformen gerichtet ist. Selbst die *avaritia* kann mit der richtigen Zielsetzung zu einem lobenswerten Ideal avancieren. Auf einer inhaltlichen Ebene sind die Bezüge zum Reformprogramm Alfreds somit evident, kann das Streben nach Weisheit als Fundament für eine gottgefällige Lebensweise doch als Kernanliegen der alfredianischen Maßnahmen gedeutet werden. Damit erweist eine Beleuchtung der Produktivitätsvorstellungen abermals, dass Werte von Asser kontextgebunden evoziert und den jeweiligen argumentativen Anliegen angepasst werden. Der nächtliche Gebetseifer des Johannes dient etwa nicht allein der allgemeinen Akzentuierung von dessen Vorbildlichkeit, sondern steigert auch die Schutzlosigkeit und Verwundbarkeit des Abtes, welche für die narrative Logik des Mordanschlages zentral ist. Alfreds Agieren verdankt sich ebenfalls nicht immer

---

703 ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 91.

704 *Sed tamen ille solus divino fultus adminiculo susceptum semel regni gubernaculum, veluti gubernator praecipuus, navem suam multis opibus refertam ad desideratum ac tutum patriae suae portum, quamvis cunctus propemodum lassus suis nautis, perducere contendit, haud aliter titubare ac vacillare, quamvis inter fluctuagos ac multimodos praesentis vitae turbines, non sinebat.* ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 91.



seinem eigenen Antrieb, sondern wird im Bildungsstreben gemäß ebenjenes alfredianischen Weisheitskonzeptes auf göttliche Inspiration zurückgeführt.

Fragt man gleichwohl nach übergeordneten Aussageinteressen, die Asser durch den Einsatz von Produktivitätsvorstellungen verfolgt haben könnte, fällt vor allem deren Nutzung zur Harmonisierung konfligierender Werteordnungen auf. Insbesondere im Kontext von Alfreds Handeln hebt der Autor immer wieder auf die exzeptionelle Leistungsfähigkeit seines Protagonisten ab, um die inhärenten Spannungen zwischen diesseitigen Verpflichtungen und gottgefälliger Orientierung zu überbrücken. Der individuellen Besserung des Königs zu Beginn der Vita folgt dabei ein reformorientiertes Wirken in die Gesellschaft, die durch das eigene mahnende Vorbild ebenfalls kollektiv geläutert werden soll. Reformiersein bedeutet in der Darstellung Assers also ganz wesentlich aktives Handeln im Einklang mit den an Gott orientierten Lebensmaximen, welches sowohl die eigene Person wie auch das Lebensumfeld miteinschließt.

Der Produktivität der Reformier steht wiederum die Verweigerung, Vernachlässigung und Trägheit ihrer Gegner gegenüber, wobei die durch sie gesetzten Widerstände in der Darstellungslogik der Vita schlussendlich stets erfolgreich überwunden werden. Damit wird nicht nur die Notwendigkeit des Ausgreifens der Reformier auf das sie umgebende Umfeld untermauert und legitimiert, sondern auch deren Überlegenheit herausgestellt, setzen sie sich doch langfristig gesehen durch.

## II.3. Reformier als Wertegemeinschaften – zur kommunikativen Nutzung von Werten und Normen

### II.3.1. Stabilisierung und Neudefinition bestehender Gruppen

#### II.3.1.1. Gute Verwandte – werteorientierte Inklusion im dynastischen Kontext

Wenngleich Alfred unbestreitbar der Protagonist von Assers Vita ist, widmet sich das Werk ebenso intensiv den verwandtschaftlichen Bezügen des Königs. Die Forschung hat diesen besonderen Stellenwert der Exkurse in die Familiengeschichte Alfreds zwar erkannt, bisher allerdings allein vor der Folie herrschaftslegitimatorischer Potenziale und bezüglich der Frage nach dem realgeschichtlichen Hintergrund dieser Konstellationen untersucht.<sup>705</sup> Demgegenüber gilt es in Anlehnung an die neuere Verwandtschaftsforschung, welche die Dominanz von biologischen Verbindungslinien zugunsten vorstellungsweltlicher Komponenten zu Recht relativiert hat,<sup>706</sup> sowie in einer gruppengeschichtlichen Auswertung der vorgestellten Werte- und Normendiskurse nach weiteren Sinnhorizonten dieser Familiengeschichten zu fragen. Der Aspekt der Herrschaftslegitimation soll dabei um eine bedeutsame Facette ergänzt werden: das

---

705 Vgl. hierzu etwa NELSON, Family.

706 Vgl. hierzu etwa JUSSEN, Biologismen.

Herauspräparieren eines durch gemeinsame Werte geeinten Familienkerns. Wenngleich sich dieser in einer reinen Perspektivierung dynastischer Verbindungen nicht greifen lässt, kann er doch als eine erste reformorientierte Gruppenbildung verstanden werden.

In eine rein dynastische Richtung scheint zunächst Assers Aufnahme der Genealogie Alfreds in den beiden ersten Kapiteln der *Vita* zu verweisen, welche sowohl die väterliche als auch mütterliche Abkunft des Königs verzeichnet.<sup>707</sup> Während der Waliser sich bei der Darlegung der väterlichen Vorfahren auf die Genealogie Æthelwulfs in der Angelsächsischen Chronik stützte, lassen sich für die deutlich kürzeren Ausführungen zur Herkunft der Mutter keine direkten Vorlagen identifizieren, wenngleich einige der Informationen ebenfalls durch die annalistische Hofgeschichtsschreibung vermittelt sein dürften. Die Forschung hat mit Blick auf die genealogischen Ausführungen Assers, der Angelsächsischen Chronik und der wohl noch älteren Königsliste von Wessex vor allem den Aspekt der Herrschaftslegitimation durch dynastische Sukzession hervorgehoben: Dieser wurde zunächst durch eine ungebrochene Kontinuität im Wessex'schen Königtum von der Landnahme der Angelsachsen bis in die eigene Gegenwart hinein evoziert.<sup>708</sup> Mit der Genealogie Æthelwulfs sei dieses dynas-

---

707 *Cuius [sc. Ælfredi] genealogia tali serie contextitur: Ælfred rex, filius Æthelwulfi regis; qui fuit Ecgberhti; qui fuit Ealhmundi; qui fuit Eafa; qui fuit Eoppa; qui fuit Ingild; Ingild et Ine, ille famosus Occidentalium rex Saxonum, germani duo fuerunt, qui Ine Romam perrexit, et ibi vitam praesentem finiens honorifice, caelestem patriam, cum Christo regnaturus, adiit; qui fuerunt filii Coenred; qui fuit Ceoluuwald; qui fuit Cudam; qui fuit Cuthwine; qui fuit Ceawlin; qui fuit Cynric; qui fuit Creoda; qui fuit Cerdic; qui fuit Elesa; qui fuit Geuuis, a quo Britones totam illam gentem Geguuis nominant; qui fuit Brond; qui fuit Beldeag; qui fuit Uuoden; qui fuit Frithowald; qui fuit Frealaf; qui fuit Frithuwulf; qui fuit Finn Godwulf; qui fuit Geata, quem Getam iam dudum pagani pro deo venerabantur. [...] Qui Geata fuit Tætuua; qui fuit Beauu; qui fuit Sceldwea; qui fuit Heremod; qui fuit Itermod; qui fuit Hathra; qui fuit Hwala; qui fuit Beduuig; qui fuit Seth; qui fuit Noe; qui fuit Lamech; qui fuit Mathusalem; qui fuit Enoch; qui fuit Malaleel; qui fuit Cainan; qui fuit Enos; qui fuit Seth; qui fuit Adam. ASSER, De rebus gestis Ælfredi, Cap. 1. De genealogia matris eius. Mater quoque eiusdem Osburh nominabatur, religiosa nimium femina, nobilis ingenio, nobilis et genere; quae erat filia Oslac, famosi pincernae Æthelwulfi regis. Qui Oslac Gothus erat natione; ortus enim erat de Gothis et Iutis, de semine scilicet Stuf et Wihtgar, duorum fratrum et etiam comitum, qui, accepta potestate Uuectae insulae ab avunculo suo Cerdic rege et Cynric filio suo, consobrino eorum, paucos Britones eiusdem insulae accolae, quos in ea invenire potuerunt, in loco, qui dicitur Guuhtgaraburhg, occiderunt. Ceteri enim accolae eiusdem insulae ante aut occisi erant aut exules auferant. Ebd., Cap. 2.*

708 *Se Apelwulf wæs Ecgbrihting, Ecgbriht Ealhmunding, Ealhmund Eafing, Eafa Eopping, Eoppa Ingilding, Ingild wæs Ines broþur Westsexna cinges, 7 he heold þæt rice .xxvii. wintra 7 eft ferde to Sancte Petre 7 þær his feorh gesealde; 7 hie wæran Kenredes suna, Cenred wæs Ceolwalding, Ceolwald Cuping, Cupa Cuðwining, Cupwine Ceawlining, Ceawlin Cynricing, Cynric Creoding, Creoda Cerdicing, Cerdic wæs Elesing, Elesa Esling, Esla Gewising, Gewis Wiggung, Wig Freawining, Freawine Freopogaring, Freopogar Branding, Brand Bældægung, Bældæg Wodening, Woden Frealafing, Frealaf Fining, Finn Godwulfing, Godwulf Geating, Geata Tætuwaing, Tætuwa Beawing, Beaw Sceldweaing, Scyldwa Heremoding, Heremod Itermoning, Itermon Hadraing, Hadra Hwalaing, Hwala Bedwiging, Bedwig Sceafing; <id> est filius Noe, se wæs geboren on þære earce Noes; Lamech, Matusalem, Enoc, Iared, Malalehel, Camon, Enos, Seth, Adam primus homo; et pater noster, id est Christus. On þa fengon Apelwulfes suna tvegen to rice [...]. Angelsächsische Chronik B (856). In ähnlichem Wortlaut Manuskript C für dasselbe Jahr, für das Jahr 855 auch Manuskript D. Mit einigen Abweichungen auch Manuskript*

tische Bewusstsein schließlich um eine heilsgeschichtliche Komponente ergänzt worden, indem die durch Reduktion und Fiktion geprägte, nahtlose verwandtschaftliche Linie innerhalb der angelsächsischen Herrschaftsabfolge um eine biblisch inspirierte Rückführung der eigenen Wurzeln auf Noah und Adam ergänzt wurde.<sup>709</sup>

So bedeutsam diese Aspekte für das Verständnis der von Asser präsentierten Herkunftsinformationen auch sind, berücksichtigen sie doch nicht die Eigenheiten, mit denen der Waliser seinen dynastischen Exkurs versah. Mit Blick auf die hier untersuchten werteorientierten Inklusionsmechanismen zur Evokation einer reformorientierten Untergruppe im Wessex'schen Königtum ist dabei vor allem auf die Würdigung des Ine zu verweisen, welche Asser in Ergänzung zur Genealogie Æthelwulfs vornimmt. Während im Annaleneintrag lediglich die Romfahrt jenes ehemaligen Königs von Wessex und sein dortiger Tod genannt werden,<sup>710</sup> zeichnet der Waliser den Herrscher gleich in dreifacher Weise aus, indem er ihn nicht nur als *ille famosus Occidentalium rex Saxonum* rühmt und sein Sterben in der Fremde als *honorifice* wertet.<sup>711</sup> Vielmehr wird auch die Christlichkeit Ines weiter akzentuiert, ist sich der Autor doch sicher, dass der Herrscher nach seinem Ableben in die Gemeinschaft der Erlösten eingegangen sei.<sup>712</sup>

Die Gründe für diese heiligmäßige Zeichnung werden nicht konkret benannt, könnten aber in der Abdankung und Romfahrt Ines zu sehen sein, da es sich hierbei um die einzigen Auskünfte zu dessen Herrschaftszeit handelt, die hier wie in der Genealogie Æthelwulfs geboten werden. Im Gegensatz zur nüchternen Schilderung der Angelsächsischen Chronik unterzog Asser Ine also einer dezidiert positiven Aufwertung, welche auf der durch seinen heilsamen Tod in Rom beruhenden Christlichkeit fußt. Damit erscheint Ine einerseits im Kontext der Genealogie als Begründer einer Wessex'schen Tradition, reisen doch auch Æthelwulf und Alfred in die Tiberstadt und bedenken die dortigen Kirchen mit Stiftungen.<sup>713</sup> Andererseits wird auch der Romzug als solcher weiter aufgewertet, ist er im Falle Ines doch Kennzeichen einer heiligmäßigen Gesinnung. Ine präfiguriert damit durch seine Romreise jene gottgefälligen Handlungsmuster, welche durch das Agieren Æthelwulfs und Alfreds auf eine neue Stufe gehoben werden.

Eine ähnlich prominente Auszeichnung lässt sich unter Alfreds Ahnen mütterlicherseits nicht finden. Die positivste Bewertung erfährt hier Osburh, die Mutter des Königs selbst, die als *religiosa nimium femina, nobilis ingenio, nobilis et*

A. Manuskript E verzeichnet lediglich, dass *Æðelwulf [...] wæs Ecgbrihting*. Angelsächsische Chronik E (855).

709 Vgl. hierzu NELSON, *Reconstructing*.

710 *Ingild wæs Ines broþur Westsexna cinges, 7 he heold þæt rice .xxxvii. wintra 7 eft ferde to Sancte Petre 7 þær his feorh gesealde*. Angelsächsische Chronik B (856). In ähnlichem Wortlaut Manuskript C für dasselbe Jahr, für das Jahr 855 auch die Manuskripte A und D.

711 ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 1.

712 [...] *et ibi vitam praesentem finiens honorifice, caelestem patriam, cum Christo regnatus, adiit*. ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 1.

713 Vgl. hierzu auch die Bemerkungen bei WIELAND, *Kaiserbiographie*, S. 109f.

*genere* bezeichnet wird,<sup>714</sup> sich also in der Darstellung Assers ebenfalls durch ihre tiefe Religiosität und ihren doppelten Adel von Geist und Geburt auszeichnet. Die Verwendung der Adjektivs *religiosa* dient dabei wohl der Hervorhebung ihrer Frömmigkeit, denn die Annahme einer zeitweiligen regulierten Lebensführung erscheint mit dem, was über den Werdegang von Alfreds Mutter bekannt ist, nicht vereinbar. Im Falle von Alfreds Großvater mütterlicherseits wird hingegen dessen Verhältnis zu Æthelwulf akzentuiert, welches bei allem Bemühen um eine Auszeichnung doch von einer Unterordnung geprägt ist: Denn Oslac habe als Mundschenk des Wessex'schen Königs fungiert.<sup>715</sup> An einer Vorrangstellung von Wessex gegenüber Mercia lässt Asser also trotz der positiven Akzentuierung von Alfreds mütterlicher Herkunft keinen Zweifel.

Die Werteorientierung von Alfreds Mutter wird allerdings nicht nur im Rahmen der knappen genealogischen Ausführungen thematisiert, sondern auch in Assers Schilderungen zur Kindheit seines Protagonisten greifbar: In dem von ihr ausgerichteten Lesewettbewerb<sup>716</sup> erweist sich Alfreds Mutter einerseits – wie später ihr jüngster Sohn ebenfalls – als derjenige Elternteil, der sich für die Bildung und Erziehung ihrer Kinder verantwortlich sieht. Die Neigungen ihrer Nachkommen weiß diese dabei geschickt zu nutzen.<sup>717</sup>

Andererseits werden diesen Parallelen zwischen den Erziehungsmaßnahmen Osburhs und den Ansätzen Alfreds auch deutliche Grenzen gesetzt, wertet der Autor das Vorenthalten einer tiefergehenden Bildung Alfreds doch explizit als *indigna suorum parentum et nutritorum incuria*.<sup>718</sup> Wenngleich Bildungsstreben und Religiosität somit Werthaltungen sind, die Alfred grundsätzlich mit seiner Mutter teilt, stellt der König diese im Rahmen seiner individuellen Lebensführung wie auch in seiner Herrschaftsausübung auf eine viel umfassendere Grundlage. Osburh erweist sich trotz der Kritik an ihrer *incuria* nicht als Reformgegnerin, sondern als Vorläuferin ihres Sohnes, die wie Ine die Verhaltensweisen Alfreds zwar präfiguriert, von ihrem Sohn aber schlussendlich deutlich übertroffen wird.

Noch prononcierter stellt sich dieses Changieren zwischen Präfiguration und Übertreffen im Falle von Alfreds Verhältnis zu Æthelwulf dar, dessen Wertehorizont und Agieren im Kontext der Verwandten des Protagonisten in der Vita am ausführlichsten thematisiert werden. Parallelen zwischen Vater und Sohn werden dabei nicht im Bereich der Bildung evoziert – hier trifft Æthelwulf lediglich das in Kapitel 22 ausgesprochene Verdikt der Vernachlässigung –, sondern betreffen vor allem die Religiosität und die Herrschaftspraxis, welche in Assers Æthelwulfbild eng miteinander verflochten sind. Neben der angeblichen Königsweihe Alfreds durch den Papst im Zuge einer ersten Romreise, von

714 ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 2.

715 [Osburh] *erat filia Oslac, famosi pincernae Æthelwulfi regis*. ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 2. Vgl. zum Hofamt des Mundschenks und seiner sozialen Stellung im spätangelsächsischen England GAUTIER, Butlers.

716 Vgl. hierzu ausführlicher die Abschnitte II.2.10. und II.2.11. in der vorliegenden Arbeit.

717 Vgl. hierzu ausführlicher den Abschnitt II.2.10. in der vorliegenden Arbeit.

718 ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 22.

welcher Asser in Anlehnung an die Angelsächsische Chronik in Kapitel 8 berichtet,<sup>719</sup> ist hierbei vor allem (I) auf Æthelwulfs Umgang mit dem rebellischen Æthelbald sowie (II) auf seine Stiftungsakte zu verweisen, die in den Kapiteln 11, 12 und 16 ausführlich thematisiert und auf Alfred übertragen werden:

(I) Dabei hebt der Waliser hervor, dass der anteilige Herrschaftsverzicht und das Begnügen des rechtmäßigen Königs mit dem unbedeutenderen Teil des Herrschaftsgebietes letztlich in Æthelwulfs Sorge um das Reichswohl gewurzelt hätten, da er in negativer Brechung ein *irremedicabile Saxoniae periculum* in Form eines Bürgerkrieges befürchtet habe, sollte der Konflikt mit seinem Sohn noch weiter andauern.<sup>720</sup> Auch Alfred richtet seinen Umgang mit den Herrschaftsträgern an der *communis totius regni utilitas* aus: So kommt Asser in Kapitel 91 auf Spannungen zwischen dem König und seinen Untergebenen zu sprechen, die sich dieser *utilitas* teilweise verweigert hätten.<sup>721</sup> Æthelwulfs Übertragung eines Zehntels *totius regni sui* an Gott *pro redemptione animae suae et antecessorum suorum* wie auch die frommen Stiftungen, die er in seinem Testament *pro utilitate namque animae suae, quam a primaevo iuventutis suae flore in omnibus procurare studuit*, angeordnet habe, finden wiederum in Alfreds systematischer Ordnung seiner Ressourcen und Hofführung ihre Entsprechung. Diese sähen ebenfalls umfassende Leistungen für den Dienst an Gott vor.

Insbesondere diese Ausführungen Assers zur tiefen Religiosität Æthelwulfs, die seine Herrschaftsführung stark beeinflusst hätten, sind in der Forschung zum Anlass genommen worden, den vermeintlich schwachen beziehungsweise fehlgeleiteten Charakter seines Königtums herauszustellen.<sup>722</sup> Diese negative Beurteilung seiner Herrschaftsausübung ist dabei durchaus vergleichbar mit jenen Verdikten, die über Assers Passagen zur Krankheit und Frömmigkeit Alfreds ausgesprochen worden sind.<sup>723</sup> Miteinander in Beziehung gesetzt wurden diese Beschreibungen königlicher Frömmigkeit indes nicht. Bei genauerer Analyse zeigt sich aber, dass Æthelwulfs gottgefälliges Agieren ebenso wie dasjenige seines jüngsten Sohnes als Ausdruck von Stärke zu bewerten ist, welcher einerseits der Legitimation der Herrschaftspraxis dient. Andererseits offenbaren sich in diesem direkten Vergleich auch die Schwächen und der begrenzte Handlungshorizont des Vorgängers von Alfred: So löst Æthelwulf durch seine Romfahrt als noch amtierender König eine tiefgreifende Herrschaftskrise in Wessex aus, die nur mittels einer letztlich ein Unrecht anerkennenden Reichsteilung habe überwunden werden können und durch das Testament zusätzlich perpetuiert worden sei. Alfred habe es hingegen vermocht, auch im Widerstreit mit den Funktionsträgern des Reiches um einzelne Reformanliegen die Einheit seines Reiches zu bewahren.

---

719 Diese Passage wird hier nicht ausführlich thematisiert, da sie keine substantiellen Abweichungen von der Angelsächsischen Chronik erkennen lässt. Vgl. hierzu auch den Abschnitt II.2.6. in der vorliegenden Arbeit.

720 Vgl. hierzu den Abschnitt II.2.1. in der vorliegenden Arbeit.

721 ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 91.

722 Vgl. hierzu die bei STORY, *Connections*, S. 227 f., genannten Verdikte.

723 Vgl. zu dieser negativen Beurteilung insbes. den Abschnitt II.2.5. in der vorliegenden Arbeit



(II) Ferner bleibt auch die doppelte Übertragung königlicher Ressourcen an Gott, die Æthelwulf im Kontext der Vita vorgenommen habe, in der Darstellung Assers deutlich hinter den Leistungen des Sohnes zurück:<sup>724</sup> Immerhin habe dieser doch nicht nur ein Zehntel, sondern gar die Hälfte seiner Einkünfte gottgefälligen Akten gewidmet und so nicht nur Kirchen in Rom, sondern in der ganzen angrenzenden und transmaritimen *christianitas* gefördert. Schließlich wird auch die *schola* der Überzeugung folgend, dass nur Wissen eine gottgefällige Lebensführung garantieren kann, von Alfred bedacht. Sein Vater berücksichtigt die Bildungsförderung indes nicht. Æthelwulf erweist sich also ähnlich wie Alfreds Mutter hinsichtlich seines wertorientierten Handelns als Wegbereiter Alfreds, der in der Darstellung Assers gleichwohl die Erfordernisse einer gottgefälligen Herrschaftsausübung nicht vollständig verwirklichen konnte.

Dieses Wechselspiel aus Präfiguration und Perfektibilität kennzeichnet auch die in der Vita gezogene Relation Alfreds zu seinem direkten Vorgänger Æthelred. In diesem Kontext modifiziert Asser die wertorientierten Bezüge zwischen den beiden Brüdern gegenüber denjenigen zu Æthelwulf gleich in doppelter Hinsicht: Zum einen trug der Waliser dabei der politisch-herrschaftlichen Konstellation zwischen den beiden Akteuren Rechnung, tritt Alfred in der Vita doch nicht allein als designierter Nachfolger Æthelreds in Erscheinung, sondern partizipiert auch schon zu Lebzeiten des älteren Bruders aktiv an der Herrschaftsausübung. Zum anderen äußert sich die Unvollkommenheit von Æthelreds Königtum im Sinne der alfredianischen Reformideale auf einer anderen Ebene als im Falle seines Vaters, da der ältere Bruder eine allzu fromme Haltung an den Tag gelegt hätte.

Beide Aspekte kristallisieren sich paradigmatisch in Assers ausführlicher Schilderung der Schlacht von Ashdown in den Kapiteln 37 bis 39 heraus, welche zum ersten großen militärischen Triumph Alfreds stilisiert wird. Dieser Sieg habe sich dem Wagemut und Kriegsgeschick des jüngeren Bruders verdankt, der einen Angriff gegen die Feinde ohne die Unterstützung Æthelreds und seines Heeresteils geführt habe, während der König auf den ordnungsgemäßen Vollzug eines Gottesdienstes bestanden habe und somit nicht rechtzeitig auf dem Schlachtfeld eingetroffen sei.<sup>725</sup> Das Gottvertrauen des in der Messe verharrenden Æthelred artikuliert somit jenen auch für Alfred leitenden Reformgedanken, demzufolge eine erfolgreiche Behauptung gegen die Heiden nur durch die Hilfe Gottes möglich sei, welche wiederum eine, dessen Maximen entsprechende Lebens- und Verhaltensweise erfordere.

Sowohl der ältere als auch der jüngere Bruder weisen also grundsätzlich die gleiche Einstellung auf. Während Alfreds Königtum allerdings unter den Leitgedanken eines Ausgleichs zwischen weltlich-herrschaftlichen Pflichten und dem Dienst an Gott gestellt wird, neigt Æthelred in der Darstellung Assers dem letzteren Aspekt stärker zu. Æthelred wird somit – analog zu Æthelwulf – zu einem weiteren dynastischen Vorläufer, der die alfredianischen Reformen an-

724 Vgl. hierzu ausführlich den Abschnitt II.2.8. in der vorliegenden Arbeit.

725 Vgl. hierzu ausführlich die Abschnitte II.2.10. und II.2.4. in der vorliegenden Arbeit.



leitenden Wertevorstellungen präfiguriert. So ist es abermals Alfred, der diese Grundgedanken im Sinne einer universal anwendbaren Handlungsmaxime perfektioniert. Im Gegensatz zu Æthelwulf, der in der Vita von Asser gewissermaßen als nicht fromm genug gezeichnet wird, erweist sich Alfreds älterer Bruder Æthelred in seiner Gottesfürchtigkeit geradezu als zu fromm, als zu radikal. Insofern nutzt Asser diese Passage auch dazu, die Gefahren aufzuzeigen, welche aus einer ausschließlich am Jenseitigen orientierten Herrschaftsausübung eines Königs entstehen können. Zugleich wird verdeutlicht, warum die Herrschaftsteilung zwischen den beiden Brüdern sinnvoll ist und Alfred als ‚Mitkönig‘ überhaupt gebraucht wird: Der jüngere Bruder fängt in seinem sowohl gottesfürchtigen wie auch entschiedenen Vorgehen die Unzulänglichkeiten des älteren auf und sichert den Christen somit den Sieg über die heidnischen Feinde.

Gleichsam auf einer übergeordneten Ebene wird das Verhältnis Alfreds sowohl zu seinen Brüdern als auch zu seinen Eltern durch den Aspekt der Lebenswürdigkeit strukturiert, die sich einerseits aus seiner Tugendhaftigkeit zu speisen, andererseits aber auch einen genuinen Verhaltenswert in Assers Ausführungen zu bilden scheint. So thematisiert Asser gleich mehrfach die besondere Liebe, welche Æthelwulf und Osburh für ihren jüngsten Spross empfunden hätten.<sup>726</sup> Die Folge dieser Werteschätzung ist eine engere Bindung Alfreds an seine Eltern und deren Umfeld als im Falle seiner Brüder, die sich nicht nur in seiner Untrennbarkeit vom väterlichen Hof äußert, sondern auch die Mitführung des jüngsten Sohnes auf der Romfahrt Æthelwulfs bedingt.<sup>727</sup> Alfreds exzeptionelle Werterhaltung unter den königlichen Nachkommen wird also von seinem unmittelbaren familiären und sozialen Umfeld erkannt und durch verschiedene Akte entsprechend gewürdigt, womit seine besondere Befähigung zur Herrschaft gegenüber den Brüdern weiter herausgestellt wird.

Eine Verstärkung von Wertebindungen über die Zuneigung, welche die Akteure erfahren oder füreinander empfinden, ist auch kennzeichnend für Assers Ausführungen zu Alfreds Kindern, hätten sich doch auch Eduard und Ælfthryth durch eine besondere Nähe zum Hof und ihre Beliebtheit ausgezeichnet.<sup>728</sup> Während die Gründe für diese Hervorhebung im Falle Eduards analog zu den Ausführungen zur Lebenswürdigkeit Alfreds wohl in der Proklamation seiner Königswürdigkeit zu sehen sind, lassen sich Assers konkrete Motive für die Auszeichnung Ælfthryths nicht ermitteln. In jedem Fall stellte er hier dem vorbildlichen männlichen Rollenmodell ein weibliches zur Seite, um zu verdeutlichen, dass auch Frauen aufgrund ihrer Funktionen in der Hofführung und der Kindeserziehung einer angemessenen Ausbildung bedürfen.

---

726 [Æthelwulfus Ælfredum] plus ceteris filiis diligebat [...]. ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 11. Nam [...] communi et ingenti patris sui et matris amore supra omnes fratres suos, immo ab omnibus, [Ælfred] nimium dilige[ba]tur. Ebd., Cap. 22.

727 Vgl. dazu weiter den Abschnitt II.2.6. in der vorliegenden Arbeit.

728 *Eadwerd et Ælfthryth semper in curto regio nutriti cum magna nutritorum et nutricum diligentia, immo cum magno omnium amore, et ad omnes indigenas et alienigenas humilitate, affabilitate et etiam lenitate, et cum magna patris subiectione huc usque perseverant.* ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 75.

Zudem fällt auf, dass Asser diese Auszeichnung von Bruder und Schwester im Gegensatz zur Hervorhebung von deren Vater nicht im Rekurs auf die anderen Kinder Alfreds entwirft. Ein Übertreffen der übrigen Geschwister durch Eduard und Ælfthryth wird an keiner Stelle explizit formuliert.<sup>729</sup> Der Grund hierfür ist im Gesamtbild zu verorten, welches Asser von Alfreds Kindern entwirft und welches sich durch die Zuschreibung unterschiedlicher Rollen auszeichnet: Während der Waliser abseits der Einstellung zum Bildungserwerb, die bei Alfred ausgeprägter als bei seinen Brüdern gewesen sei,<sup>730</sup> keine Unterschiede bei der Erziehung von Æthelwulfs Söhnen benennt, werden bei der Charakterisierung von Alfreds Kindern differierende Schwerpunkte gesetzt. So wird mit Blick auf seine Töchter Æthelflæd und Æthelgifu nur deren weiterer Werdegang benannt: Im Falle der erstgenannten wird deren Eheschluss mit Æthelred von Mercia, im Falle der letztgenannten die Bewahrung ihrer Keuschheit durch den Klostereintritt verzeichnet.<sup>731</sup> Mit Blick auf die Söhne wird Æthelweard insofern von seinem älteren Bruder Eduard abgegrenzt, als die Aussagen Assers zum einen eine räumliche oder gruppenspezifische Trennung der Brüder voneinander nahelegen, indem bei dem jüngeren der Besuch der *schola*, beim älteren wiederum der Hofbezug herausgestellt wird.<sup>732</sup> Zum anderen erwähnt der Waliser nur bei Æthelweard eine Unterweisung in der lateinischen Sprache, wohingegen Eduard und Ælfthryth allein mit der Unterweisung in volkssprachlichen Texten in Verbindung gebracht werden.<sup>733</sup> Somit erwächst aus den Beschreibungen Assers das Bild einer Vorbereitung der Kinder für unterschiedliche Lebenswege und Funktionen, sodass es mithin nicht notwendig erschien, Eduards Herrschaftsbefähigung gegenüber seinem jüngeren Bruder weiter zu akzentuieren. Die Nähe zum väterlichen Hof ist es, welche ihn als designierten Nachfolger ausweist. Im Gegensatz zur unübersichtlichen Herr-

---

729 Diese finden lediglich in demselben Kapitel wie Eduard und Ælfthryth Erwähnung: *Nati sunt ergo ei filii et filiae de supradicta coniuge sua Æthelflæd primogenita, post quam Eadwerd, deinde Æthelgeofu, postea Ælfthryth, deinde Æthelweard natus est, exceptis his, qui in infantia morte praeveniente praeoccupati sunt [...].* ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 75.

730 Dies äußert sich besonders deutlich im Rahmen des von Osburh ausgerichteten Lesewettbewerbs, wird doch auch hier betont, dass *Ælfred fratres suos aetate, quamvis non gratia, seniores anticipa[t]*. ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 23.

731 *[C]uius numerus [sc. librorum Ælfredi] est Æthelflæd, adveniente matrimonii tempore, Eadredo, Merciorum comiti, matrimonio copulata est; Æthelgeofu quoque monasticae vitae regulis, devota Deo virginitate, subiuncta et consecrata, divinum subiit servitium [...].* ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 75.

732 *Æthelweard, omnibus iunior, ludis literariae disciplinae, divino consilio et admirabili regis providentia, cum omnibus pene totius regionis nobilibus infantibus et etiam multis ignobilibus, sub diligenti magistrorum cura traditus est. In qua schola utriusque linguae libri, Latinae scilicet et Saxonicae, assidue legebantur, scriptioni quoque vacabant, ita, ut antequam aptas humanis artibus vires haberent, venatoriae scilicet et ceteris artibus, quae nobilibus conveniunt, in liberalibus artibus studiosi et ingeniosi viderentur.* ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 75.

733 *Nec etiam illi [sc. Eadwerd et Ælfthryth] sine liberali disciplina inter cetera praesentis vitae studia, quae nobilibus conveniunt, otiose et incuriose permittuntur, nam et psalmos et Saxonicos libros et maxime Saxonica carmina studiose didicere, et frequentissime libris utuntur.* ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 75.

scherauffolge zwischen Æthelwulf und Alfred erfolgt hier also eine prospektive Stratifikation der dynastischen Sukzession, indem die Kinder unterschiedlichen Aufgaben- und Wissensfeldern zugeführt werden.

Doch nicht nur einzelne Blutsverwandte Alfreds erhalten bei Asser eine positive Akzentuierung im Sinne einer geteilten Werteorientierung, auch angeheiratete Verwandte können einer solchen Auszeichnung teilhaftig werden, wie die Ausführungen zur Schwiegermutter des Königs, Eadburh, zeigen: So stellt der Waliser in einem Kurzportrait in Kapitel 29 deren keusche Lebensführung heraus, welche die aus Mercia stammende Adlige nach dem Tode ihres Gatten bewahrt habe, ohne sich dabei einer monastischen Gemeinschaft anzuschließen.<sup>734</sup> Die enthaltsame Orientierung Eadburhs unter gleichzeitiger Wahrung ihrer angestammten sozialen Position ist auch ein Kennzeichen der Lebensführung ihres Schwiegervaters Alfred. Wenngleich die Rahmenbedingungen und Möglichkeiten dabei divergieren und beide Akteure folglich ganz unterschiedliche Lebensmodelle pflegten, um dem Ideal gottgefälliger Enthaltensamkeit Rechnung zu tragen, ist die reflexive Grundhaltung und somit die Werteorientierung in beiden Fällen dieselbe: Es geht um eine Harmonisierung von radikalem christlichen Hochziel und eine Wahrung der angestammten Position im jeweiligen sozialen Gruppengefüge. Somit verfügen Alfred und Eadburh in der Vita über eine Bindung, die über die durch den Eheschluss begründete Schwiegerverwandtschaft hinausgeht, und zeigen zugleich unterschiedliche Realisierungsmöglichkeiten dieses Verhaltenswertes außerhalb der Klostermauern auf.

Insgesamt betrachtet ist also eine geteilte Werteorientierung im Sinne der alfredianschen Reformideale bei mehreren Verwandten Alfreds in der Darstellung Assers zu konstatieren. Diese Personenkonstellationen werden indes vom Autor zu ganz unterschiedlichen Zwecken eingesetzt: Während die Töchter des Königs, dessen Mutter und Schwiegermutter durch ihre zwar grundsätzlich vorbildlichen, jeweils jedoch ganz anders besetzten Lebenswege Identifikationsangebote für einen weiblichen Rezipientenkreis gewähren und diesem dadurch differierende Modelle für eine reformorientierte Lebensführung präsentieren, sind Assers Ausführungen zu männlichen Verwandten vor allem um ideelle Königsvorstellungen zentriert. Die Aussagelogik ist dabei bei aller Varianz im Detail stets dieselbe, wird das Ererbte von Alfred durch seine tieferegreifende Erkenntnis des Gottgefälligen doch auf eine neue Ebene gehoben und dadurch übertroffen: Wenngleich Æthelwulf und Æthelred Maßnahmen zur Besserung der Zustände im Reich unternehmen oder Verhaltensweisen an den Tag legen, die als Ausdruck eines gottesfürchtigen Königtums gewertet werden können, gelingt es indes erst Alfred, diese ministeriale Herrschaftsauffassung zur Vollendung zu führen und die Missstände im Reich gänzlich zu beheben.

---

734 *Cuius feminae mater Eadburh nominabatur, de regali genere Merciorum regis; quam nos ipsi propriis oculorum nostrorum obtutibus non paucis ante obitum suum annis frequenter vidimus, venerabilis scilicet femina, per multos annos post obitum viri sui castissima vidua leto tenus permansit.* ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 29. Vgl. dazu ausführlicher den Abschnitt II.2.5. in der vorliegenden Arbeit.

Die Exkurse des Walisers in die Familiengeschichte dienen somit einerseits der Profilierung von Alfreds Rolle als Reformkönig, denn der Wessex'sche Herrscher avanciert nicht zuletzt in seinem dynastischen Kontext zu einer Verkörperung eines idealen Königtums. Andererseits wird über diese Verweise auch eine reformorientierte Untergruppe innerhalb der königlichen Familie diskursiv konstruiert, welche die durch die verwandtschaftlichen Bezüge grundgelegten Beziehungen um eine weitere Bindungsform ergänzt und so stärkt. Insbesondere die dynastische Sukzession wird dadurch um eine werteorientierte Komponente ergänzt, welche die Herrscherabfolge im Sinne des die Vita anleitenden Einheitsgedankens stratifiziert.

### II.3.1.2. Der König und seine Herrschaftsträger

Eine weitere Gruppe, die neben den Vorfahren und Verwandten des Königs eine bedeutsame Rolle in der Vita spielt, sind die Herrschaftsträger Alfreds, zu denen neben den unterschiedlichen laikalen Funktionsträgern und Adligen auch Bischöfe zu zählen sind. Äbte werden von Asser hingegen an keiner Stelle in seine katalogartigen Aufzählungen zur Wessex'schen Reichselite aufgenommen oder mit der Ausübung von Herrschaftsrechten in Verbindung gebracht.<sup>735</sup>

Dabei nimmt Alfreds Verhältnis zu seinen Herrschaftsträgern in der Erforschung der alfredianischen Reformen wie auch der Vita Assers als solche einen bedeutsamen Stellenwert ein: Bezüglich der Lebensbeschreibung wurden vor allem der Aspekt der Herrschaftslegitimation, hinsichtlich der Reformen vordergründig die politischen Implikationen des volkssprachlichen Herrschaftsdiskurses untersucht.<sup>736</sup> Die werteorientierte Ausgestaltung der Beziehungen zwischen dem König und seinen Funktionsträgern hat hingegen kaum Aufmerksamkeit erfahren, obwohl sie insbesondere mit Blick auf den Abschluss des Textes zentral erscheint und zugleich das Tableau der anhand der altenglischen Übersetzungen diskutierten Befunde erweitert.

Ein Wert, über welchen die Bindung der Wessex'schen Herrschaftsträger an den König stabilisiert wird und die ganz den für die anderen Reformtexte erarbeiteten Parametern politischer Gefolgschaft entspricht, ist der Gehorsam. Hierbei ist zunächst auf Alfreds Vater Æthelwulf zu verweisen, der während der Rebellion seines Sohnes Æthelbald nicht nur auf den Rückhalt der *nobiles totius Saxoniae* habe zählen können, da diese seine rechtmäßige Alleinherrschaft gegenüber dem usurpierenden Æthelbald haben behaupten wollen. Vielmehr ließen sich die *nobiles* von ihrem König dazu bewegen, einer Herrschaftsteilung zwischen Vater und Sohn zuzustimmen, obwohl dieser Kompromiss ihrer ursprünglichen Haltung im Konflikt widersprochen hätte.

Damit veranschaulicht Asser einerseits die Folgsamkeit, welche der legitime Herrscher gegenüber den Adligen seines Reiches beanspruchen kann, indem die auf Ausgleich bedachte Konfliktbeilegung des Königs trotz anders gelagerter

735 Vgl. hierzu ausführlich den Abschnitt II.3.2.1. in der vorliegenden Arbeit.

736 Vgl. hierzu ausführlich den Abschnitt II.1. in der vorliegenden Arbeit.

Interessen seitens der Herrschaftsträger anerkannt und eingehalten wird. Dieser Grundgedanke wird auch durch die im Anschluss genannte Erhebung Judiths zur Königin durch Æthelwulf bestätigt, die *sine aliqua suorum nobilium controversia et odio* erfolgt sei, obwohl Königsgemahlinnen seit dem missbräuchlichen Umgang mit dieser Würde durch Eadburh dieser Status in Wessex versagt worden sei. Andererseits macht der Waliser im Kontext des Aufstandes deutlich, dass der Gefolgschaftsanspruch des Königs gegenüber den *nobiles* keineswegs unumschränkt gilt, wird doch die *astipulatio* der Herrschaftsträger zu dieser, der rechtmäßigen Ordnung widersprechenden Lösung des Konfliktes explizit genannt. Auch wenn Asser also darum bemüht ist, die königliche Vorrangstellung in der Wessex'schen Herrschaftsordnung durch seine Befehlsgewalt zu untermauern, spiegelt die Darstellung der Reichsteilung zugleich die Prinzipien eines konsensualen Königtums wider: Dieses ist in seiner Herrschaftsausübung auf die Zustimmung der anderen Funktionsträger im Reich angewiesen.<sup>737</sup>

Dass für die Anerkennung des Königs durch die *nobiles* nicht allein die Regelung und Wahrung seiner Nachfolgeordnung sowie die Rechtmäßigkeit dieser Amtsübernahme, sondern auch die Eignung des Kandidaten selbst entscheidend ist, wird durch Alfreds Königserhebung ersichtlich: Wie schon im Falle seines Vaters, so wird auch in Kapitel 42 der besondere Rückhalt des Königs im Wessex'schen Volk hervorgehoben. Dabei habe Alfred in der Darstellung Assers nicht allein die Unterstützung der *nobiles* erfahren, sondern sei gar *cum summa omnium illius regni accolarum voluntate* als Herrscher eingesetzt worden.<sup>738</sup> Während die Akzentuierung der allgemeinen Anerkennung bei Æthelwulf indes auf eine Bewahrung des Status quo abzielt, da sich die Herrschaftsträger für eine Erhaltung seiner Alleinherrschaft eingesetzt hätten, wird die Herrschaftsaffirmation in Bezug auf Alfred deutlich mit einem Machtwechsel verbunden: Denn Alfred hätte die Herrschaft auch schon zu Lebzeiten seiner Brüder unter Zustimmung aller leicht übernehmen können, wenn er es gewollt hätte, da er die anderen Söhne Æthelwulfs hinsichtlich seines Wissens, seiner Sitten und seiner Fähigkeiten als Krieger bei weitem übertroffen habe.<sup>739</sup> Eine vorzeitige Übernahme des Amtes durch den *secundarius* Alfred wäre also aus Sicht der Reichsbewölkerung laut Asser durchaus legitim gewesen, da der designierte Nachfolger über bessere Eigenschaften für das Amt verfügt und somit einen geeigneteren Kandidaten dargestellt hätte als seine älteren Brüder. Dabei fügt es sich in die hier evozierte Argumentationslogik, dass die vorherige Erhebung Æthelbalds schon aufgrund von dessen Charakterschwächen als *infamia contra morem omnium Christianorum* verunglimpft wird.<sup>740</sup> Dieser habe in der Darstellung

---

737 Allgemein zu konsensualer Herrschaft vgl. SCHNEIDMÜLLER, Herrschaft.

738 *Eodem anno [sc. anno Dominicae Incarnationis DCCCLXXI] Ælfred [...], qui usque ad id temporis, viventibus fratribus suis, secundarius fuerat, totius regni gubernacula, divino concedente nutu, cum summa omnium illius regni accolarum voluntate, confestim fratre defuncto suscepit.* ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 42.

739 Vgl. hierzu die Abschnitte II.2.6. und II.2.10. in der vorliegenden Arbeit.

740 ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 12.



Assers mithin nicht über die nötigen Fähigkeiten verfügt, um die Königswürde entsprechend auszufüllen.

Wissen, Sittlichkeit und Kriegsgeschick, welche sich als rational-herrschaftspraktische Kriterien definieren lassen, die an einen König insbesondere in Krisenzeiten gestellt werden müssen, sind allerdings nicht die einzigen Parameter, die für die Akzeptanz und Unterstützung des Herrschers durch die Reichselite bei Asser entscheidend sind. Vielmehr betont der Autor mehrfach die Zuneigung, die zwischen den Herrschaftsträgern und dem (zukünftigen) König bestanden habe. Diese speisen sich in der Vita einerseits aus dessen königswürdigen Eigenschaften, gehen andererseits aber auch über diese emotionale Komponente hinaus: So strukturiert die Liebenswürdigkeit des kindlichen Alfred keineswegs nur dessen Beziehung zu seinen Eltern, sondern prägt auch das Verhältnis zum weiteren Lebensumfeld des elterlichen Hofes, welcher auch die Herrschaftsträger des Reiches (zumindest zeitweise) mit einschließt. Dabei stellt der Waliser nach dem Herrschaftsantritt seines Protagonisten immer wieder dessen gewinnendes Wesen heraus, indem er etwa dessen fröhlichen und leutseligen Umgang mit Menschen jedweder Herkunft an seinem Hof beschreibt oder die bewundernswerte Liebe herausstellt, mit welcher er insbesondere den Funktionsträgern seines Reiches begegnet sei und die sich nicht zuletzt in einer Anerkennung und Würdigung des jeweiligen sozialen Status gezeigt habe.<sup>741</sup>

Im Kontext der als Buße erbetenen, königlichen Krankheit sei es wiederum die größte Sorge Alfreds gewesen, dass ihn diese verachtenswert und unnützlich für weltliche Angelegenheiten zurücklassen könnte, dass das körperliche Gebrechen ihn also – modern gewendet – in die soziale Isolation führen möge. Das Gebrechen Alfreds wird demnach seinerseits selbst als Gefährdung der königlichen Idoneität gewertet.<sup>742</sup>

Dem von der Forschung herausgearbeitetem Primat personaler Beziehungen in der frühmittelalterlichen Reichsverfassung entsprechend geht die Bindung zwischen König und Reichselite also deutlich über die rationalen Logiken von praktischer Eignung und institutionalisierten Weisungsverhältnissen hinaus. Wenngleich diese durch das ministeriale Herrschaftsverständnis des alfredianischen Reformdiskurses in der Vita Assers wie auch in anderen Äußerungsformen antizipiert werden,<sup>743</sup> ersetzen sie die auf Nähe, Gunst und politisiertem *amor* fußenden Verhaltenswerte nicht völlig. Vielmehr wird der Konsens als Leitprinzip der politisch-herrschaftlichen Kultur gerade durch wertorientierte

---

741 [...] [A] maxima et incomparabili contra omnes homines affabilitate atque iocunditate, et ignotarum rerum investigationi solerter se iungebat. [...] [et] omnes, sicut suam propriam gentem, secundum suam dignitatem regebat, diligebat, honorabat, pecunia et potestate ditabat. [...] Episcopos quoque suos et omnem ecclesiasticum ordinem, comites ac nobiles suos, ministeriales etiam et omnes familiares admirabili amore diligebat. ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 76. Dazu auch Ebd., Cap. 10.

742 Timebat enim lepram aut caccitatem, vel aliquem talem dolorem, qui homines tam cito et inutiles et despectos suo adventu efficiunt. ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 74. Vgl. zu diesem Aspekt auch KRIER, Studien, S. 36 f.

743 Vgl. zu diesem ministerialen Herrschaftsideal etwa PRATT, Thought, S. 338–350, oder KRIER, Studien, S. 40.



Bindungen zwischen den Akteuren zur Geltung gebracht, welche die durch Herrschaftsverhältnisse und Abhängigkeiten konstituierten Beziehungen um eine positive Komponente ergänzen und somit stabilisieren: Die Herrschaftsträger folgen dem König nicht nur aufgrund des ihm geschuldeten Gehorsams, sondern auch wegen der von ihm verkörperten Verhaltenswerte und der ihm dadurch entgegengebrachten Wertschätzung.

Dieser reziproke Charakter der Herrschaftsordnung bedingt schließlich, dass sich der König in seiner Interaktion mit den Funktionsträgern des Reiches keinesfalls auf Gehorsamkeitseinforderungen beschränkt, sondern auch auf andere Verhaltensweisen zurückgreift, um seinen Anordnungen Geltung zu verleihen. Zwar lässt Asser dabei keinen Zweifel daran, dass Alfred sich im Umgang mit den ihm letztlich untergebenen Herrschaftsträgern unnachgiebig zeigt, wenn er Missstände in deren Herrschaftspraxis aufgedeckt haben will oder die von ihm angeordneten Reformmaßnahmen auf Widerstand gestoßen seien. Dennoch scheint Alfred grundsätzlich um eine Überzeugung von seinen Anliegen bemüht, wie Asser etwa in Kapitel 76 mit seiner Aussage, dass der König die Großen *ad suam voluntatem et ad communem totius regni utilitatem sapientissime usurpabat et annectebat*, griffig herausstellt und durch die Nennung unterschiedlicher Interaktionsformen veranschaulicht.<sup>744</sup> Der Wille zur Überzeugung wird dabei explizit mit der bestehenden Herrschaftsordnung verbunden, der zufolge die Herrschaftsgewalt nach Gott und dem König würdigerweise *suos episcopos et comites ac nobilissimos, sibi que dilectissimos suos ministros, necnon et praepositos* zufallen würde.<sup>745</sup> Abermals zeigt sich somit die Zweigliedrigkeit der Herrschaftskonzeption, die einerseits die hierarchische Überordnung des Königs durch seine Mittlerposition zwischen Gott und den restlichen Herrschaftsträgern untermauert, andererseits deren eigenständige *potestas* explizit benennt. Zugleich wird diese Ordnung durch den Verweis auf die Allmacht Gottes in heilsgeschichtliche Dimensionen eingeordnet und letztgültig legitimiert. Somit wird das Verhältnis zwischen dem König und seinen Funktionsträgern jenseits zweckrationaler und persönlicher Bindungen auch durch eine weitere, der Verfügungsgewalt der Akteure entzogenen Komponente definiert: Beide Parteien werden durch die bloße Wahrnehmung von Herrschaft miteinander verbunden.

Die Idee der Überzeugung als Leitprinzip des königlichen Umgangs mit seinen Herrschaftsträgern speist sich allerdings nicht ausschließlich aus den Erfordernissen einer auf Konsens basierenden Reichsordnung, sondern wird auch durch die alfredianischen Reformideen selbst geprägt. Um diesen Punkt zu verdeutlichen, bedarf es zunächst einer kurzen Beleuchtung der Makrostruktur des Werkes: Auf einer übergeordneten Ebene lässt sich der Text dabei in zwei, längentechnisch ungleiche Abschnitte unterteilen, deren Zäsur der königliche Erkenntisdurchbruch im Beisein Assers in den Kapiteln 87 bis 89 bildet. Wäh-

---

744 [...] [*L*]eniter docendo, adulando, hortando, imperando, ad ultimum inoboedientes, post longam patientiam, acrius castigando [...] *ad suam voluntatem* [...] *annectebat*. ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 76.

745 ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 91.

rend der erste Teil der Vita durch eine individuelle Besserung des Königs im Sinne der nach salomonischem Vorbild geformten Werte von Wissen und Gottorientierung geprägt ist, beleuchtet der zweite Teil Alfreds Versuche, die gewonnenen Einsichten und von ihm verkörperten Ideale zu institutionalisieren und reichsweit zu implementieren. Beide Abschnitte sind indes durch Widerstände charakterisiert, die das individuelle Streben des Königs nach Perfektibilität durch die Lasten der diesseitigen Existenz erschweren und eine kollektive Implementierung der Anliegen im eigenen Reich behindern. So inseriert Asser in diesen zweiten Teil der Vita gleich drei Episoden, in denen zentrale Anliegen des Königs – der militärische Schutz gegen die Dänen durch den Befestigungsausbau, die Wiederherstellung des monastischen Lebens und die durch Bildung angeleitete Rechtsprechung als wichtigem Bestandteil der Herrschaftsausübung – zu scheitern drohen, sich letztlich aber doch durchsetzen können.

Es ist also vor allem der kürzere zweite Teil der Vita, der Alfreds Rolle als Reformers in den Blick nimmt. Hier werden die durch den Erkenntnisdurchbruch erzielten Einsichten in das Gottgefällige durch eine Rationalisierung der eigenen Hof- und Lebensführung systematisiert und verstetigt, hier richten sich die Anstrengungen des Königs nicht mehr allein auf die eigene Person, sondern zielen zudem auf eine Besserung seines Volkes ab. Entscheidend für das untersuchte Verhältnis zwischen Alfred und seinen Herrschaftsträgern ist dabei die produktive Auflösung der zunächst bestehenden Widerstände gegen sein reformorientiertes Handeln: Denn sowohl im Falle des Befestigungswesens als auch in der Bildungsaneignung hätten sich die Funktionsträger schließlich zu den Anliegen des Königs bekannt, indem sie deren Nutzen für sich und das Allgemeinwohl erkannt und sich aus freien Stücken in dessen Dienst gestellt hätten. In Bezug auf den Wissenserwerb geht diese freiwillige Übernahme der Verhaltensdisposition gar so weit, dass die Herrschaftsträger eine *imitatio regis* vollziehen, die bis ins Detail nach den vorherigen Erfahrungen des Königs gestaltet ist.<sup>746</sup>

Entscheidender als der Vollzug dieser, vom königlichen Vorbild vorgegebenen äußeren Maßnahmen ist jedoch die Übertragung der inneren Einstellung, gelangen die Funktionsträger doch auch zu einer identischen Selbsterkenntnis, die sie zu überzeugten Verfechtern der Reformanliegen werden lässt. Die Vita weist somit ein programmatisches Ende auf, indem eine gesamtgesellschaftliche Implementierung der gottgefälligen Anliegen Alfreds durch die Übertragung seiner Werteorientierung auf alle seine Herrschaftsträger antizipiert und so ein erfolgreicher Abschluss der Reformen in Aussicht gestellt wird. Der Aspekt der Freiwilligkeit ist dabei nicht nur für den Geltungsanspruch der verfolgten Ideale zentral, sondern auch durch deren Fokussierung auf die innere Haltung des Menschen bedingt: Da wahre Gottgefälligkeit sich gerade in der Einstellung einer Person zum Leben und Handeln zeige, könne sie nicht erzwungen werden.

Asser nutzt in der Alfredsvita also ein reichhaltiges Tableau an Verhaltensidealen und Werten, um die Bindung des Königs an seine Herrschaftsträger

---

746 Vgl. hierzu den Abschnitt II.2.11. in der vorliegenden Arbeit.

zu definieren und zu stabilisieren. Vorstellungen einer Stratifikation der Herrschaftsordnung durch die Evokation einer Gehorsamspflicht gegenüber dem Reichsoberhaupt, wie sie von der Forschung mit Blick auf das Übersetzungsprogramm des Königs immer wieder konstatiert worden sind, spielen dabei zwar eine gewichtige Rolle. Sie werden aber zugleich um reziproke Bindungsformen ergänzt, denn bei aller Akzentuierung königlicher Handlungsmacht ist die Wessex'sche Herrschaftsordnung auch bei Asser durch ein konsensuales Prinzip gekennzeichnet. Dieses spricht den Funktionsträgern eine eigenständige Rolle in diesem Gefüge zu. Eine solche Wechselseitigkeit findet dabei nicht nur in der Anerkennung des Status der Reichselite durch materielle Gunsterweise des Herrschers ihren Ausdruck. Sie wird auch durch die gegenseitige Zuneigung herausgestellt, die zwischen dem König und den *nobiles* bestanden habe. Die Gründe für diese Gewogenheit sind dabei zum einen auf das gewinnende Wesen des Königs zurückzuführen, sodass Soziabilität im Rahmen einer auf personalen Beziehungen fußenden Herrschaftspraxis einen zentralen Verhaltenswert des Herrschers bildet. Zum anderen generiert sich die Anerkennung aus der vorbildlichen Eignung Alfreds für das Amt, was gleichzeitig eine geteilte Werteorientierung zwischen König und seinen Herrschaftsträgern antizipiert.

Vollends zur Geltung gebracht wird diese auf geteilten Werten fußende Bindung zwischen Alfred und seinen *nobiles* schließlich im letzten Teil der Vita, in welchem das reformorientierte Handeln des Königs in den Mittelpunkt der Darstellung rückt. Denn Alfred gelingt es schließlich, die von ihm verkörperten gottgefälligen Verhaltensideale vollständig auf seine Funktionsträger zu übertragen, wodurch ein gesamtgesellschaftlicher Erfolg der Maßnahmen antizipiert wird. Gerade in dieser reformorientierten *conversio* aller Herrschaftsträger im Reich nach königlichen Vorbild findet die Vita ihren sinnhaften Abschluss.

## II.3.2. Formen der Gruppenbildung

### II.3.2.1. Reformer als Akteure zwischen *vita activa* und *vita contemplativa*

Asser stabilisiert durch die Evokation geteilter Werteorientierungen in seinem Werk nicht nur anderweitig vermittelte Bindungen, wie die zunächst durch Eheschluss und Abstammung konstituierte Familie Alfreds oder die durch das Herrschaftsgefüge vermittelten Beziehungen zu den Funktionsträgern des Reiches. Vielmehr nutzt er das so entfaltete Panorama an Werten und Verhaltensdispositionen aktiv, um neue Gruppen zu stiften: Die bedeutsamste Personkonstellation, der hierdurch diskursiv eine Zusammengehörigkeit zugeschrieben wird, ist diejenige der auswärtigen Experten, welche den König in seinen gottgefälligen Anliegen unterstützt hätten und die somit die Kerngruppe seines Reformkreises bilden.

Diese Gruppe wird bei Asser über unterschiedliche Aspekte konturiert. Ein zentrales Element bildet in diesem Zusammenhang deren Indienstnahme durch Alfred selbst, über welche Verbindungen zum Herrscher und nach Wessex in einer längeren Passage grundgelegt werden. Die hierdurch etablierten Bezie-

hungen scheinen zunächst ganz den Parametern höfischer Bindungsmechanismen zu entsprechen, berichtet Asser doch sowohl in Bezug auf seine eigene Person wie auch mit Blick auf andere Gelehrte, dass Alfred sie mit Besitzungen und Herrschaftsrechten in seinem Reich ausgestattet habe.<sup>747</sup> Der Indienstnahme folgt also eine Gunstbezeugung durch den Herrscher, welche den prekären Status der auswärtigen Geistlichen, die über keinerlei soziale Bindungen vor Ort verfügen, gleich in zweifacher Weise kompensiert, indem zum einen der König als Nexus eines neuen Beziehungsgeflechts der reichsfremden Helfer profiliert wird.<sup>748</sup> Zum anderen wird durch die Vergabe von Ämtern die Grundlage für eine Integration der Gelehrten in ihr neues Lebensumfeld gelegt: Diese erhalten so die Chance, über die erhaltenen Ämter und Titel ein zumindest teilweise vom Herrscher unabhängiges, eigenständiges Bindungsnetz zu etablieren. Damit scheint sich die Indienstnahme von Alfreds auswärtigen Experten zunächst in das von Asser entworfene Bild von Alfreds Herrschaftsträgern zu fügen, werden die Unterstützer doch langfristig in das personale Herrschaftsgeflecht von und in Wessex eingebunden.

Wie schon im Falle der Funktionsträger Alfreds wird diese materiell-funktionale Bindung der Gelehrten ferner durch werteorientierte Bezüge komplettiert. Durch die narrative Anordnung des Berichteten und die inhaltliche Schwerpunktsetzung erweist sich diese, auf Werten fußende Inklusion abermals als das eigentliche Fundament der etablierten Beziehungen. Hierzu ist zunächst der Darstellungsverlauf näher in den Blick zu nehmen: Auslösendes Moment für die Rekrutierungen ist das seit der Kindheit bestehende Verlangen des Königs nach einer fundierten Bildung, welches in der Darstellung des Walisers beim Herrscher sowohl Verzweiflung und Trauer als auch eine besondere Leistungsbereitschaft generiert habe.<sup>749</sup> Beide Elemente des königlichen Wissensstrebens kennzeichnen auch die Indienstnahme der Gelehrten, da die Experten zum einen als von Gott gesandter Trost *veluti quaedam luminaria* bezeichnet werden. Zum anderen ist der Bericht zeitlich und geographisch gestaffelt aufgebaut, indem der König nicht alle auswärtigen Helfer gleichzeitig berufen habe, sondern die über die ersten Indienstnahmen erzielten Erfolge vielmehr weitere Rekrutierungen bedingt hätten. Asser evoziert somit das Bild eines sich stetig intensivierenden Strebens nach Wissen seitens des Königs, welches ihn auf immer fernere Regionen verwiesen habe, um entsprechende Unterweiser rekrutieren zu können: Den aus Mercia stammenden Geistlichen folgten die vom Kontinent berufenen Gelehrten Grimbold und Johannes, bevor Asser schließlich auf seine eigene Indienstnahme *de occiduis et ultimis Britanniae finibus ad Saxoniam* zu sprechen

---

747 Vgl. ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 77–78 und 81. Außer im Falle der Selbstaussagen benennt Asser die erhaltenen Titel und Güter nicht näher. Sollte der vom Kontinent berufene Johannes mit dem namensgleichen Abt von Athelney identisch sein, dann ließe sich zumindest implizit auf seine Versorgung schließen. Vgl. zu Grimbold und Johannes BIHRER, *Begegnungen*, S. 167–175, zu den anderen Personen vgl. die Angaben in der Kommentierung von LAPIDGE/KEYNES, *Alfred*, S. 259, Anm. 164–166.

748 Vgl. hierzu die Einschätzung bei BIHRER, *Begegnungen*, S. 210f.

749 Vgl. hierzu den Abschnitt II.2.11. in der vorliegenden Arbeit.

kommt. Die Berufungspraxis des Königs wird also bereits auf der Ebene der narrativen Anordnung an dessen Kernüberzeugungen rückgebunden, indem die Indienstnahme der auswärtigen Helfer allein auf den königlichen Bildungseifer zurückgeführt wird: Je mehr Alfred weiß, desto mehr Gelehrte benötigt er, um weiteres Wissen erwerben zu können.

Die Betonung dieser ideellen Bezüge wird im Falle der frühen Berufungen aus Mercia und vom Kontinent durch die Ausblendung der konkreten Umstände der Indienstnahme noch weiter verstärkt. Denn der Bericht setzt hier jeweils mit dem Kommen der Gelehrten zu Alfred ein und ist zudem allein auf die Beziehung zwischen diesem und dem jeweiligen Unterstützer fokussiert. Ein Brief Fulkos von Reims an Alfred, in welchem dem Wessex'schen Herrscher die Entsendung Grimbalds von St. Bertin angekündigt wird,<sup>750</sup> verdeutlicht hingegen nicht nur, dass die Indienstnahme auswärtiger Expertise das Ergebnis von Aushandlungsprozessen gewesen ist, die über die von Asser in diesem Fall evozierte Logik einer unmittelbaren Befolgung des königlichen Rufs durch Grimbold hinausgeht. Vielmehr belegt das Schreiben auch eine aktive Einbindung von Dritten als Vermittler und Gestalter in diese Entsendungsprozesse, sodass weder die Handlungsmacht des Königs noch die Reduktion des Akteurskreises auf den Herrscher und den jeweiligen Gelehrten als Wiedergabe realgeschichtlicher Abläufe interpretiert werden kann. Der Waliser scheint die Darstellung hier vielmehr auf eine Beziehungsebene zu fokussieren, um die zu Beginn evozierte ideelle Stoßrichtung der Indienstnahmen zu untermauern: Nicht nach langwierigen Verhandlungen oder durch die Vermittlung Dritter, sondern durch die Fügung Gottes und die gelehrsame Produktivität Alfreds seien diese ersten tröstenden Lichter zum König gekommen, um seinen gottgefälligen Wissensdurst zu lindern.

Wie bedeutsam das Streben nach Wissen und Bildung für die aus der Rekrutierung erwachsende Beziehung zwischen dem Herrscher und seinen Gelehrten ist, wird durch deren schlaglichtartige Beleuchtung im Falle der Geistlichen um Plegmund und Wærferth aus Mercia ersichtlich. So berichtet Asser in Kapitel 22, dass Alfred es zu keiner Zeit ertragen habe, ohne den einen oder anderen von diesen zu sein, da er sich bei Tag und auch bei Nacht, wann immer sich die Gelegenheit hierzu geboten habe, von den Gelehrten habe vorlesen lassen, um seine Kenntnisse um Bücher und Schriften passiv zu erweitern.<sup>751</sup> Der

---

750 *De quorum numero* [sc. cruentissimorum luporum inmundorum spirituum] *unum a nobis specialiter desposcitis nomine Grimbaldu[m] sacerdotem et monachum, ad hoc officium destinandum et cure pastoralis regimini preficiendum; cui utique testimonium perhibet universa ecclesia, que eum ab ineunte aetate nutrit in vera fide et sancta religione, et que illum per singulos gradus ecclesiastico more promovit usque ad sacerdotii dignitatem, dignissimum esse illum proclamans pontificali honore, et idoneum qui possit et alios docere. Sed quoniam id in nostro regno magis fieri optabamus, et olim Christo annuente oportunitate temporis adimplere disponebamus, scilicet ut quem habebamus filium fidelem, haberemus et ministerii nostri consortem et in omni utilitate ecclesiastica fidissimum adiutorem, non sine ingenti, ut ita dixerimus, dolore patimur illum a nobis divelli, et per tanta spatia terrarum ac marie a nostris obtutibus separari.* FULKO VON REIMS, Brief an Alfred (885/886).

751 *Sed Saxonica poemata die noctuque solers auditor, relatu aliorum saepissime audiens, docibilis memoriter retinebat.* ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 22.



Beziehung zwischen dem König und den Geistlichen aus Mercia wird also eine intime Qualität zugeschrieben, sind diese in der Darstellung Assers doch untrennbar mit dem König verbunden.

Die rastlose Produktivität Alfreds bedingt dabei, dass die für den Bildungserwerb unverzichtbaren Helfer in dessen engstes soziales Umfeld integriert werden. Deren Abwesenheit könne seitens des Herrschers indes explizit nicht toleriert oder ertragen werden. Das gemeinsame Streben nach Wissen und Bildung kreiert folglich eine besondere Nähe zwischen dem König und seinen Lehrern, wobei der so evozierten Vertrautheit zugleich zwei bedeutsame Grenzen gesetzt werden: Denn zum einen ist die Beziehung zweckgebunden, da die Gelehrten aus dem Nachbarreich vor allem über den königlichen Bildungseifer und somit ihre Lehrtätigkeit an die Person des Herrschers gebunden werden. Zum anderen bleibt das Verhältnis zwischen Gelehrten und König von Ungleichheit geprägt, diktiert Alfred seinen Lehrern doch die Rahmenbedingungen des Unterrichts.

Wie im Kontext der qua Herrschaftsordnung an den König gebundenen Funktionsträger des Reiches, so bildet also auch im Falle der auswärtigen Gelehrten der Gehorsam einen wesentlichen, strukturierenden Verhaltenswert: Der Herrscher kann über seine Gelehrten frei verfügen, die Ausgestaltung des Verhältnisses geht dabei allein von seiner Person aus. Von einem eigenständigen Beitrag der Geistlichen aus Mercia zur Stabilisierung der Bindung abseits ihrer unterweisenden Dienste berichtet Asser dagegen nichts. Die um Plegmund und Wærferth Berufenen sind Objekte, Werkzeuge des königlichen Willens. Am deutlichsten artikuliert sich dieser, bei aller Werteorientierung fast schon instrumentelle Charakter der frühen Indienstnahmen schließlich in den Kurzcharakteristiken, die Asser zu den ersten von Alfred berufenen Gelehrten präsentiert. Diese knappen ‚biographischen‘ Exkurse verzeichnen neben Stand, Herkunft und Weihegrad der Personen vor allem deren gelehrte Kompetenzen: Die vermittelten Informationen reichen dabei von eher topisch-allgemeinen Verweisen, welche wohl der Untermauerung der Eignung für die angedachte Funktion dienen, bis hin zu konkreten Verdiensten. Im Falle der Berufung Wærferths von Worcester in Kapitel 77 wird etwa auf seine Fähigkeiten als Übersetzer abgehoben, habe er im Auftrag des Königs doch erstmals die *Dialogi Gregors des Großen* in die Volkssprache übertragen, wobei er an einigen Stellen *sensum ex sensu ponens* vorgegangen sei, den Text aber stets *elucbratim et elegantissime* dargelegt habe.<sup>752</sup> Den kontinentalen Gelehrten Grimbald und Johannes werden unterschiedliche, einander ergänzende Wissensbereiche zugeschrieben: Während ersterer als ausgezeichneter Kantor und äußerst bewandert in den religiösen Verhaltensanforderungen, Heiligen Schriften sowie weiteren Sitten charakterisiert wird, habe sich letzterer durch seinen scharfen Verstand und seine besonderen Kenntnisse *in omnibus disciplinis literariae artis eruditiss-*

---

752 [...] [T]ransmisit Werfrithum, scilicet Wigernensis ecclesiae episcopum, in divina scilicet scriptura bene eruditum, qui, imperio regis, libros Dialogorum Gregorii papae et Petri sui discipuli de Latinitate primus in Saxonicam linguam, aliquando sensum ex sensu ponens, elucbratim et elegantissime interpretatus est. ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 77.



*simum, et in multis aliis artibus artificiosum* ausgezeichnet.<sup>753</sup> Grimbald wird somit von Asser vor allem mit religiösen Wissensbeständen assoziiert, Johannes hingegen speziell mit allgemein-gelehrten Bildungsfeldern.<sup>754</sup>

Beleuchtet man die vorgestellten Kurzcharakterisierungen auf einer übergeordneten Ebene, so fällt auf, dass Wærferth, Grimbald und Johannes hier Kernbereiche der alfredianischen Reformen abdecken, gar verkörpern: Während der Bischof von Worcester als sinngemäßer Übersetzer eines christlichen Standardwerkes das Vorgehen des königlichen Übersetzungsprogrammes widerspiegelt, symbolisieren Johannes als Experte für die Bildung in den *artes* und Grimbald als Autorität im Bereich des göttlichen Wissens jenes salomonisch inspirierte Weisheitsideal des Königs, demzufolge Bildung ganz der Wahrung einer gottgefälligen Lebensführung verpflichtet sei. Die gemeinsame Vorstellung der beiden kontinentalen Gelehrten versinnbildlicht dabei die starke wechselseitige Bezogenheit von religiösem und profanem Wissen, welche aufgrund der lebenspraktischen Dimension und Zweckgebundenheit des alfredianischen Bildungsideals keine eigenständigen Sphären mehr bilden: So wie die Kenntnis klassischer Wissensbestände unmittelbar mit dem christlichen Lebenswandel verbunden ist, so treten auch Johannes und Grimbald hier als Paar auf. Werte dienen in diesem Kontext nicht nur der Konstituierung einer reformorientierten Gruppe, die Gruppenkonstellation avanciert umgekehrt ebenfalls zu einem Spiegel der angestrebten Werteordnung.

Die Symbolik der frühen Gelehrtenberufungen verdeutlicht somit nicht allein deren Bedeutung für das alfredianische Reformprogramm, erzielt der König dadurch doch wichtige Fortschritte im Wissenserwerb, die neben seiner individuellen Besserung schließlich die Grundlage für die Verstetigung und reichsweite Implementierung dieser Verhaltensideale bilden. Vielmehr erhält die Rekrutierungspraxis einen fast schon instrumentellen Charakter, indem der so betriebene Gruppenbildungsprozess allein auf das bildungsorientierte Agieren des Königs zurückgeführt wird: Es ist Alfreds von Gott vermitteltes Wissensstreben, welches ihn Kontakt zu den Gelehrten aus Mercia und vom Kontinent suchen lässt – und er allein ist es, welcher durch die Verleihung von Rechten, Titeln und Besitz wie auch den gebietenden Umgang mit den Lehrern die etablierten Beziehungen über deren Indienstnahme definiert und strukturiert. Dass die Indienstnahme durch den König gleichwohl nicht allein durch die Handlungsmacht des Königs konstituiert ist und entgegen den Schilderungen zu

---

753 [...] [*L*]egatos ultra mare ad Galliam magistros acquirere direxit, indeque advocavit Grimbaldum, sacerdotem et monachum, venerabilem videlicet virum, cantatorem optimum, et omni modo ecclesiasticis disciplinis et in divina scriptura eruditissimum, et omnibus bonis moribus ornatum; Iohannem quoque, aequae presbyterum et monachum, acerrimi ingenii virum, et in omnibus disciplinis literariae artis eruditissimum, et in multis aliis artibus artificiosum. Quorum doctrina regis ingenium multum dilatatum est, et eos magna potestate ditavit et honoravit. ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 78.

754 Diese Schwerpunktsetzung ist auch schon von BIHRER, *Begegnungen*, S. 170, herausgestellt worden, wobei ihm zuzustimmen ist, dass dieser stilisierte Bericht nicht als Hinweis auf eine tatsächliche Aufgabenteilung gewertet werden sollte. Wærferth wird von Bihrer wegen der Fokussierung seiner Studie auf die Beziehungen zum Kontinent nicht berücksichtigt, obwohl seine Person für das Verständnis der Passage wichtig ist.

seinen frühen Gelehrten durchaus Probleme mit sich bringen kann, veranschaulicht Asser mit Blick auf seine eigene Person.

### II.3.2.2. Aktive Selbstverortung statt Fremdzuschreibung – der Sonderfall Asser

Die Parameter einer reformorientierten Gruppenbildung, in deren Mittelpunkt der König selbst zu verorten ist, werden durch die deutlich prononcierteren Angaben Assers zu seiner eigenen Person einerseits bekräftigt, andererseits aber auch um weitere Facetten ergänzt. Diese sind letztlich seinen Aussageinteressen verpflichtet. Damit sind die entsprechenden Passagen gemäß den Erkenntnisinteressen der vorliegenden Studie zwar nicht grundsätzlich anders zu bewerten als diejenigen zu den anderen Reformern – hier handelt es sich ebenso wenig um eine ‚Autobiographie‘ im modernen Sinne wie das Werk an sich als ‚Biographie‘ des Königs im strengen Sinne gewertet werden kann. Die erkenntnistheoretische Verschiebung ist vielmehr auf einer anderen Ebene als derjenigen der Unmittelbarkeit des Berichteten zu konstatieren: Denn im Gegensatz zu den anderen Akteuren der Vita hat man es hier nicht mit einer passiven Fremdzuschreibung von Gruppenzugehörigkeit(en), sondern mit einer aktiven sozialen Selbstverortung zu tun. Während sich die Autoren der ‚benediktinischen‘ Reformerviten nur durch die Abfassung der Werke in die Gruppenkonstellationen einschrieben, die sie diskursiv aushandelten, machte Asser sich selbst zum Thema jener reformorientierten Gruppendiskurse. So ist es nicht die vermeintliche autobiographische Authentizität des Berichteten, sondern die aktive und unmittelbare Einschreibung der eigenen Person in den Gruppendiskurs, die eine gesonderte und ausführliche Untersuchung der entsprechenden Passagen erforderlich macht.

Entgegen seinen Schilderungen zu anderen Gelehrten beginnt Assers inseriertes Selbstzeugnis dabei nicht erst mit seiner tatsächlichen Indienstnahme, sondern setzt bereits mit dem ersten Kontakt zwischen ihm und dem König ein.<sup>755</sup> Auch wenn Alfred Asser infolge seiner anfänglich gescheiterten Bemühungen um die Rekrutierung des Walisers sodann einen Kompromiss in Aussicht stellt und dieser als entscheidende Weichenstellung für dessen Berufung an den Wessex'schen Hof gelten kann, ist die Indienstnahme mit der Unterbreitung des zweiten Angebotes keinesfalls abgeschlossen. Durch eine schwere Fiebererkrankung sei Assers Entscheidung verzögert worden, dennoch habe dieser auf die dringliche Nachfrage des Königs hin das bei seiner Abreise gegebene Versprechen erneuert. Schließlich habe sich Asser nach seiner Genesung unter den zuvor ausgehandelten Bedingungen in den Dienst des Königs gestellt.

Im Gegensatz zu den zuvor beschriebenen Gelehrtenrekrutierungen blendet Asser die Umstände der eigenen Indienstnahme somit nicht aus, sondern nutzt sie vielmehr aktiv, um über eine Problematisierung des vom König angedachten Verhältnisses seine eigenen Gestaltungsspielräume im Rahmen der sich anbahnenden Beziehung zu inszenieren. Die rigorose erste Forderung Alfreds erinnert

---

755 Vgl. dazu ausführlich den Abschnitt II.2.1. in der vorliegenden Arbeit.

zwar zunächst an die Rekrutierung der aus Mercia stammenden Gelehrten, berichtet Asser doch auch dort von einer entsprechenden Ausstattung der Geistlichen durch den König sowie von deren Willfährigkeit gegenüber dem Herrscher, der auf diese nach Belieben zurückgreifen zu können scheint.<sup>756</sup> Allerdings nimmt der Waliser mit Blick auf die eigene Indienstnahme zwei entscheidende Abwandlungen vor, indem er zum einen im Falle von Plegmund und Wærferth darauf verweist, dass diese ihre früheren Positionen und Besitztümer behalten hätten, mithin nicht ihren gesamten Besitz zurücklassen müssen. Zum anderen verweigert sich der Waliser jenes rigorosen Zugriffs des Königs, welcher sein eigenes Verhältnis zu den Gelehrten aus Mercia zu kennzeichnen scheint: Obwohl den zuvor berufenen Gelehrten im Gegensatz zu Asser eine relative Unabhängigkeit vom König durch die Wahrung früherer Positionen zugesprochen wird, können sie diese paradoxerweise aufgrund ihrer Unabkömmllichkeit in der Darstellung Assers nicht wahrnehmen, da es der König [n]unquam sine aliquo eorum se esse pateretur. Der dem Herrscher durch die Indienstnahme geschuldete Gehorsam birgt somit Widersprüche zu anderen sozialen Rollen und Bindungen, welche von den Hofgelehrten wahrgenommen und gepflegt werden.

Während diese Problematik bei Plegmund und Wærferth nur indirekt konstatiert wird, reflektiert Asser sie als selbstbezeugter Akteur aktiv und lässt sie in die Anbahnung seines Königsdienstes einfließen. Somit verdeutlicht er anhand seiner eigenen Person die Probleme und Herausforderungen, die dem Lebensmodell des Hofgelehrten innewohnen (konnten). Auch wenn der Autor sich nicht sicher als Mönch identifizieren lässt, so ist sein Bericht doch zutiefst von monastisch geprägten Observanzvorstellungen und dem Ideal der *stabilitas loci* geprägt: Asser könne nicht frei für sich selbst entscheiden, sondern müsse den Kompromiss des Königs vielmehr seiner Gemeinschaft in St. David's zur Entscheidungsfindung vorlegen. Der Waliser spricht in diesem Kontext explizit von einem *consilium suorum*, nicht von einem Abt oder einem Bischof – hier wird eine korporative Entscheidungsfindung evoziert.<sup>757</sup>

Die Verpflichtung gegenüber der Gemeinschaft begründet Asser dabei über deren lebensprägende Funktion. Dieser klerikal-monastischen Bindung wird sodann der Hof gegenübergestellt, der hier zumindest implizit mit irdischer Ehre und *potestas* gleichgesetzt wird und damit den Idealen der *vita religiosa* entgegensteht. Erst der Nutzen, der der Gemeinschaft aus dem Engagement entstehe, wie auch die gerechte Aufteilung der Zeit zwischen Hofdienst und klerikal-

---

756 Quos [...] Ælfred [...] ad se advocaverat, et multis honoribus et potestatibus extulit in regno Occidentium Saxonum, exceptis his, quae Plegmundus archiepiscopus et Werfrithus episcopus in Mercia habebant. Quorum omnium doctrina et sapientia regis indesinenter desiderium crescebat et implebatur. Nam die noctuque, quancunquē aliquam licentiam haberet, libros ante se recitare talibus imperabat [...] quapropter pene omnium librorum notitiam habebat, quamvis per se ipsum aliquid adhuc de libris intelligere non posset. ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 77.

757 Die bei THOMAS, *Vita*, S. 19–21, geäußerte Vermutung, dass dieses Vorgehen ein (weiteres) Indiz für einen Epikopat Assers in St. David's bilden könnte, erscheint angesichts der Gestaltung des Berichts wenig plausibel, zumal Asser selbst seine Stellung an keiner Stelle explizit reflektiert.

monastischer Pflicht lassen die Berufung als gerechtfertigt erscheinen. Damit spricht Asser durchaus essentielle normative Spannungen an, die aus der Indienstnahme eines an eine Gemeinschaft gebundenen Klerikers durch den Herrscher erwachsen können, und profiliert sich durch diese Problematisierung gegenüber den anderen Gelehrten: Während diese offensichtlich widerspruchslos dem königlichen Ruf gefolgt sind, reflektiert Asser die Spannungen, die aus einer solchen Verbindung von *vita activa* und *vita contemplativa* resultieren, und versucht, beiden Sphären gleichermaßen gerecht zu werden.

Die sich im Hofgelehrten paradigmatisch herauskristallisierende Spannung zwischen diesen beiden Lebensformen sowie die Parallelen insbesondere zur Indienstnahme der aus Mercia stammenden Geistlichen werden im Ausklang der Episode nochmals deutlich greifbar: Nach einem kurzen Einschub über Alfreds wachsenden Einfluss in Wales, der wohl die Hoffnungen der Gemeinschaft in St. David's auf die Unterstützung des Wessex'schen Königs als berechtigt erweisen soll, leitet Asser in Kapitel 81 zu einem Lob auf die Freundschaftsbeziehungen des Herrschers über. Dabei kommt er wiederum auf sein eigenes Verhältnis zu Alfred zu sprechen: Dass die der Doppelbindung an Herrscher und Gemeinschaft inhärente Konfliktlage keinesfalls gelöst worden ist, wird hier deutlich ersichtlich. Denn trotz mehrfacher Gesuche seitens Asser habe ihm Alfred seine Abreise verweigert. In der Praxis habe sich der Hofdienst Assers zunächst also nicht anders als derjenige der Gelehrten aus Mercia gestaltet, bedingt die Bedeutung des Walisers für die Ausbildung des Königs doch, dass dieser den Lehrer ebenfalls nicht ziehen lassen möchte.

Im Gegensatz zu den anderen Gelehrten habe Asser dieses Verhalten allerdings nicht dauerhaft hingenommen, sondern sei schlussendlich dazu bereit gewesen, das Zugesagte einzufordern. Der Folgsamkeit des Walisers, der sich bei einem Weggang aufgrund der zuvor getroffenen Vereinbarung in der Tat im Recht befunden hätte, sind also durch die Verpflichtungen gegenüber der Heimatgemeinschaft Grenzen gesetzt: Asser treibt die aus der Mehrfachbindung erwachsenden Spannungen durch den drohenden Bruch mit dem Herrscher hier gleichsam auf die Spitze. Die Eskalation der Situation wird durch ein erneutes Einlenken des Königs abgewendet, sei Alfred der Forderung doch zuvorgekommen, indem er seinem Hofgelehrten neben anderen Geschenken zwei Klöster übertragen, weitere Gaben in Aussicht gestellt und vor allem eine Abreise vom Hof erlaubt habe.

Assers Geduld und Folgsamkeit zahlen sich also schlussendlich aus. Dabei werden durch die Übertragung von Besitz und Ämtern abermals Parallelen zu den anderen Hofgelehrten hergestellt: Durch die Abbatiate erfolgt auch hier eine Intensivierung der Bindung zwischen König und Hofgelehrtem sowie dessen Integration in das Wessex'sche Herrschaftsgefüge. Entscheidend ist auch in diesem Fall eine Abwandlung gegenüber dem eher konstatierenden Bericht zu den anderen Gelehrten, da die Übertragung hier explizit mit einer Abkömmlichkeit vom Hof einhergeht. Damit wird Asser nicht nur die bisher allein auf mündlicher Absprache zugesicherte Wahrung seiner heimatlichen Bindungen und Obligationen ermöglicht, sondern zugleich zugestanden, diesen klerikal-gemeinschaftlichen Verpflichtungen durch die Abbatiate vor Ort nachzukom-

men. Inwiefern eine Herauslösung Assers aus seinem alten Beziehungsgeflecht unter gleichzeitiger Wahrung seiner geistlichen Funktionen hier tatsächlich als Lösung des Konfliktes präsentiert wird, muss aufgrund der vagen Formulierungen letztlich offenbleiben. Es fällt allerdings auf, dass Assers Selbstaussagen im Folgenden ganz auf seine Tätigkeit bei Hof fokussiert sind, die nun zudem nicht weiter problematisiert wird. Von erneuten Reisen in die Heimat oder der Wahrnehmung des Abbatates in den übertragenen Klöstern erfahren wir nichts. Die durch die Gemeinschaftsübertragung erfolgte Anerkennung der geistlichen Verpflichtungen Assers und seine damit verbundene Rückbindung an Wessex stabilisieren also offensichtlich auch die Beziehungen zum König dauerhaft. Dabei bildet gerade die zugestandene Abkömmlichkeit aus dem Königsdienst die Grundlage für eine Harmonisierung zwischen *vita activa* und *vita contemplativa*.

Die bisherige Forschung hat die Aussagen Assers zur eigenen Person zu meist als im Kern authentische, ja gar autobiographische Informationen gewertet, die letztlich den tatsächlichen Werdegang des Walisers widerspiegeln würden.<sup>758</sup> Stilisierende Elemente sind dabei allein vor dem Hintergrund des intendierten Rezeptionsmilieus ausführlicher diskutiert worden, wobei man die rechtfertigende Tendenz der Schilderungen um die eigene Indienstnahme als Indiz für eine walisische Leserschaft, eventuell in St. David's selbst, wertete.<sup>759</sup> Wengleich weder die apologetische Stoßrichtung der Passage noch ein wahrer biographischer Kern des Berichteten bestritten werden soll, ist das Interpretationsspektrum mit Blick auf die leitenden Fragestellungen der vorliegenden Arbeit dennoch zu erweitern: Denn zum einen lassen sich die Auskünfte Assers zur eigenen Person anhand der Parallelüberlieferung weder falsifizieren noch verifizieren.<sup>760</sup> Zum anderen greift eine Lesart des Abschnittes vor dem alleinigen Hintergrund eines möglichen walisischen Rezeptionskreises zu kurz, da Assers Ausführungen nicht nur seine Mittelstellung zwischen Wales und dem Wessex'schen König thematisieren, sondern vielmehr seine soziale Verortung als solche betreffen. Aspekten werteorientierter Reformtätigkeit kann in diesem Zusammenhang eine Schlüsselstellung zugesprochen werden: Dies zeigt sich bereits in eben jenen Bezugnahmen Assers auf die anderen Gelehrten, die ebenfalls von Alfred nach Wessex berufen worden seien. So weist Asser sich selbst nicht als einen gelehrten Akteur unter vielen aus, sondern konzipiert den Bericht vielmehr auf seine eigene Person hin, indem er das Bild eines sich stetig intensivierenden Strebens nach Wissen seitens des Königs evoziert und in seiner eigenen Person kulminieren lässt: Zum Abschluss kämen diese raumübergreifenden Rekrutierungen – und damit die Erfüllung des Bildungseifers – durch die

---

758 Vgl. hierfür den Abschnitt II.1. in der vorliegenden Arbeit. Lediglich THOMAS, *Vita*, S. 23 f., spricht den Aspekt der Selbstinszenierung als Hofgelehrter an, wengleich sie weiterhin die Rechtfertigung gegenüber der walisischen Heimatgemeinschaft St. David's als das eigentliche kommunikative Anliegen wertet.

759 Vgl. hierfür den Abschnitt II.1. in der vorliegenden Arbeit.

760 Vgl. zu den wenigen gesicherten Informationen zum Leben Assers jenseits der Selbstaussagen in der *Vita* LAPIDGE/KEYNES, Alfred, S. 48–50.



Berufung des aus dem fernen Wales stammenden Asser – eine Charakterisierung, die angesichts der zuvor vom Kontinent berufenen Grimbald und Johannes überzeichnet wirkt.<sup>761</sup> Damit wird die Episode zugleich als eine der Schlüsselszenen der *Vita* ausgewiesen, bildet das unerfüllte Bildungsstreben Alfreds doch ein Leitmotiv der Lebensbeschreibung und wird erst durch den Erkenntnisdurchbruch, welchen der König im Beisein Assers auf miraculös anmutende Weise erzielt habe, produktiv aufgehoben.

Auch wenn der Waliser dessen vertieftes Verständnis lateinischer Texte als göttliche Inspiration ausweist, so präsentiert er sich doch selbst zugleich als engen Vertrauten in dieser Angelegenheit, der den königlichen Erkenntnisdrang nicht nur angeleitet, sondern durch die Anlage eines neuen Lehrbuchs weiter befeuert habe.<sup>762</sup> Der Status Alfreds als weiser König, der am Ende der *Vita* gar seine herrschaftlichen Funktionsträger ermahnt, es ihm bezüglich des Wissenserwerbes gleich zu tun, erwächst nicht allein aus der intrinsischen Motivation des Herrschers und seiner göttlichen Begnadung, sondern verdankt sich somit zu wesentlichen Teilen auch dem Wirken seines Lehrers Asser. Wertet man die *Vita* als abgeschlossenes Werk,<sup>763</sup> in deren Zentrum die Verbindung von Herrschaft und Wissen, von gottgefälligem Leben, göttlicher Erkenntnis und diesseitigem Erfolg steht, schreibt der Autor sich selbst mithin eine zentrale Funktion innerhalb der Narration zu, indem die Transformation Alfreds vom Unterwiesenen zum Unterweisenden maßgeblich durch sein Wirken geprägt worden sei.

Auch die ausführlich thematisierte Anbahnung der königlichen Indienstnahme trägt nicht zuletzt durch die aktive Ausgestaltung des Verhältnisses durch den Waliser selbst und seine retardierend wirkende Fiebererkrankung zur Profilierung gegenüber den anderen auswärtigen Gelehrten bei. Asser verdeutlicht gleich mehrfach das Werben Alfreds um seine Person und akzentuiert damit die exzeptionelle Wertschätzung, mit welcher ihm der König begegnet sei. Im Gegensatz zu den anderen, von den britischen Inseln stammenden Gelehrten soll Asser dem König allein zu Diensten sein, seinen früheren Bindungen und Verpflichtungen komplett entsagen und vollständig an den Hof gebunden werden. Asser erscheint diesem gar als so wichtig, dass er sich auf dessen Bedingungen eines ‚Teilzeitengagements‘ einlässt und ihm drängende Briefe schreibt, als sich der Gelehrte verspätet.

Auch die im Falle der aus Mercia berufenen Geistlichen antizipierte Intimität zwischen dem König und seinen Lehrern wird von Asser mit Blick auf seine eigene Unterweisung Alfreds deutlich stärker akzentuiert. Sein Unterricht habe in den königlichen Gemächern in Dialogform und unter Ausschluss der weiteren Hoföffentlichkeit stattgefunden. Zudem habe Alfred Asser bei dieser Gelegenheit jenes in der Kindheit angelegte Andachtsbüchlein präsentiert, dessen Existenz nicht allgmein bekannt gewesen zu sein scheint, da auch der Waliser es in

---

761 Die Zuspitzung der Berufungen auf die eigene Person stellt auch THOMAS, *Vita*, S. 7, heraus.

762 Vgl. hierzu ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 88.

763 Zur Forschungsdiskussion um den Status der überlieferten Version des Werkes vgl. ausführlich den Abschnitt II.1. in der vorliegenden Arbeit.



diesem Kontext selbst das erste Mal gesehen haben will.<sup>764</sup> In der vertraulichen Atmosphäre des Gedankenaustauschs zwischen Lehrer und Schüler offenbart Alfred Asser also jenes gottgefällige Streben nach Weisheit und bezieht den Waliser scheinbar stärker als seine anderen Gelehrten in den Wissenserwerb ein. Die intimen Umstände der Unterweisung bedingen es schlussendlich auch, dass der Waliser der einzige Zeuge für jenen miraculös anmutenden Erkenntnisdurchbruch gewesen sein will, der Alfreds Wandel vom schuldbewussten Sünder zum aktiven Reformen markiert: Nicht erst die Anleitung des königlichen Erkenntnistrebens in dieser Situation, sondern bereits dessen bloße Offenbarung gegenüber dem Lehrer verdeutlicht somit das Vertrauen und die Nähe, durch welche das Verhältnis zwischen Asser und Alfred geprägt ist.

Noch deutlicher als im Falle der bisher beleuchteten, genuin auf den Autor zurückzuführenden Komponenten der Erzählung tritt der Aspekt der aktiven sozialen Selbstverortung über das Einschreiben in einen Gruppendiskurs aus literarischen und typologischen Anleihen hervor, die in die Thematisierung von Assers Bezügen zum alfredianischen Hof eingeflossen sind. Zwei durch die karolingische Tradition vermittelte strukturelle Anleihen erweisen sich dabei als Leitfiguren: Einhard und Alkuin.

Dass Asser bei seiner Lebensbeschreibung Alfreds auf die *Vita Karoli* Einhardts rekurrierte, kann durch mindestens ein wörtliches Zitat als gesichert gelten.<sup>765</sup> Der konkrete Einsatz dieses und weiterer wörtlicher Einschübe<sup>766</sup> ist dabei insofern interessant, als sie nicht etwa zur Parallelisierung Alfreds mit Karl dem Großen eingesetzt werden, sondern vielmehr die Person des Autors zu betreffen scheinen: Denn alle drei Passagen dienen der Erläuterung des eigenen narrativen Vorgehens, indem sie Ausklammerungen beziehungsweise in einem Fall auch einen Wechsel vom annalistischen zum biographischen Erzählen markieren.<sup>767</sup>

764 *Quod cum intentus utrisque auribus audisset et intima mente sollicite perscrutaretur, subito ostendens libellum, quem in sinum suum sedulo portabat, in quo diurnus cursus et psalmi quidam atque orationes quaedam, quas ille in iuventute sua legerat, scripti habebantur, imperavit, quod illud testimonium in eodem libello literis mandarem.* ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 88.

765 Dies betrifft bei Asser eine Passage, in der der Verfasser wieder auf die Charakterbeschreibung seines Protagonisten zurückkommt: *Igitur, ut ad id, unde digressus sum, redeam [...], de vita et moribus et aequa conversatione, atque, ex parte non modica, res gestas domini mei Ælfredi, Angulsaxonum regis, postquam praefatam ac venerabilem de Merciorum nobilium genere coniugem duxerit, Deo annuente, succinctim ac breviter, ne qua prolixitate narrandi nova quaeque fastidientium animos offenderem, ut promisi, expedire procurabo.* ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 73. Dazu entsprechend den Prolog der *Vita Karoli Magni*: *Vitam et conversationem et ex parte non modica res gestas domini et nutritoris mei Karoli, excellentissimi et merito famosissimi regis, postquam scribere animus tulit, quanta potui brevitate complexus sum, operam impendens, ut de his quae ad meam notitiam pervenire potuerunt nihil omitterem neque prolixitate narrandi nova quaeque fastidientium animos offenderem.* EINHARD, *Vita Karoli Magni*, Prologus. Vgl. hierzu wie zum Folgenden auch den Abschnitt II.1. in der vorliegenden Arbeit.

766 Auch zwei weitere knappe Passagen bei Asser (Kap. 16 und 81) weisen deutliche Parallelen zur Diktion Einhardts auf, sodass sie wahrscheinlich ebenfalls durch die karolingische Herrscherbiographie inspiriert worden sind. Vgl. dazu BIRNER, *Begegnungen*, S. 359, sowie LAPIDGE/KEYNES, *Alfred*, S. 254 Anm. 139, sowie S. 265, Anm. 194.

767 Vgl. hierzu die folgenden Anmerkungen.

Dieser spezifisch wörtliche Gebrauch der Vita Karls des Großen ist in der Forschung zu Recht als allusiv-literarische Inszenierung des Autors interpretiert worden, der auf diese Weise nicht nur sein eigenes Wissen um karolingische Erzähltechniken zur Schau stellen, sondern sich auch gegenüber einem belese- nen oder anderweitig mit dem karolingischen Werk vertrauten Rezipientenkreis gegenüber als zweiter Einhard ausweisen wollte.<sup>768</sup> Bisher unberücksichtigt ist indes der Aspekt geblieben, dass einer dieser Einschübe zudem mit der Selbstverortung Assers im Kreise der Hofgelehrten Alfreds zusammenfällt: Auch hier begründet der Verfasser den Verzicht auf eine detaillierte Wiedergabe der von Alfred erhaltenen Gaben, *quae hoc in loco percensere longum est, ne fastidium legentibus procreent*.<sup>769</sup> Die Rückbindung an karolingische Traditionen auf auktorialer Ebene wird hier also bewusst in einem Kontext evoziert, in dem Asser seine eigene Positionierung am Wessex'schen Königshof diskursiviert.

Beleuchtet man auf dieser Basis auch den letzten Gebrauchskontext einer zitierenden Anleihe, so fällt auf, dass sie stets Stellen markieren, in denen Asser Informationen präsentiert, die sich in der Parallelüberlieferung so nicht finden lassen und ihm vorgeblich durch seine Position bei Hofe vermittelt worden sind.<sup>770</sup> Die formelhafte Wendung, den Leser nicht mit Weitschweifigkeit langweilen zu wollen, dient dem Waliser also auch zur autoritativen Akzentuierung seines höfischen Exklusivwissens, welches sich aus seiner Position als *familiaris* des Königs speist und welches er seinem Rezipientenkreis hier jeweils selektiv darbietet. Damit schreibt sich der Waliser gleichzeitig eine Deutungshoheit bezüglich dieses Wissens zu, indem er das Relevante vom letztlich seiner Ansicht nach Irrelevanten scheidet und sich so die Position eines Mittelsmannes zwischen dem exklusiven Hofkreis und einem breiteren Publikum zuschreibt. Die Bezugnahme auf Einhard scheint so nicht allein einer legitimierenden *imitatio* des Kaiserbiographen auf auktorialer Ebene geschuldet zu sein, sondern verortet ferner auch Assers Status am Hof in karolingischen Traditionen.

Die Episode um die Indienstnahme durch Alfred weist darüber hinaus starke Ähnlichkeiten mit einer Passage in der *Vita Alcuini* auf, einem hagiographischen Text, der von einem anonymen Mönch des Klosters Ferrières etwa eine Generation nach dem Tod des angelsächsischen Gelehrten zwischen 821 und 829 verfasst worden ist.<sup>771</sup> Zwar lassen sich im Unterschied zu den direkten Rekursen des Walisers auf das Werk von Einhard keine wörtlichen Anleihen identifizieren, sodass ein konkreter Gebrauch der Alkuinsvita als Vorlage nicht abschließend

---

768 So die Einschätzung von BIHRER, *Begegnungen*, S. 359: „So finden sich alle wörtlichen Übernahmen bei direkten Ansprachen des Verfassers an sein Publikum, Asser stilisierte sich damit als Einhard und sein angelsächsisches Publikum als karolingisches Publikum.“

769 ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 81.

770 Eine ähnliche Formulierung wie in Kapitel 81 findet sich auch im Zusammenhang des Testaments von Æthelwulf: *Nam cetera, quae ad humanam dispensationem pertinent, in hoc opusculo inserere necesse non est, ne fastidium prolixitate legentibus vel etiam audire desiderantibus procreaverit*. ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 16.

771 Vgl. zur Vita einfürend BERSCHIN, *Biographie*, Bd. 3, S. 175–182, sowie – speziell für die nachfolgende Deutung – die Analyse bei THOMAS, *Vita*.

gesichert ist. Allerdings sprechen nicht nur frappierende motivische Ähnlichkeiten für eine zumindest selektive Kenntnis der Vita seitens Asser. Die kontinentale Überlieferungslage bietet zugleich einen weiteren Anhaltspunkt für mögliche Vermittlungswege des Textes an den Verfasser der *Alfredsvita*.<sup>772</sup>

Die *Vita Alcuini* hat bisher kaum Beachtung in der Forschung gefunden – ein Umstand, der sicherlich auch mit dem dort propagierten Bild des Gelehrten zusammenhängt: Denn auf dessen Hofdienst und dessen Leistungen innerhalb der karolingischen *correctio* geht der Text kaum ein.<sup>773</sup> Im Zentrum der Darstellung stehen vielmehr – in Anlehnung an hagiographische Erzählmuster – die

---

772 Handschriften englischer Provenienz der ohnehin nur marginal überlieferten Alkuinsvita sind nicht bekannt. Dieser Befund sollte hinsichtlich seiner Aussagekraft allerdings nicht überbewertet werden, da sich auch Einhards *Vita Karoli magni* vor 1066 handschriftlich nicht in England nachweisen lässt. Vgl. zur handschriftlichen Überlieferung der *Karlsvita* TISCHLER, *Vita*, S. 20–44. Da frühere Annahmen der Forschung bezüglich eines möglichen kontinentalen Aufenthalts Assers als widerlegt gelten, sollten Handschriftenverluste nicht kategorisch ausgeschlossen werden. Vgl. zum mittlerweile revidierten Kontinentaufenthalt Assers BIHRER, *Begegnungen*, S. 359, Anm. 1640. Zudem bietet die kontinentale Überlieferung der Vita einen Anhaltspunkt für mögliche Vermittlungswege des Textes an Asser. Denn die älteste erhaltene Abschrift der Alkuinsvita ist Teil einer vornehmlich hagiographische Schriften kompilierenden Sammelhandschrift Reimser Provenienz, die wohl kurz nach der Einsetzung Hinkmars als Erzbischof 845 abgefasst worden ist. Vgl. hierzu BULLOUGH, *Alcuin*, S. 120f., sowie THOMAS, *Vita*, S. 8f., mit weiterführender Literatur. Die frühe Verortung des Werkes im Umfeld der Reimser Erzbischöfe ist insofern von Bedeutung, als Kontakte zwischen dem alfredianischen Hof und dem nordfranzösischen Bischofssitz eindeutig belegt sind. So ist ein Brief von Hinkmars Nachfolger auf der Reimser *cathedra*, Fulko, an Alfred überliefert, in welchem der Bischof dem Wessex'schen König die Entsendung Grimbalds, eines Mönches aus dem Kloster St. Bertin, an seinen Hof bescheinigt. Vgl. FULKO VON REIMS, *Brief an Alfred (885/886)*. Das Schreiben kann als Teil einer breiteren Korrespondenz bzw. eines intensiveren Austausches gewertet werden, da deutlich ersichtlich wird, dass der Bischof und Alfred schon vorher in Kontakt standen und Fulko hier wahrscheinlich auf eine Anfrage des angelsächsischen Herrschers reagierte. Wenngleich aus der fragmentarischen Überlieferung auch kein kohärentes Bild der Beziehungen zwischen Alfred und dem Reimser Erzbischof erwächst, so gilt es doch zumindest festzuhalten, dass der alfredianische Hof in Kontakt mit einer kirchlichen Institution stand, in der eine Abschrift der Alkuinsvita kurz zuvor erstellt worden war. Näher bestimmen lassen sich die möglichen Vermittlungswege allerdings nicht. In dem Brief Fulkos ist etwa von einer Übersendung von Handschriften nicht die Rede und auch Grimbold, der in der Forschung lange Zeit als „cultural broker“ par excellence zwischen dem karolingisch geprägten Kontinent und England firmierte, kommt nur bedingt als Vermittler in Frage, da er sich nicht sicher mit Reims in Verbindung bringen lässt. Zwar hebt Fulko auf einen Dienst Grimbalds in seiner erzbischöflichen Administration ab, diese Aussage könnte grundsätzlich aber auch prospektiv zu verstehen sein und eine Erwartungshaltung zum Ausdruck bringen, mittels deren die Vorzüglichkeit des Mönches gegenüber Alfred herausgestellt werden soll. Die als Lehrer-Schüler-Verhältnis beschriebene Beziehung zwischen Fulko und Grimbold ließe sich jedenfalls ebenso gut auf den Abbatat des Erstgenannten in St. Bertin zurückführen, sodass die Annahme einer Präsenz des Gelehrten in Reims zwar grundsätzlich möglich, nicht aber abschließend gesichert ist. Zu diesem Schluss kommt auch THOMAS, *Vita*, S. 23.

773 Die Ausführungen dazu beschränken sich vornehmlich auf ANONYMUS, *Vita Alcuini*, Cap. 9 und Cap. 11. Vgl. hierzu auch BERSCHIN, *Biographie*, Bd. 3, S. 175–182. Zum geringen Stellenwert der Vita in der Forschung vgl. auch die Einschätzung bei THOMAS, *Vita*, S. 8.

Tugendhaftigkeit des Protagonisten und dessen monastische Bezüge, die um eine Reihe von Wunder- und Visionsberichten ergänzt werden.

Die weitgehende Ausblendung der Hofbezüge mag mit Blick auf Assers Selbstdarstellung innerhalb der *Alfredsvita* zunächst irritieren, die motivische Ähnlichkeit liegt allerdings gerade in jenen Passagen vor, in welchen der Waliser die Verbindung von weltlichem Hofdienst und klerikal-monastischer Pflicht problematisiert. Diese Parallelen sind bei aller unterschiedlichen Akzentuierung frappierend:<sup>774</sup> Auch Alkuin habe sich mit der Erlaubnis seines Erzbischofs und seines Königs zunächst nur zeitweise in den Dienst Karls gestellt.<sup>775</sup> Als er schließlich in die Heimat habe zurückkehren wollen, habe der Karolinger ihm ebenfalls zwei Klöster übertragen, die der Angelsachse allerdings zunächst abgelehnt habe, da er die Erlaubnis von König und Erzbischof habe einholen wollen, um dauerhaft jenen Ort zurücklassen zu können, an dem er – inhaltlich nahezu analog zu Asser – erzogen, tonsuriert und zum Diakon geweiht worden sei.<sup>776</sup> Nach Erlangung dieses Zugeständnisses habe der Gelehrte sich schließlich ebenfalls dauerhaft in den Dienst Karls des Großen gestellt, was dieser wiederum mit der Übertragung einer dritten Gemeinschaft honoriert habe.<sup>777</sup>

Asser scheint hier also eine Episode der Alkuinsvita produktiv aufzugreifen, um seine eigene Berufung im Rekurs auf karolingische Traditionen zu legitimieren. Dabei übernimmt er die apologetische und grundsätzlich hofkritische Stoßrichtung der monastisch geprägten Vorlage und passt sie zugleich an seine eigenen Aussageinteressen an. Denn die Spannung zwischen der höfischen und der monastischen Sphäre wird in der Alkuinsvita an dieser Stelle keinesfalls aufgehoben: In einem späteren Kapitel berichtet der anonyme Verfasser vielmehr von dem Wunsch des von Alter und Krankheit gezeichneten Alkuin, sei-

774 Vgl. zu den Gemeinsamkeiten wie auch den Unterschieden zwischen der *Vita Alcuini* und dem Bericht Assers den detaillierten Überblick bei THOMAS, *Vita*, S. 11–16.

775 *Iussus [sc. Alcuinus] igitur ab Eanbaldo archiepiscopo [...], ut sibi pallium impetraret ab apostolico, venit Romam. Cumque reverteretur accepto pallio, habuit regem Karolum Parma civitate obvium. Quem magnis rex alloquens suasionibus et precibus postulavit, ut ad se post expletionem missatici in Franciam reverteretur. Noverat enim eum, quia olim a magistro suo ad ipsum directus fuerat. Fecit autem Alcuinus, aliorum deservire cupiens profectui, ut sibi rogarat, cum auctoritate regis sui proprii et archiepiscopi, eo tantum iure, ut iteram ad eos reverteretur.* ANONYMUS, *Vita Alcuini*, Cap. 9. Zu Assers eigener Berufung an den alfredianischen Hof, ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 79; auch für das Folgende.

776 *Tempore vero aliquanto cum eo [sc. rege Karolo] peracto, dedit illi [sc. Alcuino] duo monasteria, Bethleem scilicet, quod altero nomine Ferrarias vocatur, et Sancti Lupi apud Trecas. At deinde Albinus [i. e. Alcuinus] nolens sine auctoritate regis sui et episcopi proprium deserere locum, quo educatus, quoque capitis comam amiserat ac in levitam consecratus fuerat, postulavit magnum regem, ut daret ei licentiam remeandi in patriam. [...] Tandem igitur ratione victus, consentit, ut [Alcuinus] iret [...].* ANONYMUS, *Vita Alcuini*, Cap. 9.

777 [...] [R]equiem [Karolus] non dans animis, quorsus iam secundo ad eum [sc. Alcuinum] reverso firmiter impetraret, secum perpetuo ut duraret. Evoluto vero non parvo tempore, postquam Albinus secundo ad Karolum reversus est, Sancti Martini apud Turones praeficitur pastor monasterii isdem. Qui digne Deo istud cum aliis regens monasteriis, vitam subiectorum quantum valuit corrigere studuit, ac quos indomitos accepit, rationabiles honestisque moribus ut essent et sapientiae inquisitores, sategit. ANONYMUS, *Vita Alcuini*, Cap. 9.

nem Besitz vollständig entsagen und als einfacher Mönch sein Leben in Fulda beenden zu wollen.<sup>778</sup> Der explizit als *terribilis et pius* charakterisierte Frankenkönig habe ihm diese Bitte allerdings weitestgehend verweigert, da er ihm zwar ein monastisches Leben in Tours zugestanden, ihn jedoch nicht von seinen kirchenpolitischen Pflichten entbunden habe.<sup>779</sup>

Walter Berschin hat diese Passage mit den Worten kommentiert, dass Alkuin in der Folgezeit „gehorsam weiter in seinen karolingischen Widersprüchen als Abt und Höfling“<sup>780</sup> gelebt habe – eine Aporie, die bei Asser nicht überliefert ist. Hier löst sich der Konflikt vielmehr durch die Investitur des Gelehrten in Wessex und seine Erlaubnis zur Heimreise auf. Dem Waliser scheint es mithin um eine Rechtfertigung des Hofdienstes unter gleichzeitiger Wahrung seiner geistlichen Funktionen und eben nicht um eine einseitige Profilierung des monastischen Bereiches gegangen zu sein.

Die Untersuchungen zeigen somit, dass eine Interpretation der Aussagen Assers zu seiner eigenen Person, der zufolge seine selbstbezeugten Tätigkeiten im Kern authentisch seien, allein zur Rechtfertigung seines Engagements in der Fremde gegenüber einem walisischen Rezipientenkreis gedient hätten und somit lediglich einen äußerst beschönigenden Charakter aufwiesen, zu kurz greift. Diese Legitimationsstrategie ist gleich in mehrfacher Hinsicht grundsätzlicher angelegt, da zum einen in der passagenübergreifenden Perspektivierung die Bedeutung karolingischer Gelehrtensamkeit für das Selbstverständnis des Autors in den Blick gerät. Durch die Anlehnung an diese Traditionen stellt Asser nicht nur seine Kenntnisse des kontinentalen Vorbildes heraus, das für die Reformen Alfreds maßgeblich ist. Ferner kann er sich einem kundigen Rezipientenkreis gegenüber gewissermaßen als zweiter Einhard und zweiter Alkuin inszenieren. Obgleich diese Selbstakzentuierung walisische Leser erreicht haben mag, scheint es doch aufgrund der kontinentalen Komponente und intellektuellen Ausrichtung der alfredianischen Reformen wahrscheinlicher, dass sich Asser hier mit Blick auf das reformorientierte Umfeld des Königs profilierte. Zum anderen zeigt insbesondere der Vergleich mit der entsprechenden Passage in der Alkuinvita, dass hinter der Problematisierung der eigenen Indienstnahme ein allgemeineres legitimatorisches Defizit zu verorten ist, welches über die Frage nach der Rechtmäßigkeit des Dienstes für einen fremden König hinausgeht. Assers Darlegung seines Werdegangs dient der Überbrückung jener normativen Spannungen, die sich aus seiner Verbindung von *vita activa* und *vita contemplativa*

---

778 *Cum [Alchuinus] igitur senectute unaque infirmitate plus solito se sentiret affectatum, diu ut secum tractaverat, velle se significavit regi Karolo saeculum relinquere, postulans licentiam apud sanctum Bonifacium monasticam vitam secundum regulam sancti Benedicti ducere, monasteriaque sibi commissa suos ut inter discipulos divideret, si fieri posset.* ANONYMUS, *Vita Alcuini*, Cap. 11.

779 *Sed rex terribilis et pius unum cum omni postulationis affectu denegavit, alterum libenter audivit, flagitans, quietissimus Turonis aequè honorificentissime ut resideret sibi et omni sanctae ecclesiae commissae prodesse non detrectaret. Onera vero saeculi, quae ipse habuerat, discipulis, ut petierat, libentissime dispersit. Fecit ergo et ipse Albinus ut rex sapientissimus rogaverat, non quaerens, quod sibi foret utile, sed quod multis, ac Turonis diem novissimum praestolatus fuit.* ANONYMUS, *Vita Alcuini*, Cap. 11.

780 BERSCHIN, *Biographie*, Bd. 3, S. 178.



ergeben. Wenngleich die Problematisierung dieser Doppelbindung an Herrscher und klerikale Gemeinschaft dabei walisische Interessen bedient und Assers Position gegenüber potenzieller Kritik aus der Heimat gestärkt haben könnte, erschließt sich das volle Spektrum seiner Ausführungen erst vor dem Hintergrund eines breiteren Kontextes.

Asser hat sich im Gegensatz zu den anderen auswärtigen Gelehrten nicht in die durch die Mehrfachbindung und miteinander konfligierenden Lebensentwürfe bedingte Widersprüchlichkeit einer Lebensweise zwischen Königshof und Kloster gefügt, sondern aktiv nach einem Ausgleich zwischen den konkurrierenden Verhaltensmaximen gesucht. Damit überträgt Asser hier einen Wertekonflikt auf seine eigene Person, der auch für andere Akteure, allen voran für den König selbst, relevant ist. Ebenso wie Alfred gelingt auch Asser eine produktive Auflösung der Konfliktsituation, indem die Werteordnungen beider Lebensentwürfe nicht durch eine Hierarchisierung oder Rollenbindung gegeneinander ausgespielt, sondern durch eine Perfektionierung der eigenen Lebensweise miteinander harmonisiert werden.

Der Werdegang des Walisers liest sich somit wie ein Leitfaden für einen am Hof tätigen Reformen und kann geradezu als Identifikationsangebot für eben jene reformorientierten Gelehrten im Umfeld Alfreds gesehen werden. Asser ging es also nicht um eine bloße Selbstbeschreibung, sondern um eine aktiv gestaltete Selbstverortung innerhalb eines mehrpoligen sozialen Beziehungsgeflechts, die die eigene Position absicherte und stabilisierte. Den konkreten Anknüpfungspunkt hierfür bildet indes nicht die in der Forschung immer wieder behauptete Rolle Assers als Waliser in einem fremden Umfeld, sondern die Einschreibung in jenen im Umfeld Alfreds greifbaren Reformdiskurs, in dem jener durch das produktive Aufgreifen karolingischer Traditionen eine Stellung zwischen Weltentzug und gottgefälliger Weltgestaltung einnimmt.

Dass die Vereinigung von *vita activa* und *vita contemplativa* nicht allein ein Anliegen von im direkten Umfeld des Königs tätigen Reformern ist und die Gruppenbildung somit trotz der in der Forschung betonten Zentrierung der Reformen auf den alfredianischen Hof keineswegs allein durch dessen soziale Funktionsmechanismen vermittelt wird,<sup>781</sup> verdeutlicht der monastische Exkurs um den Abt Johannes von Athelney.<sup>782</sup> Obgleich Asser an keiner Stelle eine eindeutige Identifizierung des Klostersvorstehers mit dem zuvor vom Kontinent berufenen Gelehrten gleichen Namens vornimmt,<sup>783</sup> ist auf Basis unterschiedlicher Indizien mehrfach und durchaus überzeugend dafür plädiert worden, dass es sich bei den beiden Johannes-Figuren um die gleiche Person handelt.<sup>784</sup> Der

781 Vgl. zur Hofzentrierung ausführlich den Abschnitt II.1. in der vorliegenden Arbeit.

782 Vgl. hierzu den Abschnitt II.2.2. in der vorliegenden Arbeit.

783 [Ælfred] *Iohannem quoque [advocavit], aequae presbyterum et monachum, acerrimi ingenii virum, et in omnibus disciplinis literariae artis eruditissimum, et in multis aliis artibus artificiosum; deinde ultramarinos presbyteros quosdam et diaconos. ASSER, De rebus gestis Ælfredi, Cap. 78. Primitus Iohannem, presbyterum monachum, scilicet Eald-saxonum genere, abbatem constituit. Ebd., Cap. 94.*

784 Vgl. hierzu BIHRER, *Begegnungen*, S. 171, mit der in Anm. 753 genannten Literatur.



Bezug des Abtes zum Reformkreis erweist sich vor diesem Hintergrund also als durchaus evident.

Selbst wenn man nicht gewillt ist, von einer Gleichsetzung der Akteure bei Asser auszugehen, liegt in der Darstellung über die Beleuchtung des Kontextes der Klostergründung doch eine eindeutige Assoziierung des Abtes mit den Reformen des Königs vor: Asser begründet die Einsetzung des Johannes als Kloostervorsteher und die auswärtige Besetzung des Konventes mit dem Niedergang der monastischen Lebensweise in England, der der König durch diese Maßnahmen entgegenzuwirken gedacht habe.<sup>785</sup> Der im Folgenden berichtete Konflikt in Athelney kann somit als exemplarisch verfahrenender Exkurs gedeutet werden, mittels dessen der Waliser die grundsätzlichen Herausforderungen veranschaulicht, die mit einer Wiederbelebung des klösterlichen Lebens in Alfreds Reich einhergehen.

Momente der *vita activa* im Sinne eines aktiven Eintretens für die Reformanliegen werden mit Blick auf den qua Profession der *vita contemplativa* verpflichteten Johannes diesem narrativen Rahmen entsprechend nicht hinsichtlich einer grundsätzlichen Vereinbarkeit einander widersprechender Lebensprinzipien thematisiert, sondern auf eine konkrete Situation bezogen. Denn im Mittelpunkt der Ausführungen steht der Mordanschlag auf den Abt, der zunächst im Rekurs auf hagiographische Diskursmuster als Martyriumsbericht gestaltet wird. Die heiligmäßige Zeichnung des Johannes als vermeintlich physisch unterlegenes Opfer wird hierbei gerade durch dessen kontemplative Neigung evoziert: So befindet sich der Abt durch seine Gewohnheit des heimlichen Nachtgebets gegenüber den Attentätern in einer besonders schutzlosen Situation, eine kriegerische Sozialisation habe er zugunsten eben jener höheren Berufung abgebrochen. Schlussendlich wird diese Erwartungshaltung jedoch unterlaufen: Das Attenat auf den Abt schlägt fehl. Dabei wird der narrative Bruch nicht durch ein Eingreifen Gottes oder eine miraculöse Rettung des Johannes ausgelöst, sondern durch dessen aktiven Widerstand selbst vermittelt: Der Abt habe sich nicht in sein Schicksal gefügt, sondern sich vielmehr durch gewaltvolle Gegenwehr dem Martyrium entzogen – und wird auf diese Weise zu einem Streiter für die Reformanliegen stilisiert.

König und Abt erfahren innerhalb der Vita mithin eine Parallelisierung: Während bei Alfred die Person des gerechten und wehrhaften Königs um die Elemente einer tiefergehenden Bildung und Frömmigkeit ergänzt werden, wird der fromme Johannes zu einem Kämpfer für die klösterliche Observanz stilisiert.

---

785 *Nam primitus, quia nullum de sua propria gente nobilem ac liberum hominem, nisi infantes, qui nihil boni eligere nec mali respuere pro teneritudine invalidae aetatis adhuc possunt, qui monasticam voluntarie vellet subire vitam, habebat; nimirum quia per multa retroacta annorum curricula monasticae vitae desiderium ab illa tota gente, nec non et a multis aliis gentibus, funditus desierat, quanvis perplurima adhuc monasteria in illa regione constructa permanerent, nullo tamen regulam illius vitae ordinabiliter tenente, nescio quare, aut pro alienigenarum infestationibus, qui saepissime terra marique hostiliter irrumpunt, aut etiam pro nimia illius gentis in omni genere divitiarum abundantia, propter quam multo magis id genus despectae monasticae vitae fieri existimo; ideo diversi generis monachos in eodem monasterio congregare studuit.* ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 93.

So wie der Herrscher sich gegen seine zunächst uneinsichtigen Funktionsträger bei der Durchführung des Befestigungsprogrammes und der Implementierung von Bildung als Grundlage der Herrschaftsausübung behaupten kann, so verteidigt der Abt den Fortbestand des revitalisierten Klosterlebens. Beide führen einen Kampf gegen die Reformunwilligkeit in Wessex – und zwar mit ihren jeweiligen Mitteln und in ihren jeweiligen sozialen Referenzrahmen. Durch diesen geteilten Wertehorizont werden sie gleichzeitig miteinander in Beziehung gesetzt.

Die Verschwörung der gallischen Mönche zeigt zudem, dass der monastische Stand nicht vorbehaltlos durch seine Verpflichtung gegenüber der *vita contemplativa* mit Alfreds Anliegen einer Wiederherstellung einer gottgefälligen Lebensweise gleichgesetzt werden kann. Die Verschwörer werden hier im Gegenteil zu Reformgegnern stilisiert, womit Asser abermals aufzeigt, dass die von ihm entworfene Reformgruppe anderweitig vermittelte soziale Ordnungsmuster transzendiert und auf eine gottgefällige Besserung der Gesamtgesellschaft abzielt.

### II.3.2.3. Die Bildung einer angelsächsischen *christianitas*

Die Bedeutung reichsübergreifender Bezüge innerhalb der Herrschaftskonzeption der mit dem alfredianischen Hof assoziierten Historiographie ist in der Forschung bereits mehrfach herausgestellt worden. Mit Blick auf die Alfredsvita Assers diskutierte man in Anlehnung an die Leitfragen um die Vorlagen, die Echtheit und den intendierten Rezipientenkreis des Werkes vor allem den Stellenwert und die Verlässlichkeit der Ausführungen zu Wales, die gegen Mercia gerichteten Tendenzen des Walisers sowie die Bedeutung der karolingischen Kaiseridee für die Akzentuierung von Alfreds Herrschaftsansprüchen. Stellenweise wurden diese Diskussionsfelder gar zu funktionsbestimmenden Parametern des Textes erhoben, ist doch mehrfach die These vertreten worden, dass Asser die Vita zur Untermauerung von Alfreds Vormachtstellung gegenüber Wales verfasst habe. Aber auch jenseits dieser monokausalen Zuspitzung besteht in der gegenwärtigen Forschung ein Konsens darüber, dass die Evokation einer Primatstellung Alfreds innerhalb der insularen *christianitas* ein wesentliches Element des Textes bildet.<sup>786</sup>

Dieser Forschungskonsens soll im Folgenden um einige Perspektiven ergänzt werden, die speziell die kommunikativen und argumentativen Strategien des Verfassers in den Blick nehmen. Dabei soll zum einen der Fokus der bisherigen Forschung auf den Protagonisten der Vita zugunsten einer stärkeren Berücksichtigung anderer Akteure verschoben werden. Zum anderen wird der Stellenwert insbesondere wertorientierter Bezüge stärker berücksichtigt, um die von Asser evozierten Bindungsmechanismen konkreter benennen zu können, da bisher zumeist auf die Konstatierung eines im Kern asymmetrischen

---

786 Vgl. hierzu wie zum Vorstehenden ausführlich den Abschnitt II.1. in der vorliegenden Arbeit.

Beziehungsgeflechts verwiesen, nicht aber dessen kommunikative Genese untersucht wurde.

Eine besondere Beachtung hat dabei die Unterwerfung der walisischen Könige unter die Oberherrschaft Alfreds gefunden, wobei die Ausführungen Assers zumeist hinsichtlich ihrer Plausibilität und Aussagekraft für die nur durch wenige zeitgenössische Quellen bezeugte Herrschaftssituation in Wales ausgewertet worden sind.<sup>787</sup> Wenngleich den von Asser beschriebenen Ereignissen durchaus ein authentischer Kern bescheinigt werden kann, so ist dessen konkreter Umfang doch aufgrund der spärlichen Parallelüberlieferung nur schwer bestimmbar. Dementsprechend soll der Fokus hier bewusst auf die idealtypischen Elemente des Berichtes gelegt werden, die sich vor allem in der Anbahnung der Unterwerfungen herauskristallisieren.<sup>788</sup> Denn Asser beschreibt nicht allein die daraus resultierenden Parameter der asymmetrischen Beziehung zwischen den walisischen Königen und dem Wessex'schen Herrscher, sondern beleuchtet auch die Bindungsmechanismen und die dahinterstehende Motivation der Akteure: So betont Asser gleich mehrfach, dass die Initiative zur Unterwerfung von den Walisern ausgegangen sei, wobei diese Freiwilligkeit durch das Adverb *suapte* gar noch eine starke Emphase erfährt.<sup>789</sup> Alfred habe den südlichen Teil von Wales also nicht durch eigenes Agieren oder eine militärische Intervention unterworfen. Ihm sei die Führungsrolle in dieser Region vielmehr von den ansässigen Herrschaftsträgern selbst angetragen worden.

Diese friedliche und erwünschte Übernahme von Herrschaftsbefugnissen steht dabei in Kontrast zu den angeführten Gründen, die den Großteil der Fürsten zur Unterordnung motiviert habe: Während Hyfaidd von Dyfed und Elise ap Tewdwr aufgrund der Macht der Söhne des Rhodri Mawr und somit wegen innerwalisischer Hegemoniekonflikte den Schutz Alfreds gesucht hätten, seien es bei Hywel ap Rhys und den Brüdern Brochfael und Ffyrnfael die Macht und Tyrannei Æthelreds von Mercia gewesen, welche sie zum angelsächsischen König getrieben hätte.<sup>790</sup> Eine gewisse Sonderstellung nimmt dabei die Unterwerfung Anarawds ap Rhodri und seiner Brüder ein, eben jener Söhne von Rhodri Mawr, denen in den Schilderungen Assers die mächtigste Stellung unter den südwalisischen Königen zugesprochen wird: Anarawd habe sich schlussendlich entschieden, das für ihn nachteilige Bündnis mit den Northumbriern aufzulösen und sich ebenfalls um ein Freundschaftsbündnis mit Alfred zu bemühen. Letztendlich habe sich aber auch dieser dem Wessex'schen Herrscher

787 Vgl. hierzu jüngst CHARLES-EDWARDS, Wales, S. 452–466 und S. 488–496.

788 Vgl. zu den im Folgenden behandelten Textstellen auch den Abschnitt II.2.1. in der vorliegenden Arbeit.

789 ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 80.

790 *Illo enim tempore et multo ante omnes regiones dexteralis Britanniae partis ad Ælfred regem pertinebant et adhuc pertinent: Hemeid scilicet, cum omnibus habitatoribus Demeticae regionis, sex filiorum Rotri vi compulsus, regali se subdiderat imperio; Houil quoque filius Ris, rex Gleguising, et Brochmail atque Fernmail filii Mouric, reges Guent, vi et tyrannide Eadred, comitis, et Merciorum compulsi, suapte eundem expetivere regem, ut dominium et defensionem ab eo pro inimicis suis haberent. Helised quoque filius Teudubr, rex Brecheniauc, eorundem filiorum Rotri vi coactus, dominium regis praefati suapte requisivit.* ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 80.

völlig unterworfen,<sup>791</sup> wobei der asymmetrische Charakter der Bindung neben einem Treueeid auch durch eine Firmpatenschaft Alfreds markiert wird.

Charles-Edwards hat in seiner Analyse dieses Kapitels zu Recht herausgestellt, dass Alfred als „gentler overlord“ gerade im Kontrast zur Tyrannei Æthelreds den Walisern hier eine „benevolent lordship“ in Aussicht gestellt habe, was letztlich zu deren Abfall von Mercia geführt hätte.<sup>792</sup> So berechtigt diese Interpretation auch ist, geht sie doch allein auf den realgeschichtlichen Stellenwert der Passage ein und blendet insbesondere die Bezüge zu Assers anderen Berichten um dessen gewinnenden Charakter sowie die positive Integrationskraft seines Protagonisten aus. Hierbei ist etwa auf das Verhältnis des Autors selbst zum König zu verweisen, in dessen Beschreibung die Unterordnung der walisischen Könige inseriert ist: So ist auch Assers eigene Beziehung zum König durch ein Wechselspiel von geleistetem Gehorsam und entsprechender Honorierung der Leistungen und Duldsamkeit gekennzeichnet. Beide Verhältnisse werden dabei insofern vom Autor miteinander parallelisiert, als sie als Beispiele für die Großzügigkeit und Zugänglichkeit des Herrschers dienen und die Vorteilhaftigkeit einer Beziehung zu diesem herausstellen. Denn wer sich Alfred gegenüber gehorsam zeige, der erhalte letztlich alles, was er von diesem erstreben würde.<sup>793</sup>

Mag man diese beziehungstechnische Parallelisierung von keltischen Fürsten und walisischem Hofgelehrten noch mit einer rechtfertigenden Tendenz der Passage erklären können, derzufolge Asser sein Engagement in der Fremde gegenüber den Rezipienten in seiner Heimatgemeinschaft durch die daraus erwachsenden Vorteile zu legitimieren versucht habe, gilt dies nicht für das ähnlich gelagerte Verhältnis zwischen Alfred und seinen Funktionsträgern. Auch die Beziehung der Wessex'schen Herrschaftsträger zu ihrem König ist bei Asser durch die gehorsame Unterordnung der erstgenannten und deren anerkennende Entlohnung durch den letztgenannten charakterisiert. Ja, gerade die Gleichartigkeit der vom König gepflegten Beziehungen ist es, welche Alfreds Herrschaftsanspruch sowohl gegenüber den eigenen Funktionsträgern wie auch den auswärtigen Gelehrten und Königen herausstellt und somit eine unangefochtene Primatstellung Alfreds innerhalb der insularen *christianitas* suggeriert. Schon aufgrund dieser inhärenten Parallelisierung mit den anderen werkimmanenten Abhängigkeitsverhältnissen sollten die Aussagen Assers zu den Unterwerfungen der Waliser eher programmatisch denn realgeschichtlich interpretiert werden.

Eine Stilisierung des Berichtes liegt zudem durch dessen Aufbau nahe: Auf die zwar freiwillig eingegangenen, letztlich jedoch durch Unterlegenheit und

---

791 *Anaraut quoque filius Rotri, cum suis fratribus, ad postremum amicitiam Northanhymbrorum deserens, de qua nullum bonum nisi damnum habuerat, amicitiam regis studiose requirens ad praesentiam illius advenit, cumque a rege honorifice receptus esset, et ad manum episcopi in filium confirmationis acceptus, maximisque donis ditatus, se regis dominio cum omnibus suis eadem condicione subdidit, ut in omnibus regiae voluntati sic oboediens esset, sicut Æthered cum Mercii.* ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 80.

792 Beide Zitate aus CHARLES-EDWARDS, *Wales*, S. 492.

793 Vgl. dazu weiter den Abschnitt II.2.1. in der vorliegenden Arbeit.

Not vermittelten Unterwerfungen der mindermächtigen walisischen Könige folgt schlussendlich die Unterordnung jenes Herrschers, der aufgrund seiner Machtfülle als der die Region bestimmende Akteur definiert werden kann. Anarawds Einfluss wird dabei nicht nur durch den Umstand verdeutlicht, dass es letztlich sein expansives Vorgehen ist, welches gleich mehrere Kleinkönige unter den Schutz Alfreds treibt. Vielmehr ist der Übertritt des walisischen Königs trotz der negativen Zeichnung des Bündnisses mit den Northumbriern nicht durch eine existentielle Bedrohung seiner Macht vermittelt: Anarawds eigentliches Anliegen gegenüber Alfred ist in der Darstellung Assers nicht seine Unterwerfung gegenüber dem Angelsachsen, sondern die Etablierung eines neuen Freundschaftsbündnisses.

Die hierdurch evozierte Ebenbürtigkeit des Königs von Gwynedd wird im Zuge der tatsächlichen Aushandlung des Verhältnisses allerdings unterlaufen. Bildet schon das persönliche Aufsuchen Alfreds ein erstes Indiz für die schlussendliche Unterlegenheit Anarawds, so tritt diese durch die Firmpatenschaft und das Gehorsamsgelöbnis nach dem Vorbild Æthelreds von Mercia evident zutage. Insbesondere die Gegenüberstellung von erstrebter Freundschaft und tatsächlicher Unterordnung ist es, welche die Totalität von Alfreds Herrschaftsanspruch innerhalb der britischen *christianitas* verdeutlicht: Auch der mächtige Anarawd kann keine gleichberechtigte Beziehung zum Wessex'schen König etablieren. Zwar wird er in seiner Position von Alfred anerkannt und respektiert, dennoch muss er sich diesem in bedingungslosem Gehorsam unterordnen.

Anarawds Unterwerfung ist mit Blick auf die Bildung einer insularen *christianitas* unter der Führung Alfreds auch noch in einer anderen Hinsicht relevant. Die Zuwendung des Walisers zum angelsächsischen Herrscher geht in der Darstellung Assers mit der Aufkündigung eines Freundschaftsbündnisses zu den Northumbriern einher, *de qua nullum bonum nisi damnum habuerat*.<sup>794</sup> Wenngleich Asser die Verbindung hier *expressis verbis* nicht herstellt, geht die Anerkennung von Alfreds Oberherrschaft doch im Falle Anarawds mit einer Abkehr von den Heiden einher. Der herrschaftliche Lagerwechsel des Walisers spiegelt also auch den Gegensatz von *paganitas* und *christianitas* auf der britischen Hauptinsel wider – ein Moment, welches durch das dezidiert christliche Bindungskonzept der Firmpatenschaft noch weiter untermauert wird. Der zwar schon zuvor eindeutig dem ‚wahren‘ Glauben anhängende Anarawd wird somit von Alfred auf einer weiteren Ebene in die von ihm repräsentierte insulare Christenheit integriert und bildet ein positives Gegenbeispiel zu jenen christlichen Königen, die sich den Heiden gegenüber folgsam gezeigt hätten.<sup>795</sup> Zugleich hebt dies den reichsübergreifenden Herrschaftsanspruch Alfreds hervor, der so auf ein immanent religiöses Fundament gestellt wird.

Vor dem Hintergrund der Profilierung des Wessex'schen Herrschers als einziger Führungsfigur innerhalb der insularen *christianitas* ist auch der Verweis

---

794 ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 80.

795 Vgl. hierzu ausführlichen Abschnitt II.3.3.3. der vorliegenden Arbeit.



auf die Tyrannei Æthelreds von Mercia in Wales zu sehen. Obgleich nicht ausgeschlossen werden kann, dass Asser hier eine authentische walisische Wahrnehmung von dessen Intervention wiedergibt, fügt sich die negative Charakterisierung der Aktivitäten des Ealdorman in den vorgestellten kommunikativen Rahmen der Episode: Denn auch Æthelred wird durch seine als Unrecht charakterisierte Herrschaftsgewalt ein starker Einfluss in den walisischen Nachbarreichen attestiert, der ähnlich wie im Fall Anarawds nicht dauerhaft gegenüber Alfred behauptet werden kann. Asser parallelisiert dabei die Unterwerfung des Sohnes von Rhodri mit derjenigen des Ealdorman, übergibt der Waliser sich und sein Volk doch *sicut Æthered cum Mercii*<sup>796</sup>, wodurch die Abhängigkeit Mercias von Wessex explizit angesprochen wird. Wie Anarawd scheidet damit auch Æthelred als übergeordnete Leitfigur für die christlichen Reiche aus. Der Vorwurf der Tyrannei stellt stattdessen vor allem Alfreds Eignung für die ihm hier zugeordnete Führungsrolle heraus, wie auch die ähnlich gelagerten Wertungen des herrscherlichen Verhaltens bei Eadburh und ihrem Vater Offa zeigen.

Trotz des wiederkehrenden Motivcharakters sollte die Kritik an Æthelred dennoch nicht vorschnell als Ausdruck einer generellen anti-merzischen Haltung Assers gewertet werden, die gerade durch die Frontstellung zwischen Wales und dem angelsächsischen Nachbarreich vermittelt gewesen sein und als Zugeständnis an einen entsprechenden Rezipientenkreis gewertet werden könnte. Denn zum einen vollzieht Æthelred hier wie Anarawd aus der Perspektive des Autors durch seine Unterwerfung den richtigen Schritt, stand doch auch sein Herrschaftsgebiet mit dem diskreditierten Ceolwulf unter dem kurzzeitigen Einfluss der paganen Gegner. Die Unterordnung gegenüber Alfred integriert also auch Mercia wieder in die christlich definierte Einflussphäre. Zum anderen ist eine durchgängig kritische Perspektive auf Mercia bei Asser nicht nachweisbar, wie insbesondere sein differierender Umgang mit zwei Einträgen der Angelsächsischen Chronik zu König Burgred von Mercia zeigt: Dort berichtet der Waliser in nahezu wortgetreuer Übersetzung in Kapitel sieben von einem gemeinsamen Feldzug Æthelwulfs und Burgreds nach Wales, der der Unterwerfung der *mediterraneos Britones* unter die Autorität des Königs von Mercia gedient habe.<sup>797</sup> Obwohl sich das Engagement der angelsächsischen Könige hier also explizit gegen seine Landsleute richtet, versieht der Autor die Intervention nicht mit einer spezifischen Wertung: Weder wird Burgreds durch Æthelwulf gewahrter Einfluss als Tyrannei gewertet oder anderweitig diskre-

796 ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 80.

797 *Burgred, Merciorum rex, per nuncios deprecatus est Æthelwulfum, Occidentalium Saxonum regem, ut ei auxilium conferret, quo mediterraneos Britones, qui inter Merciam et mare occidentale habitant, dominio suo subdere potuisset, qui contra eum immodice reluctabantur.* ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 7. Entsprechend überliefert die Angelsächsische Chronik: *Her bæd Burhred Myrcna cing 7 his witan Æþelwulf cing þæt he him gefultmode þæt him Norðwealas 7 he him ealle gehyrsume gedyde.* Angelsächsische Chronik B (856). In ähnlichem Wortlaut Manuskript C für dasselbe Jahr, für das Jahr 853 auch Manuskript A. Wesentlich knapper dagegen Manuskript D: *Her Burhred Myrcna cyning underþeodde him Norðwealas mid Æþelwulfes cyninges fultume.* Angelsächsische Chronik D (853). In ähnlichem Wortlaut auch Manuskript E für das Jahr 852<sup>b</sup>.



ditiert noch das entschiedene Vorgehen des Königs von Wessex gegen *gentem illam devastans* problematisiert. Vielmehr behält Asser die durchaus nüchterne Darstellung des Geschehens seiner Vorlage bei und fokussiert somit auch in seinem Bericht die ursprüngliche Aussageintention: Denn die Erwähnung von Æthelwulfs Intervention zugunsten Burgreds verdeutlicht den Einfluss und den Vorrang von Alfreds Vater im regionalen Machtgefüge und präfiguriert die Führungsrolle des Sohnes in der angelsächsischen *christianitas*.

Anders verfährt der Autor hingegen in Kapitel 46, in welchem ebenfalls in Anlehnung an das volkssprachliche Annalenwerk von der Vertreibung Burgreds und der Einsetzung Ceolwulfs als Marionettenkönig in Mercia durch die Heiden berichtet wird.<sup>798</sup> In diesem Kontext wird der ursprüngliche Eintrag durch einen Bibelrekurs erweitert, welcher den heilsamen Charakter von Burgreds Tod und Begräbnis in Rom herausstellt. Diese positive Hervorhebung muss indes nicht zwingend als Auszeichnung des vertriebenen Königs gewertet werden, sondern könnte lediglich die besondere Wertschätzung für die angelsächsische Tradition der königlichen Romfahrt durch den Verfasser ausdrücken.<sup>799</sup> Gleichwohl verdeutlicht die bloße Assoziation jenes heilsamen Sterbens in Rom mit einem ehemaligen König von Mercia, dass auch die nördlichen Anrainer Alfreds bei Asser durchaus positive Züge erhalten können. Darüber hinaus fügt sich die wertende Ergänzung auch in den argumentativen Kontext des Kapitels, wird so doch der gute Burgred mit seinem unwürdigen Amtsnachfolger kontrastiert, der sich den Heiden gegenüber hörig erweist und Mercia – wie zuvor auch Northumbria – in die *paganitas* zu führen droht. Die Kritik Assers an Mercia ist somit vor dem Hintergrund der jeweiligen Aussageinteressen zu bewerten und richtet sich vor allem gegen spezifische Personen und Handlungsweisen. Eine allgemein ablehnende Haltung lässt sich demgegenüber nicht nachweisen, denn auch das ehemalige angelsächsische Mittelreich gehört trotz seines spannungsreichen

---

798 [E]xercitus [sc. paganorum] Lindissig deserens, Merciam adiit, et hyemavit in loco, qui dicitur Hreopedune. Burghredum quoque Merciorum regem regnum suum deserere et ultra mare exire et Romam adire contra voluntatem suam coegit, vigesimo secundo regni sui anno; qui, postquam Romam adierat, non diu vivens, ibi defunctus est, et in Schola Saxonum in ecclesia Sanctae Mariae honorifice sepultus, adventum Domini et primam cum iustis resurrectionem expectat. Pagani quoque post eius expulsionem totum Merciorum regnum suo dominio subdiderunt, quod tamen miserabili condicione cuidam insipienti ministro (cuius nomen erat Ceolwulf) eodem pacto custodiendum commendaverunt, ut qualicunq; die illud vellent habere interim, pacifice illis assignaret. Quibus in eadem condicione obsides dedit et iuravit, nullo modo se voluntati eorum contradicere velle, sed oboediens in omnibus esse. ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 46. Die Angelsächsische Chronik überliefert, dass 7 þy ilcan geare hie gesealdan Ceolwulfe anum unwisum cinges þegne Myrcna rice to healdenne, 7 he him apas swor 7 gislas sealde, þæt he heom gearo wære mid him sylfum 7 eallum þam ðe him gelaestan woldan to þæs heres þearfe. Angelsächsische Chronik B (875). In ähnlichem Wortlaut Manuskript C für dasselbe Jahr, für das Jahr 874 auch die Manuskripte D und E. Der Eintrag für das Jahr 874 in Manuskript A erwähnt Ceolwulf nicht namentlich, sondern spricht lediglich von einem anum unwisum cyninges þegne. Angelsächsische Chronik A (874).

799 Vgl. hierzu Assers positive Wertung Ines sowie die Herausstellung der Romfahrten Alfreds und Æthelwulfs, welche ausführlich in Abschnitt II.3.1.1. in der vorliegenden Arbeit beleuchtet werden.

Verhältnisses zu Wales in der Darstellung des Autors explizit zur insularen *christianitas*.

Alfred entzieht dabei nicht nur reichsfremde Christen dem heidnischen Einflussgebiet, indem er sie unter seiner Führung in die insulare *christianitas* reintegriert. Er gewinnt auch ehemalige Gegner für eine Konversion zum Christentum. Dass auch diese ‚Missionierung‘ in Assers Darstellung deutlich ‚politisch‘-herrschaftlichen Logiken verpflichtet ist, verdeutlicht der Bericht zur Taufe Guthrums in Kapitel 56, der eine Adaption des entsprechenden Eintrages in der Angelsächsischen Chronik bildet.<sup>800</sup> In diesem Zusammenhang nimmt der Waliser gegenüber seiner Vorlage zwei Ergänzungen vor, welche beide die durch die Taufpatenschaft erfolgte Bindung des Dänen an den Wessex'schen König und somit den asymmetrischen Charakter des Verhältnisses fokussieren: Guthrum habe beim Friedensschluss gelobt, die Taufe *sub manu Ælfredi regis* zu erhalten – und beim Taufakt selbst wird betont, dass der Wessex'sche König den Dänen durch die Erhebung aus dem Taufbecken *in filium adoptionis sibi suscipiens*.<sup>801</sup> Der Aspekt der herrschaftlichen Unterordnung, der durch den Verweis auf die Patenschaft Alfreds in seiner volkssprachlichen Vorlage nur implizit greifbar ist, wird von Asser also explizit angesprochen und verstärkt. Deutlicher als in der altenglischen Chronik wird in der *Vita* durch die Integration Guthrums in die angelsächsische *christianitas* ein Abhängigkeitsverhältnis gegenüber Alfred konstituiert, womit dessen Führungsanspruch unter den insularen christlichen Herrschern und Völkern abermals affirmiert wird.

Eine Textstelle, die hingegen bei der Untersuchung von Alfreds christlich fundierten Herrschaftsansprüchen bisher gänzlich unberücksichtigt geblieben ist, ist die kurze Erwähnung eines Jungen paganer Herkunft im monastischen Exkurs der *Vita*.<sup>802</sup> Dieser sei im Kloster Athelney erzogen worden und dem Konvent noch in jungen Jahren beigetreten. Dabei betont Asser unter dem Verweis auf seine eigene Augenzeugenschaft, dass jener *non ultimum scilicet eorum* gewesen und der Vorgang in der Folgezeit mithin institutionalisiert worden sei.

---

800 Vgl. dazu auch die Anm. 567 in der vorliegenden Arbeit.

801 [...] [Ælfred] *animoseque diu persistens, divino nutu, tandem victoria potitus, paganos maxima caede prostravit [...]. Cumque ibi per quatuordecim dies remoraretur, pagani fame, frigore, timore, et ad extremum desperatione perterriti, pacem ea condicione petierunt, ut rex nominatos obsides, quantos vellet, ab eis acciperet, et ille nullum eis daret, ita tamen qualiter nunquam cum aliquo pacem ante pepigerant. Quorum legatione audita rex suatim utens, misericordia motus, nominatos, quantos voluit, obsides ab eis accepit. Quibus acceptis, pagani insuper iuraverunt se citissime de suo regno exituros, necnon et Godrum, rex eorum, Christianitatem subire et baptismum sub manu Ælfredi regis accipere promisit. Quae omnia ille et sui, ut promiserant, impleverunt. Nam post hebdomadas Godrum, paganorum rex, cum triginta electissimis de exercitu suo viris, ad Ælfred regem prope Æthelingae in loco, qui dicitur Alre, prevenit. Quem Ælfred rex in filium adoptionis sibi suscipiens, de fonte sacro baptismatis elevoavit. Cuius chrismatis solutio octavo die in villa regia, quae dicitur Wædmor, fuit. Qui, postquam baptizatus fuit, duodecim noctibus cum rege mansit. Cui rex cum suis omnibus multa et optima beneficia largiter dedit. ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 56.*

802 *In quo etiam monasterio [sc. qui dicitur Æthelingae] unum paganicae gentis edoctum in monachico habitu degentem, iuvenem admodum, vidimus, non ultimum scilicet eorum. ASSER, De rebus gestis Ælfredi, Cap. 94.*

Mit dem Verweis auf das bekehrte Kind verfolgt Asser gleich mehrere kommunikative Anliegen: So wird zum einen durch den vorbildlichen Wandel des ansonsten in der *Vita* als Inbegriff des Schlechten fungierenden Heiden die Verkommenheit der gallischen Verschwörer, die sich durch teuflischen Neid angestachelt ihres Abtes Johannes gewaltvoll entledigen wollten, weiter akzentuiert. Die Gefahr für das alfredianische Projekt einer Wiederbelebung der monastischen Lebensweise geht hier somit gerade nicht von den unerfahrenen, jüngst bekehrten und sonst unzuverlässigen Heiden, sondern von vermeintlich gestandenen Vertretern und Experten des christlichen Glaubens aus. Damit wird deutlich, dass die für die königlichen Reformen maßgeblichen Werteorientierungen nicht qua Profession vorausgesetzt werden können, sondern individuell definierte Qualitäten sind: So wie es schlechte Priester und Diakone gibt, so gibt es auch gute Heiden, die sich zum richtigen Glauben bekennen und dessen Verhaltensmaximen übernehmen, ja gar nach religiöser Perfektibilität im Sinne der *vita monastica* streben. Zum anderen akzentuiert Asser gerade durch diesen vorbildlichen Lebenswandel den Erfolg von Alfreds Reformprogramm, dessen religiöse Komponente hier die Basis für eine Integration der ehemaligen Glaubensfeinde in die angelsächsische *christianitas* bildet. Denn die Tatsache, dass der Waliser im Gegensatz zu seiner annalistischen Vorlage das Wort *paganus* und seine Ableitungen konsequent dazu nutzt, die einfallenden Dänen zu bezeichnen,<sup>803</sup> und deren Ungläubigkeit so zu einem ethnischen Kennzeichen verdichtet, lässt darauf schließen, dass dem bekehrten Jungen eine dänische Abkunft zugeschrieben wird: Auch dieser sei *unum paganicae gentis* gewesen.

Wenngleich Asser somit eine deutliche Kritik an der fehlenden Bereitschaft von Alfreds Volk, nach den Vorgaben der *vita monastica* zu leben, äußert, lässt er keinen Zweifel daran, dass der König die richtigen Maßnahmen ergriffen hat, um die Gottgefälligkeit in seinem Reich wiederherzustellen: *Sera igitur poenitentia nimium attriti poenitent, et regalia praecepta incuriose despexisse dolent, et regalem sapientiam totis vocibus collaudant, et quod ante refutaverunt, totis viribus implere promittunt, id est de arcibus construendis et ceteris communibus communis regni uti-*

---

803 So erscheint in der *Vita* Assers die Formulierung *pagani* mit 42 Belegstellen weitaus am häufigsten; neben der Wendung *paganorum exercitus* (24x) sind andere, ebenfalls dem militärischen Bereich zugehörige Begriffe eher selten: Dazu zählen *paganorum classis* oder *naves* (4x), *paganorum multitudo* oder *pars* (je 1x) sowie *paganicae austeritas* oder *expeditio* (je 1x). Heidnische Anführer werden durchgängig als *pagani reges* oder *duces* bezeichnet (6x). Ferner sind die Bräuche der christlichen Gegner bei Asser stets negativ konnotiert: Die Heirat Æthelbalds mit seiner Stiefmutter bezeichnet dieser als *contra paganorum consuetudinem*, das hinterlistige Verhalten des heidnischen Heeres vergleicht er als *vulpino more pagani*. Vgl. hierzu auch die Kritik Assers, dass *Getam iam dudum pagani pro deo venerabantur* in II.3.3.1. in der vorliegenden Arbeit. Die Angelsächsische Chronik scheint zum einen mehr auf ethnographische bzw. geographische Termini zu rekurrieren: Dazu zählt z. B. neben den Begriffen *deniscra manna* (787; 883) oder *deniscne here* (845) v. a. die Bezeichnung *Deniscan* (833; 835; 837; 840; 871; 872; 886). Seltener scheinen dagegen Termini wie *Norðmanna* (787) und *wicinga* (886). Zum anderen finden sich ebenfalls häufiger Wendungen wie *hæpene men(n)* (853; 856) oder *hæpen here* (866; 867). Angelsächsische Chronik B mit ähnlichen Wortlauten in den entsprechenden Einträgen in den anderen Handschriften.

*litatibus*.<sup>804</sup> Während der Abt Johannes durch die tatkräftige Abwendung seiner Ermordung sinnbildlich für die Durchsetzung und Behauptung der monastischen Ansätze Alfreds steht, verkörpert das Heidenkind demgegenüber die integrative Wirkung des Klosterwesens, welches eine wertorientierte Inklusion der ehemaligen Gegner ermöglicht.

Vor dem Hintergrund der Führungsrolle Alfreds innerhalb der von ihm restituierten und geeinten angelsächsisch-walisischen *christianitas* sind schließlich auch jene Passagen zu verstehen, in denen Asser – in Fortführung der Einträge in der Angelsächsischen Chronik zu den Beziehungen zum Papsttum – das königliche Wirken in der allgemeinen Christenheit verdeutlicht: So berichtet der Waliser in den beiden längeren Elogen auf den König in Kapitel 76 und 91 von der ‚internationalen‘ Anziehungskraft seines Hofes und den weitreichenden Kontakten des Herrschers, die von Irland bis zum Patriarchen von Jerusalem gereicht hätten.<sup>805</sup> In Kapitel 102 wird darüber hinaus Assers Fürsorge für religiöse Einrichtungen akzentuiert, die jenseits seines direkten Herrschaftsgebietes gelegen hätten.

Alfreds Führungsanspruch wird so letztlich auch mit seiner christlich-integrativen Funktion jenseits der britischen Inseln begründet, pflegt er doch ein Beziehungsnetz, welches die gesamte bekannte Christenheit umspannt. Eine Bindung an den Wessex'schen Herrscher bedeutet dementsprechend ebenfalls eine Einordnung in die christliche Welt- und Wertegemeinschaft. Dabei wird der regionale Bezugsraum an diesen Stellen in Weiterführung der Angelsächsischen Chronik um eine universale Komponente erweitert.

### II.3.3. Formen des Gruppenausschlusses und der Gruppenabgrenzung

#### II.3.3.1. Schlechte Verwandte – normenorientierte Exklusion im dynastischen Kontext

Dass Asser innerhalb der Familie Alfreds eine Kerngruppe entwirft, die sich durch eine geteilte Werteorientierung im Sinne der alfredianischen Reformen auszeichnet, ist oben dargelegt worden. Doch der Waliser nutzt Werte- und Normenvorstellungen nicht nur, um bestehende dynastische Verbindungen zu stärken. Vielmehr lassen sich innerhalb der Vita auch eine Reihe von Verwandten identifizieren, die als Verweigerer und Gegner der Reformideen auftreten und deren Familienzugehörigkeit so zwar nicht vollends negiert, wohl aber problematisiert wird.

Ein erstes Beispiel für eine derartige Problematisierung eines Verwandtschaftsbezuges lässt sich in der im ersten Kapitel entworfenen Genealogie Alfreds väterlicherseits belegen, welche Asser nach einem Eintrag in der Angel-

804 ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 91.

805 *Quid loquar de [...] cotidiana nationum, quae in Tyrreno mari usque ultimum Hiberniae finem habitant? Nam etiam de Hierosolyma ab El patriarcha epistolae et dona illi directas vidimus et legimus.* ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 91.

sächsischen Chronik modelliert.<sup>806</sup> So ergänzt dieser eine längere Passage zur Person Geats, eines mythischen Ahnherrn des Wessex'schen Königshauses, *quem Getam iam dudum pagani pro deo venerabantur* – eine Information, die durch die *Historia Brittonum* des Nennius vermittelt sein könnte.<sup>807</sup> Asser belässt es allerdings nicht bei diesem Verweis auf die Apotheose des Vorfahren, sondern baut seine Ausführungen im direkten Rekurs auf einige Verse aus dem *Carmen Paschale* des Sedulius aus, welche sich angeblich eben jenem Geat widmeten.<sup>808</sup> Tatsächlich setzt der Autor den Vorfahren Alfreds dabei mit Geta, einem Charakter aus der antiken Dichtung, gleich, welcher von Sedulius wie auch von Asser in den zitierten Versen als *ridiculus Geta* aus der heidnischen Komödie ausgewiesen wird.

Die Frage, ob diese Verwechslung zweier Figuren bewusst oder unbewusst von Asser vorgenommen worden ist, lässt sich weder anhand der Quellenstelle nachvollziehen noch ist sie für deren Interpretation relevant: Denn Asser scheint hier ganz bewusst auf das *Carmen* zu rekurrieren, um Geats Verehrung als heidnische Gottheit zu problematisieren. Die aus dem Sedulius-Gedicht übernommene Passage ist dabei eine rhetorische Frage, über welche der Dichter die Abfassung des eigenen Werkes in Kontrastierung mit der antik-paganen Literatur zu begründen versucht: Wenn sich bereits die heidnischen Autoren des Verses bedient hätten, um schlechte Taten, Verbrechen und Lügen den Büchern anzuvertrauen, warum sollte er, Sedulius, dann die Wunder Christi verschweigen, welche der Menschheit Erlösung gebracht hätten?<sup>809</sup> Die Apotheose Geats wird an dieser Stelle seitens Asser folglich mit jenen Lügengeschichten und amoralischen Dichtungen gleichgesetzt, welche die antike Literatur laut Sedulius hervorgebracht habe. Neben der angesprochenen Problematisierung Geats als Gott der Heiden profiliert er durch diesen Rekurs ferner gleich zu Beginn der *Vita* seine eigene Tätigkeit als Vitenschreiber Alfreds in einem gelehrten Exkurs. So wie Sedulius es sich in seinem *Carmen* zum Ziel gesetzt hat, den amoralischen paganen Erzählungen die Taten Christi entgegenzusetzen, so schafft nun auch Asser mit seiner Darlegung von Alfreds vorbildlichem Leben einen Gegenpunkt zu jenen heidnischen Mythen, mit welchen die angelsächsischen Königshäuser in Verbindung gebracht werden.

806 Die Angelsächsische Chronik belegt Geat als *Geata Tætwaing*. Angelsächsische Chronik B (856). In ähnlichem Wortlaut Manuskript C für dasselbe Jahr, für das Jahr 855 auch die Manuskripte A und D. Dazu auch Anm. 708 in der vorliegenden Arbeit.

807 ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 1. Zu Nennius als Vorlage vgl. die Bemerkungen bei LAPIDGE/KEYNES, *Alfred*, S. 229, Anm. 6.

808 *Cuius Sedulius poeta mentionem facit in Paschali metrico carmine, ita dicens: cum sua gentiles studeant figmenta poetæ / grandisonis pompare modis, tragicoque boatu / ridiculove Getæ seu qualibet arte canendi / sæva nefandarum renovent contagia rerum, / et scelorum monumenta canant, rituque magistro / plurima Niliacis tradant mendacia biblis: / cur ego Daviticis assuetus cantibus odas / chordarum resonare decem, sanctoque verenter / stare choro, et placidis caelestia psallere verbis, / clara salutiferi taceam miracula Christi?* ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 1.

809 Vgl. SEDULIUS, *Paschale carmen*, Buch I, V. 17–26. Zur Bedeutung der Passage bei Sedulius vgl. die Kommentierung von Springer ebd., S. 24



Die Infragestellung von Geats gottgleichem Status erlaubt dem Autor hier also gleich am Auftakt des Werkes eine Herausstellung seines eigenen Protagonisten, die in diesem Fall nicht durch eine Betonung, sondern gerade durch eine Relativierung der Bedeutung eines Vorfahren evoziert wird. Denn vor dem Hintergrund der die Vita anleitenden Wertevorstellungen hat sich Geat allein schon durch die offensichtliche Duldung jener gottgleichen Verehrung, welche ihm durch sein Umfeld entgegengebracht worden ist, für eine positive Hervorhebung disqualifiziert.

Am markantesten fällt der werteorientierte Ausschluss aus der *familia* alderdings in Bezug auf Æthelbald, dem älteren Bruder Alfreds, aus, der sich in der Darstellung Assers gleich in dreifacher Hinsicht als geltende Normen verletzender Akteur erweist: Dabei berichtet der Autor zunächst in Kapitel 12 von dessen Erhebung gegen den rechtmäßig herrschenden Æthelwulf, die schließlich in eine Reichsteilung zwischen Vater und Sohn gemündet sei.<sup>810</sup> Æthelbald habe sich die Königswürde also eigenmächtig angeeignet und damit gleich in zweifacher Weise seine Gehorsamspflicht gegenüber Æthelwulf verletzt, ist dieser doch sowohl sein König als auch sein Vater. Im Gegensatz zu Alfred, der seinen älteren Bruder als rangniedrigerer *secundarius* in der Herrschaftsausübung bis zum Erbfall unterstützt, verstößt Æthelbald mit seinem fehlgeschlagenen Usurpationsversuch explizit gegen die von Asser als geltende Regel evozierte dynastische Sukzession in Wessex.<sup>811</sup> Zugleich gefährdet er so das allgemeine Reichswohl, da angesichts des hierdurch ausgelösten Doppelkönigtums ein Bürgerkrieg im Reich droht. Auch in dieser Hinsicht erweist sich der ältere Bruder im Vergleich zu Alfred folglich als Negativbeispiel, stellt die Wahrung des allgemeinen Wohlergehens im Sinne des die Reformen anleitenden ministerialen Königsverständnisses doch eine der zentralen Aufgaben des Herrschers dar.

Dieser erste Normbruch Æthelbalds und seine fehlende Eignung, wenn nicht gar seine Unfähigkeit zur Herrschaft werden durch Assers Ausführungen zu den Gründen, die ihn zu diesem destabilisierenden und amoralischen Selbstakt bewegt haben könnten, noch weiter verstärkt. Dabei werden zwei Möglichkeiten diskutiert: Zum einen gäbe es sehr viele, die den Anstoß für dieses Vergehen den Mitverschwörern des Sohnes, Bischof Ealhstan von Sherborne und Ealdorman Eanwulf von Somerset, zuschreiben würden. Zum anderen sei es aber auch denkbar, dass Æthelbald hier selbst die treibende Kraft gewesen sei, da er sich immer wieder als beharrlich im Schlechten erwiesen habe, wie nicht zuletzt der Ausgang der Rebellion selbst zeigen würde.<sup>812</sup> Während so in der ersten Variante

810 Vgl. dazu ausführlich die Abschnitte II.2.1. und II.2.9. in der vorliegenden Arbeit.

811 [P]raedictus filius regis Æthelwulfi cum omnibus suis consiliariis, immo insidariis, tantum facinus perpetrare tentati sunt, ut regem a regno proprio repellerent [...]. ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 12.

812 *Quod inauditum omnibus seculis ante infortunium, episcopo et comiti solummodo [sc. Ealhstano, Scireburnensis ecclesiae episcopo et Eanwulfo quoque Summurtunensis comiti] per plurimi reputant, ex quorum consilio hoc factum esse perhibetur. Multi quoque regali solummodo insolentiae deputant, quia et ille rex in hac re et in multis aliis perversitatibus pertinax fuit, sicut quorundam hominum relatu audivimus: quod et rei sequentis approbavit effectus.* ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 12.



abermals die fehlende Eignung Æthelbalds für das Königsamt evoziert wird, da er sich durch schlechte Ratgeber beeinflussen lässt, anstatt wie Æthelwulf und Alfred seinen eigenen Willen gegenüber den Funktionsträgern durchzusetzen, fokussiert die zweite Ausgangsmöglichkeit dessen allgemeine Charakterschwäche: Demnach sind es nicht allein der Ungehorsam oder die Gefährdung des Reichswohls, die Æthelbald disqualifizieren, sondern die Uneinsichtigkeit und Beharrlichkeit, mit welcher er an diesen falschen Verhaltensmaximen festhält.

Charakterschwäche kennzeichnet auch den zweiten Normbruch Æthelbalds: Dieser habe nach dem Tod seines Vaters seine Stiefmutter Judith *cum magna ab omnibus audientibus infamia* zur Frau genommen.<sup>813</sup> Dieses Vorgehen wird nicht nur durch Assers Verweis auf gleich mehrere Normenkreise als eklatanter Bruch mit dem Rechtmäßigen problematisiert, sondern auch durch den Gunstverlust unterstrichen, den diese Heirat für den König nach sich gezogen habe. Eine genaue Motivation für das Vergehen Æthelbalds gibt Asser in diesem Kontext zwar nicht an. Aus seiner Formulierung, dass der Sohn durch diesen Akt *thorum patris sui ascendens*, wird allerdings ersichtlich, dass der Waliser den Fokus hier deutlich auf den Aspekt des sexuellen Fehlverhaltens legt. Zudem geht die Initiative zum Eheschluss ausschließlich von Æthelbald, nicht aber von Judith aus, sodass dem Stiefsohn hier die alleinige Verantwortung für die inzestuöse Verbindung zugeschrieben wird. Die im Rahmen des Aufstandes thematisierte Beharrlichkeit Æthelbalds im Schlechten und seine Verkommenheit werden also gerade durch diese zweite Episode noch weiter forciert, habe sich der ältere Bruder Alfreds doch auch nach seinem, allein durch ein väterliches Zugeständnis bedingten Herrschaftsantritt durchweg als schlechter König, Sohn und Mensch profiliert. Denn die Ehe mit Judith ist das einzige, was der Waliser über dessen Herrschaft zu berichten weiß, die er *effrenisque duobus et dimidio annis Occidentalium Saxonum post patrem regni gubernacula rexit*. Im Gegensatz zu seinem jüngeren Bruder, der über ein weitaus tiefergreifendes Bewusstsein für die eigene sexuelle Sündhaftigkeit verfügt, treibt die Wollust und Unbeherrschtheit Æthelbald in der Darstellung Assers gar in eine inzestuöse Ehe mit der eigenen Stiefmutter.

Sein dritter Normbruch ergibt sich schließlich aus dem Gesamturteil, welches Asser über das Agieren Æthelbalds fällt: Denn sowohl im Kontext der Erhebung gegen seinen Vater und König als auch bezüglich seines Eheschlusses mit Judith hebt der Autor auf die Unchristlichkeit von Æthelbalds Verhalten ab.<sup>814</sup> Ja, der ältere Bruder des Protagonisten erweise sich sogar als noch amoralischer als die zuvor im Rekurs auf Sedulius diffamierten Heiden, verstoße die Ehe mit der Stiefmutter doch selbst gegen deren Normvorstellungen. Im direkten Vergleich mit dem Agieren Æthelwulfs wie auch Alfreds fällt zudem die implizite Spiegebildlichkeit auf, die Æthelbalds Charakter gegenüber seinen re-

813 Vgl. dazu ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 17.

814 So wird die Rebellion als *quaedam infamia contra morem omnium Christianorum* bezeichnet. ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 12. Die Heirat sei gar *contra Dei interdictum et Christianorum dignitatem, necnon et contra omnium paganorum consuetudinem* erfolgt. Ebd., Cap. 17.

formorientierten Verwandten kennzeichnet. Er verkörpert geradezu ein Gegenbild zu jener reformorientierten Untergruppe in Alfreds Familie.<sup>815</sup>

Gleichwohl sind dieser wertorientierten Exklusion Æthelbalds Grenzen gesetzt. Sein faktisch gegebener Status als König wird von Asser zwar bewertet, indes an keiner Stelle bestritten und auch die bestehende verwandtschaftliche Verbindung wird nicht infrage gestellt.<sup>816</sup> Vielmehr bildet die Vater-Sohn-Beziehung einen zentralen Baustein von Assers Verdikt über den ehemaligen (Teil-)König. Wie schon die Problematisierung des gottgleich verehrten Geat dient also auch diejenige Æthelbalds vor allem der Profilierung von Alfred, dessen reformorientiertes Agieren durch den unchristlichen Charakter seines Bruders an Signifikanz gewinnt. Im Gegensatz zu Æthelwulf und Æthelred, die als Vorläufer Alfreds mit einer ähnlichen Wertevorstellung gezeichnet werden, welche gleichwohl die an ein ideales Königtum gestellten Anforderungen nicht erfüllen können, wird Æthelbald zu einer Verkörperung eben jener Missstände und Normenbrüche stilisiert, welche durch die alfredianischen Maßnahmen behoben werden sollen.

### II.3.3.2. Normenorientierte Exklusion jenseits der Familie – der Ausschluss von Herrschaftsträgern

Im Vergleich zu anderen, auf Normenbrüchen und Werteverletzungen fußenden Exklusionsmechanismen nimmt der Ausschluss von Wessex'schen Herrschaftsträgern in der Alfredsvita quantitativ gesehen nur einen geringen Stellenwert ein. Lediglich drei Abschnitte bieten Anhaltspunkte für diese diskursiven Prozesse. Da diese Passagen gleichwohl einen signifikanten Beitrag zu Assers Reformverständnis leisten und insbesondere die reformorientierte Inklusion von Alfreds Funktionsträgern im Sinne eines negativen Spiegels um weitere Facetten ergänzen, lohnt sich deren eigenständige Untersuchung.

Die erste zu diskutierende Textstelle widmet sich indes nicht der Herrschaftszeit Alfreds, sondern hat erneut die Rebellion Æthelbalds gegen den gemeinsamen Vater Æthelwulf zum Gegenstand. Die Wessex'schen Herrschaftsträger spielen dabei insofern eine bedeutsame Rolle, als Asser zum einen eine entsprechende Lagerbildung im Reich evoziert, die erst durch die Einigung zwischen Vater und Sohn überwunden worden sei. Während dabei im Falle Æthelwulfs nur allgemein von dessen breitem Rückhalt unter den *nobiles totius Saxoniae* die Rede ist, identifiziert Asser die Akteure auf Seiten Æthelbalds namentlich: Bischof Ealhstan von Sherborne und Ealdorman Eanwulf von Somerset hätten sich in der Abwesenheit Æthelwulfs mit dem Sohn gegen den Vater verschworen, um ihn dauerhaft aus dem Reich zu vertreiben. Zum anderen wird die Bedeutung der Herrschaftsträger für den Konflikt auch auf einer ursächlichen Ebene von Asser ins Spiel gebracht: Denn es gäbe sowohl einige Stimmen,

815 Vgl. zu dieser Untergruppe den Abschnitt II.3.1.1. in der vorliegenden Arbeit.

816 Dies zeigt sich auch in dem Umstand, dass Asser den Tod Æthelbalds nicht für eine weitere Diskreditierung nutzte. Vgl. ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 18.

welche das unrechte Vorgehen Æthelbalds gegen den Vater allein auf die *insolentia* des Sohnes zurückgeführt hätten, als auch viele, die den Bischof und den Ealdorman hierfür verantwortlich machten.<sup>817</sup> So wie der rechtmäßige König Æthelwulf über ihm treue Anhänger verfüge, die für eine Wahrung der Reichseinheit unter seiner Führung militärisch eintreten würden, sich aber letztlich dem königlichen Wunsch nach einer gütlichen Einigung gehorsam fügten, so werden dem überheblichen und in Missetaten beharrlichen Æthelbald also Ealhstan und Eanwulf als ebenso schlechte Entourage zur Seite gestellt. Dabei sind es nicht allein die implizit mit der Unterstützung Æthelbalds einhergehende Gehorsamsverweigerung gegenüber dem legitimen Herrscher und der Treuebruch, welche den Ealdorman und den Bischof diskreditieren. Vielmehr zeigt sich deren Verkommenheit auch in der Pervertierung der den Herrschaftsträgern zufallenden Beratungsfunktion für den König, die sich sowohl in dem Vorwurf, die Anstifter für dieses Verbrechen gewesen zu sein, als auch in der mehrfachen Charakterisierung als Verschwörer äußert.<sup>818</sup> Auf eine sinnfällige Spitze wird diese Inversion der Normen durch die Unterstützer Æthelbalds schließlich durch deren Bewertung als *consiliariis*, *immo insidiariis* getrieben.

Auch wenn die Gruppe der Herrschaftsträger im Gegensatz zum vorbildlich konnotierten Umfeld Æthelwulfs hier weniger als Kollektiv, sondern vor allem anhand konkreter Individuen thematisiert wird, überwiegen in der Charakterisierung des Verhaltens gleichwohl typologische Bezüge. Dies wird auch durch die Personenauswahl selbst ersichtlich, nennt Asser doch jeweils einen Vertreter des Episkopats und des laikalen Adels, wodurch eben jene Großgruppen angesprochen werden, denen laut Asser nach dem König die Herrschaft im Reich gerechterweise zufalle.<sup>819</sup> Die Rebellion Æthelbalds bietet dem Autor somit nicht allein die Möglichkeit, den älteren Bruder durch die ihm zugeschriebenen Normbrüche auf werteorientierter Ebene aus der Dynastie zu exkludieren und Alfreds eigenes Königtum durch ein Negativbeispiel zu profilieren. Vielmehr wird Æthelbalds ungebührliches Verhalten mit dem ebenso unzureichenden Agieren seiner Unterstützer in Beziehung gesetzt, deren Inversion zentraler Verhaltensnormen in Form von Treuebruch und missbräuchlichem Rat sie ebenfalls aus der Herrschaftsordnung ausschließt.

Dass diese Exklusion gleichwohl nur temporär zu verstehen ist, um die Krisensituation, in der sich das Reich durch die Auflehnung Æthelbalds befunden habe, ebenso zu akzentuieren wie die Legitimität Æthelwulfs und seiner Befürworter, zeigt der Hinweis Assers auf den allgemeinen Konsens, den die

817 ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 12.

818 [...] Ealhstan, Scireburnensis ecclesiae episcopus, Eanwulf quoque Summurtunensis pagae comes *con-iurasse* referuntur [...]. Nam redeunte eo [sc. Æthelwulfo] a Roma, praedictus filius regis Æthelwulfi *cum omnibus suis consiliariis, immo insidiariis, tantum facinus perpetrare tentati sunt* [...]. ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 12. [S]i ille [sc. Æthelwulf] *permitteret, [nobiles] pertinacem filium suum Æthelbaldum cum omnibus suis consiliariis a totius regni sorte expellere v[olebant]*. Ebd., Cap. 13.

819 [...] [S]uos episcopos et comites ac nobilissimos, sibi que dilectissimos suos ministros, necnon et praepositos, quibus post Dominum et regem omnis totius regni potestas, sicut dignum, subdita videtur [...]. ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 91.

Reichsteilung schlussendlich *omnium astipulatione nobilium* gefunden habe. Gleichwohl wird diese Aufspaltung des Wessex'schen Herrschaftsgebietes nach dem Ableben Æthelbalds bereits wieder überwunden. Zudem berichtet der Autor in Anlehnung an die Angelsächsische Chronik an späterer Stelle vom Tod und Begräbnis des Bischofs Ealhstan, ohne diesen abzuwerten oder seine Verschwörung gegen Æthelwulf erneut zu thematisieren.<sup>820</sup> Aufstand und Reichsteilung werden von Asser also als mahnende Beispiele in die Vita inseriert, welche zum einen die negativen und existenzbedrohenden Folgen von Charakterschwäche für das Reich aufzeigen. Zum anderen wird diese Gefahr durch den vorbildlich agierenden Æthelwulf aber auch eingedämmt, der die ihm gestellten Herausforderungen durch sein weitsichtiges Handeln meistert und so die Grundlagen für eine letztlich friedliche Überwindung des Gegensatzes in der Folgegeneration legt.

Diese Überwindung von Gegensätzen als Herausforderung königlicher Herrschaftsführung, nicht die dauerhafte Exklusion von Herrschaftsträgern kennzeichnet auch die zweite Passage, welche sich mit dem Befestigungsprogramm Alfreds und damit den Reformmaßnahmen des Königs befasst. So berichtet der Autor in Kapitel 91 von den Widerständen, mit denen sich Alfred insbesondere beim Ausbau der Verteidigungsanlagen konfrontiert gesehen habe, hätten die Untertanen doch aus eigenem Antrieb kaum etwas für die Umsetzung der königlichen Anordnungen getan. Der auf der Uneinsichtigkeit des Volkes basierende Gegensatz zu seinem König wird schließlich durch eine Welle neuer Feindeseinfälle überwunden, welche die Untertanen von der Weitsichtigkeit ihres Königs und dem Nutzen seiner Anordnungen überzeugt hätte. Noch unmittelbarer als im Falle der Verschwörer um Æthelbald wird der auf Ungehorsam und Trägheit zurückzuführende normorientierte Ausschluss von Alfreds Untergebenen hier überwunden, da sich diese durch die letztlich vermeidbaren Angriffe der Heiden von Reformgegnern in dessen Unterstützer verwandeln. Der Konflikt um den Befestigungsausbau wird somit zu einer ersten Bewährungsprobe für die alfredianischen Ansätze einer Besserung der Zustände im Reich verdichtet, wobei die existentielle äußere Bedrohung an dieser Stelle dauerhaft überwunden wird: In der Folge können weitere, stärker nach innen gerichtete Maßnahmen unternommen werden. Abermals nutzt der Walsler die drohende Exklusion also, um die Rechtmäßigkeit von Verhaltensweisen und Leitbildern über die Konfrontation mit einem spiegelbildlichen Gegenüber zu verdeutlichen.

Wurden normorientierte Ausschlüsse von Funktionsträgern in den bisherigen Passagen nur implizit greifbar, so setzt der Autor in dem letzten hier zu besprechenden Abschnitt einen Normbruch explizit mit einer drohenden Ex-

---

820 *Eodem anno* [sc. anno Dominicæ Incarnationis DCCCLXVII] *Ealhstan, episcopus Scireburnensis ecclesie, viam universitatis adiens, postquam episcopatum per quinquaginta annos honorabiliter rexerat, in pace in Scireburnan sepultus est.* ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 28. Dazu der Eintrag in der Angelsächsischen Chronik: *7 þy ilcan geare gefor Ealhstan bisceop, 7 he hæfde þæt bisceoprice æt Scirburnan .i. wintra, 7 his lic liþ ðær on tune.* Angelsächsische Chronik (868). In ähnlichem Wortlaut Manuskript C für dasselbe Jahr, für das Jahr 867 auch die Manuskripte A, D und E.

klusion aus der Gruppe in Bezug: So endet die Vita mit einer längeren Beleuchtung von Alfreds Gerechtigkeitswahrung im Reich, wobei die vom König geforderten und in seinem Agieren realisierten Ansprüche zunächst abermals mit den Missständen kontrastiert werden, durch die das Verhalten seiner Herrschaftsträger gekennzeichnet sei. Die anhaltend ungerechte Rechtsprechung in seinem Reich veranlasst Alfred schließlich dazu, die Gründe hierfür durch eine Prüfung der Richter zu eruieren, wobei Asser ihn zwischen willentlichem und unwillentlichem Fehlverhalten unterscheiden lässt: Die aus materieller wie immaterieller Vorteilsnahme handelnden Funktionsträger seien von jenen geschieden worden, deren ungerechte Urteilsfindung auf mangelndes Wissen zurückzuführen sei. Letztere wiederum seien von Alfred scharf ermahnt worden, indem er ihnen mit dem umgehenden Verlust ihrer *terrenarum potestatum ministeria* gedroht habe, sollten sie sich nicht gewissenhafter dem für ihre Richterfunktion nötigen Weisheitserwerb widmen. Die Umbildung der Herrschaftsträger und die damit verbundenen Missstände in ihrer Machtausübung werden hier also vom König über das die Vita durchziehende ministeriale Herrschaftsverständnis mit dem potenziellen Verlust der angestammten sozialen wie politischen Position sanktioniert. Der bisherige Bruch mit dem alfredianischen Bildungsideal und damit der Grundlage für jedwede gottgefällige Herrschafts- wie Lebensführung lässt den Herrscher somit letztlich eine vollständige Exklusion seiner Gegner aus der Herrschaftsordnung des Reiches vollziehen.

Wie in den vorherigen Fällen evoziert Asser allerdings auch hier, dass die den Herrschaftsträgern aufgrund ihrer ungerechten Rechtsprechung drohende, normorientierte Exklusion größtenteils abgewendet worden, es mithin nicht zu deren Verstoßung gekommen sei: Denn zum einen zeigten sich die Funktionsträger Alfreds angesichts der mahnenden Worte des Königs erschrocken und reumütig, sodass sie den eingeforderten Weisheitserwerb im Sinne einer *imitatio regis* im Folgenden vollzogen und sich somit nach dem Vorbild Alfreds gebessert hätten. Dabei geht der Autor auf mögliche Abweichler unter den Gerügten, die sich der königlichen Mahnung widersetzt hätten, nicht ein, sodass eine allumfassende Wirkung der Anordnung evoziert wird, welche die angedrohten Sanktionen letztlich hinfällig werden lässt. Zum anderen erwähnt der Waliser das Schicksal der zuvor der Vorteilsnahme und Willkür Überführten nicht: Sanktionen oder Forderungen des Königs gegenüber dieser Gruppe werden mit keinem Wort genannt. Ein normorientierter und dauerhafter Ausschluss aus der Herrschaftsordnung scheint in diesen Fällen zwar möglich, muss aber letztlich hypothetisch bleiben. Ohnehin scheint es hier jedoch die Schweigsamkeit des Walisers zu sein, die das Argument schafft, denn durch die Ausblendung der machtmisbrauchenden Funktionsträger wird die übergeordnete Aussagetendenz der Passage weiter gestärkt: die Propagierung der alfredianischen Reformen als Erfolgsmodell, die sich letztlich gegen alle Widerstände durchzusetzen



vermögen und so zu einer reichsweiten Implementierung der von Alfred verkörperten Ideale führen.<sup>821</sup>

Wenngleich werteorientierte Gegensätze und durch Normbrüche verursachte Ausschlüsse aus der Gruppe der Herrschaftsträger in der Vita kaum explizit thematisiert oder dauerhaft vorgenommen werden, sind diese diskursiven Abgrenzungsmechanismen in den vorgestellten Passagen gleichwohl präsent und tragen wesentlich zu Assers Reformverständnis bei. Sowohl die gegen Æthelwulf rebellierenden Ealhstan und Eanwulf als auch das widerspenstige Volk als auch die ungerechten Richter Alfreds erweisen sich zunächst als Gegner des allgemeinen Reichswohls, auf dessen Wahrung die alfredianischen Reformen nicht zuletzt ausgerichtet sind. Normbrüche spielen dabei jeweils die entscheidenden Rollen, kündigen die Rebellen um Æthelbald doch ihrem rechtmäßigen König die Gefolgschaft auf und pervertieren ihre Beratungsfunktion, wohingegen das Volk Alfreds sich der vom König verkörperten Produktivität verweigert und die bildungsfernen Herrschaftsträger in ihrer Ungerechtigkeit verharren. Zu einem letztgültigen Ausschluss kommt es gleichwohl in keinem Fall, da die Gegner durch ihr Einlenken oder das Agieren vorbildlicher Akteure in die Wertegemeinschaft (re)integriert werden.

Auf Normverletzungen und unterschiedliche Wertehorizonte zurückführbare Gegensätze in der Herrschaftsordnung bilden somit keinen anzuerkennenden Selbstzweck, sondern sind als zu überwindende Herausforderungen zu verstehen, welche die Rechtmäßigkeit der Reformmaßnahmen unterstreichen. Gerade weil das alfredianische Anliegen nach Asser die Wiederherstellung der Gottgefälligkeit im gesamten Reich bildet und es um eine Propagierung des Erfolgs der hierzu getroffenen Maßnahmen geht, kann der Ausschluss von Akteuren und somit die Reformgegnerschaft immer nur temporär auftreten. Daher wird der drohende Abfall des Volkes in Kapitel 91 über die durch die Heideneinfälle bedingte Umkehr, die Verstoßung der ungerechten Herrschaftsträger durch den vollzogenen Bildungserwerb abgewendet. Im Falle der Mitverschwörer Æthelbalds wird die Konfliktlage frühestens durch die allgemein als Lösung akzeptierte Reichsteilung, spätestens durch deren Überwindung im Zuge des Todes des rebellischen Bruders überwunden. Gleichwohl haben die mit diesen Spaltungen verbundene Ablehnung von und Verweigerung gegenüber Werten sowie das aktive Zuwiderhandeln im Sinne eines für das Eigene konstitutive Anderen eine bedeutsame Funktion: Reformgegner ermöglichen eine stärkere Konturierung des Vorbildlichen durch die zumindest zeitweise Abgrenzung von einem schlechteren äußeren Umfeld der Gruppe. Æthelbald und seine Entourage lassen die weitsichtige Selbstbeschränkung Æthelwulfs und den Gehorsam seiner Anhänger klarer hervortreten, wie auch der Unwillen des Volkes und die durch Unwissen verursachte Ungerechtigkeit der Herrschaftsträger die von Alfred verkörperten Ideale deutlicher zur Geltung kommen lassen.

---

821 Deshalb ist diese Passage auch als sinnvoller Abschluss des Werkes zu deuten. Vgl. hierzu ausführlich den Abschnitt II.1. in der vorliegenden Arbeit.



Gerade die argumentative Absicht, die Reformen Alfreds als Erfolgsmodell von reichsweiter, wenn nicht gar insularer Bedeutung darzustellen, erklärt schlussendlich auch die Marginalisierung von Normabweichungen speziell im eigenen Herrschaftsgebiet. Da ein wesentliches Element der *Vita* die Wandlung des Königs vom Unterwiesenen zum Unterweiser und somit die kollektive Ausweitung seiner zunächst individuell vollzogenen Besserung bildet, werden mögliche dauerhafte Konfliktlagen im Herrschaftsgefüge vom Autor bewusst überblendet, um keinen Zweifel an dieser Erfolgsgeschichte aufkommen zu lassen. Der Gegner kann somit immer nur zur Akzentuierung des Gelingens eingesetzt werden.

### II.3.3.3. Der Ausschluss aus der angelsächsischen *christianitas*

Dass Asser nicht allein die diskreditierende Tendenz der Angelsächsischen Chronik gegenüber den Dänen ausbaute, indem er die militärische Behauptung gegen diese zu einem existenziellen Glaubenskampf verdichtete, sondern auch den anderen christlichen Völkern der britischen Hauptinsel gelegentlich ablehnend gegenüberstand, ist in der Forschung bereits erkannt worden. Dabei wurde insbesondere mit Blick auf die Abfassungsumstände des Werkes wiederkehrend eine anti-merzische Haltung des Autors konstatiert, die sich aus seiner Herkunft gespeist und letztlich die Interessen und Ansichten eines walisischen Rezipientenkreises bedient hätte.<sup>822</sup> Obwohl nicht geleugnet werden kann, dass gleich mehrere Akteure aus Mercia – wie beispielsweise Eadburh oder Ceolwulf – ein dezidiert negatives Urteil erfahren, konnte bereits aufgezeigt werden, dass sich diese Abwertungen keinesfalls im Sinne einer grundsätzlich ablehnenden Haltung verallgemeinern lassen. Zudem zielen die Herabwürdigungen Assers nicht allein auf Vertreter des ehemaligen angelsächsischen Mittelreiches ab, sondern haben auch Personen aus anderen Teilen der insularen *christianitas* zum Gegenstand. Eine Hinterfragung der von der Forschung weitestgehend konstatierten, anti-merzischen Meistererzählung ist also angebracht. Daher sollen im Folgenden die Einzelfälle sorgsam vor dem Hintergrund der jeweiligen Aussageinteressen des Autors neu beleuchtet und insbesondere mit Blick auf die hier fokussierte Lesart der *Vita* als Reformtext ausgewertet werden.

Sucht man in der *Vita* nach Anhaltspunkten für eine gegen Mercia gerichtete Stoßrichtung des Textes, wird man bereits in der ersten längeren Ergänzung Assers gegenüber der Angelsächsischen Chronik fündig, welche sich mit der Romfahrt Æthelwulfs und dem hierdurch ausgelösten Aufstand seines Sohnes Æthelbalds befasst. In diesem Kontext wird in Form eines historischen Exkurses ebenfalls vom Leben Eadburhs, der Tochter Offas von Mercia und Gattin Beorhtrics von Wessex, berichtet. Aufgrund ihrer verschwandschaftlichen Bezüge weist diese soziale Bindungen in beiden angelsächsischen Reichen auf, ohne mit Alfred familiär verbunden zu sein. Die Asser nach eigenem Bekunden durch Alfred selbst vermittelte Geschichte um die ehemalige Königin trägt dabei

---

822 Vgl. hierzu ausführlich den Abschnitt II.1. in der vorliegenden Arbeit.

eindeutig exemplarische Züge und dient letztlich der Rechtfertigung jener von Asser zuvor auf das Schärfste verurteilten Unsitte, der zufolge den königlichen Ehefrauen in Wessex der Status einer Königin verweigert werde.<sup>823</sup>

Dieser Missbilligung entsprechend fokussiert der Verfasser die Kritik an Eadburh auf deren individuellen Charakter und stellt nur sekundär Bezüge zu dem von ihr versehenen Amt her: Zwar wird gleich zu Beginn betont, dass die Königin nach dem Vorbild ihres Vaters ein tyrannisches Leben geführt habe.<sup>824</sup> Die hierfür nötige Machtbasis wird vom Autor allerdings vor allem im Rekurs auf ihre gute Beziehung zum König und Ehemann Beorhtric und ihre Verschlagenheit evoziert, zumal Eadburh nach dessen unbeabsichtigter Ermordung auf den Kontinent fliehen müssen. Nicht die Eadburh zugestandene Würde ist es also, welche die Diskreditierung der Königin in Wessex bedingt, sondern der missbräuchliche Umgang mit ihren Handlungsspielräumen, die sich für die Gattin aufgrund ihrer *amicitia* zum König ergeben. Somit zweifelt Asser nach einer allgemeinen Kritik an der Wessex'schen Praxis auch die hier vorgebrachte Rechtfertigung implizit an, indem er den Fehler der konkreten Person, nicht aber dem durch sie verkörperten Amt zuschreibt.

Diese narrative Strategie wird durch den weiteren Verlauf der Episode untermauert: Denn Asser lässt die Geschichte keinesfalls mit der Flucht Eadburhs enden, sondern beleuchtet auch ihren weiteren Werdegang im Exil. Dort habe die ehemalige Königin aufgrund ihrer Lüsterheit zwei weitere Bewährungschancen verspielt, indem sie zunächst von Karl dem Großen durch eine Probe für eine potentielle Eheverbindung mit dem karolingischen Herrscherhaus für unwürdig befunden worden sei. Den stattdessen empfangenen Abbatat in einem Nonnenkonvent habe sie ebenfalls wenige Jahre später wieder verloren, als sie dort mit einem Mann *suae propriae gentis* ertappt und auf Geheiß des Karolingers endgültig verstoßen worden sei, um den Rest ihres Lebens elendig in Pavia zu verbringen.<sup>825</sup>

Eadburhs Schändlichkeit lässt sich also keineswegs auf ihre Zeit als Königin auf der britischen Hauptinsel beschränken, sondern stellt vielmehr ein Leitmotiv ihres Lebens dar, versagt sie doch sowohl durch ihr explizit als *stulte* charakterisiertes Agieren am karolingischen Hof wie auch in der ihr später zugestanden Rolle als Äbtissin. Dabei begeht die ehemalige Königin stets dieselben Fehler, indem es vor allem ihre Unbeherrschtheit und Torheit sind, die ihren sukzessiven sozialen Abstieg bedingen. Asser bringt diesen negativ zu deutenden Leitfaden ihres Lebens selbst pointiert auf den Punkt: *Sicut enim irrationabiliter in propria vixisse refertur, ita multo irrationabilius in aliena gente vivere deprehenditur.*<sup>826</sup> Durch das kulminierende Fortschreiben von Eadburhs moralischem Scheitern in der Fremde verdeutlicht der Waliser nochmals, dass es nicht das Königinnenamt ist,

---

823 Vgl. hierzu den Abschnitt II.2.1. in der vorliegenden Arbeit.

824 [...] *more paterno tryannice vivere incepit* [...]. ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 14.

825 [...] [A]d ultimum, uno servulo comitata, sicut a multis videntibus eam audivimus, cotidie mendicans, in Pavia miserabiliter more[ba]tur. ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 15.

826 ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 15.

welches im Zuge dieses Exempels zu verurteilen ist, sondern das schlechte Individuum, welches es nicht entsprechend auszufüllen wusste.

Gerade durch die Beleuchtung der unterschiedlichen Handlungskontexte Eadburhs – ihre Zeit als Wessex'sche Königin, ihr kurzer Aufenthalt am karolingischen Hof, ihr gescheiterter Abbatat sowie ihr Lebensende als verarmte Bettlerin – macht Asser ferner deutlich, dass die mit ihrem Leben verbundene Kritik grundlegenderer Natur ist als der zunächst applizierte Vorwurf eines Machtmissbrauches: Eadburh ist nicht nur eine schlechte Königin, sie ist ein unchristlicher Mensch, welcher all jene Werte verletzt habe, für die Alfred und sein reformorientiertes Umfeld eintreten. In der Gegenüberstellung mit dem König zeigt sich diese Frontstellung besonders deutlich: Während Alfred überlegt handelt und sich Bildung aneignet, trifft Eadburh folgenschwere und impulsive Entscheidungen; im Gegensatz zu Alfred, der seine fleischlichen Gelüste zu kontrollieren versucht, obwohl er qua seines laikalen Status hierzu nicht verpflichtet ist, lebt Eadburh diese Triebe selbst als Nonne ungehemmt aus; anders als Alfred, der sein gewinnendes Wesen nutzt, um seine Herrschaftsträger davon zu überzeugen, im Sinne des Reichswohls zu handeln, nutzt Eadburh die *amicitia* ihres Gatten schamlos aus, um eine Tyrannis in Wessex zu etablieren. Damit bricht Eadburh mit all jenen Idealen, welche das durch Alfred personifizierte Reformprogramm repräsentiert. Noch deutlicher als der mit ihr parallelisierte Æthelbald ist sie damit der pervertierte Inbegriff jenes Ideals aus der Fürstenspiegelliteratur, demzufolge Selbstbeherrschung die Grundlage einer jeden Herrschaft über andere sein müsse.

Aufgrund dieses radikalen Bruches mit den alfredianischen Werteordnungen ist die Erzählung um Eadburh nicht allein die eines sozialen Absturzes, sondern auch die eines selbst herbeigeführten Ausschlusses aus der zunächst angelsächsischen, später kontinentalen *christianitas*. Dass die Königin England dabei nicht freiwillig verlassen habe, sondern zur Flucht getrieben worden sei, wird aus Assers Bemerkung, *cum illa inter Saxones diutius fieri non posset*, klar ersichtlich.<sup>827</sup> Den karolingischen Hof habe sie sodann ebenfalls zurücklassen müssen, da das hiermit verbundene erneute Einheiraten in ein Herrschergeschlecht letztlich an ihrer geistigen Unterlegenheit und der gleichzeitigen Klugheit des Frankenkönigs gescheitert sei. Auch das Klosterleben habe Eadburh schließlich nicht freiwillig aufgegeben, vielmehr sei sie auf königliches Geheiß hin aus der ihr übertragenen Gemeinschaft vertrieben worden. Am Ende ihres Lebens verfügt Eadburh so abgesehen von einem, sie begleitenden Sklavenknaben über keinerlei soziale Beziehungen mehr und hat sich durch ihr beharrlich unchristliches Verhalten in die vollständige Isolation gebracht. Ihr wiederholter Normbruch exkludiert sie also letztlich völlig aus der *christianitas*.

Asser nutzt die Erzählung von Eadburh also zu weitaus umfassenderen argumentativen Anliegen als lediglich zu einer Diskreditierung Mercias. Dies zeigt auch der Umgang mit der Herkunft Eadburhs, der ganz auf die Akzentuierung ihrer persönlichen Charakterschwäche zugeschnitten ist. So berichtet der

---

827 ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 15.

Waliser zwar, dass die von der Wessex'schen Königin etablierte Tyrannei *more paterno* erfolgt sei. Die zu Beginn des Exempels gebotene kurze Vorstellung Offas lässt diesen allerdings kaum als so willkürlich wie seine Tochter erscheinen: Obwohl der König von Mercia *universis circa se regibus et regionibus finitimis formidolosus* gewesen sei, weist Asser ihm zugleich das positiv besetzte Attribut *strenuus* zu.<sup>828</sup> Die Anlage von ‚Offa's Dyke‘, jenem bekannten Grenzwall zwischen Mercia und Wales, erwähnt der Waliser gar nur knapp und enthält sich hier völlig wertender Urteile.<sup>829</sup> Auch wenn der Vorwurf der Tyrannei hier grundsätzlich eine Genealogie des Schlechten im Herrscherhaus von Mercia evoziert, werden Eadburhs Vater keine konkreten Normbrüche zugeschrieben, die seine Herrschaft grundsätzlich diskreditieren oder ihn gar wie seine Tochter aus der *christianitas* exkludieren würden. Der Hinweis scheint dem Waliser vielmehr dazu zu dienen, die Verkommenheit Eadburhs durch den Rekurs auf das väterliche Vorbild noch stärker zu akzentuieren.

Um einen explizit schlechten Herrscher Mercias handelt es sich hingegen bei dem von den Heiden eingesetzten Ceolwulf, von dem Asser in Anlehnung an die Angelsächsische Chronik in Kapitel 46 berichtet. Der Waliser nimmt dabei die diskreditierende Tendenz seiner Vorlage auf, der zufolge der Nachfolger des vertriebenen Burgred ein *unwisum cyninges þegne* gewesen sei, verstärkte diese Abwertung aber noch durch zwei weitere Ergänzungen: Einerseits stellt er den Gehorsam und somit die Abhängigkeit des Marionettenherrschers gegenüber den Heiden besonders heraus, andererseits wertet er die Bedingungen, unter denen Ceolwulf eingesetzt worden sei, explizit als *miserabili condicione*.<sup>830</sup> Dass allerdings auch diese Passage nicht als Ausdruck eines generellen Vorbehalts gegenüber den Herrschern von Mercia gedeutet werden kann, verdeutlicht die ebenfalls in diesem Kapitel erfolgende positive Zeichnung Burgreds, dessen Exil und Ableben in Rom eine heilsversprechende Dimension zugesprochen wird.<sup>831</sup> Die Kontrastierung der beiden Herrscher miteinander verstärkt dabei ihre jeweils applizierte Bewertung: Ähnlich wie zuvor Offa kann demnach auch Burgred als von Asser akzeptierter Herrscher gedeutet werden, sodass dieses Kapitel nicht als bloße Parteinahme gegen Mercia interpretiert werden kann.

Die konkreten Gründe für die intensive Herabwürdigung Ceolwulfs durch den ihm zugeschriebenen Gehorsam gegenüber den Heiden erschließen sich vielmehr erst vor dem Hintergrund der eindeutig positiv konnotierten Unterwerfungen des Ealdorman Æthelred von Mercia sowie der walisischen Könige gegenüber Alfred: Denn gerade die Ergänzung der Gehorsamsformel im Kontext der Einsetzung Ceolwulfs setzt diesen Akt in Beziehung zu eben jener Formierung einer insularen *christianitas* unter Führung des Wessex'schen Kö-

---

828 *Fuit in Mercia moderno tempore quidam strenuus atque universis circa se regibus et regionibus finitimis formidolosus rex, nomine Offa.* ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 14.

829 [...] [Q]ui vallum magnum inter Britanniam atque Merciam de mari usque ad mare fieri imperavit. ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 14.

830 Vgl. dazu Anm. 798 in der vorliegenden Arbeit.

831 Vgl. hierzu ausführlich den Abschnitt II.3.2.3. in der vorliegenden Arbeit.

nigs.<sup>832</sup> Während Æthelred und die Waliser sich durch ihre Unterordnungen in eine christliche Einflussosphäre einordnen können, entfremdet Ceolwulf sein Reich dem Christentum durch ein Abkommen mit den Heiden. Nicht die Gehorsamspflicht gegenüber einem potenteren Herrscher an sich ist es also, die bei Asser die Wertung des Geschehens bestimmt, sondern vielmehr die Frage, wem gegenüber dieses Abhängigkeitsverhältnis eingegangen wird. Eine Unterwerfung unter den paganen Gegner kann in der Logik Assers, der zufolge die christliche Gesinnung von Akteuren und deren Anerkennung einer Oberherrschaft von Wessex im Verlauf des Werkes mehr und mehr deckungsgleich werden, nur einen Ausschluss aus der *christianitas* bedingen. Diese individuelle und Assers Meinung nach falsche Entscheidung Ceolwulfs ist es, welche ihn als unchristlichen Herrscher ausweist und somit diskreditiert, nicht seine regionale Zuordnung.

Die Logik eines Verschmelzens von herrschaftlicher und religiöser Ordnung unter der Führung des vorbildlichen Alfred lässt sich auch anhand von Assers knappem Hinweis auf die Plünderung von heidnischen wie auch christlichen Gebieten durch den Wessex'schen Herrscher in Kapitel 53 nachvollziehen.<sup>833</sup> Das königliche Vorgehen wird dabei nicht nur durch die Notsituation legitimiert, in welcher sich der König und seine Gefolgsleute befinden, sondern richtet sich explizit nur gegen solche Christen, *qui se paganorum subdiderant dominio*. Wenngleich Asser die Verbindung zwischen dem herrschaftlichen Status der Glaubensgenossen und den Überfällen des Wessex'schen Aufgebotes hier nicht expressis verbis herstellt, legt die Einschränkung des Opferkreises genau diese Lesart nahe: Da sich jene Christen durch ihre Anerkennung der heidnischen Oberherrschaft von der von Alfred repräsentierten insularen *christianitas* abgewandt haben, stellt deren Plünderung kein zu tadelndes Vergehen dar.

Asser entwirft allerdings nicht nur negative Perspektiven auf einzelne Vertreter der eingewanderten Völker Englands, die sich durch ihr unchristliches Verhalten letztlich selbst aus der insularen *christianitas* exkludieren, sondern konstatiert einen solchen durch das eigene Agieren verursachten Ausschluss auch für zugewanderte Christen. So sind die Verschwörer, welche im monastischen Exkurs die Ermordung des Abtes Johannes von Athelney planen, bezeichnenderweise keine Mönche aus Alfreds eigenem Herrschaftsgebiet, sondern *quidam sacerdos et diaconus, Gallici genere*.<sup>834</sup> Die Berufung auswärtiger Konventsmitglieder sei laut Asser mit der Gründung Athelneys einhergegangen, da sich in Alfreds eigenem Volk niemand von geeignetem Alter und entsprechender Herkunft habe finden lassen, der bereit gewesen wäre, ein strikt an den Anforderungen der *vita monastica* ausgerichtetes Leben zu führen. Angesichts

---

832 Vgl. dazu auch den Abschnitt II.2.1. in der vorliegenden Arbeit.

833 Diese verfügt in der Angelsächsischen Chronik über keine Entsprechung: [...] Ælfred saepe supra memoratus rex, cum paucis suis nobilibus et etiam cum quibusdam militibus et fasellis, per sylvestria et gronnosa Summurtunensis pagae loca in magna tribulatione inquietam vitam ducebat. Nihil enim habebat quo uteretur, nisi quod a paganis et etiam a Christianis, qui se paganorum subdiderant dominio, frequentibus irruptionibus aut clam aut etiam palam subtraheret. ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 53.

834 ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 96.



dieser Verweigerungshaltung in der eigenen Bevölkerung sei der König schließlich dazu übergegangen, aus ganz unterschiedlichen Völkern von überall her Brüder in dem neugegründeten Kloster anzusiedeln.<sup>835</sup>

Dass das Vergehen der gallischen Verschwörer explizit einen Ausschluss aus der *christianitas* bedingt, wird indes nicht nur durch ihr Vorgehen verdeutlicht, welches gleich durch einen mehrfachen Normbruch gekennzeichnet ist: Immerhin soll der Abt nicht nur getötet, sondern postum auch moralisch diskreditiert werden.<sup>836</sup> Vielmehr parallelisiert Asser die Gallier zweimal mit Urfeinden des christlichen Glaubens, indem er sie zum einen mit den sich gegen Christus verschwörenden Juden vergleicht, die von ihnen angeheuerten Attentäter zum anderen von Johannes selbst als *daemones* bezeichnet werden, da er nicht glaube, dass Menschen zu einer solchen Tat fähig seien.<sup>837</sup> Auch die Überführung der Verschwörer und ihrer Gehilfen durch die *misericordia* Gottes verdeutlicht zusätzlich, dass die Gallier ihr Anrecht, Christen zu sein, durch ihren Mordanschlag verwirkt hätten.<sup>838</sup>

Andreas Bihrer hat in seiner Interpretation der Textstelle den Mordanschlag vor allem als Kritik Assers an der Berufung kontinentaler Mönche durch Alfred und somit an dem unzureichenden Charakter seiner Klosterreform gewertet.<sup>839</sup> Wenngleich die Zuschreibung einer gallischen Herkunft an die Verschwörer und Attentäter durchaus einen zentralen Baustein für das Verständnis des Exempels bildet, so greift die Wertung der Passage als Missbilligung der königlichen Rekrutierungspraxis zu kurz: Denn einerseits verweist Asser beim durch und durch positiv gezeichneten Abt Johannes ebenfalls explizit auf dessen kontinentale Herkunft,<sup>840</sup> sodass die auswärtige Besetzung des Konventes nicht nur Nach-, sondern auch Vorteile mit sich bringt. Andererseits lassen sich bei Assers Schilderungen zu den Berufungen der Gelehrten Alfreds ferner keine Vorbehalte gegenüber den vom Kontinent berufenen Helfern des Königs finden: Der Waliser nutzt den Bericht zwar, um seine eigene Rolle in der Unterweisung des Königs zu profilieren, mit einer expliziten Abwertung der kontinentalen Unterstützer geht diese Selbstverortung im Hofgefüge allerdings nicht einher. Die hierdurch hin-

835 Vgl. dazu den Abschnitt II.2.11. in der vorliegenden Arbeit.

836 *Cuius* [sc. Iohannis] *corpus exanime inde trahentes ante ostium cuiusdam meretricis, quasi illic occisus esset in meretricando, iactarent.* ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 96.

837 [...] [C]um instinctu diabolico quidam sacerdos et diaconus, Gallici genere, ex praefatis monachis, invidia quadam excitati contra suum abbatem praefatum Iohannem, nimium latenter in tantum amaricati sunt, ut Iudaico more dominum suum dolo circumvenirent et proderent. [...] [Iohannes] *vociferans, quantum poterat reluctabatur, inclamitans daemones esse et non homines; non enim aliter sciebat, quia nec hoc homines ausos esse existimabat.* ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 96.

838 *Sed Dei misericordia tantum facinus impunitum fieri non permittente, latrunculi, qui hoc perpetraverunt, omnes tanti sceleris persuasores capti ligatique per varia tormenta morte turpissima periere.* ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 96.

839 Vgl. BIHRER, *Begegnungen*, S. 172–175.

840 [I]n quo monasterio [sc. Æthelingeæg] [Ælfred] *diversi generis monachos undique congregavit et in eodem collocavit.* ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 92. *Primitus Iohannem, presbyterum monachum, scilicet Eald-saxonum genere, abbatem constituit.* Ebd., Cap. 94.



zugewonnene Expertise am alfredianischen Hof wird vielmehr deutlich herausgestellt.

Assers zentrales Anliegen in diesem Kontext bildet also nicht die Kritik an der multigentilen Besetzung des Konventes an sich und sollte daher auch nicht als Missbilligung einer vermeintlich falschen Entscheidung des Herrschers gewertet werden. Denn nicht der König, sondern das sich verweigernde Volk trägt bei Asser die Schuld am zunächst prekären Status der Klosterreform. Über die Zuschreibung des Verbrechens an zwei auswärtige Christen werden vielmehr zwei andere argumentative Anliegen verfolgt: So ermöglicht der Verweis auf deren fremde Herkunft zum einen eine Entproblematisierung der Konfliktlage im Sinne von Assers Anliegen, Alfreds Reformen als Erfolgsgeschichte zu stilisieren, da die konkrete Bedrohung für das klösterliche Leben hier gewissermaßen von außen kommt. Das uneinsichtige Volk mag zwar in letzter Instanz durch sein fehlendes Engagement für die *vita monastica* für den Mordanschlag auf den Abt mitverantwortlich sein. Das Vergehen, welches schließlich den Ausschluss aus der *christianitas* bedingt, begehen jedoch die zugewanderten Mönche, nicht Alfreds eigene Landsleute. Das zur Bewährungsprobe für die Wiederbelebung des monastischen Lebens allgemein stilisierte Exempel fügt sich damit in Assers Ausführungen zu den inneren Widerständen im Wessex'schen Reich, die schlussendlich immer überwunden werden und nie in einem dauerhaften normorientierten Ausschluss von Alfreds eigenen Untergebenen führen. Der nachhaltige Erfolg wird somit lediglich hinausgezögert, nicht aber unterminiert, wie auch der Hinweis auf den der Gemeinschaft beigetretenen Heidenjungen verdeutlicht. Immerhin lassen sich so langfristig auch ehemalige Glaubensfeinde über das Klosterwesen in den eigenen Wertehorizont integrieren.

Zum anderen verdeutlicht die gallische Herkunft der Gegner des Johannes, dass die für das monastische Leben in Alfreds Reich festgehaltenen Probleme und Herausforderungen auch für andere Teile der *christianitas* konstatiert werden können – ein Aspekt, der auch in der allgemeinen Stellungnahme Assers zur *vita monastica* zu Beginn der Passage greifbar wird. So habe das Klosterleben *nec non et a multis aliis gentibus* seinen Stellenwert verloren.<sup>841</sup> Die Abwendung von Gott ist damit kein Spezifikum des angelsächsischen Volkes, sondern lässt sich vereinzelt selbst unter den vermeintlichen religiösen Experten des Kontinents finden. Damit akzentuiert Asser nicht nur die persönlichen Leistungen des für die Wahrung der Gottgefälligkeit eintretenden Alfred und seines Abtes Johannes, die auch diesen Missstand erfolgreich beheben können. Vielmehr wird die insulare *christianitas* als solche durch das vorbildliche Wirken des Königs und seiner Mitreformer gegenüber ihrem kontinentalen Pendant profiliert, werden doch gerade hier die Grundlagen für eine dauerhafte Überwindung dieser unchristlichen Widerstände gelegt. Denn von vergleichbaren Ansätzen auf dem Kontinent berichtet der Waliser nichts. Somit tragen auch die gallischen Verschwörer im Sinne eines das Eigene konstituierende Anderen zur Formierung einer angelsächsischen *christianitas* unter der Führung Alfreds bei.

---

841 ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 93.

## II.3.3.4. Heiden

Eine eigenständige Thematisierung von Assers Heidenbild mag in Bezug auf die Fokussierung der Studie auf reformorientierte Gruppendiskurse zunächst wenig einleuchtend erscheinen, zumal sich die meisten Äußerungen Assers zu dieser unter negativen Vorzeichen entworfenen Gemeinschaft gerade in eben jenen Passagen finden lassen, die aus der Angelsächsischen Chronik übernommen worden sind. Auf den ersten Blick ordnet sich der Autor hier also eher in eine bestehende Diskurstradition ein, anstatt eigene Perspektiven zu entwerfen. Zudem wirkt es evident, dass pagane Akteure in der Darstellung Assers keine gottgefälligen Reformer sein können und somit konträr zu deren Werten und Zielen zu verorten sind. Bei näherer Betrachtung gestaltet sich das Heidenverständnis Assers allerdings als bedeutungsreicher und kommunikativ vielgestaltiger als es der suggerierte Antagonismus und vor allem die vermutlich bloße Bezugnahme auf die Angelsächsische Chronik vermuten ließen.

Dass der Ausschluss der Dänen aus der angelsächsischen *christianitas* eine stärkere konstitutive Bedeutung für die Vita als in der Angelsächsischen Chronik besitzt, verdeutlicht bereits eine terminologische Verschiebung, die Assers Rezeption der Vorlage in diesem Fall durchgängig kennzeichnet. Denn entgegen der altenglischen Version werden die einfallenden Feinde nicht als Dänen oder Wikinger,<sup>842</sup> sondern konsequent als *pagani* bezeichnet. Damit wird der Glaubensgegensatz betont und dem Kampfgeschehen eine existenzielle beziehungsweise allgemeingültige Bedeutung verliehen.<sup>843</sup> Die Forschung hat diese semantische Veränderung gemeinhin über die walisische Perspektive, die der Autor mit Blick auf den intendierten Rezipientenkreis in der Vita generell einnehmen würde, zu erklären versucht und als identifikatorisches Zugeständnis gewertet, welches Assers Herkunftsvolk nicht zuletzt zu einer Beteiligung an jenem ‚Glaubenskrieg‘ unter Führung Alfreds motivieren sollte.<sup>844</sup> Demgegenüber gilt es aber zu beachten, dass durch diese existenzielle Aufladung des Konfliktes auch Bezüge zum im Umfeld des Königs nachweisbaren Reformdiskurs hergestellt werden: Demzufolge seien die Feindeseinfälle als Strafe Gottes für den Sittenverfall in der insularen Christenheit zu deuten. Dass auch Asser diese Dimension in seiner Darstellung der Glaubensgegner ganz bewusst verfolgt haben muss, zeigen jene Passagen, in denen die Herausforderungen, Entbehrungen und das Leid thematisiert werden, mit denen sich der König bei seiner Herrschaftsausübung konfrontiert gesehen habe und die als Sühne für dessen individuelle Unvollkommenheit wie auch die kollektive Uneinsichtigkeit seines Volkes gedeutet werden können.<sup>845</sup>

So werden die Heideneinfälle etwa mit der als freiwillige Buße für die Unkeuschheit erbetenen mysteriösen Krankheit des Königs in Kapitel 91 parallelisiert oder als einer der Nägel identifiziert, von denen Alfred in Fortsetzung des

---

842 Vgl. dazu Anm. 803 in der vorliegenden Arbeit.

843 Vgl. hierzu auch die Beobachtungen bei BIHRER, *Begegnungen*, S. 356.

844 Vgl. hierzu ausführlich den Abschnitt II.1. in der vorliegenden Arbeit.

845 Vgl. hierzu PRATT, *Illnesses*.

zuvor entworfenen Schächervergleiches symbolisch durchbohrt wird.<sup>846</sup> Ja, im letztgenannten Kontext spitzt er die krisenhafte Bedeutung der Gegner noch weiter zu, indem nicht nur von den *pagani*, sondern gar von den *assiduis exterarum gentium infestationibus* die Rede ist, welche der König *non sine materia* von Land und auch von See ohne die geringste Pause habe ertragen müssen. Nicht zuletzt aufgrund dieser Verwobenheit mit dem in der Vita entworfenen Wertediskurs ist Assers Heidenbild für die Untersuchung diskursiver Gruppenbildungsprozesse im Umfeld der alfredianischen Reformer im Sinne des für das Eigene konstitutiven Fremden relevant.

Wenngleich die begrifflich markierte Reduktion der Gegner auf ihren Unglauben bereits einen werteorientierten Ausschluss *par excellence* darstellt, passt Asser unterschiedliche Einträge der Angelsächsischen Chronik auch inhaltlich an, um die durch die Bezeichnung grundlegende Diskreditierung zu verstärken: So wird den paganen Gegnern etwa im Kontext der gegenüber den Annalen stark ausgebauten Schilderung der Schlacht von Ashdown durch den Vergleich mit den negativ konnotierten Wölfen ihre Menschlichkeit abgesprochen, wobei der positiv zu deutende Ebervergleich im Falle Alfreds den Kontrast zu den Christen noch unterstreicht.<sup>847</sup> Auch hinsichtlich der Kriegsmotivation greift Asser bei dieser Begebenheit zu einer dichotomen Gegenüberstellung der Parteien: Während die Christen *pro vita et dilectis atque patria* und damit um ihre bloße Existenz gekämpft hätten, hätten die Heiden nur Schlechtes im Sinn gehabt.<sup>848</sup> Erneut werden die paganen Gegner somit als unmenschliche Widersacher diffamiert, deren einziger Antrieb das Vorantreiben des Unrechten bildet.

Ein ebenfalls gegenüber der Angelsächsischen Chronik stärker akzentuiertes Motiv bildet die Unredlichkeit der Heiden, indem Asser die eher nüchterne Darlegung von deren Friedensbrüchen in der annalistischen Vorlage um explizite Wertungen des Geschehens erweitert: Eine für das Jahr 885 verzeichnete Aufkündigung des Friedens kennzeichnet er etwa knapp, aber deutlich(er) und somit prägnant als *opprobriose*.<sup>849</sup> Umfassender fallen hingegen die Eingriffe in den Bericht zu einem scheiternden Abkommen zwischen Alfred und seinen paganen Gegnern aus, welcher auf das Jahr 876 datiert wird: Hier verchristlicht

846 [R]ex, inter bella et praesentis vitae frequentia impedimenta, necnon paganorum infestationes et cotidianas corporis infirmitates, et regni gubernacula regere [...] non desinebat. ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 76. Erat itaque rex, ille multis tribulationum clavis confossus, quamvis in regia potestate constitutus; nam a vigesimo aetatis anno usque ad quadragesimum quintum annum, quem nunc agit, gravissima incogniti doloris infestatione incessanter fatigatur, ita ut ne unius quidem horae securitatem habeat, qua aut illam infirmitatem non sustineat aut sub illius formidine lugubriter prope constitutus non desperet. Praeterea assiduis exterarum gentium infestationibus, quas sedulo terra marique sine ullius quieti temporis intercallo sustinebat, non sine materia inquietabatur. Quid loquar de frequentibus contra paganos expeditionibus et bellis et incessabilibus regni gubernaculis? Ebd., Cap. 91.

847 Zur Vorlage und den Tiervergleichen vgl. den Abschnitt II.2.10. in der vorliegenden Arbeit.

848 [...] [C]um ingenti omnium clamore, illi perperam agentes, isti pro vita et dilectis atque patria pugnaturi, hostiliter conveniunt. ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 39.

849 Eodem quoque anno [sc. anno Dominicae Incarnationis DCCCLXXXIV] ille paganorum exercitus, qui in Orientalibus Anglis habitavit, pacem, quam cum Ælfredo rege pepigerat, opprobriose fregit. ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 72.

Asser nicht nur die Eidesleistung der Heiden, indem er deren Schwur auf ein heidnisches Artefakt ausblendet beziehungsweise vollständig durch ein Gelöb- nis auf Reliquien substituiert. Vielmehr wertet er den Bruch der Einigung als Ausdruck der Heimtücke, zu welcher die Feinde gewohnheitsmäßig neigten, und stellt ausführlich die Schonungslosigkeit dar, mit welcher die *pagani* hier agierten: Weder hätten sie sich um die von ihnen gestellten Geiseln noch um ihren Eid oder die versprochene Treue geschert, sondern seien nach der Tötung aller zur Bekräftigung des Abschlusses empfangenen Bürgen nach Exeter ge- zogen, wo sie entgegen der getroffenen Übereinkunft überwintert hätten.<sup>850</sup> Die durch den Vertragsbruch an den Tag gelegte Arglist wird hier von Asser also zu einem generellen Charakterzug der Heiden erhoben, der Normbruch somit wie im Kontext der Erläuterung ihrer Kampfmotivation bei Ashdown als Leitlinie des gegnerischen Handelns definiert.

Eine weitere Verstärkung erfährt die Aussage abermals durch eine Gegen- überstellung mit den Werten der Christen, auf welchen jene Übereinkunft letztlich gefußt habe und die von den Heiden nicht wertgeschätzt worden sei: Weder durch die Zusage und den geleisteten Eid noch aufgrund des Wohler- gehens der in die Geiselhaft überführten eigenen Leute fühlen sich die Gegner handlungstechnisch gebunden. Deren Rücksichtslosigkeit gegenüber dem Leben der Eigenen wird so über die Tötung der Geiseln um die Verachtung für dasjenige der Gegner ergänzt, womit das Heidenbild bei Asser erneut eine un- menschliche Komponente gewinnt.

Die existenzielle Stoßrichtung des Heidenkampfes wird durch diese Dar- stellungsstrategie also mit Blick auf die Vertragsbrüchigkeit des Gegners weiter herausgestellt, lässt der Autor doch keinen Zweifel daran, dass unter den ge- genwärtigen Vorzeichen keine friedliche Beilegung des Konfliktes möglich ge- wesen sei. Die durch die Verchristlichung des Eides im letztgenannten Fall prinzipiell gegebene Möglichkeit, dass sich die Widersacher Alfreds aufgrund ihres Glaubensgegensatzes durch den Reliquieneid nicht gebunden gefühlt haben könnten, wird dabei vom Autor eindeutig ausgeschlossen: [C]ui [sc. Ælfrædo] *ille exercitus electos obsides, quantos solus nominavit, sine ulla controversia dedit, necnon et sacramentum in omnibus reliquiis, quibus ille rex maxime post Deum confidebat, iuravit, (in quibus nec alicui genti prius iurare voluit) citissime de regno suo se exiturum esse.* Zum einen werden so Zweifel an dessen Verbindlichkeit durch den Hinweis auf die übliche Heimtücke der Feinde unmittelbar negiert, zum anderen wird mit der Geiselstellung ein religionsunabhängiges Bekräftigungs- mittel genannt. So ist es die moralische Verkommenheit der Heiden, nicht der Glaubensgegensatz als solcher, die das Scheitern der Übereinkunft bedingt.

Asser entwirft sein instrumentell-straftendes Heidenbild allerdings nicht nur entlang der Frontstellung zwischen Wessex und den einfallenden Dänen, son- dern adaptierte auch andere durch die Angelsächsische Chronik vermittelte

---

850 Vgl. ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 49, auch für den folgenden Absatz. Bei der bei Stevenson inserierten Lesart, dass die Heiden hier alle Pferde getötet hätten, scheint es sich um einen Abschreibfehler zu handeln, der innerhalb der Erzählung wenig Sinn ergibt. Vgl. hierzu auch die Kommentierung der Stelle bei LAPIDGE/KEYNES, Alfred, S. 246, Anm. 91.

Akteurskonstellationen, um diesem reformerischen Grundgedanken weitere argumentative Konturen zu verleihen: So berichtet er in Kapitel 27 abermals in Anlehnung an seine annalistische Vorlage von einer *maxima inter Northanhymbros discordia*, welche zu einer herrschaftlichen Spaltung des angelsächsischen Nordreiches zwischen Osberht und Ælle geführt habe, die erst durch den Einfall der Heiden in York unterdrückt worden sei. Trotz der angesichts der äußeren Bedrohung hintangestellten inneren Konflikte sei das von den um die Macht konkurrierenden Königen gemeinsam zusammengestellte und geführte Aufgebot den Feinden in der Schlacht allerdings unterlegen gewesen. Dabei seien beide Herrscher gefallen und Northumbria durch einen Friedensschluss mit den paganen Gegnern dauerhaft in deren Einflussosphäre überführt worden.<sup>851</sup>

Wenngleich der ereignisgeschichtliche Ablauf hier nahezu identisch mit demjenigen in der volkssprachlichen Variante ist,<sup>852</sup> inserierte der Autor doch gleich mehrere Wertungen in seinen Bericht, welche dem Geschehen eine heilsgeschichtliche Dimension verleihen: So wird die im Reich entstehende *discordia* auf das Wirken des Teufels zurückgeführt und als typische Folge charakterisiert, die einem Volk erwachsen würde, wenn es sich den Zorn Gottes zugezogen hätte.<sup>853</sup> Asser legt somit nahe, dass der Feindeseinfall bei York als Strafe Gottes für die Vertreibung des rechtmäßigen Osberht und die Einsetzung des explizit als Tyrannen bezeichneten Ælle zu deuten ist. Die Verletzung der von Gott eingesetzten Herrschaftsordnung stellt somit einen Abfall vom Herrn dar, der von diesem mit den gegenwärtigen Heideneinfällen sanktioniert wird. Dementsprechend wird auch die zumindest zeitweise Beruhigung dieses Dissenses angesichts der gegnerischen Bedrohung als Leistung *pro communi utilitate* ge-

851 *Nam Northanhymbri eo tempore, ut diximus, legitimum regem suum, Osbyrht nomine, regno expulerant, et tyrannum quendam, Ælla nomine, non de regali prosapia progenitum, super regni apicem constituerant. Sed, advenientibus paganis, consilio divino et optimatum adminiculo, pro communi utilitate, discordia illa aliquantulum sedata, Osbyrht et Ælla, adunatis viribus congregatoque exercitu, Eboracum oppidum adeunt. Quibus advenientibus, pagani confestim fugam arripiunt, et intra urbis moenia se defendere procurant. Quorum fugam et pavorem Christiani cernentes, etiam intra urbis moenia eos persequi et murum frangere instituunt; quod et fecerunt. Non enim tunc adhuc illa civitas firmos et stabilitos muros illis temporibus habebat. Cumque Christiani murum, ut proposuerant, fregissent, et eorum magna pars in civitatem simul cum paganis intrasset, pagani, dolore et necessitate compulsi, super eos atrociter irrumpunt, caedunt, fugant, prosternunt intus et extra. Illic maxima ex parte omnes Northanhymbrensiuum coetus, occisis duobus regibus, deleti occubuerunt. Reliqui vero, qui evaserunt, pacem cum paganis pepigerunt.* ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 27.

852 *Her for se here of Eastsenglum ofer Humbremuþan to Eoforwicceastre on Norðhymbre; þær wæs mycel ungeþwærnes þære þeode betuh him sylfum, 7 hie hæfdon heora cing aworpenne, Osbriht, 7 ungecýndne cing underfengon, Ællan; 7 hie late on geare to ðam gecýrdan þæt hie wiþ þone here wæron winnende 7 hie ðeah mycclle fyrd gegaderodan 7 þone here sohtan on Eoforwic 7 on þa ceastre bræcan þæt hie sume inne wurdan; þær wearð ungemetic wæl geslegen Nordanhymbra, sume binnan, sume butan, 7 þa ciningas begen þær ofslegene wurdan, 7 seo laf wiþ þone here friþ nam.* Angelsächsische Chronik B (868). In ähnlichem Wortlaut Manuskript C für dasselbe Jahr, für das Jahr 867 auch die Manuskripte A, D und E.

853 [M]axima inter Northanhymbros discordia diabolico instinctu orta fuerat, sicut semper populo, qui odium incurrerit Dei, evenire solet. ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 27.



wertet, welche sowohl auf das Wirken Gottes zurückzuführen ist als auch die Unterstützung der Herrschaftsträger findet.

Assers Sprachgebrauch wandelt sich in der Folge gar dem oben beschriebenen Muster entsprechend, da er bei der Beschreibung der Schlacht bei York nicht mehr von den Northumbriern, sondern von den *christiani* als solchen spricht.<sup>854</sup> Dass die nördlichen Angelsachsen den Heiden im Gegensatz zu Alfred schlussendlich unterliegen und dauerhaft in deren Abhängigkeit geraten, scheint der Waliser dabei auf den unzureichenden Charakter der Einigung zurückzuführen: Die Northumbrier unterdrücken die herrschaftlichen Spannungen nur für eine Zeit, sie überwinden sie nicht dauerhaft. Damit verdeutlicht der Autor am Scheitern des Nordreiches, wie bedeutsam eine Wahrung der *concordia* im Reich für eine Behauptung gegenüber den Feinden ist.

Wie sehr die Thematisierung des Heidenkampfes durch die oben genannte Überzeugung des alfredianischen Reformkreises, dass die Feindeseinfälle als Züchtigung für den Abfall des angelsächsischen Volkes von Gott zu deuten sind, geprägt ist, zeigt ferner eine Beleuchtung der narrativen Struktur der Vita: Das Werk lässt sich als Kompilation „aus annalistischen Berichten nach dem Anglo-Saxon Chronicle und aus biographischen Passagen, deren Gattungsvorlage aus der karolingischen Tradition stammt“<sup>855</sup>, charakterisieren, wobei die paganen Einfälle vor allem in den an der volkssprachlichen Vorlage orientierten Passagen berücksichtigt werden.

Beleuchtet man vor diesem Hintergrund die Frage, wann der Heidenkampf in der Darstellung Assers seine Relevanz verliert beziehungsweise seinen Kulminationspunkt erreicht, so gerät der Konflikt Alfreds mit seinem Volk um den Befestigungsausbau in Kapitel 91 in den Blick: Die Verzögerungen, welche aufgrund der Uneinsichtigkeit der Untergebenen eingetreten seien, führten zu einer letzten Welle von Feindeseinfällen, die als *inanis poenitentia* das Volk schlussendlich von der Weitsichtigkeit des Königs in dieser wie anderen Angelegenheiten überzeugt hätte.<sup>856</sup> Nicht die Behauptung gegen die Heiden bei Edington und die anschließende Taufe Guthrums unter der Patenschaft Alfreds, die in der Forschung gemeinhin aufgrund der hieraus resultierenden längerfristigen Befriedung als wichtige Weichenstellung für die herrschaftskonsolidierende Reformtätigkeit Alfreds angeführt werden,<sup>857</sup> sondern erst die Überzeugung der

---

854 *Nam Northanhymbri eo tempore, ut diximus, legitimum regem suum, Osbyrht nomine, regno expulerant, et tyrannum quendam, Ælla nomine, non de regali prosapia progenitum, super regni apicem constituerant. Sed, advenientibus paganis, consilio divino et optimatum adminiculo, pro communi utilitate, discordia illa aliquantulum sedata, Osbyrht et Ælla, adunatis viribus congregatoque exercitu, Eboracum oppidum adeunt. Quibus advenientibus, pagani confestim fugam arripiunt, et intra urbis moenia se defendere procurant. Quorum fugam et pavorem Christiani cernentes, etiam intra urbis moenia eos persequi et murum frangere instituunt; quod et fecerunt.* ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 27.

855 So die treffende Charakterisierung bei BIHRER, *Begegnungen*, S. 358.

856 [...] [E]t hostiles copiae terra marique irrumperent, aut, ut saepe evenit, utraque parte, tunc contradictores imperialium diffinitionum inani poenitentia pene exinaniti verecundabantur. ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 91.

857 Vgl. hierzu etwa LAPIDGE/KEYNES, *Alfred*, S. 22 f.



Untertanen vom königlichen Befestigungsprogramm und dessen Durchführung seien es demnach gewesen, welche den Existenzkampf bei Asser beendeten.

Die Forschung hat sich intensiv mit der Frage beschäftigt, warum Asser seinen Rekurs auf die Angelsächsische Chronik mit einem Eintrag zum Jahr 887 oder 890 enden ließ und das Werk durch einen letzten größeren ‚biographischen‘ Abschnitt beschloss. Mehrere Indizien innerhalb der *Vita* legen einen geplanten Abschluss des Werkes nahe, indem die Reformtätigkeit Alfreds und die hieraus resultierende gesamtgesellschaftliche Besserung nach dem Vorbild des Herrschers als idealisierender Ausgang gewählt worden sind.<sup>858</sup> Auch Assers letzter Rekurs auf die Heidengefahr in Kapitel 91 unterstützt diese Lesart: Nicht die Bekehrung eines wichtigen Anführers der Heiden und damit eine zumindest partielle Überwindung des Glaubensgegensatzes werden hier als Endpunkt der existenziellen Bedrohung markiert, sondern die Überwindung dieser Buße durch die Umkehr des Volkes, welche den weisen und am Gemeinwohl orientierten Willen des Königs schließlich umgesetzt hätten. Ganz der Logik des Reformgedankens entsprechend ist es somit nicht allein die Umkehr der Heiden, sondern vor allem die Besserung des angelsächsischen Volkes, die den Konflikt in der Darstellung Assers dauerhaft lösen.

Dass über die Wiederherstellung einer gottgefälligen Lebensweise schließlich auch eine Bekehrung der Ungläubigen erzielt worden sein könnte und Assers Heidenbild somit nicht allein durch wertorientierte Exklusion und militärische Ausgrenzung geprägt ist, zeigt die Erwähnung eines Jungen heidnischer Herkunft, welcher in Athelney das Mönchsgewand genommen habe. Denn dieser sei keineswegs der letzte gewesen, der diesen Schritt gegangen sei.<sup>859</sup> Die Erneuerung der monastischen Lebensweise trägt also zu einer Integration der (ehemaligen) Heiden in die angelsächsische *christianitas* unter Alfreds Führung bei und verdeutlicht somit nochmals, dass militärische Behauptung wie auch gottgefälliges Agieren in der Vorstellung Assers Hand in Hand gehen müssen, um die bedrohliche Krisensituation dauerhaft überwinden zu können.

Neben dieser Artikulation zentraler Grundgedanken der Reformen konnte die Schonungslosigkeit der Heiden in ihrem Vorgehen gegen die Christen und die existenzielle Zuspitzung der Auseinandersetzung darüber hinaus dazu genutzt werden, die Verdienste des Königs umso bedeutsamer erscheinen zu lassen: Neben den erwähnten Leistungen Alfreds im Befestigungswesen, die in der Darstellung Assers eine dauerhafte Befriedung des Reiches herbeiführen, ist hierbei auf die früher erfolgte Wiederherstellung Londons zu verweisen. Hier erweitert der Verfasser abermals einen Eintrag in der Angelsächsischen Chronik, um das Geschehen aufzuwerten, indem er die Erneuerung der Stadt mit den vorherigen Verwüstungen der Heiden kontrastiert.<sup>860</sup> Wenngleich Alfred zu

---

858 Vgl. hierzu ausführlich den Abschnitt II.1. in der vorliegenden Arbeit.

859 Vgl. dazu Anm. 802 in der vorliegenden Arbeit.

860 [P]ost incendia urbium stragesque populorum, Lundeniam civitatem honorifice restauravit et habitabilem fecit; quam Ætheredo, Merciorum comiti, commendavit servandam. Ad quem regem omnes Angli et Saxones, qui prius ubique dispersi fuerant aut cum paganis sub captivitate erant, voluntarie converterunt, et suo dominio se subdiderunt. ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, Cap. 83. Vgl. dazu den Eintrag in der

diesem Erzählzeitpunkt seinen zentralen Erkenntnisdurchbruch bezüglich des Gottgefälligen noch nicht erreicht hatte und die konzentrierten und vom gesamten Volk getragenen Maßnahmen gegen die Heiden noch ausstehen, erzielt der König hier einen wichtigen ersten Erfolg. Ähnliches lässt sich für den Bericht der Schlacht von Ashdown konstatieren, in dessen Kontext der Waliser die zahlenmäßige Überlegenheit der Heiden nutzte, um Alfreds militärisches Geschick herauszustellen, der sich den Gegnern zunächst aufgrund der Verzögerung seines Bruders mit seinem Heeresaufgebot allein habe stellen müssen.<sup>861</sup> Auch diese erste militärische Behauptung des zu dieser Zeit noch als *secundarius* fungierenden Alfreds entscheidet den Konflikt mit den paganen Gegnern keineswegs, verdeutlicht aber, dass der designierte Nachfolger über die notwendigen Eigenschaften verfügt, die Bedrohung dauerhaft abzuwenden.

---

Angelsächsischen Chronik: *þy ilcan geare gesette Ælfred cing Lundenburh, 7 him eall Angelcynn to cyrde þe butan deniscra manna hæftneðe wæs; 7 he þa befæste þa burh Æþereðe ealdermen to healdenne.* Angelsächsische Chronik B (887). In ähnlichem Wortlaut das Manuskript C für dasselbe Jahr, für das Jahr 886 auch die Manuskripte A, D und E.

861 Vgl. hierzu die Abschnitte II.2.1. und II.2.10. in der vorliegenden Arbeit.

## English Summary of Part II

The second major part, which is also the thesis's first case study, explores the reforms initiated by King Alfred the Great († 899) in Wessex in the last quarter of the ninth century. It starts with a critical review of recent scholarship on Alfredian reform (II.1.), stressing the tendency to focus on the vernacular translations of Latin works ascribed to the king himself and on the relation between Anglo-Saxon traditions and Carolingian influences within the reform agenda. These observations form the background for a reassessment of Asser's *Life of King Alfred* within the text corpus that is associated with the ruler and, thus, of the *vita's* intended role in promoting Alfredian reform ideology. In contrast to current views, which limit the work's possible functions to a mirror for princes and legitimisation of Alfred as a ruler in the eyes of either his own subjects or a Welsh audience, the chapter argues that the *Life* also served as a means of self-assurance for the Alfredian reform circle. It can therefore neither be strictly separated from the reform discourse of the vernacular works nor simply treated as a mirror for kings, as other actors play an equally important role within the work's moral framework. Moreover, the transmitted version should not be regarded as an unfinished draft that was abandoned as the political situation in Wales shifted, but as a well composed work which ends programmatically with the reform's final success: the conversion of Alfred's nobility to the ideals embodied by the king himself.

This general interpretation of the *Life of King Alfred* as reform text is further substantiated by an in-depth analysis of Asser's communicative construction of the Alfredian reform circle as a community based on a common set of values, using the approach outlined in the study's methodological introduction. The analysis draws on a broad range of text passages from the *vita*, ranging from well-known episodes, such as Asser's account of Alfred's illnesses, to less studied parts of the narrative, such as the assassination attempt on John the Old Saxon. Furthermore, Asser's use of the Anglo-Saxon Chronicle is also explored by highlighting the slight, but meaningful, alterations the author made in his Latin translation of the annals. Instead of focussing on the assumed anecdotal character of Asser's narrative, which has often been regarded as transgressing the conventions of 'biographical' writing, the study shows the significance of these episodes for Asser's agenda and, therefore, stresses the status of the text as a well-composed and finished work.

The analysis of the *vita* consists of two major parts. The first, larger chapter (II.2.) gives a broad overview of the values and norms negotiated by Asser. It is further subdivided into eleven chapters, each addressing a different value and its corresponding norm violation: obedience (II.2.1.), justice (II.2.2.), repentance (II.2.3.), piety (II.2.4.), chastity (II.2.5.), sociability (II.2.6.), humility (II.2.7.), generosity (II.2.8.), mercy (II.2.9.), agonality (II.2.10.), and productivity (II.2.11.). The overall impression emerging from this detailed analysis is the close connection between *vita activa* and *vita contemplativa*, envisioning the *vita mixta* as the ideal life form, which is characterised equally by prayer and worldly re-

sponsibilities. Normative key concepts which are generally associated with Alfredian reform discourse or Asser's *Life*, such as the willingness to suffer or the Solomonic ideal of wisdom, do not feature as categories in their own right. Thus it becomes clear that they are closely linked with other ideals and are part of a wider value framework. So the chapter is deliberately not limited to the study's main focus on the discursive formation of reform groups but instead provides a catalogue of the values and norms negotiated in the *Life of King Alfred* in general, to facilitate further research beyond the questions raised. For the analysis of the different values clearly shows their context-based communicative dimension. As such, they could be used as arguments for manifold purposes.

Based on this catalogue the second major part (II.3.) addresses Asser's construction of the Alfredian reform circle as a distinct social group unified by a common value orientation. First, it explores the social inclusion of actors in the reform community by ascribing a shared horizon of values, with the king as focal point of the group. Both the intensification of already existing relationships (II.3.1.), such as kinship ties, and the establishment of new relationships (II.3.2.), as in the case of the foreign scholars assembled by Alfred at his court, are taken into account. This analysis of social inclusion is followed, secondly, by a study of its – from the perspective of group formation processes – constitutive counterpart: the exclusion of actors from the reform community by ascribing norm violations (II.3.3.). This two-step analysis clearly shows that Asser does not limit the Alfredian reform community to the king himself and his circle of court scholars. Both Alfred's father Æthelwulf and brother Æthelred are, for instance, presented as dynastic prefigurations whose achievements are nonetheless surpassed by those of Alfred, while Æthelbald, another brother and predecessor of Alfred, is clearly portrayed as an opponent of reform values. Furthermore, in contrast to widely held notions which regard the Alfredian initiative as a reform almost uniquely centred on the king himself and his concerns for political power, a detailed study of the *Life of King Alfred* unearths the importance of clerical actors, such as John the Old Saxon and, above all, Asser himself. While scholarship has mostly stressed the reliability of the author's account of his own recruitment by Alfred and his services for the king, the present study shows the narration to be deeply biased. The 'autobiographical' remarks serve above all Asser's self-fashioning as court scholar and teacher along the lines of Carolingian role models whose reforming engagement is crucial for Alfred's educational breakthrough, and thus, the reform's success (II.3.2.2.).

# III. ‚Benediktinische‘ Reformen

## III.1. Benediktinisch, monastisch? Reformen im ausgehenden 10. und 11. Jahrhundert

### III.1.1. Forschungsstand

Die sogenannten ‚benediktinischen‘ Reformen des ausgehenden 10. und beginnenden 11. Jahrhunderts bilden ähnlich wie die Reformen Alfreds des Großen ein intensiv erforschtes Feld. Insbesondere kirchengeschichtliche Zugänge zu dieser, in vielerlei Hinsicht durch Wandel gekennzeichneten Teilepoche der angelsächsischen Geschichte wurden lange Zeit durch Untersuchungen zu dieser Reforminitiative dominiert.<sup>862</sup> In einem ganz allgemeinen Sinne lassen sich die ‚benediktinischen‘ Reformen als eine vor allem von einem monastisch orientierten Episkopat wie auch dem Königtum getragene Initiative definieren, die neben einer Wiederbelebung des klösterlichen Lebens nach den Vorgaben der Benediktsregel eine allgemeine Intensivierung und stärkere Regulierung der religiösen Lebenspraxis in England erstrebte.<sup>863</sup> Damit spiegeln die Zielsetzungen der Reformgruppe einerseits kontinentale Erscheinungen der Zeit wider beziehungsweise greifen diese aktiv auf, wie etwa die Kontakte zum nordfranzösischen Reformzentrum Fleury zeigen.<sup>864</sup> Andererseits bestehen durch die zeitversetzte Rezeption der karolingischen Klosterreformen, dem hierdurch bedingten Schulterchluss mit den Königen sowie das starke Ausgreifen auf weltkirchliche Strukturen deutliche Unterschiede zu den festländischen Phänomenen, sodass den ‚benediktinischen‘ Reformen im gesamteuropäischen Kontext der Zeit nicht selten ein Sonderstatus in der Forschung attestiert worden ist.<sup>865</sup>

---

862 Gute Überblicke zur aktuellen Forschungslage bieten ROBERTSON, *Scholarship*, CUBITT, *Reform*, COOPER, *Monk-Bishops*, S. 47–106, sowie GIANDREA, *Approaches*. Zur Dominanz der reformorientierten Forschung im kirchengeschichtlichen Bereich vgl. ebd., S. 89f., DIES., *Culture*, S. 1–6, sowie zum sozialen und herrschaftlichen Wandel in dieser Zeit den einschlägigen Überblick bei STAFFORD, *Conquest*.

863 Gute Überblicke über die Zielsetzungen und die Entwicklung der Reformen bieten FARMER, *Progress*, HILL, *Beyond*, und COOPER, *Monk-Bishops*, S. 47–106, mit jeweils weiterführender Literatur.

864 Zu den kontinentalen Bezügen vgl. etwa die Übersicht bei BIHRER, *Begegnungen*, S. 394–396, mit der dort zitierten Literatur, sowie WORMALD, *Counterparts*. Zu den Beziehungen speziell zu Fleury und den Gründen hierfür vgl. NIGHTINGALE, *Fleury*.

865 Vgl. hierzu etwa LOYN, *Church*, S. 95, FARMER, *Progress*, S. 12, DARTMANN, *Benediktiner*, S. 93, sowie GOEZ, *Kirchenreform*, S. 44. WORMALD, *Counterparts*, S. 37, hat die Einrichtung der monastischen Domgemeinschaften aus einer europäischen Perspektive gar als „very odd arrangement“ bezeichnet. COOPER, *Monk-Bishops*, S. 1, folgt letzterem terminologisch.

In forschungsgeschichtlicher Perspektive geraten bei den ‚benediktinischen‘ Reformen letztlich jene Fragekomplexe in den Blick, die auch schon für die alfredianischen Reformen beziehungsweise die mediävistische Reformforschung allgemein konstatiert worden sind. Neben dem Verhältnis von kontinentalen Einflüssen zu genuin angelsächsischen Traditionen hat sich die ältere Forschung vor allem der Rekonstruktion der Abläufe gewidmet und im Anschluss daran versucht, die Möglichkeiten und Grenzen dieser Reformmaßnahmen zu ermitteln.<sup>866</sup> Eine wichtige Wegmarke wurde dabei in den späten 1980er und frühen 1990er Jahren durch die Publikation dreier Sammelbände gesetzt, die sich in kurzer Folge den drei wesentlichen Initiatoren der ‚benediktinischen Reformen‘ – Æthelwold von Winchester († 984), Dunstan von Canterbury († 988) und Oswald von Worcester respektive York († 992) – anlässlich von deren Todesjubiläen in einem kontextorientierten und multidisziplinären Zugriff widmeten und so die Frühzeit der ‚benediktinischen‘ Reformen erschlossen.<sup>867</sup> Dabei wurde nicht nur die religiöse Kultur und das intellektuelle Milieu der Reformen neu akzentuiert sowie die Textproduktion – insbesondere in Form der frühen Reformerviten – auf ein verlässliches, quellenkritisches Fundament gestellt.<sup>868</sup> Auch die politischen und sozialen Kontexte der drei Führungsfiguren wurden in Einzelaufgriffen geschärft und für Fragestellungen jenseits der Reformforschung anschlussfähig gemacht.<sup>869</sup> Wenngleich der geschlossene Charakter der ‚benediktinischen‘ Reformbewegung nicht grundsätzlich infrage gestellt wurde, so profilierten die Studien doch vor allem die Unterschiede in den von Dunstan, Æthelwold und Oswald gewählten Zugängen und relativierten zugleich deren

---

866 Für die Rekonstruktion der Abläufe waren lange Zeit die Thesen von David Knowles in der Forschung vorherrschend. Vgl. KNOWLES, *Order*, S. 31–82. Die nationale Ausrichtung ebenso wie die Fokussierung auf das Wirken Dunstans sind allerdings zu Recht problematisiert worden. Vgl. dazu die Studien in der folgenden Anm. Für eine klassische Perspektivierung der Vorgänge vgl. auch SEMMLER, *Erbe*, S. 44–50, und v. a. die Beiträge in PARSONS, *Studies*.

867 Vgl. YORKE, Æthelwold, RAMSAY/SPARKS/TATTON-BROWN, Dunstan, sowie BROOKS/CUBITT, Oswald. Eine hervorragende Synthese der Bände bietet CUBITT, *Reform*. Forschungsgeschichtlich ist zudem darauf hinzuweisen, dass die Bände in vielfacher Weise an die Studien in PARSONS, *Studies*, anknüpfen konnten.

868 Die Erschließung der Reformen über ihre Buchkultur konnte ebenfalls an ältere Vorarbeiten anknüpfen. Vgl. dazu etwa ALEXANDER, *Benedictional*, oder HOHLER, *Books*. Aus dem Dunstan-Sammelband ist hierzu etwa auf GAMESON, *Art*, zum Skriptorium von Christ Church in Canterbury mit vergleichenden Perspektiven auf andere Werkstätten sowie ROSENTHAL, *Pontifical*, und BUDNY, *Classbook*, zu einzelnen Handschriften zu verweisen. Für den Oswald-Sammelband vgl. GAMESON, *Book*, sowie CORREA, *Manuscripts*. Aus dem Æthelwold-Band vgl. PRESCOTT, *Text*. Zu den Viten und der Heiligenveneration vgl. im Dunstan-Band THACKER, *Cults*, LAPIDGE, B., ROLLASON, *Concept*, sowie RAMSAY/SPARKS, *Cult*, S. 311–313. Vgl. im Oswald-Band auch LAPIDGE, *Byrhtferth*, sowie THACKER, *Saint-Making*. Neben den Studien in den genannten Sammelbänden vgl. zudem die weiteren Arbeiten von Lapidge zu diesem Themenfeld in LAPIDGE, *Literature*, Bd. 2. Die materielle Kultur wird hier – wenngleich bedeutsam – aufgrund der Themenstellung der vorliegenden Untersuchung ausgeklammert.

869 Vgl. hierzu etwa YORKE, *Politics*, THACKER, *Abingdon*, BARROW, *Community*, WAREHAM, *Family*, sowie BROOKS, *Career*.



Bedeutung für die Durchsetzung der Anliegen zugunsten anderer Akteure und langfristigerer Perspektiven.<sup>870</sup>

Die drei Sammelbände erwiesen sich gleich in zweifacher Hinsicht als bedeutsam für die nachfolgende Forschung, indem sie nicht nur das Fundament für eine thematische Auffächerung wie auch vertiefte Fortführung der dort etablierten Fragestellungen legten, sondern zugleich das Verständnis der ‚benediktinischen‘ Reformen nachhaltig prägten. Die Relativierung der Leistungen der frühen Reformer führte etwa zu einer stärkeren Perspektivierung der Folgezeit, die abermals vor allem durch personenzentrierte Sammelbände erschlossen wurde, indem entsprechende Studien zu Wulfstan von York<sup>871</sup>, Ælfric von Eynsham<sup>872</sup>, Wulfsgige von Sherborne<sup>873</sup> und Wulfstan von Worcester<sup>874</sup> vorgelegt wurden. Der ersten Reformergeneration um die drei Mönchs Bischöfe folgte somit eine zweite Generation namhafter Schüler, die die Reformideen jener nicht einfach übernahmen, sondern ausweiteten und transformierten.<sup>875</sup> Die Erforschung der ‚benediktinischen‘ Reformen blieb also in wesentlichen Punkten eine Erforschung von Individuen und ihren Kontexten.

Auch die Frage nach dem Verhältnis von kontinentalen Einflüssen und karolingischem Gedankengut einerseits sowie genuin angelsächsischen Traditionen andererseits in der Ausgestaltung und ideellen Fundierung der Reformprozesse erhielt durch die genannten Bände einen neuen Impetus.<sup>876</sup> Die vorgebrachten Deutungsansätze variierten dabei je nach Fokus der Arbeit – und

---

870 Vgl. hierzu etwa die Beobachtungen bei CUBITT, *Reform*, S. 93 f., ROBERTSON, *Scholarship*, S. 291 f., und COOPER, *Monk-Bishops*, S. 50–64, die sich selbst allerdings für eine stärkere Berücksichtigung des Einenden ausspricht.

871 Vgl. dazu TOWNEND, *Wulfstan*. Zur Reformthematik vgl. darin v. a. HILL, *Wulfstan*. Wulfstans Rolle als Reformier ist zuvor zugunsten seiner politische-herrschaftlichen Funktionen kaum ausführlich umrissen worden. Eine frühe Anerkennung von dessen reformerischem Wirken bietet LOYN, *Church*.

872 Vgl. dazu MAGENNIS/SWAN, *Companion*. Hierbei handelt es sich nur um eine Publikation aus einer nahezu unüberschaubaren Zahl an Studien, welche die Forschung aufgrund ihres Handbuchcharakters aber sehr gut erschließt. Zum reformerischen Wirken Ælfrics vgl. darin v. a. HILL, *Life*, sowie JONES, *Limits*, mit den dortigen Verweisen auf andere Studien. Weitere Zugänge zur Ælfric-Forschung bieten die kommentierten Bibliographien von KLEIST, *Bibliography*, und REINSMA, *Bibliography*, welche Ælfrics Rolle als Reformier allerdings nicht separat aufführen.

873 Vgl. BARKER/HINTON/HUNT, *Wulfsgige*. Zur Reformthematik vgl. darin bes. KEYNES, *Wulfsgige*, sowie FARMER, *Sherborne*. Die Reformen bilden zwar die Leitthematik des Bandes, entwerfen über den Beitrag von Keynes hinaus jedoch kaum breitere Perspektiven.

874 Vgl. BARROW/BROOKS, *Wulfstan*. Zu den Sammelbänden zu Wulfstan von York, Wulfsgige von Sherborne und Wulfstan von Worcester vgl. zudem die kritische Synthese bei GIANDREA, *Approaches*. ROBERTSON, *Scholarship*, S. 289, verwechselt Wulfstan von Worcester hingegen mit Wulfstan von York und schreibt letzterem beide Sammelbände zu.

875 Zur Periodisierung der Reformen nach Generationen vgl. den Abschnitt III.1.2. in der vorliegenden Arbeit. Auch auf den Aspekt der Transformation ist weiter unten noch ausführlich zurückzukommen. Ein Beispiel für dieses transformative Verständnis, welches zudem die unterschiedlichen Forschungsströmungen diesbezüglich bündelt, bildet der Entwurf bei COOPER, *Monk-Bishops*, S. 47–106.

876 Als bes. grundlegend haben sich dabei die Beobachtungen bei WORMALD, *Counterparts*, erwiesen.

Herkunft der modernen Forscher<sup>877</sup> – sehr stark, sodass sich für diesen Forschungszweig kein Konsens konstatieren lässt.<sup>878</sup> Wohl lässt sich aber eine Tendenz hin zur Infragestellung ehemaliger Gewissheiten feststellen, indem etwa die alfredianischen Reformen als Vorläufer relativiert und die Bedeutung und Reichweite der kontinentalen Kontakte diskutiert worden sind.<sup>879</sup>

Gleichsam ‚überpersönliche‘ Akzente wurden hingegen durch eine Fortsetzung der quellenkritischen und kodikologischen Arbeiten der Sammelbände gesetzt. So erhielten einige der einschlägigen Texte – allen voran die frühen Viten Dunstans und Oswalds – neue Editionen und moderne Übersetzungen.<sup>880</sup> Auch bisher weniger stark beachtetes Quellenmaterial wurde in Einzeleditionen oder Quellensammlungen entsprechend aufbereitet und dem breiteren Forschungsdiskurs zugänglich gemacht.<sup>881</sup> Neben der Publikation von Texten wurde auch der handschriftenorientierte Forschungszweig ausgebaut, der sich den ‚Gebrauchsschriften‘ der Reforme widmete und die Parameter der Textproduktion in den Blick nahm.<sup>882</sup> Hierdurch konnte nicht nur die Tradierung und die Funktionalisierung der Reformideen und der mit ihnen verbundenen Texte untersucht, sondern auch das Verhältnis von lateinischer und volkssprachlicher

877 So etwa die vorsichtige, aber treffende Einschätzung bei BIHRER, Bienen, zur Genese der *Regularis concordia*.

878 Generell scheint die Entwicklung aber in Anlehnung an WORMALD, Counterparts, hin zu einem synkretistischen Bild zu gehen, welches beiden Einflüssen Rechnung trägt. Vgl. zu einem solchen Ansatz etwa COOPER, Monk-Bishops, S. 1, die von einer Transformation kontinentaler Einflüsse durch angelsächsische Traditionen ausgeht.

879 Vgl. hierzu den Überblick bei BIHRER, Begegnungen, S. 394–396, mit der dort genannten Literatur. Mit Blick auf die angelsächsischen Einflüsse ist anstelle der alfredianischen Reformen in der jüngeren Forschung vermehrt der Hof Æthelstans in den Blick genommen worden, den man als transformierendes Bindeglied zwischen den Initiativen definierte. Vgl. hierzu etwa PRATT, Thought, S. 348 f., DERS., Voice, sowie BIHRER, Begegnungen, S. 393 f., mit weiterführender Literatur. Hinsichtlich der kontinentalen Einflüsse hat sich der Fokus weg von den zeitgenössischen Klosterreformen hin zur Rezeption karolingischer Traditionen verschoben. Vgl. hierzu etwa die Bemerkungen bei DEMS., Bienen, zur *Regularis concordia*. Die widersprüchliche Einstellung der älteren Forschung zeigt sich bei PARSONS, Introduction, S. 7, sehr anschaulich: „Perhaps this is the key to tenth-century attitudes to Europe: a clinging to traditional English forms with a gradual, perhaps in some cases grudging, acceptance of continental ideas and practises, of which the English were clearly aware.“

880 Vgl. hierzu die für die vorliegende Arbeit konsultierten Editionen der *Vita Oswaldi* und der *Vita Ecgwini* Byrhtferths sowie der Dunstanviten B.s und Adelards.

881 Vgl. hierzu etwa die Dokumente in RUMBLE, Piety, oder die Edition von Byrhtferths komputistischen Traktat in BYRHTFERTH VON RAMSEY, *Enchiridion*.

882 Vgl. etwa GRETSCH, Foundations, DIES., Witness, HILL, Bede, sowie COOPER, Monk-Bishops. Hierbei ist auch auf die immer wieder aktualisierte Übersicht zu den mit England vor 1100 assoziierbaren Handschriften von Helmut Gneuss zu verweisen. Diese erschließt die Reformen zwar selbst nicht unmittelbar, hat aber als zentrales Hilfsmittel deren Erforschung begünstigt. Vgl. etwa GNEUSS, Handlist. Dieser Forschungszweig reicht über die Sammelbände der 1980er und 1990er Jahre hinaus. Für ältere Ansätze in diesem Bereich vgl. etwa CLEMOES, Literature, ALEXANDER, Benedictinal, HOHLER, Books, oder GRETSCH, Regula.

Schriftlichkeit neu bestimmt werden.<sup>883</sup> Ebenso wurde aus kunstgeschichtlicher Perspektive der Beitrag der Buchkunst zur Vermittlung von Reformidealen herausgearbeitet, wobei vor allem die engen typologischen Bezüge zwischen Königtum und Mönchtum Beachtung fanden.<sup>884</sup>

Der durch die personenorientierten Studien grundlegende, fragmentierte Charakter wurde durch diese ideengeschichtlichen Perspektiven indes nicht überwunden. Weder die bessere Verfügbarkeit und Zugänglichkeit von einschlägigen Quellen noch die handschriftlichen Befunde führten zu einer Gesamtschau der reformerischen Anstrengungen sowie ihrer Ansätze, Ziele und Akteure.<sup>885</sup> Zudem blieben die überlieferungsgeschichtlichen Studien in ihrer Reichweite zumeist begrenzt, indem nur eine Handschrift beziehungsweise die Überlieferung eines konkreten Textes in den Blick genommen wurde.<sup>886</sup>

Die Fragmentierung des Forschungsfeldes in unterschiedliche Subdisziplinen und Zugänge ebenso wie der grundlegende Charakter und die Anschlussfähigkeit der Studien der 1980er und 1990er Jahre an andere Themengebiete führten schließlich dazu, dass die ‚benediktinischen‘ Reformen als anleitender Gesamtkontext der Untersuchung stark an Bedeutung verloren. Waren schon die Sammelbände zur ersten Generation darum bemüht, die Mönchsbischöfe nicht nur als Reformer, sondern auch „as aristocratic political actors“<sup>887</sup> zu untersuchen, so gewannen diese anderen sozialen Rollen in nachfolgenden Studien

883 Zur Formierung des Altenglischen als Kultursprache vgl. etwa die Beobachtungen bei DERS., *Foundations*, zu den Glossierungen, sowie DIES., *Language*. Auch hier konnte die Forschung an ältere Traditionen anknüpfen, v. a. in Form der Studien zum sog. „Winchester-Stil“, bei welchem es sich um eine normierte Ausdrucksweise handelt, welche von Winchester ausgehend v. a. im südensächsischen Raum gepflegt und durch die Reformanliegen verbreitet worden ist. Vgl. zur Etablierung und Verbreitung des Wortgutes HOFSTETTER, *Sprachgebrauch*, sowie zur altenglischen Benediktsregel als frühem Zeugnis GRETSCH, *Regula*, S. 382. Gleichsam komplementär hierzu sind die Untersuchungen zum sog. „hermeneutischen Stil“ zu sehen, welcher zeitgleich in der lateinischen Schriftlichkeit etabliert worden ist. Wenngleich sich dieser komplexe Stil weder auf England noch auf den hier beleuchteten Zeitraum beschränken lässt, ist er doch im Umfeld der Reformer bes. forciert worden. Vgl. dazu die grundlegenden Anmerkungen von LAPIDGE, *Style*, sowie zu den identitätsstiftenden Dimensionen STEPHENSON, *Politics*, bes. S. 14–19, sowie DIES., *Scapegoating*.

884 Hierbei ist v. a. auf die Arbeiten von Robert Deshman zu verweisen. Vgl. hierzu etwa DESHMAN, *Kingship*, DERS., *Benedictus*, sowie DERS., *Benedictional*. Auch Deshmans Studien sind dabei zum Teil chronologisch vor den Sammelbänden anzusetzen.

885 Zur starken Fragmentierung des Forschungsfeldes vgl. etwa CUBITT, *Reform*, bes. S. 87, sowie ROBERTSON, *Scholarship*.

886 GRETSCH, *Regula*, untersucht etwa ausschließlich die Genese der altenglischen Benediktsregel, geht dabei aber auch auf das Verhältnis zur lateinischen Überlieferung ein. COOPER, *Monk-Bishops*, ist im Wesentlichen auf die Untersuchung einer Handschrift, London, BL, Cotton Tiberius A. iii, ausgerichtet. DESHMAN, *Benedictional*, widmet sich wiederum nur dem Benediktionale Æthelwolds, wenngleich dieses in größere Kontexte eingeordnet wird. Eine bedeutsame Ausnahme bildet etwa GRETSCH, *Foundations*, welche die Glossierungen im Royal Psalter und zu Aldhelms *De uirginitate* mit der volkssprachlichen Übersetzung der Benediktsregel in Beziehung setzt und so breitere Perspektiven auf die altenglische Textproduktion im Umfeld Æthelwolds entwirft.

887 CUBITT, *Reform*, S. 78.

weiter an Bedeutung.<sup>888</sup> Gerade das wachsende Bewusstsein dafür, dass die ältere Forschung die Leistungen der Reformen und die Uniformität der Ansätze überwertet hatte, führte zu einer stärkeren Beleuchtung der vorangegangenen und nachfolgenden Phasen wie auch zu einer Ausweitung der berücksichtigten Akteurskreise. Vor allem das weibliche Religiosentum und die weltkirchliche Komponente der spätangelsächsischen Kirche, die aufgrund der vermeintlich einseitigen Quellenlage und der unkritischen Anlehnung an die scharfen Verdikte der ‚benediktinischen‘ Reformen in der Forschung lange Zeit kaum beachtet worden waren, erfuhren eine grundlegende Neuevaluierung.<sup>889</sup>

Dabei wurde nicht nur der ideologische Gegensatz zwischen monastischem und säkularem Klerus sowie das vermeintliche Kulturgefälle zwischen der ‚benediktinischen‘ Reformperiode und der vorherigen wie nachfolgenden Zeit stark relativiert. Vielmehr bedingte diese erweiterte Perspektive, dass das Reformparadigma an sich als analytischer Leitrahmen infrage gestellt wurde. So stellten gleich mehrere Studien heraus, wie stark die Periodisierung der angelsächsischen Kirchengeschichte in mehrere Phasen des Niederganges, die von kurzfristigen ‚goldenen Zeitaltern‘ der Erneuerung abgelöst wurden, einem historiographischen Narrativ des beginnenden 12. Jahrhunderts verpflichtet war. Dieses habe letztlich eine Rechtfertigung der normannischen Eroberung unter gleichzeitiger Anerkennung der angelsächsischen Tradition verfolgt.<sup>890</sup> Mehr noch als die reformorientierten Quellen selbst machte die Forschung somit deren interessengeleitete Rezeption unter den anglo-normannischen Geschichtsschreibern für das allzu reduktionistische, ja gar anachronistische Bild der ‚benediktinischen‘ Reformen beziehungsweise der angelsächsischen Kirchengeschichte allgemein verantwortlich. Von diesem Befund ausgehend und die allgemeine mediävistische Kritik am Reformbegriff aufgreifend widmete man sich schließlich verstärkt der zeitgenössischen Terminologie der Reformen und konstatierte auf dieser Basis wesentliche Unterschiede zwischen den dort artiku-

---

888 Auch die herrschaftlich-politische Ausrichtung bzw. Instrumentalisierung der Reformen kann auf eine lange Forschungstradition zurückblicken. Als bes. langlebig hat sich dabei das Streben nach Vereinheitlichung unter Edgar erwiesen, zu welchem die Reformförderung ebenfalls zu zählen sei. Vgl. hierzu die Anmerkungen bei GRETSCH, *Language*, S. 125 f., in Bezugnahme auf die kritische Forschungsübersicht bei FOOT, *Nation-State*, zur angelsächsischen ‚Staatsbildung‘. Auch SYMONS, *Derivation*, S. 40, betont mit Blick auf die *Regularis concordia* den Einheitsgedanken, der sich in die Politik Edgars füge. Letztlich wird diese politische Bedeutung auch bei Coopers Interpretation der Vertreibung der Säkularkleriker affirmiert. Vgl. COOPER, *Monk-Bishops*, S. 59.

889 Vgl. zum weiblichen Religiosentum v. a. die wegweisende Studie von FOOT, *Women*, zur weltkirchlichen Komponente die grundlegende Arbeit von GIANDREA, *Culture*. Die geweitete Perspektive spiegelt sich auch in den Studien in RUMBLE, *Leaders*, wider, die Leitungsfunktionen in der englischen Kirche allgemein in einem exemplarisch und diachron orientiertem Zugriff perspektivieren. Ein weiteres Feld, welches jüngst Beachtung gefunden hat, bildet die Rolle der Reformbischöfe und ihrer Amtskollegen im Rahmen von Herrscherwechseln. Vgl. hierzu WASENHOFEN, *Role*.

890 Zu dieser anglo-normannischen Adaption der Vergangenheit vgl. GRANSDEN, *Traditionalism*, S. 74–79, GIANDREA, *Culture*, S. 7–34, DIES., *Approaches*, S. 89 f., sowie ROBERTSON, *Dunstan*.

lierten Denkmustern und dem modernen Interpretationsschema der Vorgänge.<sup>891</sup>

Allgemein betrachtet spiegelt die Erforschung der ‚benediktinischen‘ Reformen also Tendenzen wider, die auch mit Blick auf das alfredianische Fallbeispiel sowie die mediävistische Erforschung von Wandlungsphänomenen generell festgehalten worden sind. Während die Frage nach dem Verhältnis von Volkssprache und Latein, die Diskussion um die Bedeutung karolingischer Modelle wie auch zeitgenössischer kontinentaler Praktiken gegenüber genuin angelsächsischen Elementen sowie die Untersuchung der herrschaftlich-politischen Bedeutung der Reformen und ihrer Akteure vor allem Bezüge zur Erforschung der alfredianischen Reformen erkennen lassen, stellen die Relativierung von Erfolg und Einheitlichkeit des Vorhabens, die Kritik an der teleologischen Ausdeutung der Abläufe sowie das wachsende Bewusstsein für die Perspektivgebundenheit von Quellen und älterer Forschung Bezüge zur mediävistischen Reformforschung generell her.<sup>892</sup> Die begriffliche Infragestellung ebenso wie die starke Fokuserweiterung leisteten dabei auch in diesem Forschungsfeld einer Tendenz Vorschub, die den Gesamtzusammenhang ‚benediktinische Reformen‘ zwar nicht obsolet werden lässt, wohl aber in seiner analytischen Tragfähigkeit relativiert. Diese Kritik richtet sich vor allem gegen den zweiten Bestandteil des Forschungsparadigmas: den Reformbegriff selbst.

Demgegenüber soll im Folgenden eine stärkere Problematisierung der ersten Begriffskomponente verfolgt werden: die Klassifizierung der Reformen als ‚benediktinisch‘. Wenngleich das die Vorgänge einordnende Adjektiv keine gleichwertige begriffliche Relativierung wie der Terminus ‚Reform‘ erfahren hat, kann auch dessen Problematisierung auf einem bestehenden Diskurs aufbauen. So haben einzelne Studien immer wieder auf die weltkirchlichen und seelsorgerischen Komponenten der Reformen abgehoben, die den engeren Rahmen einer Wiederbelebung des klösterlichen Lebens nach dem Vorbild der Benediktusregel teils deutlich transzendierten.<sup>893</sup> Diese grenzüberschreitenden Tendenzen äußerten sich dabei in der ersten Generation nicht nur durch den Status der drei Gründerväter als Bischöfe und Mönche respektive Äbte sowie die rigorose Vertreibung der Weltkleriker aus den Gemeinschaften von Old und New Minster in Winchester durch Æthelwold, welche vielfach als Anspruch auf eine allumfassende Monachisierung des kirchlichen Lebens in England gewertet wurden.<sup>894</sup> Vielmehr zeigten umgekehrt gerade das gegenüber dem Agieren Æthelwolds verhaltene, auf Ausgleich und graduellen Wandel abzielende Handeln Dunstans und Oswalds gegenüber ihren Kathedralgemeinschaften sowie der Rekurs auf spezifisch an der Regulierung von Säkularklerikern orientierten Normenbeständen, dass weltkirchliche Einflüsse und Anliegen nicht

---

891 Vgl. hierzu BARROW, *Ideology, Dies., Ideas*, sowie JONES, *Limits*, bes. S. 67–69.

892 Vgl. hierzu ausführlich die Abschnitte II.1. sowie I.4. in der vorliegenden Arbeit.

893 HILL, *Wulfstan*, S. 324, weist etwa darauf hin, dass die allgemeinkirchliche Stoßrichtung der Reformen schon 1936 von Darlington herausgestellt worden ist. Vgl. hierzu DARLINGTON, *Reform*.

Auch COOPER, *Monk-Bishops*, profiliert diese allgemeine Ausweitung der Reformanliegen.

894 Vgl. hierzu GOEZ, *Kirchenreform*, S. 44.



einseitig zugunsten benediktinisch-monastischer Orientierungen aufgegeben wurden.<sup>895</sup> Das Verhältnis von weltklerikalen und monastischen Elementen gestaltete sich auf der ideellen wie auch der personellen Ebene somit bereits in der vermeintlichen Hochzeit der Reformen deutlich komplexer, als es der Tenor der älteren Forschung in seiner starken Fokussierung auf die benediktinischen Aspekte vermuten ließ.

Noch prononcierter wurden diese universalkirchliche Stoßrichtung und Prägung allerdings für die nachfolgende Reformergeneration herausgearbeitet. Vor allem zwei Vertreter, die zudem nachweislich miteinander in Kontakt standen, gerieten dabei in das Blickfeld der Forschung: Ælfric von Eynsham († ca. 1010) und Wulfstan von York († 1023). Für das Œuvre beider Akteure wurde dabei eine starke pastorale Komponente herausgearbeitet, die letztlich nicht nur einen stärkeren Einbezug weltkirchlicher Akteure, sondern gar eine Ausweitung der Reformideen auf den Kreis der Laien vorsah.<sup>896</sup> Aus einer Reforminitiative, die sich vordergründig der Behebung von Missständen innerhalb der Kirchenstruktur unter benediktinischen Vorzeichen widmete, war bei Ælfric und Wulfstan somit ein Ansatz entwickelt worden, der auf eine gesamtgesellschaftliche Wiederherstellung der Gottgefälligkeit abzielte. Als wichtige Rahmenbedingung für diese Transformation der ursprünglichen Reformidee wertete man dabei die Millenniumsfurcht ebenso wie die krisenhaften Symptome der Herr-

---

895 Zum graduellen Wandel speziell in Worcester vgl. BARROW, *Community*, die ebd., S. 92 f., auf die dortige Tradierung weltkirchlicher Bildungsbestände eingeht und ebd., S. 84–86 einen guten Forschungsüberblick hierzu bietet. Vgl. zudem die Anmerkungen zu dieser und anderen Gemeinschaften bei KEYNES, *Wulfsgige*, S. 68 f., PARSONS, *Introduction*, S. 3, sowie SYMONS, *Derivation*, S. 41.

896 Vgl. zur Ausweitung allgemein etwa BIHRER, *Begegnungen*, S. 432, sowie BUSSE, *Self-Understanding*, der gleichwohl von einer Beschränkung auf die Elite des Reiches ausgeht. Neben Predigten im engeren Sinne umfasste das Werk im Falle des Erzbischofs von York v. a. Rechtstexte, im Falle des Mönchs von Eynsham v. a. hagiographische Schriften, wobei sich die Grenzen zwischen den ‚Textgattungen‘ extrem fließend gestalten. Zum Reformverständnis Ælfrics vgl. etwa die Einschätzungen bei HILL, *Life*, S. 43 f., S. 60 und S. 64 f. Zur Ausweitung von Reformidealen auf den Laienkreis bei Ælfric vgl. etwa UPCHURCH, *Preaching*, zu dessen Fastenpredigten, sowie CUBITT, *Misogyny*, zum Ideal der Keuschheit. Zum breiten Rezipientenkreis von Ælfrics Werken vgl. HALL, *Pedagogue*, S. 193 f. Hall beschäftigt sich dabei vornehmlich mit Schriften, welche im monastischen Schulbetrieb zu verorten sein dürften, weist aber ebd., S. 211–215, darauf hin, dass *De temporibus anni* für ein breiteres Publikum bestimmt gewesen sein könnte. CLAYTON, *Homiliaries*, bes. S. 189, betont, dass Ælfric mit seinen Predigten sowohl einen klerikalen als auch einen laikalen Rezipientenkreis angesprochen haben dürfte, wertet aber gerade den Einbezug monastischer Elemente als dessen zentrale Leistung. Zu Wulfstan vgl. v. a. HILL, *Wulfstan*, sowie die Übersicht bei COOPER, *Monk-Bishops*, S. 72–104, und grundlegend LOYN, *Church*. Zum Verhältnis der beiden Reformer zueinander pointiert CUBITT, *Misogyny*, S. 22: „On the basis of the similarities of thought between the two, one might postulate not a relationship of intellectual debit and credit in which one party was always the lender and the other always the borrower, but rather a circle of reform opinion which may have included others less well known to us.“



schaft Æthelreds II. (reg. 978–1016), die durch politische Spannungen und erneute Däneneinfälle gekennzeichnet war.<sup>897</sup>

Dieser universale Anspruch der Reformansätze schien den Erzbischof und den Mönch dabei von den vermeintlich ‚konservativeren‘ Vertretern der zweiten Generation – Byrhtferth von Ramsey, Wulfstan Cantor und Lantfred von Fleury respektive Winchester – zu unterscheiden, die stärker den monastischen Impetus der ersten Generation vertreten hätten. Gleich auf mehreren Ebenen konstatierte man gewichtige Unterschiede zwischen den Texten der vermeintlich unterschiedlichen Reformlager. So attestierte man den Werken Ælfrics aufgrund ihrer didaktisierenden Aufbereitung der Inhalte, ihrer einfachen sprachlichen Gestaltung und ihrer Kürze eine größere Zugänglichkeit und Breitenwirkung als den monastische Gelehrsamkeit widerspiegelnden Schriften Byrhtferths, Lantfreds und Wulfstan Cantors.<sup>898</sup> Während Ælfric sich also schon durch die Gattungswahl und die stilistisch-sprachliche Gestaltung seiner Texte für eine Ausweitung und praktische Aufbereitung der Wissensbestände eingesetzt hätte, hätten die drei anderen Mönche durch den artifiziellen Charakter ihrer Sprache, die weitestgehende Fokussierung auf das Lateinische sowie die zahlreichen gelehrten Exkurse gerade dessen arkanen Charakter affirmiert und somit einer Popularisierung der Ideen entgegengewirkt.<sup>899</sup> Auch inhaltlich seien divergierende Schwerpunkte erkennbar, wie sich insbesondere am gattungstechnischen Schnittfeld der Hagiographie erkennen ließe: Der Orientierung an den eigenen

---

897 Zum umstrittenen Status der Millenniumsfurcht in England vgl. COOPER, *Monk-Bishops*, S. 83, sowie FOXHALL FORBES, *Apocalypse*, S. 146 f., mit jeweils weiterführender Literatur. Zu den krisenhaften Symptomen von Æthelreds Herrschaft vgl. ROACH, *Æthelred*, S. 186–251, sowie DERS. *Penance*, S. 363–367. Æthelred hat auf diese Krisensituation durchaus reformkonform reagiert, indem er Buße für frühere Verfehlungen leistete. Vgl. zum wachsenden Bußbewusstsein Æthelreds II. und seinen Kontakten zur zweiten Reformergeneration etwa CUBITT, *Penance*, ROACH, *Æthelred*, S. 133–185, DERS., *Tale*, DERS., *Rites*, S. 193–199, und KEYNES, *Wulfsgige*, S. 59 f., sowie S. 67–72, zur Reform von Sherborne. Gerade die Kontakte Æthelreds zu den Reformern belegen, dass eine Perspektivierung seiner Herrschaft allein als Niedergang zu kurz greift. Auf die intellektuelle Blüte insbes. in der frühen Herrschaftszeit Æthelreds weist GRETSCH, *Language*, S. 136, hin. Dementsprechend ist MOLYNEAUX, *Formation*, S. 224–227, sowie ROACH, *Penance*, S. 363–367, durchaus zuzustimmen, dass die Wahrnehmung Æthelreds als eines vermeintlich ‚gescheiterten‘ Königs auch wesentlich auf eine gesteigerte Erwartungshaltung gegenüber dem Herrscher zurückzuführen sein dürfte, welche von Seiten der Reformen propagiert worden ist.

898 Die These von JONES, *Limits*, dass dies durch eine späte Berufung Ælfrics zum Mönchtum bedingt sein könnte, ist indes nicht belegbar. Vgl. dazu auch die Einschätzung bei HILL, *Life*, S. 46 f.

899 Vgl. hierzu die Einschätzungen bei JONES, *Limits*, sowie COOPER, *Monk-Bishops*, S. 86 f. Dabei gilt es aber zu beachten, dass auch Ælfric sich durchaus kritisch gegenüber der Popularisierung von Wissen an Unkundige zeigte. Vgl. hierzu etwa GODDEN, *Ælfric*. Zudem hat bereits CUBITT, *Reform*, S. 89 f., darauf hingewiesen, dass nicht nur der „hermeneutische Stil“ im Lateinischen, sondern auch der „Winchester-Stil“ im Altenglischen v. a. als Macht- und Kontrollinstrument zu deuten ist. Von einer Popularisierung kann dementsprechend nur bedingt ausgegangen werden, zumal auch im monastischen Reformkreis selbst altenglische Texte eine konstitutive Funktion eingenommen haben dürften, welche sich aus dem komplexen Charakter des gepflegten Lateins speiste. Denn der „hermeneutische Stil“ eignete sich zwar zur Artikulation eines auf Gelehrsamkeit basierenden monastischen Habitus, kaum aber zur praktischen Wissensvermittlung. Vgl. hierzu STEPHENSON, *Scapegoating*, sowie DIES., *Politics*.

Gründervätern im Sinne einer Profilierung lokaler Kulte sowie der Betonung monastischer Themen bei den ‚konservativen‘ Vertretern stünde sowohl der universale Zuschnitt des hagiographischen Korpus als auch das Interesse an exemplarisch-moralischen Dimensionen der Heiligenfiguren bei Ælfric gleichsam gegenüber.<sup>900</sup>

Noch plastischer träte die konservative Stoßrichtung der drei Mönche allerdings im Vergleich mit Wulfstan von York hervor. Denn die dezidiert praxisorientierte Auslegung der Reformideale gerade im weltkirchlichen Bereich zeigt sich im Falle dieses Erzbischofs neben der Abfassung mehrerer Predigten vor allem in der Aufbereitung und Formulierung von Rechtstexten – also in Form einer Kommentierung und Verschriftlichung konkreter Verhaltensanweisungen und Sanktionen für Laien wie Kleriker gleichermaßen, die bei Wulfstan Cantor, Byrhtferth und Lantfred keine direkte Entsprechung hat.<sup>901</sup> Die von Wulfstan dabei an den Tag gelegte Pragmatik im Umgang mit den ursprünglichen Zielsetzungen und Ansätzen der Reformer ebenso wie seine Quellengrundlage unterschieden ihn dabei nicht nur in einer markanten Weise von der konservativ-monastischen Gruppe, sondern auch von Ælfric selbst, dessen Ansichten der Prälat teilweise in seinem Sinne abwandelte.<sup>902</sup> Nicht zuletzt diese Heterogenität der zweiten Generation hat dazu geführt, dass einige Studien sich gänzlich gegen eine Uniformität suggerierende Zusammenfassung der Akteure zu einer Reformerguppe ausgesprochen haben.<sup>903</sup>

Die Reformen in England im ausgehenden 10. und beginnenden 11. Jahrhundert – so lässt sich angesichts der vorangegangenen Beobachtungen zu deren Heterogenität konstatieren – waren von Beginn an durch wesentlich umfassendere Zielsetzungen gekennzeichnet als die bloße Wiederbelebung eines streng regulierten monastischen Lebens. Je nach Kontext der Akteure und den intendierten Funktionen ihrer Werke konnten neben der Normierung und Profilierung des klösterlichen Lebens auch der Status und die Besserung der Weltkirche, die Sicherstellung und Fundierung der Seelsorge oder die Vermittlung und Bündelung religiöser Gelehrsamkeit in den Fokus des Interesses treten. Der Vielgestalt der Anliegen entspricht dabei auch das Spektrum der vorgebrachten Ansätze zu deren Verwirklichung, die von einer rigorosen Durchsetzung der Ideale bis hin zu deren pragmatischer und kontextorientierter Adaption reichen können.

Die bisherige Forschung hat aus dieser Heterogenität vor allem den Schluss gezogen, dass der Reformbegriff ungeeignet sei, die vielgestaltigen Wandlungsprozesse in der spätangelsächsischen Kirche adäquat zu erfassen.<sup>904</sup> Die

---

900 Vgl. JONES, *Limits*, S. 97–103.

901 Zur Tätigkeit Wulfstans vgl. LOYN, *Church*, S. 99–102, sowie v. a. WORMALD, *State-Builders*, und DERS., *Holiness*.

902 Zu den Unterschieden zwischen Ælfric und Wulfstan vgl. HILL, *Life*, S. 43.

903 Vgl. hierzu etwa JONES, *Limits*, und ROBERTSON, *Sanctity*, S. 223 f.

904 So die pointierte Einschätzung bei GIANDREA, *Culture*, S. 5 f.: „In short, we need to stop thinking about religious transformation in terms of reform and think about it in terms of change, which, as Maureen Miller has suggested, is a much less judgmental way of conceptualizing it.“

eigentliche Problematik liegt im vorliegenden Fall allerdings weniger im Begriff ‚Reform‘ als vielmehr in der reduktionistischen Klassifizierung ‚benediktinisch‘ begründet. Denn obwohl nicht bestritten werden kann, dass die monastischen Komponenten einen zentralen ideellen wie personell-institutionellen Bezugsrahmen für die Reformtätigkeit bildeten, sind sie in der Gesamtschau nur als ein Teilsegment der Initiative zu deuten. Die terminologische Fixierung auf den benediktinischen Charakter erklärt dabei zum einen den widersprüchlichen Umgang der angelsächsischen Forschung mit diesem Phänomen, die trotz der Annahme eines grundsätzlich bestehenden ideellen und personellen Zusammenhangs kaum Synthesen zu diesem Reformkontext vorgelegt hat.<sup>905</sup> Die Bedeutung des Benediktinisch-Monastischen variiert je nach Reformen sehr stark, sodass es nicht als analytische Klammer für einen Gesamtentwurf fungieren kann.

Zum anderen macht die begriffliche Reduktion den Sonderstatus verständlich, welcher den englischen Reformen immer wieder in den gesamteuropäisch ausgerichteten Überblicksdarstellungen attestiert worden ist: Faktoren wie der Schulterchluss der geistlichen Reformen mit dem Königtum oder die Monachisierung der Kathedralgemeinschaften werden erst dann erklärungs-würdig, wenn man sie kontinentalen Vorstellungen und Praktiken von Klosterreform und *libertas ecclesiae* gegenüberstellt oder gar hinsichtlich ihrer Repräsentativität für letztere befragt.<sup>906</sup> Denn bei allen Kontakten zu zeitgenössischen Reformzentren wie Fleury und Gent fällt die englische Reform schon durch ihre starke Orientierung an den Synoden Ludwigs des Frommen aus dem kontinentalen Reformkontext der Zeit, da nicht allein deren monastische Komponente, sondern vielmehr deren universaler Impetus übernommen und an die angelsächsischen Verhältnisse adaptiert wurde.<sup>907</sup> Zugleich können diese Faktoren auch nicht als wesensdefinierende Alleinstellungsmerkmale definiert werden. Angesichts dieser deutlich grundsätzlicheren Divergenzen zwischen England und dem Kontinent verwundert es nicht, dass den englischen Reformen des 10. und 11. Jahrhunderts meist nur wenige Seiten gewidmet werden, die sich vor allem

---

905 Vgl. hierzu abermals ROBERTSON, *Scholarship*.

906 Der erstgenannte Faktor ist auch in kontinentaler Perspektive nicht so außergewöhnlich, wie stellenweise behauptet worden ist. Vgl. hierzu WORMALD, *Counterparts*. Zur Sonderrolle vgl. DARTMANN, *Benediktiner*, S. 93, GOEZ, *Kirchenreform*, S. 44, sowie VOGTHERR, *Benediktinerabtei*, bes. S. 287 und S. 317–320.

907 Dabei ist weniger der zeitversetzte Charakter als vielmehr die Ausrichtung dieser Rezeption entscheidend: Die karolingischen Synodalbeschlüsse verfolgten nicht allein eine Fundierung des monastischen Lebens nach einer erweiterten Benediktsregel, sondern waren auf eine stärkere Regulierung des religiösen Lebens generell ausgerichtet. Dieser allgemeine Impetus wurde von den englischen Reformern generell übernommen, konnte in Anlehnung an angelsächsische Reformtraditionen aber auch modifiziert werden, wie das Beispiel Æthelwolds zeigt: Nicht die Profilierung klarer Grenzen zwischen den religiösen Lebensmodellen, wie sie für die karolingischen Ansätze kennzeichnend ist, sondern deren Unterminierung bildete im Fahrwasser der reformerischen Ansätze Bedas einen wichtigen Angelpunkt der Initiative. Vgl. dazu grundlegend WORMALD, *Counterparts*, S. 37–41.

auf den Erlass der *Regularis concordia* konzentrieren<sup>908</sup> und dementsprechend der Komplexität des Phänomens kaum gerecht zu werden vermögen: Die englische Initiative stellt nur bedingt ein Themenfeld für die Kloster- und Ordensforschung dar – und diese ist eben nur bedingt ‚benediktinisch‘.

Eine Widerlegung der benediktinisch-monastischen Elemente als analytisch-inhaltliche Klammer stellt nun aber noch keine Affirmation des Reformbegriffes dar. Will man an der übergeordneten Deutung der unterschiedlichen Ansätze als Gesamtzusammenhang festhalten, so muss neben dem Trennenden auch etwas Einendes profiliert werden können. Hier erweist sich die oben vorgeschlagene pragmatisch-diskursanalytische Definition von Reformen als werteorientierte Kommunikationszusammenhänge als anschlussfähig.<sup>909</sup> Denn was die ‚benediktinischen‘ Reformen bei aller unterschiedlichen Schwerpunktsetzung neben direkten oder indirekten Bezügen aufeinander eint, ist die diskursive Aushandlung einer grundlegenden und standesübergreifenden Werteordnung, deren maßgebliches Anliegen die Wiederherstellung einer gottgefälligen Gesellschaft – einer „holy society“<sup>910</sup> – bildet.

Solch grundlegende beziehungsweise universale Aspekte sind von der bisherigen Forschung vor allem mit Blick auf die Ansätze Wulfstans von York und Ælfrics von Eynsham sowie hinsichtlich der ‚gebrauchsorientierten‘ Textproduktion in der ersten Hälfte des 11. Jahrhunderts reklamiert worden, sie lassen sich aber auch in den Viten des vermeintlich ‚konservativeren‘ Kreises um Byrhtferth, Wulfstan Cantor und Lantfred sowie in der Dunstanvita des B. finden. Eine Weiterverfolgung dieser Idee speziell mit Blick auf die lateinische Vitenproduktion erscheint somit vielversprechend und soll im Folgenden exemplarisch vorgenommen werden. Hierzu muss allerdings im Sinne der methodischen Leitlinien der vorliegenden Arbeit noch das Untersuchungskorpus eingegrenzt und vorgestellt werden. Dies erfolgt in zwei Schritten, indem die Reformen zunächst grob periodisiert werden, bevor von dieser Verortung ausgehend die relevanten Texte vorgestellt werden.

### III.1.2. Periodisierungsfragen

Eine genaue zeitliche Verortung der ‚benediktinischen‘ Reformen gestaltet sich schwierig, weshalb dieser Aspekt in der jüngeren Forschung wieder ein verstärktes Interesse erfahren hat. Ausgangspunkt bildete auch hier die Infragestellung der älteren Meistererzählung zur Erneuerung des monastischen Lebens, die in ihrer generell unkritischen Anlehnung an die reformorientierten Quellen

---

908 Vgl. hierzu etwa DARTMANN, *Benediktiner*, S. 92f., SEMMLER, *Erbe*, S. 44–50, sowie GOEZ, *Kirchenreform*, S. 41–46.

909 Vgl. hierzu den Abschnitt I.4. in der vorliegenden Arbeit.

910 Vgl. WORMALD, *Holiness*, sowie zur hiermit verbundenen Stoßrichtung auch COOPER, *Monk-Bishops*, S. 1 f.

deren Chronologie – sofern vorhanden – übernommen hatte.<sup>911</sup> Gemeinhin wird der Beginn der Reformen mit der Ernennung Dunstans zum Abt von Glastonbury in die 940er Jahre datiert,<sup>912</sup> wobei das religiöse Klima, in welchem die Reformen zunächst wirkten, aufgrund der einseitigen Überlieferungslage unklar bleiben muss. In jedem Fall sollte der Abbatat Dunstans nicht als radikaler Neuanfang, sondern als symbolischer Initialpunkt eines langfristigen und graduellen Wandels gedeutet werden, der in breitere Zusammenhänge einzuordnen ist.<sup>913</sup> Denn zum einen haben Dunstan, Æthelwold und Oswald ihre kirchliche Sozialisation in genau jenen Strukturen erfahren, deren Missstände und Reformbedürftigkeit in den pro-monastischen Quellen immer wieder herausgestellt werden. Die realgeschichtliche Reichweite dieser für Reformkontexte typischen Kritik sollte mithin nicht überbewertet werden.<sup>914</sup> Zum anderen deutet auch die ‚protoreformerische‘ Orientierung, welche den frühen Förderern ebendieser ersten Generation wiederholt in der Überlieferung attestiert wird, darauf hin, dass die ‚benediktinischen‘ Reformen ihrerseits auf aktuellen Vorläufern aufbauen konnten und an bestehende Tendenzen anknüpften.<sup>915</sup> Erste, eindeutig eigenständige Wegmarken fallen hingegen erst in die 960er und 970er Jahre, in denen durch die Monachisierung der Gemeinschaften von Old und New Minster in Winchester unter Æthelwold und den Erlass der *Regularis con-*

---

911 Zur lückenhaften Chronologie der Reformerviten und der allgemein dünnen Quellenlage zur zeitlichen Rekonstruktion der Abläufe vgl. z. B. BARROW, *Chronology*, bes. S. 214f., zur starken Orientierung an den Rekonstruktionsversuchen der frühen Reformforschung bis in die jüngste Zeit ebd., S. 212f. Auch BIHRER, *Bienen*, S. 3, verweist bei seiner Analyse der *Regularis Concordia* darauf, dass deren Entstehungsumstände „nur schemenhaft“ fassbar werden.

912 Vgl. hierzu etwa HILL, *Beyond*, S. 151. Man beachte allerdings den berechtigten Hinweis bei ROBERTSON, *Dunstan*, S. 159, dass die Einführung der Benediktsregel in Glastonbury durch Dunstan überhaupt nicht belegt ist.

913 Vgl. etwa die Bemerkungen bei BIHRER, *Begegnungen*, S. 424, zum zeitversetzten Erfolg der Maßnahmen.

914 Vgl. hierzu etwa GRANSDEN, *Traditionalism*, S. 42f.

915 Hierbei ist v. a. auf Erzbischof Oda von Canterbury, Bischof Ælfheah von Winchester sowie König Æthelstan zu verweisen, denen in den Reformerviten teils eine prominente Stellung eingeräumt wird. Vgl. hierzu ausführlich den Abschnitt III.3.2. in der vorliegenden Arbeit. Dass unter Æthelstan wieder vermehrt reformorientierte Impulse am Herrscherhof nachweisbar sind, die auch auf eine Verbesserung der kirchlichen Zustände abzielten, ist in der Forschung öfters herausgearbeitet worden. Vgl. hierzu etwa BIHRER, *Begegnungen*, S. 393, sowie FOOT, *Æthelstan*, S. 94–126. Auch die Prälaten Oda, der gemeinhin als der wichtigste Wegbereiter der Reformen gilt, und Ælfheah verdanken ihre kirchliche Stellung Æthelstan. Vgl. zur Bedeutung speziell Odas BIHRER, *Begegnungen*, S. 393f., sowie zur derjenigen Odas und Ælfheahs GRANSDEN, *Traditionalism*, S. 42f., und FOOT, *Æthelstan*, S. 99 und S. 109. Dementsprechend hoch ist die Bedeutung des Hofes von Æthelstan für die ‚benediktinischen‘ Reformen angesetzt worden, zumal auch Dunstan und Æthelwold in ihren Viten mit dem Umfeld von Alfreds Enkel assoziiert werden. Vgl. zur Bedeutung des Herrscherhofes ebd., S. 107–109, GRETSCH, *Foundations*, S. 328 und S. 427, sowie PRATT, *Thought*, S. 346 und S. 348. Zur Bedeutung von Familienbeziehungen vgl. ferner CUBITT, *Reform*, S. 85f.

*cordia* die Ansprüche, Zielsetzungen und somit spezifischen Konturen der Reforminitiative erstmals deutlich greifbar werden.<sup>916</sup>

Auch die Periodisierung der einzelnen Etappen der ‚benediktinischen‘ Reformen wird in der Forschung unterschiedlich bestimmt. Grundsätzlich hat sich dabei eine zeitliche Binnendifferenzierung nach Reformergenerationen durchgesetzt, deren Anzahl allerdings variiert: Während die Unterscheidung zwischen einer ersten initiativen Gruppe, deren wirkmächtigste Vertreter die drei Mönchsbischöfe Æthelwold, Dunstan und Oswald bilden, und einer zweiten Kohorte, die vornehmlich aus Schülern der drei Begründer besteht und deren bedeutendste Repräsentanten Wulfstan von York und Ælfric von Eynsham sind, allgemeine Gültigkeit beanspruchen kann, lässt sich vereinzelt auch die Annahme einer dritten Generation finden, deren Konturen allerdings deutlich unschärfer ausfallen.<sup>917</sup>

Gerade die Versuche, eine dreistufige Abfolge zu profilieren, offenbaren dabei zwei zentrale Schwächen dieses Periodisierungsmodells: Denn zum einen ist die Ausdifferenzierung der Generationen eindeutig an konkreten Lebenszeitaltern und somit am personellen Wandel orientiert, wodurch Zäsuren wie Kontinuitäten in anderen Bereichen teilweise ausgeblendet werden.<sup>918</sup> Während der zeitnahe Tod aller drei Mönchsbischöfe aus der ersten Generation tatsächlich einen Wechsel im Reformprozess selbst markiert, indem auf die Grundlegung der Ziele und Ansätze deren konkrete Implementierung folgt, lässt sich eine solche übergeordnete, reforminterne Entwicklung für den Übergang von der

916 ‚Ansprüche und Ziele‘ ist hier nicht unbedingt mit ‚Uniformität und Umsetzung‘ gleichzusetzen. Inwiefern das Vorgehen Æthelwolds etwa repräsentativ für die ‚benediktinischen‘ Reformen als solche ist, ist in der Forschung umstritten. Hinweise in den Quellen legen es eher nahe, dass die konkrete Umsetzung dieser Ziele zeitversetzt erfolgte und eher durch Ausgleich und Implementierung denn durch radikale Durchsetzung geprägt war. Vgl. hierzu ausführlich den Abschnitt III.1. in der vorliegenden Arbeit.

917 BIHRER, Bienen, verweist etwa in Anlehnung an seine Habilitationsschrift auf eine solche dritte Generation, benennt aber keine konkreten Vertreter bzw. inhaltlichen Schwerpunkte, welche diese dritte Gruppe gegenüber ihren Vorgängern auszeichnen würde. COOPER, Monk-Bishops, S. 88–104, wiederum setzt mit der dänischen Eroberung 1016 einen Generationenwechsel an, wobei sie Wulfstan von York als Brückenfigur verstanden wissen möchte, welcher den Übergang des monastischen Episkopats von Æthelred II. zu Knut sichert. HILL, Beyond, S. 164, hält die Reformen spätestens mit dem Tode Wulfstans von York, eventuell schon mit dem Ende der Herrschaft Æthelreds II. für beendet und behandelt die Handschriftenproduktion des 11. Jahrhunderts wie auch die punktuellen Reformen nach lothringischem Vorbild unter Eduard dem Bekenner als Nachtrag bzw. weitgehend eigenständiges Phänomen. STEPHENSON, Politics, S. 186, bezeichnet bereits die Zeit Ælfrics als „post-reform period“ und begründet dies ebd., S. 194, mit dem schwindenden politischen Einfluss der Reformen seit den 990er Jahren.

918 Diese Orientierung an Personen und Lebensaltern gilt paradoxerweise auch für den Ansatz von COOPER, Monk-Bishops, S. 92f., obwohl sie z. B. Wulfstan zwei Reformergenerationen zuzuordnen versucht. Das ausschlaggebende Moment für die Annahme eines Generationenwechsels bildet bei ihr der Herrscherwechsel von Æthelred II. zu Knut, wohingegen die zeitliche Verortung der Synodalbeschlüsse und anderer Texte, die diesen Übergang durch ihre einigende Wirkung auf den Episkopat angeleitet haben und mithin reforminterne Prozesse widerspiegeln sollen, nur von sekundärer Bedeutung ist.



zweiten zur dritten Generation kaum näher fassen.<sup>919</sup> Obwohl es sinnvoll ist, sich von ideengeschichtlichen und strukturalistischen Interpretationsmodellen zu lösen und stattdessen die konkreten Akteure bei der Untersuchung von Reformprozessen zu fokussieren, sollten diese nicht den alleinigen Gradmesser für die Untersuchungskonfiguration bilden. Denn eine solche personelle Ausrichtung birgt zum anderen die Gefahr, die Rolle von einzelnen Individuen überzubewerten und somit in das alte Narrativ einer Geschichte großer Führungspersonen zurückzufallen.<sup>920</sup> Jenseits des auch auf einer prozessualen Ebene relevanten Wechsels von der ersten zur zweiten Generation sind weitere Zäsuren innerhalb der ‚benediktinischen‘ Reformen auf Basis personeller Veränderungen demnach kaum auszumachen. Schließlich ist auch die sogenannte „anti-monastic reaction“ als Binnenzäsur ungeeignet, da sie weder allein in Reformbezügen zu sehen noch eindeutig datierbar ist.<sup>921</sup>

Dementsprechend schwierig gestaltet es sich, das Ende dieser Initiative zu bestimmen beziehungsweise zeitlich einzugrenzen. Analog zum Beginn sollte auch hinsichtlich des Ausganges nicht von einem punktuellen Abbruch oder Abschluss, sondern eher von einem schrittweisen Bedeutungsverlust oder Auslaufen der Maßnahmen ausgegangen werden. Einen bedeutsamen Faktor bildete dabei sicherlich die sich seit den letzten Herrschaftsjahren Knuts (reg. 1014–1035) allmählich vollziehende Veränderung in der Zusammensetzung des englischen Episkopats, indem die Ernennung von Hofkaplänen zu

---

919 Die Ausführungen zu einer vermeintlichen dritten Generation der ‚benediktinischen‘ Reform ebd., S. 88, drücken diese Problematik deutlich aus: „In an admittedly gross generalization, there seems to be a pattern to any movement – the first generation instigates and provides the ideology; the second generation adapts it to account for practicalities; and the third generation gets on with the job with less fanfare, but not necessarily less fervor. It was, therefore, the lot of the third generation of reformers to perpetuate the work of their spiritual forefathers, rather than to innovate.“ Dementsprechend wenig profiliert gestaltet sich auch ihre Einschätzung ebd., S. 100, zu den dieser Generation zugeordneten Akteure, wie die Bemerkungen zu Æthelnoth von Canterbury zeigen: „Æthelnoth’s purpose, however, may be obscured by his own success: his times did not call for a ground-breaking archbishop in the mold of Dunstan or Wulfstan, but one who stressed the conservative continuity of the reform.“ Wenngleich es sicherlich ein Verdienst Coopers darstellt, die langanhaltende Wirkung der ‚benediktinischen‘ Reformideen nachzuzeichnen, bedarf ihr Interpretationsmodell keines erneuten Generationenwechsels. Zudem sind einige Grundannahmen, die die Autorin in Ermangelung konkreter biographischer Anhaltspunkte zu dieser Generation auf der kollektiven, prosopographischen Ebene trifft, nicht belegbar, wie BARROW, Rezension, zu Recht herausstellt. Denn vielfach bleiben die Informationen zum monastischen Hintergrund der Bischöfe vage und sollten dementsprechend nicht mit einer klösterlichen Sozialisation gleichgesetzt werden.

920 Obwohl Cooper dieser Gefahr durch ihren kodikologischen Ansatz vorbeugt, ist auch sie darum bemüht, mit Ælfric Bata, Eadwig Basan und Æthelnoth von Canterbury drei konkrete Vertreter für diese Generation zu benennen. Vgl. COOPER, Monk-Bishops, S. 97–104. Bei JONES, Limits, S. 67, wird Ælfric Bata der zweiten Generation zugeordnet.

921 Vgl. zu dieser kritischen Neubewertung JAYAKUMAR, Retribution, mit Verweis auf die ältere Literatur, sowie ROBERTSON, Sanctity, S. 10f., und COOPER, Monk-Bishops, S. 73f. Für die ältere Thesebildung vgl. v. a. JOHN, King, sowie FISHER, Reaction.

Bischöfen in der königlichen Rekrutierungspraxis an Bedeutung gewann.<sup>922</sup> Da die Geltungsansprüche der ‚benediktinischen‘ Reformen seit der Grundlegung der Initiative wesentlich auf ihren Beziehungen zum Königtum und den damit verbundenen Aufstieg ihrer Führungspersonen in der weltkirchlichen Administration fußten, kann diese schrittweise Neuausrichtung der Bischofsernennungen als einflussmindernder Einschnitt gewertet werden. Die Herrschaftszeit Eduards des Bekenner (reg. 1042–1066), die am deutlichsten durch diese veränderte Schwerpunktbildung gekennzeichnet ist, lässt sich somit als einer der Endpunkte definieren, zumal unter dem späteren Königsheiligen über die Ernennung lothringisch sozialisierter Bischöfe zudem ein anderes Reformmodell punktuell an Bedeutung gewann.<sup>923</sup>

Ein weiterer Faktor, der in der Forschung hinsichtlich seiner Bedeutung für das Ende der ‚benediktinischen‘ Reformen diskutiert wird, bildet der wachsende „localism“<sup>924</sup> innerhalb der Reformklöster, der sich bereits unmittelbar nach dem Ableben der ersten Generation in der hagiographischen Produktion beziehungsweise der Heiligenverehrung der Häuser artikuliert habe. Die durch die *Regularis Concordia* verfolgte Uniformität des Mönchtums sei dementsprechend an der Eigenständigkeit der Klöster gescheitert, da die mit der (Neu-)Gründung der Konvente einhergehenden personalen Netzwerke nicht in einen dauerhaften, überpersönlichen und somit institutionellen Zusammenhang überführt werden konnte. Mit dem Tod der Gründungsfiguren setzte vielmehr eine Fraktionierung unter den Gemeinschaften ein, welche die Gestaltungsmöglichkeiten der Reformen langfristig unterminierte. Obwohl der Hinweis auf die bleibende Autonomie der einzelnen Gemeinschaften bedeutsam für die Frage nach dem Erfolg der ‚benediktinischen‘ Reformen ist, kann er nur bedingt für die Bestimmung von deren Auslaufen herangezogen werden. Denn die hiermit verbundene Annahme einer geschlossenen Reformbewegung in der ersten Generation ist in der jüngeren Forschung wie oben erwähnt infrage gestellt worden, weshalb der ‚Lokalpatriotismus‘ der zweiten Generation nicht zwangsläufig als neues Phänomen gewertet werden muss, welches einen Niedergang anzeigt.

---

922 Zu den Auswirkungen dieser Schwerpunktverlagerung in den Bischofsernennungen auf die ‚benediktinischen‘ Reformen vgl. allgemein GRANSDEN, *Traditionalism*, S. 59, sowie VOGTHERR, *Benediktinerabtei*, S. 301–304. SMITH, *Preferment*, S. 173, spricht mit Blick auf die letzten Jahre Knuts gar von einer „normalization of the English church along Continental lines“, die Eduard fortgeführt habe. Die übergeordneten Gründe für diesen Wechsel sind angesichts der spärlichen Quellenlage allerdings schwer zu eruieren und somit stets kritisch am Einzelfall zu überprüfen. Eine Orientierung an der kontinentalen Praxis der Zeit liegt nahe, zumal insbes. Eduard durch sein Exil in der Normandie hier über ein entsprechendes Erfahrungswissen verfügt haben dürfte. Rückschlüsse auf eine bewusst verfolgte Strategie der Könige im Sinne eines englischen ‚Reichskirchensystems‘ lassen sich anhand der Befundlage allerdings kaum treffen. Zur unsicheren Befundlage auch noch unter Eduard vgl. ebd., S. 163, Anm. 23. In jedem Fall ist die Bevorzugung von Klerikern aus dem eigenen Umfeld wohl nicht als Reformfeindlichkeit der Könige zu werten, sondern eher herrschaftspolitischen Notwendigkeiten geschuldet.

923 Vgl. hierzu BHRER, *Begegnungen*, S. 396, VOGTHERR, *Benediktinerabtei*, S. 301–304, sowie SMITH, *Preferment*, S. 164, S. 173 und S. 168.

924 GRANSDEN, *Traditionalism*, S. 59, sowie ebd., S. 59 f. für das Folgende.

### III.1.3. Vitenkorpus

Die ‚benediktinischen‘ Reformen in England sind somit grob in der Zeit zwischen dem zweiten Viertel des 10. und dem zweiten Viertel des 11. Jahrhunderts zu verorten. Dementsprechend werden für die Untersuchung im Folgenden nur diejenigen Texte herangezogen, die sich sicher in den Zeitraum zwischen ca. 950 und ca. 1050 datieren lassen. Eine weitere Eingrenzung erfährt das Korpus zudem durch die oben ausführlich begründete Fokussierung der Diskursanalyse auf lateinische Prosaviten, um eine Vergleichbarkeit der Aussagekontexte zu gewährleisten. Dichtungen werden im Folgenden ebenso ausgeklammert wie volkssprachliche Werke. Obwohl auf Basis dieser Parameter ein relativ klar umrissenes Untersuchungsfeld in den Blick gerät, gilt es analog zur kontextuellen Verortung der *Alfredsvita* Assers einen letzten Punkt entsprechend herauszuarbeiten: die Funktion der Heiligenviten als Reformtexte. Wenngleich dieser Aspekt im Gegensatz zum ersten Fallbeispiel in der Forschung weniger stark umstritten ist, erfolgte die Auseinandersetzung mit den Werken doch auch hier bisher vordergründig aus zwei anderen Perspektiven: Einerseits zog man die Texte zur Erschließung der realgeschichtlichen Abläufe heran, andererseits wertete man sie bezüglich ihrer Bedeutung für die Entwicklung der mit ihnen verbundenen Heiligenkulte aus.<sup>925</sup> Hinsichtlich des ideellen Überbaus der Reformen hat man sich hingegen vor allem mit deren ‚Gebrauchsschriftgut‘ und insbesondere der normativen Schriftlichkeit im engeren Sinne auseinandergesetzt.<sup>926</sup> Dabei wurden die lateinischen Viten nur insofern in die Untersuchung miteinbezogen, als der Heiligenkult selbst als Teilgebiet reformorientierten Handelns definiert wurde, welches nicht zuletzt der letztgültigen Legitimation des Vorhabens wie auch der Absicherung der Akteure dienen sollte.<sup>927</sup>

So verdienstvoll die realgeschichtliche wie kultische Erschließung der Texte auch sein mag, so schöpft sie deren Aussagemöglichkeiten doch nicht aus. Gerade die Abkopplung von den ideellen Bezugspunkten der Reformen zeitigte vielmehr auch in diesem Forschungsfeld bedeutsame Konsequenzen, die den Blick auf dieses Korpus teilweise verstellten. Denn zum einen wurde die lateinische Hagiographie aufgrund ihrer monastischen Provenienz als markantes Anzeichen für eine sich entwickelnde Fraktionierung innerhalb der Reformerguppe gewertet, in der die Belange der jeweiligen Gemeinschaft zunehmend an Gewicht gegenüber der Profilierung des Gesamtzusammenhangs gewonnen

---

925 Vgl. hierzu etwa die entsprechend ausgewiesenen Studien in Anm. 868 in der vorliegenden Arbeit. Einen anderen Zugang wählt ROBERTSON, *Sanctity*, die sich dezidiert gegen den Reformzusammenhang ausspricht. Vgl. bes. pointiert die Einschätzung ebd., S. 10: „[I]t is apparent that to speak of a unified ‚reform movement‘ or ‚the reform‘ fails to take into consideration the clear indications in these texts that there was no such movement, that each figure – Dunstan, Æthelwold and Oswald – promoted Benedictine monasticism in his own way in his respective centre.“

926 Vgl. hierzu die in den Anm. 868 und 882 zitierten Studien.

927 Vgl. hierzu die Einschätzung bei COOPER, *Monk-Bishops*, S. 70–72, mit der dort genannten Literatur.

hätten.<sup>928</sup> Der mit dem Text verbundene Heiligenkult wurde daher vor allem hinsichtlich seiner materiellen Dimensionen für das individuelle Kloster in Form von Pilgerfahrt und göttlich legitimierter Besitzarrondierung untersucht, wohingegen die ideellen Aspekte in den Hintergrund traten. Die lateinische Vitenproduktion der zweiten Generation wurde gar einem ‚konservativen‘ Lager innerhalb der Reformen zugeschrieben, die sich der normativen Öffnung der Initiative gegenüber nicht-monastischen Akteurskreisen, wie sie von einer progressiven Untergruppe vertreten worden sei, bewusst verschlossen habe. Anstatt das Reformwerk der ersten Generation auf einer allgemeingesellschaftlichen Ebene fortzusetzen, hätten sich die lateinischen Vitenschreiber allein für die Bewahrung des Erreichten auf einer strikt monastischen Ebene eingesetzt.<sup>929</sup> Wenngleich nicht bestritten werden kann, dass der direkte Rezipientenkreis der Texte die jeweilige monastische Gemeinschaft gewesen sein dürfte, ist diese eng begrenzte Einschätzung der Funktionalität der Viten jeweils konkret am Einzelfall zu prüfen, wobei kontextuelle Aspekte ebenso zu berücksichtigen sind wie inhaltliche. Denn der Umstand, dass sich die Viten primär an ein gebildetes, monastisches Milieu richteten, bedeutet im Umkehrschluss nicht, dass der ideelle und inhaltliche Bezugsraum dieser Texte gleichsam allein hinter Klostermauern zu suchen ist.

Zum anderen bedingte vor allem das realgeschichtliche Interesse an den Viten eine Grenzziehung innerhalb der lateinischen Überlieferung, indem vor allem die ‚zeitgeschichtlich‘ orientierten Passagen der Viten erforscht worden sind, wohingegen die geschichtlich weiter ausgreifenden Abschnitte, die Wunderberichte und die Visionen aufgrund ihres vielfach ahistorischen Charakters inhaltlich kaum näher untersucht worden sind.<sup>930</sup> Eine solche Bevorzugung bestimmter Textteile gegenüber anderen wurzelt aber allein in modernen Erkenntnisinteressen und Wahrnehmungskategorien und wird dem zeitgenössischen Reformdiskurs nicht gerecht. Daher soll eine möglichst holistische Untersuchung der Texte vorgenommen werden, die neben der die Forschung bisher dominierenden Textstellen auch weniger ausführlich beleuchtete Passagen für die Untersuchung fruchtbar zu machen gedenkt.

Wenngleich diese Perspektiverweiterung gegenüber der bestehenden Forschung erst in der inhaltlichen Auswertung der Texte vollumfassend greifbar werden kann, gilt es vorab, analog zur *Alfredsvita* Assers den kontextuellen Rahmen der Textproduktion abzustecken. Es geht mithin darum, die Genese der Viten innerhalb des reformorientierten Milieus der Zeit zu verorten und die Werke kurz hinsichtlich ihrer möglichen Funktionen und Rezeptionskontexte vorzustellen, wobei die Profilierung der Reformorientierung den Schwerpunkt

---

928 Vgl. hierzu ausführlich den Abschnitt III.1.2. in der vorliegenden Arbeit.

929 Vgl. hierzu ausführlich den Abschnitt III.1.1. in der vorliegenden Arbeit.

930 Vgl. hierzu etwa die Bemerkung bei BIHRER, *Begegnungen*, S. 151, Anm. 656, dass die *Dunstanvita* B.s beispielsweise als Gesamtkonzept bisher keine eingehende Untersuchung erfahren hat. LAPIDGE, *Byrhtferth*, weist wiederum darauf hin, dass die *Oswaldsvita* Byrhtferths bisher v. a. als verlässliche Quelle zu realgeschichtlichen Abläufen ausgewertet worden ist und problematisiert diesen Zugang exemplarisch anhand zweier Textpassagen.

bilden soll. Zur Realisierung dieses Anliegens böte sich vor allem ein Ausgang von den realhistorischen Netzwerken an, die die Forschung für die ‚benediktinischen‘ Reformen rekonstruiert hat.<sup>931</sup> Eine solche Zugangsweise hat im vorliegenden Fall allerdings nur eine bedingte Aussagekraft, da sie einerseits der Gefahr unterliegt, Dichotomien – wie etwa diejenige zwischen einem ‚konservativen‘ und einem ‚progressiven‘ Reformlager in der zweiten Generation – fortzuschreiben, die die vorliegende Arbeit gerade hinterfragen will. Zum anderen ist die Zuschreibung der Texte an konkrete Autoren nicht immer verlässlich und ihrerseits häufig durch Vorannahmen geprägt, die einer kritischen Infragestellung bedürfen. Daher soll der Zugang über institutionelle und persönliche Verbindungen in der vorliegenden Untersuchung um ein binnendiskursives Moment ergänzt werden, indem intertextuelle Bezüge zwischen den einzelnen Viten dazu genutzt werden, um mögliche Verbindungen aufzuzeigen.<sup>932</sup> Die Vorstellung des Korpus ist somit zweigliedrig aufgebaut, indem zum einen in einem grundsätzlich chronologisch orientierten Zugriff jede Vita separat vorgestellt wird, zum anderen aber auch Querbezüge zwischen den einzelnen Werken auf kontextueller und textueller Ebene berücksichtigt werden. Die zeitliche Ordnung der Texte wird dabei insbesondere im Falle hagiographischer Dossiers aufgehoben, unter denen hier im Sinne einer pragmatischen Arbeitsdefinition Vitenbestände verstanden werden, die sich auf denselben Heiligen beziehen und deren Genese inhaltlich und textuell stark miteinander verwoben ist. Hier bietet sich ein systematischer Zugriff geradezu an, um die Abhängigkeiten wie auch die Unterschiede zwischen den Werken entsprechend deutlich herausarbeiten zu können.

### III.1.3.1. Lantfreds *Translatio et miracula Sancti Swithuni* und ihre Überarbeitung

Die erste lateinische Hagiographie in Prosaform<sup>933</sup>, welche sich nachweislich mit dem hier fokussierten Reformkontext assoziieren lässt, bildet die *Translatio et*

---

931 Vgl. hierzu die in Anm. 869 genannten Studien.

932 Eine solche Perspektivierung kann selbstverständlich nur exemplarisch erfolgen. Die nachstehenden Beobachtungen wären ohne die wegweisenden Vorarbeiten insbes. Michael Lapidges auf diesem Feld überhaupt nicht möglich. Gerade seinen Studien ist es zu verdanken, dass alle im Folgenden vorgestellten Texte sorgfältig erschlossen worden sind. Die kritischen Anmerkungen in den Editionen können vielfach als ‚State of the Art‘ gelten und bilden daher die wesentliche Grundlage für die nachfolgende Vorstellung des Korpus.

933 Das erste Werk, welches sich nachweislich mit den zur Debatte stehenden Reformen assoziieren lässt, bildet das *Breviloquium vitae Wilfridi*, welches der westfränkische Mönch Fredegaud Mitte des 10. Jahrhunderts für Erzbischof Oda von Canterbury verfasste. Es besteht im Wesentlichen aus einer Versifizierung der *Vita Sancti Wilfridi* des Stephan von Ripon aus dem 8. Jahrhundert und wurde von Oda wohl anlässlich seines Erwerbes der Reliquien des früheren Bischofs von Northumbria in Auftrag gegeben. Vgl. zu diesem Werk und seinem Autor grundlegend LAPIDGE, Scholar, sowie die konzisen Bemerkungen bei BIHRER, Begegnungen, S. 148 f., mit der dort genannten Literatur. Da es sich nicht um einen Prosatext handelt, wird das *Breviloquium* im Rahmen der vorliegenden Untersuchung ausgeklammert. Die *Translatio* Lantfreds enthält zwar ebenfalls Passagen in Versform. Da der Text insgesamt betrachtet aber in der Prosaform verfasst



*miracula Sancti Swithuni* Lantfreds, welche zwischen 971 und 981, wahrscheinlich gar vor 975 verfasst worden ist.<sup>934</sup> Denn der Mönch westfränkischer Herkunft verfasste das Werk für einen reformorientierten Auftraggeber – Bischof Æthelwold von Winchester –, um dessen Translation der Gebeine Swithuns in schriftlicher Form zu memorieren.<sup>935</sup> Der Autor der *Translatio* nennt sich weder im Widmungsbrief noch im Bericht selbst beim Namen, in zwei Abschriften wird das Werk aber in Form einer Überschrift einem *doctoris eximii Lantfredi uenerande sanctitatis presbiteri et monachi*<sup>936</sup> zugeschrieben. Wenngleich es angesichts des bescheidenen Autorengestus in der *Translatio* unwahrscheinlich ist, dass diese Worte auf den Verfasser selbst zurückzuführen sind, können sie durch ihre Bezeugung in einem zeitnah in Winchester entstandenen Codex Glaubwürdigkeit beanspruchen.<sup>937</sup>

Über Lantfred selbst ist wenig bekannt. Die meisten Informationen zu seiner Person basieren auf Hinweisen in seinen Schriften, wobei deren Zuordnung vielfach vage bleiben muss. So sind Lantfred auf Basis von stilistischen Ähnlichkeiten mehrere Texte zugeschrieben worden, deren Autor in der handschriftlichen Überlieferung schlicht als *.L.* ausgewiesen wird.<sup>938</sup> Sollten diese Zuordnungen zutreffen, ließe sich Lantfred als Mönch aus Fleury identifizieren, der neben Æthelwold auch in Kontakt mit Dunstan stand,<sup>939</sup> abschließend be-

---

worden ist, bildet er das früheste hier zu untersuchende Zeugnis. Zum Charakter der Vita als Prosawerk vgl. die pointierte Einschätzung bei LAPIDGE, *Hagiography*, S. 66, der das Werk als „one of the most substantial Latin prose texts which have survived from Anglo-Saxon England“ bezeichnet.

934 Vgl. zur Datierung die Ausführungen bei DEMS., *Introduction Lantfred*, S. 235–237. Die dortigen Argumente für eine frühe Abfassung erscheinen plausibel, lassen ich aber nicht endgültig belegen.

935 Wenngleich Lantfred Æthelwold in seiner *Epistola* nicht namentlich als Empfänger des Werkes nennt, sondern allgemein die [d]ilectissimis fratribus Wintonie commorantibus in sancti Petri coenobio quod nuncupatur Vetutissimum adressiert, kann an dessen Rolle als Auftraggeber kaum gezweifelt werden, stand der Reformator der Gemeinschaft von Old Minster doch im fraglichen Zeitraum vor. LANTFRED, *Translatio et miracula Sancti Swithuni*, *Epistola*. Zur Beauftragung Lantfreds durch Æthelwold vgl. auch BIHRER, *Begegnungen*, S. 148.

936 LANTFRED, *Translatio et miracula Sancti Swithuni*, *Epistola*, Anm. a.

937 Bei der fraglichen Handschrift handelt es sich um London, British Library, Royal 15. C. VII, deren ursprünglicher Inhalt, zu dem auch die Abschrift der *Translatio* zu zählen ist, sich auf Basis interner Merkmale wie paläographischer Befunde auf ca. 1000 datieren lässt. Die Provenienz der Handschrift ergibt sich nicht zuletzt aus ihrem Inhalt, kann sie doch als hagiographisches Dossier zu Swithun gedeutet werden. Zu Inhalt und Datierung der Handschrift vgl. LAPIDGE, *Introduction Lantfred*, S. 239f. Zum bescheidenen Autorengestus vgl. LANTFRED, *Translatio et miracula Sancti Swithuni*, *Epistola*, Anm. 1.

938 Bei den fraglichen Zeugnissen handelt es sich um einen kurzen Brief an Erzbischof Dunstan, der sich auf die Zeit zwischen 974 und 984 datieren lässt, sowie drei Gedichte, welche zur Zeit Æthelwolds in Winchester entstanden sind. Zur Überlieferung der Zeugnisse sowie der Identifikation Lantfreds als deren Verfasser vgl. LAPIDGE, *Introduction Lantfred*, S. 220–223.

939 Der Verfasser des Briefes bittet Dunstan darum, sich stellvertretend für ihn für die Rückgabe einiger seiner Bücher einzusetzen, die sich gegenwärtig in Winchester befinden würden, da er diese in Fleury aufgrund eines Feuerschadens in der Bibliothek nicht konsultieren könne: *Dein uestrum flagitat beniuolentiam ut commentum Flori quod habet domnus abbas Oscarus, et alios libellos*



wiesen sind diese weitreichenden Annahmen aber nicht.<sup>940</sup> Als gesichert können hingegen die westfränkische Herkunft des Hagiographen sowie sein persönlicher Aufenthalt in der reformierten Gemeinschaft von Old Minster gelten.<sup>941</sup>

Lantfred orientierte sich bei der Abfassung seines Translationsberichtes mit angeschlossenem Mirakelverzeichnis deutlich an den kontinentalen Gattungskonventionen der Zeit, die auf diese Weise Eingang in die hagiographische Textproduktion der Reformen gefunden haben.<sup>942</sup> Die somit stark an der Kultetablierung ausgerichtete Form des Textes ebenso wie der Hintergrund des verehrten Heiligen – es handelt sich nicht um einen zeitgenössischen Verfechter der Reformen, sondern um einen Amtsvorgänger Æthelwolds im Episkopat von Winchester, der im 9. Jahrhundert aktiv gewesen ist<sup>943</sup> – könnten zunächst Zweifel an einer programmatischen Stoßrichtung des Werkes und dementsprechend an seiner Relevanz für die vorliegende Untersuchung aufkommen lassen.

Dass die Propagierung der ‚benediktinischen‘ Reformideen allerdings ein virulentes Anliegen Lantfreds bildete, verdeutlicht bereits die Vorrede des Werkes, in welchem das im Anschluss beschriebene Geschehen heilsgeschichtlich verortet wird. Nach einem kurzen Abriss über das Leben Christi und die frühe Missionierung der Menschen durch die Apostel kommt der Autor schließlich auf die Bekehrung der *gentes [...] felices in Britannie limitibus commorantes que nuncupantur Anglisaxones* zu sprechen, unter denen es nun jedoch wieder viele Formen des Unglaubens gäbe.<sup>944</sup> Der frühere Status der Angelsachsen als Gesegnete wird dabei von Lantfred mit der Art ihres Glaubensübertritts begründet: So hätten sie sich sofort, als sie des Lichtes der Wahrheit teilhaftig geworden seien und ohne irgendein Gemetzel an den Missionaren zu begehen, zum Christentum bekehrt, wohingegen andere Völker diesen Wechsel

---

*qui habentur Wintonie quique conda[m] sui fuerunt, [nunc] pro Christi nomine illi reddere faciatis, quoniam quid[em] hoc coenobium Floriacense quo nunc degit – utpote igne [consumptum] – his caret codicellis.* Zudem legt der Umgang mit dem Erzbischof im Brief es nahe, dass der Verfasser über engere Kontakte zu Dunstan verfügte. Vgl. LAPIDGE, Introduction Lantfred, S. 220–222, mit der dortigen Edition und Übersetzung des Schreibens.

940 Im Falle des Briefes argumentiert Lapidge v. a. über die biographischen Ähnlichkeiten zwischen den Verfassern, welche sich aus den Werken rekonstruieren lassen, sowie Parallelen im Wortgebrauch. Von den Gedichten erscheint gar nur eins auf Basis stilistischer Indizien mit Lantfred assoziierbar. Vgl. dazu ebd., S. 221–223.

941 Der Aufenthalt Lantfreds in Old Minster wird nicht nur durch textimmanente in der *Translatio*, sondern auch durch einen Hinweis in der metrischen Überarbeitung des Werkes durch Wulfstan Cantor sowie einem entsprechenden Eintrag im *Liber vitae* New Minsters bezeugt. Vgl. hierzu ebd., S. 218f. Zur westfränkischen Herkunft vgl. auch die vordergründig sprachlichen Befunde ebd., S. 219f., sowie die konzise Forschungsübersicht bei BIHRER, Begegnungen, S. 148, Anm. 642.

942 Vgl. hierzu LAPIDGE, Hagiography, S. 66f., sowie DERS., Introduction Lantfred, S. 232–234.

943 Zu den wenigen Informationen, die zur historischen Person Swithuns überliefert sind, vgl. die Übersicht bei DEMS., Swithun, S. 3–7.

944 LANTFRED, *Translatio et miracula Sancti Swithuni*, Praefatio.

nur unter Blutvergießen an vielen Märtyrern vollzogen hätten.<sup>945</sup> Ja, die englischen Völker hätten den Samen des Heiligen Wortes mit solch einer Hingabe aufgenommen, dass sich nicht nur die Bischöfe, Mönche und Äbte, sondern sogar die Könige, Königinnen und Großen dieser Zeit – wenn nicht gar alle, so doch viele – als gottesfürchtiger im katholischen Glauben erwiesen hätten als viele gegenwärtige Mönche.<sup>946</sup>

Der Exkurs Lantfreds in die angelsächsische Missionszeit ist zunächst vor dem Hintergrund der kultischen Stoßrichtung des Textes zu sehen, indem er den Status Swithuns als Bekennerheiligen erklärt und verortet. Denn einerseits habe es dieser Logik entsprechend keine als Blutzugeen getöteten Missionare gegeben, welche man dem Bischof hätte vorziehen können. Andererseits sei die Blutlosigkeit des Vorganges von Christus durch eine besondere Fülle an Heiligen in England honoriert worden, wie der Autor im Anschluss erläutert.<sup>947</sup> Darüber hinaus wird der vorbildliche Charakter der angelsächsischen Missionsgesellschaft aber auch mit den gegenwärtigen Missständen kontrastiert und somit ein zentraler Grundzug des Reformdiskurses angesprochen: Selbst die Laien seien in dieser idealisierten christlichen Urgesellschaft gottesfürchtiger gewesen als die vermeintlichen religiösen Experten der eigenen Zeit. Dem raschen und gewaltfreien Übertritt zum neuen Glauben steht somit die Idolatrie der Gegenwart gegenüber.

Dieser Rückbezug auf die Missionszeit als idealen Referenzpunkt könnte Lantfred durch eine Lektüre Bedas vermittelt worden sein, wahrscheinlicher ist aber, dass er hier eine Idee aufgegriffen hat, die im Umfeld Æthelwolds bereits zirkulierte. So wird dem Reformator gemeinhin ein kurzer Traktat in altenglischer Sprache zugeschrieben, in welchem der Autor die Klostergründungen König Edgars in einen breiteren historischen Kontext einordnete.<sup>948</sup> Der Traktat ist nur fragmentarisch erhalten, aus den erhaltenen Textteilen wird allerdings ersicht-

945 [...] *quas ideo ‚felices‘ predico, quoniam mox audito ueritatis lumine, relicta demoniace prauitatis caligine, susceperunt Christianitatem absque doctorum strage, quam gentes ceterae noscuntur suscepisse cum cruoris testium respersione multorum.* LANTFRED, *Translatio et miracula Sancti Swithuni*, Praefatio.

946 *Gentes nimirum prefate Anglorum cum tante sitibundo ardore deuotionis sperma diuini percipere rematis, ut etiam in fide religionis catholice non solum pontifices, coenobitae et abbates, uerum reges, reginae ac satrapes – quamquam haud omnes, tamen per plures – extiterint religiosiores monachis complurimis.* LANTFRED, *Translatio et miracula Sancti Swithuni*, Praefatio.

947 *Quapropter idem Dominus Messias Iesus contulit tantam prefate nationi gratiam, quatinus sanctos fere innumerabiles ex priuis contribulibus possideret, per uirtutem Domini curantes totius insulae egros diuersis languoribus oppressos.* LANTFRED, *Translatio et miracula Sancti Swithuni*, Praefatio.

948 Vgl. [ÆTHELWOLD VON WINCHESTER], *King Edgar’s Establishment of Monasteries*. Eine Rezeption des reformorientierten Geschichtsentwurfs, nicht Bedas erscheint nicht nur aufgrund des direkten Kontaktes Lantfreds zu Æthelwold bzw. der von ihm monachisierten Kathedralgemeinschaft von Old Minster wahrscheinlich. Auch die Vorzeitigkeit des Traktats – er ist wahrscheinlich in der Zeit zwischen 966 und 970 entstanden – legt dies nahe. Denn auch wenn die Schrift vermutlich als Begleitschreiben zu einer feminisierten Version der altenglischen Benediktsregel fungierte, belegt die zeitliche Nähe zur Abfassung der *Translatio*, dass dieses Geschichtsbild im Umfeld Æthelwolds bereits präsent gewesen ist. Vgl. zur Datierung und zum intendierten Rezipientenkreis des Traktats PRATT, *Voice*, mit der dort vorgenommenen Rekapitulation der älteren Forschung.

lich, dass Æthelwold das Wirken des Königs in heilsgeschichtliche Bezüge stellte und dabei ebenfalls auf die angelsächsische Missionszeit rekurrierte, deren Kirche er in Anlehnung an Beda als durchgängig monastisch organisiert deutete.<sup>949</sup> Lantfreds Entwurf der Missionszeit als einer positiv konnotierten Referenzeпоche, an der sich die Gegenwart zu messen habe, entspricht damit in seinen Grundzügen jenem historisch inspirierten Grundgedanken, der Æthelwold zur Monachisierung seiner Domgemeinschaft veranlasst haben dürfte. Schon allein aufgrund dieser programmatischen Nähe sollte die *Translatio* des westfränkischen Mönches nicht allein als Kult-, sondern auch als Reformtext gedeutet werden, welcher den Zielen und Ansätzen der ersten Generation verpflichtet gewesen ist.

Gleichwohl sollten die reformerischen Ansprüche Lantfreds nicht zu hoch angesetzt werden. Obwohl der hagiographische Text relativ zeitnah eine weite Verbreitung erfahren hat und über ein Jahrhundert die Grundlage für das liturgische Gedenken an den Heiligen bildete, dürfte sich seine programmatische Funktion auf den engeren Kreis der Gemeinschaft von Old Minster beschränkt haben.<sup>950</sup> Dies legt die inhaltliche Gestaltung des Textes selbst nahe, bildet ein wesentliches Element des Translationsberichtes doch die durch Swithun angeleitete *conversio* des ehemaligen Weltklerikers Eadsige zur reformierten Lebensweise.<sup>951</sup> Diese Bekehrung eines ehemaligen Reformgegners stellt zusammen mit der Anlehnung an die programmatischen Vorstellungen Æthelwolds im Vorwort Bezüge zu den konkreten Abfassungsumständen des Werkes her: dem noch jungen und singulären Status der Kathedralgemeinschaft als monastischen Konvent. Dementsprechend zielte die *Translatio* weniger auf eine universale Propagierung der Reformideale ab, sondern stellte vor allem dem monastischen Domklerus von Old Minster ein selbstvergewisserndes Identifikationsangebot zur Verfügung, indem dessen Lebensmodell in einem historisch-hagiographisch argumentierenden Zugriff legitimiert und als Erfolgsgeschichte ausgewiesen wurde.<sup>952</sup>

Die *Translatio* Lantfreds hat relativ zeitnah – wohl in den Jahren zwischen 984 und 998 – eine Überarbeitung erfahren. Als Teil einer hagiographischen Sammelhandschrift aus der Zeit nach der normannischen Eroberung ist ein anonymer *Liber translationis et miraculorum beati Swithuni* erhalten, der im Wesentlichen eine stark gekürzte und sprachlich überarbeitete Version des Werkes von Lantfred bildet, die abseits der Auslassungen kaum substantielle inhaltliche Ände-

---

949 Vgl. zu dieser Deutung der angelsächsischen Vergangenheit durch Æthelwold und ihrer wahrscheinlich grundlegenden Bedeutung für die Einrichtung monastischer Domgemeinschaften WORMALD, Counterparts, S. 37–41.

950 Zur Verbreitung und liturgischen Funktionalisierung des Textes vgl. LAPIDGE, Hagiography, S. 67.

951 Vgl. hierzu ausführlich den Abschnitt III.3.2.1. in der vorliegenden Arbeit.

952 Die bei STEPHENSON, Politics, S. 3–14, vorgeschlagene Deutung des Textes als feierliche *memoria* für eine durch den Kultakt der *translatio* vollzogene Rekonziliation zwischen monastischen Reformern, Weltklerus und Stadtbevölkerung von Winchester ist also zu modifizieren.

rungen vornimmt.<sup>953</sup> Da Ælfric von Eynsham die *abbreviatio* bei der Abfassung seiner altenglischen Vita Swithuns offensichtlich nutzte, sie zusammen mit dessen lateinischer Kurzfassung der *Vita Sancti Æthelwoldi* Wulfstans überliefert ist und der Umgang mit dem Original Lantfreds die Arbeitsweise des Mönches widerspiegelt, hat sich die Forschung für eine Zuschreibung des Werkes an seine Person ausgesprochen.<sup>954</sup> Eine solche Zuordnung lässt sich zwar nicht letztgültig belegen, erscheint angesichts der Summe der vorgebrachten Indizien aber wahrscheinlich.

Der Text ist nur in dieser einen späteren Abschrift überliefert und bietet selbst keine Anhaltspunkte bezüglich seiner intendierten Funktion oder Leserschaft, sodass es im Anschluss an die von der Forschung rekonstruierte Arbeitsweise Ælfrics naheliegt, in der Kurzfassung ein reines Zwischenprodukt des Mönches für die eigene Übersetzungstätigkeit zu sehen, welches nie veröffentlicht worden ist.<sup>955</sup> Da das Werk in seiner lateinischen Version somit wohl nicht in den zeitgenössischen hagiographischen Diskurs eingespeist worden ist und kaum eigene Akzente setzt, findet es in der vorliegenden Untersuchung keine weitere Berücksichtigung.

### III.1.3.2. Die *Passio Sancti Eadmundi* Abbos von Fleury

Auch das dritte Werk, welches sich der hagiographischen Produktion der ersten Reformgeneration zuordnen lässt,<sup>956</sup> hat einen Mönch westfränkischer Herkunft zum Autor. Zwischen 985 und 987 verfasste Abbo, ein Mönch und späterer Abt des kontinentalen Reformklosters Fleury, die *Passio Sancti Eadmundi*, welche vor allem das heiligmäßige Sterben und einige Wunder Edmunds des Märtyrers zum Gegenstand hat.<sup>957</sup> Edmund war zu Beginn der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts König von East Anglia gewesen und im Zuge der dänischen Eroberung des Reiches 869 gewaltsam zu Tode gekommen. Obgleich der Kult über numismatische Befunde grundsätzlich bis in das ausgehende 9. Jahrhundert zurückzuverfolgen ist, lassen sich umfassendere Beobachtungen zur Verehrung des Märtyrerkönigs erst mit dem Einsetzen der schriftlichen Legendenbildung treffen, welches durch das Werk Abbos markiert wird.<sup>958</sup>

953 Vgl. dazu einführend WINTERBOTTOM/LAPIDGE, Introduction Æthelwold, S. xx–xxii, sowie LAPIDGE, Introduction Wulfstan, S. 335–370.

954 Vgl. hierzu LAPIDGE, Introduction Epitome, S. 553–561, sowie zu Ælfrics Selbstverständnis als Übersetzer insbes. in seinen Bezügen zum sogenannten „Winchester-Stil“ zudem GRETSCH, Language.

955 Vgl. zur Arbeitsweise Ælfrics HILL, Life, S. 39 f., mit der dortigen Diskussion um die Zuschreibung der Handschriften. Zum Verhältnis zwischen Lantfreds lateinischer und Ælfrics altenglischer *Translatio* vgl. STEPHENSON, Politics, S. 6–13.

956 Neben den hier behandelten Werken von Lantfred und Abbo sei nochmals an das *Breviloquium* Fredegauts erinnert, welches aufgrund seiner Abfassung in Versen allerdings ausgeklammert wird. Vgl. hierzu Anm. 933 in der vorliegenden Arbeit.

957 Vgl. dazu einführend WINTERBOTTOM, Introduction Abbo, S. 4 f.

958 Zur historischen Person Edmunds und zum frühen Kultwesen vgl. den Überblick bei BALE, Introduction, S. 1–4, sowie zur Erforschung dieser frühen Phase den knappen Überblick bei

Die Autorschaft Abbos wird nicht nur durch stilistische Merkmale, sondern auch durch ein Widmungsschreiben des Mönches an Dunstan von Canterbury und die Gemeinschaft von Ramsey erwiesen, welches dem eigentlichen Werk in den meisten Abschriften vorangestellt ist und die Vermittlung von dessen Inhalt auf den Erzbischof zurückführt, der seinerseits vom Martyrium über den Bericht eines *armiger* Edmunds in jungen Jahren erfahren haben will.<sup>959</sup> Auf den ersten Blick entsprechen die Entstehungsumstände der *Passio* somit denjenigen der *Translatio* Lantfreds, allerdings sind zwei entscheidende Abweichungen<sup>960</sup> zu konstatieren: Während – erstens – der westfränkische Hagiograph durch sein Werk eine Reliquienerhebung durch die Reformen entsprechend zelebrierte beziehungsweise kommmerierte, verfügten weder Dunstan noch der Konvent von Ramsey über die sterbliche Überreste Edmunds. Ja, die von Abbo erwähnte Gemeinschaft von *Beodericesworth*, dem späteren Bury St Edmunds, welche den Besitz des *corpus incorruptum* des Märtyrerkönigs für sich reklamieren konnte, wurde erst 1020 in ein Benediktinerkloster umgewandelt und schien somit ideell betrachtet gerade außerhalb des Einflussbereiches der Reformen zu liegen.<sup>961</sup> Zudem fertigte – zweitens – Lantfred seinen Text wohl sicher während seines Aufenthalts in England an, wohingegen im Falle Abbos die Möglichkeit besteht, dass er das Werk erst nach seiner Rückkehr auf den Kontinent verfasste.<sup>962</sup>

Die im Widmungsschreiben beschriebene Transmission der Legende, die ‚außerbenediktinische‘ Verwahrung der Reliquien sowie die mögliche kontinentale Provenienz des Werkes haben in der Forschung Anlass zu intensiven Diskussionen um den Status und die möglichen Zielsetzungen der *Passio* gege-

---

PINNER, *Cult*, S. 7f., die zu Recht auf deren starke realgeschichtliche Orientierung hinweist. Zu den differierenden Thesen, welche mit Blick auf die frühen Gedenkmünzen für Edmund vorgetragen worden sind, vgl. ebd., S. 5f. Die politischen Wurzeln der Verehrung betont v. a. mit Blick auf die Münzen RIDYARD, *Saints*, S. 211–226.

959 Vgl. ABBO VON FLEURY, *Passio Sancti Eadmundi*, Praefatio. GRANSDEN, *Abbo*, S. 24, Anm. 28, und S. 63, Anm. 266, sowie S. 74, Anm. 330, hat auf Basis handschriftlicher Befunde allerdings darauf hingewiesen, dass der Brief dem Werk möglicherweise ursprünglich nachgestellt gewesen ist. Dies ändert nichts an dessen programmatischem Stellenwert, gibt aber zu bedenken, dass die Beziehung zwischen Begleitschreiben und Werk grundsätzlich anders realisiert zu deuten sein könnte, als es die Editionen vermuten lassen. Denn eine nachträgliche oder gar getrennte Abfassung des Briefes lassen sich vor diesem Hintergrund nicht gänzlich ausschließen.

960 BIHRER, *Begegnungen*, S. 148f., weist zudem auf den Unterschied hin, dass Lantfred sich freiwillig in England aufgehalten hätte, wohingegen Abbo dorthin ins Exil gegangen sei. Zwei Punkte erscheinen an dieser Abgrenzung allerdings problematisch: Denn zum einen spricht Abbo seinen Status als Exilant in der *Passio* nicht an, zum anderen sind die Kenntnisse um den Werdegang Lantfreds so vage, dass sich die Parameter seines Aufenthalts kaum näher bestimmen lassen. Daher wird dieser Aspekt hier ausgeklammert.

961 DUMVILLE, *Script*, S. 77f., hat sich auf Basis der *Passio* zwar für eine frühere Reform der Gemeinschaft ausgesprochen. Da sich hierfür aber keine weiteren Anhaltspunkte in der Überlieferung finden lassen, ist ihm die Forschung in seiner Einschätzung nicht gefolgt. Vgl. GRANSDEN, *Abbo*, S. 42, Anm. 116, sowie PINNER, *Cult*, S. 38.

962 Die Frage nach dem Abfassungsort der Vita – Ramsey oder Fleury – ist in der Forschung stark diskutiert worden, ohne dass sich diesbezüglich ein Konsens konstatieren ließe. Vgl. hierzu die Überblicke bei DACHOWSKI, *Roots*, S. 97, und MOSTERT, *Relations*, S. 192.



ben. So betonte die englische Forschung vor allem den regionalen Charakter des Werkes und wertete dementsprechend die Erneuerung der durch die dänische Eroberung gestörten Kirchenstruktur von East Anglia als dessen maßgebliche Funktion, die durch die Etablierung eines lokalen Heiligenkultes gestärkt werden sollte.<sup>963</sup> Auch der allgemeine Enthusiasmus Oswalds, des Gründers von Ramsey, für die Heiligenverehrung sowie die Möglichkeit, dass das Werk als Schultext fungiert haben könnte, mittels dessen den Mönchen des Konventes das hagiographische Schreiben vermittelt werden sollte, sind als Erklärungen für die Widmung Abbos an jene Gemeinschaft angeführt worden.<sup>964</sup> Marco Mostert hingegen ging bei seiner Interpretation des Textes stärker von Abbos kontinentalen Lebensumständen aus und wertete die *Passio* vor allem als Königsspiegel, dessen Abfassung wesentlich durch die Krönung Hugo Capets 987 motiviert gewesen und dementsprechend nach der Rückkehr des Autors auf den Kontinent anzusetzen sei.<sup>965</sup>

Bis auf die Interpretation Mosterts ist all diesen Erklärungsansätzen gemein, dass sie das Widmungsschreiben zwar zum Ausgangspunkt ihrer Ausführungen nehmen, einen zentralen Aspekt, der durch diesen Brief formuliert wird, jedoch nicht näher thematisieren: das Einschreiben des Werkes in den zeitgenössischen englischen Reformkontext durch Abbo. Wenngleich in der jüngeren Forschung zu Recht betont worden ist, dass die Widmung weitestgehend topisch gestaltet ist und eine Authentifizierung des Berichtes gemäß hagiographischer Konventionen verfolgt, lässt sie gleichwohl Bezüge zu den spezifischen Wertevorstellungen der Reformen erkennen. So wird Dunstan von Abbo vor allem als Gewährsmann für die Unverweslichkeit Edmunds angeführt – ein Heiligkeitsbeweis, der zugleich durch die ungläubige Nachfrage eines bei der Offenbarung der Geschichte Anwesenden an den Erzbischof, ob so etwas denn überhaupt möglich sei, vom Autor als außerordentlich und erklärungsbedürftig markiert wird.<sup>966</sup> Der Status des heiligen Leichnams als *corpus incorruptum* wird von Abbo im Folgenden nicht nur im Rahmen der Wunderberichte mehrfach thematisiert, sondern gar programmatisch an das Ende seines Textes gestellt, der durch eine Erklärung des Phänomens sowie eine *adhortatio* an die Rezipienten beschlossen wird: Aus den Schriften der Kirchenväter könne man entnehmen, dass diejeni-

---

963 So etwa GRANSDEN, Abbo, S. 41–45, auch wenn ihre These, dass *Beodericesworth* selbst möglicherweise als neuer Bischofssitz fungieren sollte, spekulativ bleibt. Vgl. hierzu auch die Einschätzung bei PINNER, Cult, S. 38. RIDYARD, Saints, S. 224–226, fokussiert hingegen stärker die (angeblichen) Bezüge zu den Wessex'schen Königen, die sie als maßgebliche Akteure hinter der Kultetablierung im 10. und 11. Jahrhundert sieht. Ihre Annahme, dass Æthelstan wesentlich in die Abfassung der *Passio* involviert gewesen sei, speist sich aus der angeblichen Transmission der Legende, wie sie im Widmungsbrief beschrieben wird, lässt sich darüber hinaus aber nicht belegen.

964 Zum Interesse Oswalds an den Kulturen von Märtyrerkönigen vgl. THACKER, Saint-Making, S. 252f., sowie zur Funktion des Werkes als Schultext GRANSDEN, Abbo, S. 40.

965 Vgl. MOSTERT, Theology, S. 45.

966 *Siquidem tu* [sc. Dunstanus], *cui nix capitis credi compellit, quando referebas de ea quae nunc est incorruptione regis, quidam diligentius requisivit utrum haec ita esse possent.* ABBO VON FLEURY, *Passio Sancti Eadmundi*, Praefatio.



gen mit Unverweslichkeit ausgezeichnet würden, die zu Lebzeiten ihre Jungfräulichkeit bewahrt hätten. Gleiches könne auch für Edmund konstatiert werden, der auf dem Thron inmitten aller diesseitigen Annehmlichkeiten und Reichtümer danach gestrebt habe, seine fleischlichen Begierden zu besiegen. Daher sollten sich die Diener des Heiligen darum bemühen, diesem durch dieselbe Reinheit zu gefallen, um keinen Anstoß bei der heiligen Präsenz zu erregen.<sup>967</sup> Es ist also nicht allein der gewaltvolle Tod durch die Hand der Heiden, sondern auch die enthaltsame Lebensführung, die Edmunds Status als Heiliger bedingen. Der Märtyrerkönig wird also mit einem zentralen Verhaltensideal der Reformen assoziiert und zugleich zu einer Vorbildfigur erhoben, der je nach Möglichkeit nachgeeifert werden soll.

Vor dem Hintergrund dieser programmatischen Klammer, welche gerade die Einhaltung einer enthaltsamen Lebensführung propagiert, verwundert es, dass die *Passio* bisher kaum als Reformtext von der Forschung perspektiviert worden ist.<sup>968</sup> Einzelne Aspekte, wie das christomimetische Königsverständnis oder die Jungfräulichkeit, sind zwar als Ausdruck der monastisch-reformorientierten Mentalität des Autors gewertet worden.<sup>969</sup> Die Akzentuierung der Jungfräulichkeit sollte allerdings bei allem problematischen Charakter, den sie ebenso wie die Gewaltlosigkeit Edmunds auf den ersten Blick hinsichtlich seines Status als König zeitigt, nicht vorschnell und reduktionistisch als Zugeständnis des Autors an ein klerikales oder monastisches Publikum gewertet werden, dem hier gleichsam mit einem ‚Mönch auf dem Königsthron‘ ein mahnendes Vorbild präsentiert wird.<sup>970</sup> Obwohl es selbstverständlich erscheint, sei noch einmal betont: Edmund ist kein zeitgenössischer Mönch, sondern ein ‚historischer‘ König – und dieser herrschaftlich-soziale Status seines Protagonisten wird von Abbo in

---

967 Vgl. ABBO VON FLEURY, *Passio Sancti Eadmundi*, Cap. 17, sowie ausführlich zu dieser Textstelle den Abschnitt III.2.5. in der vorliegenden Arbeit.

968 Sieht man von der bereits angesprochenen Hypothese bei DUMVILLE, *Script*, S. 77 f., ab, welche das Werk selbst als Anhaltspunkt für eine Reformierung der Gemeinschaft von *Beodericesworth*/Bury St Edmunds wertet, widmen sich nur GRANSDEN, *Abbo*, und DACHOWSKI, *Roots*, dezidiert den übergeordneten Bezügen zu den zeitgenössischen Reformen. Anknüpfungspunkt bildet hier aber jeweils die kritische Auseinandersetzung mit den Thesen Mosterts zum kontinentalen Hintergrund des Werkes. ROBERTSON, *Sanctity*, S. 180–195, stellt zwar Bezüge zu den anderen Reformerviten her, wendet sich aber explizit gegen die Vorstellung eines geschlossenen Kontextes. Bei PINNER, *Cult*, S. 34–47, steht wiederum nicht der Reformkontext, sondern die Kultentwicklung im Fokus der Untersuchung.

969 Zur Jungfräulichkeit und ihren Bezügen zu den Reformen vgl. die Bemerkungen bei PINNER, *Cult*, S. 44–46. Bei ihrer knappen Beleuchtung des Königsverständnisses der *Passio* ebd., S. 39–42, geht die Autorin wiederum nicht explizit auf den Reformkontext ein. PHELPSTEAD, *King*, beleuchtet beide Aspekte – Jungfräulichkeit und christologisches Königtum – und stellt ebd., bes. S. 35 f. und S. 43 f., Bezüge zum Reformkontext her, untersucht aber v. a. die altenglische Version der *Passio*, welche Ælfric abgefasst hat. Viele Punkte, welche Phelpstead für den Text Ælfrics reklamiert, können dabei auch für die lateinische Version Abbos gelten, wenngleich der Autor diese Bezüge nicht herstellt.

970 So die Einschätzung bei PINNER, *Cult*, S. 45: „Given the monastic audience for whom the *Passio* was most likely composed it is credible to read Edmund’s virginity as an attempt to present him as a role model for clerical readers.“ Ähnlich äußert sich auch KRIER, *Studien*, S. 64.

der Darstellung der Ereignisse bei aller Fokussierung auf das Martyrium und die postumen Wunder ausführlich thematisiert.<sup>971</sup> Auch wenn die frühe Überlieferung des Werkes ebenso wie der Brief Abbos darauf schließen lassen, dass sich der Text primär an einen kleinen, geistlichen Rezipientenkreis richtete, ist dieses Sujet bei der Analyse unbedingt zu beachten.<sup>972</sup> Dementsprechend gilt es, die *Passio* Abbos als Gesamtwerk hinsichtlich ihrer Bezüge und ihres Beitrages zum Wertediskurs der Reformen zu befragen und gerade durch den Vergleich mit den anderen behandelten Viten eine Perspektive auf den Text zu eröffnen, die in der bisherigen Forschung noch nicht verfolgt worden ist.

Zusätzlich scheint auch Abbo selbst in die weitere Textproduktion involviert gewesen zu sein, wie eine Anfrage Wulfrics, des Abtes von St. Augustine's in Canterbury zeigt. Darin bittet er den mittlerweile zum Abt des Klosters Fleury erhobenen Mönch darum, die (unten noch näher vorzustellende) *Vita Sancti Dunstani* des B. zu versifizieren.<sup>973</sup> Die Umsetzung des Anliegens ist dabei wohl allein aufgrund des bald darauf erfolgenden Märtyrertodes von Abbo in La Réole gescheitert, ist der Brief doch zusammen mit einer Abschrift der *Vita* des B. überliefert, die mit dem Sterbeort des Abtes in Verbindung gebracht werden kann: Offensichtlich führte Abbo das Werk auf seiner letzten Reise mit sich.<sup>974</sup> Die Anfertigung der *Passio Sancti Eadmundi* – sei sie nun auf dem Kontinent oder während Abbos Exil in England entstanden – sollte also nicht als ‚Gelegenheitsdienst‘ gewertet werden, der sich aus günstigen Umständen ergab. Vielmehr stand der kontinentale Reformen nach seiner Rückkehr in das Westfrankenreich weiterhin mit reformorientierten Akteuren in England in Kontakt; seine – auch anderweitig bezeugte – gelehrte Expertise scheint ihn dabei für weitere hagiographische Arbeiten empfohlen zu haben.

### III.1.3.3. Die *Vita Sancti Æthelwoldi* Wulfstans Cantor und ihre Überarbeitung

Die *Passio Sancti Eadmundi* Abbos von Fleury bildet das letzte überlieferte Werk, welches an einen der führenden Vertreter der frühen Reformphase adressiert gewesen ist. An Bedeutung verloren die Führungsfiguren im Rahmen der hagiographischen Textproduktion indes in der Folgezeit nicht. Der durch die rasche Abfolge der Tode Æthelwolds (984), Dunstans (988) und Oswalds (992) markierte Generationenwechsel führte vielmehr zu einer inhaltlichen Erweiterung des Korpus, indem in den Folgejahren vermehrt die Gründerväter der Reformen selbst zum Gegenstand der Vitenabfassung wurden.

Den wahrscheinlichen Auftakt bildet dabei die zwischen 996 und 1006, wohl vor 1000 zu datierende *Vita Sancti Æthelwoldi*, die sich dem Leben, den Wundern

971 Diesen Punkt erkennt auch KRIER, *Studien*, S. 80–83, grundsätzlich an, wenn sie eine mögliche spätere Nutzung der *Passio* als Königsspiegel für Æthelred II. diskutiert.

972 Zur erst zeitversetzt einsetzenden, starken Rezeption der *Passio* sowohl in England als auch auf dem Kontinent vgl. die Beobachtungen bei GRANSDEN, *Abbo*, S. 63–74.

973 Vgl. WULFRIC VON ST. AUGUSTINE'S, *Brief an Abbo*.

974 Vgl. hierzu WINTERBOTTOM/LAPIDGE, *Introduction Dunstan*, S. lxxxii, sowie BERSCHIN, *Biographie*, Bd. 4/1, S. 229, Anm. 684.

und der *elevatio* der Gebeine des Bischofs von Winchester widmet.<sup>975</sup> Der Vitentext selbst ist in allen direkten handschriftlichen Zeugnissen anonym überliefert, in der Forschung ist aber auf Basis mehrerer Indizien für eine Zuordnung zu Wulfstan Cantor plädiert worden, der im ausgehenden 10. Jahrhundert das Amt des Präsentors in Old Minster in Winchester innehatte und ein Schüler Æthelwolds gewesen ist.<sup>976</sup> Selbst wenn man nicht gewillt ist, diese Identifikation anzuerkennen, deuten der Inhalt und die frühe Überlieferung des Werkes eindeutig auf eine Abfassung in Winchester hin.<sup>977</sup>

---

975 Der Terminus post quem wird durch die Translation Æthelwolds vorgegeben, von welcher Wulfstan berichtet und die am 10. September 996 stattfand. Vgl. WULFSTAN CANTOR, *Vita Sancti Æthelwoldi*, Cap. 42–43. Der Terminus ante quem basiert wiederum auf der Abfassung der lateinischen Æthelwoldsvita Ælfrics, die eine *abbreviatio* der Vita Wulfstans bildet und über ihre Widmung auf das Jahr 1006 datiert werden kann. Vgl. dazu weiter unten. Eventuell ist die Entstehung der Vita Ælfrics gar etwas früher anzusetzen, da der Mönch von Eynsham die seit dem Tod Æthelwolds verstrichene Zeit mit 20 Jahren bemisst. Vgl. ÆLFRIC VON EYNESHAM, *Vita Sancti Æthelwoldi*, Prologus. Die Kurzfassung könnte also bereits 1004 entstanden und erst später Cenwulf von Winchester gewidmet worden sein. Weniger sicher sind hingegen die Hinweise auf eine frühere Datierung der Æthelwoldsvita, da sie auf deren Gebrauch bei der Abfassung anderer Werke basieren. Im Falle der ebenfalls Wulfstan Cantor zugeschriebenen *Narratio metrica de Sancto Swithuno* kann die Vorzeitigkeit der Vita nicht eindeutig belegt werden, im Falle der Oswaldsvita Byrhtferths ist unklar, ob der Verfasser sich auf diese Lebensbeschreibung Æthelwolds bezog. Vgl. auch dazu weiter unten. Die bei WINTERBOTTOM/LAPIDGE, Introduction Æthelwold, S. xvi, vorgetragene Hypothese, dass die Vita gar anlässlich der Translation Æthelwolds verfasst worden sein und somit genau auf das Jahr 996 datiert werden könnte, lässt sich nicht belegen. Die handschriftliche Überlieferung des Textes setzt erst im 12. Jahrhundert ein, sodass sie nicht zur Klärung der Datierung beitragen kann. Vgl. hierzu ebd., S. clxviii–clxxix.

976 Ausgangspunkt hierfür bildeten zwei Hinweise Wilhelms von Malmesbury, der in seinen *Gesta regum Anglorum* wie auch seinen *Gesta pontificum Anglorum* einen *Wlstanus quidam, cantor Wintoniensis, discipulus eius* [sc. Æthelwoldus] *scilicet et alumpnus* bzw. schlicht einen *Wlstanus* als Autor einer der zwei Viten identifizierte, welche ihm zu Æthelwold vorlagen. WILHELM VON MALMESBURY, *Gesta regum Anglorum*, Buch II, Cap. 149. DERS., *Gesta pontificum Anglorum*, Buch V, Cap. 254. Da die einzige andere, aus der Zeit vor Wilhelm überlieferte – und von diesem an der letztgenannten Stelle ebenfalls entsprechend zugeordnete – Lebensbeschreibung des Bischofs von Winchester auf Ælfric zurückzuführen ist und sich diesem über dessen Widmung an Cenwulf von Winchester eindeutig zuordnen lässt, ist der anonym überlieferte Text eben jenem Wulfstan Cantor zugeschrieben worden. Vgl. hierzu WINTERBOTTOM/LAPIDGE, Introduction Æthelwold, S. xv. Falsch ist hingegen die in diesem Kontext ebenfalls artikulierte Annahme Wilhelms, dass die Vita Wulfstans auf derjenigen Ælfrics basiere. Vielmehr ist die Vita Ælfrics als Kurzfassung des längeren Werkes von Wulfstan Cantor zu werten. Gegenüber dieser eindeutigen Autorschaftsbehauptung bei Wilhelm nimmt sich die restliche Argumentationskette der Forschung deutlich komplexer aus, da sie im Wesentlichen auf stilistischen Ähnlichkeiten zu anderen Werken Wulfstans fußt, deren Zuordnung allerdings nicht immer als gesichert gelten kann. Vgl. hierzu ebd., S. xvi–xxxix.

977 Durch die Orientierung an stilistischen Gesichtspunkten gewinnt die Argumentation stellenweise Züge eines Zirkelschlusses, indem die Autorschaftsbehauptungen einander stützen. In der Tat könnte die Zuschreibung grundsätzlich angezweifelt werden, da zum einen die Identifikation Wilhelms nicht verlässlich sein muss. Zum anderen spricht Wulfstan an einer zentralen Stelle seines Werkes – der wundersamen und visionären Einleitung der Translation Æthelwolds – von sich selbst in der dritten Person. Vgl. hierzu WULFSTAN CANTOR, *Vita Sancti Æthelwoldi*, Cap. 42–43. WINTERBOTTOM/LAPIDGE, Introduction Æthelwold, S. xvi, werten dies als Ausdruck der

Die Zuordnung an einen konkreten Autor ist im Falle der *Vita Æthelwoldi* angesichts der spärlichen Informationen zur Person Wulfstans<sup>978</sup> ohnehin weniger bedeutsam als die Verortung in der reformorientierten Hagiographie der Zeit, die sich gleich über mehrere intertextuelle Bezüge herstellen lässt. So ordnete sich der Autor zum einen in die örtliche hagiographische Tradition ein, indem er sich bei seiner Abfassung der Erhebung und Überführung der sterblichen Überreste Æthelwolds eindeutig an der *Translatio* Lantfreds orientierte.<sup>979</sup> Zum anderen erfuhr das Werk selbst relativ zeitnah eine Überarbeitung durch einen weiteren Vertreter der zweiten Generation, Ælfric von Eynsham.<sup>980</sup> Schließlich sind Passagen des Werkes in die ebenfalls Wulfstan zugeschriebene *Narratio metrica de Sancto Swithuno* eingeflossen, die aufgrund ihrer Gestaltung in Versform in der vorliegenden Untersuchung allerdings analytisch ausgeklammert wird.<sup>981</sup> Möglicherweise wurde die *Vita* zudem von den Autoren der anderen zeitgenössischen Reformerviten – B. und Byrhtferth – bei der Niederschrift ihrer Texte konsultiert, hier ist die Befundlage aber weniger eindeutig.<sup>982</sup>

Im Gegensatz zu den zuvor beleuchteten Werken bietet die *Vita Æthelwoldi* keine expliziten Aufschlüsse zum intendierten Rezipientenkreis des Textes. Zwar ist der eigentlichen Erzählung ein Prolog vorangestellt, in welchem das Wirken Æthelwolds heilsgeschichtlich verortet und die Abfassung des Berichtes hagiographischen Topoi entsprechend mit der Bewahrung des Andenkens begründet wird.<sup>983</sup> Konkrete Empfänger spricht Wulfstan jedoch nicht an. Dieses

---

Bescheidenheit. Doch selbst wenn man auf Basis dieser Einwände nicht gewillt ist, die Autorschaft Wulfstans anzuerkennen, lässt sich aufgrund des inhaltlichen Schwerpunkts der *Vita* und ihrer intertextuellen Bezüge zur örtlichen hagiographischen Textproduktion eindeutig Winchester als Entstehungskontext profilieren. Die stilistische Einheit des Werkes von Wulfstan mag dementsprechend nicht unbedingt auf seine Person schließen lassen, da sie auch als Ausdruck eines kollektiven Winchester-Stils im Zuge der Reform gewertet werden könnte, der in einigen Punkten aber markante Abweichungen insbes. vom mit den Reformen assoziierten „hermeneutischen Stil“ aufweist.

978 Für Informationen zu Wulfstan abseits seiner Werke vgl. WINTERBOTTOM/LAPIDGE, Introduction *Æthelwold*, S. xiiiif.

979 Vgl. ebd., S. cvif.

980 Vgl. hierzu ausführlich weiter unten.

981 Hierbei handelt es sich um zwei Wunderberichte. Vgl. hierzu WULFSTAN CANTOR, *Vita Sancti Æthelwoldi*, Cap. 42 und Cap. 44. Die bei WINTERBOTTOM/LAPIDGE, Introduction *Æthelwold*, S. clxv, aus ökonomischen Gesichtspunkten vertretene Vorzeitigkeit der *Æthelwoldsvita* erscheint zwar möglich, muss aber nicht zwingend gegeben sein. Sollte sie zutreffen, dann ließe sich die *Vita* auf ca. 1000 vordatieren.

982 Byrhtferth beruft sich an einer Stelle seiner *Oswaldsvita* auf eine Lebensbeschreibung Æthelwolds, hinter welcher die Forschung gemeinhin diejenige Wulfstans vermutet hat. Zwar ist keine andere *Æthelwoldsvita* aus dem besagten Zeitraum überliefert, sodass die Identifikation grundsätzlich möglich ist. Letztgültig entscheiden lässt sich dies auf Basis des Hinweises aber nicht. Vgl. BYRHTFERTH VON RAMSEY, *Vita Sancti Oswaldi*, Buch III, Cap. 11. Zur Identifikation vgl. etwa WINTERBOTTOM/LAPIDGE, Introduction *Æthelwold*, S. clxvf. Im Falle der *Vita Sancti Dunstani* des B. liegt mit der wundersamen Metvermehrung während einer Bewirtung des Königs eine motivische Gemeinsamkeit vor. Auf einen intertextuellen Zusammenhang, wie etwa DIES., Introduction *Dunstan*, S. lxiv, annehmen, lässt dies indes nicht schließen.

983 Vgl. WULFSTAN CANTOR, *Vita Sancti Æthelwoldi*, Praefatio.

‚Schweigen‘ könnte zusammen mit der anonymen Überlieferung der Vita als Indiz dafür gewertet werden, dass dem Text ursprünglich ein Widmungsschreiben beigelegt worden ist oder werden sollte, welches sich aber – sofern abgefasst – nicht erhalten hat.<sup>984</sup> Die vornehmliche Funktion der Vita wird aus der inhaltlichen Gestaltung des Textes allerdings klar ersichtlich: Wulfstan ging es um eine typologische Begründung von Æthelwolds Status als Heiligem und die Etablierung eines vollwertigen Kultes um seine Person in Old Minster in Winchester. Diese Stoßrichtung des Textes wird nicht nur aus den zahlreichen Visionen und Wundern ersichtlich, über welche der Autor den gotterwählten Status seines Protagonisten schon zu Lebzeiten immer wieder akzentuiert. Auch die *Elevatio* des Leichnams, dessen Überführung in die Kirche von Old Minster sowie die postume Wundertätigkeit an den Ruhestätten des Heiligen lassen eindeutig kultische Akzente erkennen, die neben dem liturgischen Gedenken wohl auch auf das Pilgerwesen abzielten.<sup>985</sup>

Trotz dieser immanent kultischen Stoßrichtung des Werkes stellt sich gleichwohl die Frage, inwiefern in diesem Heiligkeitsentwurf auch die Grundüberzeugungen des Reformkontextes verhandelt worden sind. Bereits die Editoren des Werkes merkten an, dass Wulfstan in einigen Punkten von der hagiographischen Typologie seiner (möglichen) Vorlagen abwich, indem er etwa statt eines rein exemplarischen Zugriffs einen chronologisch geordneten Zugang zum Leben Æthelwolds wählte, welcher auf eine möglichst umfassende Würdigung seiner Taten abzielte.<sup>986</sup> Die Forschung hat diese ‚realgeschichtlichen Zugeständnisse‘ Wulfstans auf seine Augenzeugenschaft sowie seine persönliche Nähe zum Protagonisten zurückgeführt und vor allem als verlässliche Schilderung tatsächlicher Ereignisabläufe gewertet. Man spekulierte gar darüber, ob Æthelwold durch Berichte an seinen Schüler das eigene Nachleben selbst aktiv gestaltet hat.<sup>987</sup>

Gegenüber diesen positivistischen und auf die Person des Protagonisten fokussierten Lesarten der Vita gilt es aber zu beachten, dass der Bericht durchgängig durch erbauliche Akzente und kommunikative Nutzungen des Geschehens geprägt ist, die sich zudem nicht allein auf Æthelwold beschränken lassen. So formuliert der Autor gleich mehrfach in hagiographischer Manier den Anspruch, dass Æthelwold die Menschen nicht nur durch seine Lehre, sondern auch durch seine beispielhafte Lebensführung unterwiesen habe, sodass dem Lebensweg als solchem ein exemplarisch-moralischer Charakter zugesprochen wird, der durch den Modus der Verschriftlichung zugleich auf den Vitentext

---

984 Für ein solches Vorgehen vgl. etwa die *Translatio* Lantfreds, bei welcher der Praefatio eine Epistola vorangestellt worden ist. Zur Kenntnis der *Translatio* seitens Wulfstan vgl. WINTERBOTTOM/LAPIDGE, Introduction Æthelwold, S. cvif.

985 Vgl. WULFSTAN CANTOR, *Vita Sancti Æthelwoldi*, Cap. 42–46.

986 Vgl. WINTERBOTTOM/LAPIDGE, Introduction Æthelwold, S. cviii. Zur Zuverlässigkeit von Wulfstans relativer Chronologie der Ereignisse vgl. auch BARROW, Chronology, S. 214f.

987 Vgl. WINTERBOTTOM/LAPIDGE, Introduction Æthelwold, S. cf.



selbst übertragen wird.<sup>988</sup> Neben der Profilierung der Exzeptionalität Æthelwolds aus kultischen Gründen ist die *Vita* somit auch als paränetische Didaxe zu lesen. Diese Vorbildfunktion bleibt wiederum nicht auf den Bischof beschränkt, sondern erstreckt sich auch auf andere Akteure, deren Werdegang von Wulfstan stellenweise unter Nennung konkreter Namen und Ämter detailliert nachvollzogen wird.<sup>989</sup> Auch Negativbeispiele, wie die vertriebenen *canonici* oder der Apostat Æthelstan, welche wertetechnisch geradezu Inversionen der positiv konnotierten Akteure bilden, finden Berücksichtigung.<sup>990</sup> Æthelwold wird bei aller exzeptionellen Position, die ihm aufgrund seiner Heiligkeit und Gotterwählung zugeschrieben werden kann, also vor allem in seinen sozialen Bezügen perspektiviert und somit als Leitfigur einer ganzen Gruppe entworfen, die durch ihre geteilte Werteorientierung und ihr aktives Eintreten für diese Ideale als Reformgemeinschaft zu verstehen ist. Die von Wulfstan hergestellten Bezüge gehen dabei deutlich über Æthelwolds engeres Umfeld in Winchester hinaus, stilisierte er ihn in zwei aufeinander folgenden Visionen doch gar zu einem Allvater der monastischen Lebensweise in England, durch dessen aktives Wirken als Bischof Mönche wie Laien gleichermaßen das Seelenheil erlangt hätten.<sup>991</sup> Æthelwolds Verdienst ist es somit, die Grundlagen für eine kollektive Erlösung des englischen Volkes gelegt zu haben.

Trotz der Betonung dieser universalen Ausrichtung von Æthelwolds reformerischem Wirken sollte wie im Falle Lantfreds und Abbos nicht von einer breitangelegten Propagierung der Reformideale ausgegangen werden. Jenseits der Kultetablierung dürfte der wesentliche Resonanzraum des Werkes hauptsächlich in der monastischen Kathedralgemeinschaft von Old Minster zu verorten sein, der somit ein weiteres selbstvergewisserndes Orientierungsangebot zur Verfügung gestellt wurde, welches aber einen anderen Schwerpunkt als die *Translatio Sancti Swithuni* setzte: Statt den Bericht allein auf eine göttlich sanktionierte Neuordnung der Verhältnisse vor Ort zuzuspitzen, ordnete Wulfstan den monastischen Domklerus in ein weit verzweigtes Reformnetzwerk unter der Führung Æthelwolds ein, welches sich wie die Kathedralgemeinschaft gerade durch die erfolgreiche und heilsversprechende Verbindung von *vita activa* und *vita contemplativa* auszeichnete.

Wie die *Translatio* Lantfreds erfuhr auch die Æthelwoldsvita Wulfstans relativ zügig zwischen 1004 und 1006 eine vor allem als Kürzung und sprachliche Vereinfachung zu deutende Überarbeitung, deren Verfasser sich durch die namentliche Nennung zu Beginn des Werkes eindeutig mit Ælfric von Eynsham

---

988 So etwa die programmatischen Ausführungen zur Empfängnis des Heiligen: *Qui dum cotidianis bonorum operum pollerent incrementis, exinio Dei munere decorati sunt quo talem mererentur gignere sobolem, cuius eruditione et exemplis non solum populi praesentis aevi sed etiam futuri peruenirent ad noticiam ueri luminis, ut exuti caligine tenebrosi erroris gloria fruerentur aeternae claritatis.* WULFSTAN CANTOR, *Vita Sancti Æthelwoldi*, Cap. 1.

989 Vgl. hierzu ausführlich den Abschnitt III.3.1.1.1. in der vorliegenden Arbeit.

990 Vgl. hierzu ausführlich den Abschnitt III.3.2.1. in der vorliegenden Arbeit.

991 Vgl. WULFSTAN CANTOR, *Vita Sancti Æthelwoldi*, Cap. 38–39. Vgl. hierzu ausführlich die Abschnitte I. sowie III.3.2.1. in der vorliegenden Arbeit.



identifizieren lässt.<sup>992</sup> Über die Funktionen der *abbreviatio* lässt sich nur spekulieren. Da die Version Ælfrics ebenfalls allein in eben jener Handschrift überliefert ist, welche auch das einzige Zeugnis für die ihm zugeschriebene Überarbeitung der *Translatio* Lantfreds bildet, hat die Forschung deren erste Folien als spätere Abschrift eines persönlichen Kompendiums des Mönches gewertet.<sup>993</sup> Eine mögliche Erklärung wäre dementsprechend, dass der Mönch von Eynsham die lateinische Kurzform analog zur *abbreviatio* des Lantfred-Textes anfertigte, um auf deren Basis später eine altenglische Übersetzung der Vita anzufertigen, die dann allerdings nicht realisiert beziehungsweise überliefert worden ist.<sup>994</sup> Gegen diesen Charakter des Werkes als eines reinen Zwischenprodukts für den eigenen Gebrauch würden jedoch die Widmung an Bischof Cenwulf von Winchester und die Gemeinschaft von Old Minster sowie die Kenntnis um das Werk bei Wilhelm von Malmesbury sprechen, die im Gegensatz zum *Liber translationis et miraculorum beati Swithuni* auf eine Veröffentlichung des Textes hinzudeuten scheinen.<sup>995</sup> Ælfrics ebendort formuliertes Bekunden, die Vita verfasst zu haben, um das Andenken Æthelwolds durch eine Verschriftlichung seiner Taten dauerhaft zu bewahren, trägt nur bedingt zu einer Klärung der Sachlage bei.<sup>996</sup> Denn zum einen entspricht eine solche Aussage gängigen Topoi von Widmungsschreibern insbesondere hagiographischer Schriften.<sup>997</sup> Zum anderen kann die Vorzeitigkeit der Vita Wulfstans mittlerweile als erwiesen gelten, sodass die Aussage Ælfrics objektiv betrachtet nur bedingt glaubwürdig ist.<sup>998</sup>

Am wahrscheinlichsten erscheint vor diesem Hintergrund die Annahme, dass der Mönch von Eynsham die Vita aus letztlich unbekanntem Gründen für Cenwulf persönlich verfasste, der unmittelbar darauf erfolgende Tod des Bischofs von Winchester aber eine breitere Rezeption des Textes verhinderte. Ein persönliches Interesse Cenwulfs an Æthelwold könnte dabei nicht nur durch

---

992 Ælfricus abbas, Wintoniensis alumnus, honorabili episcopo Cenulfo et fratribus Wintoniensibus salutem in Christo. ÆLFRIC VON EYNHAM, *Vita Sancti Æthelwoldi*, Prologus. Die Datierung ergibt sich einerseits aus der Widmung des Werkes an Bischof Cenwulf, der nur während einer kurzen Zeitspanne im Jahr 1006 amtierte, andererseits aus einem Hinweis Ælfrics, dass 20 Jahre seit dem Tod des Heiligen vergangen seien: [...] *transactis uidelicet uiginti annis post eius [sc. Æthelwoldus] migrationem [...]*. Ebd.

993 Vgl. zur fraglichen Handschrift LAPIDGE, *Introduction Epitome*, S. 555–557, sowie zur Diskussion um die Zuordnung an Ælfric HILL, *Life*, S. 39.

994 Zum Vorgehen Ælfrics als Übersetzer vgl. die Bemerkungen bei LAPIDGE, *Introduction Epitome*, S. 554f. und S. 558–561, zur *Translatio* Lantfreds.

995 Vgl. zum erstgenannten Aspekt das Zitat in Anm. 992, zum letztgenannten Anm. 976 in der vorliegenden Arbeit.

996 *Dignum ducens denique aliqua de gestis patris nostri et magnifici doctoris Æthelwoldi memoriae modo commendare, [...] ne forte penitus propter inopiam scriptorum obliuioni tradantur.* ÆLFRIC VON EYNHAM, *Vita Sancti Æthelwoldi*, Prologus. Hierbei sind auch die Hinweise bei HILL, *Life*, S. 47, und GRETSCH, *Language*, S. 113, zu beachten, dass Ælfric gerade die Passagen nicht kürzte, welche Æthelwolds Tätigkeit als Lehrer ausweisen.

997 Zum hierdurch vermittelten autoritativen Anspruch des Autors vgl. etwa SWAN, *Identity*, S. 260f. und S. 268, sowie HILL, *Life*, S. 47f.

998 Vgl. hierzu die überzeugende Stellungnahme bei WINTERBOTTOM/LAPIDGE, *Introduction Æthelwold*, S. cxlvi–clv.

seine Position als Nachfolger des heiligen Bischofs bedingt, sondern auch durch sein vorheriges Amt als Abt von Peterborough vermittelt gewesen sein, da die Gemeinschaft von Æthelwold nachweislich reformiert worden ist.<sup>999</sup> Möglicherweise sollte die gekürzte Version Ælfrics auch als Grundlage für die liturgische Kommemoratio des heiligen Bischofs dienen, für welche sich die wortreiche Darstellung Wulfstans nachweislich nur bedingt eignete.<sup>1000</sup> Ebenso denkbar wäre schließlich eine Abfassung des lateinischen Vorwortes direkt für eine altenglische Fassung des Textes, die aufgrund des frühen Todes von Cenwulf nicht mehr realisiert worden ist, da Ælfric seinen Werken durchaus Vorworte in beiden Sprachen voranstellte.<sup>1001</sup> Anhaltspunkte für eine nachhaltige Wirkung des Textes bietet die Überlieferung aber auch in diesem Bereich nicht. Wie auch immer die intendierten Funktionen von Ælfrics Æthelwoldsvita genau zu bestimmen sind, ist ihr Einfluss doch gering gewesen: Die ursprüngliche Version Wulfstans prägte die nachfolgende Erinnerung an Æthelwold, nicht die Kürzung Ælfrics. Daher wird auch dieser Text in der nachstehenden Untersuchung ausgeklammert, da er keine nachhaltigen Wirkungen im zeitgenössischen hagiographischen Diskurs der Reformen zeitigte.

Gleichwohl bietet es sich analog zur Überarbeitung des Lantfred-Textes auch im Falle der *abbreviatio* der Æthelwoldsvita an zu prüfen, inwiefern Ælfric die Programmatik seiner Vorlage übernahm. Im direkten Vergleich mit dem Vorgehen bei der *Translatio Swithuni* fallen dabei zwei größere Kürzungen des Mönches von Eynsham auf, die nicht allein sprachlicher, sondern auch inhaltlicher Art sind. So haben die Kapitel 38 bis 40 sowie 43 bis 45 der ursprünglichen Vita keine direkte Entsprechung bei Ælfric gefunden.<sup>1002</sup> Während die letztgenannte Auslassung vor allem als eine Komprimierung des ursprünglichen Berichts zur Kultetablierung gedeutet werden kann, betrifft die erstgenannte Weglassung die Affirmation von Æthelwolds Status als führendem Erneuerer des christlichen Lebens in England. Denn weder die zwei Visionen zur allumfassenden Wirkmächtigkeit des Heiligen als Abt und Bischof noch die Beschreibung der Kirchweihe von Old Minster, in welcher Wulfstan Æthelwolds unangefochtene Stellung in England herausstellte, haben Eingang in die *abbreviatio* gefunden.<sup>1003</sup> Dabei markierte Ælfric die Auslassung durch einen begründenden Einschub, der zwei bedeutsame Akzentverschiebungen gegenüber Wulfstan erkennen lässt: Es falle ihm schwer, all das niederzuschreiben, *quanta uel qualia sanctus Æthelwoldus perpessus sit pro monachis et cum monachis, et quam benignus extitit erga studiosus et obedientes, aut quanta in structura monasterii elaboraret, reparando ecclesiam aliasque domos aedificando, aut quam peruigil erat in orationibus, et quam benigne ortabatur fratres ad confessionem.*<sup>1004</sup> Statt wie Wulfstan auf die göttliche Erwählung Æthelwolds und seine Spitzenstellung in Weltkirche

999 Zum Abbatat Cenwulfs in Peterborough vgl. HILL, *Life*, S. 43.

1000 Vgl. hierzu WINTERBOTTOM/LAPIDGE, *Introduction Æthelwold*, S. cxxxvi.

1001 Vgl. für dieses Vorgehen Ælfrics etwa GRETSCH, *Language*, S. 109 f.

1002 Vgl. hierzu auch WINTERBOTTOM/LAPIDGE, *Introduction Æthelwold*, S. cli, Anm. 32.

1003 Vgl. WULFSTAN CANTOR, *Vita Sancti Æthelwoldi*, Cap. 38–40.

1004 ÆLFRIC VON EYNHAM, *Vita Sancti Æthelwoldi*, Cap. 26.

und Klosterwesen gleichermaßen abzuheben, fokussierte Ælfric sein Lob in diesem Kontext auf die diesseitigen Leistungen des Heiligen als Abt.<sup>1005</sup> Somit brach der Mönch von Eynsham an dieser Stelle zwar nicht mit der reformorientierten Stoßrichtung der Vorlage, grenzte sie in ihrer Reichweite allerdings deutlich ein. Gerade die Auslassung von Æthelwolds Verdiensten als Bischof lässt dabei Zweifel an der in der Forschung immer wieder vertretenen These aufkommen, dass Ælfric vor allem für eine progressive Ausweitung der ehemals rein monastisch orientierten Reformen eingetreten sei,<sup>1006</sup> und erklärt eventuell die kaum nachweisbare Rezeption des Werkes: Offensichtlich war das Bild eines durch göttliche Offenbarung legitimierten und auf einer universalen Ebene agierenden Reformers attraktiver als das eines vorbildlichen Abtes.

#### III.1.3.4. Die frühen Dunstanviten

Etwa zeitgleich zur Æthelwoldsvita Wulfstans entstand auch die erste überlieferte hagiographische Aufzeichnung zu Erzbischof Dunstan von Canterbury, die *Vita Sancti Dunstani* des sogenannten B., von dessen Namen nur die Initiale bekannt ist. Das Werk lässt sich über den an Ælfric von Canterbury adressierten Widmungsbrief sowie den bereits angesprochen Brief Abt Wulfrics von St. Augustine's an Abbo von Fleury relativ sicher in die Jahre um 1000 datieren und ist somit ebenso wie die *Vita Sancti Æthelwoldi* bereits kurz nach dem Tode ihres Protagonisten 988 entstanden.<sup>1007</sup>

Der Entstehungskontext der Vita ist nicht zuletzt aufgrund der sehr fragmentarischen Kenntnisse um ihren Autor schwierig zu bewerten. Versuche der älteren Forschung, B. mit namentlich bekannten Zeitgenossen wie etwa Byrhtferth von Ramsey oder einem gewissen Byrthelm zu identifizieren, gelten als überholt oder unsicher, sodass Informationen zu seiner Person vor allem aus dem Charakter der Vita selbst abgeleitet worden sind.<sup>1008</sup> Als weitere Quellen zum Leben B.s werden in der Forschung zudem zwei Briefe diskutiert, deren Urheber gemeinhin mit dem Hagiographen gleichgesetzt wird. So ist ein Schreiben eines B. an Æthelgar, zum Abfassungszeitpunkt Bischof von Selsey und Abt von New Minster in Winchester, erhalten, in welchem sich der Verfasser dem Bischof in hochstilisierter Weise als dienender Schüler anbietet und um die Erlaubnis bittet, nach Winchester kommen zu dürfen, um dort Aldhelms *De*

1005 Vgl. zu dieser Einschätzung auch die Analyse bei STEPHENSON, Politics, S. 158–187.

1006 Vgl. hierzu ausführlich den Abschnitt III.1.1. in der vorliegenden Arbeit.

1007 *Perprudenti domino archonti, uidelicet Albrico* [...]. B., *Vita Sancti Dunstani*, Prologus. Vgl. zur Datierung der Vita WINTERBOTTOM/LAPIDGE, Introduction Dunstan, S. lxiv, sowie BIHRER, Begegnungen, S. 149, Anm. 645. Zum Brief Wulfrics an Abbo vgl. ebd., Anm. 1038, sowie die Bemerkungen bei WINTERBOTTOM/LAPIDGE, Introduction Dunstan, S. lxxxif., zur entsprechenden Handschrift. Vgl. hierzu auch LAPIDGE, Style, S. 120.

1008 Vgl. zur Widerlegung der auf Mabillon zurückzuführenden Fehlidentifikation mit Byrhtferth bereits STUBBS, Introduction, S. xviii–xxii. Zur immer noch vertretenen, aber hypothetischen Gleichsetzung mit Byrthelm vgl. WINTERBOTTOM/LAPIDGE, Introduction Dunstan, S. lxxv, sowie BIHRER, Begegnungen, S. 150, Anm. 653.

*uirginitate* zu konsultieren.<sup>1009</sup> Bei dem zweiten mit B. assoziierten Brief handelt es sich um ein anonymes und kaum mehr lesbares Schreiben an Dunstan von Canterbury, in welchem sich der Verfasser in ebenso stilisierter Weise als Exilant zu erkennen gibt und dem Erzbischof für früher erhaltene Unterstützung dankt, die an ein Patronageverhältnis erinnert.<sup>1010</sup> Spricht die Summe der Indizien im Falle des ersten angeführten Briefes durchaus für eine Zuschreibung an den Vitenautor, ist die Identifikation im zweitgenannten Fall deutlich vorsichtiger zu bewerten.<sup>1011</sup> Sollte die Zuordnung des ersten Schreibens tatsächlich zutreffend sein, böte es bei aller Stilisierung Hintergrundinformationen zum Autor: Denn B. begründet seine Offerte gegenüber Æthelgar mit dem Verlust seines alten Tutors, eines nicht namentlich genannten Bischofs von Lüttich, bei dem es sich ob der Datierung des Schreibens um Ebrachar handeln müsste.<sup>1012</sup> Dementsprechend wäre der Verfasser also zumindest zeitweise im Umfeld der Lütticher Bischöfe und somit auf dem Kontinent zu verorten.

Angesichts dieser problematischen Quellenlage verwundert es nicht, dass die vor allem von Michael Lapidge entworfene Rekonstruktion von B.s Lebenslauf äußerst hypothetisch ausfällt und die vorgebrachte Identifikation des Autors als Säkularkleriker angelsächsischer Herkunft, der zumindest zeitweise im Dienste Dunstans stand, durchaus diskussionswürdig erscheint.<sup>1013</sup> Auch die These, dass es den Angelsachsen wohl im Zuge von Dunstans Romreise dauerhaft auf den Kontinent verschlagen habe, wo er letztlich weite Teile der Vita ohne direkte Kenntnis des weiteren Werdegangs seines Protagonisten verfasst habe, dann nach England zurückgekehrt sei, dort den letzten Lebensjahren Dunstans beigewohnt und das Werk nach dessen Tod schließlich fertiggestellt

---

1009 Vgl. B., Brief an Æthelgar von Selsey, sowie zur Identifikation B.s als Verfasser und zur Überlieferung des Briefes die Anmerkungen der Herausgeber ebd. sowie ferner WINTERBOTTOM/LAPIDGE, Introduction Dunstan, S. lxxvi–lxxiii.

1010 Vgl. ANONYMUS, Brief an Dunstan von Canterbury, sowie zur Identifikation B.s als Verfasser und zur Überlieferung des Briefes die Anmerkungen der Herausgeber ebd. Vgl. ferner WINTERBOTTOM/LAPIDGE, Introduction Dunstan, S. lxxf.

1011 Während im Falle des erstgenannten Briefes neben der gleichen Initiale eine Reihe von stilistischen Ähnlichkeiten für eine Verfasserschaft B.s sprechen, nehmen sich die sprachlichen Ähnlichkeiten beim zweiten Schreiben gering aus. Zudem begründen Lapidge und Winterbottom die Zuordnung des zweiten Briefes teilweise über den Charakter des ersten. Vgl. hierzu die in den beiden vorstehenden Anmerkungen genannten Titel. BIHRER, Begegnungen, S. 150, bezieht sich nur auf den Brief an Æthelgar und diskutiert das mögliche Schreiben an Dunstan nicht.

1012 Zu Ebrachar und Lüttich vgl. WINTERBOTTOM/LAPIDGE, Introduction Dunstan, S. lxxvii–lxx, sowie LAPIDGE, B., S. 251–255.

1013 BIHRER, Begegnungen, S. 149 f., weist angesichts der Überlieferungslage zum Werk etwa zu Recht daraufhin, dass sprachliche Befunde nur bedingt aussagekräftig sind und plädiert demgegenüber für eine kontinentale Herkunft B.s, welche er aus dessen Selbstbezeichnung in der Widmungszeile als *Saxonum indigena* ableitet. Damit spricht Bihrer sich ebd., Anm. 650 sowie S. 483 f., gegen bspw. LAPIDGE, B., S. 249, aus, demzufolge *Saxoni* auf Angelsachsen wie kontinentale Sachsen gleichermaßen bezogen werden kann. Mit abschließender Gewissheit lässt sich aber auch dieser Aspekt nicht entscheiden. Auch die weiteren, für B. rekonstruierten Lebensstationen – etwa den Kanonikat in Lüttich – sieht Bihrer kritisch. Vgl. ebd., S. 150.

habe, ist mithin vollkommen hypothetisch.<sup>1014</sup> B.s Verhältnis zu Dunstan und insbesondere seine Einstellung zu den Reformen sind daher schwierig zu bewerten.

Dieser letzte Punkt ist für die Untersuchung des Werkes von zentraler Bedeutung, gilt die *Vita Dunstani* B.s doch in der Forschung gemeinhin als Sonderfall der frühen hagiographischen Überlieferung zu diesem Reformkontext, da es sich bei ihrem Autor eben nicht um einen Mönch, sondern um einen Säkularkleriker gehandelt habe. Nicht zuletzt deshalb hat man der *Vita Dunstani* gemeinhin die Rolle einer zwar parteiischen, gleichwohl korrektiven Überlieferung zugesprochen, spiegele sich der Status des Autors doch auch in der Auswahl seiner Themen und in seinem Heiligkeitsentwurf wider.<sup>1015</sup>

Diese These einer Sonderstellung der *Vita Dunstani* wird allerdings paradoxerweise kaum am Text belegt. Zwar lassen sich in der Forschung immer wieder generalisierende Verweise auf die starke Betonung der Hofbezüge Dunstans oder die vermeintliche Informationsarmut des Textes zum Archiepiskopat des Protagonisten finden, die als Bausteine für den hypothetischen Lebensweg B.s und den ungewöhnlichen Charakter des Werkes fungieren.<sup>1016</sup> Es liegt aber weder eine detaillierte Untersuchung der entsprechenden Passagen noch der *Vita* als Gesamtkonzept vor, und auch der Vergleich mit den anderen zeitgenössischen Reformerviten bleibt zumeist oberflächlich.<sup>1017</sup> Die Argumen-

1014 Vgl. dazu WINTERBOTTOM/LAPIDGE, Introduction Dunstan, S. lxxv–lxxviii. Den hypothetischen Charakter der Ausführungen räumen sie ebd., S. lxxviii, selbst ein: „Unfortunately, the circumstances of the composition of the *Vita S. Dunstani*, like much of the text itself, must remain obscure.“

1015 So etwa die Einschätzung bei COATES, Perceptions, S. 66: „B. found sanctity in secularity, interpreting such secularity as the natural function of the place of ecclesiastics in society. B.'s Dunstan is a saint involved in the world rather than in ascetic withdrawal from it. [...] B. therefore presented close associations with the king as one of the essential qualifications for sanctity.“ Noch deutlicher ebd., S. 74: „It [sc. the life of St Dunstan] stands apart from many of the written sources of tenth-century England and serves as a useful counterbalance to them since it was not composed from a monastic perspective but rather by a member of the despised class of secular clerks whom the reformers attacked.“ Ähnlich pointiert LAPIDGE, B., S. 259: „B.'s *Vita S. Dunstani*, written by a member of the despised race of secular clerics, provides us with a valuable counterbalance to the prevalent monkish perspective.“ Der Einschätzung von Lapidge folgt auch STEPHENSON, Politics, S. 21 f.

1016 Zum Archiepiskopat vgl. die pointierte Stellungnahme bei WINTERBOTTOM/LAPIDGE, Introduction Dunstan, S. lxxvi: „B.'s silence on Dunstan's archbishopric – indeed his blatant return to events of the period pre-960 – implies that he lacked information about Dunstan's archbishopric.“ Die vermeintliche Informationsarmut zum Wirken Dunstans als Erzbischof ist schon von BIHRER, Begegnungen, S. 150 f., Anm. 653, relativiert worden, der in Anlehnung an CUBITT, Prophet, auf die visionären Elemente in der *Vita* und deren kommunikativer Bedeutung für B.s Bild des Archiepiskopats hingewiesen hat. Zum Bild Dunstans als ‚Hofmann‘ vgl. COATES, Perceptions, S. 66–74, zum hohen Stellenwert der Hofbezüge allgemein etwa STEPHENSON, Politics, S. 22, die aber deren Bedeutung für die Reformen akzentuiert.

1017 So die Einschätzung bei BIHRER, Begegnungen, S. 151, Anm. 656. ROLLASON, Concept, wertet die *Vita* zusammen mit den *Lectioes* des Adelard aus und stellt beide Werke in einen kontinentalen Zusammenhang. Die Bezüge zu den anderen Reformerviten werden indes ebd., S. 271 f., nur äußerst knapp mit Blick auf das Bild Odas in der Oswaldsvita Byrhtferths angerissen. LAPIDGE, B.,



tation erweist sich bei näherer Betrachtung gar stellenweise als zirkulär: Der scheinbar singuläre Hintergrund des Autors wird dabei der Interpretation des Werkes zugrundegelegt, obwohl das vermeintlich ungewöhnliche Heiligkeitskonzept gerade einen Ausgangspunkt für die Konstruktion von dessen Lebensweg bildet.<sup>1018</sup> Die Gründe für die Annahme einer Sonderstellung von Werk und Autor fußen somit kaum auf belastbaren Aussagen zum Vitentext oder seinem konkreten Entstehungskontext selbst, sondern speisen sich vor allem aus einem reduktionistischen Reformverständnis, welches allein auf die benediktinisch-monastischen Aspekte dieses Vorhabens fokussiert ist. Die Rolle B.s und seiner Vita werden indes erst dann in besonderem Maße erklärungsbedürftig, wenn man von einer ideologischen Frontstellung zwischen dem weltklerikalen Autor des Textes und dem von ihm intendierten monastischen Rezipientenkreis ausgeht.

Bereits der Widmungsbrief des Werkes zeigt allerdings, dass ein solch wertorientierter Gegensatz kaum haltbar erscheint. Wenngleich es ob der Selbstbezeichnung B.s in der vorangestellten Dedikation wahrscheinlich, wenn auch nicht abschließend gesichert ist, dass der Verfasser kein Mönch gewesen ist, zeigt die Adressierung der Vita an den eindeutig monastisch orientierten Ælfric von Canterbury, dass dieser Umstand offensichtlich keine gesonderte Rolle bei der Publikation des Werkes spielte.<sup>1019</sup> Zwar ist der Brief in einem äußerst demütigen Ton gegenüber dem Empfänger verfasst. Dies muss aber nicht zwangsläufig als besonderes Zugeständnis B.s an Ælfric aufgrund seines vermeintlich inkriminierten Status als Weltkleriker gedeutet werden, sondern entspricht vielmehr den gängigen Konventionen dieser Schreiben: Der Verfasser problematisiert seine Lebenslage an keiner Stelle, sondern zentriert die Widmung völlig auf den Aspekt der Gelehrsamkeit, indem er in kunstvollen Worten die eigene Unbildung und den unwürdigen Charakter des Werkes betont.<sup>1020</sup> Auch der Abschluss des Schreibens fällt äußerst konventionell aus, indem B. Ælfric den Heiligen als erstrebenswertes Modell nahelegt, dem er als dessen Nachfolger im Episkopat nacheifern solle, um der Erlösung teilhaftig zu werden.<sup>1021</sup> Gerade dieser programmatische Abschluss des Briefes zeugt nicht von einer besonderen Ehrerbietung gegenüber dem Erzbischof, sondern artikuliert – freilich im Rahmen der Gattungstopik – das Selbstbewusstsein des Autors, der Ælfric über ein erbauliches Vorbild auch zu unterweisen gedenkt.

---

S. 247 f., reißt zu Beginn seiner Studie einige Aspekte der Vita an, wertet sie aber nicht aus. COATES, *Perceptions*, S. 66–74, berücksichtigt nur wenige Textstellen, die für den Gesamtcharakter des Werkes nur bedingt repräsentativ sind. Zudem zieht er nur Parallelen zur Wilfridsvita Stephans von Ripon, nicht zu den zeitgenössischen Reformerviten. CUBITT, *Prophet*, fokussiert ihre Ausführungen auf die Visionsberichte, stellt hierbei allerdings gelegentlich Querbezüge – etwa zur Æthelwoldsvita Wulfstans Cantor – her.

1018 Vgl. ROBERTSON, *Dunstan*, S. 161.

1019 Zur monastischen Orientierung Ælfrics vgl. LAPIDGE, B., S. 258.

1020 Vgl. B., *Vita Sancti Dunstani*, Prologus.

1021 [...] *teque sine tuae offensionis molestia moneo tanti patris uirtutibus informari, exemplis eius instrui, moribus muniri, disciplinis iustificari, ut cuius exitisti successor in terris, eius merearis perennis esse consessor in caelis* [...]. B., *Vita Sancti Dunstani*, Prologus.



Der explizit von B. erhobene Anspruch, Ælfric mit der Vita gleichsam einen ‚Bischofsspiegel‘ vorgelegt zu haben, lässt zudem Zweifel an der bisher dominanten Einschätzung der Forschung aufkommen, dass der Archiepiskopat Dunstans im Werk keine gesonderte Rolle spiele.<sup>1022</sup> Zwar ist es richtig, dass der Verfasser mit Blick auf die letzte Lebensphase seines Protagonisten viele Informationen ausspart, die man angesichts der teils kenntnisreichen Ausführungen zum früheren Werdegang Dunstans erwarten würde.<sup>1023</sup> Diese Einschätzung einer Ungleichgewichtung der Lebensabschnitte speist sich aber wesentlich aus der Annahme, dass es sich bei dem Werk weitestgehend um einen authentischen Tatsachenbericht handle, der auf der Augenzeugenschaft und dem persönlichen Erlebens B.s fußt.<sup>1024</sup> Die Vita sollte aber vor allem als das genommen werden, was sie zu sein vorgibt: ein hagiographisches Werk, welches die Heiligkeit und Vorbildlichkeit Dunstans nicht allein über einen biographisch-chronologischen, sondern auch über einen exemplarischen Zugang zu erweisen gedenkt.<sup>1025</sup>

Diese exemplarische Komponente zeigt sich ganz wesentlich in der Abhandlung des Archiepiskopats, indem die Erlangung der höchsten kirchlichen Würde in England in der Darstellung B.s gerade die Erfüllung von Dunstans Leben und reformerischen Wirken bildet. Denn die Stellung an der Spitze der englischen Kirche ermöglicht es dem Heiligen, das, was er zuvor in seinen anderen Ämtern erreicht und geleistet habe, auf einer universalen Ebene zu verwirklichen: die Besserung der Menschen durch Lehre, Unterweisung und vorgelebtes Beispiel. Die heilsgeschichtliche Bedeutsamkeit des erzbischöflichen Status wird dabei paradoxerweise durch die Visionen des Protagonisten selbst erwiesen, indem etwa der Tod Edmunds, welcher zuvor zur Exilierung des Heiligen geführt hatte, nachträglich als Wirken des Teufels ausgewiesen wird oder die Heirat von Dunstans Mutter mit Christus das Zusammenfallen von himmlischer und irdischer *ecclesia* im Episkopat des Heiligen symbolisiert.<sup>1026</sup> Zudem erweisen die Offenbarungen, dass Dunstan ob der weltkirchlichen Aufgaben der von ihm bekleideten Würde seine kontemplativen Pflichten keinesfalls vernachlässigt, sondern vielmehr *vita activa* und *vita contemplativa* in vorbildlicher Weise miteinander zu verbinden weiß.<sup>1027</sup> Gerade der von Dunstan verkörperte Idealzustand ist es, an welchem sich der Episkopat Ælfrics dementsprechend messen lassen muss. Es sind somit die Taten auf dem Weg hin zu

---

1022 Vgl. dazu Anm. 1016 in der vorliegenden Arbeit.

1023 Diese ereignisgeschichtlichen ‚Lücken‘, zu denen etwa der Erlass der *Regularis concordia* sowie die Krönung Edgars durch Dunstan zu zählen sind, werden konzise aufgeführt bei WINTERBOTTOM/LAPIDGE, Introduction Dunstan, S. lxvi. Zu den detaillierten Informationen zum frühen Werdegang vgl. ebd., S.lxvf.

1024 So etwa die Bemerkungen ebd., S. lxxv, zu B.s Ausführungen vor dem Exil Dunstans: „Many of the anecdotes narrated by B. strike the modern reader very much as personal testimony, and many of them relate to Glastonbury and its vicinity.“

1025 Vgl. dazu auch schon die Einschätzung bei ROLLASON, Concept, S. 267f.

1026 Zu den kommunikativen Implikationen der Vision um den Tod Edmunds vgl. ausführlich die Abschnitte III.3.2. sowie III.3.1.3. in der vorliegenden Arbeit. Zur Erscheinung um die Mutter vgl. B., *Vita Sancti Dunstani*, Cap. 29–30.

1027 Vgl. hierzu ausführlich den Abschnitt III.2.11. in der vorliegenden Arbeit.

dieser Würde, weniger die Auskleidung des Amtes selbst, welche dem Nachfolger Dunstans hier als mahnendes Vorbild vor Augen gestellt werden.

Auch die Bedeutung der Beziehungen Dunstans zum Herrscherhof und insbesondere zu den Königen sind in ihrer Funktion als vermeintliches Alleinstellungsmerkmal der Vita zu relativieren, da B. zum einen ausführlich auf die kirchlich-monastische Sozialisation und den Abbatat seines Protagonisten in Glastonbury eingeht.<sup>1028</sup> Zum anderen sind die Bindungen zu den Herrschern und ihrem direkten Umfeld auch in den anderen zeitgenössischen Reformerviten zu Æthelwold und Oswald sehr präsent, sodass – trotz aller unterschiedlichen Schwerpunktsetzungen der Hagiographen – durchaus von einem Muster gesprochen werden kann.<sup>1029</sup>

Neben diesen eher strukturellen Ähnlichkeiten sprechen auch weitere Indizien dafür, dass B. sich mit seiner Vita in den bestehenden hagiographischen Diskurs der Reformen einordnete beziehungsweise in diesen Diskurs aufgenommen wurde. So berichtet Byrhtferth in seiner *Vita Sancti Oswaldi* von einer nächtlichen Konfrontation Dunstans mit dem Teufel, die der Heilige durch das Anstimmen eines Psalms für sich entschieden habe.<sup>1030</sup> Der Verfasser beruft sich dabei explizit auf einen *liber eiusdem uite*, welchen er inhaltlich kurz charakterisiert und seinen Rezipienten als Referenzpunkt für das Leben des Heiligen empfiehlt.<sup>1031</sup> Da aus der Zeit vor 1002 keine weitere Lebensbeschreibung zu Dunstan überliefert ist, liegt es nahe, die Vita B.s als Vorlage Byrhtferths zu identifizieren, abschließend belegen lässt sich dieser intertextuelle Bezug jedoch nicht.<sup>1032</sup> Sollte sich der Mönch aus Ramsey an dieser Stelle tatsächlich auf den Vitentext des B. berufen, ja ihn gar als schriftliche Autorität zum Leben des Erzbischofs von Canterbury ausweisen, dann läge hiermit ein aussagekräftiges Zeugnis für die Akzeptanz des Werkes im reformorientierten Milieu der Zeit vor, wird Byrhtferth doch gemeinhin einem ‚konservativen‘, strikt monastisch orientierten Lager innerhalb der zweiten Reformgeneration zugewiesen.<sup>1033</sup> Doch selbst wenn eine andere nicht überlieferte Lebensbeschreibung zu Dunstan als

---

1028 Vgl. dazu schon die Einschätzung bei WINTERBOTTOM/LAPIDGE, Introduction Dunstan, S. lxxv: „B. provides a very detailed account of Dunstan’s early life, tracing it through the reigns of Æthelstan (924–39), Edmund (939–46), Eadred (946–55), and Eadwig (955–9), right up to the point of Dunstan’s exile.“

1029 Dies ist grundsätzlich auch schon von ROLLASON, Concept, S. 271 f., festgestellt worden.

1030 Vgl. BYRHTFERTH VON RAMSEY, *Vita Sancti Oswaldi*, Buch V, Cap. 6.

1031 *Qualiter cerulos estuantis unde feruores exsuperauerit, et quomodo pueritiam sue pubertatis misericors totius mundi saluator seruauerit, atque iuuentutis preconium sublimauerit uel florentibus compserit actibus, siue quomodo senectam sue sancte senectutis finierit, liber eiusdem uite descriptus ‚luce clarius demonstrat‘.* BYRHTFERTH VON RAMSEY, *Vita Sancti Oswaldi*, Buch V, Cap. 6.

1032 So etwa die Kommentierung der Stelle ebd., Anm. 64, oder die Einschätzung bei WINTERBOTTOM/LAPIDGE, Introduction Dunstan, S. lxiv, die den Rekurs bei Byrhtferth gar zur zeitlichen Einordnung der Vita B.s nutzen. Kritisch hingegen BIHRER, Begegnungen, S. 149, Anm. 648. Die Ähnlichkeiten in der Sprache sind jedenfalls zu vage, um von einem Zitat zu sprechen – auch die Charakterisierung des Werkes ist bei Byrhtferth abgesehen vom Hinweis auf die Rückkehr aus dem Exil so ungenau, dass sie kaum aussagekräftig ist.

1033 Vgl. hierzu ausführlich den Abschnitt III.1.1. in der vorliegenden Arbeit.

Vorlage für die Episode in der Oswaldsvita fungierte, verdeutlicht die inhaltliche Übereinstimmung in den Werken, dass beide Texte auf den gleichen oder zumindest einen ähnlichen hagiographischen Wissensbestand zum Erzbischof zurückgriffen. B.s Heiligkeitskonzept fügt sich also auch vor dem Hintergrund dieser abgeschwächten Relation zumindest in Teilen in die hagiographische Textproduktion der Reformen ein.

Dass der in der Forschung vielfach als „eccentric“<sup>1034</sup> bezeichnete Heiligkeitentwurf B.s auf Resonanz und Akzeptanz im Umfeld der zweiten Generation gestoßen ist, verdeutlicht auch die handschriftliche Überlieferung der Vita. So liegt der Text in drei zeitnahen Abschriften vor, die sich auf Basis paläographischer Befunde wahrscheinlich alle mit dem Skriptorium in St. Augustine's in Canterbury assoziieren lassen.<sup>1035</sup> Wenn B. nicht gar direkt durch eine der geistlichen Gemeinschaften des Primatsitzes mit der Anfertigung der Vita beauftragt worden ist, hatte er mit seiner Anempfehlung des Werkes an Ælfric offensichtlich Erfolg. Zwar deuten sowohl die Abweichungen in der handschriftlichen Überlieferung, die oben bereits genannte Bitte Abt Wulfrics an Abbo sowie die *Lectiones* Adelards von Gent darauf hin, dass das Werk relativ zeitnah als überarbeitungswürdig wahrgenommen worden ist.<sup>1036</sup> Die vorgestellten Initiativen sind aber als Modifikationen von B.s Entwurf, nicht als Ansätze hin zu einer gänzlichen Neuschöpfung zu werten und spiegeln dementsprechend keine generellen Vorbehalte gegenüber dessen Heiligkeitskonzept wider: Die Unterschiede zwischen den Abschriften betreffen etwa nur sprachlich-stilistische Korrekturen.<sup>1037</sup> Ebenso formuliert Wulfrics Brief an Abbo allein das Anliegen, den Text zu versifizieren.<sup>1038</sup> Adelards *Lectiones* wandelten die Vita B.s zwar auch inhaltlich ab, indem der Genter Mönch durch Materialergänzungen wie Kürzungen einen anderen Schwerpunkt als seine Vorlage setzte. Ein gänzlich anderes Dunstanbild zeichnete der Autor durch diese thematischen Abwandlungen indes nicht. Adelard bereitete den teils umständlichen Text B.s vor allem für das liturgische Gedenken an Dunstan entsprechend auf. Aus dem Widmungsschreiben an Erzbischof Ælfheah zu Beginn wird zudem ersichtlich, dass auch Adelard ursprünglich wohl darum gebeten worden ist, die Vita zu versifizieren beziehungsweise eine Lebensbeschreibung *et litteris et musis*<sup>1039</sup> anzufertigen. Auch B. selbst scheint seine Vita ursprünglich als Prosimetrum konzipiert zu

---

1034 So die Charakterisierung bei LAPIDGE, B., S. 248, und CUBITT, Prophet, S. 146.

1035 Zur Datierung und Provenienz der Handschriften vgl. WINTERBOTTOM/LAPIDGE, Introduction Dunstan, S. lxxviiiif.

1036 Zu den Unterschieden in den Abschriften vgl. die ausführliche Diskussion ebd., S. lxxxiv–xcv, sowie zur Bitte Abt Wulfrics Anm. 1038 in der vorliegenden Arbeit. Zu den *Lectiones* des Adelard vgl. ausführlich weiter unten.

1037 Dazu auch pointiert WINTERBOTTOM/LAPIDGE, Introduction Dunstan, S. xcvi: „The changes that the reviser made are almost entirely matters of language; and the new text that results from using C rather than A as the base in no way changes our view of any aspect of Dunstan's career.“

1038 *Istum itaque libellum pro magnifici uiri sancti Dunstani amore, quatinus ornate in metricae artis uersus transferatis, nostra exiguitas solliciter precatur, ut uos promissistis.* WULFRIC VON ST. AUGUSTINE'S, Brief an Abbo.

1039 ADELARD VON GENT, *Lectiones in depositione Sancti Dunstani*, Epistola.

haben, ist bei der Abfertigung des Textes aber von diesem Vorhaben abgewichen.<sup>1040</sup> Diese Beobachtungen lassen auf einer übergeordneten Ebene darauf schließen, dass es weniger der Inhalt als vielmehr die sprachlich-stilistische Form von B.s Werk gewesen ist, die als redaktionsbedürftig identifiziert wurde. Offensichtlich bestand in den mit Dunstan assoziierten Gemeinschaften in Canterbury um die Jahrtausendwende ein starkes Interesse daran, das Leben des Erzbischofs auch in poetischer Gestalt entsprechend zu würdigen. Kritik an dem vermeintlich exzentrischen Heiligkeitsentwurf B.s lassen diese Initiativen hingegen nicht erkennen.

Auf Basis dieser Anmerkungen zu Inhalt und Kontext des Werkes ergeben sich somit keine Anhaltspunkte, in der *Vita Sancti Dunstani* des B. einen Sonderfall in der reformorientierten Hagiographik oder gar einen ideellen Gegenentwurf zu deren Zielsetzungen und Idealen zu sehen. B. orientierte sich vielmehr an den gängigen hagiographisch-biographischen Konventionen seiner Zeit und fügte sein Werk offensichtlich erfolgreich in den reformorientierten Viten-diskurs ein. Dementsprechend wird in der vorliegenden Untersuchung mit der fehlgeleiteten und hypothetischen Annahme einer reformfernen oder gar -fremden Identität des Verfassers, die auch die Vita geprägt habe, gebrochen und das Werk stattdessen vorbehaltlos als vollwertiger Teil des zeitgenössischen Reformdiskurses analysiert.

Bei Dunstan handelt es sich um den einzigen zeitgenössischen Reformen, der im fraglichen Untersuchungszeitraum zwei Lebensbeschreibungen erhalten hat. Zwischen 1006 und 1012<sup>1041</sup> verfasste Adelard, ein Mönch von St. Peter in Gent, wo Dunstan sich während seines Exils zwischen 956 und 957 aufgehalten hatte,<sup>1042</sup> zwölf *Lectiones*, welche anlässlich des liturgischen Gedenkens an die Grablege des Heiligen am 19. Mai gelesen werden sollten.<sup>1043</sup> Wenngleich die *Lectiones in depositione Sancti Dunstani* somit kontinentaler Provenienz sind, ordnen die im Widmungsschreiben geschilderten Umstände das Werk eindeutig dem hier beleuchteten Reformkontext zu. Denn Adelard widmete die *Lectiones* Erzbischof Ælfheah von Canterbury, der den Genter Mönch nach eigenem Bekunden dazu veranlasst habe, das Leben des heiligen Amtsvorgängers in Prosa und Vers zu verschriftlichen.<sup>1044</sup> Mit dieser Beauftragung setzte Ælfheah in Canterbury jenes Engagement um reformorientierte Heiligenkulte fort, welches

---

1040 Als Indiz hierfür gelten nicht nur die Verspassagen, die sich in der Vita finden lassen, sondern auch die Ankündigung im Prolog, das Leben des Heiligen *biformi renitentis electri colore* ausgestalten zu wollen. B., *Vita Sancti Dunstani*, Prologus. Vgl. dazu auch die Kommentierung der Stelle ebd., Anm. 12, sowie WINTERBOTTOM/LAPIDGE, Introduction Dunstan, S. cxxi, und BERSCHIN, Biographie, Bd. 4/1, S. 256.

1041 Die Datierung der *Lectiones* ergibt sich über den Archiepiskopat Ælfheahs, welchem das Werk in einem voranstehenden Brief gewidmet wird. Vgl. dazu WINTERBOTTOM/LAPIDGE, Introduction Dunstan, S. cxxv.

1042 Zum Exil Dunstans vgl. die umfassende Untersuchung bei BIHRER, Begegnungen, S. 102–114.

1043 Zur Funktion des Werkes vgl. etwa ebd., S. 151, mit weiterer Literatur in Anm. 657, sowie WINTERBOTTOM/LAPIDGE, Introduction Dunstan, S. cxxxi, zur liturgischen Rezeption der *Lectiones*.

1044 *Patrem tuum sanctum Dunstanum uoluiti et litteris commendari et musis*. ADELARD VON GENT, *Lectiones in depositione Sancti Dunstani*, Epistola.

er zuvor bereits als unmittelbarer Nachfolger Æthelwolds in Winchester gepflegt hatte: So widmete nicht nur der *ultimus Anglorum seruulus ymnycinum*<sup>1045</sup>, mit welchem gemeinhin Wulfstan Cantor identifiziert wird,<sup>1046</sup> seine *Narratio metrica de Sancto Swithuno*, eine versifizierte und stellenweise ausgebauten Version von Lantfreds *Translatio*, dem späteren Erzbischof. Ælfheah stand in seiner Funktion als Bischof von Winchester auch der Translation Æthelwolds von 992 vor.<sup>1047</sup> Die Bezüge des dritten Nachfolgers von Dunstan im Archiepiskopat zum reformorientierten Milieu der Zeit werden also schon in der Förderung von dessen Leitfiguren greifbar, sodass auch die Genese und intendierte Rezeption von Adelards *Lectiones* vor allem in diesem Kontext zu perspektivieren ist.<sup>1048</sup>

Doch nicht nur die Widmung, auch der Aufbau und der Inhalt des Werkes lassen darauf schließen, dass Adelard sich bei der Abfassung an dem im Reformumfeld bestehenden hagiographischen Diskurs um seinen Protagonisten orientierte. So weisen die *Lectiones* so deutliche Parallelen zur etwas früher zu verortenden *Vita Sancti Dunstani* des B. auf, dass eine Nutzung des älteren Werkes als Vorlage durch den Genter Mönch äußerst wahrscheinlich ist.<sup>1049</sup> In jedem Fall kann bei B. und Adelard von einem sehr ähnlichen hagiographischen Wissensbestand zu Dunstan ausgegangen werden. Allerdings bieten die *Lectiones* nicht allein eine Kurzfassung des Inhalts der *Vita*, sondern setzen auch eigene Akzente, sodass das Werk bei allen Rückbezügen auf bestehende Traditionen als eigenständiger Beitrag zur Dunstanverehrung zu definieren ist. Es bietet sich daher an, diese Unterschiede zur *Vita* B.s kurz zu charakterisieren und nach den möglichen Gründen für die Modifikationen durch Adelard zu fragen.

Die ob der Abfassungsumstände zunächst naheliegende Vermutung, dass Adelard als Mönch des Petersklosters in Gent vor allem das Exil Dunstans in der Erzählung stärker gewichten würde, ist nur bedingt am Text belegbar.<sup>1050</sup> Zwar inserierte der Verfasser in *Lectio VI* eine kurze panegyrische Passage zur Wiedererrichtung seines Klosters durch Arnulf I. von Flandern und stellte somit grundsätzlich Bezüge zum kontinentalen Reformkontext der Zeit her.<sup>1051</sup> Dieses

---

1045 WULFSTAN CANTOR, *Narratio metrica de Sancto Swithuno*, Epistola specialis.

1046 Vgl. hierzu etwa LAPIDGE, Introduction Wulfstan, S. 336f.

1047 Vgl. hierzu DERS., Teacher, S. 207f.

1048 Hierfür sprechen auch die handschriftlichen Befunde, sind alle vier bekannten Manuskripte doch englischer Provenienz. Zwar lassen sich auch Hinweise für eine Kenntnis des Werkes auf dem Kontinent finden, ein entsprechender Überlieferungsträger konnte aber bisher nicht ausgemacht werden. Vgl. WINTERBOTTOM/LAPIDGE, Introduction Dunstan, S. cxxxi–cxxxiv.

1049 Zur Kenntnis der *Vita* B.s mit gleichzeitiger Verzeichnung der wichtigsten Abweichungen vgl. ebd., S. cxxvif. Es besteht zudem die Möglichkeit, dass Adelard auf eine altenglische *Vita* zu Dunstan zurückgreifen konnte, auf welche sich Osbern und Wilhelm von Malmesbury in ihren *Viten* des Heiligen berufen. Da das Werk aber nicht überliefert ist, müssen solche Überlegungen spekulativ bleiben. Vgl. ebd., S. cxxvii–cxxix.

1050 So auch der Befund bei BIHRER, *Begegnungen*, S. 113: „Obwohl man vermuten könnte, dass er als Mönch des Genter Petersklosters gerade dem Exil eine große Bedeutung, ja eine Schlüssel-funktion zuweisen würde, so ist auffälligerweise das Gegenteil der Fall: Dunstans Verbannung wird nur knapp gestreift [...]“

1051 Vgl. ADELARD VON GENT, *Lectiones in depositione Sancti Dunstani*, *Lectio VI*.



Lob wird aber weder zur Person Dunstans oder zu den englischen Initiativen in diesem Bereich in Beziehung gesetzt noch an anderen Stellen der *Lectio* argumentativ weiter genutzt. Auch der für hagiographische Überarbeitungen typischen Übertragung weiterer typologischer Heiligkeitserweise auf den Protagonisten kommt nur eine untergeordnete Bedeutung zu, indem Adelard lediglich in *Lectio I* eine pränatale Vision um die göttliche Erwählung Dunstans ergänzte.<sup>1052</sup>

Der Großteil der Änderungen betrifft vielmehr die Beziehungen des Heiligen zu Canterbury. So wird bereits der frühe Aufstieg Dunstans in *Lectio III* über die angebliche Förderung durch Erzbischof Athelm mit dem Metropolitansitz assoziiert.<sup>1053</sup> Die Erhebung Dunstans zum Primas der englischen Kirche selbst wird über eine entsprechende Anpassung der bei B. grundgelegten Apostelvision sowie einen ‚prophetischen Versprecher‘ Odas von Canterbury bei der Weihe des Heiligen zum Bischof von Worcester gleich mehrfach vorausgedeutet.<sup>1054</sup> Schließlich ergänzte der Mönch aus Gent auch Informationen zum Archiepiskopat Dunstans, indem er in *Lectio VIII* etwa auf dessen Weihe der Könige Edgar, Eduard und Æthelred verweist oder die Erhebung Ælfheahs zum Bischof von Winchester auf die Fürsprache des Erzbischofs zurückführt.<sup>1055</sup>

Die Forschung hat diese Ergänzungen und Umschreibungen des Dunstanbildes durch Adelard einerseits als ‚Konventionalisierung‘ des früheren Heiligkeitseurteilung, andererseits als Versuch einer stärkeren Rückbindung des Kultes an Canterbury gewertet, welche vor allem durch Ælfheah vermittelt gewesen sei.<sup>1056</sup> Für die erste Behauptung bieten sich im direkten Vergleich mit der *Vita Sancti Dunstani* kaum Anhaltspunkte, da Adelards Ergänzungen das vermeintlich eigenwillige Heiligkeitskonzept B.s eher affirmieren denn infrage stellen. Die im früheren Werk grundgelegte Tendenz, Dunstan als politischen Propheten auszuweisen, verstärkte der Genter Mönch noch durch die Inserierung gleich mehrerer Visionsberichte: So wird dem Heiligen in *Lectio III* anlässlich der Geburt Edgars das kommende Friedenszeitalter offenbart, welches England unter dessen Führung sowie derjenigen Dunstan erwachsen werde.<sup>1057</sup>

1052 Vgl. ADELARD VON GENT, *Lectio in depositione Sancti Dunstani*, Lectio I.

1053 Vgl. ADELARD VON GENT, *Lectio in depositione Sancti Dunstani*, Lectio III, sowie zu diesem Aspekt ausführlich den Abschnitt III.3.1.1.1. in der vorliegenden Arbeit.

1054 Vgl. ADELARD VON GENT, *Lectio in depositione Sancti Dunstani*, Lectio III und VII.

1055 Vgl. ADELARD VON GENT, *Lectio in depositione Sancti Dunstani*, Lectio VIII, sowie zu dieser *Lectio* ausführlich den Abschnitt III.3.1.1.1. in der vorliegenden Arbeit.

1056 Dazu treffend WINTERBOTTOM/LAPIDGE, Introduction Dunstan, S. cxxvii: „The most economical explanation of the genesis of Adelard’s *Lectio*es would be that Ælfheah instructed Adelard to provide a *Life of Dunstan* more suitable for liturgical use (that is, for reading at Nocturns) than was B.’s earlier *Life*, and at the same time to shift the Glastonbury focus of B.’s work by inserting material more pertinent to Canterbury.“ CUBITT, Prophet, S. 148, spricht sich hingegen in Anlehnung an BROOKS, Career, S. 3f., für eine Urheberschaft Adelards aus.

1057 *Cum autem eidem regi [sc. Eadmundo] regina sua Ælfgeua filium genuisset, regem uidelicet pacificum nomine Edgarum, sanctus Dunstanus in cella sua iis quae ad Deum pertinent ex more intendebat, et audiuit quasi in sullimi uoces psallentium atque dicentium: ‚Pax Anglorum ecclesiae exorti nunc pueri et*



Auch das Ende dieser prosperierenden Zeit sei von Dunstan durch die Ankündigung eben jener Däneneinfälle vorausgesagt worden, unter denen man nun leiden würde.<sup>1058</sup> Die von Adelard ergänzten Prophetien des Heiligen markieren somit entscheidende Wendepunkte in der jüngeren englischen Geschichte, die insbesondere für die zweite Generation der Reformen von Bedeutung waren, und versehen das Geschehen analog zu den oben genannten Visionen in der *Vita B.*s mit einer heilsgeschichtlichen Relevanz. Somit nutzte der Genter Mönch zumindest in Teilen die gleichen Legitimationsmuster wie der frühere Hagiograph, um die Rechtmäßigkeit der Reformen zu akzentuieren.<sup>1059</sup>

Auch die Beziehungen Dunstans zu den englischen Herrschern bilden in Adelards *Lectiones* einen wesentlichen Bestandteil der Erzählung und werden analog zu den prophetischen Gaben des Heiligen an einigen Stellen gar noch intensiviert. Während die Ablehnung des ersten offerierten Bistums in der *Vita Dunstani* letztlich unbegründet bleibt, habe Dunstan die Bischofswürde laut den *Lectiones* aus Zuneigung zu König Eadred ausgeschlagen, da er nicht von diesem habe getrennt werden wollen.<sup>1060</sup> In der sich anschließenden Apostelvision, in welcher der Heilige ob seiner Absage von Petrus, Paulus und Andreas gerügt wird, spielt der König ebenfalls eine größere Rolle als in der *Vita B.*s, lässt Dunstan sich das Geoffenbarte doch durch Eadred auslegen.<sup>1061</sup> Auch beim Tode des Herrschers zeigt sich die besondere Nähe Dunstans zu Eadred, indem er den König im Gegensatz zu dessen anderen Vertrauten nach seinem Ableben nicht einfach zurücklässt, sondern diesen *fidem et ueritatem* zeigend würdig begräbt – ein Dienst, welchem er dessen Vorgänger Edmund ebenfalls schon erwiesen habe.<sup>1062</sup> Diese postumen Treueerweise gegenüber Eadred und Edmund haben bei B. keine Entsprechung. Schließlich geht Adelard auch nicht auf das lüsterne und unwürdige Verhalten Eadwigs ein, welches die Verbannung des Erzbischofs

---

*Dunstani nostri tempore. Quod ita fuisse omnibus pene notum est.* ADELARD VON GENT, *Lectiones in depositione Sancti Dunstani*, Lectio III.

1058 *Prophete, dico, quia inter plura quae praedixit barbarorum quoque quam patimur impugnationem in spiritu praeuidit, et post excessum suum uenturam prophetauit, a quibus populum suum liberet omnium liberator Deus, tanti uatis sui piis intercessionibus.* Vgl. ADELARD VON GENT, *Lectiones in depositione Sancti Dunstani*, Lectio XII. Vgl. zu dieser Ergänzung den Abschnitt III.3.2.2. in der vorliegenden Arbeit.

1059 So auch die Einschätzung bei CUBITT, *Prophet*, S. 148: „Adelard’s series of liturgical lections on the Life of Dunstan places an even more pronounced emphasis on the saint’s visionary and prophetic powers, and strengthens their political dimension.“

1060 *‘Rogo,’ inquit, ‘domina [sc. regina Eadgiva], huiusmodi te precibus ultra cessare. Vere enim dico tibi me diebus filii tui regis [sc. Eadredi] pontificio non promouendum.’ Dixit hoc uir Dei regem diligens, nec ei abesse causa sacerdotii uolens.* ADELARD VON GENT, *Lectiones in depositione Sancti Dunstani*, Lectio III.

1061 *Mane autem regi uisionem retulit admiranti. Rex uero, ut erat diuina eruditione praeditus, ‘Cum gladii’ inquit, ‘quos ex apostolica benedictione suscepisti armaturam praetendant Spiritus sancti, scias pro certo, per gladium beati Petri uerbo Dei inscriptum, te archiepiscopatus solio caelitus donandum.’* ADELARD VON GENT, *Lectiones in depositione Sancti Dunstani*, Lectio III.

1062 *Ostendit sane hic uir uirtutum fidem et ueritatem, qui gratiam quam praebuit uiuo praebuit et defuncto. Caeteris enim retro abeuntibus, et exequias regias fastidientibus, ipse cum suis glebam cadaueris in sua suscepit, et sepulturae honestissime tradidit. Sic quoque et fratrem eius Eadmundum olim funeravit [...].* ADELARD VON GENT, *Lectiones in depositione Sancti Dunstani*, Lectio V.

in der Darstellung B.s letztlich auslöst, sondern fokussiert seinen Bericht allein auf die Palastintrige und das Wirken des Teufels, sodass der König zumindest teilweise von einer möglichen Verantwortung für das Geschehen freigesprochen wird.<sup>1063</sup> Adelards Dunstan ist somit gerade in der Zeit vor seinem Exil ein aufrechter Getreuer der Könige, das teils enge Verhältnis zu den Herrschern wird auch hier an keiner Stelle inkriminiert oder problematisiert.

Der zweiten Forschungsmeinung, derzufolge über einige der Ergänzungen die Bezüge des Heiligen zu Canterbury gestärkt werden sollten und diese daher wahrscheinlich durch Ælfheah selbst vermittelt worden sind, ist hingegen durchaus zuzustimmen. Allerdings lässt sich auch diese Erklärung präzisieren. Denn bei genauerer Betrachtung fällt auf, dass die Ergänzung des Canterbury-Materials nicht allein Dunstans Verbindung zum Metropolitansitz untermauert, sondern vielmehr allgemein die Vorrangstellung des Amtes in der englischen Herrschafts- und Kirchenordnung herausstellt und legitimiert. So weist Adelard bei seiner Eloge auf den Archiepiskopat Dunstans auf dessen besondere Stellung hin, die *seculo et principibus seculi altior* gewesen sei und auch eine Verfügungsgewalt gegenüber den englischen Königen umfasst habe, habe er ihnen doch *auctoritate et animi uirtute* [...] *quasi imperator* gebieten können.<sup>1064</sup> Wenngleich diese Auszeichnung zuvor erst auf die persönlichen Eigenschaften des Heiligen bezogen ist, spiegeln sich in ihr zugleich die mit dem Amt verbundenen Ansprüche wider. Denn zum einen wird die herausgehobene Stellung explizit mit der Erhebung zum Erzbischof verbunden, zum anderen äußert sich Dunstans Befehlsgewalt gegenüber den Herrschern in diesem Kontext gerade in dem mit der Würde einhergehenden Salbungsrecht, habe er doch nacheinander Edgar, Eduard und Æthelred *in throno patrum suorum* gesetzt.<sup>1065</sup>

Ja, die Erhebung zum Erzbischof scheint das Kräfteverhältnis zwischen Dunstan und den Herrschern grundlegend zu ändern, indem Adelard im Anschluss hieran nicht mehr auf die vom Heiligen gegenüber dem König geleistete Folgsamkeit, sondern allein auf dessen Autorität eingeht. So stimmt Edgar Dunstans Vorschlag, Ælfheah zum Bischof von Winchester zu erheben, auch deshalb zu, *eiusque* [sc. Dunstan] *invincibili auctoritati contraire sciens esse periculum*.<sup>1066</sup> Selbst dem Papst gegenüber habe Dunstan sich in moralischen Streitfragen unnachgiebig gezeigt und die Exkommunikation eines Adligen auch dann nicht zurückgenommen, als dieser offensichtlich einen päpstlichen Dispens für seine widerrechtliche Ehe erworben hatte.<sup>1067</sup>

1063 Vgl. ADELARD VON GENT, *Lectiones in depositione Sancti Dunstani*, Lectio VI, sowie hierzu ausführlich den Abschnitt III.3.2.2. in der vorliegenden Arbeit.

1064 Vgl. ADELARD VON GENT, *Lectiones in depositione Sancti Dunstani*, Lectio VIII.

1065 Vgl. ADELARD VON GENT, *Lectiones in depositione Sancti Dunstani*, Lectio VIII.

1066 Vgl. ADELARD VON GENT, *Lectiones in depositione Sancti Dunstani*, Lectio VIII.

1067 *Exempli gratia, quidam illustrium, pro illicito matrimonio sepius ab eo redargutus sed non correctus, gladio tandem euangelico est a Christo diuisus. Qui Romam adiens domnum apostolicum pro se Dunstano scriptis satisfacere obtinuit. Hic Dunstanus, iuxta interpretationem nominis sui montanus utique lapis, ut mons immobilis, ut lapis angulari lapidi affixus, moueri non potuit, sed ipso apostolico mente altior in se solidus perstitit, ‚Scias‘, inquiring legato, ‚nec capitis plexione me a Domini mei auctoritate mouendum.‘* ADELARD VON GENT, *Lectiones in depositione Sancti Dunstani*, Lectio XII.

Wie bei B. kommen dem Exil und dem anschließenden Aufstieg Dunstans zum Primas der englischen Kirche auch bei Adelard eine entscheidende Bedeutung zu, die individuelle heilsgeschichtliche Signifikanz dieses Vorganges wird in den *Lectiones* aber um eine Hervorhebung der erzbischöflichen *auctoritas* ergänzt, die prinzipiell auch auf andere Amtsträger übertragbar erscheint. Diese kollektive, auf die Legitimation des Amtes abzielende Stoßrichtung wird auch durch den Umstand verdeutlicht, dass Adelard bei seiner typologischen Beleuchtung von Dunstans Heiligkeit, die ihn letztlich jeder Teilgruppe der himmlischen *societas* anempfehlen würde, zuerst auf den Kreis der Patriarchen zu sprechen kommt. Denn diese hätten den Heiligen als einen der Ihren betrachtet, da sie gewusst hätten, dass er alle anderen Väter *et loco et merito* übertraffen habe.<sup>1068</sup>

Dunstans Heiligkeit legitimiert bei Adelard allerdings nicht nur seine Amtsnachfolger im Allgemeinen, sondern vor allem Ælfheah im Speziellen. So parallelisiert der Genter Mönch durch seinen Hinweis auf die Förderung Dunstans durch Athelm von Canterbury dessen frühen Lebenslauf mit demjenigen Ælfheahs, der seine Ernennung zum Bischof von Winchester selbst wiederum der Fürsprache des heiligen Erzbischofs zu verdanken habe. Dabei wird Ælfheah gleich auf mehreren Ebenen als würdiger und von der ersten Reformergeneration installierter Nachfolger präsentiert und in das reformorientierte Gruppengefüge der Zeit eingeschrieben.<sup>1069</sup> Wenngleich Adelard somit den Fokus des Dunstanbildes im Vergleich mit der *Vita Sancti Dunstani* des B. anders justierte, indem er stärker den Vorrang Canterburys in der englischen Kirchen- und Herrschaftsordnung herausstellte, ordnen sich seine *Lectiones* doch grundsätzlich in den hagiographischen Reformdiskurs der Zeit ein. Auch der Genter Mönch bot mit seinem Text einem Vertreter der zweiten Reformergeneration – Ælfheah von Canterbury – eine selbstvergewissernde Orientierung und Legitimation an.

### III.1.3.5. Die Viten Byrhtferths von Ramsey

Auch dem letzten der drei führenden Vertreter der ersten Reformgeneration, Oswald von Worcester respektive York, ist bereits kurz nach seinem Tod 992, wahrscheinlich zwischen 997 und 1002, eine lateinische Prosavita gewidmet worden.<sup>1070</sup> Die *Vita Sancti Oswaldi*, welche nur in einer stellenweise unzuverlässigen Abschrift aus der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts überliefert ist, nennt in der vorliegenden Version weder den Autor noch den intendierten Rezipientenkreis des Werkes, was die Ermittlung der konkreten Entstehungsumstände erschwert.<sup>1071</sup> Da das Werk starke stilistische Ähnlichkeiten zu einer Reihe vornehmlich komputistischer Schriften aufweist, die namentlich Byrhtferth,

1068 Vgl. ADELARD VON GENT, *Lectiones in depositione Sancti Dunstani*, Lectio XII.

1069 Vgl. hierzu ausführlich den Abschnitt III.3.1.1.1. in der vorliegenden Arbeit.

1070 Zur Datierung des Textes vgl. LAPIDGE, Introduction, S. xxxvi–xxxviii, sowie S. lxxiif.

1071 Vgl. zur Handschrift LAPIDGE, Introduction, S. xciii–xcix, sowie zur offenen Frage des Rezipientenkreises ebd., S. lxxiii.

einen Mönch des von Oswald gegründeten Klosters Ramsey und Schüler Abbos von Fleury, zum Autor haben, hat sich die Forschung mehrheitlich für dessen Verfasserschaft ausgesprochen.<sup>1072</sup> Als abschließend gesichert kann eine solche Zuordnung angesichts der unsicheren Überlieferungslage zwar nicht gelten, durch die ausführlichen Darlegungen zur Gründung des Konventes von Ramsey ebenso wie die astronomischen Exkurse und das Lob auf Abbo wird diese Zuschreibung allerdings auch auf einer inhaltlichen Ebene im Vitentext selbst gestützt, sodass die Identifikation hinreichend gerechtfertigt erscheint.<sup>1073</sup> In jedem Fall kann aufgrund der Ausführlichkeit, mit welcher sich das Werk der Klostergründung widmet, von einer Abfassung des Werkes in Ramsey ausgegangen werden.

Unsicherer müssen hingegen die Überlegungen zur intendierten Rezeption wie auch den möglichen Funktionen des Textes bleiben. Da die einzige Abschrift des Werkes auf Basis paläographischer und kodikologischer Befunde recht sicher mit Worcester assoziiert werden kann, läge es nahe, die vom Autor beabsichtigte Leserschaft in der dortigen Kathedralgemeinschaft zu verorten und die Etablierung eines vollwertigen Kultes um den ehemaligen Bischof der Stadt als Hauptanliegen des Textes zu definieren.<sup>1074</sup> Für eine solche Einschätzung spräche nicht nur der allgemeine Status des Werkes als hagiographischer Text, sondern insbesondere die Affirmation der Wundertätigkeit des Heiligen an seinem Grab in der Domkirche am Abschluss der Vita. Zudem lässt die Glossierung der Vita in der Handschrift erkennen, dass das Werk trotz seines teils sperrigen Charakters für das liturgische Gedenken an Oswald genutzt worden ist.<sup>1075</sup>

1072 Zur Identifikation Byrhtferths als Autor vgl. LAPIDGE, Introduction, S. xxx–lxxv.

1073 Astronomisches Wissen wird vom Autor immer wieder in den Vitentext eingespeist. Ein besonders eindrückliches Beispiel dafür lässt sich im Prolog finden: *Quid summus Saturnus et socii quini? Nonne, ut prephati sumus, suo principi subiecti sunt? Orion atque Prochion et Helix, omnia celica uasa, nonne eiusdem gubernatione et illustratione decurrunt? – uerum etiam illa uaga Lucina, per cuius cursum rationes omnium mensium et dierum satis liquido astrologi periti queunt inuestigari ablato errore.* BYRHTFERTH VON RAMSEY, *Vita Sancti Oswaldi*, Prologus. Zum Lob auf Abbo formuliert er: *Versus quoque quos Abbo, flos dignissimus Floriacensis cenobii, ad eum conscripsit hoc in loco placet inserere; in quibus doctoris phylosophie facundiam et facundie fecunditatem gnarus lector potest intellegi.* BYRHTFERTH VON RAMSEY, *Vita Sancti Oswaldi*, Buch III, Cap. 18. Zur Rolle Abbos als Lehrer von Byrhtferth vgl. weiter LAPIDGE, Introduction, S. xxiii–xxv.

1074 Zur kultischen Funktion etwa die Einschätzung ebd., S. lxxiii, hin: „In any case, the publication of the Vita S. Oswaldi was an important first step in the establishment of the cult of St Oswald.“ Angesichts der von Byrhtferth gewählten Anrede an seine Leserschaft im Prolog – *uos* – scheint Lapidge allerdings allein von einem monastischen Empfängerkreis auszugehen und nennt daher die von Oswald gegründeten benediktinischen Gemeinschaften Ramsey und Sankt Marien in Worcester. Dabei gilt es allerdings zu beachten, dass Oswald zunächst nicht im Marienkloster, sondern in der weltklerikalen Domgemeinschaft Sankt Peter beigelegt und erst 1002 in dorthin überführt worden ist. Vgl. hierzu auch die Kommentierung der Gemeinschaftsgründungen von Oswald bei BYRHTFERTH VON RAMSEY, *Vita Sancti Oswaldi*, Buch IV, Cap. 4, Anm. 31. Nicht das von Oswald gegründete Kloster, sondern die alte Kathedralgemeinschaft ist also zum Abfassungszeitpunkt der Vita ‚Inhaberin‘ des wundertätigen Grabes in Worcester gewesen.

1075 Vgl. hierzu die Beobachtungen bei LAPIDGE, Introduction, S. lxxviii, der die Vita aufgrund „its ostentatious and usually obscure vocabulary and opaque sentences“ als ungeeignet für diesen Zweck charakterisiert.

Gleichwohl vermag eine solche Lesart der Vita diese als Gesamtkomposition nicht zu erklären. Denn obwohl die Etablierung eines Kultes um den Bischof angesichts der vorstehenden Beobachtungen ein Hauptmotiv für die Abfassung gebildet haben dürfte, handelt es sich bei Byrhtferths Lebensbeschreibung insgesamt betrachtet um „a curious work, for which there exists no obvious literary parallel.“<sup>1076</sup> Gerade im Vergleich mit den anderen zeitgenössischen Werken fällt etwa die ungewöhnliche Länge des Textes auf, welche sich durch zahlreiche Exkurse Byrhtferths ergibt, die nur bedingt in Zusammenhang mit dem Leben und Wirken des Reformers stehen.<sup>1077</sup> Bei näherer Betrachtung hat die Vita gar mehrere Heilige zum Gegenstand, indem sich das erste Buch etwa allein der Person Odas von Canterbury, des Onkels und frühen Förderers von Oswald, widmet, und in Buch IV ein längerer Bericht über die Ermordung, Auffindung und Translation Eduards des Märtyrers inseriert ist, welche sich wie eine eigenständige *Passio* liest.<sup>1078</sup> Die Annahme einer rein kultischen Funktion des Werkes im Rahmen der Oswaldsvereherung erscheint also unwahrscheinlich.

Dementsprechend sollte nicht von einer, sondern vielmehr von mehreren Funktionen des Textes ausgegangen werden, von welchen mit Blick auf das Anliegen der vorliegenden Studie ein Komplex besonders hervorzuheben ist: die Herausstellung der Anliegen, Ideale, Herausforderungen und schließlich erfolgreichen Behauptung der Reformen, welche der Vita seit jeher einen festen Platz innerhalb der zumeist realgeschichtlich orientierten Untersuchung der Reformen zukommen lässt.<sup>1079</sup> Ohne die verworfene eindimensionale Erklärung durch eine andere ersetzen zu wollen, ist die Rechtfertigung und Propagierung der Reformen als das zentralste Anliegen des Werkes zu sehen, kann es doch gleichermaßen als narrative Klammer des Textes verstanden werden, welche auch die zahlreichen Exkurse Byrhtferths zu erklären vermag. So lässt sich der intensive Rekurs auf das Leben und Wirken Odas zu Beginn der Vita vor diesem Hintergrund als Beleuchtung der Wurzeln der Reformen deuten, wird der Erzbischof von Canterbury doch hier gleichsam zu einem Vorläufer und Wegbereiter seines Neffen Oswald stilisiert.<sup>1080</sup> Auch die ausführliche Eloge auf König Edgar, die Charakterisierung seiner Herrschaft als ‚goldenes Zeitalter‘ und die stilisierte Darstellung der nach seinem Tod ausbrechenden Wirren um die Nachfolge, die auch die neugegründeten Klöster in Gefahr gebracht hätten, können als geschickt aufgebauter Argumentationsfaden verstanden werden, welcher der Untermauerung der gottgefälligen Rechtmäßigkeit und daher er-

---

1076 THACKER, *Saint-Making*, S. 256.

1077 Dazu auch LAPIDGE, Introduction, S. lxxii: „[...] Byrhtferth includes large tracts of (frankly) extraneous material, which often has no direct relevance to the narration of Oswalds life [...]“. Ein guter Überblick über den Inhalt der Vita findet sich ebd., S. lxxviii–lxxii.

1078 Vgl. zu Oda BYRHTFERTH VON RAMSEY, *Vita Sancti Oswaldi*, Buch I, zu Eduard dem Märtyrer ebd., Buch IV, Cap. 17–21.

1079 Vgl. zu diesem Stellenwert etwa LAPIDGE, Byrhtferth, der die Zuverlässigkeit Byrhtferths allerdings zugleich anhand zweier Textstellen grundlegend infrage stellt.

1080 Vgl. hierzu ausführlich den Abschnitt III.3.2.2. in der vorliegenden Arbeit.



folgreichen Behauptung der Reformen geschuldet ist.<sup>1081</sup> Man wird daher sicher nicht fehlgehen, die *Vita Oswaldi* Byrhtferths als eine Streitschrift für die ‚benediktinischen‘ Reformen zu interpretieren.<sup>1082</sup>

Neben der *Vita Sancti Oswaldi* enthält die erwähnte Handschrift noch eine weitere anonym überlieferte Heiligenvita von gleicher Hand, die von der Forschung über stilistische Gesichtspunkte und dem mit der Oswaldsvita vergleichbaren Aufbau ebenfalls Byrhtferth von Ramsey zugeschrieben worden ist: die *Vita Sancti Ecgwini*, welche nicht das Leben eines zeitgenössischen Reformers, sondern dasjenige eines ‚historischen‘ Bischofs von Worcester thematisiert, der wohl im Übergang von 7. zum 8. Jahrhundert amtierte.<sup>1083</sup> Die Datierung des Werkes gestaltet sich schwierig, da es sich mittels textinterner Hinweise nur grob in die Zeit zwischen 1000 und 1050 verorten lässt.<sup>1084</sup> Die Forschungshypothese, dass Byrhtferth die Vita als Dank für ein ihm gewährtes Exil in Evesham in den ersten Jahren der Herrschaft Knuts des Großen verfasst habe, ist als bloße Spekulation zu werten und trägt daher nicht zur zeitlichen Eingrenzung der Entstehungszeit bei.<sup>1085</sup>

Zur *Vita Ecgwini* liegen neben der erwähnten Abschrift keine weiteren Zeugnisse vor, sodass sich auf Basis der Handschriftenbefunde – analog zur *Vita Oswaldi* – lediglich konstatieren lässt, dass das Werk in Worcester und damit dem ehemaligen Bischofssitz des Heiligen rezipiert worden ist.<sup>1086</sup> Allerdings ist dem letzten Kapitel zu entnehmen, dass sich die Vita vordergründig an die Gemeinschaft des von Ecgwine gegründeten Klosters Evesham richtete, in welchem der Heilige auch begraben lag.<sup>1087</sup> Die Annahme einer kultischen Funktion des Textes liegt diesen Hinweisen entsprechend nahe, zumal sie auch durch die Berichte zu den postumen Wundern des Bischofs – allen voran sein Eintreten als

1081 Vgl. hierzu ausführlich den Abschnitt III.3.2.3. in der vorliegenden Arbeit.

1082 Letztlich dient auch das von Oswald präsentierte Bild genau diesem Anliegen, wie bereits LAPIDGE, Introduction, S. lxviii, betont hat, könne Oswald doch in der Darstellung Byrhtferths „as an icon of Benedictine monasticism“ gelten.

1083 Zur Identifikation Byrhtferths als Autor vgl. ebd., S. xxxviii f., mit den wenigen Informationen, die zur historischen Person Ecgwines vorliegen, und deren Nutzung durch Byrhtferth ebd., S. lxxxiii–lxxxvi.

1084 Der Terminus post quem ergibt sich aus einer Anspielung des Verfassers auf die Jahrtausendwende: *Nos uero, qui in ultima millenarii sumus parte et ultra progressi, pauca de plurimis agnouimus, que in unum congesimus ad laudem ipsius*. BYRHTEFTH VON RAMSEY, *Vita Sancti Ecgwini*, Buch IV, Cap. 6. Vgl. hierzu LAPIDGE, Introduction, S. xxxviii und S. lxxxiii. Der Terminus ante quem wird durch die Translation Ecgwines vorgegeben, die Mitte des 11. Jahrhunderts stattgefunden hat und vom Autor nicht erwähnt wird. Vgl. dazu ebd., S. lxxxvi.

1085 Vgl. hierzu ebd., S. xxvii–xxix, S. xxxix und S. lxxxiii. Lapidige gesteht ebd., S. xxix, ein, dass diese Annahme „possible (but unprovable)“ ist.

1086 Vgl. zur Handschrift und ihrer Provenienz Anm. 1071 in der vorliegenden Arbeit. Möglicherweise wird in einer Urkunde Eduards des Bekenner Bezug auf die Vita genommen. Sicher entscheiden lässt sich dies indes nicht. Vgl. hierzu LAPIDGE, Introduction, S. lxxxvf., Anm. 231.

1087 *Haec uobis, reuerendissimi fratres Eoueshamenses, dicta sunt*. BYRHTEFTH VON RAMSEY, *Vita Sancti Ecgwini*, Buch IV, Cap. 12.



Patron des Klosters für dessen besitzrechtliche Unversehrtheit – unterstützt wird.<sup>1088</sup>

Die *Vita Ecgwini* hat in der Forschung bisher kaum Interesse erfahren.<sup>1089</sup> Dieser Umstand dürfte nicht zuletzt auf den ahistorischen Charakter der Erzählung zurückzuführen sein, wird das Leben des quellentechnisch kaum fassbaren Bischofs von Worcester doch vor allem in Form einer Tugendallegorie entworfen, deren Konzeption selbst dem Editor und Übersetzer des Werkes als ‚verunglückt‘ zu gelten scheint.<sup>1090</sup> Gerade der in der Darstellung greifbare ‚Erfindungsreichtum‘ des Verfassers ist es aber, welcher die Relevanz des Werkes für die hier verfolgte Fragestellung nach der kommunikativen Konstruktion der Reformgruppe im 11. Jahrhundert begründet. Denn unabhängig von der letztlich nicht beantwortbaren Frage, inwiefern hier tatsächlich eine historische Person greifbar wird, präsentiert der Autor Ecgwine als eine Verkörperung der zeitgenössischen Reformideale: So weisen die Klostergründung in Evesham, das gute Verhältnis zum König und die Anfeindung des Heiligen durch sein Umfeld aufgrund des unnachgiebigen Eintretens gegen die Sündhaftigkeit des eigenen Sprengels grundsätzlich Bezüge zu hagiographischen Topoi im Allgemeinen auf, sie parallelisieren den Bischof aber im Speziellen mit den zeitgenössischen Reformern.<sup>1091</sup>

Dass der Verfasser – unabhängig von der Frage, ob es sich um Byrhtferth handelt oder nicht – ein Anhänger der Reformen gewesen ist, zeigt sich zudem in der Inserierung einer Eloge auf die Herrschaft Edgars, welche in keinem engeren Bezug zum Inhalt des Abschnitts steht, sondern lediglich der zeitlichen Verortung des Geschehens dient. Gleichwohl nutzte der Autor die sich ihm bietende Möglichkeit aktiv, um jenes ‚goldene Zeitalter‘ heraufzubeschwören, welches England unter diesem König beschieden war.<sup>1092</sup> Daher erscheint es gerechtfertigt, auch im Falle der *Vita Sancti Ecgwini* von einer multifunktionalen Anlage des Werkes auszugehen, welche neben kultischen Aspekten eine Propagierung und insbesondere historische Legitimierung der Reformanliegen verfolgte, wenngleich angesichts der eingeschränkten handschriftlichen Überlieferung von einer auf Evesham beziehungsweise Worcester beschränkten Wirkung im Sinne einer

---

1088 Vgl. zu diesen Wundern ausführlich den Abschnitt III.3.1.1.3. in der vorliegenden Arbeit. Allerdings gilt es auch hier – analog zur Oswaldsvita Byrhtferths – zu beachten, dass die *Vita* für eine liturgische Nutzung ungeeignet gewesen sein dürfte. Vgl. hierzu LAPIDGE, Introduction, S. lxxxix.

1089 ROBERTSON, Sanctity, welche die Hagiographie der ‚benediktinischen‘ Reformen untersucht und dabei auch auf die Oswaldsvita Byrhtferths rekurriert, zieht die *Vita Ecgwines* nicht als Vergleichsfolie heran.

1090 LAPIDGE, Introduction, S. lxxxiv, bezeichnet die Allegorie als „idiosyncratic“. Ebenso aussagekräftig ist die Einschätzung der *Vita* als Gesamtwerk bei DEMS., Ecgwine, S. 158: „The earliest Life of Ecgwine, which was written c. 1020 by Byrhtferth of Ramsey, is a hagiographical confection of legends and spurious claims to Evesham’s endowment [...], but contains no reliable information about the saint himself.“

1091 Vgl. hierzu ausführlich den Abschnitt III.3.1.1.3. in der vorliegenden Arbeit.

1092 Vgl. BYRHTFERTH VON RAMSEY, *Vita Sancti Ecgwini*, Buch IV, Cap. 11.

reformorientierten Selbstverortung der dortigen Gemeinschaften auszugehen ist.

Byrhtferth von Ramsey ist von der Forschung auch mit der Abfassung eines dritten hagiographischen Textes, der *Passio Sancti Æthelredi et Æthelberhti*, in Verbindung gebracht worden, der aber aufgrund der problematischen Überlieferungssituation hier ausgeklammert wird.<sup>1093</sup> Die *Vita Ecgwini* bildet vielmehr den Schlusspunkt des hier vorzustellenden Korpus, da sich alle weiteren Texte, die in der Forschung in die spätangelsächsische Zeit datiert worden sind, nicht sicher mit dem hier untersuchten Reformkontext assoziieren lassen: Das *Encomium Emmae reginae* stellt etwa einen ersten Beleg für die abnehmende Bedeutung der Reformen dar, dient es doch vordergründig der dynastischen Legitimierung Hartaknuts beziehungsweise Eduards des Bekenners, in deren Kontext Reformbezüge kaum mehr greifbar werden.<sup>1094</sup> Die ‚tagespolitischen‘ Anliegen unsicherer Nachfolgesituationen dominieren hier den auf Königin Emma fokussierten ‚kollektivbiographischen Entwurf‘, nicht die Ziele und Ideale eines reformorientierten Milieus.

Die *Vita prima Sancti Neoti et Translatio*, die früheste hagiographische Überlieferung zu einem heiligen Mönch, Bischof und Eremiten des 9. Jahrhunderts aus Cornwall, wird angesichts ihrer unklaren Datierung und ihrer inhaltlichen Ausrichtung hier ebenfalls ausgeklammert. Zwar spiegelt das Werk durch seine sprachliche Orientierung am sogenannten „hermeneutischen Stil“ Ausdruckskonventionen wider, die grundsätzlich auch für die reformorientierten Viten kennzeichnend sind, und ist wahrscheinlich für die Priorei Eynesbury/St Neots in Huntingdonshire verfasst worden, an deren Gründung gemäß der Überlieferung des 12. Jahrhunderts Æthelwold von Winchester beteiligt gewesen sein soll.<sup>1095</sup> Sicher in die ausgehende Angelsachsenzeit datieren lässt sich der Text auf Basis dieser stilistischen Beobachtungen und der späteren Überlieferung zur Gemeinschaft von St Neots indes nicht. Zudem sprechen auch inhaltliche Aspekte gegen eine Assoziierung der Vita mit dem hier beleuchteten Reformkontext: So berichtet der Autor in Kapitel 2 und 3 seiner Vita von Neots Zeit im Kloster Glastonbury, in welcher er auch von einem Prior mit Namen Æthelwold unterwiesen worden sei, *qui postea Vuintoniensis ecclesie episcopus delectus est*.<sup>1096</sup>

1093 Das Werk ist nur als Auftakt zu der Byrhtferths zugeschriebenen *Historia regum* erhalten, welche selbst wiederum nur bei Symeon von Durham, einem Chronisten aus dem 12. Jahrhundert, erhalten ist. Vgl. hierzu allgemein LAPIDGE/LOVE, *England*, S. 221, sowie zur äußerst komplexen wie prekären Überlieferungssituation ROLLASON, *Symeon*, mit jeweils weiterer Literatur.

1094 Vgl. zum *Encomium Emmae* und seiner dynastischen Stoßrichtung die grundlegenden Forschungen von Elizabeth Tyler in TYLER, *Fictions*, *DIES*, *History*, *DIES*., *Trojans*, sowie *DIES*., *England*. Das Werk hat nach dem Tod Hartaknuts wohl eine Aktualisierung erfahren, in der das Ende des Textes auf Eduard den Bekenner umgeschrieben worden ist. Vgl. hierzu KEYNES/LOVE, *Ship*, mit einer Edition und Übersetzung des ‚neuen‘ Endes auf S. 195–197.

1095 Zum „hermeneutischen Stil“ des Werkes, welcher auch die Grundlage für dessen Datierung bildet, vgl. LAPIDGE, *Vita*, S. xcvi–cii, sowie zu den Gründungsumständen der Gemeinschaft von St Neots und dem Reliquienerwerb ebd., S. lxxxvi–lxxxix.

1096 ANONYMUS, *Vita prima Sancti Neoti et Translatio*, Cap. 3. Eine Handschrift verzeichnet an dieser Stelle nicht Æthelwold, sondern Ælfheah als Prior und zukünftigen Bischof von Winchester.

Das Zitat scheint die Rückbindung des Textes an die Reformen zunächst zu affirmieren, assoziiert der anonyme Verfasser Neot doch hier sowohl institutionell über Glastonbury wie auch personell über Æthelwold von Winchester mit der Frühphase der Reformen. Diese Verknüpfung geschieht allerdings in historisch unplausibler Weise, da aus den Ausführungen zum Ableben Neots in Kapitel 10 und 11 und demjenigen Alfreds in Kapitel 17 gleich mehrfach klar ersichtlich wird, dass der Autor den Tod des Heiligen sicher vor das Jahr 878 ansetzte.<sup>1097</sup> Die Kenntnisse des Autors um die erste Reformergeneration waren also äußerst beschränkt, sodass die Annahme persönlicher Kontakte in das reformorientierte Milieu oder gar eine direkte Involvierung des Verfassers in deren Anliegen unwahrscheinlich erscheint.<sup>1098</sup>

Ebenfalls unberücksichtigt bleibt aufgrund ihres Überlieferungsgeschichtlich unsicheren Status die *Vita Sancti Grimaldi*, eine wohl in Winchester entstandene Lebensbeschreibung des von Alfred berufenen Hofgelehrten kontinentaler Herkunft, der dort nach seinem Tod nachweislich als Heiliger verehrt worden ist.<sup>1099</sup> Auch die mit Hereford in Verbindung gebrachte *Passio Sancti Æthelberhti* sowie die Glastonbury zugeschriebene *Passio Sancti Indracti* werden angesichts ihrer unklaren Datierung hier ebenso wenig berücksichtigt wie die nicht näher kontextualisierbare *Vita Sancti Rumwoldi*, ein das *puer senex*-Motiv geradezu in das Extreme wendender Text.<sup>1100</sup>

### III.1.3.6. Zusammenfassung

Es bietet sich an, die vorstehenden Befunde abschließend kurz zu bündeln und einige systematische Beobachtungen als weitere Ausgangspunkte für die nachstehende Untersuchung zu formulieren. Insgesamt konnten beim Durchgang

---

Zwar handelt es sich wohl um eine nachträgliche Korrektur des Textes, die allerdings realgeschichtlich gesehen nicht weniger problematisch ist. Vgl. LAPIDGE, *Vita*, S. lxxxiv.

1097 So nennt der Autor in Kapitel 10 zwar lediglich das Sterbedatum ([...] *animam reddidit .ii. kalendas Augusti* [...]), nicht aber das Todesjahr Neots, aus dem Beginn des Folgekapitels 11 wird aber ersichtlich, dass sich dies kurz vor dem genau datierten Einfall Guthrums am 6. Januar 878 haben muss. In Kapitel 17 wiederum wird diese chronologische Ordnung der Abläufe bestätigt, indem die Herrschaftszeit Alfreds nach seinem Sieg über Guthrum mit 22 Jahren bemessen und das Sterbejahr des Königs in Anlehnung an die Angelsächsische Chronik auf 900 datiert wird: *Post triumphum uero, quo triumphauit beato per Dominum fauente Neoto, anni constant bis dei et duo. [...]* *Obiit igitur Aluredus rex filius Adelulfi regis .viii. kal. Nouembris, anno ab incarnatione Domini nostri Iesu Christi .dcccc.* ANONYMUS, *Vita prima Sancti Neoti et Translatio*, Cap. 10–11 und Cap. 17.

1098 LAPIDGE, *Vita*, S. cix–cxi, hat sich mit Blick auf sprachliche Merkmale für eine auswärtige Herkunft des Autors – wahrscheinlich aus Cornwall – ausgesprochen. Das geringe Wissen des Verfassers über die jüngere angelsächsische Geschichte könnte somit durch seine fremde Herkunft bedingt gewesen sein, wobei er offensichtlich über keine entsprechenden Vorlagen verfügte, um diese Wissenslücken zu kompensieren. Denn trotz der allgemeinen Belesenheit des Autors und seiner Sozialisation im angelsächsischen Bildungsbetrieb nutzte er an schriftlichen Informationsquellen nachweislich nur eine Version der Angelsächsischen Chronik. Vgl. hierzu ebd., S. cii–cix.

1099 Vgl. hierzu BHRER, *Begegnungen*, S. 453f., mit der dort genannten Literatur.

1100 Vgl. einleitend zur *Vita Rumwoldi* LOVE, *Introduction*, S. cxl–clxxxix, sowie für die *Passio Indracti* und die *Passio Æthelberhti* LAPIDGE/LOVE, *England*, S. 223, mit weiterführender Literatur.

durch die lateinische Prosavitenproduktion in England zwischen 950 und 1050 sieben Texte identifiziert werden, die sich aufgrund ihrer Entstehungskontexte und intertextuellen Bezüge für eine Analyse des reformorientierten Werte- und Gruppendiskurses der Zeit eignen: Lantfreds *Translatio et miracula Sancti Swithuni*, Abbos *Passio Sancti Eadmundi*, Wulfstans *Vita Sancti Æthelwoldi*, die *Vita Sancti Dunstani* des B., Adelards *Lectiones in depositione Sancti Dunstani*, Byrhtferths *Vita Sancti Oswaldi* sowie die ihm ebenfalls zugeschriebene *Vita Sancti Ecgwini*. Die lateinischen Überarbeitungen der Æthelwoldsvita sowie der *Translatio Swithuni* Ælfrics werden hingegen ausgeklammert, da sie keine für die Fragestellung relevanten Abweichungen von den ihnen zugrundeliegenden Vorlagen aufweisen und ihre Funktion unklar bleiben muss.

Die Vorstellung der einzelnen Texte hat dabei ergeben, dass personelle und institutionelle Netzwerke aufgrund der vielfach deutlich später einsetzenden handschriftlichen Überlieferung der Viten sowie der häufig nicht gesicherten Identität ihrer Autoren nur bedingt tauglich sind, die Produktion und Rezeption der Werke zu verorten. Daher wurde analog zur Alfredsvita Assers auch auf werkimmanente Merkmale rekurriert, um die intendierten Funktionen der Texte näher zu bestimmen. Erste Anhaltspunkte boten dabei – sofern vorhanden und überliefert – die Widmungsschreiben der Werke, die bezüglich der in ihnen formulierten Ansprüche kritisch ausgewertet wurden. Ergänzt wurden diese Zugänge durch erste inhaltliche Sondierungen der hagiographischen Texte selbst, welche vor allem den Gesamtcharakter der Schriften jenseits der die Forschung dominierenden Textstellen zu fassen versuchte. Hierbei musste der noch ausstehenden Auswertung teilweise vorgegriffen werden, um einzelne Aspekte entsprechend herausstellen zu können.

Am deutlichsten ließen sich die Reformbezüge allerdings durch eine intertextuelle Perspektivierung der Werke verdeutlichen, die diese als mehr oder minder geschlossenen Diskurszusammenhang ausweisen. Wenngleich dabei nicht immer direkte Abhängigkeiten, sondern ‚nur‘ motivische, inhaltliche und sprachlich-stilistische Ähnlichkeiten nachgewiesen werden konnten, lassen diese Bezüge gleichwohl in hinreichendem Maße auf gemeinsame Wissensbestände schließen. Dass der Diskurszusammenhang nicht allein durch die hagiographische Gattungszugehörigkeit der Texte, sondern auch durch ihren Charakter als Reformtexte vermittelt wird, sollte aus den getätigten Beobachtungen ersichtlich geworden sein.

Die Tatsache, dass zu den meisten Hagiographen keine weiteren Informationen vorliegen, teilweise nicht einmal ihre Verfasserschaft als gesichert gelten kann, stellt zwar eine kontextuelle Schwachstelle dar. Diese vermag jedoch der diskursanalytische Ansatz der Untersuchung aufzufangen, der auf die Äußerungen und weniger auf die Individuen fokussiert ist. Dennoch wird die konkrete Nennung der Autoren als Konvention der analytischen Sprache hier beibehalten, um Verständlichkeit zu gewährleisten – zumal in den meisten Fällen keine gewichtigen Gründe gegen die Zuschreibungen angeführt werden können. Erkenntnistheoretische Ansprüche werden mit diesen Identifikationen indes nicht verbunden beziehungsweise hypothetisch formuliert.

## III.2. Werte- und Normendiskurse in den Reformerviten des ausgehenden 10. und beginnenden 11. Jahrhunderts – eine Bestandsaufnahme

Von dieser Zusammen- und Vorstellung des Untersuchungskorpus ausgehend kann nun die diskursanalytische Auswertung der Werte- und Normendiskurse erfolgen. Die Gliederung des Abschnitts orientiert sich dabei an den Kategorien, die auch schon für die Erschließung der *Alfredsvita* Assers genutzt worden sind, um eine größtmögliche Vergleichbarkeit der Befunde gewährleisten zu können. Angesichts des ungleich umfangreicheren Korpus – anstelle nur einer *Vita* im Falle der alfredianischen Initiative sind hier insgesamt sieben Texte auszuwerten – kann der Zugriff auf das zweite Fallbeispiel nur exemplarisch erfolgen. Dementsprechend sind zu den einzelnen Werte- und Normenfeldern nur einige Textpassagen ausgewählt worden, die mit Blick auf die Erkenntnisinteressen der Arbeit besonders aufschlussreich sind.

### III.2.1. Gehorsam

Gehorsam wird in den Reformerviten vor allem mit Blick auf das monastische Ideal der *oboedientia* verhandelt. So berichtet Wulfstan Cantor in Kapitel 14 von der Probe eines äußerst fleißigen und gehorsamen Mönchs namens Ælfstan durch seinen Abt Æthelwold, die einen wundersamen Ausgang genommen habe: Denn Ælfstan habe sich der ihm übertragenen Aufgabe – er ist für die Versorgung der Handwerker des Klosters zuständig – so eifrig gewidmet, dass der heilige Abt ihn verdächtigt habe, sich heimlich helfen zu lassen.<sup>1101</sup> Als Æthelwold bei einem seiner Rundgänge die Küche abermals sorgfältig geputzt und Ælfstan bei der Zubereitung des Essens an einem kochenden Kessel vorgefunden habe, habe er dem Mönch befohlen, ihm mit der bloßen Hand unverzüglich eine Kostprobe vom Boden des Gefäßes zu fischen, um sich als derjenige *miles Christi* zu erweisen, der er durch seine Werke zu sein vorgebe.<sup>1102</sup> Ælfstan habe nicht gezögert, die drakonisch anmutende Bitte des Abtes zu erfüllen, und habe dem kochenden Kessel einen Happen entnommen, ohne sich dabei die Hand zu verbrühen.<sup>1103</sup> Während der Abt den vermeintlichen Blender

1101 [...] *cui seruitio ipse deuotissime se subdens coxit carnes cotidie et operariis sedulus ministrabat, focum accendens et aquam adportans et uasa denuo emundans, existimante abbate illum hoc cum solatio et iuuamine alterius ministri peragere.* WULFSTAN CANTOR, *Vita Sancti Æthelwoldi*, Cap. 14.

1102 *Accidit namque quadam die, dum abbas more solito peragraret monasterium, ut aspiceret illum fratrem stantem iuxta feruens caldarium, in quo uictualia praeparabat artificibus, et intrans uidit omnia uasa mundissima ac pauimentum scopatum; dixitque ad eum hilari uultu: ‚O mi frater Ælfstane, hanc oboedientiam mihi furatus es, quam me ignorante exerceas. Sed si talis miles Christi es qualem te ostendis, mitte manum tuam in bullientem aquam et unum frustum de imis mihi impiger adtrahe.‘* WULFSTAN CANTOR, *Vita Sancti Æthelwoldi*, Cap. 14.

1103 *Qui statim sine mora mittens manum suam ad inum lebetis abstraxit frustum feruidum, non sentiens calorem feruentis aquae.* WULFSTAN CANTOR, *Vita Sancti Æthelwoldi*, Cap. 14.



so durch eine unmögliche Aufgabe zu entlarven gedenkt, nimmt der Mönch dessen Bitte ernst und leistet dem Kloostervorsteher blind Gehorsam. Die *oboe-dientia*, welche der Mönch seinem Abt laut der Benediktsregel schuldet, wird durch das fast schon reflexartige und unreflektierte Handeln Ælfstans damit in einer übersteigerten Weise zur Geltung gebracht. Der wundersame Schutz seiner Hand erweist dabei die Rechtmäßigkeit des Handelns: Ælfstan ist tatsächlich der fleißige und gehorsame *miles Christi*, der er zu sein scheint und steigt dementsprechend später erst zum Abt, dann zum Bischof von Ramsbury auf, sodass eine Weitergabe dieser Vorbildlichkeit im Sinne der Reformlogik evoziert wird.<sup>1104</sup>

Dass geistliche Akteure allerdings nicht allein ihren kirchenhierarchischen Vorgesetzten oder Gemeinschaftsvorstehern gegenüber zu Gehorsam verpflichtet sind, sondern etwa auch dem Herrscher Folgsamkeit schulden, verdeutlicht eine Passage in der *Vita Sancti Dunstani* des B. Bei der Aufnahme seines Protagonisten in den Kreis der königlichen Höflinge durch Edmund führt der Hagiograph in Kapitel 13 eine angebliche Reflexion Dunstans über die normativen Grundlagen des Herrscherdienstes an.<sup>1105</sup> Die Passage stellt im Wesentlichen eine Kompilation aus mehreren Bibelstellen dar, wobei die Argumentation grundsätzlich zweigliedrig aufgebaut ist: So hebt der Autor zum einen durch den in der Schrift mehrfach formulierten Anspruch, einem jeden das ihm Geschuldete zuteilwerden zu lassen, auf die diesseitigen Verpflichtungen ab, die jeder Mensch neben dem Dienst gegenüber Gott gerechterweise zu erfüllen habe. Zum anderen wird über die Rückführung jedweder irdischen Machtausübung auf den göttlichen Willen die letztgültige Legitimität der bestehenden Herrschaftsordnung und damit die unbedingte Folgsamkeit gegenüber dem König herausgestellt. Die Dunstan zugeschriebene Rechtfertigung des Hofdienstes nimmt ihren Ausgang also von der Gehorsamspflicht, die hier nicht positiv, sondern vor allem negativ im Sinne eines Unterlassens von Gegenhandlungen entworfen wird. Dieser Umstand wird auch durch die Einführung des Gedankenganges in Form einer konkreten Entscheidung des Heiligen verdeutlicht, habe er sich doch den Befehlen Edmunds nicht leichtfertig widersetzt.<sup>1106</sup> Das Dienstangebot des Königs wird von Dunstan also explizit als Anordnung aufgefasst, welcher er aufgrund der im Folgenden entworfenen theologischen Begründung folgeleistet. Der Heilige sucht die besondere Herrschernähe somit nicht aktiv, sondern fasst den Dienst eher als zu leistende Notwendigkeit auf.

Gleichwohl wird die dienstbare Folgsamkeit gegenüber dem König nicht allein als notwendiges Übel, sondern auch als heilsrelevanter Faktor definiert. Dem Herrscher gegenüber gehorsam zu sein bedeute gar, Gott selbst folgsam zu

---

1104 *Illum uero fratrem postmodum abbatem uidimus ordinatum, qui etiam deinde pontificali honore sublimatus ecclesiae Wiltuniensi est praelatus et beato fine in Domino consummatus.* WULFSTAN CANTOR, *Vita Sancti Æthelwoldi*, Cap. 14. Vgl. hierzu ausführlich den Abschnitt III.3.1.1.1. in der vorliegenden Arbeit. Auch WORMALD, *Counterparts*, S. 13f., deutet die Episode als Gottesurteil, geht auf die weiteren kommunikativen Implikationen des Berichtes allerdings nicht ein.

1105 Vgl. dazu B., *Vita Sancti Dunstani*, Cap. 13.

1106 *His ille [sc. Dunstanus] imperis temere non resistens, sed memor potius Dominici precepti, quae regis erant regi, quae autem Dei Deo reddere festinauit.* B., *Vita Sancti Dunstani*, Cap. 13.



sein, da ersterer hier als Sachwalter des letztgenannten perspektiviert wird.<sup>1107</sup> Obgleich B. den Hof an dieser Stelle also nicht als unbedingt erstrebenswertes Lebensumfeld darstellt, da er eine besondere Herausforderung für die Bewahrung der *vita contemplativa* bildet, wird das Engagement im Umfeld des Herrschers als Ausdruck gottgewollter Folgsamkeit und Dienstbarkeit gerechtfertigt. Denn der Gehorsam dem Herrscher gegenüber ist selbst ein Dienst an Gott.

Dass eine Gehorsamsleistung allerdings nicht immer aus realen sozialen Abhängigkeitsverhältnissen resultieren muss, sondern auch durch die moralische Überlegenheit eines Akteurs vermittelt sein kann, verdeutlicht ein Beispiel aus der *Vita Sancti Oswaldi* Byrhtferths von Ramsey. Im ersten Buch, welches letztlich eine eigenständige Heiligenvita zu Erzbischof Oda von Canterbury, dem Onkel und Förderer Oswalds, bildet, schildert der Hagiograph in Kapitel 2 eine Zurechtweisung König Eadwigs durch den Prälaten. Den konkreten Anlass bildet dabei das lustgeleitete Verhalten des noch jungen Herrschers, welches vom Erzbischof aufgrund der königlichen Vorbildfunktion für die Funktionsträger des Reiches als ein Vergehen identifiziert wird, welches die gesamte Herrschaftsordnung destabilisiere.<sup>1108</sup>

Für die hier diskutierte Frage nach den Folgsamkeitsvorstellungen ist allerdings weniger die mahnende Intervention des Prälaten selbst interessant als vielmehr die Reaktion, welche der König ob der erzbischöflichen Rüge gezeigt habe: Denn Eadwig habe sich Oda mit demütiger Miene gebeugt, weil er ein wahrer Diener Gottes gewesen sei, der nie durch Furcht oder Liebe vom Weg der Wahrheit abgekommen sei.<sup>1109</sup> Der König leistet der erzbischöflichen Anweisung, sich zu bessern, also Folge, wobei Byrhtferth durch die Sprachwahl eine Unterwerfung Eadwigs unter die moralische Führung des Primas antizipiert. Entgegen des sonstigen Tenors der Reformerviten ist es somit nicht der Geistliche, welcher dem König im Sinne einer herrschaftlich bedingten Gefolgschaft gehorsam ist, das Verhältnis wird vielmehr auf einer werteorientierten Basis umgekehrt: Als *uerus Dei seruus* besitzt Oda in diesem Verhältnis die größere

---

1107 [N]on minus uero, ni fallor, beati Pauli apostoli iussa comminiscens, qui ait: ‚Omnis anima potestatibus sublimioribus subdita est. Non est enim potestas nisi a Deo. Quae autem sunt, a Deo ordinata sunt. Itaque qui resistit potestati, Dei ordinationi resistit. Qui autem resistunt, ipsi sibi dampnationem adquirunt.‘ B., *Vita Sancti Dunstani*, Cap. 13.

1108 *Rex uero eadem tempestate monarchiam regnumque retinens et inique (ut insolens iuuentus solet) uitam ducens, sub uxore propria alteram admauit; quam et rapuit, sacra decreta Christiane legis neglegens, oblitus mente tribulationes Dauitici regis quas pertulit patrato scelere. Antistes autem, Fineatico zelo stimulatus et ira Dei irritatus, repente cum sociis equum ascendit et ad uillam qua mulier mansitabat peruenit, eamque rapuit et de regno perduxit, regemque dulcibus ammonuit uerbis pariterque factis, ut ab impiis actibus custodiret se, ne periret, de uia iusta‘.* BYRHTFERTH VON RAMSEY, *Vita Sancti Oswaldi*, Buch I, Cap. 2. Vgl. hierzu auch ausführlich die Abschnitte III.2.5. und III.3.2.2. in der vorliegenden Arbeit.

1109 *Fortuna arridente dehinc rex – omnis sors atque decus regni – ad eum humili uultu inclinauit, quia erat uerus Dei seruus: non se flectens timore uel amore extra uiam ueritatis, sicut prophete egregii ammonet eloquium, dicens: ‚Hec est uia; nolite declinare ab ea neque a dextris neque a sinistris‘, et illud reminiscens psalmigraphi, ‚Ite facite ei qui ascendit super occasum.‘* BYRHTFERTH VON RAMSEY, *Vita Sancti Oswaldi*, Buch I, Cap. 2.

Autorität. Damit akzentuiert Byrhtferth hier einerseits die mahnende und beratende Funktion des Bischofs gegenüber dem Herrscher, wie sie im Kanon der zeitgenössischen Bischofsideale allgemein festgehalten worden ist.<sup>1110</sup> Andererseits wird Oda als *corrector*, der die Gottgefälligkeit des ganzen Reiches wahrt, auch über sein Agieren und seine Werteorientierung in die Gruppe der Reforme eingeschrieben.<sup>1111</sup>

Folgsamkeitsvorstellungen werden in den Reformerviten aber nicht nur in der positiven Form des Gehorsams, sondern auch in der negativen Form des Ungehorsams thematisiert. In seiner *Translatio Swithuni* berichtet Lantfred etwa in Kapitel 10 von einer kurzen Phase der Sündhaftigkeit in der monastischen Gemeinschaft von Old Minster, die auf teuflische Eingebungen hin ihre religiösen Pflichten vernachlässigt und Gott nicht mehr angemessen für die durch die Reliquien Swithuns gewirkten Wunder gelobt und gedankt habe.<sup>1112</sup> Wenngleich der Verfasser dabei auf unterschiedliche Normenbestände rekurriert, um das Verhalten der Mönche zu diskreditieren, ist der Bericht eindeutig auf den hierdurch artikulierten Ungehorsam fokussiert: Die Vernachlässigung des Gotteslobes stellt einen Bruch mit einer entsprechenden Anweisung Æthelwolds dar, welcher der Gemeinschaft in seiner Doppelfunktion als Abt und Bischof die umgehende Würdigung der Wunder vorgeschrieben habe. Swithun, auf dessen Intervention hin die Missstände schlussendlich behoben werden können, sei laut Lantfred unter anderem deshalb aktiv geworden, weil die Mönche sich nicht strikt an eben diese Befehle ihres Vorstehers gehalten hätten.<sup>1113</sup> Und auch Æthelwold selbst habe sich schließlich – durch die Offenbarung des Fehlverhaltens leicht beunruhigt – vor allem die Frage gestellt, warum der Konvent seinen Anweisungen nicht Folge geleistet habe.<sup>1114</sup>

Durch die mehrfache Wiederholung des Bruches mit der explizit vom Bischof ausgegebenen Norm wird der Ungehorsam hier somit als der zentrale Verstoß der Mönche markiert, aus dem alle weiteren Vergehen resultiert seien.<sup>1115</sup>

1110 Vgl. hierzu grundlegend für die Karolingerzeit, welche die angelsächsischen Vorstellungen in diesem Bereich maßgeblich geprägt haben dürfte, PATZOLD, *Episcopus*. Für die Funktion des Bischofs als Mahner des Königs speziell im angelsächsischen Fall vgl. PRATT, *Voice*, S. 152–157.

1111 Vgl. hierzu ausführlich den Abschnitt III.3.1.1.1. in der vorliegenden Arbeit.

1112 [...] [P]resul uenerabilis Adëluuoldus [...] in illis diebus imperauit fratribus ibidem commorantibus, quod quandocumque quispiam aeger per uirtutem Domini et meritum sancti antistitis medelam corporis optatam perciperet, protinus omnes illius loci fratres necessaria relinquerent queque in manibus tenerent, ecclesiam adirent, et condigne Deum glorificarent. Accidit autem ut quidam illecti demonum fraudibus grauiter ferrent, quod tam sepe excitarentur de nocturnis quietibus (scilicet aliquando tribus, aliquando quattuor in una nocte uicibus); ac suaderent ceteros praue relinquere quod illis pie imperatum fuerat ab eorum pontifice. LANTFRED, *Translatio et miracula Sancti Swithuni*, Cap. 10. Auch für das Folgende.

1113 Quod dum incaute foret pretermisum ferme per interuallum quindecim dierum, condolens sanctus Dei famulus quod fratres praefati bonum paruipenderent opus et presulis illorum iussionibus non obtemperarent, nec debitas Deo laudes persoluerent, sed in perniciosas Satanae decipulas inciderent [...]. LANTFRED, *Translatio et miracula Sancti Swithuni*, Cap. 10.

1114 Qui [sc. Adëluuoldus] commotus paululum – ut decet sapientem uirum – cur fratres non egissent secundum illius preceptum [...]. LANTFRED, *Translatio et miracula Sancti Swithuni*, Cap. 10.

1115 Dies gilt etwa für die *superbia* der Mönche, die im Kontext der Vision eindeutig mit ihrem Ungehorsam assoziiert wird: [...] [S]i quispiam [sc. monachorum] cessauerit a laude, repletus neuo

Der Gemeinschaft droht in der Darstellung Lantfreds mithin der Abfall von der gottgefälligen Lebensweise, weil sie sich in der Abwesenheit ihres Vorstehers nicht an dessen Direktiven hält. Damit spricht der Hagiograph Æthelwold einerseits von einer Verantwortung für die zeitweilige Apostasie der Gemeinschaft frei, habe dieser doch vor seiner Abreise zum Königshof offensichtlich entsprechende Maßnahmen getroffen, um auch während seiner Abwesenheit ein kontemplativen Idealen entsprechendes Konventsleben zu sichern.<sup>1116</sup> Andererseits akzentuiert Lantfred dessen abbatiale Führungsgewalt gegenüber der Kathedralgemeinschaft von Old Minster, die der Anleitung durch den vorbildlichen Hirten augenscheinlich bedarf, um nicht vom rechten Weg abzukommen.

Gerade dieser letzte Punkt wird durch die positive Wendung, die der Bericht im Anschluss an die Benachrichtigung Æthelwolds nimmt, noch weiter verdeutlicht: Der Bischof habe in einem Schreiben an die Gemeinschaft seine Bestimmungen erneuert, sie in Anlehnung an die Bemerkungen Swithuns zur Sündhaftigkeit des von den Mönchen zuvor gezeigten Verhaltens aber um eine strenge Buße ergänzt, die von diesen bei einer Zuwiderhandlung zu leisten sei.<sup>1117</sup> Die ergänzten Maßnahmen hätten sich schließlich als erfolgreich erwiesen, denn von dieser Zeit an habe niemand mehr gegen die Anweisung verstoßen. Vielmehr hätten sich alle beim kleinsten Glockenschlag des Sakristans unverzüglich zum Gotteslob in der Kirche eingefunden.<sup>1118</sup> Erst die Verschärfung der Anweisung durch eine Sanktionierung möglichen Fehlverhaltens zeitigt also den nötigen Erfolg. Es bedarf mithin der harten und kontinuierlichen Einschärfung der Ideale durch den Bischof und Abt, um die Gottgefälligkeit der reformierten Kathedralgemeinschaft dauerhaft zu gewährleisten.

Gehorsamsvorstellungen können in den Reformerviten also in einer Vielzahl von Personenkonstellationen zum Tragen kommen und dementsprechend zur Akzentuierung ganz unterschiedlicher Verhältnisse eingesetzt werden. Während der fast schon reflexartig auf die Anweisungen Æthelwolds reagierende Ælfstan die klösterliche *oboedientia*, welche der Mönch seinem Abt schuldet, in letztlich übersteigter Form zur Geltung bringt, ergibt sich die Folgsamkeit Eadwigs gegenüber Oda nicht aus einer formalen Abhängigkeit, sondern ist moralisch vermittelt: Der Erzbischof tritt hier als bischöflicher *corrector* des Königs in Erscheinung. Bei Dunstans Berufung an den Hof fallen wiederum iridi-

---

*inuidiae, torporis ac superbiae, nisi commissum hoc deluerit penitudine, carebit minime uitiorum fraude.*  
LANTFRED, *Translatio et miracula Sancti Swithuni*, Cap. 10.

1116 [...] [P]rescriptis mandauit monachis de palatio regis (in quo pro communi utilitate regni Deo cunctitnantanti militabat in diebus illis) [...]. LANTFRED, *Translatio et miracula Sancti Swithuni*, Cap. 10.

1117 [P]rescriptis mandauit [...], quod si quispiam adesset qui Deo laudes non redderet et ad ecclesiam festinus non pergeret ilico ut quilibet aeger per uirtutem sanctae trinitatis sanitatem reciperet, penitentiam septem dierum ageret, nil manducans neque bibens preter aquam atque panem. LANTFRED, *Translatio et miracula Sancti Swithuni*, Cap. 10.

1118 *Ex quo tempore nequaquam est pretermissum, quotienscumque ad beati uiri corpusculum – siue in die seu in media nocte – actum est quoddam miraculum, edili paululum pulsante tintinnabulum, quatinus fratres non adirent coenobium ad glorificandum omnipotentem Dominum: cui honor, uirtus atque imperium, doxa, maiestas, paxque tripudium per immortalia secula seculorum!* LANTFRED, *Translatio et miracula Sancti Swithuni*, Cap. 10.

scher und göttlicher Gehorsam zusammen, indem die Befolgung des herrscherlichen Willens als christliche Pflicht ausgedeutet und somit legitimiert wird. Asymmetrische Beziehungen zwischen Akteuren können also ganz unterschiedlich vermittelt sein.

Der Ungehorsam der Kathedralgemeinschaft von Old Minster gegenüber ihrem Bischof zeigt darüber hinaus, dass erstrebenswertes Verhalten auch in negativer Weise – über einen Normenbruch – diskursiviert und herausgestellt werden kann. Zugleich bot sich Lantfred durch das Abweichen vom Ideal die Möglichkeit, die Verfügungsgewalt Æthelwolds über seine monastische Domgemeinschaft zu legitimieren: Der Konvent bedarf der Führung des Bischofs, um nicht vom gottgefälligen Weg abzukommen. Gehorsam und Ungehorsam lassen sich in den Texten also zu ganz unterschiedlichen argumentativen Zwecken nutzen.

### III.2.2. Gerechtigkeit

Obwohl Gerechtigkeit im Kontext christlicher Werteorientierungen allgemein wie auch mit Blick auf das Mönchtum im Speziellen durchaus eine zentrale Stellung zugesprochen werden kann, wird dieses Verhaltensideal in den Reformerviten selten ausführlich diskursiviert. Zwar führen die Hagiographen Gerechtigkeit als positive Eigenschaft in Tugendkatalogen von geistlichen und weltlichen Akteuren auf. Diese Ausführungen beschränken sich aber zumeist auf typologische Vergleiche oder bloße Nennungen, wie etwa die *Vita Sancti Dunstani* des B. zeigt: So kommt der Hagiograph zwar auf das Verhältnis sowohl Dunstans als auch König Edgars zu den Gerechten, welches jeweils durch Zuneigung geprägt gewesen sei, im Rahmen zweier kürzerer Abschnitte zu deren Amtsführung zu sprechen.<sup>1119</sup> In beiden Fällen sind die Verweise aber ein Teil einer katalogartigen Aufzählung von Personengruppen, die in einem typenorientierten Zugriff lediglich die Vorbildlichkeit des Handelns erweisen sollen. Weiterführende Erkenntnisse über das Gerechtigkeitsverständnis lassen sich aus diesen Passagen mithin nicht ableiten.

Eine konkretere kommunikative Nutzung lässt sich hingegen in Kapitel 24 ausmachen, in welcher B. den Herrschaftsantritt Edgars beleuchtet, welcher

---

1119 *Videns itaque rex prenomiatus quod commissam aecclesiam per uigil pastor rite regendo custodiret, commisit [Edgar] ei [sc. Dunstano] Landoniensem aecclesiam, pio postea pastore uiduatam, quo plurimo ciuitatis illius populo neon et reliquae Orientalium Saxonum multitudini pontem etiam ad alta polorum cacumina scandendi prepararet. Has ille geminas aecclesias per multa annorum transeuntium tempora sub regimine pontificalis excellentiae curiose regebat, et utriusque gregi uiam quae ducit ad uera Iesu Christi ouilia exemplo pariter et documento monstrauit. B., *Vita Sancti Dunstani*, Cap. 25. Et cum [Dunstanus] [Roma] uenisset summus Anglorum pontifex spiritali carismate effectus, coepit primum, ut sublimior ceteris sacerdotum ordinibus, sublimioribus Christi seruitutibus se subiugare, ne, cum aliis uerae fidei fomenta ministraret uel iter rectum ad caelestia uerbo salutifero monstraret, ipse, ut ait apostolus, reprobis efficeretur propriaeque predicationi contrarius. Deinde autem destructa renouare, neglecta quaeque iustificare, loca sancta ditare, indoctos erudire, prauos corrigere, iustos amare, errantes ad ueritatis uiam reuocare, Dei aecclesias fabricare, nomenque ueri pastoris in omnibus adimplere. Ebd., Cap. 28.*

durch eine Reichskrise unter König Eadwig eingeleitet worden sei. Denn aufgrund von dessen unkluger Führung habe der nördliche Teil des Reiches dem Herrscher die Gefolgschaft aufgekündigt und stattdessen den jüngeren Bruder Edgar zu seinem König erhoben, damit dieser die Ungerechten mit herrschaftlicher Rute gerechterweise züchtige, die Gütigen hingegen unter derselben Rute der Gerechtigkeit friedlich schütze.<sup>1120</sup> Der Verweis auf die zweifache Rute des Königs ist biblisch inspiriert und legitimiert somit in letztgültiger Weise die Erhebung Edgars noch zu Lebzeiten seines Bruders, dient diese außerordentliche Nachfolge doch der Wiederherstellung der Gerechtigkeit, welche unter der Herrschaft Eadwigs verlorengegangen ist. Der Verweis auf die Erneuerung der gerechten Ordnung im Reich rechtfertigt aber nicht allein den Regierungsantritt Edgars, sondern stellt auch Bezüge zu Dunstan her: Denn eine der ersten Maßnahmen des neuen Herrschers habe laut B. die Rückholung des Heiligen aus dem kontinentalen Exil gebildet, in welches er auf Veranlassung Eadwigs hin habe gehen müssen. Die Heimbeorderung Dunstans wird dabei zwar auf den treuen Dienst und den heilsamen Rat, welche der Heilige den Vorgängern Edgars erwiesen habe, zurückgeführt.<sup>1121</sup> Dass sie gleichwohl als erster Schritt hin zu einer Wiederherstellung der Gerechtigkeit gewertet werden kann, verdeutlichen B.s Ausführungen zur Exilierung selbst: Diese sei auf die ungerechte Willkür einer verleumderischen Frau hin erfolgt.<sup>1122</sup> Damit ist Æthelgifu, die königliche Geliebte und treibende Kraft hinter der Vertreibung, gemeint. Noch expliziter wird der Zusammenhang von Exil und Gerechtigkeit gar in den *Lectiones* Adelards von Gent herausgestellt, habe der Heilige die Verbannung dort doch *pro iusticia* unternommen.<sup>1123</sup> B. – und in seiner Nachfolge auch Adelard – nutzen hier also Gerechtigkeitsvorstellungen aktiv, um die Herrschaft Edgars mit ihrem Aufstieg Dunstans als ein ideales Zeitalter auszuweisen, in welchem die Reformanliegen durch das einträchtige Zusammenwirken der beiden höchsten Gewalten im Reich zur Blüte geführt werden können.

Die Vorstellung eines goldenen Zeitalters unter Edgar prägt auch den Gerechtigkeitsdiskurs in der *Vita Sancti Oswaldi* Byrhtferths von Ramsey. Zunächst erscheint auch dieser Vitentext diesbezüglich wenig aussagekräftig: Zwar lässt der Verfasser Edgar bei seiner Weihe in Anlehnung an den zweiten Krönungs-

---

1120 *Factum est autem ut rex prefatus [sc. Eaduuigus] in pretereuntibus annis penitus a brumali populo relinqueretur contemptus, quoniam in commisso regimine insipienter egisset, sagaces uel sapientes odio uanitatis disperdens et ignaros quosque sibi consimiles studio dilectionis adsciscens. Hunc ita omnium conspiratione relictum, elegere sibi, Deo dictante, Eadgarum eiusdem Eaduuigi germanum in regem, qui uirga imperiali iniustos iuste percuteret, benignos autem sub eadem aequitatis uirgula pacifice custodiret. Sicque uniuerso populo testante publica res regum ex diffinitione sagacium seiuncta est, ut famosum flumen Tamesae regnum disterneret amborum.* B., *Vita Sancti Dunstani*, Cap. 24.

1121 *Tunc Eadgarus, a predicto populo sic sortitus ad regnum, misit nutu Dei ad reuocandum uenerandum abbatem [sc. Dunstanum] ab exo in quo degebat exilio [...]. Quem ab incolatu reductum omni honore dignitatis ut tantum oportuit patrem custodiuit.* B., *Vita Sancti Dunstani*, Cap. 24.

1122 [...] [Eadgar erat] *non inmemor quantae reuerentiae fuerit antecessoribus ipsius, quibus semper cum salutifero consilio infatigabilem fidelis obsequelae famulatum persoluit.* B., *Vita Sancti Dunstani*, Cap. 24.

1123 *Dunstanus autem exilio pro iusticia ascriptus mare transiit [...].* ADELARD VON GENT, *Lectiones in depositione Sancti Dunstani*, Lectio VI.



ordo die Wahrung der Gerechtigkeit im Reich geloben<sup>1124</sup> und betont in einer Eloge auf den König, dass dieser unter anderem *iustus ut Paulus* gewesen sei.<sup>1125</sup> Situationen, in denen diese vorbildliche Eigenschaft des Herrschers zum Tragen kommen könnte, – wie etwa bei Gericht – benennt der Hagiograph indes nicht. Lediglich das im Rahmen der Lobrede genannte Gelöbnis des Königs, sich für den Schutz der Mönche in seinem Reich einzusetzen, könnte grundsätzlich als Akt der Gerechtigkeitswahrung gewertet werden. Denn Edgar nimmt hierdurch in prophetischer Weise Bezug auf die antiklösterlichen Unruhen, die nach seinem Tod ausbrechen sollten und die bei Byrhtferth im Wesentlichen durch eine Schlechterstellung des Mönchtums gekennzeichnet sind. Beispiele für eine konkrete Erfüllung des Gelobten führt der Autor aber bezeichnenderweise auch hierfür nicht an. Die Gründe für diese Schweigsamkeit Byrhtferths gegenüber der königlichen Rechtswahrung wurzeln jedoch in eben jener Konzipierung der Herrschaft Edgars als eines goldenen Friedenszeitalters, welche in der Oswaldsvita noch deutlicher als in den Dunstanviten ausgeprägt ist. Da eine Beleuchtung von Konflikten oder Widerständen einem solchen Idealbild abträglich gewesen wäre, blendet der Hagiograph diese Aspekte von Edgars Königtum bewusst aus. Edgar muss nicht als Schutzherr der Klöster aktiv werden, da die Konvente unter seiner Ägide nie in Gefahr sind.

Den unangefochtenen Status der Rechtsordnung unter Edgar verdeutlicht auch die knappe Thematisierung einer königlichen Anordnung in Buch IV, Kapitel 3, in welcher der Herrscher die drei geistlichen Reformführer Dunstan, Æthelwold und Oswald dazu aufgefordert habe, *omnia monasterii loca* mit Mönchen und Nonnen gleichermaßen zu besetzen. Die rasche Umsetzung des Anliegens wird dabei einerseits auf den besonderen Einsatz der drei Bischöfe zurückgeführt, andererseits über die Autorität begründet, welche das *imperiosi regis preceptum* im Reich genossen habe. Denn niemand habe es gewagt, gegen die Anordnung zu verstoßen oder ihr durch unbedachte Rede zu widersprechen.<sup>1126</sup> Der Wille des Königs kann im Reich also absolute Geltung beanspru-

---

1124 *„Inprimis promitto [sc. Eadgar] ut ecclesia Dei et omnis populus Christianus ueram pacem nostro arbitrio in omni tempore conseruet; aliud promitto, ut rapacitates et omnes iniquitates omnibus gradibus interdiciam; tertium, ut in omnibus iudiciis aequitatem et misericordiam precipiam, ut mihi et uobis indulgeat suam misericordiam clemens et misericors Deus.“* BYRHTFERTH VON RAMSEY, *Vita Sancti Oswaldi*, Buch IV, Cap. 7.

1125 *Rex autem armipotens Eadgar, sceptris et diadematibus pollens et iura regni bellica potestate regaliter protegens, cuncta inimicorum superba colla pedibus suis strauit. Quem pertimuerunt non solum insularum principes et tyranni, sed etiam reges plurimarum gentium; ipsius audientes prudentiam, timore atque terrore percussi sunt. Erat bellicosus ut ‚egregius saltes‘ filius Iesse, sapiens ut Salomon, iustus ut Paulus, misericors ut Moyses, audax ut Iosue, ‚terribilis ut castrorum acies ordinata‘, mitis et bonus omnibus, maxime monachis, quos honorabat ut fratres, diligebat ut karissimos filios.* BYRHTFERTH VON RAMSEY, *Vita Sancti Oswaldi*, Buch III, Cap. 10.

1126 *Vrgebat eadem tempestate imperiosi regis preceptum, quod nemo infringere ausus erat nec temerario ore contradicere. Precepit facundissimo pastori ecclesie Christi (que est in Cantia ciuitate) ut ipse et Æpeluuoldus Wintonie ciuitatis decus, sed Osuualdus Wignornensis episcopus scirent, ut omnia monasterii loca essent cum monachis constituta pariterque cum monialibus; quod mox mira et constanti uelocitate patrauerunt, quia ardentibus erant ‚in operibus suis‘ et sancti in actibus suis.* BYRHTFERTH VON RAMSEY, *Vita Sancti Oswaldi*, Buch IV, Cap. 3.



chen, sodass es ob der Förderung des Mönchtums zu keinerlei Verwerfungen kommt. Gerechtigkeit ist für Byrhtferth im Kontext von Edgars Herrschaft kein Thema, da sie nicht zur Debatte steht.

Ganz anders verhält es sich hingegen bei den Unruhen, welche in der Darstellung des Hagiographen nach dem Tod des Königs ausgebrochen seien: Das Ende von Edgars Herrschaft bildet in der Oswaldsvita den Auftakt für eine tiefgreifende Erschütterung des Reiches, in deren Zuge sich die von den Reformern unter der Führung des Königs bisher erreichten gottgefälligen Zustände in ihr genaues Gegenteil verkehrt hätten.<sup>1127</sup> Gerechtigkeitsvorstellungen spielen dabei insofern eine Rolle, als insbesondere die monastischen Konvente in der Darstellung Byrhtferths unter dem Vorgehen der Reformgegner zu leiden haben: Denn die Mönche seien nicht nur enteignet und aus den Klöstern vertrieben, sondern auch öffentlich angefeindet worden. Wann immer einer seines Standes in diesen Zeiten bemerkt worden sei, habe es ein Geschrei gegeben, als habe man einen Wolf unter Schafen entdeckt.<sup>1128</sup> Der Förderung unter Edgar steht also die vollständige Rechtlosigkeit des Mönchtums in der unmittelbaren Folgezeit gegenüber. Ebenso wie der Herrschaftsbeginn Edgars bei B. somit durch eine Wiederherstellung der Gerechtigkeit geprägt ist, markiert sein Tod bei Byrhtferth durch die wachsende Ungerechtigkeit ein vorläufiges Ende dieses harmonischen Idealszustands.

Das rechtliche Vakuum, welches für die Mönche durch den Tod des reformorientierten Herrschers entstanden ist, sei allerdings durch den entschlossenen Einsatz einiger laikaler Herrschaftsträger kompensiert worden: Vor allem Ælfwold, ein Bruder des Ealdorman Æthelwines von East Anglia, sei dabei für die besitzrechtliche Integrität der Klöster eingetreten.<sup>1129</sup> Byrhtferth lässt ihn im Verlauf der Schilderung allerdings zu immer radikaleren Mitteln greifen: Während sich der Herrschaftsträger mit seinen Leuten zunächst Ælfhere von Mercia,

---

1127 *Obiit tam inclitus rex .viii. Idibus Iulii; cuius obitu turbatus est status totius regni: commoti sunt episcopi, irati sunt principes, timore concussi sunt monachi, pauefacti populi, clerici leti effecti sunt, quoniam tempus eorum aduenit. Expelluntur abbates cum monachis suis; introducuntur clerici cum uxoribus suis: et erat error peior priore. [...] a nostratibus sunt sancte Dei ecclesie uastate, expulsis scilicet Domini seruis qui non diebus non noctibus cessabant a diuinis laudibus.* BYRHTFERTH VON RAMSEY, *Vita Sancti Oswaldi*, Buch IV, Cap. 11.

1128 *Qui [sc. monachi] prius solebant equis insedere faleratis et cum sociis concinere melli fluum carmen Dauitici regis, tunc cernere posses sarcinam pati, non uectos ut priscus patriarcha uehiculo in Egyptum, uel cum sociis aut cum amicis ambulantes, sine sacco, sine calciamentis: qui inuiti tunc impleuerunt sanctissimi dicta euangelii! In illis diebus, si ignobilis uulgus conspiceret nostri habitus uirum, quasi intueret lupum inter oues sic vociferatus est, quia confidebant in principe superius supradicto [sc. Ælfhere].* BYRHTFERTH VON RAMSEY, *Vita Sancti Oswaldi*, Buch IV, Cap. 12.

1129 *Cumque uentosa fama et hostilis hostis uesania uellet sua inmunditia ad orientales Merciorum populos pertingere, et gentis et monasteriorum decorem euellere, restiterunt timorati uiri contra uesani uenti flatum qui uenerat de finibus occiduis, spretis deliciis que plurimorum corda auferunt a uia recta tolluntque animos in malis uoluptatibus. Restitit iniquitati belliger miles Ælfuoldus, qui florens secundum seculi dignitatem, anomis Ælfheri sustinuit cum gente sibi collata. Dixerunt impii apud se, non rectes cogitantes: Circumueniamus monachos et opprimamus eos, et nostra erit hereditas. Non suit misereatur illis, sed expellantur, deiciantur, derideantur, suspendantur, colligentur, uerberentur – ut nullus remaneat in tota Merciorum terra.* BYRHTFERTH VON RAMSEY, *Vita Sancti Oswaldi*, Buch IV, Cap. 12.

dem Anführer der Gegenbewegung, lediglich entgegengestellt habe und als Wortführer für die *causa monastica* bei einer Versammlung aufgetreten sei,<sup>1130</sup> habe Ælfwold schließlich einen Reformgegner auf seine Anweisung hin töten lassen.<sup>1131</sup> Zwar wertet der Autor diese radikale Maßnahme Ælfwolds an keiner Stelle explizit als gerechte Tat, sondern lässt den Funktionsträger in der Folge vielmehr Buße für das vergossene Blut leisten.<sup>1132</sup> Nicht zuletzt der ehrenwerte Empfang, welcher Bischof Æthelwold dem *duci et defensori ecclesie* in Winchester bereitet habe, und die hiermit einhergehende rasche Rekonziliation verdeutlichen aber, dass die Tötung vom sozialen Umfeld Ælfwolds grundsätzlich als gerechtfertigtes Handeln anerkannt wird.<sup>1133</sup> Das Vorgehen des Getöteten gegen das Kloster Peterborough, welches die heftige Reaktion Ælfwolds hier provoziert habe, wird vom Hagiographen sogar explizit als *iniuste* charakterisiert und somit selbst als zu sühnendes Unrecht gewertet. Der Herrschaftsträger wahrte durch die Tötung also paradoxerweise die Gerechtigkeit, indem der übergeordnete Zweck und die anschließende Abbitte das gewählte radikale Mittel rechtfertigen.

Noch deutlicher wird die Bestrafung von Reformgegnern als gerechtes Werk in der *Vita Sancti Ecgwini* akzentuiert. In Buch IV, Kapitel 10, schildert der Hagiograph eine rechtliche Auseinandersetzung, welche sich zwischen dem Kloster Evesham und einem Bauern um ein Stück Land ergeben habe. Byrhtferth lässt dabei keinen Zweifel daran, dass sich der Konvent gegenüber dem *rusticus* im Recht befunden habe: So stellt der Autor gleich zu Beginn des Konfliktes die Unbeherrschtheit des Bauern heraus, der von Gier getrieben und wie im Wahn versucht habe, sich das Land anzueignen, und kontrastiert dieses Verhalten mit dem besonnenen Agieren Wigreds, des Priors von Evesham. Denn dieser habe nach reiflicher Überlegung einen Tag festgesetzt, an welchem der wahre Besitzer des umstrittenen Landes vor Ort über Reinigungseide ermittelt werden solle.<sup>1134</sup>

---

1130 *Cumque indignus uulgus contradicere uellet, surrexit intrepidus miles Ælfuoldus, frater eiusdem* [sc. Æþeluuini], *procerus statura, affabilis eloquio, dignus aspectu – sed tum torridus uultu – et uelut alter Iudas prouocatus ad bellum dixit cunctis qui audire potuerunt* [...]. BYRHTFERTH VON RAMSEY, *Vita Sancti Oswaldi*, Buch IV, Cap. 13.

1131 *Erat vir quidam in eodem concilio qui Ælfuoldum, predictum, defensorem monastice plebis, uerbo offendit; quem postea Dauitico lapillo torsit et quem presertim maxime occidere iussit, quia terram que ad monasterium sancti Petri (quod dicitur Burh) pertinebat, iniuste concupiuit sibi uendicari*. BYRHTFERTH VON RAMSEY, *Vita Sancti Oswaldi*, Buch IV, Cap. 14.

1132 *Patrato scelere, [Ælfuoldus] uenit ad ciuitatem Wintonie; qui, discalcians se in hospicio suo, nudis perrexit pedibus ad beatissimi Æþeluuoldi presentiam. Cuius audiens aduentum et quare hoc agere cepisset intelligens, precepit omnibus suis obuiam procedere duci et defensori ecclesie. Exierunt ministri honestissime induti, qui deferebant quidam libros sancti euangelii, alii aquam benedictam et crucem, nonnulli thus et turribulum pariterque candelabra cum candelis. Cumque oratum esset sicut regularis norma precipit, iussit Christi miles ipsum [sc. Æþeluuoldum] calciari. Qui eundem diem magna cum exultatione pegerunt. Defendit pius princeps Orientalium Anglorum omnia loca monasteriorum cum maximo honore, pro qua re ‚amicus Dei‘ dictus est*. BYRHTFERTH VON RAMSEY, *Vita Sancti Oswaldi*, Buch IV, Cap. 14. Vgl. zum Charakter des Geschehens als Buße auch die Ausführungen bei ROACH, *Penance*, S. 356 f.

1133 Vgl. hierzu auch die Deutung bei DEMS., *Kingship*, S. 178 f.

1134 *Quodam tempore contigit hoc quod desidero dicere: quod quidam e stercore surrexit rusticus. Qui, cum incrassatus esset terrenis lucris, cepit contra uri Dei lucra mentis insania emergere et quandam partem*

Während das Handeln des *rusticus* so als übergriffig und rechtsverletzend beschrieben wird, setzt sich der Prior durch das Gottesurteil für eine rechtswahrende und letztgültige Beilegung des Disputes ein.

Der werteorientierte Gegensatz zwischen dem *religiosus uir* Wigred und dem *ignobilis rusticus* prägt auch den weiteren Verlauf der Auseinandersetzung, die von Byrhtferth durch die Nutzung agonaler Metaphorik gar zu einem Zweikampf zwischen den Kontrahenten stilisiert wird.<sup>1135</sup> Dabei droht die vom Prior ersonnene Entscheidung aufgrund einer List des Gegners letztlich zu scheitern: Denn der Bauer habe sich vor seinem Aufbruch zur Eidesstätte etwas heimische Erde in seinen Schuh gefüllt, um so scheinbar wahrheitsgemäß beeden zu können, dass er auf eigenem Land stünde.<sup>1136</sup> Die Rechtlosigkeit des *rusticus* wird von Byrhtferth somit erneut thematisiert und zugleich auf eine neue Stufe gehoben, sei der *ignito auaritie spiritu inflatus* doch nicht einmal vor einem Meined gegenüber Gott zurückgeschreckt, um sich zu bereichern. Ja, der Hagiograph diskreditiert das betrügerische Vorgehen gar in letztgültiger Weise, indem er den Bauern mit dem Teufel assoziiert, da er *pleniter facula hostis Beelzebutini inflammatus erat*.

Der Verweis auf die Eingebungen des Teufels akzentuiert nicht nur die Verkommenheit des Gegners, sondern verlagert das Geschehen zugleich auf eine transzendente Ebene: Denn die Täuschung sei im Folgenden durch eine göttliche Intervention vereitelt worden, indem der Bauer sich mit seiner eigenen Sense enthauptet habe, als er den Eid habe ablegen wollen.<sup>1137</sup> Das Zustandekommen des Strafunders wird dabei explizit Ecgwine, dem Schutzpatron und Gründer von Evesham zugesprochen, dessen Unterstützung in dieser Angelegenheit

---

*ipsius cenobii terre in suam subdere pertinaciter dicionem. Quod cum experimento coniceret senior ipsius loci nomine Wyred, consternatus animo constituit diem quo aut ille aut alter cum iuramento terram sibi uendicaret. Erat autem ille sacerdos religiosus uir, qui Deo et sancto uiro deuote seuiri studuit, uacans psalmodiis prout terrena ipsa permisit sollicitudo. BYRHTEFERTH VON RAMSEY, Vita Sancti Ecgwini, Buch IV, Cap. 10.*

1135 Vgl. hierzu ausführlich den Abschnitt III.2.10. in der vorliegenden Arbeit.

1136 [...] [U]enerunt [sc. Wyred cum sociis sui] extimplo ad locum certaminis, habentes secum sacras reliquias ipsius loci [...]. Sacerdos ille uexillo dominice benedictionis erat insignitus; rusticus uero ignito auaritie spiritu inflatus, quia de uiri hereditate cogitarat qualiter arripere et nequiter possidere potuisset. Sacerdos uero pro iustitia et possessione sancti pontificis paratus extitit ad necem; iniquus et inimicus paratus erat ad predam [...]. Posuerunt in meditullio illius arui reliquias quas detulerant a cenobio. Quas precepit senior ut iuraret. Sed ille ambro pleniter facula hostis Beelzebutini erat inflammatus: cum uero ad locum certaminis properaret, accepit astute ille ignominiosus partem pulueris ex propria domo et misit – instigante diabolo – in calciamento. Haec incongrua res delituit tunc sed postmodum patefactum est. [...] Erat nemphe oppilatatum in calciamento aruum [...]; qui hoc eatenus agere fraudulentem studuit, ut posset per hoc peierare quod in terra sua staret. BYRHTEFERTH VON RAMSEY, Vita Sancti Ecgwini, Buch IV, Cap. 10.

1137 Habebat in manibus inimicus sancti uiri falcastrum, cuius acies ut ‚uibrantis gladii‘, cuius hasta fortior erat uenabulo. Voluit immundis digitis et pollutis manibus sancta accipere; sed non permisit auctor sempiterna gloriae. [...] Infrenuit totus ille caduius; qui et erexit arma et superbam dextram, cum qua ferociter figere desiderabat hoc quod in manu gestabat [...]. Infixit ille nebulosus hastam falcastrum tam ualide in terram, ut uno icto suum absciderit turpissimum caput cum collo – non se martyrem faciens pro Christi amore, sed semetipsum ex hac uita emittens zabulo uincente. BYRHTEFERTH VON RAMSEY, Vita Sancti Ecgwini, Buch IV, Cap. 10.

zuvor vom Prior erbeten worden sei und auf dessen Reliquien die Eide hier abgelegt werden sollten.<sup>1138</sup> Damit reiht sich das Mirakel einerseits in eine hagiographische Tradition ein, in welcher der Schutzpatron als eigentlicher Eigentümer des klösterlichen Besitzes für dessen rechtliche Integrität eintritt. Andererseits lässt die Episode auch Bezüge zum reforminternen Binnendiskurs um die Wahrung monastischer Ansprüche erkennen, ist es doch wie im Falle Ælfwolds die Tötung des Gegners, welche die Position des Konventes absichert. Dabei erlaubt der miraculöse Ausgang der Episode eine deutlichere Parteinahme Byrhtferths für das Geschehen, da das Blut des ungerechten Reformgegners hier nicht von irdischer, sondern von himmlischer Hand vergossen wird und somit kein zu sühnendes Vergehen bilde. Denn der gerechte Charakter der Tat wird vom Hagiographen direkt mit Christus in Verbindung gebracht, da er es gewesen sei, dem die Anwesenden im Anschluss für dieses Urteil gedankt hätten.<sup>1139</sup>

Wie eng der Bezug zwischen Gerechtigkeit und Strafe beziehungsweise Zorn in den Reformerviten ist, verdeutlicht ferner eine kurze Charakterisierung Æthelwolds, welche Wulfstan Cantor in Kapitel 28 seiner *Vita* des Heiligen vornimmt. Der Bischof wird dabei als achtungsgebietend und lebenswürdig zugleich beschrieben, habe er sich den Schlechten und Missetätern gegenüber doch furchterregend wie ein Löwe, den Demütigen und Gehorsamen hingegen milde wie ein Lamm gezeigt.<sup>1140</sup> Dass der Strenge des Heiligen eine besondere Bedeutung zukommt, wird zusätzlich durch die Rechtfertigung ersichtlich, welche Wulfstan im Anschluss vornimmt: Wenn Æthelwold in seinem Eifer für das richtige Handeln seinen Untergebenen die *iura disciplinae* auferlegt habe, sei dieser *furor* nicht aus Grausamkeit, sondern aus Liebe erfolgt. Denn im Inneren habe er auch diejenigen mit väterlicher Zuneigung geliebt, denen er nach außen durch Züchtigung zugesetzt habe.<sup>1141</sup> Die Gerechtigkeit des Bischofs erweist sich

---

1138 *Venit enim uero constituta dies. Qui [sc. Wynred], primo mane intrans in ecclesiam, rogare cepit Domini auxilium et reuerendi patris patrocinium ut sibi succurrere dignaretur, fidem firmam retinens in corde quod sanctus nollet illam terram ignobili rustico derelinquere. At ille, adproprians propius uiri Dei [sc. Eguuini] reliquiis piis et sancto altari, postulauit sanctum sibi in adiutorio esse, decantans (et genua curuans in conspectu Dei) septenos penitentiae psalmos.* BYRHTFERTH VON RAMSEY, *Vita Sancti Ecgwini*, Buch IV, Cap. 10. Auch unmittelbar nach der Enthauptung inseriert der Verfasser die rhetorische Frage: *Quanta letitia in sacerdotis mente ardebat pro uictoria quam sanctus uir [sc. Eguuinus] patrauit, quis explicet?* Ebd.

1139 *O quam pia lauda cuncti qui adfuere grates reddebant gratissimas benigno Christo, qui tam iuste iudicat orbem in equitate! [...] Peracto triumpho, regressi sunt serui Dei ad cenobium, aduectantes sancti uiri reliquias secum cum gaudio magno, laudantes atque canentes ymnum mellifluum, Te Deum laudamus, te Dominum confitemur.* *Explicita lauda, magnanimiter sunt leti effecti, quoniam tam glorifico suum famulum munere eodem die mirificauit Iesus Christus, saluator mundi et restaurator, qui cum patre e.q.s.* BYRHTFERTH VON RAMSEY, *Vita Sancti Ecgwini*, Buch IV, Cap. 10.

1140 [Æthelwoldus] *[e]rat namque terribilis ut leo discolis et peruersis, humilibus uero et oboedientibus se quasi agnum mitissimum exhibebat, ita serpentinae prudentiae temperans seueritatem ut columbinae simplicitatis non amitteret lenitatem.* WULFSTAN CANTOR, *Vita Sancti Æthelwoldi*, Cap. 28.

1141 *Quem si quando zelus rectitudinis cogeret ut iura disciplinae subiectis imponeret, furor ipse non de crudelitate sed de amore processit, et intus paterna pietate dilexit quos foris quasi insequens castigauit.* WULFSTAN CANTOR, *Vita Sancti Æthelwoldi*, Cap. 28.

also nicht allein darin, dass er einem jedem das Verhalten bezeugt, welches ihm zusteht – ein Umstand, der im Anschluss durch eine katalogartige Beleuchtung von Æthelwolds idealtypischem Verhältnis zu unterschiedlichen Personen-gruppen noch unterstrichen wird.<sup>1142</sup> Vielmehr zeigt sich das bedingungslose Eintreten für die *rectitudo* auch im Zorn des Heiligen, der aufgrund der hiermit verfolgten guten Absichten paradoxerweise selbst als Liebesbeweis gegenüber den Gescholtenen definiert wird: Gerade weil der Bischof sich nicht durch individuelle Zuneigung blenden lässt, erweist er sich als gerechter Verfechter gottgefälliger Anliegen.

Aus den vorstehenden Beobachtungen lässt sich entnehmen, dass Gerechtigkeit beziehungsweise ihre Abwesenheit in den Reformerviten vor allem argumentativ dazu genutzt wird, um Idealzustände beziehungsweise Missstände entsprechend zu markieren. Damit kann dieses Verhaltensideal als eine Art ‚Metawert‘ verstanden werden, welcher aus dem reformorientierten Handeln von Akteuren selbst resultiert. Æthelwolds Züchtigung der Schlechten oder Edgars Rückholung Dunstans aus dem Exil können diesem Verständnis ebenso als gerechte Werke betrachtet werden wie die Bestrafung reformfeindlicher Akteure. Da es sich bei Gerechtigkeit respektive Ungerechtigkeit gerade um kommunikative Chiffren handelt, die Verhalten legitimieren oder delegitimieren sollen, werden sie selbst kaum eingehender diskursiviert oder gar problematisiert. So sind Gerechtigkeitsvorstellungen zwar auf viele Kontexte applizierbar, verhandelbar erscheinen sie indes nicht. Dieser letzte Umstand wird auch durch die vielfach radikale Sanktionierung von ungerechtem Handeln, welche ihrerseits selbst als gerechtes Agieren definiert wird, verdeutlicht. Da Gerechtigkeit ein absoluter Wert ist, heiligt der Zweck letztlich die Mittel, welche für ihre Wiederherstellung eingesetzt werden.

### III.2.3. Bußfertigkeit

Die Bereitschaft, Buße zu leisten, ist in der Forschung weniger als Verhaltensideal, sondern vor allem als Norm und sozialdisziplinarische Maßnahme perspektiviert worden: Wer gesündigt hatte, musste Rekonziliation ersuchen.<sup>1143</sup> In den Reformerviten wird Bußfertigkeit allerdings nicht allein dazu genutzt, die *conversio* einer Person zum Besseren entsprechend zu markieren. Vielmehr werden in mehreren Texten auch Akteure mit einer christlichen Reuebereitschaft assoziiert, die sich keines zu sühnenden Vergehens schuldig gemacht haben. So berichtet Byrhtferth in Buch I, Kapitel 13, seiner *Vita Sancti Ecgwini* von einer Bußwallfahrt des Protagonisten nach Rom, die dieser angesichts einer doppelten Anklage seiner Person sowohl gegenüber dem König als auch dem Papst un-

---

1142 *Pater erat et pastor monachorum, peruigil sanctimonialium protector et uirginum, uiduarum consolator, peregrinorum susceptor, ecclesiarum defensor, errantium corrector, pauperum recreator, pupillorum et orphanorum adiutor: quod plus impleuit opere quam nostra paruitas sermone possit euoluere.* WULFSTAN CANTOR, *Vita Sancti Æthelwoldi*, Cap. 28.

1143 Vgl. hierzu etwa den Überblick bei MEENS, Penance.



ternommen habe: Den Anlass für die Beschuldigungen habe dabei eine Verleumdungskampagne gebildet, die ihren Ausgang von dessen Diözese genommen und sich schrittweise bis zu den höchsten Autoritäten Bahn gebrochen habe.<sup>1144</sup> Zwar wird in Anlehnung an hagiographische Erzählmuster der Teufel als Urheber der Denunziation angeführt, da er dem Heiligen seinen Erfolg missgönnt habe, dennoch führt der Autor auch konkretere Gründe für die wachsende Ablehnung gegenüber Ecgwine an: So beleuchtet Byrhtferth in unmittelbarem Anschluss an dessen Erhebung zum Bischof von Worcester in Kapitel 11 die nachlässige Haltung der übernommenen Gemeinde, die den Anweisungen ihres Hirten kaum geglaubt und sich nur widerwillig zur Messfeier in der Kirche eingefunden habe. Wenn man dort zusammengekommen sei, habe man sich eher eitlen Geschwätz und diesseitigen Angelegenheiten gewidmet anstatt für das eigene Seelenheil zu beten.<sup>1145</sup> Der Heilige habe sich hiervon allerdings nicht ermutigen lassen, sondern die Sündhaften immer wieder unter Verweis auf die Gnade Gottes und die drohende Verdammnis zur Umkehr und Buße aufgefordert und öffentlich kritisiert.<sup>1146</sup> So ist es paradoxerweise die standhafte Ermahnung der Uneinsichtigen, die zur letztlich unbegründeten Sühneleistung des Heiligen führt.

Der Reuelosigkeit der Gemeinde wird im Folgenden die freiwillige Bußbereitschaft ihres Hirten gegenübergestellt. Denn obwohl Ecgwine sowohl vom König als auch vom Papst zu einer Romreise aufgefordert worden sei, betont der Hagiograph, dass der Heilige diesen Entschluss zuvor bereits selbst gefasst habe, weil er das Bedürfnis nach einem Besuch der apostolischen Schwelle verspürt habe.<sup>1147</sup> Der büßende Charakter wird dem Unternehmen gar allein vom Heiligen verliehen, indem sich der Bischof vor seiner Abreise von einem Schmied in Ketten habe legen lassen und anschließend den Schlüssel hierzu heimlich in den Fluss Avon geworfen habe.<sup>1148</sup> Die Anbahnung der Bußwallfahrt ist somit trotz

---

1144 *Pro qua re [sc. cotidiano in lege Domini mediatione] nefandus hostis studuit iacula inmittere – et non tantum per se, sed etiam per suos teterrimos satellites et complices, qui cotidie querunt quem deurent. Erat enim durus in predicatione contra eos qui in uitiiis iacebant et penitentiam agere nolebant; quos publice arguere solebat, predicans eis mala esse futura et baratrum gehenne ignis et punitionem aeternam cum diabolo [...]. His auditis, infelices plurimi alios quis incitauerunt aduersus sanctum et pessimam frequenter agitauerunt seditionem. [...] Vulgus in iram conuersus concitauit contra uirum Dei potentiores et robustiores inimicos Christianitatis, qui eum apud principes accusauerunt, dicentes super eum fraudes et uitia quas non exercuit. Rex itaque nimium credens precepit ut ad urbis Romulee menia properaret, ibique apud patrem patrie se protegeret si potuisset. Fuit etenim et apud eundem patrem accusatus, qui eum precepit ad se quantocius properare [...].* BYRHTFERTH VON RAMSEY, *Vita Sancti Ecgwini*, Buch I, Cap. 12.

1145 *Predicabat omnibus populis dura et mollia que futura sunt, manu eis indicens silentium qui uix ei credere uoluerunt uel ad missarum sollempnia conuenire, sed si conuenirent, magis propter seculare negotium et inane colloquium conueniebat quam pro salute deprecaturi animarum!* BYRHTFERTH VON RAMSEY, *Vita Sancti Ecgwini*, Buch I, Cap. 11.

1146 BYRHTFERTH VON RAMSEY, *Vita Sancti Ecgwini*, Buch I, Cap. 11 und Cap. 12.

1147 [...] *[Q]uod et ipsud ipse cogitauit, eo quod desiderium haberet limina apostolorum uisitandi.* BYRHTFERTH VON RAMSEY, *Vita Sancti Ecgwini*, Buch I, Cap. 12.

1148 *Presul quoque flagrans superno desiderio undisonos fluctus maris pertransit, et ad sanctorum limina peruenit gaudens apostolorum. Cum autem ire disposuisset, rogauit ferrarium fabrum sibi uincula ferrea*



der übergeordneten Bezüge, die Byrhtferth über das Wirken des missgünstigen Teufels und die Anklage vor den höchsten Autoritäten herstellt, vor allem im Kontext der diözesanen Amtsführung des Prälates zu sehen. Denn Ecgwine geht seinem Sprengel hier mit gutem Beispiel voran, da er trotz seiner Unschuld das angesichts der Anklagen zu erwartende Verhalten zeigt: Der Heilige praktiziert selbst, was er anderen gegenüber predigt. Damit wird Ecgwine im Sinne der zeitgenössischen Bischofsideale als idealer *corrector* ausgewiesen, der seine Gemeinde durch Wort und Tat unterweist.

Eine andere Bedeutungszuschreibung nimmt der Autor hingegen im Kontext der miraculösen Offenbarung von Ecgwines Unbescholtenheit in Rom vor. Die Versenkung des Schlüssels im heimischen Fluss bildet dabei den Ausgangspunkt für das Geschehen: Denn während einer Rast an einer Tiberbrücke habe der Heilige sein Gefolge darum gebeten, fischen zu gehen. Bei der anschließenden Zubereitung des Fangs habe der Koch wundersamer Weise eben jenen Schlüssel im Magen des Fisches gefunden, welchen der Bischof zuvor in der Heimat versenkt habe.<sup>1149</sup> Die symbolische Signifikanz von Fisch und Schlüssel wird dabei vom Heiligen selbst unmittelbar erkannt, schreibt er das Wunder doch dem *clauiger aethereus* und damit Petrus zu, der ihn hier durch die Lösung der materiellen Fesseln von jeglicher Schuld freispreche.<sup>1150</sup> Das Mirakel unterstreicht somit einerseits die absolute Geltung des Freispruchs, indem es nicht der amtierende, sondern der erste Papst ist, der den Heiligen von den falschen Anschuldigungen reingewaschen habe.<sup>1151</sup> Andererseits wird Ecgwine hierdurch persönlich für seine Bußfertigkeit ausgezeichnet: Denn die Art des Gnadenerweises parallelisiert den Bischof mit dem Apostelfürsten, wie Byrhtferth im Folgenden über den Verweis auf die biblische Vorlage für den Wunderbericht selbst hervorhebt. Ja, die unnötige Buße erhält gar selbst eine neue spirituelle Bedeutung, wird das Ertragen des Schlosses doch nun als Ausdruck der Liebe zu Christus gewertet.<sup>1152</sup> Der Autor codiert den eigentlich auf eine

---

*facere que claudi clauē potuissent (sicuti ligantur pedes equorum); quod et factum est. Accepit clausuram et in se quo uoluit firmavit, atque clausit postmodum clam et clauem in flumine nemine sciente proiecit in loco qui dicitur Hruddingpol. BYRHTFERTH VON RAMSEY, Vita Sancti Ecgwini, Buch I, Cap. 13.*

1149 *Venit post paucorum dierum excursus ad Romam; et cum descendissent et ad pontem ubi Tyfre decurrit peruenissent, regouit socios sistere paulisper sibi indulgere, quo potuisset ea que Dei erant perficere et canonicas horas explere. Dixit enim antistes: ‚Vos enim – quamdiu requiem do lasso corpori – abite ad flumen et probate si aliquem pisciculum ualeatis capere hamo.‘ Fecerunt enim ut dixerat; et, mirantibus illis pre gaudio, ceperunt salmonem mediocrem et ad terram proiecerunt; et post parui spatii interuallum ante pedes patris detulerunt. Quem uidens, gratias retulit digniter Christo. Precepit deinde illum aperire et salire; sed cum cocus id agere cepisset et secreta manu tangeret pisciculi, inuenit aliquid noui miraculi. Quid itaque inuenit? Mirabile miraculum! Namque clauem quam proiecit in flumine quod dicitur Auene inuenit in piscis uentre [...]. BYRHTFERTH VON RAMSEY, Vita Sancti Ecgwini, Buch I, Cap. 13.*

1150 [...] *[Q]uam admirans accepit et aperuit clausuram, intelligens rationabili intellectu quod tunc illum soluisset clauiger aethereus, qui illi contulit clauem percipere in suo regno quam proiecit in proprio. BYRHTFERTH VON RAMSEY, Vita Sancti Ecgwini, Buch I, Cap. 13.*

1151 *Von dem päpstlichen Freispruch berichtet Byrhtferth am Ende des Kapitels knapp als accepta plena benedictione. BYRHTFERTH VON RAMSEY, Vita Sancti Ecgwini, Buch I, Cap. 13.*

1152 *Qui [sc. Deus] quondam precepit Petro ut ad mare iret et hamum mitteret et piscem quem prius inueniret sumeret et staterem ex eo acciperet, ipse huic clauem contulit ex Anglica terra uenire, quo posset (ut mihi*

innere Umkehr verweisenden Verhaltenswert hier zu einem Zeichen tiefer Gottverehrung um und integriert ihn so in seinen Heiligkeitserweis: Der ohnehin schon tadellose Bischof wird durch die Tat nur noch tadelloser.

Die doppelte Bedeutung des Wunders als letztgültiger Beleg für die Unschuld des Heiligen wie auch die Anerkennung von dessen unverbrüchlicher Gottesliebe wird schließlich im Ausklang der Episode durch den ehrenwerten Empfang des Papstes nochmals unterstrichen. So habe der römische Bischof seinen englischen Amtskollegen zunächst *paterno more* aufgenommen, da er durch den Geist Gottes gewusst habe, dass die Anschuldigungen falsch gewesen seien. Als Ecgwine sich dem Pontifex jedoch zu Füßen habe werfen wollen, habe dieser interveniert und ihn stattdessen gleichberechtigt neben sich gesetzt, sodass die heiligen Väter ein heiliges Gespräch miteinander hätten führen können.<sup>1153</sup> Mit dem päpstlichen Segen und einem besiegelten Brief für den König ausgestattet sei der Heilige schließlich nach England zurückgekehrt.<sup>1154</sup>

Byrhtferth verfolgt mit der Akzentuierung von Ecgwines Bußfertigkeit unterschiedliche kommunikative Anliegen. Zum einen wertet der Autor die Buße als Ausdruck der Gottesliebe und nutzt sie zur Untermauerung von Ecgwines Heiligkeit, indem die Wallfahrt den zentralen Rahmen für eine apostelgleiche Auszeichnung seines Protagonisten bildet. Zum anderen profiliert der Hagiograph durch die hierdurch bedingte moralische Frontstellung zur Gemeinde auch die Rolle Ecgwines als bischöflicher *corrector* und damit Reformers seines sündhaften und nachlässigen Kirchensprengels. Insbesondere die letzte Dimension wird dabei durch die programmatische Stellung der Erzählung im Text noch weiter unterstrichen. Denn die Bußwallfahrt nach Rom ist am Ende des ersten der vier Bücher der *Vita* zu verorten und bildet somit gemäß den konzeptionellen Ausführungen des Autors im Vorwort den Abschluss von dessen erstem Lebensalter.<sup>1155</sup> Die letztlich auf den Teufel zurückzuführenden Anfeindungen des Diözesanvolkes sind dementsprechend als die zentrale Bewährungsprobe von Ecgwines erstem Lebensabschnitt interpretierbar.

---

*uidetur) clausuram quam pro Christi amore sustinuit aperire.* BYRHTFERTH VON RAMSEY, *Vita Sancti Ecgwini*, Buch I, Cap. 13.

1153 *Misit [papa] post eum; quem suscepit paterno more, sciens per spiritum Dei quia uana erant que de illo dicebantur. Crastina uero die precepit ei missam ante eum concinere; que cum peracta esset cum spirituali deuotione, uocauit eum ad singulare colloquium. Cumque ille uellet ad pedes eius corruiere, statim decus Romulee hoc prohibuit. Qui secum sedere iussit, colloquentes sancta sancti patres alloquia.* BYRHTFERTH VON RAMSEY, *Vita Sancti Ecgwini*, Buch I, Cap. 13.

1154 *Accepta plena benedictione, spectabilis uir cum laude et tripudio mentis ab urbe est progressus, secum impressionem sigilli habens et epistolam satis gloriose a papa editam, quam ad regem detulit Anglorum [...].* BYRHTFERTH VON RAMSEY, *Vita Sancti Ecgwini*, Buch I, Cap. 13. Für den Inhalt des Schreibens vgl. BYRHTFERTH VON RAMSEY, *Vita Sancti Ecgwini*, Buch I, Cap. 14.

1155 *Constat istius uita breuiter edita et in bis binis partibus diuisa; que quattuor partes demonstrant quid in pueritia uel adolescentia siue in iuuentute atque in senectute gessit. Prima pars a pueritia sua initium sumit, que dicata extitit ab aduentu Dominice incarnationis [...]. Secunda pars principium capit quomodo [Eguuinus] reuersus est a Romulee urbis menis [...].* BYRHTFERTH VON RAMSEY, *Vita Sancti Ecgwini*, Buch I, pr.

Etwas anders ist die Situation hingegen im Falle des Herrschaftsträgers Ælfwold in der *Vita Sancti Oswaldi* desselben Verfassers gelagert. Denn während Ecgwine in der Darstellung Byrhtferths seine Bußwallfahrt letztlich nur aufgrund einer Verleumdung angetreten habe, bildet bei Ælfwold dessen konkretes Handeln den Ausgangspunkt für jenen demonstrativen Reueakt. So berichtet der Hagiograph im Kontext der antiklösterlichen Unruhen nach dem Tod Edgars in Buch IV, Kapitel 14, von der Tötung eines Reformgegners, welche auf Geheiß Ælfwolds hin erfolgt sei.<sup>1156</sup> Über den konkreten Tathergang unterrichtet Byrhtferth seine Leserschaft nicht, dieser spricht lediglich davon, dass [Ælfuuoldus] [ill]um occidere iussit.<sup>1157</sup> Aus der Beschreibung wird mithin nur ersichtlich, dass der Herrschaftsträger die Bluttat nicht persönlich begangen und hierdurch selbst ein Verbrechen des Getöteten geahndet habe – immerhin habe der *uir quidam* zuvor versucht, dem Kloster Peterborough einen Teil seines Besitzes zu entfremden. Der Herrschaftsträger setzt sich so mit seiner radikalen Maßnahme eindeutig für ein gerechtes Anliegen ein: Der gerechtfertigte Charakter der Tat wird dabei durch einen typologischen Bibelvergleich noch weiter herausgestellt: Ælfwold habe dem Gegner über seine Anweisung einen *Dauticum lapillum* entgegengeschleudert; die Tötung wird mithin mit dem Kampf des alttestamentlichen Helden gegen Goliath gleichgesetzt.

Trotz der legitimierenden Aufladung des Geschehens zeigt sich der Herrschaftsträger in der Folge bußfertig: Denn nachdem das Verbrechen begangen worden sei, sei Ælfwold nach Winchester gegangen, um dort barfüßig Bischof Æthelwold aufzusuchen.<sup>1158</sup> Obwohl die Tötung hier explizit als *scelus* bezeichnet wird, stellt der Autor die Tat allein in religiöse Bezüge. Von einer Anklage des Herrschaftsträgers wie im Falle Ecgwines ist ebenso wenig die Rede wie von anderweitigen Einflussnahmen Dritter auf das Geschehen. Die Initiative zum demonstrativen Reueakt scheint vielmehr ganz allein von Ælfwold auszugehen und wird von diesem aus freien Stücken unternommen. Das Umfeld des Herrschaftsträgers scheint an dessen rigorosem Agieren hingegen keinen Anstoß zu nehmen, wodurch der prinzipiell gerechtfertigte Charakter des Vergehens im Sinne eines höheren Zwecks erneut erwiesen wird.

Noch deutlicher zeigt sich die soziale Akzeptanz, auf welche die Tat gestoßen sei, allerdings in der Reaktion Æthelwolds, als er von der Ankunft Ælfwolds erfährt. Die Beweggründe des Herrschaftsträgers erkennend habe der Bischof alle seine Geistlichen dazu angehalten, dem *dux et defensor ecclesie* in einer prachtvollen Prozession entgegenzuziehen. Die demütige Haltung des barfüßigen Büßers wird folglich mit dessen Empfang als Schutzherr der Kirche durch den Klerus kontrastiert, wobei die hiermit einhergehende Ehrerweisung durch das Moment des Entgegenziehens noch weiter unterstrichen wird. Æthelwold erkennt die guten Absichten, die Ælfwold mit der Tötung des Rechtsbrechers verfolgt hat, also voll an.

---

1156 Dazu Anm. 1131 in der vorliegenden Arbeit für den gesamten Absatz.

1157 BYRHTFERTH VON RAMSEY, *Vita Sancti Oswaldi*, Buch IV, Cap. 14.

1158 Dazu Anm. 1132 in der vorliegenden Arbeit für die beiden folgenden Absätze.

Gleichwohl ist mit der ehrenvollen Einholung der Sühneprozess Ælfwolds nicht abgeschlossen: Æthelwold honoriert nicht nur den gerechten Charakter der Tat, sondern achtet auch die offerierte Buße. Denn bevor Ælfwold vom Bischof befohlen worden sei, die Schuhe wieder anzuziehen, seien Gebete dargebracht worden, *sicut regularis norma precipit*. Die Sprachwahl weist eindeutig Bezüge zum *ordo* für die Rekonziliation auf und verdeutlicht somit, dass die Buße hier vom Bischof formell zum Abschluss gebracht wird.<sup>1159</sup> Æthelwold mag das Handeln aufgrund des höheren Zwecks, welchem es gedient hat, zwar gutheißen, offiziell vergeben muss er ihm hierfür aber trotzdem. Obwohl Ælfwold sich durch seine Anordnung somit letztlich als Streiter für die Reformen erweist, ja die Bluttat nicht einmal selbst begangen hat, leistet er aus eigenem Antrieb Sühne für das Vergehen. Ja, es ist in der Darstellung Byrhtferths vor allem Ælfwold selbst, der Anstoß an dem eigenen Verhalten genommen habe. Denn neben diesem erkennt nur Æthelwold die Bußwürdigkeit der Tötung explizit an, wobei der Bischof aber ebenso zur Absolution aufgrund des Nutzens und der guten Absichten bereit ist. Damit wird der Herrschaftsträger nicht nur über den Aspekt des Klosterschutzes in eine werteorientierte Nähe zu den Reformern gestellt, sondern auch über den Bußakt selbst: Obwohl sein Verhalten die soziale Akzeptanz seines Umfeldes genießt, definiert Ælfwold das auf sein Geheiß vergossene Blut als Sünde, die es Gott gegenüber zu sühnen gilt.

Aus den vorstehenden Beobachtungen zum Diskurs um die Sühnebereitschaft lässt sich somit erkennen, dass Bußerfertigkeit entgegen gängiger Forschungsmeinungen keineswegs allein zur Hervorhebung der moralischen Besserung eines vormals schlechten oder sündigen Akteurs genutzt werden kann. Vielmehr assoziieren die Hagiographen mit Ecgwine und – in einem eingeschränkteren Maße – Ælfwold auch Personen mit Bußleistungen, an deren Vorbildlichkeit und Zugehörigkeit zur Reformgruppe nicht zu zweifeln ist. In diesen Fällen dient die Sühneleistung vielmehr zur Akzentuierung von deren Vorbildlichkeit, vollziehen die Akteure als gute Christen doch freiwillig einen Reueakt, zu welchem sie der narrativen Logik der Texte entsprechend oder in der Wahrnehmung ihres sozialen Umfeldes nicht verpflichtet sind. Abermals erweist sich somit der kommunikative Kontext für die Bewertung des konkreten Verhaltens als maßgeblich, nicht der vermeintlich gleichbleibende Bedeutungsgehalt der Wertvorstellung.

### III.2.4. Frömmigkeit

Frömmigkeit als Verhaltensideal prägt letztlich alle der hier beleuchteten Wertvorstellungen, sodass eine gesonderte Behandlung dieses Aspektes zunächst wenig zielführend erscheinen mag. Allerdings wird die fromme Gesinnung von Akteuren in den Reformerviten gleich mehrfach in einer Weise ausgehandelt, dass sie sich keiner der übrigen Kategorien zuordnen lässt, da die Autoren

---

1159 Vgl. hierzu die Ausführungen bei ROACH, *Penance*, S. 356f.

mehrere Verhaltensweisen miteinander kombinieren. Diese jeweils eigene Akzentuierung soll im Folgenden anhand von zwei Beispielen exemplarisch aufgezeigt werden.

Ein erstes Feld, welches gerade durch die Kombination mehrerer Verhaltensideale gekennzeichnet ist und eine gewisse diskursive Selbstständigkeit bezüglich der Frömmigkeitsartikulation beanspruchen kann, bildet das heilsame Sterben von Akteuren. So widmet sich nicht nur B. in seiner *Vita Sancti Dunstani* ausführlich dem visionär vermittelten Lebensende Æthelflæds, welche deren Vorbildlichkeit im Sinne einer *ars moriendi* akzentuiert.<sup>1160</sup> Auch Byrhtferth von Ramsey thematisiert in seiner *Vita Sancti Oswaldi* das Sterben der beiden Patrone Ramseys, Oswald und Æthelwine, detailliert.<sup>1161</sup> Die heilsame Vorbereitung auf den Tod ist somit nicht allein ein Verhaltenszug geistlicher Akteure, sondern kann auch auf Semireligiose und Laien bezogen werden.

Mit Blick auf das reformerische Agieren von Akteuren ist dabei eine Passage aus der *Vita Sancti Ecgwini* des letztgenannten Autors besonders aufschlussreich. So berichtet Byrhtferth in Buch IV, Kapitel 5, von den Sterbevorbereitungen und dem Tod seines Protagonisten: Dieser habe von Krankheit gezeichnet täglich Buße für seine Sünden geleistet und all seinen Besitz den Armen gespendet.<sup>1162</sup> Ecgwines persönliche Frömmigkeit äußert sich somit vor allem in seiner Bußfertigkeit und Armenfürsorge. Das heilsame Sterben stellt allerdings nicht nur Bezüge zur individuellen Frömmigkeit des Bischofs im Sinne einer *ars moriendi* her. Vielmehr habe sich der Heilige auf dem Sterbebett auch für eine dauerhafte Implementierung einer gottgefälligen Lebensweise eingesetzt. So habe Ecgwine die Brüder, welche er väterlich umsorgt und durch liebevolle Gespräche aufgezogen habe, zu sich beordert und sie zu einer Einhaltung der von ihnen gegebenen Gelübde ermahnt.<sup>1163</sup> Zwar stellt der Hagiograph bei diesem als wörtliche Rede gestalteten Appell Ecgwines keine expliziten Bezüge zur Benediktsregel oder der *Regularis concordia* her, sondern lässt den Heiligen direkt Rekurs auf die Bibel nehmen: ‚*Reverentissimi fratres et dilectissimi filii, rogo uos et obsecro ut seruare Dei mandata studeatis; et uotum quod illi spondistis reddere satagite, quia scriptum est: Vouete et reddite Domino Deo vestro.*‘ ‚*Pacem et sanctimoniam sequimini,*‘ *ut ait apostolus, sine qua nemo uidebit Deum*‘. Die durch das Gelöbniß evozierte Verbindlichkeit sowie die Bezugnahme auf die *Dei mandata* lassen aber auf eine Einforderung gottgefälliger Normen im Sinne der monastischen Profess schließen. Ecgwines Sterben wird also nicht nur durch die individuelle Vorbereitung auf den Tod als heilsam erwiesen, sondern auch durch die Wahrnehmung der ihm zukommenden abbatialen Verantwortung für die Gemeinschaft von Evesham. Sein Einsatz für eine kollektive Bewahrung einer gottgefälligen Lebens-

1160 Vgl. B., *Vita Sancti Dunstani*, Cap. 11.

1161 Vgl. BYRHTFERTH VON RAMSEY, *Vita Sancti Oswaldi*, Buch V, Cap. 13–21.

1162 Vgl. BYRHTFERTH VON RAMSEY, *Vita Sancti Ecgwini*, Buch IV, Cap. 5.

1163 *Languore correptus, cepit per singulos soles se expiari a delictis, cuncta que sua erant pauperibus erogans et omnia bene dispensans. Fratres, quos dulci alloquio enutriuit et paterno more fouit, precepit ad se uenire, quibus sic allocutus est [...].* BYRHTFERTH VON RAMSEY, *Vita Sancti Ecgwini*, Buch IV, Cap. 5. Auch für das Folgende.



weise stellt die Frömmigkeit des Heiligen somit ebenso unter Beweis wie die bußfertige Haltung und die karitative Ordnung des Nachlasses.

Das Eintreten von Äbten beziehungsweise Patronen für die Bewahrung einer gottgefälligen Lebensweise in den ihnen zugeordneten Gemeinschaften kann sicherlich als typischer Zug der zeitgenössischen Frömmigkeitskultur gewertet werden. Allerdings werden in den Reformerviten auch Akteure mit der Sorge um ein gottesfürchtiges Konventsleben betraut, deren Engagement in dieser Angelegenheit weniger selbstverständlich erscheint. So thematisiert Byrhtferth von Ramsey in Buch III, Kapitel 9 bis 11, seiner *Vita Sancti Oswaldi* eine Osterversammlung König Edgars, auf welcher der Herrscher während einer Messe einen Ausbau des monastischen Lebens in seinem Reich angeordnet habe.<sup>1164</sup> Zunächst scheint das Engagement Edgars in dieser Angelegenheit ganz dem Rahmen laikaler Frömmigkeitskultur zu entsprechen, indem der Hagiograph den Herrscher vor allem mit der materiellen Förderung und dem Schutz der Gemeinschaften assoziiert: In einer allgemeinen Eloge auf den König hebt der Autor etwa auf dessen Großzügigkeit gegenüber dem Mönchtum ab und legt dem Herrscher ein prophetische Züge tragendes Gelöbnis in den Mund, die Gemeinschaften zu Lebezeiten vor auswärtigen Übergriffen zu schützen.<sup>1165</sup> Auch die Anordnung auf der Versammlung selbst sieht nur ganz allgemein die Einrichtung von 40 Klöstern vor, wobei Æthelwold den König als dessen *eximius consiliarius* insbesondere zu einer Vertreibung der Weltkleriker gedrängt habe.<sup>1166</sup> Es entsteht somit der Eindruck, dass der Herrscher vor allem für die Bereitstellung der Rahmenbedingungen verantwortlich ist, die konkrete Ausformung des religiösen Lebens hingegen den geistlichen Reformern anvertraut wird, von denen der König zudem im Sinne ihrer Anliegen beeinflusst wird.

Byrhtferths Schilderungen zum Engagement Edgars beschränken sich aber nicht ausschließlich auf diese ‚infrastrukturellen‘ Aspekte. Vielmehr schaltet sich der König auch aktiv in die religiösen Belange der Konvente ein. In der Lobrede wird der König etwa nicht nur mit der Errichtung von Klöstern und deren Besetzung mit Mönchen in Verbindung gebracht, sondern nimmt auch ein Auf-

---

1164 [...] [I]nito consilio cum suis familiaribus amicis, percontatus est ab eis quid de hac causa [sc. successionis] iudicarent uel quid utilius esset agendum. Qui cuncti congruum esse et consultum dixerunt, ut ad presentiam gloriosi regis celeriter properaret, et secundum quod imperiosa eius dignitatis scepra decreuissent postmodum faceret. Sicque factum est. BYRHTFERTH VON RAMSEY, *Vita Sancti Oswaldi*, Buch III, Cap. 9.

1165 ‚Me‘, inquit, ‚vivente, non dirus tyrannus neque mordax lupus uobis noceri poterit; sed timeo post obitum mee resolutionis, ut non ursi sed etiam leones adueniunt qui dispergunt male quos mea munificentia congregauerat bene.‘ BYRHTFERTH VON RAMSEY, *Vita Sancti Oswaldi*, Buch III, Cap. 10. Byrhtferth lässt Edgar an dieser Stelle die monastischen Unruhen vorausdeuten, welche sich nach seinem Tod ereignet haben. Vgl. hierzu die Kommentierung der Stelle ebd. sowie ausführlich die Abschnitte III.3.1.2. und III.3.2.3. in der vorliegenden Arbeit. Zur Großzügigkeit des Königs gegenüber den Mönchen vgl. den Abschnitt III.2.8. in der vorliegenden Arbeit.

1166 [...] [P]lus quam quadraginta iussit monasteria constitui cum monachis [...]. Iste [sc. Æthelwoldus] enim uero ipsum regem ad hoc maxime prouocauit, ut clericos a monasteriis expulit et ut nostris ordinibus contulit, quia eius erat eximius consiliarius. BYRHTFERTH VON RAMSEY, *Vita Sancti Oswaldi*, Buch III, Cap. 11.



sichtsrecht diesen gegenüber wahr: Er selbst habe die von ihm eingesetzten *pastores* ermahnt, damit diese wiederum die von ihnen geführten Gemeinschaften zu einer rechtmäßigen und tadellosen Lebensführung anhalten würden, die Christus und den Heiligen gefällig sei.<sup>1167</sup> Edgar wird auf diese Weise die Funktion eines Generalabtes zugeschrieben, der trotz seiner außermonastischen Sozialisation und Stellung die von ihm eingesetzten religiösen Experten persönlich unterweist. Damit forciert Byrhtferth das Idealbild des Königs als eines *pastor pastorum*, welchem im Reformdiskurs der Zeit allgemein eine Schlüsselstellung zugesprochen werden kann, und rückt ihn somit auf einer funktionellen Ebene in die Nähe zu den geistlichen Reformern.<sup>1168</sup>

Im Rahmen der österlichen Anordnung zum Ausbau des Klosterwesens ist wiederum der motivationale Hintergrund aussagekräftig, der dem Herrscher zugeschrieben wird. Denn Byrhtferth verbindet den königlichen Befehl mit einer Danksagung Edgars an Gott, welche sich im Rahmen einer Vespermesse ereignet habe. Der Herrscher sei dabei durch den würdevollen Vollzug der Messe und die Vielzahl der daran teilnehmenden Mönche und Nonnen so von seinen Gefühlen übermannt worden, dass er den Herrn angerufen und ihm für die Versammlung solch fähiger Gottesdienerinnen und -diener unter seiner Führung gedankt habe.<sup>1169</sup> Das liturgische Gotteslob durch die Mönche und Nonnen ist dem König also ein wahres Herzensanliegen. Dementsprechend wird die im Folgenden getroffene Anordnung auf die Freude, welche der Herrscher angesichts der *sacra officia* empfunden habe, wie auch die allumfassende Liebe Edgars zu Christus und dem heiligen Benedikt zurückgeführt, über welchen ihn Oswald unterrichtet habe.<sup>1170</sup> Byrhtferth setzt Edgar hier also in eine direkte und individuelle Relation zur monastisch inspirierten Religiosität und schreibt ihm eine mönchsgleiche Frömmigkeit zu. Obwohl die prägende Funktion der geistlichen Reformen Oswald und Æthelwold für die Werteorientierung des Königs dabei explizit herausgestellt wird, handelt Edgar gleichwohl aus eigenem Antrieb. Ja, der Herrscher scheint deren Lehren so internalisiert zu haben, dass er ganz unmittelbar und aus tiefster Überzeugung in deren Sinne handelt. Damit wird

---

1167 [...] [Q]ui quot cenobia construxit, tot cum monachis instituit, ammonens per se pastores quos ipsis preposuit ut suos admonerent filios, ut rite et inreprehensibiliter uiuerent quatinus Christo placerent et sanctis eius. BYRHTFERTH VON RAMSEY, *Vita Sancti Oswaldi*, Buch III, Cap. 10.

1168 Vgl. hierzu ausführlich den Abschnitt III.3.1.2. in der vorliegenden Arbeit. Auch für diesen Grundgedanken lassen sich Parallelen im karolingischen Reformdiskurs finden. Vgl. hierzu NOBLE, Ideal.

1169 *At ille tot patres egregios et uenerandas matres cum filiis et filiabus suis circumspiciens, exclamasse fertur ad Dominum atque ex intimo cordis affectu dixisse ad eum: ‚Gratias tibi ago, Iesu Christe, rex magne, qui regis quos diligis et me constituisti super populum tuum: tibi sit perpes laus et gloria deficiens, qui michi concessisti tot famulos famulasque congregari, qui tuas laudes possunt debitis honoribus persoluere.‘* BYRHTFERTH VON RAMSEY, *Vita Sancti Oswaldi*, Buch III, Cap. 11.

1170 *Delectatus uero rex in eorum sacris officiis, plus quam quadraginta iussit monasteria constitui cum monachis, diligens per omnia Christum Dominum eiusque dignissimum militem sanctum Benedictum, cuius famam per pii Osuualdi episcopi narrationem agnouit.* BYRHTFERTH VON RAMSEY, *Vita Sancti Oswaldi*, Buch III, Cap. 11.

Edgar erneut in eine Beziehung zu den geistlichen Reformern gesetzt, als deren königlicher Gesinnungsgenosse er dargestellt wird.

Aus den vorstehenden Bemerkungen wird ersichtlich, dass die Frömmigkeit monastischer Akteure nicht allein mit Blick auf ihre kontemplative Lebensführung evoziert wird. Die Ecgwine bei Byrhtferth auf dem Sterbebett zugeschriebene Mahnrede an die von ihm gegründete Gemeinschaft zeigt vielmehr sehr deutlich, dass auch die Verankerung der eigenen Werteordnung über die persönliche Existenz hinaus hierfür entscheidend ist: Auch in der Stunde seines Todes trägt der Abt Sorge für eine gottgefällige Lebensweise seiner Mönche. Geistliche Reformen zeichnen sich dementsprechend gerade durch ihre Verbindung von *vita activa* und *vita contemplativa* aus. Gleiches gilt auch für nicht-geistliche Reformakteure, wie das Beispiel König Edgars zeigt. Dem Herrscher wird nicht allein eine materielle Förderung des Mönchtums zugeschrieben, sondern er bekennt sich in der Darstellung Byrhtferths auch zu dessen Frömmigkeitsidealen. Die Lehren Æthelwolds und Oswalds über den wahren Glauben und den heiligen Benedikt hat Edgar so verinnerlicht, dass sie ihm als persönliche Handlungsmaxime dienen. Zudem greift er selbst steuernd in die Konvente ein und empfindet ob des ordnungsgemäßen Messvollzugs große Freude. Während beim Geistlichen Ecgwine die Frömmigkeit um eine aktive Komponente ergänzt wird, verläuft diese Erweiterung im Falle Edgars genau entgegengerichtet: Der König weist eine mönchsgleiche, kontemplative Neigung auf.

### III.2.5. Keuschheit

Die Bedeutung von Keuschheit für die Reforminitiative des ausgehenden 10. und 11. Jahrhunderts ist in der Forschung bereits mehrfach beleuchtet worden, wobei insbesondere deren grundlegende Funktion für die monastische Lebensweise herausgestellt worden ist: Gerade die Ehelosigkeit des religiösen Expertentums sei von den Reformern vehement verfochten worden, um deren Gottgefälligkeit und die Wirksamkeit der gespendeten Sakramente sicherzustellen.<sup>1171</sup> Diesem allgemeinen Zug der Reforminitiative entsprechend werden in der lateinischen Vitenüberlieferung insbesondere geistliche Akteure bereits in einer frühen Lebensphase mit sexuellen Enthaltensvorstellungen assoziiert. Gleich zu Beginn seiner Darstellung von Oswalds Lebensweg im Rahmen der *Vita Sancti Oswaldi* berichtet etwa Byrhtferth von Ramsey davon, dass der Heilige früh der allerkeuschsten Lehre anvertraut worden sei, durch welche er sich von den Reizen des diesseitigen Lebens gelöst und stattdessen den Weg zur ewigen Erlösung eingeschlagen habe.<sup>1172</sup> Bereits in der Einführung seines Protagonisten

---

1171 Vgl. hierzu etwa CUBITT, *Misogyny*, die auch weitere Facetten des Keuschheitsdiskurses vor-dergründig anhand der Schriften Ælfrics untersucht.

1172 *Reuolutis perpaucis annis solaris cycli atque lunaris globi, traditus est castissime doctrine, per quam spinas huius titillantis uite didicit auferre, et illam rosam digniter carpere que ducit ad felicitatem perpetue glorie.* BYRHTFERTH VON RAMSEY, *Vita Sancti Oswaldi*, Buch I, Cap. 1.

macht der Hagiograph also deutlich, dass eine enthaltsame Lebensweise die Grundvoraussetzung für alle weiteren Verdienste Oswalds bildet.

Die Relevanz einer keuschen Lebensführung für das Selbstverständnis der Reformgruppe zeigt sich auch in der Thematisierung weiblichen Religiosentums. So widmet sich B. in seiner *Vita Sancti Dunstani* in einem Exkurs dem frommen Leben und heilsamen Sterben Æthelflæds, einer *matrona* aus dem Umfeld Glastonburys, die in einer engen Beziehung zum Protagonisten der *Vita* gestanden habe.<sup>1173</sup> B.s Ausführungen zum Werdegang konzentrieren sich dabei auf den letzten Lebensabschnitt der Akteurin: Æthelflæd sei eine wohlhabende Dame von königlicher Abkunft gewesen, die aber den strengen Verpflichtungen des Glaubens eng verbunden gewesen sei. Denn nach dem Tod ihres Gatten habe sie danach gestrebt, das Leben einer Witwe *pro uirium qualitate* zu führen. So habe sie mehrere Hütten für sich in der Nähe der heiligen Kirche von Glastonbury errichten lassen, um dort in ihrem Verlangen nach dem himmlischen Königreich bei Tag und bei Nacht dem Herrn Jesus Christus zu dienen.<sup>1174</sup>

Die Basis für die heiligmäßige Auszeichnung Æthelflæds, die im weiteren Verlauf des Exkurses durch ein Wunder und eine Vision erwiesen wird,<sup>1175</sup> bildet also ihre gottgefällige Orientierung, die sich vordergründig in der von ihr gepflegten *vita vidualis* zeigt. Damit wird die Keuschheit einerseits zum wesensdefinierenden Merkmal des von Æthelflæd gewählten Lebensentwurfes erhoben und in ihrer grundlegenden Funktion für ein religiöses Leben affirmiert. Dabei lenkt der Autor den Fokus vor allem auf den hierdurch ermöglichten, intensivierte Gottesdienst und versieht den Verhaltenswert dadurch mit einer spirituellen Dimension: Die Abkehr von der Ehe schafft den nötigen Freiraum für die gottgefällige Religiosität. Es geht hier also weniger um Vorstellungen körperlicher Reinheit als vielmehr um die geistige Haltung, die durch das Verhalten zum Ausdruck gebracht wird. Andererseits wird Enthaltamskeit von B. in diesem Kontext bewusst als Verhaltensideal für Laien profiliert, habe die *matrona* doch explizit die *vita vidualis*, nicht die *vita sanctimonialis* gewählt.<sup>1176</sup> Æthelflæd verkörpert somit ein Lebensmodell zwischen Kloster und Welt, welches durch die visionäre und miraculöse Akzentuierung der von ihr hierdurch erworbenen Verdienste von B. anerkannt wird. Damit rekurriert der Autor zum einen auf geläufige Wertevorstellungen, denen zufolge die Ehe als regulierte Form der Sexualität der Fortpflanzung zu dienen habe und Wiederverheiratungen nach Ablauf des gebärfähigen Alters dementsprechend zu unterlassen seien, wie sie

---

1173 *Huic* [sc. Æthelflæd] [...] *semper beatus adherebat Dunstanus, quia hunc pre ceteris modis mirabilibus adamauit, eiusque causa religionis, simul etiam propinquitatis, egestatem sedulo subleuauit.* B., *Vita Sancti Dunstani*, Cap. 10. Vgl. zu Æthelflæd Foor, *Women*, Bd. 2, S. 93f., sowie zu dem von ihr repräsentierten Lebensideal ebd., Bd. 1, S. 172–179.

1174 *Erat itaque quaedam prediues matrona, regali ex progenie orta, sed strictis nodis diuinae religionis innexa* [...]. *Haec igitur, post amissum uirum uitam ducere uidualem pro uirium qualitate desiderans, casulas sibi commanendi in affinitate sacri templi ad plagam occidentalem constituit, ut pro regni caelestis desiderio ibidem Domini Iesu Christo die noctuque non desisteret famulari.* B., *Vita Sancti Dunstani*, Cap. 10.

1175 Vgl. dazu B., *Vita Sancti Dunstani*, Cap. 11.

1176 Dazu Anm. 1174 in der vorliegenden Arbeit.

im reformorientierten Umfeld der Zeit etwa auch von Ælfric formuliert worden sind.<sup>1177</sup> Zum anderen könnte die unregulierte Lebensführung Æthelflæds auch mit dem Bestreben der reformorientierten Autoren zusammenhängen, das frühe religiöse Wirken ihrer Protagonisten in einem erneuerungsbedürftigen Rahmen zu verorten. Denn der Exkurs zur *matrona* ist Dunstans Abbatat in Glastonbury vorgelagert und somit vor seinen Bemühungen um eine Ausweitung der *vita monastica* zu verorten. Æthelflæds Status als religiöse Enthusiastin wäre dann nicht allein positiv als individuelle Auszeichnung, sondern zugleich negativ als Beleg für den Niedergang des religiösen Lebens in England zu deuten, dem es an regulierten Frauengemeinschaften fehlt.

Dieser letzte Punkt lässt sich anhand der Darstellung Æthelthryths und der von ihr in Winchester geleiteten Frauengemeinschaft in der *Vita Sancti Æthelwoldi* des Wulfstan Cantor erheitern. Dieser kommt in zwei Passagen auf die *Christi famula* zu sprechen, wobei ihre Position und der Charakter ihrer Gemeinschaft jeweils anders begrifflich erfasst werden: So wird Æthelthryth bei der ersten Erwähnung in Kapitel 2 lediglich als *nutrix* [...] *Deo deuotarum uirginum* in Winchester bezeichnet, welche von der Mutter Æthelwolds aufgrund ihrer Erfahrung aufgesucht worden sei, um sich eine pränatale Vision um den Heiligen auslegen zu lassen.<sup>1178</sup> Wenngleich an der Gottgefälligkeit Æthelthryths nicht zuletzt wegen ihrer visionären Expertise kein Zweifel gelassen wird, so stellt der Autor doch keine expliziten terminologischen Bezüge zum regulierten Leben her. Zwar wird die Frauengemeinschaft als Zusammenschluss gottgeweihter Jungfrauen definiert, deren fundierendes Element somit ebenfalls die keusche Lebensführung bilde, welche hier zugleich idealtypisch durch das Merkmal der Unberührtheit höher als im Falle Æthelflæds angesetzt wird. Zwingend auf eine monastisch organisierte und damit institutionalisierte Vergemeinschaftungsform lassen diese Hinweise aber nicht schließen.

Die terminologische Verschiebung bei der zweiten Erwähnung des weiblichen Religiosentums in Winchester bestätigt diese Lesart: Denn analog zu den Reformen in den Männerkonventen von New und Old Minster schreibt Wulfstan Æthelwold auch die Einführung der *regularis uitae norma* in Nunnamister zu. Hierzu habe der Bischof in wörtlicher Anlehnung an eine Passage der *Regularis concordia* dort *mandras sanctimonialium* eingerichtet und diesen eben jene Æthelthryth als *mater* vorangestellt.<sup>1179</sup> Die religiöse Frauengemeinschaft erhält

1177 Vgl. hierzu etwa CUBITT, *Misogyny*, S. 13, zum Verbot der Wiederverheiratung bei Ælfric.

1178 *Itaque felix eius genitrix* [sc. Æthelwoldi], *cum eum in utero conceptum gereret, uidit huiuscemodi intempesta nocte somnium, quod erat certum futuri effectus praesagium.* [...] *Cumque mulier euigilans secum miraretur attonita et somniorum uisionem mente uolueret tacita nec per semet ipsam conicere posset eorum interpretationem, perrexit ad quandam Christi famulam, nomine Æthelthrytham, moribus et aetate maturam, quae in praefata urbe nutrix erat Deo deuotarum uirginum, cui narrauit ex ordine quod sibi ostensum fuerat in nocturna uisione. At illa, sicut erat animo sagaci prudentissima, et interdum etiam futurorum Domino reuelante praescia, de nascituro infante multa praedixit, qua uera esse rerum exitus indicauit.* WULFSTAN CANTOR, *Vita Sancti Æthelwoldi*, Cap. 2. Auch für das Folgende.

1179 [...] [Q]uoque Wintoniensi coenobio, quod Anglice Nunnamenster appellatur, in honore semper uirginis Mariae Deo consecratum, mandras sanctimonialium ordinauit, quibus matrem de qua superius paululum tetigimus Æthelthrytham praefecit, ubi regularis uita normae hactenus obseruatur. WULFSTAN CANTOR,

also unter der Führung Æthelwolds eine neue Qualität und wird erst in diesem Kontext explizit als regelgetreuer Konvent ausgewiesen, wobei die Einsetzung Æthelthryths als Anerkennung ihrer früheren Leistungen gewertet werden kann. Der vormalige Verweis auf die Keuschheit wird dabei durch deren Regeltreue ersetzt und verdeutlicht somit nochmals die grundlegende Bedeutung, welche diesem Verhaltenswert im Rahmen weiblicher Religiosität von den Autoren zugesprochen wird.

Dass sexuelle Enthaltensamkeit allerdings nicht nur ein erstrebenswertes Ideal für Mönche, Priester und religiöse Frauen bildet, sondern auch auf laikale Akteure bezogen werden kann, zeigt etwa die *Passio Sancti Eadmundi* Abbos von Fleury. Ein wesentliches Element von Abbos Heiligkeitserweis bildet die Unverweslichkeit seines Protagonisten, des Märtyrerkönigs Edmund von East Anglia, welche den Text geradezu wie ein Leitmotiv durchzieht: So kommt der Hagiograph bereits in seinem Widmungsschreiben auf das *corpus incorruptum* des Heiligen zu sprechen und markiert es als besondere Auszeichnung seiner Verdienste durch Gott.<sup>1180</sup> Ebenso dienen die im Anschluss an die Bestattung beschriebenen Wunder dienen letztlich alle der Untermuerung dieses Aspektes, da Abbo die Berichte stets mit einer Graböffnung enden lässt, durch welche die Unverweslichkeit erneut bezeugt worden sei.<sup>1181</sup>

Über die konkreten Gründe für diese Würdigung schweigt sich der Autor indes zunächst aus. Erst im letzten Kapitel der *Passio* setzt Abbo die postume Unverweslichkeit in Beziehung zu der im Leben bewiesenen Heiligkeit seines Protagonisten. Denn aus den Schriften der Kirchenväter lasse sich entnehmen, dass die *carnis incorruptio* denjenigen von Gott zugestanden würde, welche sich ihre Jungfräulichkeit auch im Angesicht von Verfolgung bewahrt hätten.<sup>1182</sup> Die Unverweslichkeit des Königs ist also auf seine keusche Lebensführung zurückzuführen, die zudem nicht graduell im Sinne einer relativen Enthaltensamkeit, sondern universal als Unberührtheit definiert wird. Obwohl Edmund ob seiner

---

*Vita Sancti Æthelwoldi*, Cap. 22. Für die aus der *Regularis concordia* entnommene Phrase *mandras sanctimonialium* vgl. ebd., Anm. 7.

1180 *Siquidem tu [sc. Dunstane], cui nix capitis credi compellit, quando referebas de ea quae nunc est incorruptione regis, quidam diligentius requisivit utrum haec ita esse possent. Cuius questionis ambiguum uolens purgare, tu, uastae peritiae sacrarium, pro exemplo adiecisti quod multo magis audientium attonita corda concussit, quia sanctus Domini Cuthberhtus, incomparabilis confessor et episcopus, non solum adhuc expectat diem prime resurrectionis incorrupto corpore sed etiam perfusus quodam blando tepore. Quod ego admirans pro argumento habui quo tandem ad sancti regis gesta elucubranda certior accessi, fidens de eius et tuis incomparabilibus meritis [...].* ABBO VON FLEURY, *Passio Sancti Eadmundi*, Praefatio.

1181 Vgl. dazu ABBO VON FLEURY, *Passio Sancti Eadmundi*, Cap. 14–16.

1182 *Sed de hoc sancto martyre estimari licet cuius sit sanctitatis in hac uita, cuius caro mortua profert quoddam resurrectionis decus sine sui labe aliqua, quandoquidem eos qui huiusmodi munere donati sunt extollant catholici patres suae relationis indiculo de singulari uirginitatis adepto priuilegio, dicentes quod iusta remuneratione etiam hic gaudent preter morem de carnis incorruptione qui eam usque ad mortem seruauerunt, non sine iugis martyrii ualida persecutione.* ABBO VON FLEURY, *Passio Sancti Eadmundi*, Cap. 17.



Stellung eindeutig als weltlicher Akteur zu deuten ist, wird ihm von seinem Hagiographen somit die höchste Form christlicher Reinheit attestiert.

Der Kontrast zwischen dem königlichen Status Edmunds und seiner Perfektionierung eines zentralen Werts christlich-monastischer Askese prägt auch den weiteren Verlauf von Abbos Ausführungen. Nach einer erneuten Akzentuierung des herausragenden Charakters, welcher der Unverweslichkeit in ihrer Engelsgleichheit zukäme,<sup>1183</sup> stellt der Autor die Verdienstbarkeit Edmunds zu Lebzeiten heraus: Es sei genau zu erwägen, wer er gewesen sei, er, der an der Spitze des Reiches zwischen all den diesseitigen Annehmlichkeiten und Schätzen immer danach gestrebt habe, die verachteten fleischlichen Begierden zu bezwingen.<sup>1184</sup> Abbo ist sich der prinzipiellen Unvereinbarkeit zwischen Königsamt und asketischer Lebensführung also bewusst. Ja, die sich aus der wahrgenommenen Funktion und der quasimonastischen Orientierung ergebenden normativen Spannungen dienen hier gerade der Hervorhebung von Edmunds Verdienstbarkeit. Dabei definiert der Autor die exaltierte Position allein als Quelle steter Versuchung und blendet andere bedeutsame Aspekte der Königswürde, mit welchen Edmund hier bricht, aus: Von den Erfordernissen einer dynastischen Prokreation, denen sich Edmund durch sein Verhalten letztlich verweigert, ist keine Rede.

Die Exzeptionalität der königlichen Jungfräulichkeit zeigt sich ferner im Ausklang der Erörterungen zu Edmunds heiliger Lebensführung, die zugleich das Ende der *Passio* bilden. Abbo beschließt sein Werk dabei mit einer Ermahnung der *humano obsequio famulantes* des Heiligen. Denn diese sollten sich darum bemühen, dem König durch dieselbe Reinheit – wenn sie es nicht durch die jungfräuliche Blüte der Enthaltensamkeit vermöchten, so doch wenigstens durch die beständige Abtötung der erfahrenen Lüste – zu gefallen, damit diese heilige Präsenz keinen Anstoß an der Unreinheit der Diener nehmen könne, die zur ewigen Verdammnis führe.<sup>1185</sup> Abbo spricht über die Werthaltung Edmunds also weniger ein laikales als vor allem ein klerikales Publikum an, denen die Verbindlichkeit einer keuschen Lebensführung über ein außeralltägliches Beispiel eingeschärft wird. Wenngleich der Autor die königliche Jungfräulichkeit somit vor allen Dingen nutzt, um klerikalen Akteuren einen mahnenden Spiegel vor Augen zu halten, sollte der Heilige nicht vorschnell allein in geistliche Bezüge gestellt werden. Denn Edmund bleibt auch bei Abbo durchgängig König. Der Herrscher mag seine keusche Orientierung zwar in einer für weltliche Akteure übersteigerten Weise realisieren, verdeutlicht durch seinen königlichen Status aber gleichwohl, dass auch nichtklerikale Akteure im Reformdiskurs mit

---

1183 *Quid enim maius sub caritate Christianae fidei quam adipisci hominem cum gratia quod habet angelus ex natura?* ABBO VON FLEURY, *Passio Sancti Eadmundi*, Cap. 17.

1184 *Considerandum igitur quis iste fuerit, qui in regni culmine, inter tot diuitias et luxus saeculi, semet ipsum calcata carnis petulantia uincere studuit, quod eius ostendit caro incorruptibilis.* ABBO VON FLEURY, *Passio Sancti Eadmundi*, Cap. 17.

1185 *Cui humano obsequio famulantes satagant illi ea placere munditia quam ei perpetuo placuisse manifestant membra incorrupta, et, si non possunt uirgineo flore pudicitiae, saltem expertae uoluptatis iugi mortificatione.* ABBO VON FLEURY, *Passio Sancti Eadmundi*, Cap. 17.



dem Ideal sexueller Enthaltensamkeit assoziiert werden. Vielmehr dient die Wertorientierung auch in diesem Kontext der Überbrückung sozialer Statusdifferenzen und ordnet Edmund somit als historischen Vorläufer aktiv in die gegenwärtige Reformerguppe ein.

Eine ‚lebensnähere‘ Verhandlung von Keuschheitsvorstellungen mit Blick auf weltliche Akteure lässt sich wiederum in der *Vita Sancti Dunstani* des B. finden, in welcher der Verfasser in Kapitel 21 von einer Affäre des noch jungen Königs Eadwig berichtet. Bereits unmittelbar nach seiner Erhebung zum Herrscher hätte sich eine *quaedam, licet natione precelsa, inepta tamen mulier* zusammen mit ihrer erwachsenen Tochter an den unerfahrenen Eadwig angeheftet, um ihn durch ruchlose Kuppelei dazu zu bringen, eine von ihnen zu ehelichen.<sup>1186</sup> Der König wiederum habe sich abwechselnd mit je einer von beiden seinen Lüsten hingeeben und diese unsittlich berührt, ohne dass Mutter oder Tochter angesichts dessen Scham empfunden hätten.<sup>1187</sup> B. diskreditiert das Verhalten Eadwigs gleich auf mehreren Ebenen, indem er nicht nur den außerehelichen Charakter der königlichen Liebschaft herausstellt, sondern den Herrscher gleich mit zwei, zumal miteinander verwandten Damen Unzucht treiben lässt. Die Unsittlichkeit des Verhaltens wird dabei durch die Beschämung, die der Autor angesichts der Schamlosigkeit der Konstellation empfindet, noch weiter unterstrichen.

Wenngleich der Autor ausführlich auf die Umstände der Liebschaft eingeht und die körperlichen Aspekte des Normenbruches pointiert akzentuiert, stellt er das Fehlverhalten zugleich – gewissermaßen spiegelbildlich zur Darstellung Edmunds bei Abbo – in übergeordnete Bezüge. Denn die eigentliche Kritik richtet sich weniger gegen die sexuelle Ausschweifung an sich als vielmehr gegen die Geisteshaltung, welche der König hierdurch offenbart: Dem noch jungen Eadwig mangelt es an Selbstbeherrschung, welche wiederum als zentrale Voraussetzung für die königliche Amtsführung verstanden werden kann. Dies zeigt sich nicht nur in dem Hinweis B.s, dass der König bei seinem Herrschaftsantritt *aetate [...] iuuenis paruaque regnandi prudentia pollens* gewesen sei.<sup>1188</sup> Auch die verheerenden Konsequenzen, welche die Affäre im Kontext der Krönungsfeierlichkeiten für Eadwigs Verhältnis zu den Herrschaftsträgern des Reiches zu zeitigen droht, verdeutlicht die Amtsunfähigkeit des Herrschers.<sup>1189</sup> Die sexuelle Zügellosigkeit hat hier also Verweischarakter für die generelle Charakterschwäche des Königs.

---

1186 *Post hunc surrexit Eaduuig, filius uidelicet Eadmundi regis, aetate quidem iuuenis paruaque regnandi prudentia pollens, licet in utraque plebe regum numeros nominaque suppleret electus. Huic quaedam, licet natione precelsa, inepta tamen mulier, cum adulta filia per nefandum familiaritatis lenocinium sectando inherebat, eotenus uidelicet quo sese uel etiam natam suam sub coniugali titulo illius innectendo sociaret.* B., *Vita Sancti Dunstani*, Cap. 21.

1187 *Quas ille [sc. Eaduuig] ut aiunt alternatim, quod iam pudet dicere, turpi palpatu et absque pudore utriusque libidinose tractatuit.* B., *Vita Sancti Dunstani*, Cap. 21.

1188 B., *Vita Sancti Dunstani*, Cap. 21.

1189 Vgl. dazu weiter die Abschnitte III.2.6. sowie III.3.2.2. in der vorliegenden Arbeit.

Anders gelagert sind hingegen B.s Ausführungen zu einem Fehltritt seines Protagonisten Dunstan, der sich durch eine Liebschaft nur zeitweise von einer keuschen Lebensführung abbringen lässt. Bedeutsam ist diese Liaison gleichwohl, da sie jenen fast von seinem Eintritt in den Mönchsstand abgehalten habe. Anstatt auf die insistierenden Bitten und spirituellen Ermahnungen Bischof Ælfheahs von Winchester einzugehen und die Profess abzulegen, habe sich der zu dieser Zeit lediglich zum Priester tonsurierte Heilige mit einem jungen Mädchen verlobt. Lieber habe er sich täglich durch deren Liebkosungen warmgehalten, als nach Art der Mönche ein wollenes Gewand anzulegen.<sup>1190</sup> Die mit der Liebe zur *iuuencula* verbundene Frontstellung Dunstans zum monastischen Lebensideal wird also bereits durch die narrative Anordnung verdeutlicht, indem dem gesollten Verhalten das tatsächliche Agieren gegenübergestellt wird. Ja, Dunstan verweigert sich der Aufforderung Ælfheahs nach einer religiösen Perfektion hier nicht einfach, sondern handelt ihr gar aktiv zuwider.

Der so evozierte Normbruch des Heiligen wird dabei durch die übergeordneten Bezüge, in welche das Vergehen gestellt wird, einerseits noch plastischer herausgestellt, andererseits mit einer eschatologischen Signifikanz versehen. Denn aus dem weiteren Kontext der Passage wird ersichtlich, dass es sich bei der Entscheidung um einen moralischen Rückschritt des Heiligen handelt. Bei der Beleuchtung von Dunstans frühem Streben nach religiöser Perfektion zwei Kapitel zuvor hatte der Autor bereits auf dessen Bemühungen um eine enthaltsame Lebensführung angespielt.<sup>1191</sup> Ferner wird dieser Rückschlag weniger Dunstan selbst zur Last gelegt, sondern vor allem auf das Wirken des Teufels zurückgeführt: So verweist B. nicht nur darauf, dass die Zurückweisung von Ælfheahs Anliegen und die Verbindung mit dem Mädchen *ab instinctu prefati fraudatoris* erfolgt sei. Vielmehr wird die ganze Erzählung zu Beginn unter das Leitmotiv der Behauptung des Heiligen gegen die Anfeindungen des Teufels gestellt, denen sich auch die folgenden Kapitel widmen. Denn der uralte Feind des Menschengeschlechts habe nach einer gescheiterten Intrige, von welcher der Hagiograph unmittelbar zuvor berichtet hatte, nun selbst seine heimtückischen Waffen gegen Dunstan erhoben und diesen mit Versuchungen bedrängt, von denen der *muliebris amor* die erste gewesen sei.<sup>1192</sup> Das Vergehen ist somit als

---

1190 *Ipse [sc. ille auitus humani generis inimicus] in eum [sc. Dunstanum] insidiantibus armis dimicare inchoauit; et quanta sibi temptamentorum luctamina ingesserit sequens libelli huius pagina partim intimabit. Primum enim ut ita dicam muliebrem illi iniecit amorem, quo per familiares mulierum amplexus mundanis oblectamentis frueretur. Interea propinquus ipsius Ælfheah, uidelicet cognomine Caluus, presul quoque fidelis, petitionibus multis et spiritualibus monitis eum rogauerat ut fieret monachus. Quod ille ab instinctu prefati fraudatoris renuntians maluit sponsare iuuenculam cuius cotidie blanditiis foueretur quam more monachorum bidentinis indui panniculis.* B., *Vita Sancti Dunstani*, Cap. 7.

1191 *[I]nque famoso Glæstoniensis aeclesiae [...] die noctuque Deo Deique genitrici deseruiret Mariae tempore continuo. Iamque disciplinis deificis inexus florentes suae pubertatis annos euicta iuuentute calcavit [...].* B., *Vita Sancti Dunstani*, Cap. 5.

1192 *Intellexit igitur ille auitus humani generis inimicus memoratum iuuenem per sinistros inuidorum sodalium quos miserat prauis uoluntatibus suis parum cessisse. Ipse in eum insidiantibus armis dimicare inchoauit; et quanta sibi temptamentorum luctamina ingesserit sequens libelli huius pagina partim intimabit. Primum enim ut ita dicam muliebrem illi iniecit amorem [...].* B., *Vita Sancti Dunstani*, Cap. 7.

Auftakt eines größeren Erzählzusammenhangs zu verstehen, in welchem das Gottvertrauen und die moralische Integrität des Heiligen auf die Probe gestellt werden.

B.s Kritik an der Liebesbeziehung geht also über den bloßen Aspekt des sexuellen Fehlverhaltens hinaus und fokussiert vor allem die geistig-spirituellen Bedeutungshorizonte, die dieses Vergehen letztlich mit umfasst. Denn die Hinwendung zur *iuuencula* geht nicht nur mit einer Absage an die *vita monastica* einher, die den bisher von Dunstan erreichten religiösen Perfektionsgrad gefährdet, sondern stellt durch ihren teuflischen Charakter eine Abwendung von Gott selbst dar. Zwei weitere Elemente des Berichtes unterstreichen diese grundlegende Bedeutung noch weiter: Denn zum einen setzt der Autor mit Blick auf die konkreten Absichten des Teufels den *muliebris amor* mit weltlichen Vergnügen gleich und stellt somit den Bruch mit der göttlichen Orientierung des Heiligen heraus.<sup>1193</sup> Zum anderen verdeutlicht der durch die Verlobung explizit in Aussicht gestellte Eheschluss, dass es nicht der zügellose und flüchtige Charakter der Liaison, sondern vielmehr die Verbindung mit einer Frau an sich gewesen sei, welche das Seelenheil gefährdet habe.<sup>1194</sup> Damit formuliert B. eine deutliche Absage gegenüber der Priesterehe und ordnet sich in den Reformdiskurs der Zeit ein, indem Enthaltensamkeit zur Grundlage einer gottgefälligen Lebensführung schlechthin erhoben wird.<sup>1195</sup>

Die grundlegende Bedeutung der Keuschheit für die Gottgefälligkeit wird auch durch den Abschluss der Episode herausgestellt: So habe Ælfheah ob des ungebührlichen Verhaltens seines Verwandten Gott darum gebeten, Dunstan durch zurechtweisende Zeichen zu einem Einlenken zu bewegen<sup>1196</sup> – ein Anliegen, welchem dieser umgehend durch die Verhängung einer Beulenkrankheit entsprochen habe.<sup>1197</sup> Der Heilige sei durch die Erkrankung gar so in Furcht versetzt worden, dass er sich umgehend an den zuvor verschmähten Bischof gewendet, diesen demütig um einen Besuch gebeten und eine gehorsame Befolgung von dessen heilsamen Ermahnungen gelobt habe.<sup>1198</sup> Ælfheah wiederum

---

1193 [...] *muliebrem illi iniecit amorem, quo per familiares mulierum amplexus mundanis oblectamentis fruereetur*. B., *Vita Sancti Dunstani*, Cap. 7.

1194 *Quod ille ab instinctu prefati fraudatoris renuntians maluit sponsare iuuenculam cuius cotidie blanditiis foueretur quam more monachorum bidentinis indui panniculis*. B., *Vita Sancti Dunstani*, Cap. 7.

1195 Eine solch pointierte Stellungnahme gegen das weltklerikale Lebensmodell lässt zudem erneut Zweifel an B.s Identität als Kanoniker bzw. dem ‚säkularen‘ Zuschnitt seiner Dunstanvita aufkommen. Zur vermeintlich weltklerikalen Identität B.s vgl. ausführlich den Abschnitt III.1.3.4. in der vorliegenden Arbeit.

1196 *Vt autem uir Dei [sc. Ælfegus] ‚abnuentis uerba‘ audisset, mox ex imo pectoris suspirio petiuit regna superna regentem quatinus illi talia intulisset correctionum suarum indicia ut cuius tempneret monita acriter agnouisset*. [...]. B., *Vita Sancti Dunstani*, Cap. 7.

1197 *Tunc ergo festinanter magno angore correptus misit, et ad se prescriptum pontificem iam antea spretum humili prece uocauit, et oboedire se uelle eius salutaribus monitis nuntiauit*. B., *Vita Sancti Dunstani*, Cap. 7.

1198 [...] [E]o itaque modo ut turgentium uesicarum dolor intolerabilis omne corpus ipsius [sc. Dunstani] obtexisset, in tantum inquam ut elephantinum morbum se pati putaret, et ut spem uitae propriae penitus non haberet. B., *Vita Sancti Dunstani*, Cap. 7.

habe dem Anliegen entsprochen, den Heiligen zunächst getröstet, gebessert und schlussendlich zum Mönch geweiht.<sup>1199</sup> Die Ermahnung des Bischofs zur Annahme der *vita monastica* wird folglich als gottgewollt ausgewiesen, Ælfheahs Dringen auf eine Besserung Dunstans gar mit dem ebenso auf Zurechtweisung abzielenden Eingreifen Gottes parallelisiert. Damit stellt die *conversio* Dunstans nicht nur erneut die priesterliche Ehelosigkeit in einer letztgültigen Weise heraus, sondern profiliert zugleich Ælfheahs Wirken als Reformers, dessen mahnender Fürsorge die Besserung des Heiligen hier letztlich zu verdanken ist.

Bei Keuschheit handelt es sich also um einen Verhaltenswert, welcher in den Reformerviten für laikale und klerikale Akteure gleichermaßen propagiert wird. Entscheidend ist dabei ein graduelles Verständnis sexueller Enthaltsamkeit, wie es von der Forschung auch für andere Ordnungsentwürfe rekonstruiert worden ist.<sup>1200</sup> Die enthalttsame Witwenschaft Æthelflæds wird ebenso als erstrebenswertes Ideal präsentiert wie die Jungfräulichkeit Edmunds, welche sich geistliche Akteure laut Abbo zum Vorbild nehmen sollten.

Die grundlegende Bedeutung der Keuschheit für ein gottgefälliges Leben wird dabei durch deren wesensbestimmende Funktion im Falle des weiblichen Religiosentums besonders ersichtlich. Weder Wulfstan Cantor noch B. gehen auf die Parameter der Lebensführung, welche die Gemeinschaft um Æthelthryth in Winchester und die *matrona* Æthelflæd jeweils pflegen, genau ein, sondern beschränken sich vielmehr auf einen Verweis auf deren Enthaltsamkeit. Die Ausführungen zur Keuschheit königlicher Akteure bei Abbo und B. zeigen wiederum, wie stark die Diskursivierung dieses Verhaltensideals vom jeweiligen kommunikativen Kontext und von den übergeordneten Aussageinteressen der Autoren geprägt ist. Die Jungfräulichkeit Edmunds, welche eigentlich gegen das Gebot dynastischer Prokreation verstößt, wird in der *Passio* Abbos durch die Vorzeitigkeit des Geschehens entproblematisiert, da die durch Edmund abbrechende Sukzession zum Abfassungszeitpunkt längst überwunden ist. Zugleich bietet diese ideale Ausformung des Verhaltenswertes Abbo die Möglichkeit, insbesondere geistlichen Akteuren den mahnenden Spiegel vorzuhalten: Was von einem König geleistet worden ist, hat für religiöse Experten umso mehr zu gelten. Im Falle der sexuellen Zügellosigkeit Eadwigs, welche geradezu als eine Inversion der von Edmund vertretenen Werte angesehen werden kann, akzentuiert B. hingegen dessen Unfähigkeit zur Herrschaft: Wer sich nicht selbst beherrschen kann, soll auch über andere keine Herrschaft ausüben. Keuschheit tritt in den Reformerviten also als Wert mit vielen Bedeutungsfacetten hervor.

---

1199 *At ille uisitando ueniens consolatum et emendatum Deo monachum consecrauit. B., Vita Sancti Dunstani, Cap. 7.*

1200 Vgl. hierzu JUSSEN, Witwe, sowie – für den hier behandelten Reformkontext – CUBITT, Misogyny, bes. S. 5.

## III.2.6. Soziabilität

Die Fähigkeit, sich Menschen gewogen zu machen, ist in der Forschung vor allem aus der Perspektive des sogenannten ‚Höflings‘ verfolgt worden, dem dieses Verhaltensideal zu einer persönlichen Absicherung im Umfeld von Herrschern oder anderen sozial Höhergestellten gedient habe.<sup>1201</sup> In den Reformerviten wird hingegen ein anderes Bild entworfen. Denn soziales Verhalten kann in den Texten auch die Position eines Höhergestellten in einem prinzipiell asymmetrisch zu denkenden Beziehungsgeflecht absichern.<sup>1202</sup> Abbo von Fleury beginnt seine Ausführungen zur Person und Herrschaft Edmunds des Märtyrers in der *Passio Sancti Eadmundi* mit einem kurzen Abriss über das Verhältnis des Herrschers zu seinem Volk. So sei Edmund mit der einträchtigen Zustimmung aller seiner Landsleute im Rahmen der Nachfolge nicht so sehr gewählt als vielmehr hinfert gerissen worden, um über diese mit der szepterführenden Gewalt zu herrschen.<sup>1203</sup> Denn der König sei von amtswürdiger Gestalt gewesen, welche die ruhige Ehrerbietung eines sehr heiteren Herzens immerzu geschmückt habe.<sup>1204</sup> Allen gegenüber sei er mit gewinnender Rede leutselig gewesen, eine liebenswürdige Demut habe ihn ausgezeichnet und unter seinen Zeitgenossen habe er sich als Herr mit einer bewundernswerten Sanftmut ohne jedweden stolzen Hochmut aufgehalten.<sup>1205</sup>

Obgleich der Autor die königliche Abkunft Edmunds im Rahmen der Erhebung explizit als *ex antiquorum Saxonum nobili prosapia oriundus* benennt, wird der Fokus eindeutig auf das vorbildliche Benehmen des neuen Königs als Grundlage für dessen Erwählung durch das Volk gelegt. Edmund erweist sich somit nicht allein aufgrund seiner Herkunft des Königsamtes für würdig, sondern stellt den hierdurch vermittelten Anspruch durch das gezeigte Verhalten unter Beweis. Als zentrale Eigenschaften Edmunds benennt Abbo zum einen dessen gewinnendes Wesen, zum anderen die bescheidene Haltung des Herrschers, die nicht zuletzt über den vermiedenen Hochmut mit christlichen Demutsvorstellungen assoziiert wird. Ja, das christliche Ideal des *rex humilis*, welches auch den weiteren Verlauf der *Passio* nachhaltig prägt,<sup>1206</sup> wird geradezu mit einer sozial-weltlichen Signifikanz versehen: Edmund erhebt sich nicht über andere, sondern gibt sich nahbar und leutselig, sodass das bestehende hierarchische Gefälle zwischen dem König und seinem Volk durch den egalitären

---

1201 Vgl. hierzu etwa JAEGER, *Origins*.

1202 Eine ähnliche Neuperspektivierung leutseligen Verhaltens lässt sich auch bei SCHNELL, *Kultur*, S. 28 f., finden.

1203 *Qui atavis regibus aeditus, cum bonis polleret moribus, omnium comprouincialium unanimi fauore non tantum eligitur ex generis successione quantum rapitur ut eis praeesset sceptrigera potestate.* ABBO VON FLEURY, *Passio Sancti Eadmundi*, Cap. 3.

1204 *Nam erat ei species dinga imperio, quam serenissimi cordis iugiter uenustabat tranquilla devotio.* ABBO VON FLEURY, *Passio Sancti Eadmundi*, Cap. 3.

1205 *Erat omnibus blando eloquio affabilis, humilitatis gratia precluis, et inter suos coaeuos mirabili mansuetudine residebat dominus absque ullo fastu superbiae.* ABBO VON FLEURY, *Passio Sancti Eadmundi*, Cap. 3.

1206 Vgl. hierzu ausführlich den Abschnitt III.2.7. in der vorliegenden Arbeit.

Umgang miteinander teilweise abgebaut wird. Die als Bemächtigung inszenierte Erhebung Edmunds verdeutlicht dieses Ineinandergreifen von christlicher und soziabler Dimension sehr anschaulich: Einerseits erscheint der neue Herrscher durch die ihm zugeschriebene Passivität unwillig, das ihm zugedachte Amt zu übernehmen; andererseits drückt der auf ihn ausgeübte Zwang die bedingungslose Anerkennung aus, welche der spätere Märtyrer bei seinen *comprovinciales* genießt. Abbos Ausführungen zur Erhebung und Herrschaft Edmunds propagieren somit auf einer übergeordneten Ebene das Ideal einer konsensualen Königsherrschaft, welche durch Einvernehmen und gegenseitige Anerkennung geprägt sein soll, wobei dem soziablen Verhalten des Herrschers eine wichtige, stabilisierende Funktion zugesprochen wird.

Der auf Nahbarkeit und Gleichrangigkeit setzende Umgang Edmunds mit dem eigenen Volk bildet in den Reformerviten keine Ausnahme. Auch Byrhtferth von Ramsey thematisiert in seiner *Vita Sancti Oswaldi* die herrschaftsstabilisierenden Implikationen königlicher Geselligkeit. In Buch IV, Kapitel 6 und 7, berichtet der Hagiograph detailliert über die Weihe und Krönung König Edgars. Dabei kommt er im Anschluss an die liturgischen Handlungen auf ein Festmahl zu sprechen, durch welches das feierliche Ereignis beschlossen worden sei. Byrhtferth teilt die Festgesellschaft dabei in zwei Tischgemeinschaften auf, indem er die Bischöfe und laikalen Herrschaftsträger zusammen mit dem neuen Herrscher, die Äbtissinnen und Äbte wiederum in Anwesenheit der Königin Ælfthryth speisen lässt.<sup>1207</sup> Bei der Beschreibung beider Tafeln kommt der Autor auf die besondere Würde des jeweiligen königlichen Hauptes zu sprechen: So sei der König als so elegant und so gefällig in Wort und Tat wahrgenommen worden, dass nichts Anderes gehört oder gesehen worden sei als die Ehre und die Achtung, welche diesem von seinen Herrschaftsträgern bezeugt worden sei.<sup>1208</sup> Die beisammensitzenden Würdenträger hätten gar dem himmlischen König gegenüber ihre Freude zum Ausdruck gebracht, der ihnen einen so von Barmherzigkeit und Wahrheit erfüllten Herrscher zugestanden habe.<sup>1209</sup> Die Königin wiederum habe in ihrer Aufmachung alle anderen Damen übertroffen und sei durch eine königliche Würde geschmückt gewesen, da sie sich nach dem Ableben ihres ersten Gatten um einen Eheschluss mit dem König verdient gemacht habe.<sup>1210</sup> Das Paar erweist sich also dem Anlass entsprechend als der von ihnen eingenommenen Positionen würdig, beiden Akteuren wird durch den jeweiligen Vorsitz an einer eigenen Tafel eine eigenständige Funktion zugesprochen.

---

1207 *Rex autem coronatus lauro et roseo decoratus honore, cum episcopis (sicut prephati sumus) erat; cum quo speciosi duces et omnis Anglorum dignitas gloriose fulserunt [...]. Regina uero cum abbatibus et abbatisis conuiuium habuit.* BYRHTFERTH VON RAMSEY, *Vita Sancti Oswaldi*, Buch IV, Cap. 7.

1208 *Qui tam elegans esse dinoscitur et formosus sermone et opere, ut nil audire uel conspiciere ualuisset preter honorem et laudem que ei a ducibus piis et a militibus eximiis atque prefectis ditatis exhibita est.* BYRHTFERTH VON RAMSEY, *Vita Sancti Oswaldi*, Buch IV, Cap. 7.

1209 *[...] gaudentes in superno rege qui eis talem concessit regem habere, in cuius mente erat misericordia et ueritas.* BYRHTFERTH VON RAMSEY, *Vita Sancti Oswaldi*, Buch IV, Cap. 7.

1210 *Que uestita carbasa ueste erat, splendide circumamicta, uarietate lapillorum et margaritarum suffulta, elatius precellens ceteris matronis; quam compsit regalis dignitas, quoniam post mortem pretiosi duci thalamum regis promeruit introire.* BYRHTFERTH VON RAMSEY, *Vita Sancti Oswaldi*, Buch IV, Cap. 7.



Während sich die Ausführungen bei Ælfthryth allerdings auf ihr Äußeres und ihre Erwählung zum Eheschluss beschränken, ihre Position mithin über ihren Gatten definiert wird, geht Byrhtferth bei Edgar auf dessen vorbildliche Umgangsformen ein, welche ihm die Anerkennung seiner Funktionsträger einbringen.

Analog zur Erhebung Edmunds bei Abbo nutzt Byrhtferth somit das gewinnende Verhalten Edgars, um dessen Verhältnis zu den Stützen seines Königtums zu bestimmen und so das konsensuale Leitprinzip in der Herrschaftsordnung herauszustellen. Diese Umgangsformen stabilisieren die Beziehung des Frischgeweihten dabei in zweifacher Hinsicht, indem sie zum einen durch die bezeugte Anerkennung selbst der Bindungsstiftung dienen. Zum anderen wird das gezeigte Verhalten hier noch deutlicher als in der *Passio* Abbos als Spiegel geistiger Vorzüglichkeit definiert, schließen die Herrschaftsträger doch offensichtlich vom äußerlichen Gebaren ihres Königs auf die Barmherzigkeit und Wahrheit *in cuius mente*.<sup>1211</sup> Im Rahmen der Inauguration wird das Verhältnis des Königs zu den Herrschaftsträgern also in einer grundlegenden Weise definiert und die bestehende Herrschaftsordnung auf einer symbolischen Ebene neu ausgehandelt. Dementsprechend kommt der Soziabilität des Herrschers gerade in diesem Kontext eine gewichtige politische Dimension zu.

Die Tatsache, dass die Weihe Edgars erst 14 Jahre nach seinem alleinigen Herrschaftsantritt erfolgte und der Vorgang im Gegensatz zur Erhebung Edmunds somit nicht den eigentlichen Beginn des Königtums markiert, ist für diese Lesart des Geschehens irrelevant.<sup>1212</sup> Denn an der programmatisch-symbolischen Bedeutung des Ereignisses für die Herrschaftsausübung Edgars ändert diese zeitliche Verschiebung nichts, wie vor allem der idealtypische Charakter der Darstellung zeigt. Zum einen rekurriert Byrhtferth bei seiner Darlegung der Weihe auf den zweiten Krönungsordo, sodass mit Blick auf die liturgischen Feierlichkeiten ein normatives Bild der Ereignisse entworfen wird.<sup>1213</sup> Zum anderen scheint sich der Autor angesichts der ungewöhnlichen Wortwahl am Berichtsende bei der Beschreibung des doppelten Festmahls an einer Hochzeitsfeierlichkeit orientiert zu haben.<sup>1214</sup> Wahrscheinlich nahm der Autor diesen Bezug auf ein anderes Fest hier vor, um die Rolle Ælfthryths entsprechend würdigen zu können, da sich eine Königinnenweihe im Rahmen der liturgischen Ausführungen nicht finden lässt. In jedem Fall verdeutlicht die begriffliche Unschärfe, dass auch der Festbericht durch Idealvorstellungen geprägt ist und keine tatsächlichen Abläufe widerspiegelt. Die zeitliche Nachordnung des Geschehens wird so ganz zugunsten exemplarischer Perspektiven ausgeblendet. Edgar mag die Herrschaft zwar hier nicht antreten, dennoch bildet die Krö-

---

1211 Vgl. dazu Anm. 1208 in der vorliegenden Arbeit.

1212 Zur Bedeutung insbes. dieses Aspektes in der Forschung vgl. etwa JONES, Significance.

1213 Vgl. hierzu die Beobachtungen bei LAPIDGE, Byrhtferth.

1214 *Peractis egregiis nuptiis regalis thori, reuersi sunt omnes in locum suum, benedicentes regem pariter et reginam, pacis eis tranquillitatem desiderantes quam antiqui promeruerunt reges.* BYRHTFERTH VON RAMSEY, *Vita Sancti Oswaldi*, Buch IV, Cap. 7 mit Anm. 69.

nungsfeier auch für diesen einen Prüfstein für seine Beziehung zu den Herrschaftsträgern des Reiches.

Noch deutlicher offenbart sich diese politische Dimension soziablen Verhaltens schließlich in der *Vita Sancti Dunstani* des B., in welcher der Verfasser in Kapitel 21 vom Herrschaftsantritt und der Weihe König Eadwigs berichtet. Analog zum Ereignisverlauf in der Oswaldsvita Byrhtferths lässt B. im Anschluss an die liturgischen Feierlichkeiten ein Festmahl stattfinden, bei welchem der neue König mit den versammelten Herrschaftsträgern des Reiches habe speisen sollen. Eadwig sei der Tischgemeinschaft allerdings ferngeblieben, um sich mit seinen Geliebten vergnügen zu können.<sup>1215</sup> Die königliche Abwesenheit vom Bankett stellt keinen leidlichen Fauxpas dar, sondern wird im Folgenden vielmehr als bedeutsamer Normenbruch identifiziert, indem das herrscherliche Verhalten eine Intervention Erzbischof Odas von Canterbury hervorruft: Denn dieser habe erkannt, dass die königliche *petulantia* insbesondere an diesem bedeutungsvollen Krönungstag eine Beleidigung der versammelten *optimates* des Reiches darstelle, und habe daher die Tischgemeinschaft gebeten, den König zurückzuholen, damit er – *ut concedet* – der Tafel als *iocundus consessor* beiwohne.<sup>1216</sup>

Wenngleich Eadwigs vornehmliches Vergehen in diesem Kontext die sexuelle Zügellosigkeit bildet, stellt der Metropolit in seiner mahnenden Ansprache über das geziemende Benehmen Bezüge zu soziablen Verhaltensidealen her: Der König solle sich an der Tafel als fröhlicher Sitznachbar erweisen. Die politische Dimension einer solchen ungezwungenen Teilnahme wird dabei über die Beschreibung der Tischgesellschaft als solche verdeutlicht, bezeichnet der Autor diese doch explizit als *senatus*, der zudem kreisrund angeordnet sei. Die Tafel symbolisiert somit die Herrschaftsordnung des Reiches, die idealiter durch ein konsensuales Zusammenwirken der unterschiedlichen politischen Kräfte gekennzeichnet ist. Damit stellt die Passage im direkten Vergleich mit der Oswaldsvita Byrhtferths eine normenorientierte Inversion des dortigen Festmahls dar: Eadwig droht im Gegensatz zu Edgar die Beziehung zu den Stützen seiner Königsherrschaft durch sein gleich in doppelter Hinsicht ungebührliches Verhalten zu verspielen.<sup>1217</sup>

Der programmatische Charakter, welcher dem Umgang mit den Funktionsträgern im Rahmen des Krönungsfestes für die weitere Herrschaftsausübung zugesprochen werden kann, wird von B. an späterer Stelle ebenfalls deutlich. Denn in Kapitel 24 berichtet dieser von einem Aufstand gegen Eadwig, der auf

1215 [...] [D]ie eodem post regale sacrae institutionis unguentum repente prosiliuit lasciuus, linquens laeta conuiuia uel decibiles optimatum suorum concessionones, ad predictum luparum palpamentum. B., *Vita Sancti Dunstani*, Cap. 21.

1216 *Et cum uidisset summus pontificum Oda regis petulantiam, maxime in consecrationis suae die, omni per gyrum consedenti senatui displicere, ait coepiscopis suis et ceteris principibus: ‚Eant, oro, quilibet ex uobis ad reducendum regem, quo sit suorum satellitum, ut concedet, in hoc regali conuiuio iocundus consessor.‘* B., *Vita Sancti Dunstani*, Cap. 21. Auch für das Folgende.

1217 Zur Bedeutung von Eadwigs sexuellem Fehlverhalten vgl. ausführlich den Abschnitt III.2.5. in der vorliegenden Arbeit.

dessen unwürdige Führung zurückzuführen sei. So habe sich der nördliche Reichsteil völlig vom König losgesagt, da man ihn dort angesichts seiner unklugen Herrschaftsausübung verachtet habe. Die Klugen und Weisen habe er mit eitlem Hass zugrunde gerichtet und stattdessen Ahnungslose [e]i *consimiles* aus Gefälligkeit hinzugezogen.<sup>1218</sup> Der unzureichende Umgang mit den Herrschaftsträgern wird somit als Strukturmerkmal von Eadwigs Königtum ausgewiesen, der diesem schlussendlich einen Teil seines Reiches kostet, da der Norden infolge seiner Gefolgschaftsaufkündigung dessen jüngeren Bruder Edgar zum König erhebt. Dabei ist es nicht allein die gezeigte Respektlosigkeit, sondern vielmehr die hiermit einhergehende Förderung von Günstlingen, die zum endgültigen Bruch mit einem Teil der Herrschaftsträger führt: Eadwig gewinnt Berater zwar für sich, umgibt sich aber letztlich mit den falschen Personen.<sup>1219</sup>

In den Reformerviten ist Soziabilität somit eine Eigenschaft, welche den Königen selbst, nicht ihrem Umfeld zugesprochen wird. Die Eigenschaft, sich andere gewogen zu machen, zielt demnach nicht auf die Bewältigung einer höfischen Konkurrenzsituation ab, sondern verleiht vielmehr dem konsensualen Prinzip Ausdruck, auf welchem die Herrschaftsordnung basiert: Der König kann nur im Einklang mit den Funktionsträgern des Reiches seine Herrschaft ausüben und bedarf daher deren Anerkennung. Wenngleich unterschiedliche Interaktionsformen hierfür leitend sind, stellt der gewinnende Umgang einen zentralen Baustein bereit, um das Verhältnis zwischen Herrscher und Elite entsprechend zu stabilisieren.

### III.2.7. Demut

Demut kann im Sinne einer christlichen Selbstverleugnung eine bedeutsame Position im Werte- und Normendiskurs der Reformerviten zugesprochen werden. Vor allem die monastischen Protagonisten der Texte werden mit diesem Verhaltensideal assoziiert. So berichtet B. in Kapitel 19 seiner *Vita Sancti Dunstani* von der Ausschlagung eines Bistums durch den Heiligen, welches diesem von König Eadred offeriert worden sei. Demutsvorstellungen spielen dabei insofern eine bedeutsame Rolle, als Dunstan die ihm vom Herrscher angetragene Statuserhöhung über die Beteuerung der eigenen Unwürdigkeit abzulehnen versucht: Weder fühle er sich der Aufgabe gewachsen noch des Amtes würdig. Auch könne er einen so großen Schafpferch nicht angemessen behüten.<sup>1220</sup> Selbst das

---

1218 *Factum est autem ut rex prefatus in pretereuntibus annis penitus a brumali populo relinqueretur contemptus, quoniam in commisso regimine insipienter egisset, sagaces uel sapientes odio uanitatis disperdens et ignaros quosque sibi consimiles studio dilectionis adsciscens.* B., *Vita Sancti Dunstani*, Cap. 24.

1219 *Hunc ita omnium conspiratione relictum, elegere sibi, Deo dictante, Eadgarum eiusdem Eaduuigi germanum in regem, qui uirga imperiali iniustos iuste percuteret, benignos autem sub eadem aequitatis uirgula pacifice custodiret.* B., *Vita Sancti Dunstani*, Cap. 24.

1220 *At ille statim facilis sibi uerbi excusationem reiecit, inquiens se non esse huius pastoralis curae prospectum, nec adhuc tali tantaque dignitate idoneum quo posset tam latum Christi ouile probabili cautela sine sui exitio custodire.* B., *Vita Sancti Dunstani*, Cap. 19.

beharrliche Nachsetzen des Herrschers in dieser Angelegenheit kann Dunstan nicht von seiner Entscheidung abbringen. Erst eine Apostelerscheinung, in welcher der Heilige für seine Absage gegenüber der *vita activa* gerügt wird, scheint zu einem Umdenken zu führen, wobei der Tod Eadwigs die Ernennung zunächst verhindert.<sup>1221</sup> Dunstans späterer Aufstieg zum Erzbischof wird somit nicht allein durch die visionäre Interzession als gottgewollt erwiesen, sondern auch durch die frühere Ablehnung gerechtfertigt: Der Heilige ist schon allein deshalb ein guter Bischof, weil er das Amt nicht aktiv erstrebt.

Dass nicht nur Mönche, sondern auch andere Akteure dem Ideal der Demut verpflichtet sind, verdeutlichen die Ausführungen Lantfreds zum heiligen Swithun, einem ehemaligen Bischof von Winchester, der weder in der für seine Person zeitgenössischen Überlieferung des 9. Jahrhunderts noch in der frühen Legendenbildung mit einer Profess in Verbindung gebracht wird und somit hinsichtlich seines Status als Weltkleriker gelten kann.<sup>1222</sup> Swithuns Selbstverleugnung wird vom Hagiographen dabei nicht über dessen eigentlichen Lebensweg, sondern vor allem über zwei postume Begebenheiten akzentuiert. So kommt Lantfred bei seiner Darlegung der *inventio* des Heiligen in Kapitel 2 auf dessen ursprüngliche Begräbnisstätte zu sprechen, wird die Auffindung seiner Gebeine den Gattungskonventionen entsprechend doch auch durch zwei sich dort ereignende Heilungswunder vermittelt.<sup>1223</sup> Allerdings sei es im Anschluss an den ersten dieser Gnadenerweise zu Diskussionen gekommen, welchem Heiligen die Genesung konkret zuzuschreiben sei. Während der Geheilte selbst – ein ehemals buckliger *clericus* namens Æthelsige – das Geschehene gemäß einer Vision – wie der Autor kommentiert – richtigerweise Swithun zugeordnet habe, seien die Mönche von Old Minster von einer Interzession des heiligen Martin von Tours ausgegangen.<sup>1224</sup> Die falsche Annahme der Mönchsgemeinschaft wird dabei einerseits durch liturgische Umstände vermittelt, da sich das Wunder am 4. Juli und somit an einem der Festtage Martins ereignet habe.<sup>1225</sup> Andererseits speist sich das Missverständnis auch aus der Lage des Grabes: Da dieses sich

---

1221 Vgl. B., *Vita Sancti Dunstani*, Cap. 20.

1222 Vgl. hierzu LAPIDGE, Swithun, S. 3–7.

1223 *Verum etenim Dei iustissima actum est providentia, quo presul idem sanctissimus, qui humilitatis uirtute tactus extra templum est sepultus quasi uilis et contemptus preuaricator atque indignus, uirtutibus ac signis declaratus plurimis ad eandem reduceretur sublimis, uenerandus ac preclusis.* LANTFRED, *Translatio et miracula Sancti Swithuni*, Cap. 2. Vgl. dazu weiter ebd., Cap. 3.

1224 *Verum quoniam eodem die celebrabatur a monachis eiusdem loci ordinatio sancti Martini et translatio eiusdem sacratissimi corporis, coeperunt fratres inibi commorantes hesitate per cuius meritum aegrotus ille curationem meruisset recipere. Complures etenim erant qui eum fore sanatum asserebant per gloriosa sanctorum merita, quorum corpora quorumque reliquiae uenerantur intra moenia illius illustris basilicae. Aeger uero (qui curatus fuerat ipse) cum paucis constanter affirmabat quod per meritum sancti presulis curatus esset, sicut in somniis audierat. Nonnulli denique dicebant per beati intercessionem Martini, cuius sollempnis dies agebatur, languidum desideratam percepisse medelam – maxime hoc conicientes, quoniam quedam turris erat ante predicti ianuam coenobii dicata Deo in honore eiusdem uenerabilis uiri.* LANTFRED, *Translatio et miracula Sancti Swithuni*, Cap. 2.

1225 *Actum est autem hoc miraculum .iiii. nonas Iulii primum ad sancti uiri mausoleum.* LANTFRED, *Translatio et miracula Sancti Swithuni*, Cap. 2.

zwischen dem Kirchenschiff und einem freistehenden Turm befunden habe, welcher dem Bischof von Tours gewidmet gewesen sei, hätten die Konventualen die *virtus* gleichsam dort lokalisiert.<sup>1226</sup>

Zur Wahl des Begräbnisortes durch Swithun weiß Lantfred nun mehr zu berichten: Man erzähle sich, dass der Heilige von solch großer Demut gewesen sei, dass er für seinen Leichnam weder eine Bestattung in der Kirche noch eine Beisetzung auf dem Friedhof der Mönche erlaubt habe, sondern sich stattdessen auf dem Gräberfeld des einfachen Volkes habe beisetzen lassen. Als Grund für diese Entscheidung habe der Bischof wiederum unter Tränen angeführt, dass er sich des Begräbnisses weder in der Kirche noch *inter preclaras patrum sepulturas priscorum* für würdig befunden hätte.<sup>1227</sup> Swithuns ungewöhnlicher Begräbnisort ist laut Lantfred also als Akt der Selbsterniedrigung zu verstehen, der vor allem als weiteres retardierendes Moment innerhalb des *inventio*-Berichts genutzt wird. Denn durch die falsche Zuordnung des Wunders verzögert sich die Erhebung und Überführung des Heiligen erneut, nachdem zuvor schon eine visionäre Aufforderung an den Weltkleriker Eadsige nicht umgehend umgesetzt worden war.<sup>1228</sup>

Zugleich thematisiert der Hagiograph durch diesen Einblick in das vermeintliche Selbstverständnis seines Protagonisten die paradoxalen Grundzüge des christlichen Demutsverständnisses: Swithuns Bekunden der eigenen Unwürdigkeit steht in einem deutlichen Kontrast zu seiner göttlichen Erwählung als Heiliger. Die Selbstverleugnung zeichnet ihn dabei einerseits aus, verhindert andererseits jedoch seine Auffindung und somit die entsprechende Würdigung seiner Verdienste. Demut ist somit ein auszeichnender Charakterzug, der entsprechende Anerkennung finden soll. Diese Wertschätzung wird durch das Handeln des Demütigen zugleich eingrenzt oder gar negiert, sodass die Situation durch ein kommunikatives Defizit gekennzeichnet ist: Man kann sich nicht lobend über etwas äußern, das man nicht weiß. Dabei sind es die sich an seinem Grabe ereignenden Wunder, die dieses kommunikative Paradoxon überbrücken, wird die Vorbildlichkeit Swithuns den Menschen doch so von Gott und nicht vom Heiligen selbst kundgetan. Swithun bleibt auch in seiner Heiligkeit demütig. Die durch Kontrast und Widerspruch geprägten Bedeutungshorizonte der Demut werden auch im Abschluss des Kapitels nochmals deutlich greifbar. Hier stellt der Verfasser dem früheren Begräbnis des Heiligen *quasi uilis et contemptus preuaricator atque indignus* die durch die Wunder und Zeichen vermittelte Überführung in die Kirche gegenüber, durch welche Swithun als *sublimis, uenerandus et precluis* erwiesen würde. Der Bericht endet schließlich mit einem Zitat

---

1226 *Inter quam [sc. turrem] et templi regiam sanctus Dei famulus corpore humatus fuerat; nimirum uir Domini nulla ratione sineret humari in basilica, sed neque in cimiterio fratrum pretioso (quod erat optimum necne sanctissimum) in orientali parte atque australi climate prepollentis ecclesiae; uerum in uiliore rusticorum se precepit ponere, quod est situm ante fores herilis aulae sufficienter commemoratae [...].* LANTFRED, *Translatio et miracula Sancti Swithuni*, Cap. 2.

1227 [...] [L]acrimando contestans dema suum haud fore dignum sepeliri infra basilicam neque inter preclaras patrum sepulturas priscorum. LANTFRED, *Translatio et miracula Sancti Swithuni*, Cap. 2.

1228 Vgl. LANTFRED, *Translatio et miracula Sancti Swithuni*, Cap. 1.



aus dem Lukasevangelium, welches dieses Wechselverhältnis von Erniedrigung und Erhöhung auf die Lehre Christi selbst zurückführt und somit letztgültig legitimiert.<sup>1229</sup>

Die Ausführungen Lantfreds sind also typologisch stark zugespitzt und präsentieren den Heiligen als Verkörperung eines grundlegenden christlichen Verhaltensideals. Wie sehr der Bericht durch die kommunikativen Anliegen – der Akzentuierung von Swithuns Heiligkeit und die Affirmierung der Demut als zentralem christlichen Verhaltensideal – geprägt sind, zeigt dabei auch der Umstand, dass die Lage des Grabes wesentlich exponierter gewesen sein dürfte als der Hagiograph es hier darzustellen versucht.<sup>1230</sup> So befindet sich die Grabstelle nicht nur in unmittelbarer Nähe des westlichen Kircheneinganges, sondern wird auch durch ein *turgurium ad quantitatem sarcofagi compositum* markiert, durch welches sie offensichtlich leicht zu finden ist.<sup>1231</sup> Beide Beobachtungen lassen darauf schließen, dass die ursprüngliche Bestattung Swithuns keinesfalls diejenige eines unwürdigen Sünders gewesen ist.

Der Kontrastierung von Demut und Hochmut kommt auch in einem Visionsbericht Lantfreds in Kapitel 10 eine entscheidende Bedeutung zu, in dessen Mittelpunkt eine zeitweilige Verfehlung der monastischen Kathedralgemeinschaft von Old Minster in Winchester steht. Statt den expliziten Anweisungen Bischof Æthelwolds entsprechend die sich am Grabe des heiligen Swithun ereignenden Wunder zu lobpreisen, hätten die Mönche gerade diese religiöse Pflicht in Abwesenheit ihres Vorstehers vernachlässigt und so ihre Gottgefälligkeit gefährdet.<sup>1232</sup> Wenngleich die Erzählung vor allem um den Ungehorsam des Konventes gegenüber Æthelwold aufgebaut ist,<sup>1233</sup> geht Lantfred auch auf die fehlende Demut der Mönche ein: So sei dem Bischof das Fehlverhalten seiner Gemeinschaft durch eine visionäre Intervention Swithuns offenbart worden, in deren Kontext der Heilige ausführlich auf die Sündhaftigkeit eingegangen sei, welche sich in der Pflichtvergessenheit der Mönche artikulieren würde. Denn durch ihre Verweigerung des Gott zustehenden Lobes und die Hintanstellung ihrer religiösen Verpflichtungen zugunsten des eigenen Wohlergehens zeigten sie nicht nur eine geringe Wertschätzung gegenüber den Gnadenerweisen, sondern würden sich auch der *superbia* schuldig machen. Aus dem Ungehorsam gegenüber Æthelwold resultiert also ein zweites schwerwiegendes Vergehen der Gemeinschaft, welches ebenso wie das erste als Bruch mit einer der Grundnormen des monastischen Lebens gewertet werden kann. Die existentielle Stoßrichtung der *neglegentia* wird dabei durch die den Mönchen drohenden Konse-

---

1229 *In quo sermonem Dominicum indubitanter cernimus esse completum, qui dicit ad populum Christiana religione catholicum: ‚Omnis qui se exaltat humiliabitur, et qui se humiliat exaltabitur.‘* LANTFRED, *Translatio et miracula Sancti Swithuni*, Cap. 2.

1230 Vgl. dazu LANTFRED, *Translatio et miracula Sancti Swithuni*, Cap. 2, Anm. 106.

1231 [...] [P]erge ad monasterium quod dicitur Vetustissimum et unius antistitis tumulum diligenter require sanctissimum; supra quod repperies turgurium ad quantitatem sarcofagi compositum. LANTFRED, *Translatio et miracula Sancti Swithuni*, Cap. 2, mit Anm. 78.

1232 Vgl. für den gesamten Absatz LANTFRED, *Translatio et miracula Sancti Swithuni*, Cap. 10.

1233 Vgl. hierzu den Abschnitt III.2.7. in der vorliegenden Arbeit.



quenzen noch unterstrichen: Sollten sie sich nicht bußfertig und einsichtig zeigen, drohe ihnen der gerechte Zorn Gottes.

Dem Hochmut der Kathedralgemeinschaft steht zudem implizit die Demut des Heiligen gegenüber. Denn dieser reklamiert in seiner Mahnrede keine Mitwirkung an den sich an seinem Grabe ereignenden Wundern, sondern schreibt sie allein Gott zu, dem *auctor[us] miraculorum*.<sup>1234</sup> Folglich ist Swithun nicht selbst über das Fehlverhalten erzürnt, sondern vielmehr besorgt und versucht dementsprechend, den Konvent durch sein visionäres Eingreifen wieder auf den rechten Weg zu führen.<sup>1235</sup> Wenngleich Swithun an keiner Stelle der *Translatio* als Mönch ausgewiesen wird, legt der Heilige gleich mehrfach eine demütige Grundhaltung an den Tag und bekennt sich somit zu einem Grundanliegen der Reformier. Dies schreibt ihn nicht nur als historischen Vorläufer in deren Gemeinschaft ein, sondern versetzt ihn auch in die Lage, die bedrohliche Krise in Old Minster zu erkennen und den Gruppenausschluss des Konventes im Zusammenwirken mit Æthelwold zu verhindern.

Demut wird in den Reformerviten allerdings nicht nur positiv als gewahrtes Ideal, sondern auch negativ in Form des Hochmuts diskursiviert. In seiner *Vita Sancti Æthelwoldi* berichtet Wulfstan Cantor in Kapitel 8 von der Weihe des Heiligen, welche dieser zusammen mit Dunstan und einem gewissen Æthelstan durch Bischof Ælfheah von Winchester erhalten habe. Ælfheah, laut Wulfstan stark in der Gabe des prophetischen Geistes,<sup>1236</sup> habe dabei nach dem Abschluss der Messe eine Weissagung bezüglich des weiteren Werdegangs der drei Konsekrierten getroffen: Während einer von ihnen erst zum Bischof von Worcester, dann zur Metropolitanwürde von Canterbury aufsteigen würde, würde ein anderer ihm selbst im Episkopat von Winchester nachfolgen. Dem dritten aber sei ein elendes Ende vorherbestimmt, da er durch die trügerischen Verlockungen der Begierden dahinsiechen würde.<sup>1237</sup>

Obwohl die Rollenverteilung unter den neuen Priestern nicht zuletzt aufgrund der negativen Charakterisierung Æthelstans zu Beginn der Erzählung implizit erschlossen werden kann, stellt der Autor die Bezüge in der konkreten Situation nochmals her. Denn nach der Offenbarung der Schicksale habe Æthelstan den Bischof, der zudem ein *propinquum suum* gewesen sei, gefragt, ob er *esse unum ex duobus qui episcopali cathedra sublimandi sunt*. Ælfheah verneint dies scharf, indem er ihm nicht nur bescheinigt, dass er dieser Würde nicht teilhaftig

---

1234 LANTFRED, *Translatio et miracula Sancti Swithuni*, Cap. 10.

1235 Vgl. dazu Anm. 1114 in der vorliegenden Arbeit.

1236 So bezeichnet ihn Wulfstan als *beatae recordationis pater Ælfeagus inter cetera sibi conlata spiritalium carismatum dona prophetiae spiritu pollebat* [...]. WULFSTAN CANTOR, *Vita Sancti Æthelwoldi*, Cap. 8.

1237 *Completa autem missarum celebratione sanctus antistes Ælfeagus sibi adhaerentes ita alloquitur: hodie coram Deo tribus uiris manus imposui, eosque in sacerdotii ordinem consecraui: quorum duo ad episcopalem pertingent apicem, unus quidem primum in ciuitate Wigornensi, deinde in Cantia, quae est metropolis ecclesiae gentis Anglorum, alter uero mihi quandoque successurus est in pontificii dignitatem, tercius autem per lubrica uoluptatum blandimenta miserabili fine tabescet.* WULFSTAN CANTOR, *Vita Sancti Æthelwoldi*, Cap. 8.

werde, sondern ebenso voraussagt, dass er nicht einmal in jenem heiligen Stand verbleiben werde, in den er heute scheinbar eingetreten sei.<sup>1238</sup>

Die Verkommenheit Æthelstans zeigt sich also nicht erst durch seine spätere Absage an die monastische Lebensweise, über welche Wulfstan den Priester am Kapitulanfang charakterisiert. Vielmehr erweist sich der frischgeweihte Priester durch seine anmaßende Nachfrage, ob er einer der Erwählten sei, als Ehrgeizling, für den nicht die gottgefällige Lebensweise, sondern die mit dem kirchlichen Amt verbundene soziale Stellung im Mittelpunkt steht. Statt sich ob der mahnenden Prophezeiung Ælfheahs demütig und bußfertig zu zeigen, erhofft sich der hochfahrende Æthelstan eine der angekündigten Karrieren und gibt sich somit als Reformgegner zu erkennen.<sup>1239</sup> Denn in der werteorientierten Logik der Vita werden gerade diejenigen höherer Würden zuteil, die diese nicht erstreben.<sup>1240</sup>

Schließlich ist Demut kein Verhaltenswert, der allein geistliche Akteure auszeichnet. Vielmehr werden auch Personenkreise außerhalb der (monastischen) Kirche mit diesem Ideal assoziiert, wobei vor allem auf die Königsideologie der Reformerviten zu verweisen ist. So geht Byrhtferth von Ramsey in Buch IV, Kapitel 4, seiner *Vita Sancti Oswaldi* auf die Blüte ein, welche das angelsächsische Königreich unter der Führung Edgars erlebt habe. Die Passage ist Teil eines größeren Sinnabschnittes, in welchem der Hagiograph vor allem die Implementierung der Reformanliegen durch seinen Protagonisten Oswald und dessen geistliche Mitstreiter hervorhebt, für welche die prosperierende Königsherrschaft nicht allein die notwendigen Rahmenbedingungen schafft. Vielmehr werden die Grenzen zwischen ‚Religion‘ und ‚Politik‘ vollständig aufgehoben, da der Herrscher und die Reformbischöfe letztlich gemeinsam für die Wiederherstellung einer gottgefälligen Lebensführung im Reich eintreten.<sup>1241</sup>

Diese gottgefällige Orientierung spiegelt sich deutlich in der Edgar attestierten Herrschaftsausübung und ihren Auswirkungen auf das Reich wider. Denn wenngleich Byrhtferth mit Blick auf die anderen Völker die Vormachtstellung und Überlegenheit des Königs akzentuiert, der wegen seiner Großzügigkeit von den Verbündeten geschätzt, von den Feinden aber wegen seines Zorns gefürchtet worden sei,<sup>1242</sup> stellt er hinsichtlich der inneren Verhältnisse dessen Demut heraus: Edgar habe sich ganz dem König der Könige unterworfen und in dieser Unterwerfung sei ihm der *omnis* [sic!] *decus* des Reiches gefolgt; denn wenn das höchste Haupt von diesem gnädig beherrscht werde, dann

---

1238 *Cui repondit antistes: ‚Non erit tibi pars neque sors in eo quem praefatus sum ordine, sed neque in ea sanctitate quam in humano conspectu uidebaris inchoasse permansurus es.‘* WULFSTAN CANTOR, *Vita Sancti Æthelwoldi*, Cap. 8.

1239 Zur Reformgegnerschaft vgl. ausführlich den Abschnitt III.3.2.1. in der vorliegenden Arbeit.

1240 Vgl. zu diesem Aspekt ausführlich den Abschnitt III.3.1.1.1. in der vorliegenden Arbeit.

1241 Vgl. hierzu ausführlich den Abschnitt III.3.1.2. in der vorliegenden Arbeit.

1242 *Pro qua largiflua donatione eum reges ceterarum gentium magnifice laudabant; et quoniam iram ferocis leonis habuit contra inimicos, pertimuerunt eum uicini reges et principes.* BYRHTFERTH VON RAMSEY, *Vita Sancti Oswaldi*, Buch IV, Cap. 4. Genau diesem argumentativen Anliegen ist auch die Gesandtschaft an den Kaiser geschuldet, von welcher Byrhtferth hier berichtet. Vgl. zu diesem Abschnitt ausführlich den Abschnitt III.2.8. in der vorliegenden Arbeit.

würden auch die übrigen Glieder rechtschaffen und ruhmreich beherrscht werden.<sup>1243</sup> In der Unterordnung unter den göttlichen Willen liegen also paradoxerweise Edgars Machtfülle und Erfolg im Diesseits begründet. Die Unterwerfung gegenüber Gott schwächt die Position des Herrschers im Reich nicht, da sie sich aufgrund von dessen Vorbildfunktion auf seine Funktionsträger übertragen würde. Damit rekurriert der Autor auf ein ministeriales Königs- beziehungsweise Herrschaftsverständnis, dessen Wurzeln letztlich in der karolingischen Herrscherdidaxe zu verorten sind: Wer im Diesseits bestehen will, hat dem göttlichen Willen zu entsprechen.

Das Ideal eines demütigen Königturns wird auch in der *Passio Sancti Eadmundi* Abbos von Fleury diskursiviert. So schildert der Hagiograph in den Kapiteln 7 bis 9 eine Gesandtschaft von Edmunds paganem Gegenspieler Hinguar an den König, über dessen Forderungen sich Edmund mit einem ihm vertrauten Bischof beraten habe, bevor er dem Boten seine Entscheidung mitgeteilt hätte. Die Episode stellt dabei zunächst Bezüge zum Gehorsamsdiskurs her, fordert Hinguar den König doch zu einer bedingungslosen Unterwerfung unter seine Herrschaft auf, da er sonst nicht nur sein Reich, sondern auch sein Leben verlieren würde.<sup>1244</sup> Im Kontext der Beratungen mit dem Bischof wie auch der schlussendlichen Entscheidungsverkündung gegenüber dem feindlichen Boten lässt Abbo Edmund selbst durch zwei längere Ansprachen allerdings die Bezugsebene wechseln. Denn der christliche König diskutiert die für ihn letztlich nicht tragbare Aufforderung vor dem Hintergrund eines ministerialen Amtsverständnisses, dessen letztgültiger Orientierungspunkt Gott bildet. Gegenüber dem Bischof verweist der König darauf, dass er dreimal in seinem Leben geweiht worden sei: das erste Mal, als er die Stola der Taufe empfangen habe; das zweite Mal, als er die Firmung durch das etwas größere bischöfliche Zeichen erhalten habe; und schließlich ein drittes Mal, als er durch den Zuruf des Bischofs wie auch des gesamten Volkes die Herrschaftsgewalt des Reiches übertragen bekommen habe.<sup>1245</sup> Angesichts dieser dreifachen Salbung habe er sich dazu entschieden, der *Anglorum reipublicae* mehr zu nützen als ihr vorzustehen, indem er sein Haupt keinem Joch außer dem des göttlichen Dienstes gegenüber beugen würde.<sup>1246</sup> Dementsprechend könne er sich um des Erhalts von Leben, Reichtum

---

1243 *Subdidit ergo se rex regi regum; omnis decus cepit sollicitius subdi Deo, quoniam dum caput summum regitur clementer ab eo, membra cetera gloriosus atque honestius reguntur.* BYRHIFERTH VON RAMSEY, *Vita Sancti Oswaldi*, Buch IV, Cap. 4.

1244 [...] [I]ccirco mandat ut cum eo antiquos thesauros et paternas diuitias sub eo regnurus diuidas. Cuius si aspernaris potentiam, innumeris legionibus fultam, tuo praeiudicio et uita indignus iudicaberis et regno. ABBO VON FLEURY, *Passio Sancti Eadmundi*, Cap. 7.

1245 *Qua abrenuntiatione contigit ut ad laudem et gloriam aeternae trinitatis tertio mererer consecrari, delibutus ob compendium perennis uitae sanctificati chrismatis perunctione: primo quidem accepta stola lauacri salutaris, secundo per confirmationem exhibitam maiusculo pontificali signaculo, tertio ubi uestra et totius populi communi acclamatione usus sum hac regni perfunctoria potestate.* ABBO VON FLEURY, *Passio Sancti Eadmundi*, Cap. 8.

1246 *Sicque unguento mysticae consecrationis tripliciter irroratus, Anglorum reipublicae decreui plus prodesse quam praeesse, aspernando subdere colla iugo nisi diuino seruitio.* ABBO VON FLEURY, *Passio Sancti Eadmundi*, Cap. 8.

und Königswürde willen, welche er alle schon von der *divina largitas* erhalten habe, Hinguar gegenüber nicht beugen, würde er doch dann zwei Herren dienen – er, der in Anwesenheit seiner Herrschaftsträger gelobt habe, *sub Christo solo vivere, sub Christo solo regnare*.<sup>1247</sup>

Christlicher Demuts- und irdischer Gehorsamsdiskurs werden somit einerseits argumentativ zusammengeführt, andererseits als normatives Spannungsverhältnis perspektiviert, indem Edmund die diesseitige Unterwerfung gegenüber einem heidnischen Fürsten aufgrund der Christus gegenüber eingegangenen Ergebenheit ausschließt. Die Assoziierung der Herrscherweihe mit den anderen christlichen Initiationsriten verdeutlicht dabei die Verbindlichkeit dieser demütigen Unterordnung. Da die Bindung durch die Taufe, Firmung und Königssalbung immer wieder bekräftigt worden ist, hat der Herrscher keine Wahl: Er ist Christus gegenüber verpflichtet. Die Ausführungen zur Herrscherweihe fokussieren mithin weniger den Aspekt der Erhebung und Auszeichnung als denjenigen der besonderen christlichen Verantwortlichkeit des Königs.

Abbas Aussagen sind so letztlich demselben ministerialem Königsbild wie diejenigen Byrhtferths zu Edgar verpflichtet, verfolgen aber ein entgegengesetztes kommunikatives Anliegen. Während die Definition der eigenen Herrschaft als *ministerium Christi* dort als Grundlage des diesseitigen Erfolgs angeführt wird, dient sie hier der Rechtfertigung von Edmunds Selbstaufgabe. Denn die Absage gegenüber Hinguar bedeutet den Tod für den König, wie auch die Auseinandersetzung mit der vom Bischof in diesem Kontext vertretenen Gegenposition zeigt, welcher dem König zu Flucht oder Kooperation mit dem Feind rät.<sup>1248</sup>

Das Changieren zwischen diesseitiger Gehorsamkeit und gottergebener Demut kennzeichnet dementsprechend auch die Zurückweisung der gestellten Forderung gegenüber dem Boten. Denn Edmund betont einerseits die Wahrung seiner persönlichen Freiheit durch diesen radikalen Akt der Selbstaufgabe, deutet andererseits aber ebenso die Qualen und vor allem Demütigungen voraus, welcher er durch die Hand der Feinde erleiden werde.<sup>1249</sup> Der König stellt

1247 *Nunc simulata benivolentia pretendit callidus suae machinationis muscipulam, qua seruum Christi irretiri deliberat, maxime cum promittit quod nobis largitas superna concessit. Vitam indulget, qua necdum careo; regnum promittit, quod habeo; opes conferre cupit, quibus non egeo. Pro his ergo nunc incipiam seruire duobus dominis, qui me sub Christo solo uiuere, sub Christo solo regnare, presentibus palatinis deuouerim?* ABBO VON FLEURY, *Passio Sancti Eadmundi*, Cap. 8.

1248 *Cui episcopus ‚Quos‘ inquit ‚optas esse superstites patriae cum iam hostilis gladius uix aliquem reliquerit in plena urbe? Hebetatis securibus tuorum cadaueribus, te destitutum milite ueniunt loris constringere. Quapropter, rex, dimidium animae meae, nisi fugae presidio aut deditiois infausto patrocinio praecaveas, hic statim aderunt tortores quorum nefando obsequio poenas lues.‘ Ad haec rex beatissimus ‚Hoc est‘ ait ‚quod desidero, quod omnibus uotis antepono, ne supersim meis carissimis fidelibus, quos cum liberis et uxoribus in lecto eorum animas furando perdidit pyrata truculentus. [...]‘ ABBO VON FLEURY, *Passio Sancti Eadmundi*, Cap. 8.*

1249 [...] *uera libertas animi numquam tibi uel ad momentum suberit. Honestius enim est perpetuam defendere libertatem, si non armis, saltem iugulis, quam repossere amissam lacrimosis quaerimoniis: quoniam pro altero gloriosum est mori, pro altero uero opponitur contumacia seruilis. Quippe seruum quascumque domini condiciones accepit acceptas seruare conuenit. Si eas quamlibet iniquas respuit, reus maiestatis*

dem Gesandten schlussendlich doch noch eine Unterwerfung unter Hinguar in Aussicht, sofern sich dieser zum Christentum bekehren sollte.<sup>1250</sup> Zwar wird dieses Angebot von Abbo im weiteren Verlauf der Erzählung nicht weiter thematisiert, sodass es vor allem als rhetorisches Element zu deuten ist, mit welchem der König seine Position gegenüber dem Feind zu verdeutlichen sucht. Es veranschaulicht gleichwohl nochmals, dass es dem Heiligen nicht um eine Sicherung seiner herrschaftlichen und damit weltlichen Unabhängigkeit geht, sondern allein um eine Wahrung seiner Beziehung zu Gott.

Demut bildet somit ein Verhaltensideal, welches sowohl auf klerikal-monastische als auch auf nicht-geistliche Akteure applizierbar ist. Wenngleich Vorstellungen von einer ministerialen Amtsführung dabei eine besondere Bedeutung zukommt, wie insbesondere die Ausführungen Edmunds zu den Grundlagen seines Königtums in der *Passio* Abbos zeigen, lassen sich die Diskursivierungen nicht auf diesen Aspekt beschränken. Vielmehr thematisieren die Viten auch das paradoxale Grundverständnis christlicher Selbstverleugnung, demzufolge die Beteuerung der eigenen Unwürde die persönliche Eignung besonders herausstellt und somit ein Auszeichnungskriterium sein kann. Dunstan erweist sich gerade auch deshalb als geeigneter Kandidat für die Bischofswürde, weil er das Amt ablehnt, so wie bei Æthelstan das aktive Erstreben des Amtes diesen letztlich hierfür disqualifiziert.

### III.2.8. Freigiebigkeit

Formen der Freigiebigkeit werden in den Reformerviten in unterschiedlichen Kontexten thematisiert und mit differierenden Bedeutungsgehalten versehen. Auch das Personenspektrum variiert und umfasst laikale wie klerikale Akteure gleichermaßen. Angesichts des monastischen Hintergrunds der Texte verwundert es nicht, dass der Förderung monastischer Konvente durch laikale Herrschaftsträger und Könige dabei besondere Beachtung geschenkt wird. Byrhtferth berichtet in seiner *Vita Sancti Oswaldi* etwa in Buch III, Kapitel 11, von einer Anordnung Edgars, die einen Ausbau des Klosterwesens in seinem Reich mit über 40 neuen Konventen vorgesehen habe.<sup>1251</sup>

Edgars Großzügigkeit erstreckt sich in der Oswaldvita aber nicht nur auf das Mönchtum, sondern strukturiert auch seine Beziehung zu anderen Akteuren. So

---

*adiudicatur seruilibus suppliciis [...] Iccirco seu sponte seu inuitus de carcere suo meus ad caelum euolet liber spiritus, nulla emancipationis aut abalienationis specie contaminatus: quia regem diminutum capite numquam, Danus, uidebis ad triumphum superuiuere. [...] Vt coepit tua saeua feritas, post famulos regem solio diripiat, trahat, expuat, colaphis caedat, ad ultimum iugulet.* ABBO VON FLEURY, *Passio Sancti Eadmundi*, Cap. 9. Vgl. zu dieser Textstelle, welche zugleich die spirituelle Selbstbehauptung Edmunds akzentuiert, den Abschnitt III.2.10. in der vorliegenden Arbeit.

1250 [...] *Vnde noueris quod pro amore uitae temporalis Christianus rex Eadmundus non se subdet pagano duci, nisi prius effectus fueris compos nostrae religionis, malens esse signifer in castris aeterni regis.* ABBO VON FLEURY, *Passio Sancti Eadmundi*, Cap. 9.

1251 [...] *plus quam quadraginta iussit monasteria constitui cum monachis.* BYRHTFERTH VON RAMSEY, *Vita Sancti Oswaldi*, Buch III, Cap. 11.



definiert der Hagiograph in Buch IV, Kapitel 3 und 4, die Herrschaft des Königs als prosperierendes Friedenszeitalter, in welchem die Reformanliegen zu einer ersten Blüte geführt werden. Obgleich der diesseitige Erfolg Edgars vor allem auf seine demütige Unterwerfung gegenüber Gott zurückgeführt wird,<sup>1252</sup> benennt der Autor auch zwei weitere Eigenschaften, die insbesondere sein Verhältnis gegenüber auswärtigen Fürsten und anderen Königen geprägt habe. Gegenüber seinen Feinden habe der Herrscher den Zorn eines wilden Löwen gezeigt und sei daher von den Anrainern gefürchtet worden.<sup>1253</sup> Zugleich hätten ihn die Könige der anderen Völker aber auch wegen seiner großen Freigiebigkeit außerordentlich gelobt.<sup>1254</sup> Denn Edgar sei wahrlich, wie es sich für einen König gehöre, wohlthätig in seiner Großzügigkeit gewesen.<sup>1255</sup>

Die für die innere Konsolidierung notwendige Absicherung des Reiches nach außen konstituiert sich also durch Achtung wie Angst gegenüber dem König gleichermaßen. Das gönnerhafte Wesen des Herrschers wird dabei gegenüber seinem Zorn nicht nur durch die Wiederholung als die vorzüglichere Eigenschaft markiert. Vielmehr führt der Autor unmittelbar zuvor ein Beispiel für dessen positive Auswirkungen an: So habe Edgar durch Abt Æscwig und seinen Funktionsträger Wulfmæ dem Kaiser – gemeint ist Otto I.<sup>1256</sup> – bewundernswerte Geschenke überbringen lassen. Noch wunderbarere Geschenke hätten ihm diese wiederum zurückgebracht, welche einen *pactum firmissime pacis* besiegelt hätten.<sup>1257</sup> Byrhtferth stellt über die Gesandtschaft an den Kaiser einerseits die universale Anerkennung Edgars heraus, der hier eine Einigung mit dem Oberhaupt der abendländischen Christenheit erzielt und für seine geleisteten Gaben eine dem Rangunterschied angemessene Kompensation erhält. Andererseits verdeutlicht er hierdurch eben die friedenswahrende Funktion der herrscherlichen Gunstbezeugungen. Nicht nur die Großzügigkeit gegenüber den Mönchen, sondern auch diejenige gegenüber fremden Herrschern bilden die Grundlage für eine stärkere Implementierung der Reformen in England.

Dass die Fähigkeit, sich andere über Gaben gewogen zu machen, nicht immer positiv konnotiert sein muss, sondern die Bewertung je nach verfolgtem Zweck variieren kann, verdeutlicht hingegen das Beispiel Ealdorman Ælfheres von Mercia, welches sich ebenfalls in der *Vita Sancti Oswaldi* Byrhtferths finden lässt. So berichtet der Autor in Buch IV, Kapitel 11 bis 14, von Unruhen, die nach dem Tod König Edgars im Reich ausgebrochen seien und die sich vornehmlich gegen die reformierten Konvente gerichtet hätten. Die als „anti-monastic reac-

---

1252 Vgl. hierzu ausführlich Abschnitt III.2.7. in der vorliegenden Arbeit.

1253 [E]t quoniam iram ferocis leonis habuit contra inimicos, pertimuerunt eum uicini reges et principes. BYRHTFERTH VON RAMSEY, *Vita Sancti Oswaldi*, Buch IV, Cap. 4.

1254 Dazu Anm. 1242 in der vorliegenden Arbeit.

1255 *Exitit uero – ut regi concedet – munificus sua dapsilitate.* BYRHTFERTH VON RAMSEY, *Vita Sancti Oswaldi*, Buch IV, Cap. 4.

1256 Vgl. dazu BYRHTFERTH VON RAMSEY, *Vita Sancti Oswaldi*, Buch IV, Cap. 4, Anm. 39.

1257 *Eodem tempore mira direxit munera imperatori per Æscuuium abbatem et Wulfmærum militem suum, qui ei rursum detulerunt mirabiliora munera, que pactum firmissime pacis firmauerunt.* BYRHTFERTH VON RAMSEY, *Vita Sancti Oswaldi*, Buch IV, Cap. 4.



tion“<sup>1258</sup> in die Forschung eingegangenen Geschehnisse werden vom Autor zu einem werteorientierten Gegensatz zwischen den Reformern und einem Gegenlager verdichtet, welches eindeutig für eine Umkehrung der unter Edgar erreichten, gottgefälligen Zustände eingetreten sei. An die Spitze dieses reaktionären Widerstands stellt der Autor Ælfhere von Mercia, der nicht nur selbst Gemeinschaften vertrieben und enteignet, sondern auch das *ignobilis uulgus* gegen die Mönche aufgebracht habe.<sup>1259</sup> Die Zustimmung und aktive Unterstützung, welche das falsche Vorgehen des Ealdorman gefunden habe, wird dabei nicht auf das gewinnende Wesen oder die sachliche Überzeugungskraft des Herrschaftsträgers zugeführt. Vielmehr habe Ælfhere enorme Geschenke eingesetzt, welche den Verstand vieler geblendet hätten.<sup>1260</sup> Ebenso falsch wie die Maßnahmen des Ealdorman gegen das reformierte Mönchtum ist also auch das freigiebige Verhalten, welches diese ermöglicht. Gemäß dem übergeordneten kommunikativen Anliegen, Ælfhere zu diffamieren, stellt Byrhtferth an dieser Stelle nicht die bindungsstabilisierende Funktion der Gaben heraus, sondern wertet diese selbst ab, indem er den täuschenden und somit unaufrichtigen Charakter der Einflussnahme betont. Der Zweck diskreditiert hier somit letztlich die Mittel.

Klerikale Reformer werden in den Werken ebenfalls mit dem Ideal der Freigiebigkeit assoziiert, wobei analog zu den laikalen Akteuren auch gemeinnützige Taten ein wichtiges Teilsegment des Handelns bilden. So akzentuiert etwa Wulfstan Cantor in seiner *Vita Sancti Æthelwoldi* die *caritas* seines Protagonisten, der angesichts einer schweren Hungersnot gar den Kirchenschatz veräußert habe, um die Bedrängnis der Menschen zu lindern.<sup>1261</sup> Damit entspricht der Heilige hier unmittelbar einem Kernwert der Reformer, schenkt die *Regularis concordia* der Armenfürsorge doch besondere Beachtung.<sup>1262</sup>

Geistliche Akteure widmen sich in den Reformerviten allerdings nicht nur der Fürsorge von Bedürftigen, sondern zeigen ihre Großzügigkeit auch in anderen Kontexten. Wulfstan Cantor schildert in besagter *Vita* etwa auch einen Besuch König Eadreds in Abingdon, welchen dieser kurz nach der Übertragung des Konventes an Æthelwold unternommen habe. Der Herrscher habe das Kloster dabei vordergründig aufgesucht, um den Fortgang der dort nötigen Bauarbeiten zu inspizieren, und sei bei dieser Gelegenheit vom neuen Abt zu

---

1258 Der Gebrauch des Begriffs ist Legion und wird trotz seines problematischen Charakters bis heute zumindest in Anführungszeichen weiterverwendet. Vgl. dazu etwa jüngst COOPER, *Monk-Bishops*, S. 73f. Eine grundlegende Problematisierung bietet JAYAKUMAR, *Retribution*.

1259 *Sic et princeps Merciorum gentis nomine Ælfhere dictus, sumens munera enormia que obcecant mentes plurimorum, cum consilio populi et uociferatione uulgi eiecerunt – ut diximus – non solum oues sed etiam pastores. [...] In illis diebus, si ignobilis uulgus conspiceret nostri habitus uirum, quasi intueret lupum inter oues sic uociferatus est, quia confidebant in principe superius supradicto.* BYRHTFERTH VON RAMSEY, *Vita Sancti Oswaldi*, Buch IV, Cap. 12.

1260 [...] *sumens munera enormia que obcecant mentes plurimorum [...].* BYRHTFERTH VON RAMSEY, *Vita Sancti Oswaldi*, Buch IV, Cap. 12.

1261 Vgl. WULFSTAN CANTOR, *Vita Sancti Æthelwoldi*, Cap. 29.

1262 Vgl. *Regularis concordia*, Cap. 10.

einem Gastmahl *in hospicio* eingeladen worden.<sup>1263</sup> Eadred habe die Einladung gerne angenommen, die Ressourcen des Konventes im Kontext der Feierlichkeiten aber dadurch zu überlasten gedroht. Denn zum einen betont Wulfstan, dass der König *non paucos optimatum suorum [...] ex gente Northanhimbrorum* mit sich geführt habe, die ihn auch alle zum Festmahl begleitet hätten.<sup>1264</sup> Zum anderen habe der Herrscher während des Mahls befohlen, dass den Gästen reichlich Met eingeschenkt werde. Ja, die Türen seien gar sorgfältig verschlossen worden, damit sich keiner dem königlichen Trinkgelage habe entziehen können.<sup>1265</sup> Trotz der exzessiven Züge, welche das Gastmahl durch diese königlichen Anordnungen annimmt, kommt es allerdings nicht zu einer Versorgungskrise: Denn obwohl die Diener den ganzen Tag zur Zufriedenheit aller Festgäste Met ausgeschenkt hätten, seien die Fässer nicht jenseits einer Handbreit geleert worden.<sup>1266</sup>

Auf den ersten Blick scheint die Passage den Reformidealen eher zu widersprechen als diese zu bekräftigen, passt die vom König und seinem Gefolge gezeigte Maßlosigkeit doch nicht zu den Idealen monastischer Askese, wie sie in der *Æthelwoldsvita* etwa vom Protagonisten selbst aufgrund einer Krankheit gepflegt werden.<sup>1267</sup> Wulfstan übt an keiner Stelle Kritik an der *potatio[] regalis conuiuii* oder den *inebriatis suatim Northanimbris*.<sup>1268</sup> Das christomimetische Züge tragende Wunder drückt im Gegenteil gar die Billigung des Verhaltens durch Gott aus. Allerdings ändert sich die Einschätzung der Begebenheit, wenn man den konkreten Referenzpunkt für dieses göttliche ‚Eingreifen‘ bedenkt. Wenn gleich Wulfstan den Bezug hier nicht explizit herstellt, ist die wundersame Metvermehrung ob des thematischen Zuschnitts der *Vita* eindeutig in Bezug zu *Æthelwold* zu sehen. Das Wunder legitimiert somit nicht die königlichen Ausschweifungen, sondern vielmehr die Gastfreundschaft des Abtes, die wiederum über ihre Regelung in der *Regularis concordia* zum benediktinischen Normenbestand zu zählen ist.<sup>1269</sup>

---

1263 *Venit ergo rex quadam die ad monasterium, ut aedificiorum structuram per se ipsum ordinaret; mensusque est omnia fundamenta monasterii propria manu, quemadmodum muros erigere decreuerat; rogauitque eum abbas in hospicio cum suis prandere.* WULFSTAN CANTOR, *Vita Sancti Æthelwoldi*, Cap. 12.

1264 WULFSTAN CANTOR, *Vita Sancti Æthelwoldi*, Cap. 12.

1265 *Laetatusque est rex, et iussit abunde propinare hospitibus ydromellum, clausis diligenter foribus ne quis fugiendo potationem regalis conuiuii deserere uideretur.* WULFSTAN CANTOR, *Vita Sancti Æthelwoldi*, Cap. 12.

1266 *Hauserunt ministri liquorem tota die ad omnem sufficientiam conuiuantibus; sed nequiuit ipse liquor exhauriri de uase, nisi ad mensuram palmi [...].* WULFSTAN CANTOR, *Vita Sancti Æthelwoldi*, Cap. 12.

1267 Vgl. WULFSTAN CANTOR, *Vita Sancti Æthelwoldi*, Cap. 30. Dabei ist allerdings grundsätzlich zu beachten, dass diese Enthaltensamkeit weniger als Normerfüllung denn als besondere Leistung des Heiligen gewertet wird.

1268 WULFSTAN CANTOR, *Vita Sancti Æthelwoldi*, Cap. 12. Die Tatsache, dass der Hinweis auf die „wie üblich betrunkenen Northumbrier“ in der späteren Überlieferung – eventuell durch Wulfstan selbst – getilgt worden ist, ist für die hier verfolgte Argumentation letztlich nicht relevant. Vgl. dazu WINTERBOTTOM/LAPIDGE, *Introduction Æthelwold*, S. clxxxivf.

1269 Der Beherbergungspflicht wird auch – wenngleich mit einem deutlichen Schwerpunkt auf der Armenversorgung – in der *Regularis concordia* gedacht: *Regularis concordia*, Cap. 10. Vgl. dazu die Kommentierung der Vitenpassage durch Lapidge und Winterbottom bei WULFSTAN CANTOR, *Vita*

Den dort getroffenen Anweisungen entspricht es auch, dass der Hagiograph die Ausschweifungen hier allein Eadred und seinem Gefolge, nicht aber den Mönchen oder dem Abt zuschreibt. Deren gemäßigte Lebensführung wird durch das Gelage in keiner Weise kompromittiert. Æthelwold wird jenseits der Einladung in keine direkte Beziehung zum Gastmahl gesetzt, ist es doch explizit Eadred selbst, der den reichen Metausschank an der Tafel befiehlt.<sup>1270</sup> Damit verdeutlicht Wulfstan zum einen, dass der Herrscher und nicht Æthelwold die Verantwortung für das Trinkgelage trägt, womit er den Heiligen erneut von der Maßlosigkeit distanziert. Zum anderen werden hierdurch Bezüge zum königlichen Gastungsrecht hergestellt, welches der Herrscher auch gegenüber geistlichen Kommunitäten in Anspruch nehmen kann.<sup>1271</sup> Æthelwold erfüllt einen Teil des von ihm geschuldeten *servitium regis*.<sup>1272</sup> Auf den zweiten Blick verhandelt der Autor über die Ideale der klösterlichen Gastfreundschaft und Dienstbarkeit, die bei Æthelwolds Einladung gegenüber dem König keine Grenzen zu kennen scheinen, also sehr wohl Werte der Reformen, die durch die miraculöse Unterstützung als gottgefällig erwiesen werden.

Die wundersame Metvermehrung im Umfeld Æthelwolds hat eine direkte Parallele in der *Vita Sancti Dunstani* des B. In Kapitel 10 berichtet der Hagiograph von einem Gastmahl, welches Æthelflæd, eine *famula Dei* im Umfeld von Dunstans Gemeinschaft in Glastonbury, für König Æthelstan ausgerichtet habe, wobei die Metversorgung auch in diesem Kontext auf miraculöse Weise sichergestellt worden sei. Wenngleich die wesentlichen Aussagegehalte der Passage mit denen Wulfstans übereinstimmen, lohnt sich eine eigenständige Beleuchtung der Episode, da sie aufgrund ihrer Ausführlichkeit einige Punkte klarer erkennen lässt, die sich im Falle des Wunders um Æthelwold nur implizit erschließen lassen.<sup>1273</sup> Zudem setzt die Erzählung gemäß den spezifischen, kommunikativen Interessen B.s eigene Akzente.

So wird in dessen Erzählung die Knappheit der Bestände nicht nur durch die Rahmenbedingungen antizipiert, sondern explizit von den königlichen *preuiores* festgestellt, welche die Vorbereitungen Æthelflæds vorab geprüft hätten.<sup>1274</sup> Auch die Rückbindung des Wunders an die *famula Dei* wird deutlicher herausgestellt. Denn auf den Hinweis der königlichen *preuiores* hin habe Æthelflæd

---

*Sancti Æthelwoldi*, Cap. 12, S. 22f., Anm. 4. Zur symbolisch-herrschaftsstabilisierenden Bedeutung von königlichen Gastmählern im spätangelsächsischen England allgemein ROACH, *Kingship*, S. 181f., sowie DERS., *Hospitality*, der diese Textstelle ebenfalls ausführlich thematisiert.

1270 Dazu Anm. 1265 in der vorliegenden Arbeit.

1271 Vgl. dazu DARTMANN, *Benediktiner*, S. 222–224.

1272 So auch die Einschätzung bei THACKER, *Abingdon*, S. 57: „The story is significant not only as evidence of the quality of the miracles recorded at Abingdon but also because it shows the newly reformed community still fulfilling the functions of Athelstan's *aedificium regale*.“

1273 Vgl. hierzu ebenfalls ROACH, *Hospitality*, insbes. S. 36f.

1274 *Scientes uero ministracionis regiae preuiores quod dedisset rex nepti suae diuertendi ad se promissam, uenerunt die statuto antecedentes regem, ad uidendum si omnia paratum ministeria abilia fuissent uel apta. Et conspectis omnibus dixerunt ad illam: ‚Vniuersae ministracionis sufficientiam habes, si tibi medonis liquor non defuerit.‘ B., *Vita Sancti Dunstani*, Cap. 10.*

sich hilfeschend an Maria und Gott gewandt,<sup>1275</sup> sodass die Metvermehrung während des Gastmahls eindeutig auf eine vorherige Bitte zurückzuführen ist. Ebenso aufschlussreich wie der Akt selbst ist dabei auch der Inhalt des Gebets. Obwohl die Gottesdienerin um die Getränkeknappheit gewusst hätte, habe sie nicht konkret deren Vermehrung ersucht, sondern vielmehr die Unterstützung des himmlischen Königs *ad augendam terreni regis ministrationem* erbeten. Æthelflæd definiert ihre Bewirtung Æthelstans gegenüber Gott also explizit als Königsdienst. Auch den königlichen Gesandten habe sie entgegnet *domina[m] mea[m], sancta[m] mat[rem] Domini mei Iesu Christi Maria[m] [nolle], ut ille [sc. medonis liquor] mihi uel quid in regia dignitate deficiat.*<sup>1276</sup> Der bei Wulfstan in vielerlei Hinsicht nur implizit erschließbare Bezugsrahmen der Vorgänge wird von B. somit deutlich konkreter gestaltet.

Dies trifft auch für das Gastmahl selbst zu, bei welchem der Autor nicht allein die Trinkfreudigkeit der Gäste herausstellt, *ut adsolet in regalibus conuiuuiis*. Vielmehr habe Æthelstan die Tafel sofort abbrechen lassen, als er von der mirakulösen Metvermehrung erfahren hätte, da er erkannt habe, dass er und sein Gefolge Æthelflæd aufgrund ihrer Anzahl zu viel zugemutet hätten.<sup>1277</sup> Diese übermäßige Inanspruchnahme der Gastfreundschaft wird vom König gar als sündhaftes Verhalten definiert: So hätten er und seine Gefolgschaft *nimis hanc famulam Dei mole multitudinis nostrae adgrauantes*. Im Gegensatz zu Wulfstan übt B. mithin Kritik an der Maßlosigkeit des Banketts, die sich allerdings bezeichnenderweise nicht auf den Alkoholkonsum an sich, sondern auf die hiermit verbundene Belastung für Æthelflæd bezieht. Dem König wird hier mehr erwiesen, als ihm eigentlich zusteht. Die Æthelstan von der Gottesdienerin bezugte Gastfreundschaft sprengt also gleichsam den Rahmen des im Kontext des Königsdienstes Erwartbaren und betont somit die besondere Freigiebigkeit der Akteurin.

Dieser Punkt wird durch die Motivation, welcher der Autor Æthelflæd zu Beginn des Berichtes attestiert, noch unterstrichen. Denn das Gastmahl für den König, welcher zugleich ihr Onkel ist, wird mit dem *caritatis ardor*, welchen die Gottesdienerin aufgrund ihrer Herkunft für ihre königliche Verwandtschaft empfunden habe, und der *gratia dulcedinis*, welche sie hieraus gezogen habe,

---

1275 [...] [A]ntiquam Dei genitricis Mariae aecclesiam quantocius intrauit seseque ibi rogatura prostrauit, diu deposcens superni regis opulentissimum supplementum ad augendam terreni regis ministrationem. B., *Vita Sancti Dunstani*, Cap. 10.

1276 B., *Vita Sancti Dunstani*, Cap. 10.

1277 *Venit rex multo stipatus comitatu ad tempus prenotatum, et post precum missarumque celebrationes laetus inuitatum introibat ad prandium. Et tunc quidem in primo propinatu exhaustere illud uas medonis ad unius palmulae mensuram; et sic postea, Deo augente et beata promerente matrona, nil minuens substitit, pincernis tamen nihilominus, ut adsolet in regalibus cinuiuuiis, cornibus, scifis aliisque uasibus magnis et modicis totum diem propinantibus. Quod dum mirabile factum rex ipse relatu ministrantium ammiratus audisset, ait mente inmutatus ad suos: ‚Peccauimus namque nimis hanc famulam Dei mole multitudinis nostrae adgrauantes.‘ Et surgens salutata nepte ibat uiam suam. B., *Vita Sancti Dunstani*, Cap. 10.*

begründet.<sup>1278</sup> Trotz der im Gebet artikulierten Dienstbarkeit stellt der Hagiograph folglich die Freiwilligkeit der Einladung heraus. Æthelflæd sieht die Bewirtung nicht als lästige Pflicht, sondern als gutes Werk, dem sie sich gerne widmet und für das sie keine Kosten und Mühen scheut.

Noch bedeutsamer als diese stärkere narrative Ausgestaltung des Berichtes ist allerdings die Zuschreibung des Wunders selbst. Denn B. verhandelt das Ideal klösterlicher Gastfreundschaft nicht mit Blick auf den Protagonisten seiner Vita, sondern assoziiert es mit einer religiösen Enthusiastin. Wenngleich Æthelflæd ob der von B. geschilderten Lebensführung nicht als regulierte Nonne gelten kann, lässt der Autor keinen Zweifel daran, dass sich die Akteurin nach dem Tod ihres Gatten ganz Gott verschrieben hat. Das Ideal der monastischen Gastungspflicht wird mithin einerseits gemäß der doppelten Ausrichtung der *Regularis concordia* auf Frauengemeinschaften übertragen. Andererseits handelt Æthelflæd hier entsprechend einer Norm, an die sie sich qua Erzähllogik nicht gebunden fühlen muss. Vielmehr zeigt die Gottesdienerin in ihrer die eigenen Ressourcen nicht schonenden Freigiebigkeit eine reformorientierte Werteorientierung, die sie nicht nur mit Æthelwold parallelisiert, sondern auch in die Gruppe der Reformers einschreibt.

Freigiebigkeit wird in der Vitenkultur also mit Blick auf ganz unterschiedliche Verhaltensweisen als Richtschnur des Handelns propagiert, indem es in divergierenden Akteurskonstellationen zum Tragen kommt. Die Grenzen zwischen christlicher *caritas* und weltlicher *largitas* können dabei durchaus verschwimmen, wie insbesondere die wundersamen Metvermehrungen zeigen. Denn Æthelflæd und Æthelwold stellen dem König jeweils ihre ganzen Ressourcen zur Verfügung, damit dieser eine standesgemäße Festkultur beim Gastmahl entfalten kann. Ja, durch den miraculösen Charakter der Vermehrungen wird diese Ausgelassenheit gar als gottgewollt erwiesen. Für diese positive Wertung des Geschehens erweist sich abermals die konkrete kommunikative Absicht der Autoren als ausschlaggebend: B. und Wulfstan ging es bei den Gastmählern nicht um eine Propagierung von Abstinenz und Askese, sondern um eine Akzentuierung der Dienstbarkeit geistlicher beziehungsweise semireligiöser Akteure gegenüber dem Herrscher, welche in der *Regularis concordia* auch als Norm festgehalten worden ist.

### III.2.9. Gnade

Gnade, Milde und Vergebung können in den Wertediskursen der Reformerviten mit ganz unterschiedlichen Bedeutungen versehen werden. Ein Vorstellungshorizont, der in den Reformerviten verhandelt wird, ist die christomimetische Vergebung gegenüber Feinden. In Kapitel 19 seiner *Vita Sancti Æthelwoldi* schil-

---

1278 *Haec [sc. Æthelflæd] quidem omne semen regium, de quo ipsa nobilitatis originem duxit, nimio caritatis ardore dilexit, ideoque gratia dulcedinis de suis sepe rebus regibus ministravit. Ex hac namque pia consuetudine glorioso regi Æthelstano prandium quod potuit obuiam preparavit, quoniam hunc causa precaminum Glæstoniam uenisse presciuit. B., Vita Sancti Dunstani, Cap. 10.*



dert Wulfstan Cantor einen Giftanschlag auf seinen Protagonisten, den dieser auf wundersame Weise überlebt habe. Der Bericht ist Teil eines größeren Erzählzusammenhangs, in dem der Autor die Vertreibung der Weltkleriker aus den Gemeinschaften von Old und New Minster in Winchester durch den Bischof thematisiert. Dieser werteorientierte Konflikt bildet auch den Anlass für das Attentat: So habe die Anziehungskraft der neuen monastischen Gemeinschaft in Old Minster den Neid der vertriebenen *canonici* provoziert, die Æthelwold daraufhin bei einem Gastmahl an seinem Hof Gift hätten verabreichen lassen. Denn es sei ihre Absicht gewesen, nach dem Tod des Heiligen die Mönche ihrerseits fortzujagen und sich selbst wieder als Kathedralgemeinschaft einzusetzen, um ihren früheren Vergehen erneut ungestört fröhen zu können.<sup>1279</sup> Der Plan scheint zunächst aufzugehen, habe der Heilige sich doch – durch die Ausbreitung des Gifts im Körper vom Tod bedroht – auf sein Lager zurückgezogen. Allerdings sei der Angriff schlussendlich an der Gottesfürchtigkeit des Bischofs gescheitert: Sein unverbrüchlicher Glaube habe Æthelwold das getrunzene Gift vollkommen überwinden lassen, sodass er mit freudiger Miene und ohne ein Anzeichen von Blässe zur Tafel habe zurückkehren können. Seinem Giftmischer wiederum habe er die Tat nicht mit irgendeinem Übel vergolten, sondern ihm sein Vergehen verziehen.<sup>1280</sup> Der anfänglichen Ohnmacht des Heiligen angesichts der lebensbedrohlichen Krise stellt Wulfstan also die allumfassende Handlungsmacht nach deren Überwindung gegenüber, welche durch die Glaubensstärke seines Protagonisten vermittelt wird. Die unangefochtene Stellung Æthelwolds wird dabei nicht nur durch die Selbstverständlichkeit herausgestellt, mit welcher der Bischof zur Tischgemeinschaft zurückkehrt. Vielmehr äußert sie sich auch in der Vergebung, welche der Bischof seinem Attentäter gewährt. Denn Æthelwold scheint hier ganz über dessen weiteres Schicksal bestimmen zu können und lässt willentlich Gnade vor Recht ergehen. Damit kontrastiert der Autor nicht nur die aufrichtige christlich-pazifistische Haltung des Bischofs mit der Hinterlist und Mordlust seiner Gegner, sondern verdeutlicht auch dessen göttlich vermittelte Allmacht: Æthelwold kann dem Attentäter vergeben, da von diesem keine Gefahr für ihn ausgeht.

Der triumphale Charakter der wundersamen Rettung und die hiermit einhergehende Festigung von Æthelwolds Stellung äußern sich auch in den Folgen,

---

1279 *Deinde cum praedicti fratres in Veteri Coenobio regularis uitae normam seruare coepissent et multi illuc ad Dei famulatum senes conuersi, iuuenes adducti et paruuli oblato confluere, ex inuidia clericorum datum est episcopo uenenum bibere in aula sua cum hospitibus prandenti omnemque eis humanitatem exhibenti, quatinus illo extincto seruos Dei expellerent, rursumque in unum congregati libere pristinis frui potuissent flagitiis.* WULFSTAN CANTOR, *Vita Sancti Æthelwoldi*, Cap. 19.

1280 *Erat namque ei moris statim post tres aut quattuor offulas modicum quid bibere; bibique nesciens adportatum sibi uenenum totum quod erat in calice, et statim in pallorem facies eius inmutata est et uiscera illius nimium ui grassantis ueneni cruciabantur. Surrexit autem uix a mensa exiens ad lectulum, serpentique uenenum per omnia membra eius, iam instantem minitans sibi mortem. At ille tandem recogitans coepit exprobrare semet ipsum [...]. [...] [F]ides in eo omnem letiferum haustum quem biberat extinxit, furentisque ueneni dolore fugato surrexit, abiens ad aulam hilari uultu, nulla penitus signa palloris se intuentibus ostendens, nec quicquam mali suo uenefico reddens sed ei quod deliquit ignoscens.* WULFSTAN CANTOR, *Vita Sancti Æthelwoldi*, Cap. 19.



welche das Geschehen für den Konflikt mit den *canonici* generell zeitigt. Denn angesichts der Zerstreung ihrer Pläne durch die Wirkmacht Gottes hätten die Weltkleriker erkannt, dass ihnen ihre Bosheit nichts nützen würde und hätten sich über ganz England zerstreut.<sup>1281</sup> Das Überleben des Giftanschlags durch die Beständigkeit im Glauben steht so stellvertretend für die Behauptung von Æthelwolds Reformmaßnahmen an seinem Bischofssitz allgemein. Die im Akt der Vergebung symbolisierte Machtlosigkeit des Attentäters wird dabei gleichsam auf dessen Auftraggeber übertragen. Denn auch diesen gegenüber muss der Heilige nicht zu Strafen oder anderen Vergeltungsformen greifen, um seine Position abzusichern. Der Widerstand zerschlägt sich angesichts des Misserfolgs vielmehr selbst. Vergebung wird hier folglich vordergründig dazu genutzt, um die Überlegenheit eines Akteurs in einem christlichen Referenzrahmen zum Ausdruck zu bringen.

Die dem Attentäter gewährte Verzeihung scheint auf den ersten Blick in einem gewissen Widerspruch zu einem späteren Abschnitt der Vita zu stehen, in welchem Wulfstan die Härte herausstellt, mit welcher Æthelwold in disziplinarischen Angelegenheiten vorgegangen sei. In Kapitel 28 inseriert der Hagiograph eine kurze Charakterisierung des Bischofs, die vor allem dessen Verhalten unterschiedlichen Personengruppen gegenüber beleuchtet: Den Mönchen sei er ein Vater und Hirte, den Nonnen und Jungfrauen ein stets wachsamer Beschützer, den Witwen ein Tröster, den Pilgern ein Gastgeber, den Kirchen ein Verteidiger, den Irrenden ein *corrector*, den Armen ein Unterstützer sowie den Mündern und Waisen ein Helfer gewesen.<sup>1282</sup> Zu Beginn seiner Ausführungen kommt der Autor ferner auf zwei allgemeine Verhaltensprinzipien des Bischofs zu sprechen, die an seine Ausführungen im Kapitel zuvor zu den Visitationen des Bischofs anschließen. Denn den Schlechten und Missetätern gegenüber habe er sich fruchterregend wie ein Löwe, den Demütigen und Gehorsamen hingegen milde wie ein Lamm gezeigt, womit er die Strenge der klugen Schlange so abgemildert habe, dass er die Sanftmut der einfachen Taube nicht eingebüßt habe. Æthelwolds Nachsicht wird hier also an einen moralisch definierten Personenkreis rückgebunden und zugleich um den Aspekt der Unnachgiebigkeit gegenüber amoralischen Akteuren ergänzt. Damit verdeutlicht der Hagiograph einerseits, dass Vergebung und Rücksichtnahme keine allgemeingültigen Verhaltensprinzipien sind, sondern sich ihr Wert vielmehr nach dem jeweiligen Kontext bemisst. Die Mildtätigkeit gegenüber einem Gehorsamen mag gerechtfertigt sein, diejenige gegenüber einem Missetäter muss es jedoch nicht unbedingt sein.

Der an eine Aussage Jesu im Matthäusevangelium angelehnte Hinweis, dass er die Sanftmut der Taube durch seine Kompromisslosigkeit nicht verloren ha-

---

1281 *Sicque Dei uirtute dissipatum est malignum consilium clericorum, qui uidentes suam nichil praeualere nequitiam tandiu per diuersas gentis Anglorum prouincias huc illucque dispersi sunt quousque uitam finiunt.* WULFSTAN CANTOR, *Vita Sancti Æthelwoldi*, Cap. 19.

1282 Dazu Anm. 1140 in der vorliegenden Arbeit für den gesamten Absatz.

be,<sup>1283</sup> zeigt andererseits, dass es um einen Ausgleich zwischen diesen Verhaltensprinzipien geht. Wulfstan harmonisiert die vermeintlich widersprüchlichen Aspekte von Æthelwolds Haltung im Anschluss gar miteinander, indem er den Zorn, welchen der Heilige in seinem *zelus rectitudinis* anderen gegenüber gezeigt habe, zu einem Ausdruck der Liebe, nicht der Grausamkeit stilisiert: Denn im Inneren habe er auch diejenigen väterlich geliebt, denen er nach außen mit Züchtigungen nachgestellt habe.<sup>1284</sup> Der höhere Zweck, den Æthelwold mit seinem *furor* verfolgt, legitimiert hier somit sein kompromissloses Vorgehen, da es sich hierbei selbst um ein Werk an seinem Nächsten handelt. Nachsicht nützt den Menschen nicht immer. Manchmal ist es heilsamer, Härte zu zeigen. Damit widerspricht die Passage der dem Attentäter gegenüber bezeugten Vergebung nicht, sondern verdeutlicht vielmehr, dass es sich bei Milde und Gnade für Wulfstan um Verhaltenswerte handelt, die kontextgebunden sind.

Dass Nachsicht nicht immer positiv bewertet werden muss, sondern gerade bei der Ausführung von Ämtern Nachteile mit sich bringen kann, verdeutlichen auch die Ausführungen B.s in der *Vita Sancti Dunstani* zum unmittelbaren Vorgänger Dunstans im Archiepiskopat von Canterbury, Byrthelm. So berichtet der Hagiograph in Kapitel 26 von der kurzen Amtszeit des Erzbischofs, welcher das Amt als Bischof von Dorset nach dem plötzlichen Tod Ælfsiges auf seiner Palliumsreise nach Rom in den Alpen erhalten habe.<sup>1285</sup> Byrthelm wird dabei als milde und bescheiden, demütig und gütig gekennzeichnet<sup>1286</sup> und so durchaus mit Wertevorstellungen der Reformen assoziiert. Allerdings seien diese Verhaltensweisen so stark bei ihm ausgeprägt gewesen, dass er es nicht vermocht habe, die Stolzen und Rebellischen mit der Peitsche des Tadels zu zügeln, wie es sich gehöre. Denn es sei die Pflicht der Herrscher, die Guten gut zu bewahren und nach allen Kräften zu fördern, die Schlechten und Rebellischen aber mit scharfer Zurechtweisung zu widerlegen, bis sie von ihren eitlen Irrwegen ablassen würden.<sup>1287</sup> Dementsprechend habe der König, nachdem er erfahren habe, dass der Prälat *haec iura prescripta* aufgrund seiner Zähmheit gegenüber dem Sprengel nicht im Geringsten erfülle, ihn dazu aufgefordert, wieder in seine alte Diözese

---

1283 [...] *ut columbinae simplicitatis non amitteret lenitatem*. WULFSTAN CANTOR, *Vita Sancti Æthelwoldi*, Cap. 28.

1284 [...] *[E]t intus paterna pietate dilexit quos foris quasi insequens castigauit*. WULFSTAN CANTOR, *Vita Sancti Æthelwoldi*, Cap. 28.

1285 [...] *[C]onnumeratus est Ælfsinus Wintoniensium pastor ad eandem summi sacerdotii sedem. Qui cum ex summorum pontificum consuetudine post pallium principalis infulae Romuleam urbem contenderet properare, obfuit illi in Alpibus montibus maxima niuis difficultas, quae tanto eum gelu rigoris obrinxerat ut in his moriendo deficeret. [...] Post cuius consummationem elegere Byrthelmum Dorsætensium preuisorem ad summum sanctae Dorobernensis aeclesiae sacerdotem*. B., *Vita Sancti Dunstani*, Cap. 26.

1286 *Et erat uir iste mitis et modestus, humilis et benignus* [...]. B., *Vita Sancti Dunstani*, Cap. 26.

1287 [...] *in tantum ut tumidos quosque uel rebelles sub correptionis uerbere non ut debuisset cohiberet. Est namque ius rectorum ut bene bonos custodiant et ad meliora quantum queunt uiribus uniuersis informant, reprobos autem et rebelles sub asperitatis correctione redarguant donec eos a uiuis uanitatibus auertant*. B., *Vita Sancti Dunstani*, Cap. 26.

zurückzukehren.<sup>1288</sup> Milde und Bescheidenheit sind also nur dann als auszeichnende Charaktereigenschaften einer Person in kirchlicher Verantwortung zu deuten, wenn sie mit der Unnachsichtigkeit des *corrector* in moralischen Streitfragen verbunden werden. Ein Erzbischof, der es nicht vermag, die Schlechten zu ermahnen und somit reformerisch tätig zu sein, verwirkt sein Amt.

B. nutzt die Milde Byrthelms dabei vordergründig, um die Vorbildlichkeit seines Protagonisten zu akzentuieren. Denn nach der Absetzung des zahmen Prälaten habe der König *ex diuino respectu et sapientium consilio* Dunstan die erzbischöfliche Würde verliehen, von welchem er gewusst habe, dass er standfest sei.<sup>1289</sup> Neben der allgemeinen Verherrlichung des Heiligen dürfte der Hagiograph mit seinem ex negativo aufgebauten Bischofsspiegel aber auch noch ein konkreteres kommunikatives Anliegen verfolgt haben: Wenngleich B. die Akteure nicht nennt, welchen Byrthelm seine Erhebung zum Primas zu verdanken hatte, wird aus der Parallelüberlieferung ersichtlich, dass die Ernennung auf König Eadwig zurückzuführen ist. Allerdings verstarb der ältere Bruder Edgars wohl noch, bevor der Erzbischof sein Pallium in Rom erwerben konnte.<sup>1290</sup> Edgar nutzte diese günstige Situation also wahrscheinlich, um einen Parteigänger seines Vorgängers aus dem Amt zu entfernen und mit Dunstan durch einen eigenen Gefolgsmann zu ersetzen. Die vermeintliche Untauglichkeit des zahmen Byrthelm dient somit auch der Rechtfertigung einer Absetzung, die vordergründig politisch motiviert gewesen sein dürfte.

Gnade, Milde und Nachsicht werden in den Reformerviten trotz des monastischen Hintergrunds der Texte also keinesfalls als Verhaltensideale von absoluter Geltung propagiert. Vielmehr ist auch hier der kommunikative Kontext für die moralische Einordnung des Verhaltens entscheidend. Während Wulfstan die von Æthelwold gegenüber seinem Attentäter gezeigte Vergebung positiv hervorhebt, da sie die wiederhergestellte Handlungsmacht des Heiligen ostentativ aufzeigt, stellt der Hagiograph an anderer Stelle die Unnachgiebigkeit des Bischofs im Umgang mit den Nachlässigen heraus. Ja, die Züchtigung der Schlechten wird gar selbst als Werk der Nächstenliebe deklariert und verdeutlicht somit, dass gerade bei der Verwirklichung der Reformideale Beständigkeit zu beweisen ist – auch im Interesse des zu bessernden Gegenübers. Die letztgenannte Dimension wird durch das Portrait, welches B. von Byrthelm entwirft, noch weiter untermauert. Denn Dunstans Vorgänger im Archiepiskopat wird aufgrund seiner Führungsschwäche von Edgar aus seinem Amt entlassen. Milde und Nachsicht allein zeichnen den guten Bischof somit nicht aus. Schließlich verdeutlicht die Episode erneut die Bedeutung von Werten als Argumenten: Byrthelms Absetzung dürfte weniger seiner Inkompetenz als viel-

---

1288 *Comperiens ergo rex quod predictus pontifex haec iura prescripta in commissa sibi plebe mansuescendo minime adimpleret, iussit eum uias per quas ueniebat redire et relictam dignitatem rursus recipere possidendam.* B., *Vita Sancti Dunstani*, Cap. 26.

1289 *Dehinc constituit [rex] ex diuino respectu et sapientium consilio Dunstanum, quem nouerat esse constantem, ad summum predictae aeclesiae sacerdotem.* B., *Vita Sancti Dunstani*, Cap. 26.

1290 Dazu B., *Vita Sancti Dunstani*, Cap. 26, Anm. 240.

mehr der politischen Gemengelage geschuldet gewesen sein, verdankte er seine Einsetzung doch dem kurz zuvor verstorbenen Eadwig seine Ernennung.

### III.2.10. Agonalität

Unter dem Begriff ‚Agonalität‘ wird in dieser Untersuchung ein breites Feld an Verhaltensidealen subsumiert, dessen einendes Merkmal nicht das Ziel, auf welches das Handeln jeweils gerichtet ist, sondern das kompetitive Moment selbst bildet. Agonalität dient also der Erfassung von Wettkampfsituationen unterschiedlichster Art – von der kriegerischen Auseinandersetzung bis hin zum gelehrten Disput –, in denen die Vorbildlichkeit respektive Unzulänglichkeit eines Akteurs durch die Behauptung beziehungsweise Unterlegenheit gegenüber anderen evoziert wird.

Ein erstes Untersuchungsfeld, welches sich vor diesem begrifflichen Hintergrund erschließt, bildet die Kriegführung, deren statusaffirmierende Funktion für die laikalen Eliten des Früh- und Hochmittelalters in der Forschung immer wieder betont worden ist.<sup>1291</sup> Angesichts des vordergründig monastischen Rezeptionsmilieus der Reformerviten und dessen auf Gewaltverzicht fußenden Lebensideals würde man eine solche Verhandlung laikaler Wertesphären zunächst nicht erwarten. Allerdings lassen sich auch in diesen Texten entsprechende Stellen finden, die die kriegerische Selbstbehauptung von Akteuren herausstellen.

So berichtet etwa Byrhtferth von Ramsey in seiner *Vita Sancti Oswaldi* in Buch V, Kapitel 4, über den Kampf eines Aufgebotes aus Devonshire im Westen des Reiches mit den einfallenden Dänen, der für die Angelsachsen aufgrund ihrer entschiedenen Gegenwehr siegreich ausgegangen sei. Zwar habe man selbst hohe Verluste zu beklagen gehabt, diejenigen des Gegners seien aber wesentlich höher anzusetzen gewesen. Denn unter den Gefallenen habe sich auch ein *miles fortissimus* namens Stremwold befunden, der es mit einigen anderen vorgezogen hätte, das Leben durch den Schlachtentod zu beenden anstatt in Schande weiterzuleben.<sup>1292</sup> Der christliche Sieg verdankt sich also dem mannhaften Widerstand, der im Falle der um Stremwold Getöteten gar zu einer todesverachtenden Opferbereitschaft überhöht wird. Dabei stellt der Autor auf der motivationalen Ebene nicht etwa die Sorge um das Reich oder die eigenen Angehörigen heraus, sondern fokussiert den Bericht auf das Ehrbewusstsein der Gefallenen: Es ist allein der drohende Ansehensverlust, der die Kämpfer zu diesem radikalen Einsatz bewegt habe. Auch mit Blick auf den Ausgang der Schlacht wird deren

1291 Vgl. dazu ausführlich den Abschnitt I.5. in der vorliegenden Arbeit.

1292 [...] [V]enerunt regnante illo [sc. Æþelredo] nefandi Dani ad regnum Anglorum. Qui, cuncta deuantantes et cremantes, non hominibus pepercerunt; [...] Factum est durissimum bellum in occidente, in quo fortiter resistentes nostrates (qui dicuntur Deuinysce) uictoriam sancti triumpho perceperunt, adquisita gloria. Ceciderunt plurimi ex nostris, pluriore ex illis. Nam occisus est ex nostris miles fortissimus nomine Stremuold, cum aliis nonnullis – qui bellica morte magis elegerunt uitam finire quam ignobiliter uiuere. BYRHTFERTH VON RAMSEY, *Vita Sancti Oswaldi*, Buch V, Cap. 4. Auch für das Folgende.

Bedeutung für den Leumund der Beteiligten von Byrhtferth angesprochen, habe das Aufgebot doch nicht nur *uictoriam sancti triumphi*, sondern auch den hiermit verbundenen Ruhm geerntet. Die Behauptung gegen die einfallenden Dänen wird somit völlig in den Nexus adliger Ehrvorstellungen eingeordnet.

Dabei ist die Affirmation dieses laikalen Verhaltensideals für den monastischen Autor insofern unproblematisch, als sich der bedingungslose Kampfeswille hier gegen angreifende Heiden richtet. Denn der Status der Dänen als Glaubensfeinde ist vom Hagiographen unmittelbar zuvor durch deren typologische Assoziation mit dem Gefolge des Teufels explizit herausgestellt worden.<sup>1293</sup> Wenngleich der Schlachtbericht selbst allein das laikale Ehrbewusstsein fokussiert, wird das Geschehen durch die heilsgeschichtliche Aufladung des Kontextes, in welchem es zu verorten ist, doch einem höheren Zweck zugeführt: Das Aufgebot behauptet sich hier letztlich gegen den Teufel.

Einen ganz anderen Akzent setzt hingegen Byrhtferths Beschreibung der Schlacht bei Maldon 991, in welcher ein angelsächsisches Heer unter der Führung Ealdorman Byrhtnoths von Essex gegen die Dänen eine schwere Niederlage erlitten hatte. Der Bericht ist dabei in einem direkten Zusammenhang mit dem Sieg des Aufgebotes im Westen zu sehen, folgt er doch nicht nur unmittelbar auf die letztgenannte Auseinandersetzung, sondern wird gar mit dieser narrativ parallelisiert. Denn nach einer groben geographischen Verortung des Geschehens im Osten widmet sich der Autor vor allem dem vorbildlichen Agieren und Sterben eines konkreten Akteurs, des Anführers Byrhtnoth, bevor der Ausgang der Konfrontation genannt und eingeordnet wird.<sup>1294</sup> Auch auf der inhaltlichen Ebene sind Relationen zur vorangegangenen Episode erkennbar, indem die Auszeichnung des Ealdorman vordergründig in seiner Opferbereitschaft wurzelt.<sup>1295</sup> Der ideelle Bezugsrahmen, in welchen diese Selbstlosigkeit eingeordnet wird, weicht allerdings deutlich von den eher knappen Ausführungen zum laikal-kriegerischen Ehrverständnis der um Stremwold Gefallenen ab: Zwar widmet sich Byrhtferth den militärischen Eigenschaften Byrhtnoths und beschreibt diesen als idealen Heerführer, der seine Mitkämpfer so glorreich, so mannhaft und so wagemutig zum Kampf angetrieben habe, dass es sich kaum in Worte fassen lasse.<sup>1296</sup> Auch die taktische Auffassungsgabe des *pretiosus campi*

---

1293 *Mox enim (antequam processisset aetas pubertatis sue) surrexit contra eum [sc. Æþelredum] princeps Beemoth, cum omni apparatu suo, et satellitibus suis, habens secum Cerethi (id est mortificantes): uenerunt regnante illo nefandi Dani ad regnum Anglorum.* BYRHTFERTH VON RAMSEY, *Vita Sancti Oswaldi*, Buch V, Cap. 4.

1294 *Transactis non pluribus mensibus, factum est aliud fortissimum bellum in oriente huius inclite regionis, in quo primatum pugne tenuit gloriosus dux Byrhtnoðus cum commilitonibus suis.* BYRHTFERTH VON RAMSEY, *Vita Sancti Oswaldi*, Buch V, Cap. 5.

1295 *Ceciderunt enim ex illis et nostris infinitus numerus, et Byrhtnoðus cecidit, et reliqui fugerunt. [...] Interempto prephato principe, commoti sunt duces et satellites, uiri et mulieres, omnisque sexus.* BYRHTFERTH VON RAMSEY, *Vita Sancti Oswaldi*, Buch V, Cap. 5.

1296 *Quam gloriose quamque uiriliter, quam audacter suos incitauit princeps belli ad aciem, quis urbanitate fretus potest edicere? Stabat ipse statura procerus, eminens super ceteros; cuius manum non Aaron et Hur sustentabant, sed multimoda poetas Domini fulciebat, quoniam ipse dignus erat.* BYRHTFERTH VON RAMSEY, *Vita Sancti Oswaldi*, Buch V, Cap. 5.



*ductor* wird herausgestellt, habe dieser die durch den Ansturm der Feinde ausgelöste Bedrängnis seiner Truppen doch erkannt und entsprechend eingegriffen.<sup>1297</sup>

Bei der Akzentuierung seiner persönlichen Behauptung auf dem Schlachtfeld treten indes andere Qualitäten des Ealdorman in den Vordergrund. Denn Byrhtferth kontrastiert das Alter und die hiermit einhergehende physische Schwäche Byrhtnoths mit seiner spirituellen Stärke, welche auf den erbaulichen Charakter seiner frommen Werke zurückgeführt wird: So habe er Schläge zu seiner Rechten hin ausgeteilt, ohne seines schwanenweißen Hauptes zu gedenken, da Almosen und heilige Messen ihn sehr gestärkt hätten – und auch zu seiner Linken habe er sich verteidigt und dabei seine körperliche Schwäche vergessen, weil Gebete und gute Taten ihn emporgehoben hätten.<sup>1298</sup> Der Ealdorman wird somit als göttlich inspirierter Kämpfer ausgewiesen, dessen Hand durch die *multimoda pietas Domini* gestützt worden sei, derer er würdig gewesen sei.<sup>1299</sup> Die spirituelle Dimension seiner Selbstbehauptung gegen die Feinde wird dabei durch die typologische Aufladung seiner Person noch unterstrichen, vergleicht ihn der Hagiograph doch gleich durch mehrere Zitate und Anspielungen mit biblischen Akteuren.<sup>1300</sup> Die Todesverachtung, mit welcher sich Byrhtnoth den Feinden stellt, wurzelt also nicht in einem adligen Ehrbewusstsein, sondern wird auf das Gottvertrauen des Akteurs zurückgeführt, aufgrund dessen er seinem diesseitigen Wohlergehen keine Beachtung schenkt.

Wenngleich die starke religiöse Aufladung des Kampfesgeschehens und seines maßgeblichen Akteurs zunächst einen weiteren christlichen Sieg antizipieren lässt, wird diese Erzählerwartung schlussendlich vom Hagiographen unterlaufen. Der Ealdorman habe in einem letzten Aufbäumen gegen die Dänen den Tod gefunden, woraufhin sich das Aufgebot zerstreut habe und die Feinde siegreich gewesen seien.<sup>1301</sup> Das zuvor evozierte Gottvertrauen Byrhtnoths wird dabei um eine Beleuchtung seiner Motivation ergänzt, indem der Autor den finalen Kampf als bedingungslosen Einsatz für die *patria* ausweist: Abermals sei es nicht die Sorge um den eigenen Nachruhm, sondern ein höherer Zweck – der Schutz des Reiches – gewesen, welcher das Handeln des Ealdorman angeleitet habe, hätte Byrhtnoth doch *tota virtute c[aptus] pro patria pugna[uit]*. Neben der tiefen

1297 *Cumque pretiosus campi ductor cerneret inimicos ruere et suos uiriliter pugnare eosque multipliciter cadere, tota uirtute cepit pro patria pugnare.* BYRHTFERTH VON RAMSEY, *Vita Sancti Oswaldi*, Buch V, Cap. 5.

1298 *Percutiebat quoque a dextris, non reminiscens cigneam caniciem sui capitis, quoniam elemosine et sacre misse eum confortabant. Protegebat se a sinistris, debilitationem oblitus sui corporis, quem orationes et bone actiones eleuabant.* BYRHTFERTH VON RAMSEY, *Vita Sancti Oswaldi*, Buch V, Cap. 5.

1299 Dazu Anm. 1296 in der vorliegenden Arbeit.

1300 *Talis enim olim comminatio Iudeis promissa est, quam nostrates tunc et nunc sustinebant et sustinent. Dicit enim comminans propheta: ‚Pro eo quod non audistis uerba mea, ecce ego mittam et assumam uniuersas cognationes aquilonis (ait Dominus) et adducam eas super terram istam, et super habitatores eius, et super omnes nationes que in circuitu eius sunt, et interficiam illos.‘ Et post pauca: ‚Secundum uiam eorum faciam eis, et secundum iudicia eorum iudicabo eos, et scient quia ego Dominus.‘* BYRHTFERTH VON RAMSEY, *Vita Sancti Oswaldi*, Buch V, Cap. 5.

1301 Dazu Anm. 1295 in der vorliegenden Arbeit.



Frömmigkeit wird auf diese Weise auch das herrschaftliche Verantwortungsbewusstsein Byrhtnoths akzentuiert, dessen Opfer ganz in den Dienst für andere gestellt und so mit einer politischen Sinnhaftigkeit versehen wird: Gerade in seiner vermeintlich bedenkenlosen Selbstaufgabe erweist sich der Ealdorman paradoxerweise als pflichtbewusster Herrschaftsträger.

Die zentralen Aussagegehalte der Passage – Gottvertrauen und bedingungslose Opferbereitschaft für andere als Grundlage der Behauptung gegen die Glaubensfeinde – werden dabei vom Autor erneut durch eine Kontrastierung unterstrichen. Denn die Selbstlosigkeit des Ealdorman steht im Gegensatz zum feigen Verhalten seines Gefolges, welches den Kampf angesichts des Todes des eigenen Anführers abgebrochen habe und so die Niederlage erst herbeizuführen scheint. Für eine solche Lesart spricht nicht nur der Vergleich mit dem ersten Schlachtbericht, in welchem die breite Opferbereitschaft der Akteure um Stremwold mit dem Erfolg der Christen assoziiert wird. Auch Byrhtferths Hinweis, dass die Feinde so geschwächt gewesen seien, dass sie kaum ihre Schiffe hätten bemannen können,<sup>1302</sup> suggeriert die prinzipielle Möglichkeit eines angelsächsischen Sieges. Damit nimmt der Hagiograph nicht nur eine Inversion eines geläufigen Motives kriegerischer Vorbildlichkeit vor, demzufolge das Gefolge eigentlich mit seinem Anführer hätte sterben sollen. Das Agieren von Byrhtnoths Mitstreitern wird vielmehr durch einen Rekurs auf christliche Normbestände diskreditiert. Denn der Hagiograph zitiert im Anschluss zwei prophetische Passagen aus der Bibel,<sup>1303</sup> durch welche die Däneneinfälle eindeutig als Strafe Gottes für die Vergehen der Angelsachsen ausgewiesen werden. Hierdurch führt der Hagiograph nicht nur die im Kontext der ersten Auseinandersetzung grundlegende heilsgeschichtliche Aufladung des Geschehens fort, sondern betont auch erneut den wertorientierten Gegensatz zwischen Byrhtnoth und seinem Gefolge: Während der Ealdorman durch seine gottgefällige Opferbereitschaft ein Modell christlicher Herrschafts- und Kriegführung bildet, verkörpern seine Mitstreiter gerade jenes unwürdige Verhalten, welches den Zorn Gottes provoziert. Byrhtnoth wird durch sein Verhalten gar in die Gruppe der Reformier eingeeordnet, spiegelt sich in seinem Agieren doch jene Grundüberzeugung des Reformdiskurses der Zeit wider, derzufolge die äußeren Feindeseinfälle nur durch eine stärkere Orientierung der Lebensführung an Gott abgewendet werden können.

Der Hagiograph nutzt also beide Schlachtendarstellungen aktiv, um dieselbe Botschaft zu kommunizieren – bedingungslose Aufopferungsbereitschaft im Kampf gegen die einfallenden Feinde –, rekuriert hierzu aber auf unterschiedliche Argumentationsstrategien: Während im Falle Byrhtnoths Kampf und Opferbereitschaft eindeutig spirituell überhöht werden und der Ealdorman somit in einen wertorientierten Bezug zu den monastischen Reformern gestellt wird, wird für Stremwold und sein Umfeld ‚nur‘ ein adliges Ehrbewusstsein rekla-

---

1302 *Dani quoque mirabiliter sunt uulnerati, qui uix suas constituere naues poterant hominibus.* BYRHTFERTH VON RAMSEY, *Vita Sancti Oswaldi*, Buch V, Cap. 5.

1303 Dazu Anm. 1300 in der vorliegenden Arbeit.

miert. Byrhtferth erkennt beide Wertesphären an und verdeutlicht zugleich deren Vereinbarkeit miteinander. Denn wenngleich der christlich inspirierten Agonalität Byrhtnoths allein schon aufgrund der Ausführlichkeit des Berichtes ein höherer Stellenwert beigemessen wird, findet auch das am eigenen Leumund orientierte Agieren Stremwolds die entsprechende Anerkennung des Autors: Dieser beschreibt ihn als *ex nostris miles fortissimus*.<sup>1304</sup>

Noch deutlicher zeigt sich diese wertorientierte Kompatibilität von laikalem Ehrbewusstsein und gottgefälligem Opfer in der *Passio Sancti Eadmundi* Abbos von Fleury, in deren Mittelpunkt ebenfalls die Auseinandersetzung eines vorbildlichen Akteurs – des Märtyrerkönigs Edmund von East Anglia – mit den in das Reich einfallenden Dänen steht. Trotz der mit den Schlachtenberichten Byrhtferths vergleichbaren Grundsituation setzt der Autor der *Passio* einen ganz anderen Akzent in der Darstellung seines Protagonisten, fokussiert Abbo den Bericht doch auf den christomimetischen Gewaltverzicht des Königs: Zu einer kriegerischen Auseinandersetzung mit den Dänen kommt es gar nicht. Vielmehr beschränkt sich Edmunds Konfrontation mit dem heidnischen Gegenspieler Hinguar auf zwei längere Ansprachen des Königs und das geduldige Ertragen des ihm von den Feinden zugefügten Leids, welches schlussendlich im Märtyrertod gipfelt.<sup>1305</sup>

Dieser bedeutsame Unterschied in der Erzählkonfiguration könnte einen Rekurs auf agonale Verhaltensideale insbesondere in Anlehnung an adlige Ehrvorstellungen zunächst unwahrscheinlich erscheinen lassen. Allerdings wird auch der sich seinen Feinden widerstandslos ausliefernde Edmund mit kriegerischen Werten assoziiert. So berichtet Abbo etwa davon, dass der dänische Anführer Hinguar alle Männer, die er in der Umgebung habe finden können, getötet habe, um Edmund auf diese Weise jedwede militärische Unterstützung zu entziehen, da jener zuvor von den kriegerischen Qualitäten seines Kontrahenten erfahren habe: Der König stehe durchaus im Ruf, im Krieg in jeder Hinsicht tatkräftig zu sein.<sup>1306</sup> Die militärische Ebenbürtigkeit, wenn nicht gar Überlegenheit Edmunds wird dabei vom Gegner explizit anerkannt, indem er die kriegerische Konfrontation durch das Abschneiden des Nachschubs zu vereiteln sucht.

Auch Edmund selbst definiert sich in seiner mahnenden Ansprache gegenüber seinem bischöflichen Berater, mit welchem er sich über ein fadenscheiniges

1304 BYRHTFERTH VON RAMSEY, *Vita Sancti Oswaldi*, Buch V, Cap. 4.

1305 *Atque ita duodecimo Kal. Decembr. Deo gratissimum holocaustum Eadmundus igne passionis examinatus cum palma uictoriae et corona iustitiae rex et martyr intrauit senatum curiae caelestis.* ABBO VON FLEURY, *Passio Sancti Eadmundi*, Cap. 10. Für die gesamte Passage vgl. ebd., Cap. 5–10, für die Ansprachen Eadmunds vgl. ebd., Cap. 8–9.

1306 *Cumque iam multitudine interfectorum Achimeniam rabiem non tantum exsaturasset quantum fatigatus in posterum distulisset, [sc. Hinguar] euocat quosdam plebeios quos suo gladio credit esse indignos, ac ubi rex eorum tunc temporis uitam degeret sollicitus perscrutator inuestigare studet. Nam ad eum fama peruenerat quod idem rex gloriosus, uidelicet Eadmundus, florenti aetate et robustis uiribus bello per omnia esset strenuus: et iccirco festinabat passim neci tradere quos circumcirca poterat repperire, ne stipatus militum agmine ad defensionem suorum posset rex sibi resistere [...].* ABBO VON FLEURY, *Passio Sancti Eadmundi*, Cap. 6.

Unterwerfungsangebot Hinguars austauscht, eindeutig als Krieger: So habe der König auf dessen Ratschlag, das Heil in der Flucht zu suchen, erwidert, dass er sich niemals des Vorwurfs der Kriegsdienstverweigerung schuldig gemacht hätte, da es ihm ehrenvoller erschienen sei, für die Heimat zu sterben.<sup>1307</sup> Der Herrscher spielt hier gegenüber dem Bischof also auf seine früheren militärischen Leistungen und seine Tapferkeit an und macht ihm zugleich in einer rhetorischen Frage den Vorwurf, ihn durch die Flucht zu einem *crimen nostrae gloriae* anzustiften. Damit ordnet sich Edmund zum einen eindeutig in den laikalischen Ehrdiskurs ein, welcher auch das Handeln des Aufgebotes um Stremwold bei Byrhtferth anleitet, indem er die Flucht als ansehenschädigendes Vergehen deutet. Zum anderen stellt er durch die Bereitschaft, für die Heimat zu sterben, Bezüge zu seiner herrschaftlichen Verantwortung für das Reich her, welche im weiteren Verlauf der Rede durch das ministeriale Amtsverständnis noch stärker akzentuiert werden.

Die wechselseitig aufeinander bezogenen Facetten Edmunds als Krieger und verantwortungsbewusster Herrscher kulminieren schließlich in seiner Absage an die von Hinguar durch einen Boten offerierte Unterwerfung. Dabei habe der König nicht nur erneut den Opferwillen über seine Dienstbarkeit gegenüber dem eigenen Volk herausgestellt, welches er nicht um des diesseitigen Status willen überleben wolle, sondern sich gleich mehrfach als Streiter Christi zu erkennen gegeben, der letztlich unbezwingbar sei.<sup>1308</sup> So vermöge es der Bote weder, ihn durch Drohungen in Furcht zu versetzen, noch durch verderbliche Verlockungen zu täuschen, da er ihn mit den Grundsätzen Christi gerüstet vorfände.<sup>1309</sup> Auch die Wegnahme der Güter oder das Aufbrechen seines fragilen Körpers *uelut uas fictile* seien ihm gleich gewesen, da sich seine wahrhaftig freie Seele dem Gegner für keinen Moment unterwerfen würde. Denn es sei besser, die ewige Freiheit, wenn nicht mit Waffen, so doch wenigstens mit dem Leben zu verteidigen, als ihren Verlust anschließend zu beweinen. Ja, ehe er sich einem heidnischen Fürsten um des irdischen Lebens willen unterwürfe, würde er eher ein Bannerträger im Lager des ewigen Königs werden.<sup>1310</sup> Die gegenüber dem Bischof

---

1307 [...] *Semper delatoriae accusationis calumniam euitauit, numquam relictas militae probra sustinuit, eo quod honestum michi esset pro patria mori* [...].’ ABBO VON FLEURY, *Passio Sancti Eadmundi*, Cap. 8.

1308 [...] *Et utinam inpresentiarum uiuendo quique generent ne cruenta cede perirent, quatinus patriae dulcibus aruis, etiam me occumbente, superstites fierent et ad pristinae felicitatis gloriam postmodum redirent!* [...] *„Hoc est ait, quod desidero, quod omnibus uotis antepono, ne supersim meis carissimis fidelibus, quos cum liberis et uxoris in lecto eorum animas furando perdidit pyrata truculentus. [...]“* [...] *[E]t nunc ero mei uoluntarius proditor cui pro amissione carorum ipsa lux est fastidio? Omnipotens rerum arbiter testis assistit quod me seu uiuum seu mortuum nullus separabit a caritate Christi, cuius in confessione baptismatis suscepi anulum fidei, abrenuntiato Satana et omnibus pompis eius.* [...]’ ABBO VON FLEURY, *Passio Sancti Eadmundi*, Cap. 8.

1309 [...] *Cuius sectator praecipuus me nec minis terrere praeuales nec blandae perditionis lenociniis illectum decipies, quem Christi institutus inermem repperies.* [...]’ ABBO VON FLEURY, *Passio Sancti Eadmundi*, Cap. 9.

1310 [...] *Thesaurus et diuitias quas nobis hactenus contulit propitia diuinitas sumat consumat tua insatiabilis auuiditas: quoniam, etsi hoc corpus caducum fragile confrigens uelut uas fictile, uera libertas animi numquam tibi uel ad momentum subderit. Honestius enim est perpetuam defendere libertatem, si non*

evozierte Tapferkeit und Opferbereitschaft werden von Edmund also erneut aufgegriffen, zugleich allerdings mit einer christlichen Dimension versehen, indem es die Religiosität sowie die Aussicht auf die postume Erlösung sind, aus welchen sich die Furchtlosigkeit des Königs speist. Ebenso wie bei Byrhtferths Byrhtnoth wird die physische Unterlegenheit Edmunds mit seiner spirituellen Stärke kontrastiert und der Aspekt der Selbstbehauptung auf eine transzendente Ebene verlagert: Die diesseitige Existenz des Königs mag Hinguar auslöschen können, über das jenseitige Leben besitzt er aber keine Verfügungsgewalt.

Während in der Oswaldsvita Byrhtferths das laikale Ehrbewusstsein einerseits sowie die herrschaftliche Verantwortung und spirituelle Orientierung an Gott andererseits in separaten Situationen als Begründung für die Opferbereitschaft von Akteuren verhandelt werden, fallen diese unterschiedlichen Wertesphären bei Abbo in der Person seines Protagonisten zusammen. Damit veranschaulicht der König, dass die laikale Rücksichtnahme auf den eigenen diesseitigen Leumund, die weltliche Verantwortung, welche mit Herrschaftsämtern einhergeht, und eine die jenseitige Erlösung priorisierende Gottgefälligkeit sich nicht prinzipiell ausschließen, sondern in der Idee der Opferbereitschaft miteinander harmonisiert werden können. Diese Vereinbarkeit wird durch das Ziel, auf welches die wertorientierte Rechtfertigung des Königs gerichtet ist, noch unterstrichen: Paradoxerweise ist es nicht die militärische Behauptung gegen den Feind, sondern die widerstandslose Auslieferung, die von Edmund als Dienst gegenüber seinem Volk, als Wahrung der eigenen Unabhängigkeit sowie als Ausdruck seiner kriegerischen Tapferkeit definiert wird. Die individuelle Ehre wird mithin durch den Gewaltverzicht bewahrt, nicht im physischen Kampf erstritten. Damit rekurriert Abbo zum einen auf ein gängiges Motiv von Martyriumsberichten und *Passiones*-Darstellungen, denen zufolge die Heiligkeit eines Akteurs gerade durch die spirituelle Stärke erwiesen wird, die auch dem Sterben Byrhtnoths in der Oswaldsvita durchaus eine heiligmäßige Komponente verleiht. Zum anderen integriert der Autor über Ehre, Tapferkeit und Dienstbarkeit auch Verhaltenslogiken, die über eine bloße Vergeistigung der Idee einer agonalen Selbstbehauptung hinausgehen: Abbo negiert die Problematik des königlichen Gewaltverzichts nicht einfach, sondern diskursiviert ihn in produktiver Weise, indem der christomimetische Pazifismus als Erfüllung laikaler Handlungsmaximen präsentiert wird.

Dieses Problembewusstsein des Autors zeigt sich auch in seiner Beschreibung der widrigen Umstände, mit denen Edmund konfrontiert ist. Denn die Überlegenheit, Integrität und Tapferkeit des Märtyrerkönigs werden ähnlich wie bei Byrhtferths Beschreibung der Schlacht von Maldon über eine Kontrastierung des Protagonisten mit seinem Umfeld verdeutlicht. So erteilt der Bischof – eigentlich qua Amt ein religiöser Experte – aufgrund der Ausweglosigkeit der Situation und seiner Wertschätzung für den König diesem einen zutiefst unchristlichen Rat, in welchem er das Überleben des Herrschers über dessen An-

---

*armis, saltem iugulis, quam reposcere amissam lacrimosis quaerimoniis: quoniam pro altero gloriosum est mori, pro altero uero opponitur contumacia seruilis.* ABBO VON FLEURY, *Passio Sancti Eadmundi*, Cap. 9.

sehen sowie die Verantwortung gegenüber Christus und dem Volk stellt. Hinguar wiederum erweist sich nicht nur durch die truppentechnische Schwächung des Königs, sondern auch durch dessen heimliche Umzingelung als feiger und listiger Akteur, der die direkte Konfrontation scheut.<sup>1311</sup> Abbo vergleicht das unaufrichtige Verhalten des paganen Fürsten und seines Volkes an einer Stelle gar mit demjenigen eines Wolfes: Denn so wie es dessen Gewohnheit sei, sich nur in der Dämmerung auf das offene Feld zu trauen und sich bei Nacht wieder in den Schutz des Waldes zurückzuziehen, so würden sich die Dänen allein dem Raub widmen und dem offenen Kampf ausweichen, sofern ihnen nicht durch einen Hinterhalt die Rückkehr zu ihren Schiffen verwehrt würde.<sup>1312</sup>

Durch die Widrigkeiten, mit denen sich Edmund konfrontiert sieht, akzentuiert der Hagiograph nicht nur die Standhaftigkeit seines Protagonisten, sondern bietet zugleich eine weitere Erklärung für dessen Gewaltverzicht. Aufgrund der massiven Schwächung durch den Feind, dessen feigen Vorgehens sowie des fehlenden Rückhalts unter den eigenen Leuten besteht für den König gar nicht erst die Möglichkeit, die offene Auseinandersetzung mit dem Gegner in der Schlacht zu suchen. Edmund wird als in jeder Hinsicht isolierter Akteur präsentiert, sein Aktionskreis vollkommen auf die moralische Behauptung zugeschnitten. Dem König bleibt nur noch das eigene Opfer, um seinen Glauben und sein Volk nicht zu verraten.

Die bisher beleuchteten Verhandlungen agonaler Verhaltensmuster waren trotz der spirituellen Aufladung des Geschehens oder der Propagierung des Gewaltverzichts alle auf den Aspekt der Kriegführung und somit die bewaffnete Konfliktaustragung fokussiert. Dies mag angesichts der laikalen Akteure, die hierdurch ausgezeichnet werden, naheliegend erscheinen. Dass eine solche Verbindung allerdings selbst im Falle kriegführender Eliten nicht zwingend gegeben sein muss, verdeutlicht eine Ansprache Ælfwolds, des Bruders von Ealdorman Æthelwine von East Anglia, in der *Vita Sancti Oswaldi* Byrhtferths. In Buch IV, Kapitel 13, berichtet der Hagiograph von einer Versammlung, welche Æthelwine angesichts der klosterfeindlichen Unruhen im Reich nach dem Tod Edgars einberufen habe. Während der Ealdorman sich dabei vehement für eine Bewahrung des monastischen Lebens ausgesprochen habe, habe sich auch Widerstand gegen dessen Ansichten geregt. Als ein *indignus uulcus* zu einer Gegenrede habe ansetzen wollen, hätte Ælfwold, der Bruder Æthelwines, interve-

---

1311 *Vix sanctus uir uerba compleuerat et renuntiaturus miles pedem domo extulerat cum ecce Hinguar obuius iubet breuiloquio utatur, illi pandens per omnia archana regis ultima. Quae ille dum exequitur, imperat tyrannus circumfundi omnem turbam suorum interius solumque regem teneant, quem suis legibus rebellem iam cognouerat.* ABBO VON FLEURY, *Passio Sancti Eadmundi*, Cap. 10.

1312 *Classem quoque absque ualida manu non audebat deserere, quoniam, uelut lupis uespertinis mos est clanculo ad plana descendere, repetitis quantotius notis siluarum latibulis, sic consueuit eadem Danorum et Alanorum natio, cum semper studeat rapto uiuere, numquam tamen indicta pugna palam contendit cum hoste, nisi praeuenta insidiis, ablata spe ad portus nauium remeandi.* ABBO VON FLEURY, *Passio Sancti Eadmundi*, Cap. 6.



nirt und dessen Anliegen in einem eigenen Appell an die Versammlung untermauert.<sup>1313</sup>

Agonalität spielt dabei insofern eine Rolle, als Byrhtferth das entschlossene Auftreten des *intrepidus miles* in einem militärischen Jargon beschreibt: Mit entflammter Miene habe er – wie ein zweiter Judas Makkabäus zum Kriege herausgefordert – zu allen, die ihn hören konnten, gesprochen.<sup>1314</sup> Byrhtferth verfolgt mit dieser kompetitiven Aufladung mehrere kommunikative Anliegen, indem er auf diese Weise zum einen den wertorientierten Gegensatz zwischen den Reformbefürwortern und ihren Gegnern weiter verschärft. Denn die hitzige Diskussion auf der Versammlung zeigt die Frontstellung zwischen den Lagern deutlich an. Zum anderen akzentuiert der Autor den persönlichen Einsatz Ælfwolds für die *causa monastica*, wobei die Entschlossenheit des Vorgehens durch den Kontrast mit dem adligen Habitus des Herrschaftsträgers noch weiter herausgestellt wird: Während der hochgewachsene *miles* sonst durch leutselige Rede und würdiges Erscheinen gekennzeichnet gewesen sei, zeigt er sich hier *torridus uultu*. Die Intervention des Thegn wird letztlich als mutige Tat erwiesen, welche gar mit der Bewährung auf dem Schlachtfeld gleichgesetzt werden kann. Schließlich unterstreicht die vom *miles* bewiesene Entschlossenheit auch den Inhalt der vorgebrachten Rechtfertigung, welche den Erfolg im Diesseits ganz im Sinne der Reformideale auf ein gottesfürchtiges Handeln zurückführt. Durch die Rede erweist sich Ælfwold nicht nur gemäß seiner sozialen Stellung als beherzter Kämpfer für das Klosterwesen, sondern identifiziert sich auch auf einer inhaltlichen Ebene mit den zentralen Anliegen der Reformer.

Wenngleich der *miles* auf der Versammlung mit Worten für die monastische Sache kämpft und die Gegner somit auf einer sachlichen Ebene von der Rechtmäßigkeit der Reformanliegen zu überzeugen versucht, assoziiert Byrhtferth ihn hierdurch nur bedingt mit dem monastischen Ideal des Gewaltverzichts. Denn als ultima ratio greift Ælfwold zu gewaltvollen Maßnahmen, wie die Tötung eines Reformgegners auf Anweisung des Herrschaftsträgers belegt, von welcher der Hagiograph in unmittelbarem Anschluss an den Appell berichtet.<sup>1315</sup> Zwar leistet Ælfwold Buße für die Bluttat, zu einem *miles pacificus* im Fahrwasser Edmunds des Märtyrers avanciert der Funktionsträger hierdurch aber nicht. Vielmehr profiliert Byrhtferth durch die Rede und die Tötung gleich in einem doppelten Sinne als Streiter für die Reformanliegen, indem er durch Wort und Tat für diese eintritt.

---

1313 *Post necem uel obitum gloriosi regis Eadgari, omnes milites nobiliores et incliti filii principum ad eum mente deuota uenerunt, pro certo scientes quia, in eo esset sapientia ad faciendum iudicium'. Constitutus in sinodo, dixit quod nequaquam ferre posset uiuens ut monachi expellerentur a regno, qui omnem Christianitatem eo iuuante tenuerunt in regno. Cumque indignus uulgus contradicere uellet, surrexit intrepidus miles Ælfuoldus [...].* BYRHTFERTH VON RAMSEY, *Vita Sancti Oswaldi*, Buch IV, Cap. 13.

1314 [...] [S]urrexit intrepidus miles Ælfuoldus, frater eiusdem [sc. Æþeluuini], procerus statura, affabilis eloquio, dignus aspectu – sed tum torridus uultu – et uelut alter Iudas prouocatus ad bellum dixit cunctis qui audire poterunt [...]. BYRHTFERTH VON RAMSEY, *Vita Sancti Oswaldi*, Buch V, Cap. 13. Auch für das Folgende.

1315 Vgl. zu dieser Textstelle den Abschnitt III.2.3. mit den Anm. 1131 und 1132 in der vorliegenden Arbeit.



Gleichsam eine Brücke zwischen dem von Edmund verkörperten Gewaltverzicht und der diesseitigen Behauptung Ælfwolds schlägt Byrhtferth in seinem Portrait König Edgars. So inseriert der Hagiograph anlässlich einer österlichen Reichsversammlung, auf welcher der Herrscher eine stärkere Förderung des Mönchtums gelobt habe, in Buch III, Kapitel 10, eine Lobrede auf Edgar, in welcher dessen Verdienste vor allem durch typologische Rückbezüge auf Bibelfiguren herausgestellt werden. Neben der Begünstigung des Mönchtums als der eindeutig vorzüglichsten Leistung des Königs stehen dabei die Akzentuierung von dessen Machtfülle sowie der Umgang mit dessen militärischer Tugendhaftigkeit besonders heraus.<sup>1316</sup> Obwohl mehrfach auf die kriegerischen Fähigkeiten Edgars verwiesen wird – sei dieser doch wagemutig wie Josua oder kriegerisch wie David und schütze die Gesetze des Reiches *bellica potestate*<sup>1317</sup> –, wird seine Autorität unter den insularen wie vielen anderen Völkern auf eine andere Fähigkeit zurückgeführt. Denn es sei die Klugheit des Königs, die durch einen Vergleich mit dem weisen Salomon verdeutlicht wird,<sup>1318</sup> welche deren *principes* in große Furcht versetzt habe.<sup>1319</sup> Trotz der ihm zugeschriebenen militärischen Eigenschaften wird Edgar in seiner Allmacht also vor allem als Friedenskönig ausgewiesen, der sich der Klugheit, nicht der Gewalt bedient, um seinen Einfluss geltend zu machen. Damit unterstreicht der Autor zum einen den Charakter von Edgars Herrschaft als eines prosperierenden Friedenszeitalters, in welchem die gottgefälligen Anliegen der Reformer zu voller Blüte gelangen können. Andererseits wird die salomonische Weisheit Edgars zur zentralen Säule seines Königtums aufgewertet, da sie letztlich die Grundlage für diese Blütezeit bildet.<sup>1320</sup> Ähnlich wie Edmund wird König Edgar also mit dem monastischen Ideal des Gewaltverzichts in Verbindung gebracht. Während dem Märtyrer allerdings ‚nur‘ die Aussicht auf die jenseitige Überlegenheit bleibt, kann sich Edgar aufgrund seiner ehrfurchtgebietenden Klugheit auch im diesseitigen Leben beweisen. Friedenswahrung und Behauptung gegenüber anderen gehen hier Hand in Hand.

Agonale Verhaltenslogiken werden in den Reformerviten allerdings nicht nur mit Blick auf laikale Akteure verhandelt, sondern auch auf klerikale Personen bezogen. Dass auch in diesem Kontext ganz unterschiedliche Wertevorstellungen miteinander verbunden werden können, um die Selbstbehauptung entsprechend zu akzentuieren, und das kompetitive Moment somit wiederum

---

1316 Zur Förderung des Mönchtums vgl. ausführlich die Abschnitte III.2.2., III.2.4. und III.2.8. in der vorliegenden Arbeit.

1317 [...] *iura regni bellica potestate regaliter protegens* [...]. *Erat bellicosus ut ‚egregius saltes‘ filius Iesse, [...] audax ut Iosue, ‚terribilis ut castrorum acies ordinata‘* [...]. BYRHTFERTH VON RAMSEY, *Vita Sancti Oswaldi*, Buch III, Cap. 10.

1318 [...] *sapiens ut Salomon* [...]. BYRHTFERTH VON RAMSEY, *Vita Sancti Oswaldi*, Buch III, Cap. 10.

1319 [...] *cuncta inimicorum superba colla pedibus suis strauit. Quem pertimuerunt non solum insularum principes et tyranni, sed etiam reges plurimarum gentium; ipsius audientes prudentiam, timore atque terrore percussi sunt.* BYRHTFERTH VON RAMSEY, *Vita Sancti Oswaldi*, Buch III, Cap. 10.

1320 Byrhtferths Aussagen zum Ideal des Friedenskönigs spiegeln ältere Traditionen wider, zu denen auch der alfredianische Reformkontext zu zählen ist. Vgl. zum angelsächsischen Diskurs um dieses Herrscherideal KERSHAW, *Kings*, S. 241–261.

ganz unterschiedlichen kommunikativen und argumentativen Anliegen verpflichtet sein kann, zeigen etwa Byrhtferths Aussagen zu seinem Protagonisten in der *Vita Sancti Oswaldi*. So habe Oswald danach gestrebt, ein *athleta castus in uiridi prato gloriosi certaminis* zu werden, welches als Bild für die stete Abkehr von der Sünde gedeutet werden kann.<sup>1321</sup> Die Benediktsregel und ihre Anweisungen hätten ihm dabei als Waffe gedient, durch welche er mit einer solchen inneren Stärke versehen worden sei, dass er die Zuneigung aller gewonnen habe.<sup>1322</sup> Die Erzählung gipfelt schließlich in der Schilderung eines – grundsätzlich spirituell zu verstehenden – Kampfes gegen den Riesen Behemoth und die personifizierten acht Todsünden, welche durch unterschiedliche Angriffe versucht hätten, den vermeintlich schutzlosen Heiligen in eine explizit als *muliebriter* bezeichnete Flucht zu versetzen – ausgerechnet ihn, der doch mit den apostolischen Waffen ausgestattet gewesen sei. [V]irilis intentione habe Oswald jedoch seine Gegner überwunden und den Riesen schließlich getötet, indem er ihn mit einem Schwert enthauptet habe. Dabei wird die geistliche Metaphorik vollständig zugunsten einer eher heroisch-physisch konnotierten Darstellung aufgehoben.<sup>1323</sup>

Keuschheit kann hier also – neben anderen Tugenden – als eine Stärkung für den lebenslangen Kampf des Heiligen gegen Versuchung und Sündhaftigkeit verstanden werden, in welchem er zugleich seine Männlichkeit unter Beweis stellt. Entgegen vielfach anderslautender Forschungsmeinungen stellt der keusch lebende und auf Gewalt verzichtende Heilige also keine ‚entmaskulinierte‘ oder gar ‚geschlechtslose‘ Figur dar, die sich der Werteordnung einer auf Kriegführung und Selbstbehauptung fußenden laikalen Elite vollständig entzieht. Diese Werte werden vielmehr – im Gegenteil – neu kodiert, mit einer christlichen Bedeutung versehen und so in das hier vermittelte Heiligkeitskonzept integriert.<sup>1324</sup> Damit erfüllt die Auslegung der Norm ein die Bindung des hochrangigen Klerus an den laikalen Adel stabilisierendes Moment, versucht sie doch, die durch das Gebot der Keuschheit möglicherweise gegebene Entfremdung zwischen den Personenkreisen durch das geteilte Prinzip agonaler Selbstbehauptung zu überwinden. Auch der monastisch orientierte Reformers löst sich somit nicht vollständig von den ethischen Referenzpunkten seiner adeligen Sozialisation. Vielmehr werden diese Normen durch eine produktive

---

1321 BYRHTFERTH VON RAMSEY, *Vita Sancti Oswaldi*, Buch II, Cap. 7.

1322 *Humilitatis officium et cetera sancte regule obedientia pro armis habuit inuictricibus, pollens miris uirtutibus; pro quibus diligebatur ab omnibus.* BYRHTFERTH VON RAMSEY, *Vita Sancti Oswaldi*, Buch II, Cap. 7.

1323 [G]igas [sc. Beemoth] – *qui est seuissimus demon – remisit contra eum* [sc. Osuualdum] *agmen copiosum satis astute; quem uoluit muliebriter expauescere, putans eum esse inermem – qui erat apostolicis munitus preualide armis! Venit ad eum in balatione ouium, in latratione canum, in grunnitione porcorum, in ruditione asinorum, in fremitu leonum, in strepitu tpopulorum: que omnia signo salutifere crucis extinxit; quique super dorsum gigantis potenter ascendit, cuius gladium arripuit et caput forti manu percussit, habens postmodum bellum cum Philisteis.* BYRHTFERTH VON RAMSEY, *Vita Sancti Oswaldi*, Buch II, Cap. 8.

1324 Zu vergleichbaren Ergebnissen kommt auch Birgit Studt in einer ihrer Studien, die allerdings keine englischen Beispiele beleuchtet. Vgl. STUDDT, *Helden*, bes. S. 1–14.

Umdeutung mit den veränderten Erfordernissen des Mönchtums harmonisiert, um Spannungen zwischen konfligierenden Verhaltensordnungen aufzuheben.

Noch deutlicher als im Falle Oswalds tritt die Bedeutung dieses agonal konnotierten Tugendverständnisses in der ebenfalls von Byrhtferth verfassten *Vita Sancti Ecgwini* in Buch IV, Kapitel 1 bis 4, hervor. In diesem Abschnitt entwirft Byrhtferth eine letztlich allegorisch zu verstehende Erzählung über die Eroberung der Stadt Babylon, welche als eine Reihe von Zweikämpfen Ecgwines gegen Personifikationen des Bösen und Sündhaften dargestellt wird, die schließlich in der Bezwingung Behemoths selbst gipfelt. Ecgwine wird dabei als Gefolgsmann Davids eingeführt, der zunächst als Kundschafter entsandt und schließlich vom alttestamentarischen König zum Anführer eines christlichen Heeres erhoben worden sei.<sup>1325</sup> Im Anschluss daran seien die von jeweils zwei Heerführern und ihren Frauen bewachten vier Tore eingenommen worden, bevor schließlich der Herrscher selbst in seinem Palast gestellt und vom Heiligen bezwungen worden sei.<sup>1326</sup> Wenngleich die Allegorie in ihrer Ausgestaltung teilweise inkonsequente Züge aufweist, so ist die übergeordnete Aussage der Passage doch deutlich zu erkennen: die lebenslange Behauptung des Heiligen gegen das Sündhafte, die ihre Erfüllung schließlich in der Überwindung des Teufels selbst findet. Denn die acht Frauen der Heerführer werden als Verkörperungen der acht Todsünden ausgewiesen, eine Identifizierung des Königs der Stadt mit Satan selbst liegt nicht zuletzt aufgrund der Beschreibung seiner Person nahe.<sup>1327</sup> Dabei ist es weder ein Zufall, dass die Eroberung der Stadt in vier Etappen geschildert wird, noch kann das Einfügen dieses Kampfes direkt vor der Beschreibung des Todes Ecgwines als willkürlich angesehen werden: Einerseits stellen die vier Kämpfe um die Tore jeweils Äquivalente zu den vier Lebensaltern dar, die von Byrhtferth im Prolog genannt werden und eine Gliederungsebene des Werkes bilden.<sup>1328</sup> Andererseits stellt die physische Überwindung des Teufels in dieser Passage durch ihre direkte Einordnung vor die Darstellung des heilsamen Sterbens Ecgwines eine eschatologische Aufladung des Todes dar. Die Überwindung des Sündhaften und die erfolgreiche Abkehr vom Bösen werden als stete Herausforderung, aber auch als Erfüllung des menschlichen Lebens gedeutet, sie sichern Ecgwine die Erlösung nach dem Tod und begründen in ihrer exzeptionell evozierten Form seine Aufnahme in die Gemeinschaft der Heiligen. Ja, der mi-

---

1325 *Direxit rex prepotens (quem nunc appellauimus [sc. Davidum]) hunc uirum – de quo nobis est sermo – ut uideret ciuitatem quam Ninus magna fortitudine erexit, ut probari ualeret si contra eum dimicare potuisset. [...] [R]emisit [Davidum] post eum agmen copiosum armatum mirifice, crucis uexillo signatum honorifice.* BYRHTFERTH VON RAMSEY, *Vita Sancti Ecgwini*, Buch IV, Cap. 2.

1326 Vgl. BYRHTFERTH VON RAMSEY, *Vita Sancti Ecgwini*, Buch IV, Cap. 3–4.

1327 [...] [E]t bis quaternos duces bisque ternas et binas opprimeret eorum coniuges (octo principalia uitia dico) [...]. BYRHTFERTH VON RAMSEY, *Vita Sancti Ecgwini*, Buch IV, Cap. 4. Gerade anhand der Todsünden zeigt sich allerdings auch die Inkonsistenz von Byrhtferths Entwurf. Denn die angeführten Namen lauten *Superbia, Inanis Gloria, Ira, Rixa, Sodoma, Gomorra, Fornicatio* und *Immunditia* und entsprechen somit den eigentlichen Sünden nicht zur Gänze. Zur problematischen Gestalt der Allegorie vgl. auch die Bemerkungen ebd., S. 269, Anm. 5.

1328 Dazu Anm. 1155 in der vorliegenden Arbeit.

litärisch-heroisch konnotierte Sieg und der Tod werden gar narrativ parallelisiert und somit letztendlich gleichgesetzt.

Die eigentlich spirituelle Bedeutung der Episode tritt also deutlich zugunsten einer physisch-heroisch konnotierten Darstellung zurück, die Erzählung trägt fast schon die narrativen Züge eines Heldenepos. Auffallend ist dabei vor allem die Fokussierung auf die agonale Selbstbehauptung des Heiligen, die durch eine christliche Neucodierung kämpferisch-martialischer Tapferkeitsrhetorik evoziert wird: Analog zu dem den Forschungsdiskurs dominierenden Bild des in einer Kriegergesellschaft sozialisierten und auf seine Ehre bedachten laikalischen Adligen scheint auch der Bischof von Worcester einer spezifischen agonalen Verhaltensform verpflichtet zu sein. So stellt Byrhtferth in Bezug auf die Armee Ecgwines stark ihre Tapferkeit heraus, würden die versammelten Kämpfer ihre Waffen doch nicht nachlässig nach Art furchtsamer Soldaten führen oder gar in weibische Furcht verfallen, sondern vielmehr durch ihren standfesten Glauben an den Herrn bestehen. Ecgwine selbst wiederum sei bei der Ankunft des Heeres in einen Freudenruf ausgebrochen, werde er mit dieser Schar doch der *inextinguibilis* [...] *uictor* sein, welcher die davidischen und apostolischen Waffen auf seiner Seite habe.<sup>1329</sup> Es sind also die spirituell zu verstehenden Waffen des Psalters und des Evangeliums, welche dem Heiligen in seinem Kampf gegen die Versuchung und Sündhaftigkeit dienen. Die Bewährung wird dabei zu einem Akt individueller Tapferkeit erhoben, der wiederum die Männlichkeit der Akteure unter Beweis stellt, entziehen sie sich doch der als weibisch konnotierten Furcht.

Noch deutlicher werden Ecgwines Tugenden bei seinem Aufeinandertreffen mit dem König der Stadt greifbar, stellt Byrhtferth sie doch an dieser Stelle den verkommenen Eigenschaften des Teufels antithetisch gegenüber: Während der König sich in Stolz und Prahlerei ergehe, zeige sich Ecgwine demütig und voller Gottvertrauen. Wo der Teufel in seiner Missgunst Tod und Verderben in die Welt tragen würde und die Menschen zur Sündhaftigkeit verführe, predige der Heilige das Wort Gottes und zeige den Menschen den Weg zum individuellen Seelenheil auf.<sup>1330</sup> Gerade durch den letztgenannten Punkt – das Wirken des Heiligen in der Welt – greift Byrhtferth einen weiteren Aspekt im Rahmen seiner Allegorie auf: Es geht um die weltklerikalen Funktionen Ecgwines als Prediger und Unterweisender, welche diesem qua seines Bischofsamtes zukommen. So wird nicht nur die asketische Abkehr von der Welt, sondern auch das gottge-

---

1329 [...] [N]on timidorum militum more pigriter arma gestantes nec muliebriter metuentes, sed in rege superno spem firmam habentes. Quos cum ad se uenire conspexisset, repletus ineffabili tripudio dixit: ‚Gaudet mecum tellus tantis illustrata fulgoribus; exultet celum tantis agminibus decoratum, cum quibus ualeam inextinguibilis esse uictor, arma mecum Dauitica atque apostolica habendo!‘ BYRHTFERTH VON RAMSEY, *Vita Sancti Ecgwini*, Buch IV, Cap. 2.

1330 Ille [sc. Beemoth] erat plenus superbia Babiloniaca; iste [sc. Ecgwinus] humilitatis uictoriam pro armis gerebat. Ille uero de uitio inanis glorie superbe se exaltabat; iste de bonitate Domini sperabat. Ille inuidia plenus mortem intulit mundo; iste quibus potuit – et ante iuuentutis tempus et post – semper uite aeternae gloriam predicauit. Ille ira et omnibus uitiiis repletus, omnes ad precipitium aeternae dampnationis pertraxit; iste cunctos ad gloriam superne gratie prouocauit, ostendens eis uitia respuere et uitam querere eternam. BYRHTFERTH VON RAMSEY, *Vita Sancti Ecgwini*, Buch IV, Cap. 4.

fällige Wirken in der Welt als Teil des lebenslangen Kampfes gegen das Böse und Sündhafte definiert. Damit trägt die Darstellung des Bischofs von Worcester der doppelten Stoßrichtung der Reformen Rechnung, zu deren Idealen nicht nur die Wiederbelebung mönchischer Abgeschiedenheit und Askese, sondern auch die Übernahme seelsorgerischer und damit weltklerikaler Funktionen zählen.

Der spirituelle Kampf des Mönchtums gegen die eigene Sündhaftigkeit und die Versuchungen des Teufels werden in den Reformerviten allerdings nicht nur auf einer rein allegorischen Ebene thematisiert. Vielmehr laden die Hagiographen auch reale Konflikte der geistlichen Reformer mit einer agonalen Semantik auf, um deren Überlegenheit gegenüber reformfeindlichen Kräften entsprechend zu erweisen. Ein besonders eindrückliches Beispiel hierfür bildet abermals die *Vita Sancti Ecgwini* Byrhtferths von Ramsey. Bei seiner Beleuchtung der postumen Wunder des Bischofs berichtet der Autor in Buch IV, Kapitel 10, von einem Rechtsstreit der vom Heiligen gegründeten Gemeinschaft in Evesham mit einem Bauern um ein Stück Land. Obwohl der Verfasser dabei zunächst eine friedliche Lösung des Streitfalles durch Reinigungseide der Konfliktparteien vor Ort antizipiert, welche den rechtmäßigen Besitzer des Gutes erweisen sollen,<sup>1331</sup> endet die Episode mit dem gewaltsamen Tod des *rusticus*. Denn der Bauer habe sich mit der von ihm mitgeführten Sense in seinem rasenden Zorn selbst enthauptet, als er diese für die Eidablegung habe abstellen wollen.<sup>1332</sup> Das Geschehen wird dabei als Gottesurteil gewertet, welches auf die Interzession Ecgwines hin geschehen sei, um einen Meineid des Antagonisten zu verhindern.<sup>1333</sup> Denn dieser soll sich vor seinem Aufbruch zur Eidesstätte etwas heimische Erde in einen seiner Schuhe gefüllt haben, um so vermeintlich wahrheitsgemäß beschwören zu können, auf eigenem Land zu stehen.<sup>1334</sup> Die radikale Bestrafung dient so letztlich der Aufdeckung einer List, erfüllt damit einen höheren Zweck und ist nicht als Rachsucht zu deuten. Zugleich wird die zuvor von Byrhtferth evozierte spirituelle Agonalität des Heiligen um eine gegenwärtige Dimension ergänzt: So wie Ecgwine als Kämpfer Gottes zu Lebzeiten durch seine Tugendhaftigkeit die Sünden und den Teufel bezwungen habe, so erweist er sich hier als gerechter Streiter für die Anliegen des von ihm eingerichteten Konventes.

Mit dieser Akzentuierung der Wirkmächtigkeit des Heiligen im Diesseits ist der agonale Sinngehalt des Mirakelberichtes allerdings noch nicht erschöpft. Denn noch aussagekräftiger als der Ausklang der Episode ist die Darstellung des

---

1331 *Quod cum experimento coniceret senior ipsius loci nomine Wyred consternatus animo constituit diem quo aut ille aut alter cum iuramento terram sibi uendicaret.* BYRHTFERTH VON RAMSEY, *Vita Sancti Ecgwini*, Buch IV, Cap. 10.

1332 *Infixit ille nebulosus hastam falcastri tam ualide in terram, ut uno icto suum abscederet turpissimum caput cum collo [...].* BYRHTFERTH VON RAMSEY, *Vita Sancti Ecgwini*, Buch IV, Cap. 10.

1333 *Voluit peierare, sicut diximus; sed non permisit sanctus, quoniam uindicta erat iuxta, elapsa celitus, quam non sperauit ille stultus.* BYRHTFERTH VON RAMSEY, *Vita Sancti Ecgwini*, Buch IV, Cap. 10.

1334 *Sed ille ambro pleniter facula hostis Beelzebuthini erat inflammatus: cum uero ad locum certaminis properaret, accepit astute ille ignominiosus partem pulueris ex propria domo et misit – instigante diabolo – in calciamento. [...] Erat nemphe oppilatum in calciamento aruum, sicut diximus; qui hoc eatenus agere fraudulentur studuit, ut posset per hoc peierare quod in terra sua staret.* BYRHTFERTH VON RAMSEY, *Vita Sancti Ecgwini*, Buch IV, Cap. 10.



Konfliktverlaufes selbst, welcher von Byrhtferth sprachlich zu einem gerichtlichen Zweikampf zwischen dem *rusticus* und Wigred, dem Prior und somit rechtlichen Repräsentanten von Evesham, ausgestaltet wird. Der personale Fokus auf den Vorsteher der Gemeinschaft ergibt sich dabei aus dessen rechtlicher Repräsentationsfunktion, soll er doch stellvertretend für die Mönche den entsprechenden Eid leisten. So rekurriert der Autor bei der Anbahnung der Entscheidung gleich mehrfach auf die Kampfesmetaphorik, indem er etwa die Insel, auf welcher die Eide geleistet werden sollen, als *locum certaminis*<sup>1335</sup> bezeichnet oder die den Prior begleitende Mönchsschar als Heerzug gestaltet wird.<sup>1336</sup> Dabei stellt der Autor deren physische Unterlegenheit heraus, welche sie nach Art Davids durch ihren demütigen Geist und ihre spirituelle Bewaffnung wettmachen würde: Denn die Mönche führten das Schwert des göttlichen Wortes mit sich und trügen den undurchdringlichen Brustpanzer des Glaubens als Schild.<sup>1337</sup>

Die beiden eigentlichen Kontrahenten des sich anbahnenden ‚Kampfes‘ werden wiederum in einer Antithese perspektiviert: Während Wigred mit dem Banner des herrlichen Segens bezeichnet worden sei, sei der Bauer mit dem brennenden Geist der Habsucht erfüllt gewesen; während der Prior dazu bereit gewesen sei, für die Gerechtigkeit und den umstrittenen Besitz zu sterben, sei der Feind dazu bereit gewesen, Beute zu machen.<sup>1338</sup> Nicht erst das Strafwunder des Heiligen stellt also Bezüge zum Aspekt der Selbstbehauptung her, dieses Moment kennzeichnet auch das Agieren der von ihm protegierten Gemeinschaft unter der Führung Wigreds. Prior und Heiliger werden durch ihren bedingungslosen Einsatz für die Anliegen ihres Konventes gar miteinander parallelisiert, wobei die Bindung zwischen den Streitern durch die spirituelle Vorbereitung Wigreds auf die Entscheidung noch gestärkt wird. Denn in einem demütigen Gebet habe Wigred die Unterstützung Gottes über Ecgwine erbeten, wobei er den Heiligen explizit im Kreis von dessen *sacros agonithetas* verortet.<sup>1339</sup> Der irdische und himmlische Vorsteher des Klosters ergänzen sich folglich in

1335 BYRHTFERTH VON RAMSEY, *Vita Sancti Ecgwini*, Buch IV, Cap. 10.

1336 [...] *sed Dautico more contra hostis exierunt mente deuota nequitiam* [...]. BYRHTFERTH VON RAMSEY, *Vita Sancti Ecgwini*, Buch IV, Cap. 10.

1337 *Non secum habebant multitudines hominum qui manipulatim possent eos horrore exsuperare, nec uenabulis percutere ferratis; sed Dautico more contra hostis exierunt mente deuota nequitiam, macheram diuini uerbi secum retinentes et loricam fidei inextricabilem pro umbonibus gestantes.* BYRHTFERTH VON RAMSEY, *Vita Sancti Ecgwini*, Buch IV, Cap. 10.

1338 Dazu Anm. 1136 in der vorliegenden Arbeit.

1339 *Venit enim uero constituta dies. Qui [sc. Wynred], primo mane intrans in ecclesiam, rogare cepit Domini auxilium et reuerendi patris patrocinium ut sibi succurrere dignaretur, fidem firmam retinens in corde quod sanctus nolle illam terram ignobili rustico derelinquere. At ille, adpropians propius uiri Dei [sc. Eguuini] reliquii piis et sancto altari, postulauit sanctum sibi in adiutorio esse, decantans (et genua curuans in conspectu Dei) septenos penitentiae psalmos. Surgens ab oratione, cultor Dei non rogauit Petrum uel fratrem eius, sed specialiter sancti Eguuini antistitis implorauit presidium, dicens ex intimo cordis affectu: ‚Domine clementissime, qui tuos sacros agonithetas tua misericordissima aure audisti et hunc electum tuum in eterna gloria decorasti: te per ipsum peto ut hodie facias mecum misericordiam, sicut quondam fecisti cum puero Abrahe.‘* BYRHTFERTH VON RAMSEY, *Vita Sancti Ecgwini*, Buch IV, Cap. 10.



ihrem Agieren, indem der Prior zunächst – ganz dem monastischen Ideal des Gewaltverzichts folgend – über den Reinigungseid eine friedliche Lösung des Konfliktes herbeizuführen sucht. Erst als diese Beilegung aufgrund der Falschheit des Gegners zu scheitern droht, greift der Heilige zur Wahrung der klösterlichen Ansprüche ein. Beide Akteure kämpfen also mit den ihnen jeweils zur Verfügung stehenden Mitteln für die besitzrechtliche Integrität des Konventes.

Auch die kämpferische Ansprache des laikalen Herrschaftsträgers Ælfwold hat in der reformorientierten Hagiographie ein geistliches Pendant. So berichtet Wulfstan Cantor in seiner *Vita Sancti Æthelwoldi* von einem Apell Osgars, des späteren Abtes von Abingdon, an eben jene Mönchsschar, durch welche Bischof Æthelwold die Weltklerikergemeinschaft in Old Minster in Winchester habe ersetzen lassen. Die Rede des Mönches ereignet sich im Kontext der Vertreibung der *canonici* selbst und schließt inhaltlich an einen Messgesang an, welchen die Brüder bei ihrer Ankunft an der Kirche gehört hätten. Dabei hätten die Mönche die dort in Anlehnung an einen Psalm formulierte Aufforderung zum ehrfürchtigen Dienst gegenüber Gott als göttliches Zeichen für die Rechtmäßigkeit ihres Vorgehens gegen die disziplinlosen Kleriker gewertet. Osgar hätte sie hierzu durch eine flammende Rede sogar noch weiter angetrieben: Statt Zeit zu verschwenden, sollten sie tun, wozu die Kleriker sie selbst aufgefordert hätten, und dem Weg der Gerechtigkeit folgend Gott dienen, um schlussendlich, nachdem sich dessen Zorn gelegt hätte, zu jenen Gesegneten zu zählen, die auf den Herrn vertrauten.<sup>1340</sup>

Wenngleich Osgar den Psalm über das Gehörte hinaus weiter auslegt und seinen Mitbrüdern letztlich eine Predigt hält, weckt die Ansprache durch ihren zum Handeln gegen den Gegner ermutigenden Charakter Assoziationen zu einer Feldherrenrede. Das agonale Moment wird durch den Kontext des Apells noch weiter unterstrichen, definieren die Mönche den Gesang doch als *Dauiticum* [...] *imperium*, gegen die Kleriker vorzugehen.<sup>1341</sup> Der Umgang der Mönche mit dem Gehörten erinnert narrativ also an eine Vorbereitung zur Schlacht und verdeutlicht somit den werteorientierten Gegensatz zwischen Mönchen und Klerikern noch weiter: Die Reformen werden im Wortsinne in eine Frontstellung zu ihren Gegnern gebracht. Dass die Vertreibung schlussendlich ganz im Sinne monastischer Ideale ohne Einsatz von Gewalt abläuft, ist dabei einerseits auf das Entgegenkommen der Reformen zurückzuführen. Denn der königliche Beauftragte, Wulfstan von Dalham, habe den *canonici* den Verbleib in Old Minster in Aussicht gestellt, sofern sie die Profess ablegen sollten.<sup>1342</sup> Andererseits räumen

---

1340 [...] *Osgaro exhortante eos atque dicente: „Cur foris moramur? Faciamus sicut hortantur nos clerici, ingrediamur, et per uiam iustitiae gradientes Domino Deo nostro cum timore et exultatione famulemur, ut cum exarserit in breui ira eius mereamur esse participes illorum de quibus subiungitur ‚beati omnes qui confidunt in eo.‘“* WULFSTAN CANTOR, *Vita Sancti Æthelwoldi*, Cap. 17.

1341 WULFSTAN CANTOR, *Vita Sancti Æthelwoldi*, Cap. 17.

1342 *Misit quoque rex illuc cum episcopo quendam ministrorum suorum famosissimum, cui nomen erat Wulfstan æt Delham, qui regia auctoritate mandauit canonicis ut unum de duobus eligerent, aut sine mora dare locum monachis aut suscipere habitum monachici ordinis.* WULFSTAN CANTOR, *Vita Sancti Æthelwoldi*, Cap. 18.

die Kleriker in ihrer Verachtung für das Mönchtum kampfflos das Feld,<sup>1343</sup> sodass der Mut der Reformier letztlich mit der Feigheit ihrer Gegner kontrastiert wird.

Agonalität tritt in den Reformerviten also als vielseitig einsetzbarer Verhaltenswert in Erscheinung, der neben der Kriegführung als adlig-laikaler Statusaffirmation auch den spirituellen Kampf des Mönchtums gegen den Teufel und die Sündhaftigkeit zum Gegenstand haben kann. Beide Bereiche können sich dabei stark aneinander angleichen, wie zum einen die ‚Spiritualisierung‘ des Agierens von Byrhtnoth im Kampfgeschehen bei Maldon bei Byrhtferth aufzeigt. Der Herrschaftsträger wird in zweifacher Hinsicht zu den Reformern in Beziehung gesetzt, da seine vollständige Orientierung am Gottgefälligen unter völliger Vernachlässigung des Irdischen einem Kernwert von deren Werteordnung entspricht. Zudem parallelisiert seine Kampfhaltung ihn mit dem Mönchtum, dessen agonale Selbstbehauptung gegen die Versuchungen des Teufels durch die gleiche agonale Sprechweise herausgestellt wird. Zum anderen bedienen sich die Hagiographen einer martialischen Metaphorik, um die prinzipiell gewaltlose Selbstbehauptung monastisch-klerikaler Akteure zu akzentuieren. Dies wird nicht nur in der allegorisch zu deutenden Eroberung Babylons durch Ecgwine greifbar, sondern gilt auch für Oswalds Keuschheit, durch welche er paradoxerweise seine Männlichkeit unter Beweis stellt. Folglich dient die Propagierung von Agonalität als eines klerikale wie laikale Akteure gleichermaßen leitendes Konzept ebenfalls der Überbrückung standesgebundener Differenzen: Auch unter dem Gebot des Gewaltverzichts kann man sich zu den Werten einer kriegführenden Elite bekennen.

### III.2.11. Produktivität

Produktivität im Sinne einer besonderen Leistungsfähigkeit von Akteuren wird in den Reformerviten in ganz unterschiedlichen Kontexten evoziert und für differierende kommunikative Anliegen genutzt. Ein Aspekt, der in mehreren Viten eine bedeutsame Rolle spielt, bildet der religiöse Eifer von Akteuren. In der *Vita Sancti Æthelwoldi* stellt Wulfstan Cantor etwa in Kapitel 6 die besondere Leistungsbereitschaft heraus, welche bereits den noch kindlichen Æthelwold in allen religiösen Angelegenheiten ausgezeichnet habe: So sei er schon in früher Jugend der Unterweisung in den heiligen Schriften anvertraut worden und habe das Gelernte aufgrund seiner scharfsinnigen Auffassungsgabe nicht träge in Vergessenheit geraten lassen, sondern in fester Erinnerung verinnerlicht.<sup>1344</sup>

---

1343 *At illi, nimio pauore conterriti et uitam execrantes monasticam, intransibibus monachis ilico exierunt. Sed tamen postmodum tres ex illis ad conuersionem uenerunt, scilicet Eadzinus, Wulfsinus et Wilstanus presbiter [...].* WULFSTAN CANTOR, *Vita Sancti Æthelwoldi*, Cap. 18.

1344 *Igitur cotidiano profectu creuit puer bonae indolis, et in ipsa mox pueritia sacris litterarum studiis est traditus, ut qui aliis uiam salutis erat ostensurus ipse cum Maria secus pedes Domini humiliter sederet et uerbum ex ore illius salubriter audiret. Erat enim agilis natura atque acutus ingenio, ita ut quicquid maiorum traditione didicerat non segniter obliuioni traderet sed tenaci potius memoriae commendaret.* WULFSTAN CANTOR, *Vita Sancti Æthelwoldi*, Cap. 6.

Zudem habe er danach gestrebt, die zarten Jahre durch ehrenhaftes Benehmen und durch die Reife an Tugenden zu überwinden.<sup>1345</sup> Seinen ganzen Körper habe er in den Dienst Gottes gestellt und seinen ganzen Verstand der Erfüllung des göttlichen Willens gewidmet, sodass er durch seine aufrichtige Lebensführung Dankbarkeit für die von Christus erhaltenen Gaben gezeigt und sich für noch größere Gnadenerweise anempfohlen habe.<sup>1346</sup> Æthelwold wird hier von Wulfstan also als *puer senex* gezeichnet, der sein Leben schon von Kindesbeinen an ganz in den Dienst Gottes gestellt habe. Die besondere Leistungsbereitschaft des Jungen wird dabei nicht nur über die das eigentliche Alter transzendierende Reife herausgestellt, welche der spätere Bischof im Bildungserwerb und in seinem moralischen Vervollkommnungsstreben zeigt. Vielmehr betont der Hagiograph auch die Totalität, mit welcher Æthelwold diesen Einsatz vollzieht, stellt er doch Körper und Geist, mithin sein ganzes Selbst in den göttlichen Dienst. Der bedingungslose Einsatz für Gott wird somit als in der Kindheit grundgelegtes, lebenslanges Anliegen des Heiligen präsentiert, der besondere Eifer weniger als erklärungsbedürftiges Verhalten, sondern vor allem als angemessener Umgang mit den ihm gewährten göttlichen Gnadengaben perspektiviert. Die Produktivität des Heiligen ist also insofern eine erstrebenswerte Verhaltensweise, als sie die Erfüllung seiner göttlichen Begnadung darstellt und ganz auf eine gottgefällige Lebensweise fokussiert ist.

Dass Produktivitätsvorstellungen paradoxerweise auf die kontemplative Lebensführung bezogen werden können, verdeutlicht eine Passage in der *Translatio* Lantfreds, in welcher der Hagiograph von einer kurzfristigen Krise des gottgefälligen Lebens in Old Minster in Winchester berichtet. In der Abwesenheit Æthelwolds sei die Gemeinschaft in ihrem Gotteslob nachlässig geworden und habe nicht mehr jedes sich am Grabe des Heiligen ereignende Wunder wie vom Bischof angeordnet durch umgehenden Lobpreis honoriert.<sup>1347</sup> Die potenziellen Folgen dieser *neglegentia* werden dabei durch die Intervention Swithuns für den Konvent herausgestellt. Denn es sei vor allem die Sorge des Heiligen um den Zustand der Gemeinschaft von Old Minster selbst gewesen, die ihn zu diesem Schritt veranlasst habe, da der Konvent durch sein undankbares, ungehorsames und pflichtvergessenes Verhalten dem Teufel anheim zu fallen drohte.<sup>1348</sup> Diese Sorge wird durch eine sich anschließende Traumvision noch weiter unterstrichen, indem der Heilige der *matrona* in einer längeren Rede die Prinzipien und moralischen Implikationen des Wunderglaubens im Rückbezug auf das Fehlverhalten der Mönche erklärt: So erwecke die Undankbarkeit der Gemeinschaft den Unmut Gottes, des *auctor* [] *miraculorum*, da sie schändlicher Weise ihre

---

1345 *Studebat etiam teneros pueritiae annos morum honestate et uirtutum maturitate uincere* [...]. WULFSTAN CANTOR, *Vita Sancti Æthelwoldi*, Cap. 6.

1346 [...] *diuinis semper obsequiis omnia membra sua mancipare et ad Dei implendam uoluntatem totam mentis suae intentionem dirigere, sicque perceptis Christi muneribus recte uiuendo gratias exhibere ut ad maiora percipienda dignus mereretur existere*. WULFSTAN CANTOR, *Vita Sancti Æthelwoldi*, Cap. 6.

1347 LANTFRED, *Translatio et miracula Sancti Swithuni*, Cap. 10.

1348 Dazu Anm. 1113 in der vorliegenden Arbeit.

diesseitigen Verlangen über den göttlichen Dienst stellen würde.<sup>1349</sup> Das Abwenden vom Gotteslob wird dabei mit einer sündhaften Geisteshaltung gleichgesetzt, sei es doch Ausdruck der Missgunst, der Trägheit und des Hochmuts gleichermaßen. Dementsprechend drohe der Gemeinschaft nicht nur der Entzug der miraculösen Gunsterweise von Gott, sondern auch dessen gerechter Zorn, sollten sie von ihrem lästerlichen Verhalten nicht ablassen und Buße für ihre Sünden tun.<sup>1350</sup> Der klösterliche Gebetsdienst ist demnach als unbedingt einzuhaltende Pflicht zu verstehen und erfordert ein gewisses Maß der Disziplinierung.

Ein weiteres bedeutsames Themenfeld bildet die Vereinbarkeit von Idealen der *vita activa* mit denjenigen der *vita contemplativa*, welche mit Blick auf das seelsorgerische Agieren monastisch orientierter Akteure verhandelt wird. So berichtet B. in seiner *Vita Sancti Dunstani* von der Fürsorge des Heiligen für die todkranke *matrona* Æthelflæd, welche ihr Leben nach ihrer Verwitwung Gott gewidmet und sich im Umfeld der Gemeinschaft von Glastonbury niedergelassen habe.<sup>1351</sup> Die Pflege der *famula Dei*, um welche sich Dunstan wie um seine eigene Mutter gekümmert habe, sei dabei so zeitintensiv gewesen, dass der zu dieser Zeit bereits als Mönch ordinierte Heilige die Vesper verpasst habe.<sup>1352</sup> Der Heilige bricht hier also scheinbar zunächst mit einer religiösen Norm, versäumt er doch den Gebetsdienst, zu dem er qua Profess verpflichtet ist. Allerdings wird diese Problematik in zweifacher Weise relativiert, indem das Versäumnis zum einen nicht durch Eigennutz, sondern durch den karitativen Dienst anderen gegenüber motiviert ist und somit selbst in einem christlichen Verhaltensideal wurzelt. Ja, das Handeln Dunstans ist gar in einem direkten Zusammenhang mit seiner zweiten Funktion als Priester zu sehen und somit seinerseits als Pflichterfüllung zu deuten: Denn obgleich die Fürsorge zunächst unbestimmt gelassen beziehungsweise in einer allumfassenden Weise konzipiert wird, stellt der Autor im weiteren Verlauf der Episode explizit Bezüge zur pastoralen Würde des Heiligen her, indem dieser Æthelflæd bei der eigenen Vorbereitung auf den Tod

---

1349 [...] [I]n somnis apparuit quadam nocte cuidam uenerabili matronae [...]. Dixitque illi blandissimis sermonibus, ‚Mox ut uideris Wintoniensem, dilecta Dei, antistitem, dic ei ut imperet monachis degentibus ibidem ne cessent glorificare Deum omnipotentem, quotiescumque quispiam egrotus ad Suuidhuni tumbam presulis receperit curationem. Valde etenim displicet omnipotenti Deo auctori miraculorum, quod cotidie miracula facit innumerabilia coram oculis eorum – et ipsi tam iniuste agunt, quod Deo laudes non referunt, sed caduca (malum!) studia – quod nefas est dictu! – diuinis operibus praepouunt. Ne sit illis, obsecro, graue per singulas omnireantis regis uirtutes glorificare omnium auctorem uirtutum, ne sentiant iratum iudicem uiuorum atque mortuorum‘. LANTFRED, *Translatio et miracula Sancti Swithuni*, Cap. 10.

1350 [...] [S]i quispiam cessauerit a laude, repletus neuo inuidiae, torporis ac superbiae, nisi commissum hoc deluerit penituntine, carebit minime uitiorum fraude. LANTFRED, *Translatio et miracula Sancti Swithuni*, Cap. 10.

1351 Vgl. dazu B., *Vita Sancti Dunstani*, Cap. 10.

1352 *Coepit autem haec prenominata Dei famula [sc. Æthelflæd], transacto beati certaminis cursu, et proximante iam fine, ex humano iure grauiter infirmari. Cui beatus Dunstanus causam prouidendi sollers exhibuit, et quasi propriam matrem unice custodiuit. Contigit ergo his impredientibus curis ipsum horis uespertinalibus abesse et cum psallentibus more solito non fuisse cateruis [...].* B., *Vita Sancti Dunstani*, Cap. 11.

unterstützt und ihr die entsprechenden Sakramente spendet. Zum anderen sühnt der Heilige das begangene Fehlverhalten schlussendlich, da der kontemplative Dienst gutgemacht wird: Nach seiner Versorgung der *matrona* sei der Heilige in der Dämmerung zusammen mit seinen Schülern zur mittlerweile verschlossenen Kirche aufgebrochen und habe das Offizium dort im Freien nachträglich zelebriert.<sup>1353</sup>

Wenngleich B. die Passage vordergründig nutzt, um das enge Verhältnis zwischen Dunstan und Æthelflæd herauszustellen, und der zeitversetzte Gebetsdienst vor der Kirche die Rahmenbedingungen für eine im Folgenden berichtete Vision um den Heiligen schafft, thematisiert der Autor in diesem Kontext zugleich den Lebensentwurf seines Protagonisten als Mönch und Priester. Produktivitätsvorstellungen spielen dabei insofern eine bedeutsame Rolle, als sie der Überbrückung von Spannungen dienen, welche sich aus der Verknüpfung von *vita activa* und *vita contemplativa* ergeben: Dunstan priorisiert keine der beiden christlichen Verhaltensordnungen, sondern harmonisiert diese trotz ihres prinzipiell widersprüchlichen Charakters vielmehr miteinander, indem er dem Gebetsdienst, der Für- sowie der Seelsorge gleichermaßen gerecht wird. Damit spiegelt der Heilige in seinem vorbildlichen Handeln ein Kernanliegen der Reformier wider, deren Erneuerung des religiösen Lebens in England auch auf eine gottgefällige Ausrichtung der Weltkirche abzielte.

Die Bedeutung dieses durch Leistungsfähigkeit erzielten, werteorientierten Ausgleichs zwischen weltkirchlicher Funktion und kontemplativer Orientierung für das von Dunstan bei B. verkörperte Ideal zeigt sich auch in dem Umstand, dass der Hagiograph im Kontext von dessen Archiepiskopat diese Verhaltensmaxime in Kapitel 36 erneut thematisiert: So sei es neben anderen vorzüglichen Neigungen Dunstans heilige Gewohnheit gewesen, während seiner Aufenthalte an seinem Bischofssitz – wegen des ständigen Besuchs einer Vielzahl von Leuten und der Vereinnahmung durch viele andere Angelegenheiten – in den abgesehenen Stunden der Nacht die heiligen Orte unter dauerhaftem Psalmen-gesang aufzusuchen.<sup>1354</sup> Obwohl der Hagiograph die Verbindung hier nicht explizit herstellt und die solitäre Praxis des Heiligen abermals der Einführung eines Visionsberichtes dient, liegt es ob der ersten Passage nahe, das nächtliche Umherwandern und Psalmodieren des Heiligen als spirituelle Kompensation für die bei Tag aufgrund der bischöflichen Amtsgeschäfte versäumten Gebete zu deuten. Anstatt sich Ruhe zu gönnen, nutzt der Erzbischof die einsamen Nachtstunden vielmehr, um seinen kontemplativen Pflichten nachzukommen. Was sich also auf der untergeordneten Ebene des einfachen Priesteramtes bereits als strukturelles Problem des Lebensentwurfs offenbart hat, kommt durch die erzbischöfliche Würde noch deutlicher zum Tragen, verlegt sich das religiöse

---

1353 [...] [S]ed tamen in ipso finitae diei crepusculo cum imbuendis scolasticis suis ibat ad iam seratam aecclesiam ut tardatum repletet officium. B., *Vita Sancti Dunstani*, Cap. 11.

1354 Huic [sc. Dunstano] igitur, dum in propria presulatus sui ciuitate commanebat, sanctae consuetudinis inter cetera sublimitatum studia fuit ut in secretis noctium temporibus sancta loca, propter multimodam populorum ad se uenientium inhesionem uel etiam aliorum multorum occupationem, sancta semper psalmodia decantando lustraret. B., *Vita Sancti Dunstani*, Cap. 36.



Leben des Heiligen doch hier anscheinend völlig in die Nachtstunden. Dabei ist es erneut die besondere Produktivität Dunstans, welche diese divergierenden Verhaltensanforderungen miteinander harmonisiert.

Das aktive Engagement Dunstans in der Welt beschränkt sich in der Darstellung B.s allerdings nicht nur auf dessen pastorale Funktionen als Priester und Bischof. Vielmehr wird mit dem Königshof ein weiteres Aktionsfeld des Heiligen angesprochen, welches zwar in einem engen Zusammenhang mit dessen kirchlichen Aufgaben zu sehen ist, zugleich aber eine besondere Herausforderung für die Bewahrung der kontemplativen Orientierung bildet. So berichtet der Hagiograph in Kapitel 13 von der Aufnahme Dunstans in den Kreis der königlichen Höflinge durch Edmund, welche unmittelbar nach dessen Erhebung zum Herrscher erfolgt zu sein scheint. Als Gründe für die Indienstnahme werden die vorzügliche Lebensführung und die sprachliche Gelehrsamkeit des Heiligen angeführt,<sup>1355</sup> der zum Aufnahmezeitpunkt in der Erzählung B.s lediglich Mönch und Priester gewesen ist. Es sind also die durch die religiöse Sozialisation grundgelegten positiven Eigenschaften, nicht die soziale Stellung oder Herkunft, welche Dunstan dem König anempfehlen. Über die konkreten Aufgaben des Heiligen bei Hof berichtet der Hagiograph indes nichts. Vielmehr wird die weitere Schilderung des Engagements ganz auf eine typologische Rechtfertigung des Hofdienstes zugeschnitten. Diese trägt auch den normativen Spannungen Rechnung, mit welchen der Heilige hierdurch konfrontiert wird. Hierzu führt der Autor zunächst mehrere Bibelzitate an, die das Ideal demütiger Dienstbarkeit auch weltlichen Akteuren gegenüber affirmieren.<sup>1356</sup> Eingedenk dieser Anweisungen, die er in seinem tiefsten Inneren bewahrt habe, habe Dunstan *quamuis laboriose* eine Zeit lang mit den Ranghöheren am Hof zusammengelebt, indem er zwei Zügel in heiliger Lenkung gehalten habe: die Gesetze des kontemplativen sowie diejenigen des aktiven Lebens.<sup>1357</sup>

Auch im Kontext seiner Dienstbarkeit gegenüber dem Herrscher priorisiert Dunstan also weder die eine noch die andere Facette der von ihm gewählten hybriden Lebensweise. Vielmehr versucht der Heilige, die unterschiedlichen Verhaltensanforderungen, denen er als monastisch orientierter Höfling verpflichtet ist, sprichwörtlich im Zaum zu halten, um so abermals allen an ihn gestellten Anforderungen gerecht werden zu können. Dass es sich bei dem erzielten Ausgleich um eine besondere Leistung des Heiligen handelt, wird durch die Bewunderung wie auch die neidvolle Verachtung erwiesen, welche diese Beständigkeit seiner Lebensweise in seinem Umfeld hervorgerufen habe.<sup>1358</sup>

---

1355 *Deinde autem, defuncto rege Æthelstano et statu regni mutato, regis succedentis, Eadmundi scilicet, sublimitas beatum Dunstanum, quoniam uitae probabilis et linguae extiterat eruditae, conspectibus eius adesse precepit, ut etiam ipse inter regios proceratus et palatinos principes adnumeraretur electus.* B., *Vita Sancti Dunstani*, Cap. 13.

1356 Vgl. dazu B., *Vita Sancti Dunstani*, Cap. 13.

1357 *Sic namque quamuis laboriose una cum sublimibus in regali palatio diu degebat, binas habenas sacro moderamine tenens, legis uidelicet theoricæ necnon et practicæ uitæ.* B., *Vita Sancti Dunstani*, Cap. 13.

1358 *Videntes uero nonnulli commorantium militum hanc conuersionis suæ constantiam, coeperunt eum unica caritatis dulcedine uel germanitatis amore diligere.* B., *Vita Sancti Dunstani*, Cap. 13.



Dementsprechend ist das schlussendliche Scheitern dieser Anstrengungen nicht auf Dunstans mangelnden Einsatz oder die Unvollkommenheit des Lebensentwurfes, sondern allein auf die widrigen Umstände zurückzuführen, mit welchen der Heilige hier konfrontiert wird.<sup>1359</sup>

Produktivität kann also gerade mit Blick auf die Verbindung von *vita activa* und *vita contemplativa*, einem der Kernanliegen der Reforminitiative, eine Schlüsselfunktion in den Viten zugesprochen werden. Gerade die besondere Leistungsbereitschaft ermöglicht es den Akteuren, den unterschiedlichen Verhaltenserwartungen, mit welchen sie konfrontiert werden, gerecht zu werden. Dunstan nutzt etwa die Nachtstunden, um die geschuldeten Gebetsdienste nachzuholen, welche er aufgrund seiner pastoralen Pflichten tagsüber versäumt hat. Auch der Dienst geistlicher Akteure für den Herrscher lässt sich über deren Schaffenskraft rechtfertigen, bildet sie doch die Grundlage dafür, dass das weltliche Engagement die gottgefällige Lebensführung nicht beeinträchtigt. Leistungsbereitschaft und kontemplative Lebensführung schließen einander dabei explizit nicht gegenseitig aus, sondern werden vielmehr ideell miteinander verschränkt, wie die *neglegentia* der Gemeinschaft von Old Minster bei Lantfred paradigmatisch zeigt. Der Gebetsdienst stellt eine zu leistende Aufgabe dar, deren Vernachlässigung als Ausdruck der Sündhaftigkeit gewertet werden kann. Schließlich kann Produktivität auch der besonderen Auszeichnung von Akteuren dienen, wie insbesondere die Ausführungen Wulfstans zur monastischen Sozialisation Æthelwolds zeigen. Denn der unablässige Eifer des Heiligen in allen religiösen Dingen stellt dessen pränatale göttliche Erwählung unter Beweis.

### III.3. Soziale Gruppen als Wertegemeinschaften – zur kommunikativen Nutzung von Werten und Normen

Wie in der Einleitung der Arbeit bereits herausgestellt worden ist, ist die Analyse der Reformen des ausgehenden 10. und 11. Jahrhunderts vor allem als Weiterführung der für die alfredianische Initiative konstatierten Befunde zu verstehen. Angesichts der Breite des Textkorpus kann im Folgenden keine ähnlich holistische Untersuchung der Gruppenbildung wie im Falle der Alfredsvita Assers erfolgen. Daher beschränkt sich die Untersuchung auf eine exemplarische Erfassung jener Personenkonstellationen, die für die hier verfolgten Fragestellungen besonders aufschlussreich sind und direkt an den eruierten Werte- und

---

1359 *Perplures autem e contrario, nebulosis mentibus obducti, coepere eundem Dei uirum amarissimo odio uanitatis detestari et prosperitatibus ipsius mortetenus inuidere. Hi nimirum execratores in augmentum malitiae suae quoscumque alios poterant ad persequendum etiam famulum Dei deposcebant. Tandiu enim circa illum torserunt funiculum iniquitatis eorum, se ipsos potius in eo nexuri quam illum, ut ipsum regem infectum uitii ipsorum attaminarent et credulum fallacis eorum efficerent. Qui continuo, ut prius fuerat ab iniquis instructus, magno furore permotus iussit eum ablata dignitate etiam omni honore priuari, et sibi senioratum ubi uellet sine se suisque conquirere. B., Vita Sancti Dunstani, Cap. 13.*

Normenkatalog anschließen können. In Abkehr von der älteren Forschung soll der Fokus dabei – analog zum Vorgehen bei der Herrschervita Assers – auf die vermeintlichen Randfiguren der Texte, nicht auf ihre jeweiligen Hauptprotagonisten gelegt werden, um so auch auf einer inhaltlichen Ebene neue Perspektiven für die Erforschung der Werke zu entwerfen.

Die angesichts des Quellenkorpus gebotene Exemplarität hat auch zu einer stärkeren Fokussierung auf jene diskursiven Gruppenbildungsprozesse geführt, welche die standesübergreifende Dimension der Reformen erkennen lassen. Eine eigenständige Beleuchtung des Heidenbildes, wie sie mit Blick auf das erste Fallbeispiel vorgenommen worden ist, muss im Folgenden etwa ausgeklammert werden, auch wenn die Texte hierfür Anhaltspunkte bieten. Die dynastische Perspektive ist hingegen durch die als Könige aufeinander folgenden Brüder Eadwig und Edgar auch in diesem Abschnitt verfolgt, gliederungstechnisch allerdings weniger deutlich umrissen worden. Die Bildung einer angelsächsischen *christianitas* wird hingegen nicht erneut thematisiert, da das Königreich in der Hochzeit der Reformen um das Jahr 1000 als geeint und weitestgehend konsolidiert gelten kann.

### III.3.1. Formen der Gruppenbildung

#### III.3.1.1. Geistliche Reformen zwischen *vita activa* und *vita contemplativa*

Dass geistliche Akteure des 10. und 11. Jahrhunderts monastischen wie weltklerikalen Hintergrunds in den Reformerviten eine bedeutsame Rolle spielen, kann angesichts des gewählten Textkorpus nicht verwundern: Von den hier untersuchten sieben Werken haben insgesamt sechs einen geistlichen Protagonisten, vier gar einen zeitgenössischen Reformen zum Gegenstand. Eine holistische Nachzeichnung aller in den Viten entworfenen sozialen Bezüge zwischen den geistlichen Akteuren ist dementsprechend nicht zu leisten, sodass eine Auswahl getroffen werden muss. Angesichts der in der Einführung diskutierten Forschungsfelder könnte es naheliegen, die Untersuchung vor allem von den drei Führungsfiguren – Dunstan, Oswald und Æthelwold – aufzuziehen und deren Verhältnis zueinander in den Viten nachzuerfolgen. In der Tat werden die drei Leitfiguren in den Texten häufig miteinander in Beziehung gesetzt und durchaus als ‚Gruppe‘ konturiert. Analog zur Untersuchung der Alfredsvita Assers soll hier aber bewusst ein anderer Zugang gewählt werden, indem nicht Dunstan, Æthelwold oder Oswald, sondern ihr jeweiliges soziales Umfeld in den Fokus der Analyse gerückt wird, um so breitere Perspektiven auf die diskursive Gruppenkonstellation entwerfen zu können. Dies bedeutet nicht, dass die drei Mönchsbischöfe im Folgenden überhaupt nicht beleuchtet würden. Sie spielen nur nicht die dominante Rolle, die man angesichts der bisherigen Forschungen zu diesem Themenfeld erwarten würde.

## III.3.1.1.1. Karrierewege zwischen Kloster, Hof und Weltkirche

Geistliche Akteure werden in den Viten nicht allein durch eine gottgefällige Lebensführung, sondern vor allem durch das aktive Eintreten für die Implementierung dieser Werte in der Gesellschaft zu Reformern stilisiert. Wie eng der Zusammenhang zwischen *vita contemplativa* und *vita activa*, zwischen gottgefälliger Werteorientierung und der Vermittlung dieser Verhaltensideale an ein breiteres Publikum durch die Übernahme weltkirchlicher Funktionen im Diskurs der ‚benediktinischen‘ Reformen ist, zeigt sich vor allem in den Karrierewegen, welche Wulfstan Cantor in seiner *Æthelwoldsvita* für verdienstvolle Akteure aus dem Umfeld seines Protagonisten nachzeichnet. Denn die Herausstellung der Vorbildlichkeit von Mönchen wird vom Hagiographen häufig um ein kurze Darlegung der später wahrgenommenen Ämter ergänzt, sodass ein expliziter Bezug zwischen der individuellen moralischen Perfektibilität und der Übernahme von Verantwortung für andere hergestellt wird.<sup>1360</sup> So berichtet der Autor etwa in Kapitel 14 von dem äußerst fleißigen und seinem Abt *Æthelwold* blind gehorchenden *Ælfstan*, der eine Probe des Heiligen, welche ihn eigentlich zu Unrecht der Lüge überführen soll, durch den wundersamen Schutz Gottes unbeschadet übersteht.<sup>1361</sup> Wenngleich der Abt dem Mönch Stillschweigen über dieses Wunder verordnet, es also gemäß dem Gebot der Demut nicht der individuellen Auszeichnung dienen soll, zahlt sich die durch Arbeitseifer und Gehorsam evozierte Vorbildlichkeit *Ælfstans* doch letztlich für ihn aus. Denn wie Wulfstan aus eigener Anschauung zu berichten weiß, sei der Mönch später zunächst zum Abt und anschließend zum Bischof von Ramsbury aufgestiegen. Obwohl *Ælfstan* mit der *oboedientia* einen der Verhaltenswerte des klösterlichen Lebens repräsentiert, führt ihn sein weiterer Lebensweg – wie im Falle der anderen Mönchs Bischöfe auch – jenseits der Klostermauern in die weltliche Kirche.

Neben der Weltkirche sind die geistlichen Reformen auch am Herrscherhof tätig. Dass das Engagement der Mönchs Bischöfe im Umfeld der Könige bei aller positiven Akzentuierung gleichwohl Probleme mit sich bringen konnte, verdeutlicht dabei eine Passage in der *Translatio* Lantfreds. In Kapitel 10 berichtet der Verfasser von Missständen in der Kathedralgemeinschaft von Old Minster, welche sich während eines Aufenthalts Bischof *Æthelwolds* am königlichen Hof ergeben hätten. Denn auf die Veranlassung des Teufels hin seien die Mönche von dem ihnen aufgetragenen Befehl, Gott stets und sofort für die am Grabe Swithuns gewirkten Wunder zu danken, abgewichen, wodurch sie Kernwerte der monastischen Lebensweise verraten und somit ihr eigenes Seelenheil riskiert hätten. Durch die Vergehen, welche dem Konvent in diesem Kontext zur Last gelegt werden, wird von Lantfred gar ein Rückfall in die unter den *canonici* gepflegte religiöse Nachlässigkeit evoziert.<sup>1362</sup> *Æthelwolds* durch den Hofauf-

---

1360 Vgl. hierzu auch CUBITT, Reform, S. 90, die neben dem im Folgenden exemplarisch vorgestellten Cap. 14 auch auf die Cap. 20, 21–24 und 31 in der *Æthelwoldsvita* verweist.

1361 Vgl. dazu WULFSTAN CANTOR, *Vita Sancti Æthelwoldi*, Cap. 14, sowie ausführlich die Abschnitte III.2.7. und III.2.11. in der vorliegenden Arbeit.

1362 [...] [N]ec debitas Deo laudes persoluerent, sed in perniciosas Satanae decipulas inciderent [...]. LANTFRED, *Translatio et miracula Sancti Swithuni*, Cap. 10. Die Vernachlässigung der religiösen Pflichten

enthalt bedingte Abwesenheit gefährdet so die von ihm in Winchester wiederhergestellte gottgefällige Lebensweise, da er seinem monastischen Domkapitel nicht die abbatiale Führung zukommen lassen kann, der es offensichtlich bedarf. Damit spricht Lantfred an dieser Stelle eine grundsätzliche normative Spannung an, die den Reformern aus ihrer ambitionierten Verbindung von *vita activa* und *vita contemplativa* erwächst, lassen sich diese Sphären doch nur schwer miteinander harmonisieren.

Der Verfasser belässt es aber nicht bei der Konstatierung dieser Problemlage, sondern löst diese im Folgenden durch einen Visionsbericht produktiv auf: Denn Swithun, der Schutzpatron von Old Minster, habe die bedrohliche Situation der Gemeinschaft erkannt und seinen Amtsnachfolger durch eine Traumerscheinung gegenüber einer *matrona* entsprechend informieren lassen, sodass dieser durch ein Mahnschreiben die Missstände habe beheben können.<sup>1363</sup> Æthelwolds auswärtiges Engagement wird also durch das Eingreifen des Heiligen entproblematisiert, fungiert dieser doch gleichsam als Stellvertreter des eigentlichen Abtes und Bischofs, der die Gemeinschaft in dessen Abwesenheit beaufsichtigt. Der drohende Rückfall des Domkapitels in die durch die Vertreibung der Weltkleriker eigentlich überwundene Apostasie wird durch das einträchtige Zusammenwirken des früheren und des gegenwärtigen Bischofs abgewendet. Dabei rechtfertigt Lantfred den Aufenthalt Æthelwolds am Königshof zugleich, indem er nicht dessen Dienstbarkeit gegenüber dem Herrscher, sondern diejenige gegenüber Gott und das Eintreten *pro communi utilitate regni* als Gründe hierfür nennt. Somit legitimiert der Hagiograph Æthelwolds Engagement in der Fremde gleich in doppelter Hinsicht, indem er es einerseits als gottgefälligen Dienst in der Welt und somit als reformorientiert charakterisiert. Andererseits ist dieses Agieren eindeutig göttlich begünstigt, indem hieraus resultierende Defizite und Gefahren durch die Intervention Swithuns abgewendet werden.

Ein Beispiel für eine diskursive Selbstverortung, die gewissermaßen zwischen der textuellen Binnenlogik des Werkes und dessen außertextuellen Funktionen changiert, bildet der Lebensweg, welchen Adelard von Gent in sei-

---

zugunsten diesseitiger Annehmlichkeiten bildet auch in der kurz nach der *Translatio* Lantfreds verfassten *Vita Sancti Æthelwoldi* Wulfstans einen wesentlichen argumentativen Baustein, um die Vertreibung der *canonici* aus Old Minster zu rechtfertigen: *Erant autem tunc in Veteri Monasterio, ubi cathedra pontificalis habetur, canonici nefandis scelerum moribus implicati, elatione et insolentia atque luxuria praeuenti, adeo ut nonnulli illorum dedignarentur missas suo ordine celebrare, repudiantes uxores quas inlicite duxerant et alias accipientes, gulae et ebrietati iugiter dediti. Quod minime ferens sanctus uir Ætheluuoldus, data licentia a rege Eadgaro, expulit citissime detestandos blasphematores Dei de monasterio [...].* Vgl. WULFSTAN CANTOR, *Vita Sancti Æthelwoldi*, Cap. 16. Für die gesamte Passage vgl. ebd., Cap. 16–20. Zu den kommunikativen Implikationen der Passage vgl. den Abschnitt III.3.2.1. in der vorliegenden Arbeit.

1363 [...] [P]rescriptis mandauit monachis de palatio regis (in quo pro communi utilitate regni Deo cunctitonanti militabat in diebus illis), quod si quispiam adesset qui Deo laudes non redderet et ad ecclesiam festinus non pergeret ilico ut quilibet aeger per uirtutem sanctae trinitatis sanitatem reciperet, penitentiam septem dierum ageret, nil manducans neque bibens preter aquam atque panem. LANTFRED, *Translatio et miracula Sancti Swithuni*, Cap. 10. Vgl. hierzu ausführlich den Abschnitt III.3.1.1.3. in der vorliegenden Arbeit.

nen *Lectiones in depositione Sancti Dunstani* für Ælfheah von Winchester respektive Canterbury entwirft. Auch Ælfheah wird dabei über den eigentlichen Protagonisten des Textes in die Erzählung eingeführt. In der *Lectio VIII* schildert der Autor zunächst die in jeder Hinsicht herausgehobene Position, welche Dunstan durch seine Erhebung zum Erzbischof von Canterbury erlangt habe: So sei der Heilige durch diesen Akt höher als das Diesseits und die weltlichen Fürsten platziert worden und habe sich wie ein Riese gegen die alte Schlange erhoben, welche er entwarfnet und niedergerungen habe. Die Demütigen habe er aufgerichtet, die Sanftmütigen umschmeichelt, die Gott Dienenden und Fürchtenden befördert. Wie ein Kaiser habe er auch Königen selbst durch seine Autorität und die Tugendhaftigkeit seines Geistes gebieten können und habe König Edgar, dessen Sohn Eduard und König Æthelred auf den Thron ihrer Väter gesetzt und geweiht. Nur ausgezeichneten Äbten und gottesfürchtigen Mönchen habe er es gestattet, in der *Ierarchia aecclesiastica* Ämter zu übernehmen, und diese selbst seien bisweilen durch eine göttliche Offenbarung bezeichnet worden.<sup>1364</sup>

Die Erlangung des Archiepiskopats wird von Adelard also als umfassender Triumph des Heiligen gedeutet, im Zuge dessen er sich nicht nur gegen den Teufel behauptet und gerechte Werke vollbringt. Vielmehr verleiht ihm das neue Amt zusammen mit seiner *animi uirtute* eine solche Machtfülle, dass er nicht zuletzt aufgrund seiner Weihegewalt *etiam regibus quasi imperator domina[ri]* und eine monastisch orientierte Erneuerung der englischen Kirche durchführen kann. Die letztgenannte Dimension wird dabei durch den Hinweis auf die prophetische Gabe des Heiligen, die das Werk als Leitmotiv durchzieht, als gottgewolltes Werk ausgewiesen und so letztgültig legitimiert. Dunstan ist als göttlich begnadeter Erzbischof die unangefochtene Autorität im Reich, ja er steht durch seine himmlische Erwählung gar über diesem selbst.

Ælfheah spielt in diesem Szenario insofern eine Rolle, als er von Adelard im Folgenden als Beispiel für einen eben jener *claros abbates* angeführt wird, der dem Heiligen über eine Vision für ein Amt anempfohlen worden sei. Denn nach dem Tode seines ehemaligen Schülers Æthelwold sei Dunstan der Apostel Andreas im Traum erschienen und habe ihm die Weihe Abt Ælfheahs zum Bischof von Winchester vorausgesagt. Der Prälat habe sich daraufhin umgehend durch Boten an Æthelred gewandt und ihn über den Willen, welchen Gott, der heilige Apostel sowie Dunstan selbst bezüglich des Abtes getroffen hätten, informiert. Der König wiederum habe Ælfheah das Amt in seiner Großzügigkeit verliehen und ihn mit dem Segen des Erzbischofs zur langanhaltenden Freude der Bürger

---

1364 *Dunstanus ergo archiepiscopus, doctus uti armatura uerbi Dei olim per uisum in gladio uerbo Dei inscripto praesignata, et sibi tandem a Domino credita, seculo et principibus seculi altior, in ipsum serpentem antiquum ut gygas insurrexit, membra eius debellauit et armis in quibus confidebat denudauit. Humiles erexit, mitibus blanditus est, Deum timentes et colentes prouexit, auctoritate et animi uirtute ipsis etiam regibus quasi imperator dominatus est. Eadgarum regem pacificum et filium eius sanctum Eaduardum martyrem cum rege Æthelredo in throno patrum suorum sacra unctione perfusus collocauit. Ierarchia aecclesiastica nisi aut claros abbates aut monachos religiosos fungi non permisit, et ipsos diuina interdum reuelatione designatos, ut subiecto probatur exemplo. ADELARD VON GENT, *Lectiones in depositione Sancti Dunstani*, Lectio VIII.*



nach Winchester entsandt – wohl wissend, dass es sich bei Dunstan um einen Fels des Glaubens und der Wahrheit handle und es gefährlich sei, gegen dessen unbezwingbare Autorität vorzugehen. Nach 23 Jahren in dieser Würde sei Ælfheah durch die Verdienste seines Vaters Dunstan schließlich nach Canterbury transferiert und dort zum Erzbischof erhoben worden.<sup>1365</sup> Wenngleich Adelard die visionär vermittelte Erhebung Ælfheahs zum Bischof von Winchester vordergründig als Beleg für die Heiligkeit Dunstans ausweist, ordnet er den späteren Nachfolger des Heiligen in Canterbury hierdurch zugleich in die Gruppe der Reformen ein. Denn die Berufung Ælfheahs wird als Teil jener monastischen und gottesfürchtigen Neuausrichtung präsentiert, welche die englische Kirche unter dem Vorsitz Dunstans erfahren habe. Ja, die ausführliche Darlegung der in jeder Hinsicht exaltierten Position des heiligen Prälaten zu Beginn der *Lectio* legitimiert letztlich auch die Stellung Ælfheahs in umfassender Weise: So tritt Dunstan als Sachwalter Gottes auf Erden weniger als eigentlicher Urheber der Ernennung, sondern vor allem als Werkzeug des göttlichen Willens in Erscheinung. Ælfheah mag seine Ernennung zwar der Fürsprache Dunstans im Diesseits verdanken, veranlasst worden ist sie aber von Gott selbst. Auch die zuvor über die Königssalbungen sowie die moralische Perfektion evozierte Verfügungsgewalt des Erzbischofs gegenüber den Herrschern begünstigt Ælfheahs Aufstieg, leistet Æthelred den Anweisungen Dunstans doch aus genau diesen Gründen Folge. Schließlich antizipieren die Hinweise auf die *perennem laetitiam* des Kirchensprengels sowie der spätere Aufstieg zum Erzbischof, dass Ælfheah den an ihn gestellten Aufgaben gerecht geworden ist. Adelard schöpft den Fundus an möglichen Legitimationsstrategien voll aus, um Ælfheahs Ernennung zum Bischof von Winchester zu rechtfertigen.

Die Bindung Ælfheahs an Dunstan wird allerdings nicht nur auf einer instrumentellen Ebene konstituiert, dergestalt der Erzbischof den Aufstieg des reformorientierten Abtes im Sinne eines göttlichen Anliegens fördert. Vielmehr werden die Akteure in den *Lectioes* auch hinsichtlich der Umstände ihres Aufstiegs miteinander parallelisiert: So berichtet Adelard in der *Lectio III*, dass Dunstan sich noch vor der Erhebung zum Abt von Glastonbury seinem Onkel Athelm, dem damaligen Erzbischof von Canterbury, angeschlossen habe. Athelm habe wiederum die göttliche Begnadung seines Neffen bewundert und die hierdurch vorausgedeuteten Ehren entsprechend erkannt, sodass er Dunstan Æthelstan anempfohlen habe, welchen er selbst zum König geweiht habe. Der

---

1365 [...] Ætheluuoldo [...] ad celestia praemisso, piissimus eique usitatissimus Andreas per uisum astitit apostolus, hoc oraculo usus: ‚Abbatem nomine Ælfegum Wentoniae consecrabis episcopum.‘ Qui morae nescius Æthelredum mox regem per internuntios conuenit, Dei et sancti apostoli suanque semper Ælfego abbate aperiens uoluntatem. Rex autem, Dunstanum fidei et ueritatis cubum pernoscens solidissimum, eiusque inuincibili auctoritati contraire sciens esse periculum, praefatum abbatem sua munificentia et beati Dunstani benedictione donatum Wentoniam destinauit ad perennem laetitiam ciuium, ubi postquam annis sedit uiginti tribus, patris sui Dunstani meritis Cantiam translatus et archiepiscopus ibi leuatus est. ADELARD VON GENT, *Lectioes in depositione Sancti Dunstani*, Lectio VIII.



Heilige sei daraufhin in das Hofgefolge aufgenommen<sup>1366</sup> und vom Nachfolger Æthelstans in der Königswürde, Edmund, schlussendlich zum Abt von Glas-tonbury ernannt worden.<sup>1367</sup>

Dunstans Aufstieg zum Klosterversteher und somit zu seiner ersten kirchlichen Leitungsfunktion wird also von Adelard der Förderung eines Erzbischofs von Canterbury zugeschrieben und erinnert somit an den Werdegang Ælfheahs. Dass diese Parallelisierung wohl als bewusste Adaption des Genter Mönches im Sinne der eigenen kommunikativen Anliegen zu deuten ist, verdeutlicht ein Blick auf dessen Vorlage: Denn in der *Vita Sancti Dunstani* des B. wird weder die Fürsprache Athelms noch dessen Weihe Æthelstans erwähnt. Adelard stärkt hier also nicht nur die Bezüge seines Protagonisten zu Canterbury, sondern auch diejenigen zu seinem Nachfolger Ælfheah. Damit verdeutlicht der Hagiograph zum einen erneut die zentrale Bedeutung des Metropolitansitzes im Reich. Zum anderen avanciert Ælfheah so zu einem alter Ego des Heiligen, da die erzbischöfliche Förderung ein gemeinsames biographisches Moment der Akteure bildet.

Die Gemeinsamkeiten im Werdegang zwischen Ælfheah und Dunstan beschränken sich allerdings nicht nur auf die diesseitigen Rahmenbedingungen, sondern betreffen auch die göttliche Auszeichnung. Denn der Apostel Andreas, welcher Dunstan die Weihe Ælfheahs zum Bischof von Winchester angekündigt habe, ist dem Heiligen zuvor bereits in einem anderen Traumgesicht erschienen, in welchem es um Dunstans eigene bischöfliche Karriere ging: In der *Lectio IIII* schildert der Hagiograph in Anlehnung an die Vita B.s die Ablehnung eines Bistums durch seinen Protagonisten, welches diesem von König Eadred offeriert worden sei. Dunstan sei daraufhin in einem Traum von den drei Aposteln Petrus, Paulus und eben Andreas ob der Absage gerügt worden.<sup>1368</sup>

Wenngleich sich die Vision lange vor der ersten Bischofserhebung des Heiligen ereignet, präfiguriert sie eindeutig dessen späteren Werdegang und dient zugleich als Mahnung, dass zu einer wahrhaft gottgefälligen Lebensweise auch die Übernahme pastoraler Verantwortung gehört. Adelard stellt den Bezug zwischen den Aposteln und den von Dunstan versehenen Bistümern an späterer Stelle in Ergänzung zu B. gar explizit her, indem er die drei Schwerter, welche Dunstan bei dieser Gelegenheit präsentiert werden – und bei denen es sich ebenfalls um eine Erweiterung der früheren Vita handelt –, den Diözesen London, Canterbury und Rochester zuordnet.<sup>1369</sup>

---

1366 [...] [A]rchiepiscopo Dorobernensi Adelmo patruo scilicet suo, se iunxit et cohabitare coepit. In quo idem pontifex gratiam Dei admirans et futurorum honorum indicia praeuidens, in palatio eum praesentavit et regi Æthelstano, quem sacra unctione liniuit, magno affectu commendavit; ubi cotidie crescens uirtutibus magnus coram rege factus est principibus. ADELARD VON GENT, *Lectiones in depositione Sancti Dunstani*, Lectio III.

1367 A quo [sc. Eadmundo rege] etiam diuersis honoribus sullimatus, locum quoque in quo educatus est [sc. Glæstoniae] Dei informandum seruitio suscepit. ADELARD VON GENT, *Lectiones in depositione Sancti Dunstani*, Lectio III.

1368 Vgl. dazu ADELARD VON GENT, *Lectiones in depositione Sancti Dunstani*, Lectio IIII.

1369 Vgl. ADELARD VON GENT, *Lectiones in depositione Sancti Dunstani*, Lectio VII.

Noch aussagekräftiger als diese Ergänzungen ist bezüglich der in den *Lectio*nes entworfenen Parallelität zwischen Dunstan und Ælfheah allerdings eine weitere Änderung, die der Genter Mönch hier gegenüber seiner Vorlage vornimmt: Denn bei Adelard handelt es sich bei dem von Dunstan ausgeschlagenen Bistum nicht wie bei B. um Crediton, sondern um Winchester.<sup>1370</sup> Dunstan wird hier also – wenngleich in negativer Form einer Absage – mit eben jenem Sitz assoziiert, den Ælfheah auf seine Fürsprache hin erlangt habe. Somit konstruiert der Autor über die visionäre Offenbarung des späteren Werdegangs, in deren Kontext dem Apostel Andreas sowie dem Bistum Winchester jeweils eine entscheidende Funktion zugeschrieben wird, ein weiteres biographisches Moment, welches Dunstan und Ælfheah teilen.

Gleichsam zum Abschluss gebracht werden diese Überschneidungen im Werdegang durch die Erhebung Ælfheahs zum Erzbischof von Canterbury, in deren Zuge Adelard die Beziehung zwischen den Akteuren weiter stärkt: Zum einen reklamiert der Hagiograph für diese Translation abermals eine Mitwirkung Dunstans, ohne diese allerdings näher zu bestimmen. Zum anderen weist er den Heiligen als den Vater Ælfheahs aus, wobei die Grundlage für diese Identifikation ebenfalls unbestimmt bleibt.<sup>1371</sup> Angesichts des monastischen Hintergrunds der beiden Bischöfe wäre es einerseits möglich, dass der Autor eine Abt-Mönch-Relation vor Augen hatte. Andererseits könnte er auch auf die episkopalen Gegebenheiten anspielen, ist der Bischof von Winchester doch ein Suf-fragan des Metropoliten von Canterbury. Entscheidender als die tatsächlich erfasste Beziehung ist ohnehin der symbolische Aussagewert der Verwandtschaftsterminologie, evoziert der Autor hierdurch doch eine gewisse Nähe zwischen den Akteuren. Diese Verbundenheit wird schließlich auch durch die Herleitung von Ælfheahs Archiepiskopat über Jahreszahlen unterstrichen. Denn statt den unmittelbaren Vorgänger zu nennen verweist der Autor darauf, dass die Versetzung nach 23 Jahren erfolgt sei, sodass Dunstan und Ælfheah die einzigen Metropoliten sind, die in diesem Kontext genannt werden.

Dunstan und Ælfheah werden von Adelard also auf ganz unterschiedlichen Ebenen diskursiv zueinander in Beziehung gesetzt und biographisch miteinander verwoben. Ja, durch die Ähnlichkeiten im Werdegang entwirft der Hagiograph einen idealtypischen Karriereweg für reformorientierte Geistliche, der erst von Dunstan und dann von Ælfheah in seinen wesentlichen Stationen durchlaufen wird. Gerade die hierdurch begründete Parallelität erweist dabei Ælfheahs Zugehörigkeit zur Reformgruppe.

---

1370 [...] *Ælfegus sanctae recordationis Wentanus episcopus [...] uitae modum fecit. Praefatus autem rex [sc. Eadredus], Dunstanum subrogare uolens [...].* ADELARD VON GENT, *Lectio*nes in depositione Sancti Dunstani, Lectio III. Anders dagegen die Überlieferung bei B.: *Et dum post meantia tempora felix uir, senex scilicet Æthelgar, Chrydionensis aecclesiae presul, carnali lege coactus uitam in Christo finiret, persuasit iam dictus rex uirum Dei Dunstanum crebris hortamentis quatenus orbatum patre pontificatum sub cura pastoralis ipse suscepisset.* B., *Vita Sancti Dunstani*, Cap. 19.

1371 [...] [U]bi postquam annis sedit uiginti tribus, patris sui Dunstani meritis Cantiam translatus et archiepiscopus ibi leuatus est. ADELARD VON GENT, *Lectio*nes in depositione Sancti Dunstani, Lectio VIII. Auch für das Folgende.

Die Einschreibung Ælfheahs in die Reformgemeinschaft als würdiger Nachfolger Dunstans hat allerdings nicht nur eine textimmanente, sondern auch eine außertextliche Dimension. Denn die prominente Rolle, welche dem ehemaligen Bischof von Winchester hier zufällt, dürfte auf den Umstand zurückzuführen sein, dass Adelard seine *Lectiones* für diesen verfasst hat.<sup>1372</sup> Dabei scheint es ob der Abfassungsumstände wahrscheinlich, dass die Stärkung der Bezüge Dunstans zu seinem Metropolitansitz sowie die Informationen zur Person Ælfheahs in letzter Konsequenz nicht auf den in Gent lebenden Verfasser, sondern auf den angelsächsischen Auftraggeber des Werkes zurückzuführen sind.<sup>1373</sup> Ælfheah förderte durch die Beauftragung also nicht nur die Erinnerung an seinen heiligen Amtsvorgänger, sondern betrieb hierdurch auch seine eigene Memoria.

Ein letztes hier zu diskutierendes Merkmal des Textes vermag diese Lesart der *Lectiones* noch weiter zu erhärten. So benennt Adelard im Kontext der Erhebung Ælfheahs zur erzbischöflichen Würde nicht nur den zeitlichen Abstand zu seiner ersten Bischofsernennung, sondern datiert das Ereignis konkret in das Jahr 1006.<sup>1374</sup> Der Herausgeber des Werkes hat mit Blick auf die Textstelle zu Recht angemerkt, dass solch eine Datierung für eine liturgische Lesung äußerst ungewöhnlich ist.<sup>1375</sup> Sie erklärt sich aber vor dem Hintergrund eben jenes Eigeninteresses, welches Ælfheah mit den *Lectiones* verfolgt haben dürfte. Denn durch die Nennung der Translation wird der Nachfolger Dunstans hier letztlich selbst in das liturgische Gedenken an den Heiligen eingeschrieben und somit mit einem konkreten Datum memoriert.

#### III.3.1.1.2. Frauen als Teil der Reformgemeinschaft

Wenngleich keine der Reformerviten eine weibliche Akteurin zur Protagonistin hat, nehmen Frauen eine durchaus prominente Rolle in den Texten ein und werden aktiv in der Reformergemeinschaft verortet.<sup>1376</sup> So berichtet Wulfstan Cantor in seiner *Vita Sancti Æthelwoldi* von einer *Christi famula* mit Namen Æthelthryth, welche die Mutter des Heiligen aufgesucht habe, um sich eine Vision um ihr noch ungeborenes Kind auslegen zu lassen.<sup>1377</sup> Die Ausführungen des Hagiographen zum Status Æthelthryths fallen dabei durchaus vage aus: Zwar wird sie als *nutrix* der religiösen Frauengemeinschaft in Winchester und somit als deren Leiterin ausgewiesen, zur Verfasstheit der Gruppe äußert sich der Autor aber nicht weiter.<sup>1378</sup> Allerdings legen das verwandte Vokabular und die zeitliche Veror-

1372 Vgl. dazu den Abschnitt III.1.3.4. in der vorliegenden Arbeit.

1373 Vgl. WINTERBOTTOM/LAPIDGE, Introduction Dunstan, CXXVII.

1374 *Actum anno incarnati Verbi milésimo sexto*. ADELARD VON GENT, *Lectiones in depositione Sancti Dunstani*, Lectio VIII.

1375 Vgl. ADELARD VON GENT, *Lectiones in depositione Sancti Dunstani*, Lectio VIII, Anm. 72.

1376 Vgl. zur vergleichsweise schlechten Überlieferungslage zu Frauengemeinschaften FOOT, *Women*, Bd. 1, S. 1–34, sowie speziell zur fehlenden Vitenüberlieferung ebd., S. 12.

1377 Vgl. dazu WULFSTAN CANTOR, *Vita Sancti Æthelwoldi*, Cap. 2.

1378 *Itaque felix eius genitrix* [sc. Ætheluuoldi], *cum eum in utero conceptum gereret, uidit huiuscemodi in tempesta nocte somnium, quod erat certum futuri effectus praesagium. [...] Cumque mulier euigilans secum miraretur attonita et somniorum uisionem mente uolueret tacita nec per semet ipsam conicere*

tung des Geschehens es nahe, die Gemeinschaft nicht als monastischen Konvent, sondern eher als Vergemeinschaftung religiöser Enthusiastinnen zu deuten, die sich neben ihrem Gottesdienst durch ihre Jungfräulichkeit auszeichnen.<sup>1379</sup> In jedem Fall wird Æthelthryth mit einer gottgefälligen Lebensweise assoziiert und so in eine werteorientierte Beziehung zu den später einsetzenden Reformen gesetzt. Der geteilte Wertehorizont wird dabei auch durch die prophetische Gabe und die hiermit zusammenhängende Auslegekompetenz der Gottesdienerin hervorgehoben, weisen sie diese Eigenschaften doch als göttlich begnadete und somit rechtschaffene Akteurin aus. Ja, die sich schließlich bewahrheitenden Vorhersagen zur Person Æthelwolds setzen Æthelthryth gar in eine direkte Relation zum heiligen Bischof, sodass die durch das geteilte Lebensideal evozierte Beziehung um eine individuelle Komponente ergänzt wird.

Die durch die Auslegung der mütterlichen Vision grundgelegte Beziehung Æthelthryths zu den Reformern im Allgemeinen sowie zu Æthelwold im Speziellen wird von Wulfstan schließlich im Kontext der Reformen des Heiligen an seinem Bischofssitz weiter verstärkt: So berichtet der Hagiograph im Anschluss an die Monachisierung der beiden Männergemeinschaften von Old und New Minster auch von dessen regulierendem Eingriff in die Frauenkommunität von Nunnaminster: Æthelwold habe dort *mandras sanctimonialium* eingerichtet und diesen eben jene Æthelthryth als *mater* vorgesetzt, von welcher er weiter oben berichtet habe.<sup>1380</sup> Die veränderte Terminologie mit ihrer programmatischen Anlehnung an die *Regularis concordia* verdeutlicht dabei, dass es sich bei der zuvor von Æthelthryth geführten Kommunität tatsächlich nicht um einen Nonnenkonvent, sondern um eine losere Form der religiösen Vergemeinschaftung gehandelt haben muss. Die Perfektionierung des Lebensentwurfes wird also einerseits explizit der Person Æthelwolds vorbehalten, der hier analog zu seinem Vorgehen in Old und New Minster die Verhältnisse in der Frauengemeinschaft neu ordnet.<sup>1381</sup> Andererseits stellt die dabei bewiesene Kontinuität in der Leitungsposition erneut die reformorientierte Gesinnung Æthelthryths heraus, die nun nicht mehr informell als *nutrix*, sondern offiziell als bischöflich autorisierte Äbtissin der Sanktimonialen fungiert. Denn gerade durch den

---

*posset eorum interpretationem, perrexit ad quandam Christi famulam, nomine Æthelthrytham, moribus et aetate maturam, quae in praefata urbe nutrix erat Deo deuotarum uirginum, cui narrauit ex ordine quod sibi ostensum fuerat in nocturna uisione. At illa, sicut erat animo sagaci prudentissima, et interdum etiam futurorum Domino reuelante praescia, de nascituro infante multa praedixit, qua uera esse rerum exitus indicauit.* WULFSTAN CANTOR, *Vita Sancti Æthelwoldi*, Cap. 2. Vgl. zu Æthelthryth ferner FOOT, *Women*, Bd. 2, S. 246.

1379 Die terminologische Erfassung weiblicher religiöser Lebensformen gestaltet sich in dieser Zeit aufgrund des Variantenreichtums und der durchaus fließenden Grenzen äußerst schwierig. Zudem lassen sich nur im altenglischen, nicht aber im lateinischen Sprachgebrauch eindeutige Unterscheidungen zwischen den Lebensmodellen finden. Vgl. hierzu die instruktiven Beobachtungen bei DERS., *Women*, Bd. 1, S. 101–110.

1380 Vgl. dazu WULFSTAN CANTOR, *Vita Sancti Æthelwoldi*, Cap. 22.

1381 Vgl. WULFSTAN CANTOR, *Vita Sancti Æthelwoldi*, Cap. 16–20. Vgl. zur Reform der Gemeinschaft von Nunnaminster FOOT, *Women*, Bd. 2, S. 243–252, zum singulären Status des Vorgangs in der Überlieferung ferner ebd., Bd. 1, S. 12 und S. 91.

Aufstieg der visionär begnadeten Gottesdienerin zeigt sich deren aktive Einbindung in den Reformkreis, bildet die Beleuchtung der Karrierewege von vorbildlichen geistlichen Akteuren doch ein geläufiges Mittel Wulfstans, um deren wertorientierte Zugehörigkeit zur Gruppe der Reformen und den Erfolg der religiösen Erneuerung zu verdeutlichen.<sup>1382</sup>

Eine ganz ähnliche Position im Reformgeflecht wird auch für eine *nobilissima ac religiosissima matrona* namens Æthelflead in der *Vita Sancti Dunstani* des B. reklamiert.<sup>1383</sup> Die adlige Laiin wird dabei zunächst im Kontext einer der Visionen Dunstans, welche sich nach seiner Ablegung der Profess, aber noch vor seiner Erhebung zum Abt von Glastonbury ereignet habe, erwähnt, um einen *minister et sacerdos* sozial näher zu verorten, dessen vorausgesagter Tod der Authentifizierung des Geoffenbarten dient.<sup>1384</sup> Diese Affiliation des Priesters nimmt der Hagiograph im Folgenden zum Anlass, einen Exkurs zum Leben und Wirken Æthelflæds zu inserieren, welcher zwar grundsätzlich an die Person Dunstans rückgebunden wird, die *matrona* aber im Sinne einer exemplarisch verdichteten Kurzvita auch als eigenständige Akteurin perspektiviert. Hierzu greift B. die doppelte Auszeichnung Æthelflæds als *nobilissima* und *religiosissima* aus dem vorhergegangenen Kapitel erneut auf, indem er diese Kategorien am Lebensweg der Laiin festmacht. Æthelflæds Status als reiche und ehemals vermählte Hochadlige wird so mit ihrer tiefreligiösen Orientierung kontrastiert, die sich insbesondere in ihrem Agieren nach dem Ableben des Ehemannes zeigt: Statt sich neu zu verheiraten wählt die Laiin die *vita vidualis* und verschreibt sich ganz dem Gottesdienst, wobei B. allerdings keine terminologischen Bezüge zum regulierten Leben herstellt. Ähnlich wie bei Æthelthryth in der *Vita Sancti Æthelwoldi* handelt es sich bei Æthelflæd zunächst um eine religiöse Enthusiastin, nicht um eine regelkonform lebende Nonne, die sich durch ihr besonderes gottgefälliges Engagement auszeichnet.

Weisen schon die Fokussierung auf den Gottesdienst und die hiermit einhergehende enthaltsame Lebensführung der Witwe wie im Falle Æthelthryths auf Æthelflæds wertorientierte Beziehung zu den Reformern hin, so wird diese Bindung durch den Aspekt der Nähe noch weiter verstärkt. Denn B. stellt nicht nur den räumlichen Bezug der Gottesdienerin zur Gemeinschaft von Glastonbury heraus, in deren Umfeld sich die Akteurin niederlässt. Vielmehr wird im Folgenden auch ihre Verbundenheit zu Dunstan besonders herausgestellt: Der Heilige sei Æthelflæd nie von der Seite gewichen, weil sie ihn vor allen anderen in

---

1382 Vgl. hierzu ausführlich den Abschnitt III.3.1.1.1. in der vorliegenden Arbeit.

1383 Vgl. zu Æthelflæd FOOT, *Women*, Bd. 2, S. 93 f., sowie zu dem von ihr repräsentierten Lebensideal ebd., Bd. 1, S. 172–179.

1384 *Porro recedentibus illis uenit cuiusdam Æthelflædae, nobilissimae ac religiosissimae matronae, minister et sacerdos cum alio sociorum contubernio, et elegit sibi inter alia eloquiorum famina eundem locum in pausationem perpertuam, dicens: ‚Cum mortuus fuero, hic precor sepelire me.‘ Erat enim ipse multorum testimonio adhuc in corpore sanus, sed cum inde paulatim abissent graui morbo finitimae uitae sarcinatus est, ita inquam ut in nocte futura emissurum spiritum Christo Domino commendaret, et ante triduum in ipso suae electionis loco, qui beato Dunstano prius assignatus fuerat, sepultus est. B., *Vita Sancti Dunstani*, Cap. 9.*



wunderbarer Weise wertgeschätzt und dessen Armut sowohl aus religiösen Gründen als auch aufgrund ihres Nahverhältnisses fleißig gemildert habe.<sup>1385</sup> Æthelflæd wird somit gleich in dreifacher Hinsicht in eine persönliche Beziehung zu Dunstan gestellt, indem erstens die Zuneigung und enge Verbundenheit zwischen den Akteuren betont wird. Zweitens erweist sich die Witwe als Förderin des Heiligen, wobei die konkrete Ausgestaltung dieser Unterstützung allerdings nicht thematisiert wird. Die Hinweise auf den Reichtum Æthelflæds sowie die Armut Dunstans lassen eine materielle Förderung wahrscheinlich erscheinen, ein eindeutiges Urteil lässt die Textstelle diesbezüglich aber nicht zu. Drittens erfolgt der Beistand der Witwe *causa religionis*, sodass das religiöse Engagement als weiteres einendes Band zwischen den Akteuren ausgewiesen wird. Offen muss hingegen die Frage bleiben, ob B. über den Verweis auf die *propinquitas* auf ein Verwandtschaftsverhältnis zwischen Æthelflæd und Dunstan abhebt, oder ob der Terminus lediglich den engen Charakter der Bindung betonen soll, da die Ausführungen letztlich ähnlich ambivalent wie diejenigen zur Förderung Æthelflæds ausfallen. Analog zu Æthelthryth in der Æthelwoldsvita wird also auch Æthelflæd in eine direkte Beziehung zu einem führenden Reformvertreter gestellt, wobei B. allerdings einen anderen Zugang als Wulfstan wählt: Das Band wird hier über den vertrauten und durch Zuneigung geprägten Umgang miteinander, nicht durch eine Vision geknüpft.

Wenngleich B. folglich einen anderen Schwerpunkt bei der Grundlegung der Relation wählte, spielen wundersame und visionäre Begebenheiten im weiteren Verlauf des Exkurses eine bedeutsame Rolle. Ja, der weitere Bericht wird gar völlig auf diese Aspekte zugeschnitten, um die Vorbildlichkeit Æthelflæds über deren göttliche Erwählung zu thematisieren. So beschließt B. seine Ausführungen zu deren allgemeiner Lebensführung mit dem topischen Verweis auf die Unerzählbarkeit ihrer Leistungen um den Gottesdienst und leitet so zu einer Reihe von Zeichen über, durch welche der Herr die Verdienste Æthelflæds zu Lebezeiten wie kurz vor ihrem Tod angezeigt habe.<sup>1386</sup> Den Auftakt bildet dabei eine wundersame Metvermehrung während eines Gastmahls, welches die *famula Dei* anlässlich eines Besuches ihres königlichen Onkels Æthelstan in Glastonbury abgehalten habe. Auf einen Hinweis der königlichen *preuisiones*, dass der Met eventuell knapp werden könne, habe Æthelflæd sich hilfesuchend an Maria und Gott gewandt, woraufhin die Fässer während des Mahls nicht haben gelehrt werden können.<sup>1387</sup>

Trotz des christomimetischen Charakters der Begebenheit scheint der Bericht zunächst keine Bezüge zu den religiösen Reformidealen oder zur vorbildlichen

---

1385 *Huic namque semper beatus adhebat Dunstanus, quia hunc pre ceteris modis mirabilibus adamauit, eiusque causa religionis, simul etiam propinquitatis, egestatem sedulo subleuauit.* B., *Vita Sancti Dunstani*, Cap. 10.

1386 *Non est enim nostrae possibilitatis enarrare per singula uerborum eloquia qualem uel quantam se famula Dei iam dicta in diuinis preparasset obsequiis. Dominus tamen omnium inspector secretorum tam in ultimis metae suae temporibus quam etiam dum in hoc mundo deguit cuius esse meriti declarauit.* B., *Vita Sancti Dunstani*, Cap. 10.

1387 Vgl. B., *Vita Sancti Dunstani*, Cap. 10, sowie den Abschnitt III.2.8. in der vorliegenden Arbeit.



Lebensweise der Gottesdienerin herzustellen.<sup>1388</sup> Die Bewirtung Æthelstans wird mit dem *caritatis ardor*, welchen Æthelflæd aufgrund ihrer Herkunft für ihre königliche Verwandtschaft empfunden habe, und der *gratia dulcedinis*, welche sie hieraus gezogen habe, begründet.<sup>1389</sup> Auch wird die beim Mahl gezeigte Trinkfreudigkeit der Gäste herausgestellt, *ut adsolet in regalibus conuiuuiis*. Diese erste Einschätzung ändert sich aber, wenn man die konkrete Bitte, welche Æthelflæd Gott gegenüber äußert, und den Ausgang der Episode in den Blick nimmt. So ersucht die *famula Dei* nicht die Vermehrung des Mets, sondern erbittet vielmehr die Unterstützung des himmlischen Königs *ad augendam terreni regis ministrationem*. Æthelstan wiederum lässt das Gastmahl sofort abbrechen, als er von dem Wunder erfährt, da er erkannt habe, dass er und sein Gefolge Æthelflæd aufgrund ihrer Anzahl zu viel zugemutet hätten. Die übermäßige Inanspruchnahme der Gastfreundschaft wird vom König gar als sündhaftes Verhalten definiert.<sup>1390</sup> B. stellt hier also Bezüge zum königlichen Gastungsrecht her, welches der Herrscher auch gegenüber geistlichen Kommunitäten in Anspruch nehmen kann.<sup>1391</sup> Wenngleich die Initiative zur Bewirtung eindeutig von Æthelflæd ausgeht und es sich bei ihrer Vergemeinschaftung nicht um ein Nonnenkloster im vollwertigen Sinne handelt, fasst sie ihre Gastung des Königs doch eindeutig als Dienst diesem gegenüber auf und handelt gemäß einer für die benediktinischen Klöster festgehaltenen Norm. Dabei geht die die eigenen Ressourcen nicht schonende Freigiebigkeit der Gottesdienerin über das erwartbare Maß eindeutig hinaus, wie die Kritik Æthelstans am eigenen Verhalten zeigt. Zugleich unterstreicht die wundersame Gewährung der Bitte die Gottgefälligkeit der selbstlosen Dienstbarkeit gegenüber dem König. Auf den zweiten Blick handelt Æthelflæd durch ihre Freigiebigkeit somit ganz im Sinne eines Reformideals, da der betriebene Aufwand nicht die eigene Person oder Gemeinschaft betrifft, sondern allein als ein das geschuldete Maß übersteigender Herrscherdienst ausgewiesen wird. Der wertorientierte Bezug zur Reformgruppe wird dabei auch durch die Wundererzählung selbst vermittelt, berichtet Wulfstan in seiner *Vita Sancti Æthelwoldi* doch von einer ganz ähnlichen Begebenheit.<sup>1392</sup>

Nach dem Bericht um die wundersame Trankvermehrung geht der Hagiograph direkt zum heilsamen Sterben Æthelflæds über. Im Mittelpunkt der Ausführungen steht dabei erneut das Verhältnis der Gottesdienerin zu Dunstan. So habe der Heilige, als die *Dei famula* am Ende ihres Lebens erkrankt sei, diese

---

1388 Vgl. zu den typologischen Bezügen zur Hochzeit von Kana auch die Einschätzung bei ROACH, *Hospitality*, S. 37.

1389 Für den gesamten Absatz vgl. B., *Vita Sancti Dunstani*, Cap. 10.

1390 *Quod dum mirabile factum rex ipse relatu ministrantium ammiratus audisset, ait mente immutatus ad suos: ‚Peccauius namque nimis hanc famulam Dei mole multitudinis nostrae adgrauantes.‘ Et surgens salutata nepte ibat uiam suam.* B., *Vita Sancti Dunstani*, Cap. 10.

1391 Der Beherbergungspflicht wird auch – wenngleich mit einem deutlichen Schwerpunkt auf der Armenversorgung – in der *Regularis concordia* gedacht. *Regularis concordia*, Cap. 10. Dass es ebd. gleichwohl nicht nur um die Armenfürsorge geht, zeigt die Versorgung der Reichen durch den *uicarius* an. Vgl. zur Beherbergungspflicht der Klöster gegenüber dem König allgemein DARTMANN, *Benediktiner*, S. 222–224.

1392 Vgl. dazu auch den Abschnitt zu III.2.8 in der vorliegenden Arbeit.

umsichtig versorgt und wie seine eigene Mutter außerordentlich behütet.<sup>1393</sup> Diese Fürsorge habe Dunstan gar so in Anspruch genommen, dass er seinen Gebetspflichten zur Vesper nicht habe nachkommen können, weshalb er sich nach Anbruch der Dämmerung mit seinen Schülern vor die nun verschlossene Kirche begeben habe, um das versäumte Offizium nachzuholen.<sup>1394</sup> B. nutzt die Krankheit Æthelflæds folglich, um erneut die Vertrautheit und Verbundenheit zwischen der gottesfürchtigen Laiin und dem Reformier herauszustellen. Die Nähe wird dabei zum einen durch die Verwandtschaftsanalogie evoziert, zum anderen durch den bedingungslosen Einsatz Dunstans akzentuiert, der ob der Fürsorge für die Weggefährtin gar seine Gebetspflichten in die Nachstunden verlagert. Damit bietet die Episode dem Hagiographen zugleich die Möglichkeit, Dunstans Rolle als Seelsorger zu akzentuieren, der hier ganz im Sinne der Reformideale die divergierenden Anforderungen von *vita activa* und *vita contemplativa* miteinander harmonisiert, indem die diesseitigen Pflichten des Heiligen nur zu einer zeitlichen Verlegung, nicht aber zu einem Wegfall der geschuldeten Gebetsleistungen führen.<sup>1395</sup>

Die individuelle Beziehung zwischen Dunstan und Æthelflæd wird durch den Aspekt der Sterbebegleitung also um eine pastorale und damit institutionelle Dimension erweitert, indem der Heilige hier nicht mehr allein als helfender Vertrauter, sondern auch als Seelsorger in Erscheinung tritt. Wenngleich dieser erweiterte Bezugsrahmen eigentlich ein wachsendes Gefälle im Verhältnis implizieren würde, da der Priester qua Amt in dieser Angelegenheit eine (an)leitende Funktion gegenüber der Laiin beanspruchen kann, wird dieses Ungleichgewicht von B. im weiteren Verlauf der Erzählung negiert. Denn Æthelflæd tritt auch bei der Sterbevorbereitung als selbstbestimmte und dem Heiligen gegenüber gleichberechtigte Akteurin auf. Ausgangspunkt für diese Aufwertung der Laiin bildet eine Vision, welcher sowohl der Heilige als auch die *Dei famula* teilhaftig geworden seien. Die Erscheinung habe sich zunächst Dunstan offenbart, der während seines nächtlichen Gebets vor der Kirche eine ungewöhnliche Taube gesehen habe, welche vom Himmel herabgekommen und in Richtung von Æthelflæds Anwesen geflogen sei.<sup>1396</sup> Der Heilige sei daraufhin nach der Beendigung des Gebets zu seiner kranken Freundin zurückgekehrt, welche er – in ein vertrautes Gespräch vertieft – in ihrem Schlafgemach vorge-

---

1393 *Cui beatus Dunstanus causam prouidendi sollers exhibuit, et quasi propriam matrem unice custodiuit. B., Vita Sancti Dunstani, Cap. 11.*

1394 *Contigit ergo his impediētibz curis ipsum horis uespertinalibus abesse et cum psallentibus more solito non fuisse cateruis; sed tamen in ipso finitae diei crepusculo cum imbuendis scolasticis suis ibat ad iam seratam aecclēsiā ut tardatum repleret officium. B., Vita Sancti Dunstani, Cap. 11.*

1395 Vgl. hierzu ausführlich den Abschnitt III.2.11. in der vorliegenden Arbeit.

1396 *Et dum foris ante hostium aecclēsiā psallendi gratia staret, uidit eminus ex orientis caeli climatibus prorumpentem niueam columbam, mira siquidem pulchritudine sed noua specie renitentem. Erant enim, ut ita dicam, extremitates alarum suarum igni scintillanti consimiles, ex quibus uolatum fulmineum ictuantibus pennis sparsim fundebat per aera, et ad beatā matronae atria non deside descensione sed celeri meatu conuolauit. B., Vita Sancti Dunstani, Cap. 11.*

funden habe.<sup>1397</sup> Da die Gottesdienerin durch einen Vorhang abgeschirmt gewesen sei, habe er sich an die *ancillulae* der Witwe gewendet, welche ihm aber ebenfalls keine Auskunft über den Gesprächspartner ihrer Herrin hätten geben können.<sup>1398</sup> Schließlich habe Dunstan Æthelflæd selbst in vertrauter Weise gefragt, mit wem sie sich unterhalten habe. Die Gottesdienerin zeigt sich ob der Nachfrage des Vertrauten erstaunt, habe er jenen, bevor er zu ihr gekommen sei, doch selbst gesehen, womit die *famula Dei* einen expliziten Bezug zur Taubenerscheinung Dunstans herstellt.<sup>1399</sup> Der himmlische Bote habe Æthelflæd ihren baldigen Tod mit all seinen Umständen sowie ihre postume Erlösung offenbart, weshalb sie den Heiligen als seine innige Freundin darum gebeten habe, ihr in den letzten Stunden zu Diensten zu sein.<sup>1400</sup> Dunstan wiederum habe die Anweisungen der *beata matrona* gewissenhaft erfüllt, damit alles genauso geschehe, wie es ihr vorausgesagt worden sei.<sup>1401</sup> Der Bericht endet schließlich mit dem vorbildlichen Tod Æthelflæds und deren ehrenhafter Bestattung durch Dunstan.

Die Gottesdienerin wird durch die Vision somit dazu ermächtigt, ihr Sterben selbst zu organisieren. Ja, Dunstan und Æthelflæd tauschen hier gar die Rollen, ist es doch nicht der Priester, sondern die göttlich begnadete Laiin, welche ihr Ableben im Sinne einer gottgefälligen *ars moriendi* gestaltet. Wenngleich diese dem Heiligen dabei explizite Anweisungen erteilt, hebt der Bericht vor allem auf die Gleichrangigkeit der Akteure ab. So definiert Æthelflæd die Sterbebegleitung Dunstans als Freundschaftsdienst, den sie diesem auferlegt. Bei der konkreten Umsetzung des Geoffenbarten wirken die Gottesdienerin und der Heilige wiederum zusammen und fungieren so letztlich beide als ausführende Kräfte des göttlich Angeordneten. Gerade die kooperative Orientierung am Gottgewollten stellt dabei die werteorientierte Bindung zwischen den Akteuren heraus und ordnet Æthelflæd somit erneut in die Gruppe der Reformier ein.

Neben der geteilten Gruppenzugehörigkeit stärkt die Vision aber auch die individuelle Beziehung zwischen Dunstan und der Gottesdienerin, indem die Akteure zum einen durch den gemeinsamen Einbezug in die Erscheinung auf

1397 *Beatus autem Dunstanus infirmæ amicæ non inmemor, sed continuo perpletis psalmodiis regressus est, et ueniens audiuit illam intra suorum septa uelaminum seriis sermonibus, quasi cum quodam familiari amico, per uices uerborum sermocinantem.* B., *Vita Sancti Dunstani*, Cap. 11.

1398 *Accedit ergo humane ad consedentes ancillulas, obseruatrices uidelicet dominae suae, et mirans cum quo loquatur interrogat. At illae se nescire dixerunt [...].* B., *Vita Sancti Dunstani*, Cap. 11.

1399 *Tunc quidem paulatim et ipse spectando resedit, donec illa quodammodo a loquela quiesceret. Et dum eam etiam ab eloquio agnouisset, mox ad illam reiectis uelaminum anfractibus intrauit, et cum quo loqueretur ipsam familiariter interrogauit. At illa dixit ad eum: ‚Tu quoque illum, antequam huc ueniret, uenientem uidisti, et nunc cum quo sim locuta interrogas! Ipse enim mecum loquebatur qui tibi psallenti dum stabas ante hostium acclesiae apparuit [...].* B., *Vita Sancti Dunstani*, Cap. 11.

1400 *[Q]ui et mihi modo omnem exitus mei rationem per ordinem nuntiauit. Vobis tamen amicis meis non est admodum necesse contristari de me, quoniam mihi morienti Dei mei misericordia obibat et paradisi gaudia misericorditer intrare concedet. Tibi autem quasi singularis amicæ ministro id operis inpono [...].* B., *Vita Sancti Dunstani*, Cap. 11.

1401 *Quod ille instantissime parens in omnibus beatae matronae preceptis ne ultimam preuisionis suae custodiam, tedio quoque tarditatis submissam, torpentis curae committeret adimpleuit. Sed et illa quod sibi de se in nocte hoc in die futurum erat ostensum ordine quo predixerat certissime compleuit [...].* B., *Vita Sancti Dunstani*, Cap. 11. Auch für das Folgende.

einer weiteren Ebene – derjenigen der göttlichen Begnadung – miteinander verbunden werden. Zum anderen wird der vertraute Umgang im Kontext der Vision nochmals deutlich greifbar, wie nicht nur die intime Nachfrage Dunstans nach dem Gesprächspartner, sondern auch die anschließende Bitte der Gottesdienerin zeigt. Dieser visionäre Bindungsmechanismus stellt einerseits abermals Bezüge zu Æthelthryth aus der Æthelwoldsvita her, die von Wulfstan durch ihre Auslegung der pränatalen Erscheinung der Mutter in eine grundsätzlich vergleichbare Relation zum Protagonisten der Vita gesetzt wird. Andererseits erinnert der gemeinsame Austausch an das Verhältnis zwischen Dunstan und dem laikalen Herrschaftsträger Æthelstan „Halbkönig“, der an späterer Stelle in der Vita auf eine ähnliche Weise über eine Vision zum Heiligen in Beziehung gesetzt wird.<sup>1402</sup>

### III.3.1.1.3. Swithun und Ecgwine – historische Vorläufer?

In den Viten werden allerdings nicht nur zeitgenössische Akteure in die Reformgruppe eingeschrieben, sondern mit Ecgwine und Swithun auch zwei Bischöfe des ausgehenden 7. und beginnenden 8. respektive des 9. Jahrhunderts in den gemeinschaftsstiftenden Diskurs miteinbezogen. Angesichts der Tendenz von Reformkontexten, sich über eine idealisierte Vergangenheit zu legitimieren, welche durch das zeitgenössische Wirken (wieder-)hergestellt werden soll, läge es nahe, in den Prälaten vor allem historische Vorläufer der gegenwärtigen Akteure zu sehen.<sup>1403</sup> Inwiefern eine solche Sichtweise zutreffend ist, soll im Folgenden anhand der *Translatio* Lantfreds zu Swithun und der *Vita Sancti Ecgwini* Byrhtferths von Ramsey geprüft werden, indem die diskursive Verortung der ‚historischen‘ Bischöfe in der gegenwärtigen Gruppe untersucht wird.

Swithuns werteorientierte Bindung an die zeitgenössischen Reformer und sein aktives Eintreten für deren Ideale werden von Lantfred in seiner *Translatio* nicht am konkreten Lebensweg des heiligen Bischofs, sondern in seinem postumen, interzessorisch-visionären Wirken als Heiliger verankert. Zwei Begebenheiten sind dabei von besonderer Bedeutung: Swithuns Beziehung zu Eadsige, einem Angehörigen der von Æthelwold aus Old Minster vertriebenen Weltklerikergemeinschaft, der sich schließlich zur monastischen Lebensweise bekehrt habe, sowie die Abwendung einer existentiellen Krise in der ebendort anstelle der Domkanoniker installierten Mönchsgemeinschaft durch den Heiligen.

Der eigentlichen Überführung Swithuns in die Kirche von Old Minster ist in der *Translatio* Lantfreds den Gattungskonventionen entsprechend ein längerer Bericht vorangestellt, in welchem sich der ehemalige Bischof von Winchester durch Visionen und Wunder als Heiliger zu erkennen gibt. Im Mittelpunkt der frühesten dieser *revelationes* steht dabei ein *canonicus potens* mit Namen Eadsige, den Swithun mittels einer Traumerscheinung gegenüber einem Schmied dazu

1402 Vgl. dazu auch den Abschnitt III.3.1.3. in der vorliegenden Arbeit.

1403 Vgl. hierzu etwa die Einschätzung bei THACKER, Abingdon, S. 61, sowie COOPER, Monk-Bishops, S. 70–72.

veranlassen will, die Translation seiner Gebeine in die Kathedrale durch Bischof Æthelwold zu veranlassen.<sup>1404</sup> Der Bericht folgt dabei weitestgehend hagiographischen Erzählmustern, indem etwa die Authentizität der Visionserfahrung dem Schmied durch mehrere Wunder bestätigt wird oder sich die Offenbarung des Auftrages gegenüber dessen eigentlichem Empfänger mehrfach verzögert. Entscheidend für die hier verfolgten Fragestellungen ist indes die Haltung, die Swithun und Eadsige im Verlauf dieser letztlich indirekt verlaufenden Kommunikation miteinander zeigen: So charakterisiert der Heilige den Weltkleriker gleich zu Beginn seiner Unterweisung des Schmiedes als Teil jener Gruppe, die aufgrund ihrer unheilvollen Lebensführung aus Old Minster vertrieben worden sei.<sup>1405</sup> Swithun verbindet seinen Auftrag an Eadsige gar mit einer moralischen Unterweisung, welche der Mittelsmann diesem ebenfalls ausrichten sollte: Wenn der Weltkleriker sich in beiden Leben des Wohls erfreuen wolle, nachdem er die Makel der vergangenen Sünden abgelegt habe, läge es an ihm, seine Sitten und sein Handeln zum Besseren zu wenden und die Seligkeit des himmlischen Königreichs zu erstreben, statt bis zum Tode schändlichen Vergnügen anzuhängen, die letztlich in die Verdammung führten.<sup>1406</sup>

Wenngleich der Heilige die Normenbrüche Eadsiges nicht konkret benennt, identifiziert er dessen Lebensweise also gleich durch zwei Aussagen als sündhaft und falsch. Die Tatsache, dass Swithun dabei auch auf die Vertreibung der Weltklerikergemeinschaft rekurriert, diese angesichts der dort herrschenden Zustände als gerechtfertigt erweist, ja Eadsige gleich mehrfach mit der bedeutungsvollen Chiffre *canonicus* bezeichnet,<sup>1407</sup> zeigt dabei, dass der Heilige im Einklang mit dem reformerischen Wirken seines Nachfolgers Æthelwold handelt. Gerade die Mahnung an Eadsige, sich um des eigenen Seelenheils willen zu einer gottgefälligeren Lebensweise zu bekehren, erweist Swithun dabei selbst als Reformier, tritt er doch aktiv für eine Ausweitung von deren Idealen ein.

Erfolgreich ist der Heilige mit diesem Anliegen allerdings vorerst nicht. Denn nachdem die zweifache Anweisung Eadsige schlussendlich erreicht hat, verweigert sich dieser den Befehlen. So groß sei der Überdruß gegenüber Æthelwold und den von ihm eingesetzten Mönchen zu dieser Zeit wegen der Vertreibung seiner Gemeinschaft gewesen, dass er sich nicht um eine Erfüllung der Anweisungen bemüht, sondern diesen kein Gehör geschenkt habe.<sup>1408</sup> Ead-

1404 Vgl. LANTFRED, *Translatio et miracula Sancti Swithuni*, Cap. 1.

1405 [...] *qui* [sc. Eadsigus] *quondam a Vetusto – cum ceteris infauste uiuentibus – expulsus est Coenobio*.[.] LANTFRED, *Translatio et miracula Sancti Swithuni*, Cap. 1.

1406 *Potes deinde illi indubitanter referre quod, si utriusque uitae desiderat perfrui sospitate (relictis preteritorum neuis peccaminum), restat ei mores et actus commutare in melius et ad caelestis patriae beatitudinem incessanter festinare inmarcescibilem, quam probosis uoluptatibus deseruire mortetenus, quae post metam huius lucis ingerunt poenas perpetuae dampnationis.* LANTFRED, *Translatio et miracula Sancti Swithuni*, Cap. 1.

1407 Die Vokabel ist zu dieser Zeit äußerst selten und wird gerade dann gebraucht, wenn es darum geht, den Gegenentwurf zu den eigenen Idealen zu kennzeichnen. Vgl. hierzu WINTERBOTTOM/LAPIDGE, *Introduction Æthelwold*, S. clv.

1408 *Qui ea tempestate non solum antistitem Wintoniensis basilicae, uerum etiam cunctos fratres inibi commorantes, pertesos habens propter expulsionem canonicorum nefandis moribus ac spurcissimis utentium*



sige erweist sich in seiner Reaktion auf das Gesuch und die Mahnung des Heiligen also als uneinsichtiger Reformgegner, der die von Swithun angedachte Umkehr und Aussöhnung mit Æthelwold nicht vollziehen will. Die Reformgegnerschaft des Weltklerikers zeigt sich dabei nicht nur in seiner übersteigerten Ablehnung, die hier gar mit Ekel gleichgesetzt wird. Vielmehr inseriert Lantfred auch an dieser Stelle eine Rechtfertigung von Æthelwolds Vorgehen gegen die frühere Kathedralgemeinschaft, die abermals auf deren *nefandi mores ac spurcissimi*<sup>1409</sup> hin erfolgt sei. Bei aller individuellen Sündhaftigkeit steht Eadsige für das zu Reformierende schlechthin.

Die Situation ist also zunächst durch eine Fronstellung zwischen dem reformorientierten Swithun und dem reformfeindlichen Eadsige gekennzeichnet. Die mahnde Interzession des Heiligen droht zu scheitern. Allerdings wendet sich das Blatt im weiteren Verlauf der Erzählung. Denn knapp zwei Jahre später habe der Weltkleriker den Eitelkeiten, den Vergnügen und dem Prunk des diesseitigen Lebens doch noch entsagt und sei ein frommer Mönch sowie ein *multumque Deo dilectus* geworden. Wenngleich Lantfred diesen Wandel Eadsiges zum besseren Leben gleich durch zwei Aussagen als Gnadenerweis Gottes markiert,<sup>1410</sup> ist er doch in einem unmittelbaren Zusammenhang mit dem Wirken des Heiligen zu sehen. So steht der Übertritt des Weltklerikers zum Mönchtum in der Erzählung zum einen nie gänzlich zur Disposition, sondern wird lediglich zeitversetzt realisiert, da die *superni providentia conditoris* diesen Schritt erst zu einem späteren Zeitpunkt vorgesehen habe. Zum anderen erweist sich Swithun in der *Translatio* mehrfach als Instrument des göttlichen Willens,<sup>1411</sup> sodass die Verantwortung für dessen interzessorisches und miraculöses Handeln in letzter Konsequenz nicht beim Heiligen selbst, sondern bei Gott liegt. Die Zuschreibung der eigentlichen Bekehrung Eadsiges an die göttliche Gnade entspricht somit der generellen Relation zwischen Gott und seinem Heiligen im Werk und sollte dementsprechend nicht als ‚Marginalisierung‘ von dessen Beitrag gedeutet werden.

Am deutlichsten zeigt sich die Verbindung zwischen der mahnden Vision des Heiligen und der *conversio* des Weltklerikers in einer späteren Bemerkung Lantfreds zum weiteren Werdegang Eadsiges. So berichtet der Hagiograph in Kapitel 20 von der wundersamen Überführung einer *seruula* an den Schrein Swithuns in Old Minster, nachdem diese zuvor von ihrer Herrin falsch behandelt und widerrechtlich in Ketten gelegt worden sei. Der Bericht ist somit zu den

---

– *pro quibus uenerabilis presul Aðeluoldus, non sine Dei nutu, glorioso rege Eadgaro fauente, eos a praedicto expulerat coenobio locoque eorum sacros constituerat coenobitas – potius quam sancti iussa patris implere studeret, audire rennuit.* LANTFRED, *Translatio et miracula Sancti Swithuni*, Cap. 1. Auch für das Folgende.

1409 LANTFRED, *Translatio et miracula Sancti Swithuni*, Cap. 1.

1410 [...] *qui [sc. Deus] omnibus suam gratis prestat gratiam quos prescit in uineam laboraturos dominicam, quatinus finita luce repperiat quibus denarium pro munere reddat [...]. Benedictus omnipotens Deus qui peccatores iustificat, qui in sese sperantes saluat, qui superbos humiliat, qui humiles exaltat!* LANTFRED, *Translatio et miracula Sancti Swithuni*, Cap. 1.

1411 Vgl. dazu auch die Bezeichnung Gottes als *auctor miraculorum* in LANTFRED, *Translatio et miracula Sancti Swithuni*, Cap. 10.



Befreiungswundern zu zählen, von denen Swithun im Sinne der Binde- und Lösegewalt des von ihm zu Lebzeiten versehenen Amtes in der *Translatio* mehrere wirkt.<sup>1412</sup> Das unfreie Mädchen wird dabei unbemerkt [i]n*fra aditum* [...], *iuxta sacrum altare super quod uir sanctus requiescebat somate* und somit in den innersten, nicht öffentlich zugänglichen Bereich des Schreins gebracht, der zudem *obsecratum claue a custodibus* gewesen sei. Die Schlüsselgewalt über diesen allerheiligsten Bereich um das Grab Swithuns habe nun laut Lantfred bei jenem, oben bereits benannten Eadsige gelegen, der den Heiligen auf Anweisung Æthelwolds hin bewacht habe. Der ehemalige Weltkleriker hatte sich nach seinem Eintritt in den Mönchsstand also offensichtlich nicht nur mit dem ehemals verhassten Mönchsbischof ausgesöhnt und war in die Gemeinschaft von Old Minster erneut eingetreten, sondern ist von diesem gar zum Kustos des Schreins ernannt und damit in eine besonders verantwortungsvolle Nahbeziehung zum Heiligen gesetzt worden. Wenngleich Lantfred die Verknüpfung nicht *expressis verbis* herstellt, liegt es nahe, diese Verbindung zwischen Eadsige und Swithun auf die Mahnrede des Heiligen zurückzuführen, die die Besserung des ehemaligen Reformgegners und somit seinen Übertritt in die Reformgruppe initiiert hatte.<sup>1413</sup> Dass der Kustos sich dem Heiligen gegenüber tatsächlich verpflichtet fühlt, zeigt auch die gewissenhafte Befragung der *seruula*, will er doch etwa wissen, durch welche Vermessenheit sie dazu veranlasst worden sei, die Ruhestätte des *Christi presul* zu betreten. Eadsige widmet sich dem von ihm versehenen Amt somit gewissenhaft und erkennt die Heiligkeit Swithuns unbedingt an.

Eadsige und Swithun stehen in der *Translatio* somit in einer doppelten Hinsicht in einer werteorientierten Beziehung zueinander. Zum einen werden beide Akteure in die Gruppe der um Æthelwold tätigen Reformer eingeschrieben und sind somit qua Gemeinschaftszusammenhang miteinander verbunden. Zum anderen besteht jenseits der Gruppenzugehörigkeit eine individuelle Bindung zwischen dem ehemaligen Weltkleriker und dem Heiligen, indem Eadsige wohl in Anerkennung der zentralen Rolle, die Swithun im Rahmen seiner *conversio* zugesprochen werden kann, über dessen Reliquien wacht. Durch die Anbahnung dieser mehrschichtigen Beziehungskonstellation profiliert Lantfred die Reformgruppe zugleich in zweifacher Weise. Denn einerseits erweist sich Swithun als Vorreiter und himmlischer Fürsprecher der Reformanliegen, sodass deren Anliegen als göttlich legitimiert erscheinen. Andererseits verdeutlicht der Wechsel des ehemaligen Reformgegners Eadsige in das Lager der Reformbefürworter, dass es sich bei den von Æthelwold und seinem Umfeld ins Werk gesetzten Veränderungen um ein Erfolgsmodell handelt. Die Anziehungskraft der von den Reformern vertretenen, gottgefälligen Lebensweise ist schlussendlich so groß, dass sich selbst die zunächst Uneinsichtigen zum moralisch Besseren bekehren lassen.

---

1412 Vgl. LANTFRED, *Translatio et miracula Sancti Swithuni*, Cap. 6, 20, 24–25, 27, 34 sowie 38–39.

1413 Vgl. hierzu auch die in Anm. 1416 zitierte Affirmierung dieser Verbindung bei Wulfstan.

Die typologische Bedeutung der Bekehrung des Weltklerikers manifestiert sich auch im allgemeinen Stellenwert, welcher Eadsige in der hagiographischen Traditionsbildung Winchesters in dieser Zeit zugesprochen werden kann. So nutzt auch Wulfstan Cantor in seiner *Vita Sancti Æthelwoldi* den Übertritt Eadsiges sowie zweier weiterer Weltkleriker zum Mönchtum, um die Rechtmäßigkeit und den Erfolg von Æthelwolds Neuordnung der Kathedralgemeinschaft zu akzentuieren.<sup>1414</sup> In der ebenfalls Wulfstan zugeschriebenen *Narratio metrica de Sancto Swithuno*, einer versifizierten Version von Lantfreds *Translatio*,<sup>1415</sup> wird der Zusammenhang zwischen der Mahnung und der schlussendlichen Bekehrung Eadsiges in Erweiterung der Vorlage eindeutig hergestellt und mit einer Eloge auf den inzwischen verstorbenen Kustos verbunden, in welcher sein Status als Erlöster affirmiert wird.<sup>1416</sup> Lantfreds kommunikative Nutzung Eadsiges fand in den nachfolgenden Werken mithin eine Nachahmung und wurde im hagiographischen Reformdiskurs Winchesters festgeschrieben.

Swithun leitet bei Lantfred allerdings nicht nur den Übertritt Eadsiges zum monastischen Leben und somit die Wandlung eines ehemaligen Reformgegners zu einem Reformbefürworter an, sondern tritt auch für die Wahrung der klösterlichen Observanz in der reformierten Kathedralgemeinschaft von Old Minster ein. So berichtet Lantfred in Kapitel 10 seiner *Translatio* von einer wachsenden Pflichtvergessenheit unter den Mönchen, die sich in der Abwesenheit Bischof Æthelwolds nicht mehr an dessen Anweisung gehalten hätten, Gott unverzüglich für jedes sich am Schrein Swithuns ereignende Wunder gebührenden Dank zu erstatten.<sup>1417</sup> Die Vernachlässigung des Gotteslobes wird dabei einerseits auf das Wirken des Teufels zurückgeführt, der einige der Konventualen zu diesem ungehorsamen und trägen Verhalten angestiftet habe, welche ihrerseits weitere Mitbrüder auf explizit als *prave* bewertete Weise davon überzeugt hätten, es ihnen gleichzutun. Andererseits führt Lantfred aber auch die Häufigkeit der Wunder an, welche zu Ermüdungserscheinungen seitens der Mönche geführt hätten, die im Zuge des teuflischen Einflusses nicht mehr dazu bereit gewesen seien, ihren Schlaf drei oder gar viermal pro Nacht für Dankesgebete zu unter-

1414 Vgl. dazu WULFSTAN CANTOR, *Vita Sancti Æthelwoldi*, Cap. 18.

1415 Einführend dazu LAPIDGE, Introduction Wulfstan, mit weiterführender Literatur.

1416 *Aduenit interea frater, qui clauē sacellum / clauserat, Eadzinus, uir religiosus, et omni- / inspirante Deo- / morum probitate uerendus. / Cuius in hoc modico stat mentio scripta libello, / sunt ubi sancta pii legata notata patroni, / quo suadente fuit seculo conuersus ab isto, / normalem ducens usque ultima tempora uitam. / Participem regni quem credimus esse superni, / dilexit quoniam tota uirtute Tonantem, / preceptisque Dei seruiuit amore fideli, / cernit et egregium uisu felice Suuithunum, / cuius doctrinam studuit seruare modestam. / Denique diuino constat moderamine gestum / ut, postquam seculo fuerat conuersus ab isto, / custodiret eum cum sollicitudine, et illi / qualemcumque uicem uigilando rependeret – a quo / custoditus erat – mundi ne lata sequendo / lapsus in igniuomae rueret tormenta Gehenne, / sed magis angustae gradiendo per ardua portae / aurea perpetuae conscenderet atria uitae.* WULFSTAN CANTOR, *Narratio metrica de Sancto Swithuno*, Buch II, Cap. 2, Z. 131–150.

1417 *Accidit autem ut quidam illecti demonum fraudibus grauiter ferrent, quod tam sepe excitarentur de nocturnis quietibus (scilicet aliquando tribus, aliquando quattuor in una nocte uicibus); ac suaderent ceteros prae relinquere quod illis pie imperatum fuerat ab eorum pontifice.* LANTFRED, *Translatio et miracula Sancti Swithuni*, Cap. 10.

brechen. Die Unzufriedenheit in der Gemeinschaft sei dabei in der Folge so stark angewachsen, dass der Dienst schließlich ganz zum Erliegen gekommen sei.<sup>1418</sup> Doch das ungehörliche Verhalten der Mönche bleibt nicht ungesühnt. Denn nach 14 Tagen der offenen Apostasie sei Swithun einer *uenerabilis matrona* im Traum erschienen und habe sie dazu veranlasst, Bischof Æthelwold über die Missstände in seiner Kathedralgemeinschaft zu informieren. Obwohl der Heilige der eigentliche ‚Leidtragende‘ des Fehlverhaltens ist, sind es doch die von ihm erwirkten Wunder, die vom Konvent nicht entsprechend gewürdigt werden, führt Lantfred eine andere Begründung für dessen Eingreifen an. Denn es sei vor allem die Sorge Swithuns um den Zustand der Gemeinschaft von Old Minster selbst gewesen, die ihn zu diesem Schritt veranlasst habe, da der Konvent durch sein undankbares, ungehorsames und pflichtvergessenes Verhalten dem Teufel anheim zu fallen drohte. Diese Sorge wird durch die anschließende Traumvision noch weiter unterstrichen, indem der Heilige der *matrona* in einer längeren Rede die Prinzipien und moralischen Implikationen des Wunderglaubens im Rückbezug auf das Fehlverhalten der Mönche erklärt. Dabei ist es nicht der Heilige, der durch die Nachlässigkeit der Mönche von Old Minster erzürnt wird, sondern vielmehr Gott selbst, dem von Swithun jedwede Urheberschaft für die an seinem Grab gewirkten Wunder zugesprochen wird. Damit akzentuiert Lantfred an dieser Stelle zum einen die Demut des Heiligen, der hier keinen Anteil an der göttlichen *virtus* für sich reklamiert. Zum anderen profiliert der Verfasser Swithun abermals zu einem Verfechter der zeitgenössischen Reformideale, indem der Schutzpatron der Kathedralgemeinschaft in der Abwesenheit Æthelwolds für die Bewahrung der gottgefälligen Lebensweise eintritt und somit gleichsam zu dessen Stellvertreter avanciert. Denn die den Mönchen vom Heiligen vorgeworfenen Vergehen erinnern sehr stark an die Diskreditierung der *canonici* in der Æthelwoldsvita Wulfstans, denen im Kontext ihrer Vertreibung aus Old Minster ebenfalls der Vorwurf gemacht wird, ihre religiösen Pflichten zugunsten diesseitiger Annehmlichkeiten vernachlässigt zu haben.<sup>1419</sup>

Die werteorientierte Bindung zwischen dem Heiligen und seinem Amtsnachfolger zeigt sich auch im Ausklang der Episode, sei Æthelwold doch auf den Bericht der *matrona* hin umgehend tätig geworden und habe seine Anweisung an die Gemeinschaft erneuert. Dabei nimmt der Bischof auch den Hinweis Swithuns auf die Bußwürdigkeit dieses Fehlverhaltens auf, indem er ein mögliches Zuwiderhandeln der Mönche mit einer entsprechenden Sanktion belegt habe.<sup>1420</sup>

---

1418 *Quod dum incaute foret pretermissum ferme per interuallum quindecim dierum, condolens sanctus Dei famulus quod fratres praefati bonum paruipenderent opus et presulis illorum iussionibus non obtemperarent, nec debitas Deo laudes persoluerent, sed in perniciosas Satanae decipulas incidere, in somnis apparuit quadam nocte cuidam uenerabili matronae [...].* LANTFRED, *Translatio et miracula Sancti Swithuni*, Cap. 10. Auch für das Folgende.

1419 Vgl. dazu WULFSTAN CANTOR, *Vita Sancti Æthelwoldi*, Cap. 16, sowie den Abschnitt III.3.2.1., zur Nachlässigkeit ferner den Abschnitt III.2.11. in der vorliegenden Arbeit.

1420 *Qui [sc. Adæluuoldus] commotus paululum – ut decet sapientem uirum – cur fratres non egissent secundum illius perceptum, rursus prescriptis mandauit monachis de palatio regis (in quo pro communi utilitate regni Deo cunctitoni militabat in diebus illis), quod si quispiam adesset qui Deo laudes non redderet et ad ecclesiam festinus non pergeret ilico ut quilibet aeger per uirtutem sanctae trinitatis*

Æthelwold folgt der Ermahnung Swithuns also sehr genau und ergänzt seine frühere Anweisung den Ausführungen des Heiligen entsprechend. Zudem ist es das Zusammenwirken von Patron und Abt, welches die Missstände schlussendlich erfolgreich behebt, hätten die Mönche doch angesichts dieser zweiten Anweisung Æthelwolds zu altem Eifer zurückgefunden.<sup>1421</sup>

Die von Swithun angeleitete *conversio* Eadsiges und das Eintreten des Heiligen für die Mönche von Old Minster, welche den Bischof in die Gruppe der Reformers einschreiben, erweisen sich bei einer näheren Betrachtung gleich durch mehrere Elemente als miteinander verschränkt: In beiden Fällen bezieht sich das Agieren des Heiligen auf die Kathedralgemeinschaft von Winchester, deren Patron er ist; bei beiden Begebenheiten offenbart Swithun durch Traumerscheidungen Missstände in der Lebensführung religiöser Akteure, die das Seelenheil der Betroffenen gefährden; in beiden Episoden führt das Eingreifen des Heiligen schlussendlich zu einer Besserung der Verhältnisse; und in beiden Konstellationen tritt Swithun über die jeweilige Vision in eine werteorientierte Beziehung zu einem zeitgenössischen Akteur, der aber nicht der primäre Rezipient der Erscheinung ist. Bei aller unterschiedlichen Schwerpunktsetzung weisen die Episoden somit ein gemeinsames narratives Muster auf, welches eine konkrete Bestimmung von Swithuns Rolle als Reformers im Entwurf Lantfreds zulässt. Gemäß seiner Funktion als Patron ist das reformorientierte Handeln des Heiligen eindeutig auf die von ihm einst selbst geführte Kathedralgemeinschaft von Old Minster in Winchester fokussiert. Swithun tritt dabei nicht, wie etwa andere Patronfiguren in der Hagiographie,<sup>1422</sup> für die besitzrechtliche Absicherung des Konventes ein, sondern bewahrt diesen vielmehr vor einem Rückfall in frühere Zustände der Sündhaftigkeit.<sup>1423</sup> Hierzu greift der Heilige zum Mittel der visionären Unterweisung und agiert im Einklang mit zeitgenössischen Akteuren. Damit wird die oben vorgeschlagene Lesart, derzufolge die *Translatio* Lantfreds als eine reformorientierte Selbstvergewisserung der noch jungen monastischen Domgemeinschaft von Winchester zu deuten ist, bekräftigt, legitimieren Swithuns Interventionen doch deren Status in letztgültiger Weise.

Die Initiierung und Förderung des Swithunkultes durch Æthelwold und Ælfheah ebenso wie die Einsetzung Eadsiges als Kustos des Heiligenschreins sind in der Forschung gelegentlich als Akte der Rekonziliation und Aussöhnung der Reformers mit ihren weltklerikalen Gegenspielern gedeutet worden.<sup>1424</sup> Ins-

---

*sanitatem reciperet, penitentiam septem dierum ageret, nil manducans neque bibens preter aquam atque panem.* LANTFRED, *Translatio et miracula Sancti Swithuni*, Cap. 10.

1421 *Ex quo tempore nequaquam est pretermisum, quotienscumque ad beati uiri corpusculum – siue in die seu in media nocte – actum est quoddam miraculum, edili paululum pulsante tintinnabulum, quatinus fratres non adirent coenobium ad glorificandum omnipotentem Dominum [...].* LANTFRED, *Translatio et miracula Sancti Swithuni*, Cap. 10.

1422 Vgl. hierzu etwa das Wirken Ecgwines, auf welches unten noch ausführlicher einzugehen ist.

1423 Vgl. hierzu etwa THACKER, *Cults*, S. 234, oder COOPER, *Monk-Bishops*, S. 71.

1424 Dazu treffend THACKER, *Cults*, S. 230: „The establishment of Swithun as a saint was one of Æthelwold’s most ambitious projects, intimately bound up with his building activities at the Old Minster and his attempts at reconciliation with the canons he had recently ejected.“ Vgl. hierzu

besondere den Status Swithuns als Säkularkleriker wertete man dabei als Zugeständnis an das inkriminierte Gegenlager. Lantfreds *Translatio Swithuni* vermag eine solche Lesart der Vorgänge allerdings kaum zu unterstützen, lässt der Hagiograph doch keinen Zweifel daran, dass der heilige Bischof ein Befürworter und Unterstützer der in Old Minster stattfindenden Reformprozesse gewesen ist. Zwar verweist der Autor an keiner Stelle auf eine mögliche Profess des Heiligen, sondern weist ihn stets nur als Prälaten aus. Auch stellt Lantfred keine werteorientierten Bezüge zwischen dem Agieren der zeitgenössischen Reformer und Swithuns Lebensweg beziehungsweise Amtsführung her. Das ihm zugeschriebene Agieren ist allerdings eindeutig durch eben jene Vorstellungen von einer gottgefälligen Lebensweise geprägt, wie sie von Æthelwold und seinem Umfeld in Winchester vertreten worden sind. Swithuns Einsatz für den vertriebenen Weltkleriker Eadsige geschieht allein vor dem Hintergrund der Prämisse, dass dieser von seinem verfehlten Lebensweg ablässt – und auch das Eingreifen zugunsten der monastischen Domgemeinschaft wird durch die angesprochenen Vergehen als Bewahrung vor einem Rückfall in die dort früher gepflegte Sündhaftigkeit dargestellt.

Zudem wird Swithun gleich mehrfach in der *Translatio* mit einem monastischen Kernwert assoziiert, der auch für die Reformer von zentraler Bedeutung ist: der Demut. So tadelt der Heilige das ausbleibende Gotteslob für die an seinem Grab gewirkten Wunder nicht in Bezug auf seine eigene Person, sondern fokussiert seine Mahnrede ganz auf den hierdurch Gott gegenüber begangenen Frevel, welcher der eigentliche *auctor miraculorum* sei. Auch das ursprüngliche Begräbnis des Heiligen wird als Ausdruck der Selbsterniedrigung gewertet. Der Bischof sei laut dem Hagiographen so von Demut erfüllt gewesen, dass er eine Bestattung seines Leichnams nach Art eines unwürdigen Sünders auf dem Friedhof der einfachen Leute angeordnet habe – eine Behauptung, die angesichts der zur Grabstätte präsentierten Informationen kaum haltbar erscheint.<sup>1425</sup> Mag man die Ausführung zur miraculösen Urheberschaft noch als durch die Logik des Wunderglaubens präfiguriert ansehen, kann dies für Lantfreds Ausführungen zum Begräbnis nicht gelten. Obwohl der Verfasser auch dieses vordergründig für hagiographische Aussageinteressen nutzte, präsentierte er Swithun zugleich als eine Personifikation christlicher Demut und fokussierte seinen Bericht vollkommen auf dieses Verhaltensideal. Swithuns Selbstverleugnung schreibt diesen zwar nicht direkt in die Gruppe der Reformer ein, setzt ihn zu dieser jedoch in eine werteorientierte Beziehung.

Lantfreds Text bietet also keine Anhaltspunkte dafür, den Weltkleriker Swithun als eine Art Zugeständnis an das nicht-monastische Milieu in Winchester zu werten. Der Heilige bekennt sich gleich mehrfach zur Agenda der Reformer, ja durch die Fokussierung auf das gegenwärtige Eintreten für deren Anliegen erscheint er nicht als deren historischer Vorläufer, sondern vielmehr als

---

zudem GRANSDEN, *Traditionalism*, S. 52, sowie die Kommentierung der Passage in LANTFRED, *Translatio et miracula Sancti Swithuni*, S. 260, Anm. 43.

1425 Vgl. dazu auch den Abschnitt III.2.7. in der vorliegenden Arbeit.



vollwertiges zeitgenössisches Mitglied der Reformgruppe. Die Amts- und Lebensführung des Heiligen spielen in der Darstellung Lantfreds dabei keine Rolle, es geht allein um die aktuellen Leistungen Swithuns als Patron für die Gemeinschaft. Darüber hinaus verdeutlicht sein Beispiel, wie erkenntnishemmend eine Untersuchung der Reformen aus einer rein benediktinisch-monastischen Perspektive sein kann. Denn der heilige Bischof musste offensichtlich nicht explizit als Mönch ausgewiesen werden, um mit den Reformanliegen in Verbindung gebracht werden zu können.

Auch Ecgwine tritt in seiner Vita in Form zweier Wunder als gegenwärtiger Patron der von ihm gegründeten Gemeinschaft in Erscheinung.<sup>1426</sup> In Buch IV, Kapitel 9, berichtet Byrhtferth in seiner *Vita Sancti Egwini* von der Auffindung einer Robbe am Festtag des Heiligen, welche auf dessen miraculöse Intervention zurückgeführt wird. Der Autor kommt dabei zunächst auf die Vorbereitung des Festes durch den Prior des Klosters zu sprechen, der durch die Bereitstellung von Knechten, Dienern und Marketendern dafür gesorgt habe, dass es an nichts mangle.<sup>1427</sup> Denn die Mönche begingen den Tag nicht nur liturgisch, sondern auch mit einem anschließenden Gastmahl, bei dem sie die zu diesem Anlass zusammenströmenden Förderer ihres Konventes bewirteten.<sup>1428</sup>

Nach dem Anbruch der liturgischen Festlichkeiten habe sich am zweiten Tag allerdings doch noch ein Engpass ergeben, da es trotz der Vorkehrungen an Fisch gefehlt habe. Dieser Mangel ist insofern bedeutsam, als das Fest des heiligen Ecgwine in die Adventszeit und somit in eine Fastenperiode fällt.<sup>1429</sup> Als der Konvent über die Problemlage beratschlagt habe, habe ihn die Nachricht über die Sichtung einer großen Robbe im Fluss Avon erreicht. Die Diener des Klosters hätten das für diese Region unübliche Tier schließlich erlegt, sodass den Zusammengekommenen doch noch die entsprechenden Speisen hätten bereitet werden können.

Ecgwine, dem das wundersame Auftauchen des ungewöhnlichen Wasserbewohners zugeschrieben wird, sorgt also dafür, dass die Gemeinschaft seinen Festtag nicht nur in einer feierlichen, sondern auch mit den Fastenregeln konformen Weise begehen können. Die wundersame Verpflegung ist deutlich an den

---

1426 Zur Gegenwärtigkeit der Wunder vgl. die Anmerkungen in LAPIDGE, Introduction, S. lxxxiv: „[...] [A]s far as can be determined, these miracles all pertain to the later tenth century, after the refoundation of Evesham c.970–within the memory, that is, of monks living at Evesham in the early eleventh century.“

1427 *Constitutis ergo a seniore ipsius loci ministris, non defuere quicquam que ad usus illorum necessaria erant, quia calones et clientes et lixe parati fuerunt.* BYRHTFERTH VON RAMSEY, *Vita Sancti Egwini*, Buch IV, Cap. 9.

1428 *Erat denique mos illorum qui in eo loco habitabant ut huius diei preconia non solum summis et dignis laudibus celebrarent, uerum etiam post, peracto diuino mysterio, semetipsos letificarent gratulanter edulio et epotarent dulci poculo, propinantibus deuotis famulis qui eis officia humanitatis digniter subpeditabant satis abunde.* BYRHTFERTH VON RAMSEY, *Vita Sancti Egwini*, Buch IV, Cap. 9.

1429 *Diliculo adueniente, cepit senior ad suos consocios ita affari: ‚Nunc sacrum, filioli, instat tempus natalis Domini et patris nostri iocunda atque amabilis sollempnitas; et est nobis satis abunde copia habundationis congregata. Quid de piscibus – qui desunt – agere congruentius oportet?‘* BYRHTFERTH VON RAMSEY, *Vita Sancti Egwini*, Buch IV, Cap. 9.



christlichen Normenbeständen orientiert. Damit reiht das beschriebene Mirakel den Heiligen nicht nur implizit in den Kreis der gegenwärtigen Reformen ein, da etwa auch Æthelwold in seiner *Vita* von Wulfstan Cantor und Æthelflæd in der *Vita Sancti Dunstani* des B. ähnliche Versorgungswunder zugeschrieben werden, welche die geschuldete Gastungspflicht betreffen.<sup>1430</sup> Vielmehr stellt Byrhtferth explizite Bezüge zu einem bei Adrevald von Fleury berichteten Wunder des heiligen Benedikt her, der seiner westfränkischen Ruhestätte einen vergleichbaren Dienst erwiesen haben soll.<sup>1431</sup> Ecgwine wird durch das Mirakel also mit der Leitfigur des monastischen Lebens, das von ihm protegierte Evesham mit dem bedeutsamen kontinentalen Reformzentrum parallelisiert.

Das zweite Wunder betrifft ein Eingreifen Ecgwines in einen rechtlichen Disput, welcher zwischen Evesham und einem *rusticus* um ein Stück Land der Gemeinschaft ausgebrochen sei.<sup>1432</sup> Dabei fokussiert Byrhtferth den eigentlichen Konfliktverlauf auf einen werteorientierten Antagonismus zwischen dem unbesonnenen Bauern und dem gottesfürchtigen Prior des Konventes namens Wigred. Denn während der *rusticus* durch sein gieriges und listiges Verhalten die Auseinandersetzung provoziert und schlussendlich eskalieren lassen habe, sei der Prior als demütiger und das Recht wahrender Sachwalter der von ihm repräsentierten Gemeinschaft aufgetreten. Obwohl der Konflikt durch beidseitige Reinigungsseide auf dem umstrittenen Boden, welche den rechtmäßigen Besitzer des Landes erweisen mögen, friedlich entschieden werden soll, stilisiert Byrhtferth das Geschehen durch die martialisch-agonale Sprache und den Ausgang der Episode zu einem gerichtlichen Zweikampf zwischen dem *rusticus* und Wigred. So wird etwa die Insel, auf welcher die Eide geleistet werden sollen, als *locum certaminis* bezeichnet. Bei der als Heereszug gestalteten Ankunft der Mönchsschar stellt der Autor deren physische Unterlegenheit heraus, welche sie nach Art Davids durch ihren demütigen Geist und ihre spirituelle Bewaffnung wettmachen würde: Denn die Mönche führen das Schwert des göttlichen Wortes mit sich und trügen den undurchdringlichen Brustpanzer des Glaubens als Schild. Die beiden eigentlichen Kontrahenten des sich anbahnenden ‚Kampfes‘ werden wiederum in einer Antithese perspektiviert: Während Wigred mit dem Banner des herrlichen Segens bezeichnet worden sei, sei der Bauer von dem brennenden Geist der Habsucht erfüllt gewesen; während der Prior dazu bereit gewesen sei, für die Gerechtigkeit und den umstrittenen Besitz zu sterben, habe der Feind Beute machen wollen. Am deutlichsten zeigt sich diese agonale Aufladung allerdings im Ausgang der Erzählung, habe der Bauer doch entgegen der durch die Eidesentscheidung antizipierten friedvollen Konfliktbeilegung einen gewaltsamen Tod erlitten, da er sich beim Abstellen der eigenen Sinne selbst enthaupet habe.

---

1430 Vgl. hierzu ausführlich den Abschnitt III.2.11. in der vorliegenden Arbeit.

1431 *In hoc miro miraculo assimilandus est magno patri Benedicto (qui in cenobio requiescit Floriaco), sicut in gestis eius legitur; quod si quis uelit lucidius agnoscere, legat librum de miraculis eius ab ipsius discipulo editum, et inueniet plenius scriptum.* BYRHTFERTH VON RAMSEY, *Vita Sancti Ecgwini*, Buch IV, Cap. 9. Vgl. hierzu auch die Kommentierung der Stelle ebd., Anm. 78.

1432 Vgl. BYRHTFERTH VON RAMSEY, *Vita Sancti Ecgwini*, Buch IV, Cap. 10.

Ecgwine spielt in diesem Geschehen insofern eine bedeutsame Rolle, als die Selbstenthauptung des *rusticus* im Anschluss auf dessen Interzession zurückgeführt wird. Das radikale Eintreten für die protegierte Gemeinschaft durch ein Strafwunder ist dabei nicht als Rachsucht des Heiligen, sondern als notwendige Maßnahme zu verstehen, die sich aus einer als Eingebung des Teufels charakterisierten List des Bauern ergibt. Ecgwine bewahrt hier seine Gemeinschaft also letztlich vor einem ungerechtfertigten Übergriff.

Anders als Swithun wird Ecgwine allerdings nicht allein als zeitgenössischer Versorger und Schutzherr der von ihm in Evesham gegründeten Gemeinschaft imaginiert, sondern durch die Beschreibung seines konkreten Lebensweges auch stärker als historischer Vorläufer der gegenwärtigen Reformbischöfe präsentiert. Dies zeigt sich zunächst in der Einrichtung, Ausstattung und Absicherung des Konventes, welche in den Büchern II und III der *Vita* ausführlich dargelegt werden und die in gewisser Weise die späteren Gnadenerweise für das Kloster präfigurieren.<sup>1433</sup> So kann das Robbenwunder etwa als postume Weiterführung der von Ecgwine zu Lebzeiten betriebenen Versorgung mit Gütern gedeutet, die Enthauptung des Bauern wiederum als Fortsetzung der schützenden Privilegierung interpretiert werden.

Noch bedeutsamer als diese materielle Förderung und besitzrechtliche Sicherung der Gemeinschaft ist allerdings die ideelle Fürsorge, welche Ecgwine von Byrhtferth zugeschrieben wird: So lässt der Heilige die Mönche, für welche er wie ein Vater gesorgt und die er durch liebevolle Ansprachen genährt habe, auf seinem Sterbebett zu sich kommen, um sie zur gewissenhaften Erfüllung ihrer Gelübde auch nach seinem Tod zu ermahnen.<sup>1434</sup> Zwar stellt der Hagiograph bei diesem als wörtliche Rede gestalteten Appell Ecgwines keine expliziten Bezüge zur Benediktsregel oder der *Regularis concordia* her, sondern lässt den Heiligen direkt Rekurs auf die Bibel nehmen.<sup>1435</sup> Der hierdurch evozierte Aspekt der Einhaltung des Gelobten sowie die Bezugnahme auf die *Dei mandata* lassen aber in jedem Fall auf eine Einforderung gottgefälliger Normen schließen. Das heilmäßige Sterben Ecgwines wird gar ganz auf seine mönchsgleiche Orientierung und seine Funktion als Abt der Gemeinschaft von Evesham zugeschnitten. Wenngleich Byrhtferth auf die gewissenhafte Ordnung des Nachlasses durch den Heiligen verweist und auch die Besitzverteilung unter den Armen benennt, berichtet er nur über den mahnenden Abschied von den *fratres* ausführlicher.<sup>1436</sup> Von den diözesanen Angelegenheiten des sterbenden Prälaten ist indes keine

---

1433 Vgl. hierzu auch den inhaltlichen Überblick über die *Vita* bei LAPIDGE, Introduction, S. lxxxiii–lxxxv.

1434 ‚Fratres, quos dulci alloquio enutriuit et paterno more fouit, precepit ad se uenire; quibus sic allocutus est, dicens: ‚Reuerentissimi fratres et dilectissimi filii, rogo uos et obsecro ut seruare Dei mandata studeatis; et uotum quod illi sponondistis reddere satagite, quia scriptum est: ‚Vouete et reddite Domino Deo uestro.‘ ‚Pacem et sanctimoniam sequimini,‘ ut ait apostolus, ‚sine qua nemo uidebit Deum.‘‘ BYRHTFERTH VON RAMSEY, *Vita Sancti Ecgwini*, Buch IV, Cap. 5.

1435 Vgl. hierzu auch die Kommentierung der Stelle ebd., Anm. 40–41.

1436 *Languore correptus, cepit per singulos soles se expiari a delictis, cuncta que sua erant pauperibus erogans et omnia bene dispensans.* BYRHTFERTH VON RAMSEY, *Vita Sancti Ecgwini*, Buch IV, Cap. 5.

Rede. Ja, die bischöfliche Würde wird zu Beginn des Kapitels lediglich kurz benannt, wohingegen das abbatiale Amt Ecgwines in breiter Weise umrissen wird.<sup>1437</sup> Schließlich finden die Begräbnisfeierlichkeiten nicht am Bischofssitz in Worcester, sondern in Evesham statt und werden *more monastico* zelebriert.<sup>1438</sup> Insbesondere im Kontext von Begräbnis und Tod zeigt sich also die monastische Orientierung Ecgwines und seine väterliche Fürsorge gegenüber der von ihm gegründeten Gemeinschaft, die nicht nur materieller, sondern auch ideeller Natur ist. Auch wenn der Heilige kein benediktinischer Mönch im strengen Sinne ist, spiegelt er gleichwohl die Verhaltensideale der zeitgenössischen Reformen wider.

In seiner Funktion als Bischof erweist sich Ecgwine ebenso als Verfechter der Reformideale, wie Byrhtferths Ausführungen zu einer letztlich unbegründeten Bußwallfahrt des Heiligen nach Rom belegen.<sup>1439</sup> Denn der Prälat habe diese aufgrund einer weitreichenden Verleumdung bei seinem König und dem Papst antreten müssen, für welche das Diözesanvolk des Heiligen verantwortlich gemacht wird. Die Ablehnung, auf welche Ecgwine in seinem Kirchensprengel stößt, resultiert dabei aus seinem rigorosen Eintreten für die Wiederherstellung einer gottgefälligen Lebensweise, welches aufgrund der Missstände bei seinem Amtsantritt nötig ist. Ja, die unnötige Buße, welche sich der Heilige unterziehen muss und die durch eine wundersame Offenbarung von dessen Unschuld abgeschlossen wird, wird von Byrhtferth gar zur zentralen Bewährungsprobe von Ecgwines erstem Lebensabschnitt erhoben und somit in ihrer programmatischen Bedeutung unterstrichen. Ecgwines reformerisches Wirken in seiner Diözese ist also von zentraler Bedeutung für das Verständnis des ersten Buches der nach Lebensaltern gegliederten Vita und stellt seine Zugehörigkeit zur zeitgenössischen Reformgruppe heraus.

Doch nicht nur Ecgwines Wirken im geistlichen Bereich, sondern auch seine intensive Kooperation mit dem Königtum weisen ihn als Reformen im Sinne der Idealvorstellungen des beginnenden 10. Jahrhunderts aus. So werden dem Bischof mit Æthelred und Cenred vor allem zu zwei aufeinanderfolgenden Herrschern von Mercia gute Beziehungen attestiert, die letztlich in seiner Funktion als Bischof von Worcester wurzeln. Denn die Diözese ist im ehemaligen angelsächsischen Mittelreich zu verorten und wird dem Heiligen dementsprechend von König Æthelred verliehen.<sup>1440</sup> Dabei erweist sich auch in der Relation zum Herrscher die Bußwallfahrt nach Rom als wichtige Zäsur im Leben Ecgwines,

---

1437 *Cumque pretiosus sacerdos Ecgwinus et abbas monasterii quod dicitur Eoueshamm (ad quod centum octoginta quattuor mansa in ambitu illius loci adquisiuit, absque aliis uiliis quam plurimis) ad cigneam caniciem perductus fuisset et ,manipulos in segetes' perduxisset, festinauit quantocius in tabernaculum domus Dei ascendere, quo triumphum percepturus esset supernum.* BYRHTFERTH VON RAMSEY, *Vita Sancti Ecgwini*, Buch IV, Cap. 5.

1438 *Delatum est reuerentissimi patris corpus ad cenobium quod nobiliter aedificauit. Quod cum magno honore et funebrio carmine seruatum est, quousque monastico more sacre misse pro eo celebrarentur.* BYRHTFERTH VON RAMSEY, *Vita Sancti Ecgwini*, Buch IV, Cap. 6.

1439 Vgl. hierzu ausführlich den Abschnitt III.2.3. in der vorliegenden Arbeit.

1440 Vgl. dazu BYRHTFERTH VON RAMSEY, *Vita Sancti Ecgwini*, Buch I, Cap. 10.

durch welche das Verhältnis schlussendlich auf eine neue Stufe gestellt wird. Zwar lässt Æthelred in seiner Leichtgläubigkeit den Heiligen angesichts der vorgebrachten Anschuldigungen zunächst fallen, sodass die durch die Bistumsübertragung grundlegende Beziehung zwischen dem Prälaten und dem Herrscher zu erodieren droht.<sup>1441</sup> Ebenso wie der Papst wird aber auch der König durch die wunderbare Offenbarung seiner Unschuld eines Besseren belehrt, sodass er dem Prälaten bei seiner Rückkehr nicht allein die Wiedereinsetzung in die ehemals versehene Würde gewährt. Vielmehr betont Byrhtferth explizit, dass Æthelred Ecgwine nun mehr als zuvor geliebt habe.<sup>1442</sup> Die Bindung zwischen den beiden Akteuren wird durch das disruptive Ereignis also langfristig nicht geschwächt, sondern gar gestärkt.

Ihren sinnfälligen Ausdruck findet diese gesteigerte Zuneigung in der Übertragung der königlichen Kindeserziehung an den Heiligen, von der Byrhtferth im Folgekapitel berichtet. Hierbei konkretisiert der Autor zunächst auf einer allgemeinen Ebene die Gründe für die universale Wertschätzung, welche Ecgwine zuteil geworden sei, indem er diese auf die frommen Taten des Heiligen zurückführt. Æthelreds Betrauung mit der Aufbringung ist entsprechend durch die moralische Vorbildlichkeit des Heiligen motiviert, erhofft der Herrscher sich hierdurch doch eine Vermittlung der vier Kardinaltugenden *iustitia*, *prudentia*, *temperantia* und *fortitudo* an seine Kinder.<sup>1443</sup> Ecgwine wiederum erfüllt die an ihn gestellten Erwartungen. So endet das Kapitel mit einer knappen Beleuchtung der moralischen Vorzüglichkeit der unterwiesenen Prinzen, die nicht nur einen einträchtigen Umgang miteinander gepflegt, sondern die Fehler und Lügen der Hinterlistigen öffentlich geächtet sowie die Gesetze der rechtschaffenen Gerechtigkeit bewahrt hätten.<sup>1444</sup> Damit affirmiert Byrhtferth nicht allein das Zusammenwirken unter den königlichen Sprösslingen und deren Status als gerechte Herrschaftsträger. Vielmehr werden sie durch die Unterweisung des Heiligen explizit in ihrer Urteilskraft bezüglich des Richtigen respektive des Falschen geschärft und so genau gegen jenes Vergehen gefeit, dessen sich ihr Vater gegenüber dem Heiligen aufgrund seiner Leichtgläubigkeit schuldig gemacht hatte. Ecgwines Unterrichtung der Herrschersöhne dient folglich der Behebung früherer Missstände und kann dementsprechend als reformerisches Agieren gedeutet werden.

---

1441 *Rex itaque nimium credens precepit ut ad urbis Romulee menia properaret, ibique apud patrem patrie se protegeret si potuisset.* BYRHTFERTH VON RAMSEY, *Vita Sancti Ecgwini*, Buch I, Cap. 12.

1442 *Introeuente religioso uiro ad regis presentiam Æðelredi, cum gaudio cordis eum suscepit, qui pro certo intellexit quod face inuidiae accusatus fuisset. Cui concessit flaminium fungi, magis quam antiquitus eum diligens.* BYRHTFERTH VON RAMSEY, *Vita Sancti Ecgwini*, Buch II, Cap. 1.

1443 *Ex quibus presertim diademate refulsit Æþelredus rex, qui suos inclitos natos episcopo predicto commendauit ad docendum uiam iustitie, quatinus agnoscerent prudentie palmam et temperantie disciplinam et fortitudinis coronam.* BYRHTFERTH VON RAMSEY, *Vita Sancti Ecgwini*, Buch II, Cap. 2.

1444 *Regnante perpetua securitate dignissime pacis et quietis inter eos, discrimina et mendacis perfidorum hominum publice despexerunt; qui iura recte aequitatis puro tenentes corde, illud psalmigraphi amantes uerba dicentis: ‚Disperdat Dominus uniuersa labia dolosa et linguam magniloquam.‘* BYRHTFERTH VON RAMSEY, *Vita Sancti Ecgwini*, Buch II, Cap. 2.

Diese Deutung wird durch die konkrete Beschreibung der Unterweisung noch erhärtet. Denn letztlich entspricht das Agieren Ecgwines als *sagax pedagogus clytonum* demjenigen als Diözesanbischof. So zielt auch der Umgang mit den Königssöhnen vor allem auf eine Ausmerzung von Fehlverhalten im Sinne gottgefälliger Normen ab: Der Heilige bereitet etwa von Tag zu Tag durch die heilsamen Lehren den Boden und tilgt das Unkraut der Liederlichkeit und des Stolzes aus deren Herzen; der König sei wiederum sehr erfreut darüber, dass Ecgwine sich um eine Unterweisung in den heiligen Schriften bemüht und das Verhalten sowie die Lebensweise seiner Kinder verbessert.<sup>1445</sup> Am deutlichsten wird der Zusammenhang zum reformerischen Wirken des Heiligen in seinem Kirchensprengel dabei über die sprachliche Motivik konstituiert. Denn der Autor nutzt die an die Gleichnisse Jesu bei Mt 13 angelehnte Metaphorik des Ackerbaus in positiver Wendung auch im diözesanen Kontext, indem er die Predigten Ecgwines als Aussaat des göttlichen Samens in die Herzen der Menschen deutet.<sup>1446</sup> Bei den allgemeinen Ausführungen zur universalen Perfektion des Heiligen, der sich *vita activa* und *vita contemplativa* in gleicher Weise gewidmet habe, stellt der Hagiograph ebenfalls Bezüge zur körperlichen Arbeit her, indem der Heilige als *desudans in practica conuersatione* charakterisiert wird, sodass diese Assoziation durchaus als kennzeichnend für den Vorstellungshorizont der Vita gelten kann.<sup>1447</sup> Nicht nur auf der diözesanen, sondern auch auf der reichsweiten Ebene erweist sich der Heilige somit durch die Fürstenerziehung als *corrector*, welcher für die Implementierung einer gottgefälligen Lebensweise eintritt. Während dieses reformerische Agieren im Falle des eigenen Kirchensprengels auf die Behebung von gegenwärtigen Missständen abzielt und durch Konflikte geprägt ist, ist die Prinzenunterweisung durch den Generationenwechsel eher präventiv angelegt und durch die Kooperation mit deren Vater geprägt.

Ecgwines Rolle als *pedagogus clytonum* akzentuiert allerdings nicht nur die Beziehung zu Æthelred von Mercia, sie bildet implizit auch die Grundlage für die Relation zu dessen Nachfolger Cenred. Denn dieser wird in der Vita als Sohn des Vorgängers, nicht als dessen Neffe präsentiert, wie das Verwandtschaftsverhältnis richtigerweise zu bestimmen wäre.<sup>1448</sup> Wenngleich ein bloßer Irrtum

---

1445 *Cepit autem sagax pedagogus clytonum eos diatim salubribus pastinare documentis, cum quibus nequitie gramina et elationis funditus concupiuit eradicare et excutere a cordibus neophitum discipulorum, quos causa propinquitatis et amore prephati regis dilexit, fouit, enutriuit. Rex autem, uidens lucido optutu quod suos sincera deuotione filios amasset, multum in his delectatus est et multo magis in his, quod eos decenter in sacris apicibus instrui studeret, more et uitas eorum corrigendo.* BYRHTEFERTH VON RAMSEY, *Vita Sancti Ecgwini*, Buch II, Cap. 2.

1446 *His et aliis perplurimis uerbis admonens populum, Dei sanctus antistes semen Dei sollicitate satagebat seminare in cordibus populorum, quod mirabiliter quattuor modis Domino adtestante cadere solet (scilicet secus uiam et super petram et inter spinas et in terram bonam).* BYRHTEFERTH VON RAMSEY, *Vita Sancti Ecgwini*, Buch I, Cap. 11.

1447 BYRHTEFERTH VON RAMSEY, *Vita Sancti Ecgwini*, Buch I, Cap. 9. Vgl. zu dieser Metaphorik auch den Abschnitt III.2.11. in der vorliegenden Arbeit.

1448 *Hec idcirco gessit quia religiosus rex et sagax actu, iustusque operibus atque amicus anime sue, sicut et pater eius [...].* BYRHTEFERTH VON RAMSEY, *Vita Sancti Ecgwini*, Buch III, Cap. 2. Zumindest legt die



Byrhtferths hier nicht sicher ausgeschlossen werden kann, spricht die allgemeine Inszenierung Cenreds in der *Vita* eher für eine bewusste Abänderung der Verwandtschaftsbeziehung. Denn der Hagiograph wandelte den Lebenslauf des Königs auch in einer weiteren Hinsicht entscheidend ab, indem er im Zuge von dessen Romfahrt weder von der vorherigen Abdankung noch von dem dortigen Klostereintritt des Herrschers berichtet.<sup>1449</sup> Vielmehr kehrt Cenred bei Byrhtferth wieder in sein Reich zurück und beruft eine Synode in Alcester ein, auf welcher er in Anwesenheit seiner eigenen Herrschaftsträger sowie der höchsten geistlichen Autoritäten Englands ein Freiheitsprivileg über das Gut *Homme* für Evesham habe erstellen lassen.<sup>1450</sup> Insbesondere der letzte Punkt verdeutlicht, dass Cenred – ähnlich wie sein ‚Vater‘ Æthelred vor ihm – vom Hagiographen vordergründig als materieller Förderer und Schutzherr von Ecgwines Gemeinschaft inszeniert wird, deren Besitz in der *Vita* gleich auf mehreren Ebenen rechtlich abgesichert wird. Buch III, in welchem die Ausführungen zu Cenred zu verorten sind, ist gar ganz auf Ecgwines Bemühungen, eine angemessene Ausstattung für den Konvent zu konstituieren, fokussiert und kulminiert schließlich in der ahistorischen Weihe des Klosters durch Wilfrid von York. Neben der Mikroebene des konkreten Konventes stellt das gemeinschaftliche Agieren von Bischof und König in dieser Angelegenheit aber auch Bezüge zur Makroebene der allgemeinen Reformideale her. So erinnert die Einberufung der Synode durch den Herrscher etwa an die Osterversammlung, in deren Zuge König Edgar in der *Vita Sancti Oswaldi* desselben Autors eine stärkere Förderung des monastischen Lebens gelobt und Oswald materielle Unterstützung für sein Klosterprojekt zusagte.<sup>1451</sup> Obwohl es sich bei Cenred der zeitgenössischen Herrschaftsordnung entsprechend nur um einen angelsächsischen König unter vielen handelt, akzentuiert der Hagiograph anlässlich des Herrschaftsantritts dessen Allmacht, die ebenfalls deutliche Parallelen zur Charakterisierung Edgars in der Oswaldsvita aufweist.<sup>1452</sup> Cenred wird von Byrhtferth also zu einem historischen Alter Ego des Reformherrschers stilisiert.

Vor diesem Hintergrund ist auch die Anpassung des Verwandtschaftsverhältnisses zwischen Æthelred und Cenred zu sehen, durch welche der Nachfolger als eines jener Kinder ausgewiesen wird, welches von Ecgwine erzogen worden ist. Die Beziehung zwischen dem Bischof und dem König erhält hierüber

---

zugegebenerweise etwas vage Gestaltung des Herrscherwechsels in der *Vita* diese Deutung nahe. Vgl. zur Abänderung des Verwandtschaftsverhältnisses auch die Kommentierung der Stelle ebd., Anm.11.

1449 Vgl. BYRHTFERTH VON RAMSEY, *Vita Sancti Ecgwini*, Buch III, Cap. 3. Vgl. zur Abdankung Cenreds die Kommentierung ebd., Anm. 17, sowie zu den Königsabdankungen allgemein STANCLIFFE, Kings.

1450 Vgl. BYRHTFERTH VON RAMSEY, *Vita Sancti Ecgwini*, Buch III, Cap. 4–6.

1451 Vgl. BYRHTFERTH VON RAMSEY, *Vita Sancti Oswaldi*, Buch III, Cap. 9–12, sowie hierzu ausführlich die Abschnitte III.3.1.2., III.2.4. und III.2.8. in der vorliegenden Arbeit.

1452 *Qui regna suscepit gloriose tenuitque rite, septus regali honore, populum regens inuicta uirtute; quem pertinuerunt undique barbare gentis.* BYRHTFERTH VON RAMSEY, *Vita Sancti Ecgwini*, Buch III, Cap. 2. Vgl. dazu ausführlich die Abschnitte III.3.1.2., III.2.4. und III.2.8. in der vorliegenden Arbeit, sowie BYRHTFERTH VON RAMSEY, *Vita Sancti Oswaldi*, Buch III, Cap. 10, und ebd., Buch IV, Cap. 5, mit den Abschnitten III.3.1.2. und III.2.10. in der vorliegenden Arbeit.



einerseits eine individuelle Komponente, betont Byrhtferth doch bei seiner Beleuchtung der Kindeserziehung, dass sich die von Ecgwine für Æthelred empfundene Zuneigung auf die Kinder übertragen habe. Dass diese Wertschätzung auf Gegenseitigkeit beruht, wird durch die königliche Romfahrt, an der Ecgwine in der Darstellung der Vita selbst teilnimmt, erwiesen, fordern Cenred und der ihn begleitende König Offa von East Anglia den Heiligen doch auf *propter amicitiam que inter nos chorusce flagrabat* mitzukommen.<sup>1453</sup> Andererseits wird das Verhältnis durch die Erziehung auch mit einer typologischen Signifikanz versehen. Denn die Unterweisung durch einen reformorientierten Bischof parallelisiert nicht nur Cenred erneut mit Edgar, dem in der Oswaldsvita eine Erziehung durch Æthelwold von Winchester attestiert wird.<sup>1454</sup> Vielmehr wird auch Ecgwine durch diese Anleitung mit dem heiligen Bischof von Winchester und somit einem führenden Reformvertreter des 10. Jahrhunderts funktional gleichgesetzt.

Byrhtferths Darlegung der Verhältnisse in Mercia im ausgehenden 7. und beginnenden 8. Jahrhundert ist also deutlich an den Idealvorstellungen seiner eigenen Zeit orientiert, die in die Vergangenheit rückprojiziert und so im Sinne geläufiger Reformdiskursmuster legitimiert werden. Diese rechtfertigende Rückprojektion vermag schließlich auch zu erklären, warum der Hagiograph weder die *conversio* Æthelreds noch diejenige Cenreds zum Mönchtum in die Vita aufgenommen hat. Denn abgesehen von dem in der Oswaldsvita nur kurz erwähnten Æthelstan „Halbkönig“ boten sich dem Autor für solch einen radikalen Statuswechsel in der eigenen Zeit keine Vergleichsfolien.<sup>1455</sup> Der Übertritt in den Mönchsstand scheint für Byrhtferth trotz der monastischen Orientierung, welche insbesondere Edgar immer wieder attestiert wird, kein erstrebenswertes Ideal gewesen zu sein, da sich dem König als Reichsoberhaupt ganz andere Handlungsmöglichkeiten boten als den geistlichen Reformern, die für deren Behauptung letztlich ebenso zentral waren. Wenngleich die Entwürfe somit darum bemüht waren, die soziale Distanz zwischen den unterschiedlichen Statusgruppen durch eine geteilte Werteorientierung zu überbrücken, mündete dies nie in die Utopie einer Welt voller Mönche. Die Tatsache, dass die historischen Könige bei Byrhtferth Könige bleiben, propagiert diesen Grundzug des Entwurfes sehr deutlich.<sup>1456</sup>

Mit Swithun und Ecgwine lassen sich demnach zwei heilige Bischöfe identifizieren, die zwar nicht über ihren Status als historische Akteure, wohl aber über die ihnen gewidmeten hagiographischen Texte mit den Reformen des 10. und 11. Jahrhunderts assoziierbar sind. Entgegen der zu Beginn des Abschnitts

---

1453 BYRHTFERTH VON RAMSEY, *Vita Sancti Ecgwini*, Buch III, Cap. 3. Bei dem genannten Offa handelt es sich eigentlich um den gleichnamigen König von Essex. Vgl. dazu ebd., Anm. 16.

1454 *Instructus namque erat idem rex ad cognitionem ueri regis ab Æpeluoldo sanctissimo episcopo Wintoniensis ciuitatis*. BYRHTFERTH VON RAMSEY, *Vita Sancti Oswaldi*, Buch III, Cap. 11. Vgl. auch ausführlich die Abschnitte III.3.1.2. und III.2.4. in der vorliegenden Arbeit.

1455 *Namque, ut breuiter eorum uitam comprehendam, pater ipsorum monachus est factus in monasterio sancte Dei genitricis Marie perpetue uirginis quod dicitur Glestingabyrig*. BYRHTFERTH VON RAMSEY, *Vita Sancti Oswaldi*, Buch III, Cap. 14.

1456 Vgl. hierzu auch die Bemerkungen bei STANCLIFFE, *Kings*, S. 175.

formulierten Leitfrage lässt sich für diese Heiligen dabei ein doppelter Status in der Reformgruppe reklamieren: Einerseits legitimieren sie deren Ideale durch eine historische Rückprojektion und können in der Tat als historische Vorläufer gewertet werden. Dies gilt insbesondere für Ecgwine, der im Gegensatz zu Swithun bei Lantfred mit einer Lebensbeschreibung von Byrhtferth ausgestattet wird, welche auch dessen Handeln zu Lebzeiten darlegt. Andererseits werden die Figuren durch ihre gegenwärtigen Wunder auch zu zeitgenössischen Akteuren der Reformerguppe stilisiert, intervenieren sie doch zugunsten von deren Anliegen und Werten.

### III.3.1.2. „Unser König“ – Edgar und Edmund der Märtyrer als reformorientierte Herrscher

Fragt man nach der Bedeutung des Königtums für die Reformen des ausgehenden 10. und 11. Jahrhunderts, tritt unweigerlich Edgar ins Blickfeld, dem in einer Vielzahl reformorientierter Quellen eine entscheidende Funktion zugeschrieben wird.<sup>1457</sup> Die Viten bestätigen diesen allgemeinen Eindruck, wird der König doch immer wieder erwähnt.<sup>1458</sup> Eine Fokussierung der Untersuchung von Reformkönigen auf seine Person erscheint daher naheliegend, zumal seine Verbindungen zur Reformbewegung auch in der Forschung immer wieder herausgestellt worden sind.<sup>1459</sup> Zugleich soll die Perspektive nachfolgend aber erweitert werden, indem dem zeitgenössischen Edgar ein ‚historischer‘ Herrscher an die Seite gestellt wird: Edmund der Märtyrer. Der Vergleich soll dabei einerseits – analog zu den Beobachtungen zu Swithun und Ecgwine – die Frage nach den historischen Vorläufern für die ‚benediktinischen‘ Reformen in den Blick nehmen. Andererseits dient Edmund auch dazu, die Repräsentativität des EdgARBildes zu ermitteln.

Am prononciertesten fällt die Einschreibung Edgars in den Kreis der Reformen in der *Vita Sancti Oswaldi* Byrhtferths von Ramsey aus. Wenngleich der König in der Oswaldsvita eine prominente Rolle einnimmt, präsentiert der Verfasser zu diesem keinen in sich geschlossenen ‚biographischen‘ Bericht, der mit der vorangestellten Vita Odas von Canterbury oder der in Buch IV inserierten *Passio* Eduards des Märtyrers vergleichbar wäre.<sup>1460</sup> Byrhtferths Aussagen zu Edgar sind eindeutig exemplarisch angelegt und orientieren sich am Lebensweg seines Hauptprotagonisten Oswald, sodass nur selektiv Informationen zum Leben und Wirken des Herrschers eingeflochten werden und vermeintlich wichtige Wegmarken, wie etwa der Herrschaftsantritt, unberücksichtigt bleiben.

---

1457 Zur Bedeutung, welche Edgar in den reformorientierten Quellen jenseits der hier beleuchteten Viten zugeschrieben wird, vgl. etwa PRATT, Voice. Die neuere Forschung zu diesem Herrscher wird erschlossen in den Studien bei SCRAGG, Edgar.

1458 Vgl. hierzu etwa B., *Vita Sancti Dunstani*, Cap. 24, oder ADELARD VON GENT, *Lectiones in depositione Sancti Dunstani*, Lectio III.

1459 Vgl. hierzu ausführlich den Abschnitt III.1.1. in der vorliegenden Arbeit.

1460 Für die Vita Odas von Canterbury vgl. BYRHTFERTH VON RAMSEY, *Vita Sancti Oswaldi*, Buch I; für die *Passio* Eduard des Märtyrers vgl. ebd., Buch IV, Cap. 17–21.

Edgars typologische Bedeutung als idealer und gottgefälliger Herrscher steht somit im Mittelpunkt des Interesses, nicht die konkrete Person des Königs.

Edgars Herrschaftsausübung und seine Beziehungen zu den Reformern werden vor allem in zwei größeren narrativen Blöcken in Buch III und Buch IV abgehandelt. Der erste Abschnitt thematisiert die Implementierung der göttlichen *claritas* in England durch Oswald, derer er durch seinen Aufenthalt im Kloster Fleury teilhaftig geworden sei. Die Erzählung ist dabei durch eine allmähliche Ausweitung und Verstetigung der monastischen Lebensideale gekennzeichnet, indem Oswald zunächst seinen Schüler Germanus ebenfalls zur direkten Unterweisung nach Fleury schickt, dann eine erste Gemeinschaft in Westbury on Trym gründet und diese schließlich in das neu zu errichtende Kloster Ramsey verlegt.<sup>1461</sup> Edgar spielt in diesem Kontext insofern eine Rolle, als Oswalds Sorge um die Zukunft seiner Gemeinschaft in Westbury ihn schlussendlich zum Herrscher geführt habe, um von diesem materielle Unterstützung für eine Neugründung zu erbitten. Oswalds Bittgesuch wird im Rahmen eines österlichen *Witenagemot*<sup>1462</sup> des Königs verortet, in dessen Kontext Edgar gleich mehrfach als Unterstützer der Reformen inszeniert wird: So schaltet der Hagiograph seinem Bericht um die eigentliche Versammlung eine Eloge auf den König vor, welche neben der Machtfülle vor allem die Tugendhaftigkeit des Herrschers im typologischen Rekurs auf biblische Akteure aufzeigt.<sup>1463</sup> Edgar wird dabei ganz im Sinne des monastischen Gewaltverzichts als Friedensfürst präsentiert, dessen Autorität unter den Anrainervölkern sich nicht aus seinen kriegerischen Fähigkeiten, sondern aus seiner furchterregenden Klugheit speise. Den Reformidealen entsprechend ist es also die salomonisch inspirierte Weisheit des Königs, welche seine Herrschaft nach außen absichert und somit die Grundlage für die unter ihm einsetzende Prosperität bildet: Über militärische Fähigkeiten verfügt Edgar zwar auch, einsetzen muss er diese aber nicht.<sup>1464</sup>

Während die herrscherliche Kriegskunst, Weisheit, Gerechtigkeit und Gnade durch entsprechende biblische Vergleiche ausgewiesen werden,<sup>1465</sup> weicht der Autor bei der letzten geschilderten Eigenschaft des Königs von diesem Schema ab, indem er anstelle der typologischen Bezüge nun aktuelle Beispiele nutzt, um dessen Vorbildlichkeit zu akzentuieren: Sanftmütig und tüchtig habe Edgar sich allen gegenüber gezeigt, insbesondere aber gegenüber den Mönchen, die er wie Brüder geehrt und wie die teuersten Söhne geliebt habe. Die Weltkleriker hin-

---

1461 Vgl. hierzu BYRHTEFERTH VON RAMSEY, *Vita Sancti Oswaldi*, Buch III, sowie den inhaltlichen Überblick bei LAPIDGE, Introduction, S. lxixf.

1462 Bei *Witenagemot* handelt es sich um die in der Forschung geläufige Bezeichnung für eine Versammlung unter Vorsitz des Königs. Der Begriff ist dabei trotz seiner altenglischen Wurzeln als moderner terminus technicus zu sehen, da die Quellensprache keine Normierung erkennen lässt. Die Bezeichnung *Witenagemot* selbst ist etwa erst in Zeugnissen aus dem 11. Jahrhundert belegt. Vgl. zu diesem Problemkomplex ROACH, Kingship, S. 20f.

1463 Vgl. hierzu BYRHTEFERTH VON RAMSEY, *Vita Sancti Oswaldi*, Buch III, Cap. 10.

1464 Vgl. hierzu auch ausführlich den Abschnitt III.2.10. in der vorliegenden Arbeit.

1465 *Erat [sc. rex Eadgar] bellicosus ut ‚egregius saltes‘ filius Iesse, sapiens ut Salomon, iustus ut Paulus, misericors ut Moyses, audas ut Iosue, ‚terribilis ut castrorum acies ordinata‘ [...].* BYRHTEFERTH VON RAMSEY, *Vita Sancti Oswaldi*, Buch III, Cap. 10.

gegen seien ihm sehr verhasst gewesen, sodass er *nostrī habitus uiros* gefördert habe, nachdem deren Kinderei aus den Klöstern verstoßen worden sei.<sup>1466</sup> Edgar wird folglich in eine besondere Nahbeziehung zum Mönchtum gestellt, indem dessen Wertschätzung für diese Gruppe ebenso wie die Verachtung für deren Gegner betont wird. Dabei nivelliert der Autor den bestehenden Standesunterschied zwischen dem Herrscher und den Mönchen, weist er Edgar durch die Bezugspunkte, an denen das Verhältnis exemplifiziert wird, doch als deren Mitbruder und Abt aus. Das Trennende wird hier also zugunsten des Einenden unterminiert und diskursiv ein Zusammengehörigkeitsgefühl zwischen den Akteuren konstruiert. Die Förderung des Mönchtums und damit des gottgefälligen Lebens wird gar als die vorzüglichste Verhaltensdisposition und zentralste Leistung des Königs markiert, da sie zum einen programmatisch an das Ende des Wertekataloges gestellt wird. Zum anderen bildet sie die einzige Facette von Edgars Königtum, die anhand von dessen konkretem Handeln und nicht allein in einem typologischen Rückbezug auf einen biblischen Akteur verdeutlicht wird.

Edgars Zugehörigkeit zur Reformerguppe, welche durch sein Eintreten für die monastische Lebensweise bedingt ist, prägt auch den weiteren Verlauf der Eloge. Denn Byrhtferth belässt es nicht bei diesen eher knappen Anmerkungen zur besonderen Nahbeziehung des Herrschers zu den Mönchen, sondern greift deren Implikationen – die Nivellierung von sozialen Unterschieden beziehungsweise Grenzen durch den aktiven Einsatz für gemeinsame Werte – nochmals vertiefend auf: So sei Edgar nicht nur ein sehr mächtiger und sehr großzügiger, sondern *quin immo magis nost[er] rex!* – und somit vor allem ein König der Mönche gewesen.<sup>1467</sup> Seine Leistungen für die *vita monastica* beschränken sich zudem nicht auf die Errichtung von Klöstern und die Einsetzung von Konventen, sondern betreffen auch die konkrete Ausgestaltung und Überwachung des spirituellen Lebens. Denn er selbst habe die von ihm eingesetzten *pastores* ermahnt, damit diese wiederum die von ihnen geführten Gemeinschaften zu einer rechtmäßigen und tadellosen Lebensführung anhalten würden, die Christus und den Heiligen gefällig sei.<sup>1468</sup> Edgars Förderung ist somit nicht allein materieller, sondern vor allem werteorientierter Art, womit seine durch die väterliche Liebe bereits evozierte quasi-abbatale Rolle erneut herausgestellt wird. Ja, die aktive Sorge Edgars um das Mönchtum dient Byrhtferth gar als programmatischer Auftakt für seine weiteren Aussagen zur Osterversammlung, wolle er doch –

---

1466 [...] [Erat] *mitis et bonus omnibus, maxime monachis, quos honorabat ut fratres, diligebat ut karissimos filios.* BYRHTFERTH VON RAMSEY, *Vita Sancti Oswaldi*, Buch III, Cap. 10. Vgl. hierzu auch den Abschnitt III.2.8. in der vorliegenden Arbeit.

1467 BYRHTFERTH VON RAMSEY, *Vita Sancti Oswaldi*, Buch III, Cap. 10.

1468 [...] [Q]ui quot cenobia construxit, tot cum monachis instituit, ammonens per se pastores quos ipsis preposuit ut suos admonerent filios, ut rite inreprehensibiliter uiuerent quatinus Christo placerent et sanctis eius. BYRHTFERTH VON RAMSEY, *Vita Sancti Oswaldi*, Buch III, Cap. 10.

auch wenn kaum alle Verdienste des Königs entsprechend gewürdigt werden könnten – zumindest einige Bemerkungen zu seinem Wirken treffen.<sup>1469</sup>

Die Darstellung des *Witenagemot* wird vom Hagiographen dieser Zielsetzung entsprechend ganz auf eine Verkündung des Königs während der Ostervesper zugeschnitten, derzufolge dieser das Mönchtum weiter fördern will. Nach einer Danksagung gegenüber Gott, der es ihm erlaubt habe, so viele Nonnen und Mönche zu versammeln, die ihn, den Herrn, mit der geschuldeten Würde lobpreisen könnten, habe Edgar angeordnet, dass mehr als 40 Klöster in seinem Reich mit Konventualen besetzt werden sollen.<sup>1470</sup> Der königliche Befehl wird dabei nicht nur mit der Freude, welche die *sacra officia* Edgar bereiten würden, und seiner Liebe Christus und dem heiligen Benedikt gegenüber begründet, von dem ihm Oswald berichtet habe. Vielmehr sei er auch von seinem *eximius conciliarius* Æthelwold, welcher ihn *ad cognitionem ueri regis* unterwiesen habe, dazu angehalten worden, die Weltkleriker aus den Klöstern zu vertreiben und diese stattdessen *nostris ordinibus* zu übertragen.<sup>1471</sup> Edgar wird an dieser Stelle erneut eine mönchsgleiche Orientierung zugeschrieben, wie nicht nur die Freude am liturgischen Gotteslob, sondern auch die Wertschätzung für Benedikt zeigt, in dessen Lebensführung sich die göttliche *claritas* besonders offenbart habe. Zugleich wird diese gottgefällige Orientierung des Königs ihrerseits auf das aktive Einwirken der Reformer Æthelwold und Oswald zurückgeführt, die Edgar entsprechend unterwiesen und beraten hätten. Die Einschreibung des Königs in die Reformerguppe geschieht hier also auf zwei Ebenen, indem ihm einerseits die gleiche Werteorientierung wie den religiösen Experten in seinem Reich zugeschrieben wird. Andererseits verdankt sich dieser gemeinsame normative Horizont bewusst deren persönlichen Beziehungen zum König.

Die Forschung hat in der Osterversammlung Edgars, die nur bei Byrhtferth überliefert ist, einen ersten wichtigen Schritt hin zur Monachisierung Englands unter dem Schutz des Königs gesehen.<sup>1472</sup> Angesichts der starken ideellen Zeichnung des Geschehens sind allerdings Zweifel an der Historizität der Darstellung, wenn nicht gar des Ereignisses selbst angebracht: Denn den zentralen narrativen Bezugspunkt für Byrhtferths fürstenspiegelartige Thematisierung von Edgars Königtum und damit des *Witenagemot* bildet die Gründung Ramseys, die hier in einem breiteren reformorientierten Rahmen verortet wird. So wie der König im Rahmen der Messe die Förderung des monastischen Lebens allgemein auslobt, so stellt er Oswald im Folgenden drei Klöster als neuen Le-

---

1469 *Turpilius comicus, tractans de uicissitudine literarum', si adesset, non quiuisset egregia ipsius gesta reuoluere et cuncta ut sunt patrata enuclari. Nos uero tam potentis, tam benigni imperatoris [...] mentionem conuenit facere [...].* BYRHTFERTH VON RAMSEY, *Vita Sancti Oswaldi*, Buch III, Cap. 10.

1470 Vgl. dazu BYRHTFERTH VON RAMSEY, *Vita Sancti Oswaldi*, Buch III, Cap. 11. Auch für das Folgende.

1471 *Instructus namque erat idem rex ad cognitionem uero regis ab Æþeluoldo sanctissimo episcopo Wintoniensis ciuitatis. Iste enim uero ipsum regem ad hoc maxime prouocauit, ut clericos a monasteriis expulit et ut nostris ordinibus contulit, quia eius erat eximius consiliarius.* BYRHTFERTH VON RAMSEY, *Vita Sancti Oswaldi*, Buch III, Cap. 11.

1472 So etwa JOHN, *Beginning*, bes. S. 253–258. BARROW, *Community*, S. 94, weist zwar auf den stilisierten Charakter des Berichtes hin, zweifelt aber nicht an der grundsätzlichen Historizität des Ereignisses. Gleiches gilt für auch ROACH, *Kingship*, S. 166 f.



bensort für seine Gemeinschaft in Westbury zur Auswahl.<sup>1473</sup> Zwar habe der Heilige die königliche Hilfe schlussendlich nicht in Anspruch genommen, sondern mit dem Ealdorman Æthelwine in dieser Angelegenheit kooperiert.<sup>1474</sup> An der übergeordneten argumentativen Stoßrichtung des Abschnittes ändert diese Akzentverschiebung – von der Krone hin zu einem laikalen Herrschaftsträger – indes nichts: Byrhtferths wesentliches kommunikatives Anliegen bildet die selbstvergewissernde soziale Verortung seiner Heimatgemeinschaft innerhalb einer standesübergreifenden Gruppe, die durch ihr wertorientiertes Bekenntnis zum gottgefälligen Leben geeint wird.

Ein ähnlicher Befund lässt sich auch für den zweiten narrativen Komplex konstatieren, in welchem Byrhtferth Edgar größere Beachtung schenkt. So berichtet der Hagiograph in Buch IV, Kapitel 6 und 7, ausführlich von der Weihe und Krönung des Königs. Zwar werden dabei weder Ort noch Zeitpunkt des Geschehens genannt, aus der Parallelüberlieferung lässt sich aber erschließen, dass das Ereignis 973 in Bath und damit 14 Jahre nach Edgars alleinigem Herrschaftsantritt stattgefunden hat.<sup>1475</sup> Byrhtferths zeitverzögerte Thematisierung steht so durchaus in Einklang mit dem realgeschichtlichen Hintergrund des Berichtes. Gleichwohl tragen die Schilderungen kaum zur Rekonstruktion der konkreten Abläufe bei. Michael Lapidge hat etwa mit Blick auf den beschriebenen Ritus aufzeigen können, dass die Aussagen des Hagiographen vordergründig auf dem zweiten englischen Krönungsordo basieren, mithin einen idealtypischen Ablauf und kein reales Geschehen schildern.<sup>1476</sup>

Auch die Beschreibung des sich anschließenden Festmahls ist eindeutig typologisch orientiert, stellt sie doch die Vorbildlichkeit Edgars in den Mittelpunkt: So betont der Verfasser etwa das formvollendete Verhalten des Königs bei Tisch, welches ihm die Sympathie der Herrschaftsträger eingebracht habe und somit als symbolische Artikulation eines Strukturprinzips der konsensualen Herrschaftsordnung interpretiert werden kann.<sup>1477</sup> Der idealtypische Charakter wird

1473 *Trium optionem monasteriorum tibi concedo: id est loci sancti Albani, et sancte Æpeldryðe predilecte Dei abbatisse, et illius loci dicitur æt Beamfletam.* BYRHTFERTH VON RAMSEY, *Vita Sancti Oswaldi*, Buch III, Cap. 12.

1474 Vgl. hierzu ausführlich den Abschnitt III.3.1.3. in der vorliegenden Arbeit.

1475 Vgl. zu den Ereignissen von 973 den Überblick bei KEYNES, Edgar, S., 48–51, mit weiterführender Literatur.

1476 Vgl. hierzu LAPIDGE, Byrhtferth.

1477 *Qui tam elegans esse dinoscitur et formosus sermone et opere, ut nil audire uel conspicere ualuisset preter honorem et laudem que ei a ducibus piis et a militibus eximiis atque prefectis ditatis exhibita est. Rex autem coronatus lauro et roseo decoratus honore, cum episcopis (sicut prephati sumus) erat; cum quo speciosi duces et omnis Anglorum dignitas gloriose fulserunt, gaudentes in superno rege qui eis talem concessit regem habere, in cuius mente erat misericordia et ueritas.* BYRHTFERTH VON RAMSEY, *Vita Sancti Oswaldi*, Buch IV, Cap. 7. Die symbolische Bedeutung von Festmählern für die angelsächsische Herrschaftsordnung ist in der Forschung bereits mehrfach herausgestellt worden. Vgl. hierzu etwa ROACH, Kingship, S. 170 und S. 181f., DERS., Hospitality, sowie MOLYNEAUX, Formation, S. 55. Sowohl Roach als auch Molyneaux verweisen dabei auf die hagiographische Überlieferung als Beleg für diese Praktiken, wobei allerdings nur Roach deren idealtypische Ausgestaltung näher reflektiert. Vgl. für letzteres bes. ROACH, Kingship, S. 195–211. Den besonderen Stellenwert der Vitenüberlieferung für die Erforschung symbolischer Kommunikation im angelsächsischen



dabei durch einen Vergleich mit einem spiegelbildlich aufgebauten Bericht zum Krönungsfest von Edgars älterem Bruder Eadwig in der *Vita Sancti Dunstani* des B. erwiesen, in welchem das unbeherrschte und ungebührliche Verhalten des Vorgängers die Beziehung zu den *optimates* zu gefährden droht.<sup>1478</sup> Ja, das Festmahl wird gar ganz unter das Ideal salomonischer Weisheit gestellt, indem Mäßigung und Züchtigung als deren Leitlinien präsentiert werden, sodass zugleich erneut Bezüge zum reformorientierten Wert der Enthaltbarkeit hergestellt werden.<sup>1479</sup> Edgar erweist sich in jeder Hinsicht als beherrschter und legitimer König, sodass auch diese Passage bei Byrhtferth vordergründig als durch die Reformen geprägter Fürstenspiegel zu lesen ist.

Die Forschung hat sich vor allem mit den Gründen für diese relativ späte Auszeichnung Edgars auseinandergesetzt und neben der feierlichen Begehung eines besonderen Ereignisses nach kontinentalem Vorbild, etwa in Form territorialer Zugewinne, auf die Signifikanz von Edgars Alter hingewiesen: Der König dürfte zum Zeitpunkt der Weihe etwa 30 Jahre alt gewesen sein und somit jene Marke erreicht haben, welche im kanonischen Recht als Voraussetzung für die Bischofsweihe formuliert worden ist.<sup>1480</sup> Adrienne Jones hat dabei in ihrer Untersuchung des Konsekrationsformulars gleich mehrere Parallelen zwischen Königs- und Bischofsweihe herausgearbeitet und auf das pastorale Königsbild anderer Reformtexte hingewiesen, sodass eine solche Interpretation der Vorgänge durchaus gerechtfertigt erscheint.<sup>1481</sup> Noch bedeutsamer sind allerdings ihre Beobachtungen zur weiteren programmatischen Stoßrichtung der Liturgie, die stellenweise Züge eines „symbolic rebirth of the Anglo-Saxon king and people“<sup>1482</sup> erkennen lasse und somit auch andere Aspekte des Reformkontextes artikuliere. Unabhängig vom realen Stellenwert der Vorgänge lässt sich somit konstatieren, dass Byrhtferth durch seine starke Anlehnung an den zweiten *Ordo* ein bedeutungsreiches Repertoire an Symbolformen übernahm, welche die im ersten Abschnitt zu Edgar grundgelegten Züge der Reformgruppe weiter bekräftigten: die Nivellierung sozialer Distanz zwischen unterschiedlichen Reformakteuren einerseits und das aktive Eintreten für eine spirituelle Erneuerung der Gesellschaft als deren einendes Grundanliegen andererseits.

Eine solche Lesart der Passage wird auch durch den unmittelbaren Werkkontext unterstützt. So greift Byrhtferth in den unmittelbar vorangehenden

England stellt auch BARROW, *Behaviour*, heraus, welche ebd., S. 142, ebenfalls auf die Darstellung der besagten Festmähler eingeht. Vgl. zur herrschaftsstabilisierenden Funktion des Verhaltens weiterhin den Abschnitt III.2.6. in der vorliegenden Arbeit.

1478 Vgl. hierzu ausführlich die Abschnitte III.2.6. sowie III.3.2.2. in der vorliegenden Arbeit.

1479 *Non ibidem bucine sonitus auditus est, uel salpax ioculatoris; sed erant more sapientissimi Salomonis cuncta honeste patrata, quo unusquisque iuxta suam etatem et suum posse bibeat.* BYRHTFERTH VON RAMSEY, *Vita Sancti Oswaldi*, Buch IV, Cap. 7.

1480 Kritisch zur imperialen Dimension, da sich in dieser Zeit keine territorialen Zugewinne nachweisen ließen, äußert sich JONES, *Significance*, S. 381 f. Zur Frage nach möglichen kontinentalen Vorbildern – insbes. der ottonischen Kaiserkrönung – vgl. BIHRER, *Begegnungen*, S. 345–347, mit weiterführender Literatur.

1481 Vgl. hierzu JONES, *Significance*.

1482 JONES, *Significance*, S. 389.

Kapiteln die im ersten Abschnitt entwickelten, reformorientierten Perspektiven auf Edgars Herrschaft wieder auf, indem er etwa erneut auf dessen Anweisung zum Ausbau des Klosterwesens rekurriert.<sup>1483</sup> Gleichzeitig erreichen die Bemühungen des Königs eine neue Stufe, da sich die drei führenden Reformer Dunstan, Æthelwold und Oswald überall im Reich eifrig um die Erfüllung des herrscherlichen Wunsches bemüht hätten.<sup>1484</sup> Durch das einträchtige Zusammenwirken von König und geistlichen Reformern sei gar ein goldenes Zeitalter angebrochen, indem die Unterwerfung Edgars gegenüber dem König der Könige ihre Entsprechung in der Unterwerfung des *omnis* [sic!] *decus* gegenüber Gott gefunden habe.<sup>1485</sup>

Byrhtferth artikuliert hier also nicht allein jenes karolingisch inspirierte Königsideal, demzufolge der Herrscher ein *ministerium Dei* ausübe, sondern spricht auch die Vorbildfunktion des Königs an: Nimmt dieser das ministeriale, an Gott orientierte Herrschaftsverständnis an, dann folgen ihm die übrigen Funktionsträger. Dabei wird die Demut des Herrschers im Inneren mit der Allmacht im Äußeren kontrastiert. Denn gerade durch seine wertorientierte Unterordnung unter Gott führt Edgar sich und sein Reich zu größter Macht und universaler Anerkennung<sup>1486</sup> – und ebendieser durch Folgsamkeit gegenüber dem Göttlichen erlangten Blüte und Größe wird durch die Weihe Ausdruck verliehen, stellt sie doch einerseits einen Unterwerfungsakt gegenüber den göttlichen Geboten dar, verdeutlicht andererseits aber auch die herausgehobene Position des Königs gegenüber den Nichtgeweihten.

Dass es sich bei der Herrschaft Edgars um eine reformorientierte Blütezeit handelt, wird auch aus deren jähem Ende angesichts des Todes des Königs ersichtlich. Edgars Ableben bildet bei Byrhtferth den Auftakt für einen kurzfristigen Einbruch der Reformanstrengungen, der in der Forschung gemeinhin als „anti-monastic reaction“ bezeichnet wird.<sup>1487</sup> Wie sehr diese zu einer exis-

1483 Vgl. dazu BYRHTFERTH VON RAMSEY, *Vita Sancti Oswaldi*, Buch IV, Cap. 3. Die Begebenheiten werden in der Forschung getrennt behandelt, obwohl sich hierfür eher vage Anhaltspunkte finden lassen. Vgl. dazu etwa die Kommentierung der Textstelle von LAPIDGE ebd. oder BARROW, *Chronology*.

1484 *Vrgeat eadem tempestate imperiosi regis preceptum, quod nemo infringere ausus erat nec temerario ore contradicere. Precepit facundissimo pastori ecclesie Christi (que est in Cantia ciuitate) ut ipse et Æpeluoldus Wintonie ciuitatis decus, sed Osuualdus Wigornensis episcopus scirent, ut omnia monasterii loca essent cum monachis constituta pariterque cum monialibus; quod mox mira et constanti uelocitate patrauer, quia ardentis erant ‚in operibus suis‘ et sancti in actibus suis.* BYRHTFERTH VON RAMSEY, *Vita Sancti Oswaldi*, Buch IV, Cap. 3. Zum Wirken Oswalds vgl. ebd., Cap. 4.

1485 *Sic inclita gens subito est exornata lucifluis luminaribus uelut estas, cum flauescunt campi liliis et rosas atque collocasiis necne multis aliarum generibus. Subdidit ergo se rex regi regum; omnis decus cepit sollicitius subdi Deo, quoniam dum caput summum regitur clementer ab eo, membra cetera gloriosius atque honestius reguntur.* BYRHTFERTH VON RAMSEY, *Vita Sancti Oswaldi*, Buch IV, Cap. 4.

1486 Dieser Umstand wird auch durch die Gesandtschaft an den Kaiser sowie die Palliumsreise Oswalds nach Rom verdeutlicht. Vgl. dazu BYRHTFERTH VON RAMSEY, *Vita Sancti Oswaldi*, Buch IV, Cap. 4–5.

1487 Auf deren kommunikative Implikationen ist aus einer anderen Perspektive näher einzugehen: Vgl. hierzu ausführlich den Abschnitt III.3.2.1. in der vorliegenden Arbeit. Vgl. dazu auch

tenzbedrohenden Krise verdichtete Zäsur mit dem Herrschaftsende Edgars und damit seiner konkreten Person zusammenhängt, wird von Byrhtferth vor allem über zwei narrative Elemente markiert. Zum einen inserierte der Autor anlässlich des Todes eine erneute kurze Lobrede auf den König sowie eine Fürbitte für diesen gegenüber dem heiligen Benedikt, in deren Kontext die Bedeutsamkeit Edgars für die Umsetzung der Reformanliegen und seine Zugehörigkeit zur Reformerguppe erneut herausgestellt werden.<sup>1488</sup> Denn der Autor unterminiert hier erneut die sozialen Grenzen zwischen dem König und dem Mönchtum, indem er Edgar und Benedikt miteinander parallelisiert, wird dem König doch eine abbatiale und dem heiligen Abt eine königliche Rolle zugeschrieben. Zum anderen deutet Byrhtferth die nach dem Tode des Königs einsetzenden Wirren sowohl im Rahmen der Ostermesse als auch im Kontext der Krönung und Weihe voraus. So beendet Edgar seine Verkündigung, das Mönchtum materiell wie ideell fördern zu wollen, mit der Befürchtung, dass nach seinem Tode Bären und Löwen diejenigen zerstreuen würden, welche er versammelt habe.<sup>1489</sup> Bei der Königsweihe wiederum antizipiert der Autor den Verrat und die Ermordung von Edgars Sohn und Nachfolger Eduard, indem er die aufrichtigen Intentionen der sich versammelnden Funktionsträger betont: Sie seien nicht gekommen, um ihren König abzusetzen oder gar zu ermorden, wie die Juden es mit Christus getan hätten, sondern um ihn zu erhöhen.<sup>1490</sup> Die disruptiven Ereignisse und Rückschläge nach dem Tode Edgars speisen sich bei Byrhtferth somit wesentlich aus dessen persönlichem Einsatz für das gottgefällige Leben, verlieren die geistlichen Reformer mit ihm doch ihren wichtigsten Schutzherrn und Förderer. Dabei ist es bezeichnend, dass diese Lücke nicht von einem weiteren König, sondern von reformorientierten Herrschaftsträgern wie Ealdorman Æthelwine geschlossen wird, die ebenfalls der Reformerguppe angehörten.<sup>1491</sup> Es ist also nicht das versehene Amt, sondern die persönliche reformorientierte Gesinnung, die den Ausschlag für eine Inklusion in beziehungsweise Exklusion aus der sozialen Gruppe gibt.

---

BYRHTFERTH VON RAMSEY, *Vita Sancti Oswaldi*, Buch IV, Cap. 12, Anm. 101 mit weiterführender Literatur.

1488 *Peractis plurimis annis postquam consecratus est et postquam regaliter consummauit cuncta, repente rapitur ex hoc seculo, paucos secum uiro et milites habens. Possumus tamen de illo dicere quod liber Sapientie ait: ‚Iustus si morte preoccupatus fuerit, in refrigerio erit.‘ Rite fideles monachi et presertim pastores populi pro eo exorant, quoniam non solum dominus sed pater eorum erat! O Benedicte monarches, huic famulorum tuorum defensori succurre benigna prece, et fac ut sit in dextera coronandus, qui tuus extitit amicus uenerandus!* BYRHTFERTH VON RAMSEY, *Vita Sancti Oswaldi*, Buch IV, Cap. 11.

1489 *‚Me‘ inquit, ‚uiuente, non dirus tyrannus neque mordax lupus uobis noceri poterit; sed timeo post obitum mee resolutionis, ut non ursi sed etiam leones adueniunt qui dispergunt male quos mea munificentia congregauerat bene.‘* BYRHTFERTH VON RAMSEY, *Vita Sancti Oswaldi*, Buch III, Cap. 11.

1490 *Non enim ita ad eum confluerat sue gentis admirabilis et gloriosus exercitus ut eum expellerent, uel consilium facerent ut eum morti traderent uel ligno suspenderent (sicut olim infelices Iudei benignum gesserunt Iesum), sed tam rationabili scientia undique aduentitabant et cum gaudio accelerabant, ut eum episcopi reuerentissimi benedicerent, ungerent, consecrarent [...].* BYRHTFERTH VON RAMSEY, *Vita Sancti Oswaldi*, Buch IV, Cap. 6.

1491 Vgl. hierzu ausführlich den Abschnitt III.3.1.3. in der vorliegenden Arbeit.

Byrhtferth antizipiert in seinem zweiten Abschnitt zur Herrschaft Edgars folglich eine gesamtgesellschaftliche Erfüllung der Reformanliegen, die durch den Tod des Königs aber schlussendlich unterlaufen wird. Zwar vermag Edgars Gottgefälligkeit es, aufgrund der königlichen Vorbildfunktion für die anderen Herrschaftsträger zu einer reichsweiten Verbesserung der Verhältnisse beizutragen. Jedoch erweist sich diese durch ihre Rückgebundenheit an dessen individuelle Verdienste zugleich als fragil. Zu einer vollständigen Rücknahme führt der Verlust indes nicht, bildet der Tod dieses wichtigen Mitglieds der Gruppe doch nur eine weitere Herausforderung, der sich die anderen Reformer stellen müssen. Byrhtferths Ausführungen zur Herrschaft und zum Tode Edgars entsprechen somit einem Grundzug des Reformdiskurses, indem eine durch Integration geprägte Blütezeit von einem durch Desintegration geprägten Niedergang abgelöst wird, der seinerseits durch reformorientiertes Handeln abgewendet werden muss.

Trotz dieser universalen Dimensionen bilden aber auch in der zweiten Abhandlung der Status von Byrhtferths eigenem Kloster Ramsey und die Bemühungen speziell seines Protagonisten Oswald die narrativen Referenzpunkte für diesen Exkurs in die Reichsgeschichte. So wird der Bau Ramseys mit den anderswo auf Geheiß Edgars stattfindenden Aktivitäten parallelisiert. Oswald selbst steigt in dieser Zeit königlicher Machtfülle zum Erzbischof von York und wichtigen Vertrauten Edgars auf und auch die Abwendung der „anti-monastic reaction“ wird mit dem Wirken Ealdorman Æthelwines verbunden, der neben Oswald als zweiter Gründervater Ramseys gelten kann. Byrhtferth nutzt die reichsgeschichtlichen Exkurse so abermals, um die Vorgänge in Ramsey als Teil eines größeren Zusammenhangs auszuweisen und der eigenen Heimatgemeinschaft ein selbstvergewisserndes Identifikationsangebot zur Verfügung zu stellen, welches wesentlich auf deren Status als Reformgemeinschaft aufgebaut ist.

Byrhtferths Edgar mag das eindrücklichste Beispiel für die standesübergreifende Dimension des reformorientierten Gruppendiskurses sein, eine singuläre Rolle kann diesem Königsbild allerdings nicht zugesprochen werden. So lässt sich auch in der *Passio Sancti Eadmundi* Abbo von Fleury eine längere Passage finden, in welcher die Königsweihe Edmunds des Märtyrers thematisiert wird.<sup>1492</sup> Das narrative Arrangement des Abschnitts unterscheidet sich wesentlich von demjenigen in der Oswaldsvita: Abbo inserierte an dieser Stelle keinen Bericht über die konkreten liturgischen Abläufe, sondern legte vielmehr seinem Protagonisten eine Reflexion über die wesentlichen Bedeutungsgehalte des empfangenen Sakraments in den Mund. Den konkreten Anlass für die Ausführungen Edmunds bildet dabei ein Zwiegespräch zwischen dem Märtyrerkönig und einem seiner Bischöfe, in welchem die Akteure über die Forderungen des heidnischen Königs Hinguar beraten. Denn der einfallende Däne hatte Edmund über eine Gesandtschaft zur bedingungslosen Unterwerfung

---

1492 Vgl. dazu ABBO VON FLEURY, *Passio Sancti Eadmundi*, Cap. 8.

unter seine Oberherrschaft aufgefordert und ihm im Falle einer Weigerung nicht nur mit dem Verlust des Reiches, sondern auch des Lebens gedroht.<sup>1493</sup>

Der Bischof und der König nehmen angesichts der existenzbedrohenden Zuspitzung der Aufforderung konträre Positionen ein: Während der Prälat aus Sorge um das Leben Edmunds diesen zur Zustimmung oder zur Flucht zu bewegen sucht, ist der König bereit, für seinen Glauben und sein Volk zu sterben.<sup>1494</sup> Genau diese Entscheidung zur Selbstaufgabe ist es, welche die Ausführungen Edmunds zu seiner Weihe motiviert.<sup>1495</sup> Denn die Herrscherweihe wird hier als sinnfälliger Ausdruck für ein ministeriales Königtum gewertet, welches dem Würdeninhaber von Gott selbst verliehen worden ist und daher eine Unterordnung unter einen Glaubensfeind ausschließt. Dabei wird die Grundaussage des Vorganges – die durch demütige Ergebenheit gekennzeichnete Bindung des Herrschers an Christus beziehungsweise Gott – durch die Bezugnahme auf Taufe und Firmung noch weiter unterstrichen, indem allen drei Vorgängen derselbe essentielle Bedeutungsgehalt zugeschrieben wird: die Entsagung gegenüber dem Teufel und die Annahme Christi als Erlöser. Die Königsweihe erscheint somit einerseits als eine Fortführung der allgemeinen christlichen Initiationsriten, bekräftigt sie doch ein weiteres Mal das individuelle Bekenntnis des Konsekrierten zu Gott. Andererseits erhebt sie dieses Bekenntnis auch zu einem Strukturprinzip der königlichen Herrschaftsausübung.

Damit schreibt Abbo dem Vorgang hier grundsätzlich die gleiche Signifikanz zu, wie sie für die Krönung und Weihe Edgars in der Oswaldsvita Byrhtferths herausgearbeitet worden ist: Das Königtum bildet ein *ministerium Christi* beziehungsweise *Dei* und schließt somit idealiter eine Unterwerfung unter dessen Werte und Normen mit ein, wobei gerade in dieser Anerkennung der Allmacht Gottes der Schlüssel zur selbstbestimmten Herrschaft liegt. Während die Bedeutung dieser Unterordnung gegenüber Gott im Falle Edgars positiv über seinen Erfolg im Diesseits und seine Machtfülle akzentuiert werden, wird sie in Bezug auf Edmund zunächst unter negative Vorzeichen gestellt, da sie eine Unterwerfung gegenüber dem Gegner ausschließt. Die Machtvollkommenheit des Königs erweist sich erst in seinem standfesten Tod für den eigenen Glauben und der hierdurch bedingten Aufnahme in den Kreis der Heiligen, welche ihn an der göttlichen *virtus* teilhaben lässt.

Doch nicht nur bezüglich der ministerialen Königsauffassung, sondern auch mit Blick auf die dem Ritual zukommende Ambiguität lassen sich Parallelen zwischen Byrhtferths Edgar und Abbos Edmund feststellen. So hat Antonia Gransden nicht nur auf die Gemeinsamkeiten zwischen den Ausführungen Abbos und den ersten beiden Krönungsordines, sondern auch auf deren typologische Nähe zur Bischofs- und Priesterweihe hingewiesen, die sich insbeson-

---

1493 , [...] *Cuius si aspernaris potentiam, innumeri legionibus fultam, tuo praeiudicio et uita indignus iudicaberis et regno.* [...] ABBO VON FLEURY, *Passio Sancti Eadmundi*, Cap. 7.

1494 Vgl. dazu ABBO VON FLEURY, *Passio Sancti Eadmundi*, Cap. 8.

1495 Vgl. für den genauen Wortlaut der Entgegnung Edmunds den Abschnitt III.2.7. in der vorliegenden Arbeit.



dere in den angeführten Insignien von Glaubensring und Taufstola zeige.<sup>1496</sup> Auch im Falle Edmunds verschwimmen also die Grenzen zwischen laikaler und klerikaler Sphäre, indem dem König auf symbolischer Ebene eine quasipriesterliche Dimension zugeschrieben wird.

Ebenso signifikant wie die Reflexion über die Königsweihe selbst ist aber auch die Gesprächssituation, in welcher sie geäußert wird: Obwohl die mahnenden Worte im Kontext einer Beratung Edmunds mit einem ihm vertrauten Bischof zu verorten sind, werden sie bezeichnenderweise nicht von einem Geistlichen, sondern vom König selbst geäußert. Die Konstellation ist somit durch eine Inversion typischer Rollenmodelle gekennzeichnet, indem der Herrscher einen vermeintlich religiösen Experten über die soteriologischen Dimensionen seines Amtes und der damit einhergehenden Verantwortung belehrt.

Die Forschung hat in dieser Umkehr der Verhältnisse vor allem eine Kritik Abbos gegenüber dem Bischof gesehen und auf deren vermeintliche Unvereinbarkeit mit den englischen Reformidealen der Zeit verwiesen, hätten diese die bischöfliche Beratungsfunktion gegenüber dem Herrscher doch gerade affirmiert.<sup>1497</sup> In der Tat scheint die wertorientierte Frontstellung zwischen Edmund und seinem Bischof zunächst erklärungsbedürftig, da sie dem Ideal eines einträchtigen Zusammenwirkens von monastisch orientiertem Episkopat und Königtum widerspricht. Die Bewertung der Szene ändert sich allerdings grundsätzlich, wenn man sich von der Person des belehrten Prälaten löst und stattdessen das Handeln des Königs fokussiert. Denn die Mahnfunktion des Herrschers gegenüber geistlichen Akteuren ist ein Verhaltensideal, welches gleich mehrfach in den reformorientierten Texten der Zeit formuliert und etwa auch von Byrhtferth auf Edgar bezogen wird. Die durch die Ausführungen zur Weihe antizipierte pastorale Dimension von Edmunds Königtum wird also durch dessen Auftreten gegenüber dem Bischof als handlungsleitend erwiesen. Zugleich unterstreicht die Mahnrede die persönliche Verbundenheit des Königs mit diesem Amtsverständnis, skizziert dieser doch selbst die Grundzüge des *ministerium Christi*.

Die mit der Profilierung Edmunds als *pastor pastorum* einhergehende implizite Kritik am Bischof ist dabei insofern unproblematisch, als sie sich nicht gegen den zeitgenössischen englischen Episkopat, sondern gegen denjenigen des Märtyrerkönigs richtet. Denn die Funktion des Königs als *corrector* und somit als Reformator der Kirche wird bewusst in einer historischen Konstellation thematisiert. Zudem ist es nicht die beratende Funktion des Bischofs an sich, die vom Hagiographen diskreditiert wird, sondern der gegebene Ratschlag selbst: Edmund wird zu einem Bruch mit gottgefälligen Normen um des diesseitigen Wohlergehens willen aufgefordert. Abbo nutzt also das Geschichtsmodell des Reformdiskurses mit seinen aufeinanderfolgenden Phasen von Blüte und Niedergang für seine eigenen Aussageinteressen und markiert nicht die Prälaten der

---

1496 Vgl. GRANSDEN, Abbo.

1497 Vgl. GRANSDEN, Abbo, sowie ROBERTSON, Sanctity, S. 181–183.



eigenen Zeit, sondern diejenigen der jüngeren Vergangenheit als normenbrüchig und somit reformbedürftig.

Neben dem Amtsverständnis und der hiermit verbundenen aktiven Gestaltung des religiösen Lebens lassen sich schließlich auch in Bezug auf die allgemeine Herrschaftspraxis Parallelen zwischen Byrhtferths Edgar und Abbo Edmund konstatieren. So wird in der *Passio* ebenfalls das gute Verhältnis Edmunds zu seinen Untergebenen betont und auf seine Großzügigkeit sowie seinen gewinnenden Umgang mit anderen Menschen zurückgeführt.<sup>1498</sup> Den Referenzpunkt für die königliche Interaktion mit dem Volk bildet dabei abermals das ministeriale, durch Demut gekennzeichnete Amtsverständnis, habe sich Edmund eingedenk eines Bibelzitates doch nicht als Fürst über andere erhoben, sondern sich wie einer von ihnen verhalten.<sup>1499</sup> Beide Herrscher werden zudem als *rex pacificus* gezeichnet, indem sie zwar über militärische Eigenschaften im Sinne einer umfassenden Eignung für das Amt verfügen, diese aber zugunsten anderer Verhaltensmaximen hintanstellen: So ist es bei Byrhtferth bezeichnenderweise nicht Edgars kriegerisches Geschick, welches die Anrainerfürsten in Furcht versetzt, sondern die königliche Klugheit. Der Herrscher verfügt somit über die für die Königswürde einschlägigen militärischen Fähigkeiten, gebraucht sie in der Darstellung des Hagiographen aber nicht. Auch Edmunds Qualitäten als Krieger werden herausgestellt, habe dessen Gegner Hinguar ihm durch den Mord an seinen Männern doch jedwede militärische Unterstützung entzogen, da er gehört habe, dass der König im Krieg in jeder Hinsicht tatkräftig sei. Ebenso wie Edgar offenbart Edmund diese militärische Tatkräftigkeit in der *Passio* schlussendlich jedoch nicht, sondern liefert sich den Feinden widerstandslos aus.

Im Ideal des *rex pacificus* werden allerdings nicht nur Gemeinsamkeiten, sondern auch Unterschiede zwischen den Königsbildern Byrhtferths und Abbo greifbar. Denn das Leitbild des Friedenskönigs erfährt durch den totalen Gewaltverzicht Edmunds gegenüber den Dänen eine radikale Zuspitzung, die mit Blick auf die Schutzfunktion des Herrschers für sein Volk zunächst kontraproduktiv erscheint. Zwar führt auch Edgar bei Byrhtferth keine militärischen Auseinandersetzungen, er muss dies aber auch nicht, da die furchteinflößende Allmacht die Sicherheit im Reich gewährleistet. Allerdings bricht auch Abbo nicht mit diesen Vorstellungen einer militärischen Verantwortung des Herrschers für Volk und Reich, sondern ist ebenso wie Byrhtferth grundsätzlich um eine Harmonisierung unterschiedlicher Verhaltensordnungen bemüht. Denn der Gewaltverzicht wird vom König selbst gegenüber dem Bischof paradoxerweise über den hiermit verbundenen Aspekt der bedingungslosen Selbstaufgabe und Opferbereitschaft als Ausdruck kriegerischer Tapferkeit und als Dienst an seinem Volk ausgewiesen. Gerade durch die Bereitschaft zum Martyrium erweist sich Edmund als idealer Krieger und verantwortungsvoller König. Abbo bricht somit nicht völlig mit Edmunds Status als König zugunsten der *imitatio Christi*.

---

1498 Vgl. dazu ABBO VON FLEURY, *Passio Sancti Eadmundi*, Cap. 3–4.

1499 Vgl. dazu Sir 32, 1. Auch im biblischen Kontext geht es um ein Gastmahl.

Vielmehr gibt Edmunds Status als Heiliger dem Autor Mittel in die Hand, die von den Reformern vertretene Werteorientierung in letztlich übersteigter Form zur Geltung zu bringen.

Durch die Heiligkeit des Protagonisten eröffnen sich Abbo also reformerische Werte horizonte, die Byrhtferth in Bezug auf sein Edgarbild verschlossen bleiben, wie nicht nur die durch den Aspekt der Erniedrigung gesteigerte Demut des Königs während seines Martyriums, sondern vor allem dessen postum erwiesene Enthaltbarkeit zeigt. Zwar wird auch Edgar in der Oswaldsvita eine grundsätzliche Mäßigung zugeschrieben, indem auf die während der Krönungsfeier nach salomonischem Vorbild waltende Zurückhaltung verwiesen wird, welche etwa übermäßige Trunkenheit vermieden habe. Ein in jeder Hinsicht enhaltbarer König ist Edgar aber nicht.<sup>1500</sup> Im Falle der Edmundspassio erweist sich der Verzicht insbesondere im sexuellen Bereich hingegen geradezu als eines der Leitthemen der Erzählung, da die die Jungfräulichkeit erweisende Unverweslichkeit des Märtyrerkönigs nicht nur programmatisch an den Beginn und das Ende des Textes gestellt wird.<sup>1501</sup> Vielmehr kreisen auch die Wunderberichte nach der Grablegung vordergründig um diesen besonderen Heiligkeitserweis.<sup>1502</sup>

Die Forschung hat die vermeintliche Jungfräulichkeit Edmunds ebenso wie den radikalen Gewaltverzicht vor allem als Zugeständnis Abbos an einen monastischen Rezipientenkreis gewertet, dem mit einem ‚Mönch auf dem Königsthron‘ gleichsam ein Identifikationsangebot zur Verfügung gestellt worden sei.<sup>1503</sup> Die unangetastete Keuschheit rückt den Herrscher unbestreitbar in eine werteorientierte Nähe zum Mönchtum, wie auch der Abschluss des Werkes selbst zeigt, in welchem er seinen *humano obsequio famulantes* gerade in dieser Hinsicht als mahnendes Vorbild präsentiert wird.<sup>1504</sup> Allerdings werden auch an dieser Stelle eindeutige Bezüge zur Königswürde hergestellt, ja es ist gerade der Kontrast zwischen der Enthaltbarkeit und der herausgehobenen sozialen Position Edmunds, welche dessen Leistungen besonders unterstreicht: Denn es sei genau zu erwägen, wer er gewesen sei, er, der zwischen all den diesseitigen Annehmlichkeiten und Schätzen an der Spitze des Reiches immer danach gestrebt habe, die verachteten fleischlichen Begierden zu bezwingen.<sup>1505</sup> Ebenso wie in Bezug auf den Gewaltverzicht geht es Abbo somit nicht um eine Negierung von Edmunds Status als König. Dieser wird vielmehr aktiv genutzt, um die

---

1500 In der späteren Überlieferung lassen sich Hinweise auf sexuelle Fehlritte des Königs finden. Inwiefern diese als sicher belegt gelten können, muss hingegen offenbleiben. Vgl. hierzu etwa FARMER, *Progress*, S. 14. sowie PRATT, *Voice*, S. 149–157. Letzterer will bereits in der zeitgenössischen Überlieferung Indizien hierfür finden. Seine Argumentation bleibt aber vage. In den hier unetruchteten Viten wird Edgar jedenfalls nicht mit Sündhaftigkeit assoziiert.

1501 Vgl. dazu ABBO VON FLEURY, *Passio Sancti Eadmundi*, pr. und ebd., Cap. 17.

1502 Vgl. dazu ABBO VON FLEURY, *Passio Sancti Eadmundi*, Cap. 14–16.

1503 Vgl. hierzu etwa PINNER, *Cult*, S. 45.

1504 ABBO VON FLEURY, *Passio Sancti Eadmundi*, Cap. 17.

1505 *Considerandum igitur quis iste fuerit, qui in regni culmine, inter tot diuitias et luxur saeculi, semet ipsum calcata carnis petulantia uincere studuit, quod eius ostendit caro incorruptibilis.* ABBO VON FLEURY, *Passio Sancti Eadmundi*, Cap. 17.

das Werk beschließende Mahnung zu betonen: Wenn schon ein Herrscher der Enthaltensamkeit gerecht geworden ist, sollten geistliche Akteure dieses Verhaltensideal umso mehr erstreben. Der Widerspruch zu anderen Verhaltensanforderungen des Königtums – etwa demjenigen der dynastischen Prokreation – wird dabei durch die Vorzeitigkeit des Geschehens entproblematisiert: Edmunds Kinderlosigkeit stellt keine Gefahr mehr für die Stabilität des Reiches dar, da sie längst überwunden worden ist.<sup>1506</sup> Auch mittels des Ideals der Keuschheit baut der Hagiograph also über eine geteilte Werteorientierung die soziale Distanz Edmunds zu den gegenwärtigen geistlichen Reformakteuren ab und schreibt den König somit in deren Gruppe ein, ohne ihm seine ursprüngliche Funktion abzusprechen.

Durch die pastorale Dimension des Königtums, welche sich in der Selbstdefinition als *minister Christi* und der Zurechtweisung des Bischofs äußert, durch den radikalen Gewaltverzicht, durch die gezeigte Demut sowie durch die bewahrte Jungfräulichkeit wird der ‚historische‘ Edmund von Abbo eindeutig zu einer Verkörperung von Kernwerten des zeitgenössischen Reformdiskurses gestaltet. Wie schon im Falle von Byrhtferths Edgar nutzt der Hagiograph dabei den geteilten Wertehorizont, um Standesgrenzen zu geistlichen Akteuren zu überbrücken und den Herrscher so in die Reformgruppe einzuschreiben. Hierzu rekurriert der Autor nicht nur auf die zeitgenössischen Herrscherideale, welche etwa auf Edgar appliziert worden sind, sondern nutzt auch den Status seines Protagonisten als Märtyrerheiliger, um weitere Anknüpfungspunkte zu erschließen. Auf diese Weise avanciert Edmund in der *Passio* zu einem ‚historischen‘ Vorläufer gegenwärtiger Königsvorstellungen und legitimiert diese zugleich durch seine Heiligkeit in letztgültiger Weise.

Angesichts der typologischen Parallelen zwischen Edgar und Edmund verwundert es, dass die Forschung bisher kaum Bezüge zwischen dem Königsbild der *Passio Sancti Eadmundi* und den Herrscheridealen des englischen Reformkontextes hergestellt hat.<sup>1507</sup> Anknüpfungen zur Königsideologie der Zeit sind stattdessen vor allem in kontinentaler Perspektive getätigt oder mit Blick auf das christologische Heiligkeitsideal diskutiert, nicht aber mit Blick auf die intendierte Rezeption des Werkes in England verfolgt worden. Aus diesem Blickwinkel stellte man vielmehr die monastischen Aspekte des Textes in den Vordergrund. Gerade der Vergleich mit Byrhtferths Edgar zeigt jedoch, dass diese unterschiedlichen Facetten des Edmundsbildes nicht voneinander getrennt werden können. Denn Edmund ist genau genommen kein ‚Mönch auf dem Königsthron‘, sondern ein reformorientierter Herrscher.

### III.3.1.3. *amici Dei* – laikale Herrschaftsträger

Während der Rolle von Königen als aktiven Gestaltern des Reformprozesses neben derjenigen der geistlichen Akteure ein durchaus prominenter Status in der

1506 Vgl. zu dieser Problematik allgemein UBL, König.

1507 Vgl. hierzu wie zum Folgenden den Abschnitt III.1.3.2. in der vorliegenden Arbeit.

Forschung zugesprochen werden kann,<sup>1508</sup> sind solche Perspektiven mit Blick auf laikale Herrschaftsträger kaum verfolgt worden. Vielmehr fokussierte man die Untersuchung von deren Agieren auf ‚typische‘ Artikulationsformen laikaler Frömmigkeitspraxis, indem der Grad der Involvierung vor allem anhand der getätigten Stiftungen ermittelt worden ist: Nicht die persönliche Einstellung zu den Idealen und Anliegen der Reform, die angesichts der Quellenlage ohnehin kaum ermittelbar erschien, sondern die materielle Förderung respektive Schädigung reformorientierter Konvente bestimmte die Einschätzung laikaler Akteure.<sup>1509</sup> Demgegenüber gilt es aber zu beachten, dass auch Herrschaftsträger in den Reformerviten als aktive am Reformdiskurs Partizipierende dargestellt und somit in werteorientierte Bezüge zu den geistlichen Akteuren gestellt werden. Wenngleich diese Zeugnisse nichts über die Einstellungen der so vereinnahmten Funktionsträger sagen, geben sie doch Auskünfte über das Selbstverständnis der reformorientierten Gruppe, in welche sie über diese Darstellungsweise eingeschrieben wurden.

Ein Akteurskreis, der gleich in zwei Werken eine wichtige Rolle spielt, ist die Familie von Æthelstan „Halbkönig“, die zwischen dem zweiten Drittel und den letzten Jahren des 10. Jahrhunderts eine wichtige politisch-herrschaftliche Position im Reich einnahm, wie schon der dem ‚Gründervater‘ von Byrhtferth verliehene Beiname zeigt.<sup>1510</sup> Seine Sippe lässt sich über mehrere personale Bindungen mit den Reformen assoziieren: So förderte Æthelstan „Halbkönig“ etwa die Klöster Abingdon und Glastonbury und trat 957 sogar als Mönch in letzteres ein.<sup>1511</sup> Sein Sohn Æthelwine war wiederum als Ealdorman von East Anglia an der Gründung des Konventes von Ramsey beteiligt. Zudem ist insbesondere anhand der Zeugenlisten zu Edgars Urkunden erkennbar, dass die Söhne Æthelstans „Halbkönig“ enge Beziehungen zu diesem reformorientierten Herrscher pflegten.<sup>1512</sup> Zwar lassen die Kontakte nicht zwangsläufig auf eine pro-reformerische Gesinnung der Akteure schließen, da beispielsweise die Nähe zu Dunstan wohl auch durch familiäre Netzwerke und politische Konstellationen bedingt gewesen ist, die nicht notwendigerweise im Zusammenhang mit den Reformen gesehen werden müssen.<sup>1513</sup> Sie erklären aber, warum einzelne Vertreter der Familie des „Halbkönigs“ gerade in der *Vita Sancti Dunstani* des B. mit ihrem starken Fokus auf Glastonbury und in der *Vita Sancti Oswaldi* Byrhtferths mit ihrem Schwerpunkt auf Ramsey thematisiert werden: Offensichtlich

---

1508 Vgl. hierzu die Studien in SCRAGG, Edgar, sowie ausführlich den Abschnitt III.1.1. in der vorliegenden Arbeit.

1509 So etwa die Perspektivierung bei RUMBLE, Laity, oder COWNIE, Patronage, S. 1–30. Eine bedeutsame Ausnahme bilden hierbei Æthelweard und Æthelmær, die als Patrone Ælfrics in Erscheinung getreten sind. Æthelweard gilt zudem als Verfasser einer lateinischen Chronik, welche auf der Angelsächsischen Chronik basiert und Mathilde von Essen gewidmet worden ist. Vgl. zu diesen Akteuren und ihrem Wirken CUBITT, Patrons, sowie GRETSCH, Historiography.

1510 Eine – freilich in ihrer allzu optimistischen Sichtweise nicht immer unproblematische – biographische Skizze zur Sippe um Æthelstan „Halbkönig“ bietet HART, Athelstan.

1511 Vgl. hierzu HART, Athelstan, S. 125–128.

1512 Vgl. hierzu ebd., 128–135.

1513 So etwa YORKE, Politics, S. 87 f.

schrieben die Hagiographen gerade diejenigen Funktionsträger in ihre Gruppenwürfe ein, die in einer Nahbeziehung zu den von ihnen behandelten Konventen und Protagonisten standen.

In der *Dunstanvita* B.s ist es Æthelstan „Halbkönig“ selbst, in den Jahren von 932 bis 957 Ealdorman von East Anglia, dem in einer kürzeren Passage eine bedeutsame Rolle zugeschrieben wird. Dabei beleuchtet der Autor nicht etwa dessen Förderung von Glastonbury, der frühen Wirkungsstätte Dunstans, oder den späteren Eintritt des Ealdorman ebendort, sondern integriert den *primarius dux* vielmehr in eine der politischen Prophetien Dunstans. Obwohl Æthelstan somit lediglich in einem einzigen Abschnitt der *Vita* erwähnt wird und seine Bezüge zum monastischen Leben unberücksichtigt bleiben, wird der Ealdorman eindeutig in den Reformkontext eingeordnet. Denn der zu untersuchende Visionsbericht kann mit Blick auf das in der *Vita* artikulierte Reformverständnis als eine Schlüsselpassage verstanden werden.

So berichtet B. in den Kapiteln 31 bis 33 von der durch zwei unheilvolle Zeichen angekündigten Ermordung König Edmunds, welche so als teuflisches Wirken und Beginn eines moralischen Verfalls in England ausgewiesen wird. Ealdorman Æthelstan sei dabei an beiden Voraussagen entscheidend beteiligt gewesen, indem er zunächst von Dunstan ins Vertrauen gezogen worden sei, als dieser im Gefolge des Königs einer Teufelerscheinung teilhaftig geworden sei.<sup>1514</sup> Auf Anweisungen des Heiligen hin sei dem „Halbkönig“ das Geschehen gar selbst offenbart worden, sodass sich die besondere Begnadung des Heiligen teilweise auf den laikalen Herrschaftsträger überträgt.<sup>1515</sup> Wenngleich der Einbezug Æthelstans vordergründig der Beglaubigung des Geschehens dient, werden der Ealdorman und der Heilige hierdurch in eine Beziehung zueinander gesetzt, die sich aus der gemeinsamen Erfahrung speist. Die hierdurch evozierte Nähe wird dabei durch die von beiden Akteuren vorgenommene Deutung noch unterstrichen, werten doch sowohl Æthelstan als auch Dunstan das Erlebnis richtigerweise als Ankündigung eines drohenden Unglücks, welches einen aus dem Gefolge ereilen werde, und wehren den Teufel durch ein Kreuzzeichen schlussendlich ab.<sup>1516</sup>

Noch deutlicher artikuliert sich das durch visionäre Kooperation geprägte Verhältnis zwischen Ealdorman und Heiligem bezüglich des zweiten Zeichens, welches der Autor narrativ über die Teufelerscheinung herleitet: Denn nachdem Dunstan und Æthelstan Halt gemacht hätten, um über das Erlebte zu beraten, habe der *princeps* den Heiligen bezüglich einer Vision befragt, welche er kurz zuvor in einem Traum erfahren hätte und um deren Auslegung er Dunstan nun gebeten habe. So habe er gesehen, wie der König während eines Festmahls mit seinen Herrschaftsträgern trotz des Trubels in einen festen Schlaf

1514 Vgl. dazu B., *Vita Sancti Dunstani*, Cap. 31.

1515 *Cumque iussu beati patris Dunstani leui sanctae crucis impressione oculos suos consignasset, uidit ilico, quasi pro tanti uiri testificatione, eundem Dei et hominum quem beatus pater uiderat inimicum sub cuiusdam homuncii nigelli specie salientem.* B., *Vita Sancti Dunstani*, Cap. 31.

1516 *Sed mox ex inimicali nefandi demonis demonstratione utriusque deprehendere prescii aliqua infortunia quibusdam ex eis adesse futura.* B., *Vita Sancti Dunstani*, Cap. 31.



gefallen sei, woraufhin sich die übrige Tischgemeinschaft in Böcke und Ziegen verwandelt habe.<sup>1517</sup> Dunstan deutet das visionär Erfahrene *propheticum eloquium* umgehend als Ankündigung, dass der König bald sterben und die Herrschaftsträger daraufhin der Sündhaftigkeit anheimfallen würden, da sie hierdurch ihres Hirten beraubt würden.<sup>1518</sup> Das zweite, aufgrund seiner einordnenden Funktion bedeutsamere Zeichen zum Tode Edmunds wird also nicht dem Heiligen, sondern dem Ealdorman zuteil. Damit greift B. einerseits einen geläufigen Topos von hagiographischen Visionsberichten auf, demzufolge eine göttliche Botschaft nicht direkt dem eigentlichen Empfänger, sondern zunächst einem Mittelsmann offenbart wird, der diese schlussendlich weiterträgt. Andererseits wird Æthelstan auf diese Weise eine bedeutsame Rolle innerhalb des Deutungsprozesses zugeschrieben, ist es doch das ihm persönlich geoffenbarte Wissen, welches Dunstan die prophetische Einordnung der Erlebnisse erlaubt. Ja, Æthelstan tritt in der Darstellung B.s nicht nur als bloßes Medium auf, sondern wird gleich mehrfach als gleichwertiger Gesprächspartner des Heiligen inszeniert, mit dem dieser sich über das Geoffenbarte intensiv beratschlägt. Dass dieser Austausch dabei auf Dunstan und Æthelstan fokussiert wird, verdeutlicht nochmals die Nähe und Vertraulichkeit zwischen den Akteuren. Denn offensichtlich beziehen sie keine weiteren Personen in ihre Überlegungen mit ein. Die Teufelerscheinung bildet bei B. also den Auftakt für eine intensivere Beziehung zwischen den Akteuren, die wesentlich durch ihr Wissen um zukünftige Ereignisse vermittelt wird.

Neben dem beschriebenen Umgang zwischen dem Heiligen und dem Ealdorman sowie der Einbindung Æthelstans in das visionäre Geschehen ist aber auch die übergeordnete Signifikanz der Episode für den allgemeinen Vitenentwurf B.s zu beachten. Denn die Vision um die Ermordung des Königs fungiert als nachträgliche Sinnstiftung und heilsgeschichtliche Überhöhung der Exilierung Dunstans, ist es doch die Herrschaft von Edmunds Sohn und Nachfolger Eadwig, mit welcher der sündhafte Niedergang im Reich schlussendlich assoziiert wird und deren programmatischer Auftakt eben jene Verbannung des Heiligen bildet. Damit markiert die Passage zugleich den zentralen Wendepunkt im Leben und reformerischen Wirken des Heiligen bei B., indem das Exil zu einer zentralen Bewährungsprobe erhoben wird, nach deren Überwindung sich die von Dunstan vertretenen Werte reichsweit durchsetzen können. Der Ealdorman wird in der Vita des B. also in einen Ereigniszusammenhang eingeschrieben, der für Dunstans Rolle als Reformierender zentral ist. Durch die aktive Teilhabe an dessen politischer Prophetie, das hierdurch antizipierte Nahverhältnis zum Heiligen sowie die damit verbundene Kenntnis um die sich anbahnende Reichskrise avanciert der Ealdorman letztlich selbst zu einem reformorientierten Akteur.

---

1517 Vgl. dazu B., *Vita Sancti Dunstani*, Cap. 32.

1518 *Cui confestim beatus Dunstanus propheticum eloquium respondebat dicens: ‚Dormitio regis mortis ipsius indicium est. Quod autem magnates uel sapientes illius in muta animalia et insensibilia commutatos uidisti, futurum tempus designat, in quo pene uniuersi regionis istius principes rerumque rectores uoluntate ultranea a uia ueritatis, cum ipsi sint sapientes, tamquam stolidia animalia non habentes pastorem deuiabunt.‘* B., *Vita Sancti Dunstani*, Cap. 32.



Dass Æthelstans Werdegang dabei vom Autor nicht weiterverfolgt wird, ergibt sich aus der Schwerpunktsetzung der *Vita*: Mit der Rückholung Dunstans aus dem Exil durch Edgar und der sukzessive erfolgenden Erhebung zum Bischof sowie zum Erzbischof und Primas der englischen Kirche ist der dauerhafte Erfolg der Reformen bereits erwiesen worden.

Obwohl Byrhtferth der Urheber von Æthelstans prägnantem Beinamen ist und auch dessen Eintritt in das Kloster Glastonbury verzeichnet,<sup>1519</sup> spielt der Ealdorman in der *Vita Sancti Oswaldi* nur eine untergeordnete Rolle. So kommt der Hagiograph lediglich in einem dynastisch angelegten Exkurs auf den Herrschaftsträger zu sprechen, welcher vordergründig der Herausstellung von dessen Sohn Æthelwine, ebenfalls Ealdorman von East Anglia in den Jahren zwischen ca. 962 und 992, dient.<sup>1520</sup> Æthelwine kann neben Oswald als eine der zentralen Figuren der *Vita Sancti Oswaldi* gelten, ist er doch der zweite Gründer und zentrale Förderer des Klosters Ramsey. Dementsprechend verwundert es nicht, dass die narrative Einführung des Ealdorman mit Oswalds Bittgesuch an Edgar, ihn bei der Unterbringung der in Westbury on Trym versammelten Gemeinschaft materiell zu unterstützen, zusammenfällt und somit durch die Gründung des neuen Konventes motiviert wird. Auch im weiteren Verlauf wird Æthelwine vor allem in seinen Bezügen zur monastischen Gemeinschaft dargestellt.<sup>1521</sup> Im Gegensatz zu dem auf gemeinsamen Visionen fußenden Verhältnis seines Vaters Æthelstan zu Dunstan bei B. scheint Æthelwines Beziehung zu den Reformern so zunächst dem klassischen Forschungsbild des materiellen Unterstützers zu entsprechen.

Diese erste Einschätzung einer typischen Rollenverteilung – Oswald als spiritueller, Æthelwine als materieller Vorsteher – relativiert sich allerdings bei einer genaueren Beleuchtung der Gründungsumstände selbst. Denn die Verbundenheit Æthelwines zu den Idealen der *vita contemplativa* wird nicht erst durch den Kontakt mit Oswald vermittelt. So berichtet Byrhtferth, dass die Einrichtung des Konventes aus einem sich zufällig ergebenden Gespräch der beiden Gründungsfiguren im Rahmen einer Beerdigung resultiert sei, infolgedessen der Ealdorman Oswald die Obhut über eine grundsätzlich reformwillige, aber mit den monastischen Regeln noch unvertraute Gruppe übertragen habe.<sup>1522</sup> Æthelwine ist in der Darstellung Byrhtferths also schon vor seiner Bekanntschaft

1519 *Dux autem Æpelstanus erat pater eius; quem ‚semi-regem‘ appellabant proceres omnesque populi, quia tante potestatis extitit ut regnum et imperium cum rege tenere sua ratione dicitur. [...] [M]onachus est factus in monasterio sancte Dei genitricis Marie perpetue uirginis quod dicitur Glestingabyrig.* BYRHTFERTH VON RAMSEY, *Vita Sancti Oswaldi*, Buch III, Cap. 14. Vgl. dazu auch HART, Athelstan.

1520 Zu Æthelwine vgl. BYRHTFERTH VON RAMSEY, *Vita Sancti Oswaldi*, Buch III, Cap. 14, Anm. 138 mit weiterführender Literatur.

1521 *Qui [sc. Æpeluinus] nobiliter floruit sicut ceteri fratres; sed ipse omnes excellebat mansuetudine, pietate, bonitate et iustitia.* BYRHTFERTH VON RAMSEY, *Vita Sancti Oswaldi*, Buch III, Cap. 14. Vgl. ferner auch ebd., Buch IV, Cap. 8, 13–15 und Buch V, Cap. 14.

1522 *Antistes Christi Osuualdus totis uiribus suum opus in insula predilecta gessit cum egregii ducis Æpeluini auxilio, in cuius erat ille locus predio. Fuit autem satis prosper ipse Osuualdus, beatus uir, quia omnia quecumque incepit, semper adiutorium diuinum implorauit [...].* BYRHTFERTH VON RAMSEY, *Vita Sancti Oswaldi*, Buch IV, Cap. 8.

mit Oswald ein Förderer des Mönchtums, wenngleich es ihm an Möglichkeiten fehlt, die regelkonforme Observanz in seiner Gemeinschaft sicherzustellen.<sup>1523</sup> Als der Reformator Oswald letzteres zu gewährleisten verspricht, nimmt der Herrschaftsträger das Angebot sofort an, betrachtet es gar als gemeinsam betriebenes Projekt. Denn Æthelwine bittet den Bischof explizit darum, dass er doch an besagter Stelle einen gemeinsamen Ort errichten möge, wo die Brüder des Bischofs zusammen mit den Seinen – sofern sie die richtige Einstellung mitbrächten – Gott dienen könnten.<sup>1524</sup> Æthelwine betreibt die Gründung Ramseys also aus Überzeugung – ein Umstand, der durch das Ausschlagen einer von Oswald in Aussicht gestellten Bezahlung noch unterstrichen wird.<sup>1525</sup>

Die gegenseitige Verbundenheit zwischen dem Ealdorman und Oswald wird nicht nur durch die gemeinschaftlich verfolgte Klostergründung evoziert, sondern bereits durch das erste Gespräch grundgelegt. Es ist offensichtlich die Sorge Æthelwines um das eigene Seelenheil, die ihn mit Oswald in Kontakt bringt. Auch wenn der Bischof hier letztlich als autoritativer Ratgeber gegenüber dem Ealdorman auftritt, so fällt doch auf, dass der brüderliche Geist der Unterredung von Byrhtferth betont wird. Das Gespräch scheint keineswegs als bloße Unterweisung durch Oswald zu verstehen zu sein, vielmehr diskutiert man gemeinsam die Möglichkeiten zur Rettung der eigenen Seele.<sup>1526</sup> Æthelwine erscheint also als gleichwertiger Gesprächspartner des Bischofs, der sich augenscheinlich mit dem eigenen Seelenheil auseinandersetzt beziehungsweise auseinanderzusetzen vermag. Damit partizipiert der Herrschaftsträger – wenngleich in der untergeordneten Form des Ratsuchenden – aktiv am Diskurs um eines der zentralen Reformanliegen, da die Erneuerung des monastischen Lebens vor allem der Sorge um das kollektive wie individuelle Heil geschuldet ist. Zugleich fußt sein Verhältnis zum geistlichen Reformator Oswald auf einer ähnlichen Grundlage wie dasjenige seines Vaters Æthelstan zu Dunstan in der Vita B.s: auf dem Austausch über gemeinsame Anliegen.

Am deutlichsten zeigt sich die reformorientierte Gesinnung des Ealdorman allerdings im Kontext von dessen Sterbevorbereitungen. So beschreibt Byrhtferth anlässlich des letzten Aufenthalts von Æthelwine in Ramsey die tiefe Frömmigkeit des Herrschaftsträgers: Dem Schandhaften und Lästlichen habe er kein Gehör schenken wollen, sondern vielmehr verboten, dass von ihm erzählt würde. Gelobt habe er hingegen das Wachen und Fasten, Gebete, Keuschheit und Beharrlichkeit, wobei er in seiner ihm eingegebenen Weisheit zugleich ge-

---

1523 *‚Sed indico tue gloriose persone quod habeo satis aptum locum ad hoc opus, quo sunt positi tres uiri qui libenti animo desiderant suscipere monastice habitum religionis, si sit qui eis uiam ueritatis reuelare dignatus sit.‘* BYRHTEFERTH VON RAMSEY, *Vita Sancti Oswaldi*, Buch III, Cap. 15.

1524 *‚Fiat secundum uerbum tuum, pater mi; et, si placet, construe nobis ibidem locum communem, quo fratres tui – immo et mei, si Christi – queunt summo saluatori iugiter ministrare.‘* BYRHTEFERTH VON RAMSEY, *Vita Sancti Oswaldi*, Buch III, Cap. 15.

1525 *Ego nequaquam hoc uolo quod flagitas!* BYRHTEFERTH VON RAMSEY, *Vita Sancti Oswaldi*, Buch III, Cap. 15.

1526 *Qui, accepta benedictione, pacifice locuti sunt inuicem, implentes uatis eloquium dicentis: ‚Ecce quam bonum et quam iocundum habitare fratres in unum.‘ Plurima inter se locuti sunt de salute animarum.* BYRHTEFERTH VON RAMSEY, *Vita Sancti Oswaldi*, Buch III, Cap. 13.

wusst habe, dass *non omnia possumus omnes*.<sup>1527</sup> Die Episode belegt selbstverständlich keineswegs, dass Æthelwine selbst keusch gelebt oder sich gar allein dem Gebet gewidmet habe. Ersteres wird – im Gegenteil – durch den Kontext der Charakterisierung widerlegt, wird der von Krankheit und Alter gezeichnete Ealdorman doch während dieser Reise von zweien seiner Söhne unterstützt.<sup>1528</sup> Dennoch schreibt Byrhtferth Æthelwine eine reflexive Haltung gegenüber dem enthaltsamen Leben zu, welches auch dem Adel als erstrebenswertes Ideal zu gelten habe. Ja, es sind nicht Keuschheit und Gebete allein, sondern vielmehr die mönchische Lebensweise an sich, die vom alternden Ealdorman zur lobenswerten Norm erhoben wird. Diese Verbundenheit zum Mönchtum wird von Byrhtferth durch die kurz zuvor erwähnte Benediktsverehrung Æthelwines noch deutlicher akzentuiert: So ist es das gemeinsame Bekenntnis zum Heiligen und die von ihm grundgelegte Lebensweise, die seine besondere Beziehung zum reformierten Mönchtum begründen.<sup>1529</sup> Dass er selbst nicht die Profess abgelegt habe, wird allein mit der Erkenntnis des explizit als *nobili sapientia imbutus* bezeichneten Æthelwine begründet, dass nicht jeder alles leisten könne. Ob der Ealdorman hiermit auf seine eigenen Unzulänglichkeiten anspielt, sich also den Anforderungen des monastischen Lebens nicht gewachsen fühlt, oder eher die funktionale Teilung der Gesellschaft in Laien und Kleriker als Begründung anführt, wird von Byrhtferth offengelassen. In jedem Fall zeigt die Episode aber, dass sich in der Argumentation Byrhtferths auch Laien zur Werteordnung der Reformen bekennen und diese als erstrebenswertes, wenngleich nicht immer erreichbares Ideal für sich anerkennen (können). Damit bindet der Autor Æthelwine auf eine Art und Weise kommunikativ in die Reformgruppe ein, die an seine Ausführungen zur Person König Edgars erinnern.

Byrhtferths Ausführungen zum Lebensende des Ealdorman sind aber nicht nur durch die dort evozierte Werteorientierung, sondern auch über die narrative Anordnung des Berichteten für den Status Æthelwines aufschlussreich. Denn der Tod des Ealdorman wird in der Vita mit demjenigen Oswalds parallelisiert, ja der Text wird gar von Byrhtferth über den Tod des eigentlichen Protagonisten hinaus fortgeführt, um auch vom heilsamen Sterben und anschließenden Begräbnis Æthelwines in Ramsey berichten zu können.<sup>1530</sup>

Diese starke Aufwertung Æthelwines hat in der Forschung Anlass zu Spekulationen gegeben, ob Byrhtferth – möglicherweise als Kompensation für die fehlenden Oswaldreliquien – die Etablierung eines Kultes um den in Ramsey begrabenen Ealdorman verfolgt habe, die letztlich aber folgenlos geblieben

---

1527 *Vitia (siqua essent) nequaquam uolebat audire, sed prohibebat narrantibus. Laudabat uigilias, ieiunia et orationes, castitatem et perseuerantiam; qui, nobili sapientia imbutus, sciebat quia ,non omnia possumus omnes.* BYRHTFERTH VON RAMSEY, *Vita Sancti Oswaldi*, Buch V, Cap. 14.

1528 *Iacebat senior filius eius in dextera parte, iunior uero in sinistra.* BYRHTFERTH VON RAMSEY, *Vita Sancti Oswaldi*, Buch V, Cap. 14.

1529 *Dilexit presertim ipsum pre ceteris sanctis; idcirco multa ei tribuit quia multum eum dilexit, atque quecumque uidisset illius ordinis, semper cum honore tenuit.* BYRHTFERTH VON RAMSEY, *Vita Sancti Oswaldi*, Buch V, Cap. 14.

1530 Vgl. BYRHTFERTH VON RAMSEY, *Vita Sancti Oswaldi*, Buch V, Cap. 20–22.

sei.<sup>1531</sup> Eine solche Lesart der Geschehnisse wird aber nur bedingt durch den Vitentext gestützt. Zwar akzentuiert der Abschluss des Textes Æthelwines Bindung an Oswald und insbesondere diejenige an die gemeinsam gegründete Gemeinschaft in Ramsey, womit sich ein weiteres Mal zeigt, dass die Geschichte des eigenen Klosters den zentralen narrativen Referenzpunkt für Byrhtferths Ausführungen zur Reformerguppe bildet. Gleichwohl wird der Ealdorman im Werk aber auch in übergeordnete Bezüge gestellt, wie nicht nur sein Bekenntnis zur monastischen Werteordnung generell, sondern auch dessen Rolle in den nach dem Tod Edgars ausbrechenden Unruhen zeigt: So ist es in Buch IV, Kapitel 13, bezeichnenderweise Æthelwine, nicht Edgars Sohn und Nachfolger Eduard, der von Byrhtferth an die Spitze jener Gegenbewegung gestellt wird, welche Widerstand gegen die Vertreibung und Enteignung der Konvente leistet. Seiner Führung vertrauen sich die anderen Herrschaftsträger des Reiches an, da sie in einer biblischen Anspielung auf Salomon sicher gewusst hätten, dass *in eo esset sapientia ad faciendum iudicium*.<sup>1532</sup> Æthelwine ersetzt also den verstorbenen König als zentralen Fürsprecher und Schutzherrn der geistlichen Reformer. Dabei ist es das bedingungslose Bekenntnis zu deren Idealen und gesamtgesellschaftlicher Bedeutung, welche ihn diese Rolle einnehmen lässt. Denn *in sinodo* habe er erklärt, dass er zu Lebzeiten in keiner Weise die Vertreibung der Mönche aus dem Reich dulden würde, welche mit seiner Unterstützung *omnem christianitatem [...] tenuerunt in regno*.<sup>1533</sup> Wie zuvor Edgar so schreibt auch Æthelwine den reformierten Mönchen einen Status zu, der weit über den Bereich des Monastischen hinausgeht: Sie sind Wahrer der Gottgefälligkeit im Reich schlechthin. Æthelwine wird also nicht allein als Anwalt seiner eigenen Gemeinschaft, sondern als Akteur von reichsweiter Bedeutung inszeniert. Dieser Umstand wird durch den programmatischen Abschluss des Berichtes um die Querelen noch verdeutlicht: Der *pius princeps Orientalium Anglorum* habe alle Klöster mit höchster Ehre verteidigen können, weshalb man ihn *amicus Dei* genannt habe.<sup>1534</sup>

Zudem treten im Rahmen der klosterfeindlichen Unruhen andere laikale Herrschaftsträger in Erscheinung, denen Byrhtferth ein ebenso unnachgiebiges Eintreten für die Reformanliegen bescheinigt. So habe das Bekenntnis des Ealdorman auf der Versammlung die Erwiderung eines *indignus uulgus* provoziert, woraufhin der Bruder Æthelwines, Ælfwold, dessen Anliegen in einer Ansprache verteidigt hätte.<sup>1535</sup> Dabei habe der *intrepidus miles* auf die Rolle Christi als

---

1531 Vgl. THACKER, *Saint-Making*, S. 257.

1532 BYRHTFERTH VON RAMSEY, *Vita Sancti Oswaldi*, Buch IV, Cap. 13.

1533 *Constitutus in sinodo, dixit quod nequaquam ferre posset uiuens ut monachi expellerentur a regno, qui omnem Christianitatem eo iuuante tenuerunt in regno*. BYRHTFERTH VON RAMSEY, *Vita Sancti Oswaldi*, Buch IV, Cap. 13.

1534 *Defendit pius princeps Orientalium Anglorum omnia loca monasteriorum cum maximo honore, pro qua re ‚amicus Dei‘ dictus est*. BYRHTFERTH VON RAMSEY, *Vita Sancti Oswaldi*, Buch IV, Cap. 13.

1535 *Cumque indignus uulgus contradicere uellet, surrexit intrepidus miles Ælfuuoldus, frater eiusdem [sc. Ætheluuini], [...] uelut alter ludas prouocatus ad bellum dixit cunctis qui audire potuerunt [...]*. BYRHTFERTH VON RAMSEY, *Vita Sancti Oswaldi*, Buch IV, Cap. 13.

*princeps omnium rerum* abgehoben, ohne dessen Unterstützung eine Wahrung des eigenen Besitzes – einem Grundanliegen der Reformgegner in diesem Kontext – nicht möglich sei. Dementsprechend bedürfe es einer Bewahrung der Mönche, da nur durch deren Fürbitten die Verdammung abgewendet werden könne.<sup>1536</sup> Der apologetische Charakter der Rede und die Aufrichtigkeit Ælfwolds werden dabei durch die agonale Beschreibung seines Auftretens noch unterstrichen: Mit entflammter Miene habe er wie ein zweiter Judas Makkabäus zum Kriege herausgefordert zur Versammlung gesprochen. Auch der Bruder Æthelwines rechtfertigt also die Reformen, wobei er deren universale Bedeutung allerdings stärker als der Ealdorman über das ministeriale Herrschaftsverständnis akzentuiert, welches Byrhtferth auch in Bezug auf die Person Edgars diskursiviert: Nur wer sich ganz der Führung Christi anvertraue und sich in seinem Handeln als gottgefällig erweise, könne auf Erfolg im Diesseits sowie auf die jenseitige Erlösung hoffen.

Doch Ælfwold tritt nicht allein durch Worte, sondern auch durch Taten in dieser Krisenzeit für die Reformanliegen ein. So betont Byrhtferth etwa gleich zu Beginn seiner Ausführungen zu den antimonastischen Auseinandersetzungen nach Edgars Tod, dass der wehrhafte Bruder Æthelwines Widerstand gegen das Unrecht geleistet und dem Treiben Ælfheres, des Anführers des Gegenlagers, Einhalt geboten habe.<sup>1537</sup> Noch deutlicher zeigt sich das rigorose Eintreten Ælfwolds allerdings in seinem Umgang mit einem nicht namentlich genannten Reformgegner, welcher ihn auf der Versammlung verbal attackiert: Denn Ælfwold habe dessen Tötung angeordnet, da jener widerrechtlich versucht habe, sich Land des Klosters Peterborough anzueignen.<sup>1538</sup> Der vom Herrschaftsträger in seiner Rede so vehement vertretenen besitzrechtlichen Immunität der Klöster wird so durch eine radikale Maßnahme zu praktischer Geltung verholphen. Wengleich Byrhtferth das Geschehen als Verbrechen ausweist und Ælfwold in der Folge durch eine Wallfahrt nach Winchester Buße für sein Vergehen leistet,<sup>1539</sup>

---

1536 *Si michi uita conceditur a Christo sospita, uolo que mea sunt conseruare, et cui michi placuerit et mee potentie obedierit libens dare. Si enim Christus est princeps omnium rerum, non habebit partem quam sibi dederunt uiri religiosi pro redemptione suarum animarum, sed erit expulsus procul a nobis. [...] Per illum qui me renasci fecit non sustineam ut eicientur tales uiri a finibus nostris, per quorum preces possumus eripi ab inimicis nostris.* BYRHTFERTH VON RAMSEY, *Vita Sancti Oswaldi*, Buch IV, Cap. 13.

1537 *Restituit iniquitati belliger miles Ælfuoldus, qui florens secundum seculi dignitatem, anomis Ælfheri sustinuit cum gente sibi collata.* BYRHTFERTH VON RAMSEY, *Vita Sancti Oswaldi*, Buch IV, Cap. 12.

1538 *Erat vir quidam in eodem concilio qui Ælfuoldum, predictum, defensorem monastice plebis, uerbo offendit; quem postea Dauitico lapillo torsit et quem presertim maxime occidere iussit, quia terram que ad monasterium sancti Petri (quod dicitur Burh) pertinebat, iniuste concupiuit sibi uendicari.* BYRHTFERTH VON RAMSEY, *Vita Sancti Oswaldi*, Buch IV, Cap. 14.

1539 *Patrato scelere, [Ælfuoldus] uenit ad ciuitatem Wintonie; qui, discaliens se in hospicio suo, nudis perrexit pedibus ad beatissimi Æpeluoldi presentiam. Cuius audiens aduentum et quare hoc agere cepisset intelligens, precepit omnibus suis obuam procedere duci et defensori ecclesie. Exierunt ministri honestissime induti, qui deferebant quidam libros sancti euangelii, alii aquam benedictam et crucem, nonnulli thus et turribulum pariterque candelabra cum candelis. Cumque oratum esset sicut regularis norma precipit, iussit Christi miles ipsum [sc. Ætheluuoldum] calciari. Qui eundem diem magna cum exultatione peregerunt.* BYRHTFERTH VON RAMSEY, *Vita Sancti Oswaldi*, Buch IV, Cap. 14. Auch für das Folgende.



lässt der Autor keinen Zweifel daran, dass der Zweck hier die Mittel heiligt. Denn zum einen wird die Tötung des Reformgegners mit Davids Kampf gegen Goliath verglichen und somit typologisch legitimiert. Zum anderen steht dem bußfertigen und demütigen Habitus Ælfwolds der ehrenvolle Empfang in Winchester gegenüber, welchen ihm Æthelwold angesichts seiner Tat bereitet hätte. Denn die Beweggründe des Herrschaftsträgers erkennend habe der Bischof alle seine Geistlichen dazu angehalten, dem *dux et defensor ecclesie* in einer prachtvollen Prozession entgegenzuziehen. In den Augen des geistlichen Reformers ist Ælfwold also kein Verbrecher, sondern ein Schutzherr der Kirche. Die Bußwallfahrt entproblematisiert nicht nur die Radikalität von Ælfwolds Vorgehen, sie verleiht auch der positiven Werteorientierung des Herrschaftsträgers im Sinne der Reformen abermals Ausdruck. Obwohl der Funktionsträger sich in der Wahrnehmung seines Umfeldes eindeutig im Recht befindet, leistet er wie ein vorbildlicher Christ demütig Buße für das in seinem Auftrag vergossene Blut.

Könnte man die Herausstellung von Ælfwolds Leistungen für die Bewahrung der Gottgefälligkeit im Reich aufgrund seiner Verwandtschaft zu Æthelwine noch als eine Art ‚Sippenheiligkeit‘ deuten, welche dessen Verehrungswürdigkeit durch diejenige seiner Familie weiter unterstreichen soll, so gilt dies nicht für den dritten laikalen Akteur, dessen Einsatz von Byrhtferth besonders herausgestellt wird: Byrhtnoth, Ealdorman von Essex in den Jahren 956 bis 991.<sup>1540</sup> Auch dieser tritt zunächst im Rahmen jener Versammlung auf, auf welcher die Brüder sich für eine Bewahrung der monastischen Lebensweise einsetzen, indem der *uir ‚religiosus et timens Deum‘* die mahnende Ansprache Ælfwolds durch eine eigene kurze Stellungnahme bekräftigt.<sup>1541</sup> Wenngleich sich der Ealdorman von Essex somit ebenfalls als Verfechter der Reformanliegen zu erkennen gibt, verlegt Byrhtferth seinen Einsatz für diese in der Folge in einen anderen Kontext. Denn Byrhtnoth stellt sich in der Oswaldsvita nicht den reformfeindlichen Kräften innerhalb des Reiches, sondern den von außen eindringenden Dänen, indem dessen Niederlage und Tod in der berühmten Schlacht von Maldon 991 thematisiert werden. Die Darstellung des Hagiographen ist dabei ganz auf die Person Byrhtnoths als Anführer des Aufgebots und seine idealen militärischen Fähigkeiten zugeschnitten. So betont der Autor etwa gleich zu Beginn unter topischer Berufung auf die Unsagbarkeit des Geleisteten dessen Führungsfähigkeiten, durch welche er seine Mitstreiter angetrieben habe, und stellt den unbeugsamen Kampfeswillen heraus, welchen der Ealdorman angesichts der drohenden Niederlage gezeigt habe.<sup>1542</sup>

1540 Vgl. zur Person den Überblick bei STAFFORD, Byrhtnoth.

1541 *Deinde* [sc. post orationem Ælfuuoldi] *surrexit Byrhtnoðus comes, uir ‚religiosus et timens Deum‘, qui fieri precepit silentium et ait ad exercitum: ‚Audite me, seniores et iuniores! Hoc quod eximius miles nunc dixit, cuncti uolumus et cupimus ut uos id desideretis.‘* BYRHTFERTH VON RAMSEY, *Vita Sancti Oswaldi*, Buch IV, Cap. 13.

1542 *Quam gloriose quamque uiriliter, quam audacter suos incitauit princeps belli ad aciem, quis urbanitate fretus potest edicere? [...] Cumque pretiosus campi ductor cerneret inimicos ruere et suos uiriliter pugnare eosque multipliciter cadere, tota uirtute cepit pro patria pugnare.* BYRHTFERTH VON RAMSEY, *Vita Sancti Oswaldi*, Buch V, Cap. 5.



Byrhtnoth wird allerdings nicht nur als vorbildlicher Soldat und Feldherr, sondern auch als göttlich inspirierter Kämpfer gekennzeichnet, der aufgrund seiner persönlichen Würdigkeit durch die *multimoda pietas Domini* unterstützt worden sei.<sup>1543</sup> Die physische Unterlegenheit Byrhtnoths wird dabei durch seine spirituelle Stärke kompensiert, der reale Kampf gegen die Feinde somit mit einer religiösen Signifikanz versehen: Denn die Behauptung gegen die einfallenden Gegner scheint nur mit der Unterstützung Gottes möglich, welche wiederum in der Gottgefälligkeit des gezeigten Verhaltens wurzelt. Damit artikuliert der Autor eindeutig einen Grundzug des Reformdiskurses der Zeit, demzufolge die Dänenangriffe als Strafe Gottes für die vorherrschende Sündhaftigkeit im Reich gewertet wurden und eine Intensivierung des religiösen Lebens erforderten. Wie die anderen Reformer so wird auch Byrhtnoth in seinem Kampf gegen die Heiden als Akteur gekennzeichnet, der die Lebensideale von *vita activa* und *vita contemplativa* miteinander zu verbinden weiß und daher gegen das Böse bestehen kann. Ja, gerade in der Verachtung für das eigene diesseitige Wohlergehen zeigt sich die Gottgefälligkeit des Ealdorman und damit seine reformerische Werteorientierung.

Die exemplarische Bedeutung des Geschehens wird durch den Ausklang der Episode noch unterstrichen. Denn Byrhtferth unterläuft die durch die vorbildliche Behauptung des Ealdorman generierte Erwartung eines guten Ausgangs der Schlacht für die Angelsachsen schlussendlich, indem er vom Tod des Anführers und der Flucht des restlichen Aufgebotes berichtet: Dem bedingungslosen Aufopferungswillen des Ealdorman, für die Heimat zu sterben, steht dabei das feige Verhalten seiner Mitstreiter gegenüber, die diesen im Moment des Todes zurückgelassen und den Kampf abgebrochen hätten.<sup>1544</sup> Damit wirft der Hagiograph dem Gefolge nicht nur einen Bruch mit laikal-kriegerischen Verhaltensnormen vor, sondern stellt durch die Bezugnahme auf den Propheten Jeremia auch nochmals die heilsgeschichtliche Bedeutung des Geschehens heraus, indem der strafende Charakter der Feindeseinfälle nun explizit formuliert wird.<sup>1545</sup> Das positive Verhalten Byrhtnoths wird also mit dem schändlichen Gebaren der Überlebenden kontrastiert, die durch ihre Flucht die Niederlage herbeiführen und die Unterstützung Gottes verwirken. Denn entgegen des durch den Ealdorman verkörperten Beispiels hätten sie das diesseitige über das jenseitige Weiterleben gesetzt.

---

1543 *Stabat ipse statura procerus, emineus super ceteros; cuius manum non Aaron et Hur sustentabant, sed multimoda poetas Domini fulciebat, quoniam ipse dignus erat.* BYRHTFERTH VON RAMSEY, *Vita Sancti Oswaldi*, Buch V, Cap. 5. Auch für das Folgende.

1544 *Ceciderunt enim ex illis et nostris infinitus numerus, et Byrhtnoðus cecidit, et reliqui fugerunt.* BYRHTFERTH VON RAMSEY, *Vita Sancti Oswaldi*, Buch V, Cap. 5.

1545 *Dicit enim comminans propheta: ‚Pro eo quod non audistis uerba mea, ecce ego mittam et assumam uniuersas cognationes aquilonis (ait Dominus) et adducam eas super terram istam, et super habitatores eius, et super omnes nationes que in circuitu eius sunt, et interficiam illos.‘ Et post pacia: ‚Secundum uiam eorum faciam eis, et secundum iudicia eorum iudicabo eos, et scient quia ego Dominus.‘* BYRHTFERTH VON RAMSEY, *Vita Sancti Oswaldi*, Buch V, Cap. 5.

Die exemplarischen Dimensionen von Byrhtferths Byrhtnothbild erschließen sich allerdings erst völlig, wenn man den weiteren Kontext der Schlachtdarstellung berücksichtigt. Denn der Kampf des Ealdorman und seines Aufgebotes ist Teil eines typologisch stark aufgeladenen Exkurses zu den nach dem Herrschaftsantritt Æthelreds II. erneut stattfindenden Däneneinfällen und wird um einen zweiten Schlachtbericht ergänzt, welcher der Niederlage bei Maldon vorausgeht.<sup>1546</sup> Der narrative Zusammenhang zwischen der ersten und der zweiten Auseinandersetzung wird dabei durch die Parallelität der Berichte hergestellt:<sup>1547</sup> So wird das Geschehen zunächst jeweils grob geographisch verortet,<sup>1548</sup> bevor das Kampfgeschehen unter Hervorhebung eines namentlich genannten Akteurs näher beschrieben und der Ausgang der Konfrontation bewertet wird.<sup>1549</sup> Inhaltlich werden die Vorgänge hingegen miteinander kontrastiert: Während der erste Kampf *in occidente* stattfindet, ereignet sich die Schlacht bei Maldon *in oriente huius [...] regionis*. Während die westliche Konfrontation siegreich für die Angelsachsen ausgeht, unterliegt das Aufgebot Byrhtnoths dem Feind. Während in Maldon die gottesfürchtige Todesverachtung Byrhtnoths im Gegensatz zur Feigheit seiner Mitstreiter steht, wird beim westlichen Sieg die Opferbereitschaft aller Gefallenen um den *miles fortissimus* namens Stremwold betont. Während Byrhtnoths Agieren vor allem in religiöse Bezüge gestellt wird, speist sich die Aufopferung im ersten Gefecht ausschließlich aus dem Ehrbewusstsein der Akteure.

Dass dabei auch im Falle des westlichen Sieges die heilsgeschichtliche Dimension des Geschehens im Vordergrund steht, verdeutlicht die Herleitung der Schlacht, in welcher die Dänen typologisch mit den Krethern gleichgesetzt und dem Gefolge des *princeps Beemoth* zugeordnet werden.<sup>1550</sup> Das Heidenbild Byrhtferths weist in diesem Kontext somit zwei Dimensionen auf, indem die Dänen nicht nur als Strafe Gottes, sondern auch als Werkzeuge des Teufels gedeutet werden. Wenngleich sich diese typologischen Aufladungen nicht grundsätzlich gegenseitig ausschließen, erlauben sie eine unterschiedliche Akzentuierung der Abläufe: Während der strafende Charakter vor allem der He-

1546 Vgl. dazu BYRHTFERTH VON RAMSEY, *Vita Sancti Oswaldi*, Buch V, Cap. 4.

1547 Für die Verortung der Schlacht vgl. BYRHTFERTH VON RAMSEY, *Vita Sancti Oswaldi*, Buch V, Cap. 4, Anm. 46: „The battle in question is probably the sack of Watchet (on Bridgewater Bay on the north Devon coast) [...]“

1548 *Factum est durissimum bellum in occidente [...]*. BYRHTFERTH VON RAMSEY, *Vita Sancti Oswaldi*, Buch V, Cap. 4. [...] *[F]actum est aliud fortissimum bellum in oriente huius inclite regionis [...]*. Ebd., Cap. 5.

1549 *[N]ostrates (qui dicuntur Deuinysce) uictoriam sancti triumpho perceperunt, adquisita gloria. [...] Nam occisus est ex nostris miles fortissimus nomine Stremuuold, cum aliis nonnullis – qui bellica morte magis elegerunt uitam finire quam ignobiliter uiuere.* BYRHTFERTH VON RAMSEY, *Vita Sancti Oswaldi*, Buch V, Cap. 4. *[I]n quo [sc. bello] primatum pugne tenuit gloriosus dux Byrhtnoðus cum commilitonibus suis. [...] Ceciderunt enim ex illis et nostris infinitus numerus, et Byrhtnoðus cecidit, et reliqui fugerunt.* Ebd., Cap. 5. Auch für das Folgende.

1550 *Mox enim [...] surrexit contra eum [sc. Æþelredum] princeps Beemoth, cum omni apparatu suo, et satellitibus suis, habens secum Cerethi (id est mortificantes): uenerunt regnante illo nefandi Dani ad regnum Anglorum.* BYRHTFERTH VON RAMSEY, *Vita Sancti Oswaldi*, Buch V, Cap. 4. Vgl. dazu auch ebd., Anm. 42.

rausstellung Byrhtnoths unter gleichzeitiger Abwertung seines Erfolges dient, nutzt der Hagiograph die Assoziierung des Feindes mit dem Teufel, um den König selbst von einer Verantwortung für die Einfälle freizusprechen. Die gegnerischen Angriffe werden vielmehr als Probe des noch jungen Herrschers definiert.

Gerade der Vergleich mit dem bedeutungsreichen Kontext der Episode verdeutlicht somit, wie Byrhtferth die Schlacht von Maldon aktiv nutzt, um Byrhtnoth über einen gemeinsamen Wertehorizont in die Gruppe der Reformer einzuschreiben. Ebenso wie Æthelwine und Ælfwold wird dem Ealdorman von Essex dabei eine reichsweite Bedeutung zugeschrieben, die über den direkten Resonanzraum der Oswaldsvita in Ramsey hinausweist: Denn Byrhtnoth wird in der Darstellung Byrhtferths in keiner Weise direkt mit dem Heimatkloster assoziiert. Allerdings lassen sich in der späteren Überlieferung Belege finden, welche den Ealdorman von Essex als Förderer Ramseys ausweisen.<sup>1551</sup> Dem entsprechend dürfte es abermals die Bindung an den eigenen Konvent gewesen sein, welche den Ausschlag für die Einschreibung des Herrschaftsträgers gegeben hat. Gleichwohl ist es bezeichnend, dass der Hagiograph auf diese Beziehungen nicht eingeht, sondern vielmehr ein ‚universales‘ Bild von Byrhtnoths Einsatz für die Gottgefälligkeit zeichnet, indem dessen heiligmäßiges Sterben für Reich und Glauben in den Fokus der Darstellung gestellt werden.

Die vermeintliche Sonderstellung Æthelwines als eine Art ‚Ersatzheiliger‘ für die Gemeinschaft von Ramsey lässt sich also anhand der Ausführungen Byrhtferths zu Ælfwold und Byrhtnoth deutlich relativieren. Die heiligmäßige Zeichnung des Ealdorman von East Anglia ist vielmehr als Argument Byrhtferths zu verstehen, um dessen Zugehörigkeit zur Gruppe der Reformer akzentuieren zu können, die sich keineswegs in einer bloßen materiellen Unterstützung erschöpft. Æthelwine bekennt sich in der Darstellung Byrhtferths zu den Zielen der Reform, er kennt die Grundanliegen der geistlichen Reformer, reflektiert diese, identifiziert sich am Ende gar mit ihnen, wenngleich er den letzten Schritt – den Statuswechsel vom Laien zum Mönch – nicht vollzieht. Vielmehr ermöglicht es ihm sein laikaler Stand, die Lücke, welche der Tod König Edgars hinterlässt, zu schließen und zum zentralen Schutzherrn des Mönchtums aufzusteigen. Ähnlich verhält es sich mit Ælfwold und Byrhtnoth, deren standestypische Handlungsweisen im Sinne der Reformideale aufgeladen und so mit einer neuen Signifikanz versehen werden. So wird das radikale Eintreten Ælfwolds für die besitzrechtliche Integrität Peterboroughs durch die Tötung eines Reformgegners zum Anlass genommen, die Bußfertigkeit und Demut des Funktionsträgers zu akzentuieren, der das vergossene Blut über eine Wallfahrt sühnen will. Bei Byrhtnoth wiederum wird die Auseinandersetzung mit den einfallenden Dänen spirituell aufgeladen und so mit dem monastischen Ideal des geistigen Kampfes gegen den Teufel in Beziehung gebracht. Die Unterscheidung

---

1551 Bei den späteren Überlieferungen handelt es sich um eine Passage im *Chronicon Abbatiae Ramseyensis* und dem *Liber Eliensis*. Vgl. dazu BYRHTFERTH VON RAMSEY, *Vita Sancti Oswaldi*, Buch IV, Cap. 13, Anm. 134, mit den entsprechenden Textpassagen sowie SCRAGG, *Introduction Maldon*, S. 10–20, und HILL, *Liber*.

zwischen laikalem und klerikalem beziehungsweise monastischem Stand ist hinsichtlich der konkreten Funktionen, welche die Akteure wahrnehmen können, also durchaus bedeutsam, beeinflusst deren Werteorientierung und damit deren Zugehörigkeit zur Reformerguppe jedoch nicht. Vielmehr lassen sich diese Verhaltensweisen im Sinne der Reformideale neu codieren, sodass standesbedingte Unterschiede überbrückt werden können.

Schließlich stellt das diskursive Einschreiben von laikalen Herrschaftsträgern in die soziale Gruppe der Reformen kein Alleinstellungsmerkmal der *Vita Sancti Oswaldi* dar, sondern lässt sich auch in der *Vita Sancti Dunstani* des B. finden. Wenngleich B. über den visionären Kontext inhaltlich einen ganz anderen Bezugsraum als diejenigen bei Byrhtferth erschließt, weisen die Parameter der Gruppenstiftung deutliche Ähnlichkeiten zu denjenigen der Oswaldsvita auf. Denn es ist der Austausch über die göttlich offenbarte Reichskrise, welche Æthelstan „Halbkönig“ in eine Beziehung zu Dunstan setzt. Damit verdeutlicht der Ealdorman ebenso wie sein Sohn Æthelwine bei Byrhtferth, dass man nicht Mönch oder Geistlicher sein muss, um aktiv am werteorientierten Reformdiskurs partizipieren zu können.

### III.3.2. Formen des Gruppenausschlusses und der Gruppenabgrenzung

#### III.3.2.1. Weltkleriker

Die Vertreibung der Weltkleriker aus den Gemeinschaften von Old Minster und New Minster in Winchester durch Bischof Æthelwold nimmt nicht nur hinsichtlich des Agierens der anderen Reformen aufgrund ihrer Radikalität eine Sonderstellung ein, über die in der Forschung intensiv diskutiert worden ist.<sup>1552</sup> Auch innerhalb der von Wulfstan Cantor verfassten Vita wird dem Vorgang eine besondere Bedeutung beigemessen, stellt sie doch eine der zentralen Bewährungsproben wie auch einen bedeutsamen Erfolg des Prälaten dar. Entscheidend für diese Wertung des Geschehens ist dabei die werteorientierte Frontstellung, welche der Hagiograph zwischen seinem Protagonisten und dessen Mitstreitern einerseits und den Weltklerikern andererseits evoziert. So geht der Autor bereits im direkten Anschluss an die Ernennung und Weihe Æthelwolds zum Bischof von Winchester ausführlich auf die *clerici nefandis scelerum moribus inclinati* in Old Minster ein, indem er deren Normenbrüche katalogartig verzeichnet: Diese seien so sehr von Stolz, Übermut und Zügellosigkeit erfüllt, dass einige es nicht einmal für nötig befunden hätten, die Messe ordnungsgemäß zu feiern. Zudem verstößten sie ihre ohnehin unrechtmäßig zur Frau genommenen Gattinnen, um sich mit anderen zu verbinden, und frönten der Völlerei und Trunksucht.<sup>1553</sup>

1552 Vgl. dazu auch den Abschnitt III.1.1. in der vorliegenden Arbeit.

1553 *Erant autem tunc in Veteri Monasterio, ubi cathedra pontificalis habetur, canonici nefandis scelerum moribus implicati, elatione et insoletia atque luxuria praeuerti, adeo ut nonnulli illorum dedignarentur missas suo ordine celebrare, repudienates uxores quas inlicito duxerant et alias accipientes, gulae et ebrietati iugiter dediti.* WULFSTAN CANTOR, *Vita Sancti Æthelwoldi*, Cap. 16.

Die vorgebrachten Anschuldigungen bilden dabei nicht nur eine Inversion der vom Heiligen und seinem reformorientierten Umfeld vertretenen monastischen Werteorientierung, die auf diätischer wie sexueller Enthaltensamkeit und Demut aufgebaut ist.<sup>1554</sup> Vielmehr wird die Ablehnung dieser Verhaltensideale punktuell noch verstärkt, indem deren Nichtbeachtung durch den Bruch basaler christlicher Normen, die auch für die Kleriker bindend sind, ergänzt wird, indem die fehlende Keuschheit zu Vielweiberei und die auf diesseitige Annehmlichkeiten fokussierte Lebensführung zur Vernachlässigung der Messe führen. Der letztgenannte Vorwurf besitzt dabei eine besondere normative Sprengkraft, wird der Kathedralgemeinschaft so doch implizit unterstellt, dass sie ihre wesentliche Funktion eingebüßt habe, im vorliegenden Zustand mithin überflüssig sei. Diesem moralischen Verdikt entsprechend endet das Kapitel schließlich mit dem Hinweis darauf, dass der diese Missstände nicht ertragende Æthelwold die *detestandi blasphematores Dei* unverzüglich und mit der Erlaubnis König Edgars vertrieben und durch Mönche aus seinem Kloster Abingdon ersetzt habe, denen er Abt und Bischof gewesen sei.<sup>1555</sup> Die durch das Verhalten an den Tag gelegte Blasphemie bewirkt hier also nicht nur einen impliziten und diskursiven, sondern auch einen expliziten und aktiv vollzogenen Ausschluss aus der Gruppe.

Wulfstan belässt es an dieser Stelle allerdings nicht bei einer bloßen Konstatierung der Missstände und dem hieraus resultierenden reformerischen Eingreifen Æthelwolds, sondern beschreibt in den beiden Folgekapiteln auch den Ablauf der Vertreibung näher. Dabei erweist sich die abgrenzende Gegenüberstellung von Reformbefürwortern und Reformgegnern abermals als Leitfaden der Darstellung. So setzt der Bericht zunächst mit dem Eintreffen der Mönche Æthelwolds an der Kirche von Old Minster am ersten Samstag der Fastenzeit ein.<sup>1556</sup> Die Ankunft der erwählten Mönchsschar sei dabei mit dem Schlussgesang einer von den Weltklerikern begangenen Messe zusammengefallen, dessen Wortlaut sie am Eingang der Kirche vernommen und den sie als Zeichen für die Rechtmäßigkeit ihres Vorgehens gewertet hätten. Denn in Anlehnung an einen Psalm hätten die Kleriker den ehrfürchtigen Dienst gegenüber Gott besungen, der durch Disziplin angeleitet werden müsse, um nicht vom rechten Weg abzukommen – ein Erfordernis, welches die Gemeinschaft laut den entsandten Mönchen gerade nicht erfüllt. Daher sei es nur rechtens, wenn sie die Kleriker ersetzten, um nicht selbst vom gerechten Weg abzukommen.<sup>1557</sup> Bevor es also zur

---

1554 Diese Funktion von Weltklerikern als eines monastischen *speculum ex negativo*, welches der reformerischen Selbstvergewisserung und Identitätsbildung dient, ist in der Forschung punktuell bereits herausgestellt worden, am pointiertesten sicherlich bei STEPHENSON, *Politics*, bes. S. 68–101, mit weiterführender Literatur.

1555 *Quod minime ferens sanctus uir Æthelwoldus, data licentia a rege Eadgaro, expulit citissime detestandos blasphematores Dei de monasterio, et adducens monachos de Abbandonia locauit illic, quibus ipse abbas et episcopus extitit.* WULFSTAN CANTOR, *Vita Sancti Æthelwoldi*, Cap. 16.

1556 *Accidit autem sabbato in capite Quadragesimae, dum monachi uenientes de Abbandonia starent ad ingressum ecclesiae [...].* WULFSTAN CANTOR, *Vita Sancti Æthelwoldi*, Cap. 16.

1557 [...] [D]um monachi uenientes [...] clericos missam finire, communionem canendo, ‚Seruite Domino in timore, et exultate ei cum tremore, apprehendite disciplinam, ne pereatis de uia iusta‘, quasi dicerent: ‚Nos nolumus Deo seruire nec disciplinam eius seruare; uos saltem facite, ne sicut nos pereatis de uia quae



eigentlichen Konfrontation zwischen der neuen und alten Gemeinschaft von Old Minster kommt, wird die Grenze zwischen den Reformern und ihren Gegnern in Anlehnung an einen Messgesang beziehungsweise Psalm nochmals klar entlang der Rechtschaffenheit des Verhaltens gezogen, welche das Fundament für eine an Gott orientierte Lebensweise bildet.

Darüber hinaus erfährt die moralisch bedingte Frontstellung zwischen Klerikern und Mönchen durch die Ermutigung, welche die letztgenannten aus diesem göttlichen Zeichen ziehen, eine agonale Aufladung, erinnert deren weiteres Vorgehen doch an eine Vorbereitung zur Schlacht. Das Vorgehen gegen die Kleriker wird dabei bereits als Dienst an Gott gedeutet, die Verdrängung der alten durch die neue Gemeinschaft somit als gerechte Strafe für deren Abkommen vom gerechten Weg gewertet.<sup>1558</sup> Die Worte des Messgesanges legitimieren folglich nicht nur das Vorgehen gegen die Kleriker, sondern spitzen den Gegensatz zwischen diesen und den Mönchen noch weiter zu, indem dem Konflikt eine heilsrelevante Dimension verliehen wird: Die Vertreibung dient der Bänftigung von Gottes Zorn, den die Kleriker durch ihr Verhalten auf die Gemeinschaft von Old Minster heraufbeschworen hätten.

Die Charakterschwäche der Weltkleriker wird schließlich auch im Abschluss der Vertreibung nochmals deutlich. Denn in diesem Zusammenhang stellt der den Bischof und die Mönche im Auftrag Edgars unterstützende Wulfstan von Dalham die Kleriker kraft der königlichen Autorität vor die Wahl, die Gemeinschaft entweder umgehend zu verlassen oder die Profess abzulegen.<sup>1559</sup> Entgegen der heilsrelevanten Aufladung des Konfliktes im vorherigen Kapitel wird den Klerikern hier also im letzten Moment durch den königlichen *minister* die Möglichkeit zur Umkehr geboten und damit die Wahrung ihrer angestammten Position als Kathedralklerus in Aussicht gestellt. Das die Gnade akzentuierende Angebot der Reformier wird jedoch umgehend ausgeschlagen: Von Furcht erschrocken und die monastische Lebensweise verachtend hätten die Kleriker die Kirche beim Betreten der Mönche sofort verlassen.<sup>1560</sup>

Der Ausschluss der Reformgegner ist somit ein selbstgewählter, da sich diese bewusst gegen die Werteordnung der monastischen Reformier entscheiden. Es ist folglich nicht allein das gotteslästerliche Verhalten, durch welches die Säkularkleriker diskreditiert werden, sondern auch die Beharrlichkeit, mit welcher sie in diesem Irrglauben verharren, sowie die Verachtung, mit der sie dieser Haltung

---

*custodientibus iustitiam regna facit aperiri caelestia.* WULFSTAN CANTOR, *Vita Sancti Æthelwoldi*, Cap. 17.

1558 *‚Cur foris moramur? Faciamus sicut hortantur nos clerici, ingrediamur, et per uiam iustitiae gradientes Domino Deo nostro cum timore et exultatione famulemur, ut cum exarserit una breui ira eius mereamur esse participes illorum de quibus subiunguntur ‚beati omnes qui confidunt in eo‘.* WULFSTAN CANTOR, *Vita Sancti Æthelwoldi*, Cap. 17. Vgl. auch den weiteren Handlungsverlauf in ebd., Cap. 18.

1559 *Misit quoque rex illuc cum episcopo quendam ministrorum suorum famomissimum, cui nomen erat Wulfstan æt Delham, qui regia auctoritate mandauit canonicis ut unum de duobus eligerent, aut sine mora dare locum monachis aut suscipere habitum monachici ordinis.* WULFSTAN CANTOR, *Vita Sancti Æthelwoldi*, Cap. 18.

1560 *At illi [sc. canonici], nimio pauore conterriti et uitam execrantes monasticam, intrantibus monachis ilico exierunt.* WULFSTAN CANTOR, *Vita Sancti Æthelwoldi*, Cap. 18.



entsprechend dem Gottgefälligen begegnen. Gerade die doppelte Ablehnung in Form von Furcht und Verachtung zeigt das ganze Ausmaß der Abscheu, mit welcher die Reformgegner dem wahrhaftig an Gott orientierten Leben gegenüberstehen. Zugleich greift der Autor mit der Angst das agonale Element des Vorkapitels wieder auf, indem er dem beherzten Vorgehen der Mönche die Feigheit der Kleriker gegenüberstellt: Da diese nicht auf Gott vertrauen und über keinerlei Disziplin verfügen, ergreifen sie angesichts von Widerständen lieber die Flucht, als sich diesen Herausforderungen durch eine individuelle Besserung zu stellen.

Trotz der zu Beginn des Berichtes aufgebauten Spannung zwischen Reformern und Reformgegnern eskaliert der Konflikt zwischen diesen moralisch definierten Gruppen zunächst nicht. Der Kathedralklerus vermeidet vielmehr eine direkte Konfrontation mit den von Æthelwold entsandten Mönchen und überlässt diesen kampfflos das Feld. Das Vorgehen des Bischofs gegen die Säkularkleriker wird von Wulfstan also als Erfolgsgeschichte präsentiert. In diesem Kontext stellt der Autor zwei Leistungen Æthelwolds besonders heraus: Denn zum einen wären drei Kleriker *tamen postmodum [...] ad conuersionem uenerunt* und in die Gemeinschaft zurückgekehrt, womit die Überlegenheit der von den Reformern vertretenen Lebensweise und deren Durchsetzungskraft verdeutlicht werden.<sup>1561</sup> Zum anderen wird der Pioniercharakter von Æthelwolds Tat entsprechend umrissen, ist die Rückkehr an den Ort der Vertreibung doch auch durch den Umstand bedingt, dass es sich bei der neuen Gemeinschaft von Old Minster nach Glastonbury und Abingdon erst um den dritten Mönchskonvent in England handelt.<sup>1562</sup>

Bruchlos stellt sich dieser Erfolg allerdings nicht ein. Denn der Konflikt mit den Weltklerikern ist durch deren Rückzug keineswegs überstanden. In Anlehnung an hagiographische Erzählkonventionen berichtet Wulfstan im Folgekapitel von einem Giftanschlag auf den heiligen Bischof, den dieser durch sein Gottvertrauen auf miraculöse Weise überlebt habe. Urheber des Attentats sind eben jene vertriebenen *canonici*, die Æthelwold von Neid erfüllt Gift hätten verabreichen lassen, *quatinus illo extincto seruos Dei expellerent, rursumque in unum congregati libere pristinis frui potuissent flagitiis*.<sup>1563</sup> Statt die offene Konfrontation mit ihren Gegnern zu suchen, verüben die Kleriker ein hinterlistiges Attentat, um sich ihrer Widersacher zu entledigen, womit abermals ihre Feigheit wie auch ihre generelle Charakterschwäche akzentuiert werden.

Nicht die eigentliche Verbannung aus Old Minster, sondern das Scheitern einer späteren Verschwörung gegen den Abt und Bischof ist es somit, welche den Widerstand der Kleriker dauerhaft bricht, indem sie angesichts des miraculösen Eingreifens Gottes erkannt hätten, dass ihre Boshaftigkeit ihnen gegen den Reformern nichts nütze. Dabei erweisen sich die *canonici* wiederholt als uneinsichtig

---

1561 Vgl. zu einem dieser Kleriker, Eadsige, ausführlich den Abschnitt III.3.1.1. in der vorliegenden Arbeit.

1562 *Nam hactenus ea tempestate non habebantur monachi in gente Anglorum nisi tantum qui in Glastonia morabantur et Abbandonia*. WULFSTAN CANTOR, *Vita Sancti Æthelwoldi*, Cap. 17.

1563 WULFSTAN CANTOR, *Vita Sancti Æthelwoldi*, Cap. 19.

und unnachgiebig, bekehren sie sich durch die über das wundersame Überleben evozierte göttliche Erwählung Æthelwolds doch nicht zum Guten, sondern verstreuen sich über ganz England bis zu ihrem Lebensende.<sup>1564</sup> Die Reformgegnerschaft der *canonici* wird somit nicht allein über eine Assimilation, sondern auch durch eine Marginalisierung der Gegengruppe evoziert. Wenngleich sich nicht alle Gegner schlussendlich zu Befürwortern wandeln, geht von diesen gleichwohl keine Gefahr mehr aus, da der Gruppenzusammenhalt gebrochen und die Gegengemeinschaft damit als aufgelöst gilt. Der über das beharrliche Fehlverhalten selbstgewählte Ausschluss aus der Reformgruppe führt also in letzter Konsequenz in die soziale Isolation.

Die Weltklerikergemeinschaft von Old Minster dient Wulfstan mithin nicht allein der Verherrlichung seines Protagonisten, indem die spiegelbildliche Gegenüberstellung der Normenbrüche der *canonici* die Vorbildlichkeit Æthelwolds und seines Umfeldes umso deutlicher hervortreten lässt. Als Gegenpole, auf die das reformerische Handeln des Bischofs und seiner Mönche letztlich ausgerichtet ist, verdeutlichen sie durch ihre Verweigerung und ihren aktiven Widerstand auch die Herausforderungen, mit welchen das Anliegen der Wiederherstellung einer gottgefälligen Lebensweise in England konfrontiert ist. Zwar erweisen sich die Anliegen der Reformen von Beginn an als richtig und setzen sich schlussendlich durch. Diese Implementierung verläuft aber keinesfalls bruchlos, sondern wird durch das aktive Gegenhandeln der Reformgegner in eine existentielle Krise gebracht, die letztlich nur durch das in der Vorbildlichkeit des Akteurs wurzelnde Eingreifen Gottes abgewendet werden kann. Die Vertreibung und anschließende Zerschlagung der ehemaligen Kathedralgemeinschaft werden so zu einer zentralen Bewährungsprobe für den Episkopat wie auch das reformorientierte Wirken Æthelwolds an sich gestaltet, die den Erfolg und die Rechtmäßigkeit der Maßnahmen noch weiter unterstreicht.

Dieser Erzähllogik entsprechend verwundert es nicht, dass nach der erfolgreichen Behauptung der Reformen in Old Minster die Ersetzung der Weltkleriker durch Mönche in New Minster vom Autor nur in einem Kapitel knapp abgehandelt wird.<sup>1565</sup> Zwar dient auch deren Erwähnung in unmittelbarem Anschluss an die endgültige Zerschlagung der ehemaligen Kathedralgemeinschaft der Herausstellung des Erfolgs des von Æthelwold und seinem Umfeld verkörperten Lebensmodells: Immerhin habe Æthelwold doch auch dort *monachos introduxit regulariter conuersantes*. Eine Problematisierung des Vorganges ist hier jedoch argumentativ nicht mehr vonnöten, da die Rechtmäßigkeit und Überlegenheit der Maßnahmen durch das Eingreifen Gottes im Kapitel zuvor bereits letztgültig herausgestellt worden sind.

So wie die Vita mit der Person Æthelwolds über einen „gestalthaften Fokus“<sup>1566</sup> für die von der Reformgruppe vertretenen Werte verfügt, so liegt mit

---

1564 *Sicque Dei uirtute dissipatum est malignum consilium clericorum, qui uidentes suam nichil praeualere nequitiam tandiu per diuersas gentis Anglorum prouincias huc illucque dispersi sunt quousque uitam finierunt.* WULFSTAN CANTOR, *Vita Sancti Æthelwoldi*, Cap. 19.

1565 Vgl. dazu WULFSTAN CANTOR, *Vita Sancti Æthelwoldi*, Cap. 20. Auch für das Folgende.

1566 STUDDT et al., *Transformationen*, S. 8.

der Figur des Klerikers Æthelstan ein personifizierter Normenbruch vor. Æthelstan wird in der Vita in insgesamt zwei Kapiteln genannt, die beide Visionen zum Gegenstand haben und so weniger realgeschichtlich-individuelle als vielmehr exemplarisch-typologische Perspektiven auf die beteiligten Akteure entwerfen.<sup>1567</sup> Die symbolische und moralisierende Stoßrichtung der Erzählungen gilt es bei der Analyse des von Æthelstan entworfenen Portraits zu beachten, wird er von Wulfstan doch geradezu zu einem negativen Abziehbild der Reformen – allen voran Æthelwold und Dunstan – gestaltet.

In Kapitel 8 berichtet der Hagiograph von der Priesterweihe seines Protagonisten durch Bischof Ælfheah von Winchester, die dieser zusammen mit seinem Mitstreiter Dunstan und eben jenem Æthelstan erhalten habe.<sup>1568</sup> Dabei habe Ælfheah den drei Konsekrierten unterschiedliche Lebenswege prophezeit, indem er zweien den Aufstieg in den Episkopat, einem aber den vollständigen dies- wie jenseitigen Statusverlust in Aussicht gestellt habe. Zwar ordnet der Autor die unterschiedlichen Lebenswege den drei Priestern zunächst nicht eindeutig zu. Jedoch wird Æthelstan gleich in doppelter Weise als jener *tercius* [...] *per lubrica uoluptatum blandimenta miserabili fine tabesce[ns]* identifiziert: Denn zum einen wird dieser gleich zu Beginn des Kapitels als späterer Verräter an der monastischen Sache ausgewiesen.<sup>1569</sup> Zum anderen habe Æthelstan im Zuge des Geschehens selbst seine schlechten Intentionen offenbart, als er den Bischof in seinem Hochmut nach dem eigenen Schicksal gefragt habe. Dabei scheint Æthelstan auf eine der verheißenen Bischofswürden spekuliert zu haben – eine Anfrage, die Ælfheah mit der Ankündigung eines totalen Statusverlustes kommentiert: *Non erit tibi* [sc. Æthelstano] *pars neque sors in eo* [...] *ordine, sed neque in ea sanctitate quam in humano conspectu uidebaris inchoasse permansurus es.*<sup>1570</sup>

Auf diese Weise wird Æthelstan schlussendlich nicht nur ein miserables Ende, sondern gar der Verlust seiner Priesterwürde und somit der Ausschluss aus seinem sozialen Umfeld vorausgesagt. Anstatt wie die anderen zur höchsten Würde aufzusteigen, verspielt er durch seine unzureichende Lebensführung sogar das bislang Erreichte. Die Frontstellung zu den Reformern wird dabei über das Zurücklassen des Mönchsstandes und die Beharrlichkeit, mit der er im Irrglauben verbleibt, markiert. Wie bei den Weltklerikern von Old Minster sind es nicht nur die Annehmlichkeiten des diesseitigen Lebens, welche Æthelstan vom rechten Weg abbringen, sondern auch der falsche Ehrgeiz des Priesters, welcher

1567 Anhand der wenigen Informationen, die Wulfstan zu diesem Kleriker präsentiert, und aufgrund des visionären Charakters der Erzählungen lässt sich kaum prüfen, ob es sich bei Æthelstan um eine historische Person handelt oder nicht. Daher sollte die Annäherung an die Figur aus Sicht der Funktion erfolgen, die ihr im Rahmen der Vita zugesprochen werden kann: Æthelstan bildet ein negatives Exempel, mit welchem insbes. die Reformen Æthelwold und Dunstan kontrastiert werden.

1568 *Ipsa enim beatae recordationis pater Ælfeagus inter cetera sibi conlata spiritalium carismatum dona prophetiae spiritu pollebat; et contigit eum ordinasse in ipso tempore simul Dunstanum et Æthelwoldum et quendam, Æthelstanum uocabulo [...].* WULFSTAN CANTOR, *Vita Sancti Æthelwoldi*, Cap. 8.

1569 [...] [Q]ui [sc. Æthelstanus] *postmodum monachilem habitum deserens apostata fine tenus perdurauit.* WULFSTAN CANTOR, *Vita Sancti Æthelwoldi*, Cap. 8.

1570 WULFSTAN CANTOR, *Vita Sancti Æthelwoldi*, Cap. 8.

sich hier allein für seine Karriereoptionen zu interessieren scheint. Nicht der hierdurch geleistete Gottesdienst, sondern die mit dem Amt einhergehende soziale Position scheinen für Æthelstan entscheidend. Dabei ist es nicht nur der an den Tag gelegte Hochmut, welcher Æthelstan mit den demütigen Reformern kontrastiert. Auch die Verweigerung der Karriere markiert ihn als Reformgegner, wird der Aufstieg in der kirchlichen wie monastischen Hierarchie von Wulfstan mit Blick auf die vorbildlichen Akteure der Vita doch immer wieder besonders hervorgehoben. Nur wer rechtschaffenen Charakters ist – so die übergeordnete Aussage der Vorhersage Ælfheahs –, kann in der englischen Kirche Karriere machen, ja ihr überhaupt angehören.

Die zentralen Aussagegehalte werden im Kapitelabschluss in der programmatischen Auslegung der Vision unter gleichzeitiger Akzentuierung ihrer Erfüllung nochmals deutlich greifbar. Dabei wird die durch die Orientierung am Weltlichen bedingte Verkommenheit Æthelstans in Anlehnung an die Offenbarung des Johannes erneut thematisiert: Ganz dem Bibelvers entsprechend – ‚*qui in sordibus est sordescat adhuc*‘ – hätte dieser sein Leben unter dem Gestank der Ausschweifungen beendet.<sup>1571</sup> Damit wird allerdings nicht nur die Beharrlichkeit des Apostaten im Schlechten sowie sein Ausschluss aus der diesseitigen Gemeinschaft erneut angesprochen. Vielmehr stellt der Vers aus der Offenbarung auch Bezüge zum jenseitigen Status des Klerikers her, dem aufgrund seiner schlechten Lebensführung auch die ewige Verdammnis droht.

Genau dieser Aspekt bildet das Leitthema eines weiteren Abschnittes der Vita, in dem Æthelstan thematisiert wird. So berichtet Wulfstan in Kapitel 39 von einem visionären Traum Æthelwolds, in welchem der Bischof an einem Strand stehend auf ein Boot voller Fische gestoßen sei, die auf sein Gebet hin aufgewacht und sich wieder in Menschen verwandelt hätten.<sup>1572</sup> Die Begebenheit stellt eine Metapher für die guten Werke des Bischofs dar, der durch seine Fürsprache bei Gott ebenso wie seinen Einsatz für das gottgefällige Leben in England viele Menschen vor dem ewigen Tod bewahrt und an ihre Menschlichkeit erinnert habe, die sie aufgrund ihrer Sündhaftigkeit zu verlieren drohten. Eine Vielzahl der im Traum auf diese Weise aus der Verdammnis Erretteten ist Æthelwold dementsprechend bekannt: Er habe in der Menge auch jenen Æthelstan wiedererkannt, mit welchem er zusammen geweiht worden sei. Doch anstatt wie die anderen seine menschliche Form zu behalten, sei jener wieder zurückgefallen und habe sich wieder in einen Aal verwandelt. Obwohl der Bischof darauf hin erneut versucht habe, ihn wie die anderen zu erwecken und so an seine Menschlichkeit zu erinnern, sei Æthelstan ein Aal geblieben.<sup>1573</sup>

Durch das beharrliche Festhalten an einer sündhaften Lebensweise verliert der Kleriker also in der Darstellung Wulfstans nicht nur seine diesseitige soziale

---

1571 [...] [T]ercius uero, iuxta terribilem prioris sententiae comminationem quae dicit, qui in sordibus est sordescat adhuc, in fetore luxuriae uitam finiuit. WULFSTAN CANTOR, *Vita Sancti Æthelwoldi*, Cap. 8.

1572 Vgl. dazu WULFSTAN CANTOR, *Vita Sancti Æthelwoldi*, Cap. 39.

1573 [...] [I]nter quos unus retrorsum cadens iterum in anguillam uersus est, ille uidelicet Æthelstanus, qui mecum presbiter quondam fuerat ordinatus, quem deinceps nullo modo excitare nec ut homo fieret poteram efficere. WULFSTAN CANTOR, *Vita Sancti Æthelwoldi*, Cap. 39.

Stellung, sondern schlussendlich auch sein Seelenheil. Obwohl Æthelwold sich dabei gleich mehrfach um dessen Errettung bemüht, lässt der Kleriker sich nicht zum Besseren bekehren. So verstärkt die Aalmetapher die Æthelstan attestierte Charakterschwäche noch weiter, werden seine Uneinsichtigkeit und seine Beharrlichkeit im Schlechten doch mit tierischer Irrationalität gleichgesetzt. Die zweite Vision setzt den Erzählfaden aus Kapitel 8 nahtlos fort, da der irdischen Exklusion aus der geistlichen Gemeinschaft der posthume Ausschluss aus der Gruppe der Erlösten folgt. Somit fungiert Æthelstan in beiden Abschnitten als typologisch verdichtetes Exempel, welches der Leserschaft Wulfstans in personalisierter und sinnfälliger Weise die diesseitigen wie jenseitigen Konsequenzen vor Augen führt, die aus einer Ablehnung der reformerischen Werteordnung erwachsen.

### III.3.2.2. *Omnis sors regni* – das Beispiel Eadwig

Wenngleich den Weltklerikern aufgrund ihrer regellosen Lebensführung und der besonderen Verantwortung gegenüber Gott qua Amt und Weihe die prominenteste Rolle unter den Reformgegnern zugesprochen werden kann, beschränkt sich deren Lager nicht ausschließlich auf geistliche Akteure. Ebenso wie die Gruppe der Reform Könige und laikale Herrschaftsträger umfassen kann, so lassen sich auch unter deren Widersachern Vertreter der weltlichen Elite finden. Analog zum Vorgehen bei den Inklusionsmechanismen soll der Blick im Folgenden zunächst auf die Herrscher gerichtet werden, bevor in einem gesonderten Kapitel die Magnaten zu untersuchen sind.

Ein besonders eindrückliches Zeugnis für den wertorientierten Ausschluss eines Königs stellt der Umgang mit der Person Eadwigs, des älteren Bruders und Vorgängers Edgars, in der reformorientierten Hagiographie dar.<sup>1574</sup> Gleich zwei Werke berichten von Verfehlungen des Königs, die ihn zumindest zeitweise in eine moralische Frontstellung zur Reformgruppe bringen. So berichtet Byrhtferth in seiner *Vita Sancti Oswaldi* von einer Maßregelung des zu dieser Zeit noch jungen Eadwig durch Erzbischof Oda von Canterbury. Die Episode ist in das erste Buch der *Vita* inseriert, welches in einem exemplarischen Zugriff die Heiligkeit Odas zu erweisen gedenkt und diesen als Präfiguration und Wegbereiter seines Neffen Oswald ausweist. Byrhtferths vorrangiges argumentatives Anliegen bildet in diesem Kontext also die positive Herausstellung des Erzbischofs, weniger die Diskreditierung des Königs. Als Anlass für die Zurechtweisung Eadwigs führt der Verfasser dessen unbillige Lebensführung an, habe er doch an einer anderen Frau *sub uxore propria* Gefallen gefunden und diese entführt.<sup>1575</sup>

---

1574 Dass es sich hierbei wohl um eine bewusste Stilisierung Eadwigs zum Reformgegner handelt, hat mit Blick auf die zeitgenössische Überlieferung zur Herrschaft des Königs etwa schon ROACH, *Kingship*, S. 9 f., betont.

1575 *Rex uero eadem tempestate monarchiam regnumque retinens et inique (ut insolens iuuentus solet) uitam ducens, sub uxore propria alteram adamauit; quam et rapuit [...]*. BYRHTFERTH VON RAMSEY, *Vita Sancti Oswaldi*, Buch I, Cap. 2.



Wenngleich diese ungewöhnliche Formulierung breite Interpretationsspielräume bezüglich des Beziehungsstatus zwischen Eadwig und jener Frau wie auch des Königs allgemein zulässt, verurteilt Byrhtferth das Verhältnis scharf: So habe Eadwig durch diesen Akt die *sacra decreta Christianae legis* ebenso missachtet wie das warnende Beispiel Davids, der für seine begangene Sünde habe leiden müssen.<sup>1576</sup> Im Zentrum des Vergehens steht folglich das von Lüsterheit angeleitete Handeln des Königs, welches durch den Vergleich mit dem alttestamentarischen Herrscher sowie den Hinweis auf den Bruch heiliger Normen als zutiefst unchristliches Verhalten markiert wird. Dabei fokussiert Byrhtferth weniger den sexuellen Aspekt des Fehlverhaltens, sondern rückt über das junge Alter Eadwigs – *ut insolens iuuentus solet* – sowie dessen ungestümes und gedankenloses Agieren vielmehr die dahinterliegende Geisteshaltung in das Zentrum der Aussagen: Die Lüsterheit ist Ausdruck einer mangelnden Selbstbeherrschung. Der König verstößt an dieser Stelle somit gegen das in der *rex*-Etymologie grundgelegte Gebot, demzufolge die Herrschaft über die eigene Person die Grundlage für die Herrschaft über andere bilden soll.

Die Deutung des äußeren Verhaltens als Spiegel der inneren Haltung wird auch in der sich anschließenden Intervention Odas greifbar: Der Erzbischof habe sofort gehandelt und sei mit seinen Gefährten zum Gut aufgebrochen, auf welchem sich die Frau aufgehalten habe, um diese selbst zu entführen und außer Reiches zu bringen.<sup>1577</sup> Diesem harten Vorgehen gegen die königliche Geliebte steht der nachsichtige Umgang Odas mit Eadwig selbst gegenüber. Denn den König habe er *dulcibus ammonuit uerbis pariterque factis*, sich vor gottlosen Handlungen zu hüten, um nicht – in Anlehnung an Psalm 2,12 – vom gerechten Weg abzukommen.

Ebenso deutlich wird die Sündhaftigkeit und Unchristlichkeit von Eadwigs Verhalten in der erzbischöflichen Mahnung herausgestellt, durch den typologischen Vergleich Odas mit dem gerechten Eiferer Pinchas über den *Fineaticus zelus*<sup>1578</sup> und den Verweis auf den göttlichen Zorn, der ihn zum Eingreifen angetrieben habe, gar in heilsgeschichtliche Bezüge gestellt. Die starke Aufladung des Geschehens wird dabei durch eine motivationale Reflexion Odas über die besondere Tragweite des königlichen Fehlverhaltens erklärt. Denn der Erzbischof habe befürchtet, dass, wenn das Haupt sich unsinnigen und schändlichen Sünden hingäbe, auch die weiteren Glieder leichter durch die Eingebungen des Feindes der Sünde anheimfallen würden.<sup>1579</sup> Die individuelle Verfehlung des

1576 [...] [*S]acra decreta Christianae legis negligens, oblitus mente tribulationes Dauitici regis quas pertulit patrato scelere.* BYRHTFERTH VON RAMSEY, *Vita Sancti Oswaldi*, Buch I, Cap. 2.

1577 *Antistes autem, Fineatico zelo stimulatus et ira Dei irritatus, repente cum sociis equum ascendit et ad uillam qua mulier mansabat peruenit, eamque rapuit et de regno perduxit, regemque dulcibus ammonuit uerbis pariterque factis, ut ab impiis actibus custodiret se, ne periret ‚de uita iusta‘.* BYRHTFERTH VON RAMSEY, *Vita Sancti Oswaldi*, Buch I, Cap. 2.

1578 Vgl. dazu auch BYRHTFERTH VON RAMSEY, *Vita Sancti Oswaldi*, Buch I, Cap. 2, Anm. 32: „Phineas kills Zambri, an Israelite, who was sleeping with a Madianite harlot, by stabbing them both through the genitals[.]“

1579 *Pertimuit [sc. Oda] nemphe, si sum caput ineptis uel fedis se subderet uitis, ut membra cetera facilius (instigante inimico) caderent [...].* BYRHTFERTH VON RAMSEY, *Vita Sancti Oswaldi*, Buch I, Cap. 2.



Königs wird also mit einer kollektiven Dimension versehen, die sich aus seiner Funktion als Reichsoberhaupt speist. Dem Herrscher kommt ob seiner Spitzenstellung eine moralische Verantwortung zu, da sein Verhalten dasjenige seiner Funktionsträger prägt: Sollte der König sündhaft sein, so droht dem ganzen Reich der Abfall von Gott. Diese weitreichende Bedeutung wird von Byrhtferth gar auf den Begriff gebracht, bezeichnet er den Herrscher doch als *omnis sors atque decus regni*. Es ist somit weniger das konkrete sexuelle Vergehen Eadwigs, welches die entschiedene Gegenreaktion Odas hervorruft, sondern die symbolische Sprengkraft, welche diesem in Anlehnung an die karolingische Königs-ideologie zugesprochen werden kann.

Wenngleich Eadwigs Verhalten vor allem in Bezug auf sein Amt als König perspektiviert wird, setzen ihn die vorgeworfene Lüsternheit und Zügellosigkeit sowie die hierdurch provozierte Gottlosigkeit in einen wertetheoretischen Gegensatz zur Gruppe der Reformer. Gerade die ihm zugewiesene Vorbildfunktion gegenüber den Herrschaftsträgern wie auch seine Verantwortung für das Reich weisen dem König grundsätzlich eine reformerische Funktion zu, die Eadwig jedoch nicht zu erfüllen vermag. Die Folge dieser Unzulänglichkeit bildet die Antizipation einer existentiellen Krisensituation, die nicht nur den Heilsverlust des Königs, sondern den des ganzen Reiches zur Folge haben könnte, wie Byrhtferth durch ein Sprichwort verdeutlicht: *Quanto gradus altior, tanto ruina durior*.<sup>1580</sup> Allerdings wendet sich durch die Mahnung Odas die Situation letztendlich zum Guten. Denn der König habe sich fortan mit demütiger Miene dem Erzbischof gebeugt, da er ein wahrer Diener Gottes gewesen sei, der nie vom Weg der Wahrheit abgekommen sei.<sup>1581</sup> Auf diese Weise wird der Ausschluss Eadwigs aus dem Kreis der Gottgefälligen schlussendlich abgewendet, indem jener sich der Führung Odas anvertraut. Der Schritt wird dabei mit der religiösen Expertise des Heiligen begründet: Der Erzbischof folgt unablässig dem Weg zum Heil und kann diesen daher auch anderen Akteuren aufzeigen. Damit dient die Episode der Verdeutlichung von Odas reformerischem Wirken, wendet er durch seine *correctio* des strauchelnden Eadwig doch nicht nur Schaden von diesem selbst, sondern vom Reich als solchem ab.

Während sich Eadwig unter Anleitung Odas in der *Vita Sancti Oswaldi* Byrhtferths so schlussendlich zum Besseren wandelt, fällt das Verdikt über den König in der *Vita Sancti Dunstani* des B. deutlich indes schärfer und nachhaltiger aus. Dass gerade B. ein Interesse an einer Diskreditierung des früheren Herrschers hatte, verwundert angesichts des Protagonisten seiner Vita nicht, war Eadwig doch für die Exilierung Dunstans verantwortlich.<sup>1582</sup> Dementsprechend sind die Ausführungen zur Person des Königs auch vordergründig um diesen Vorgang zentriert. Den konkreten Rahmen für die Eskalation des Verhältnisses zwischen dem König und dem Reformier bildet dabei das Krönungsfest des noch

---

1580 BYRHTFERTH VON RAMSEY, *Vita Sancti Oswaldi*, Buch I, Cap. 2.

1581 *Fortuna arriidente dehinc rex [...] ad eum [sc. Oda] humili uultu inclinavit, quia erat uerus Dei seruus: non se flectens timore uel amore extra uiam ueritatis [...]*. BYRHTFERTH VON RAMSEY, *Vita Sancti Oswaldi*, Buch I, Cap. 2. Auch für das Folgende.

1582 Vgl. dazu B., *Vita Sancti Dunstani*, Cap. 23.

jungen Eadwig, dem der Herrscher ferngeblieben sei, um sich stattdessen mit seinen Geliebten vergnügen zu können.<sup>1583</sup> Jener habe sich unmittelbar nach seiner Königserhebung auf eine Dreiecksbeziehung mit Æthelgifu und ihrer Tochter Ælfgifu eingelassen und sich *alternatim* [...] *turpi palpatu et absque pudore utriusque libidinose* seinen Gelüsten hingeegeben.<sup>1584</sup> Stein des Anstoßes bildet also auch bei B. die Lüsterheit Eadwigs, die im Gegensatz zu den vagen Schilderungen bei Byrhtferth allerdings deutlich plastischer dargestellt und in ihrer Verkommenheit so noch gesteigert wird. So pflegt der König nicht nur eine, sondern gleich zwei außereheliche Beziehungen, wobei die Geliebten auch noch miteinander verwandt sind. Der Schamlosigkeit des Verhaltens wird gar die Beschämung des Autors gegenüberstellt, vermag dieser doch kaum über die Affäre zu berichten, *quod iam pudet dicere* [sc. turpia et libidinosa ignominia referre]. Wenngleich die körperlichen und sexuellen Aspekte des Vergehens somit prononciert dargelegt werden, stellt auch B. Bezüge zu der hierdurch offenbarten Geisteshaltung des Herrschers und den grundlegenden Parametern königlicher Amtsführung her. So betont er, dass Eadwig bei seinem Herrschaftsantritt *aetate* [...] *iuuenis paruaque regnandi prudentia pollens* gewesen sei. Analog dazu scheinen auch Mutter und Tochter die Unerfahrenheit des Königs für ihre Zwecke auszunutzen, wobei sie insofern Erfolg haben, als Eadwig auf deren Verführung hin der Doppellaffäre zusagt.

Am deutlichsten wird der Zusammenhang von Lust und Politik jedoch im Rahmen des Festmahls selbst hergestellt. Auch in der Darstellung B.s ist es dabei Oda von Canterbury, welcher die weiterführenden Implikationen von Eadwigs Verhalten benennt. Denn der Erzbischof habe erkannt, dass die königliche *petulantia* – zumal an diesem bedeutungsvollen Tag der Krönung – eine Beleidigung der versammelten *optimates* des Reiches darstelle, und daher die Tischgemeinschaft gebeten, den König an die Tafel zurückzuholen.<sup>1585</sup> Eadwig gefährdet durch seine fehlende Selbstbeherrschung sein Verhältnis zu den Funktionsträgern des Reiches, auf denen die königliche Herrschaftsausübung letztlich fußt. Dabei symbolisiert bereits die zum Krönungsmahl versammelte explizit als *senatus* bezeichnete Gesellschaft die Herrschaftsordnung des Reiches, die idealiter durch ein Zusammenwirken der unterschiedlichen politischen Kräfte gekennzeichnet ist – ein Aspekt, der auch durch die kreisrunde Anordnung der Tischgemeinschaft verdeutlicht wird. Der eben erst installierte Eadwig nimmt sich durch seine triebgesteuerte Abwesenheit dabei nicht allein die Möglichkeit, seine Beziehungen zur Reichselite weiter auszubauen. Er schwächt diese im Gegenteil gar noch, da das ungehörliche Benehmen Missfallen zu erregen droht. Auch bei B. stellt die Lüsterheit des Königs somit kein rein körperliches, sondern vor allem ein politisches Vergehen dar, da die hierdurch offenbarte Unbeherrschtheit den Konsens im Reich gefährdet. Die Intervention des Erzbischofs zielt somit auch in der Darstellung des B. auf die Abwendung einer existenziellen Krise ab,

1583 Vgl. dazu B., *Vita Sancti Dunstani*, Cap. 21. Auch für die folgenden Absätze.

1584 Zu Æthelgifu und ihrer (hier nicht namentlich bezeugten) Tochter Ælfgifu vgl. B., *Vita Sancti Dunstani*, Cap. 23, Anm. 192f., mit weiterführender Literatur.

1585 Vgl. dazu B., *Vita Sancti Dunstani*, Cap. 21.

indem die geforderte Rückholung des Herrschers eine Stabilisierung der Verhältnisse in Aussicht stellt.<sup>1586</sup>

Allerdings habe keiner der Mitbischöfe Odas oder der Fürsten dieser Bitte persönlich nachkommen wollen, da sie den Zorn des Königs und die Klagen der Frauen gefürchtet hätten. Schließlich hätten sie Dunstan, zu dieser Zeit noch Abt von Glastonbury, und Bischof Cynesige von Lichfield mit dieser äußerst heiklen Aufgabe bedacht, da die beiden für ihre außerordentliche Standfestigkeit im Geiste bekannt gewesen seien.<sup>1587</sup> Als Dunstan und Cynesige daraufhin Eadwig in flagranti mit den beiden Frauen ertappen, nutzt B. die Auffindungssituation erneut für eine Akzentuierung der königlichen Pflichtvergessenheit, Triebhaftigkeit und Unwürdigkeit: So sei die kostbare Krone fern des Hauptes achtlos auf die Erde geworfen und Eadwig zwischen seinen Geliebten wie in einer Schweinesuhle vorgefunden worden.<sup>1588</sup> Der nachlässige Umgang mit der Krone verdeutlicht die geringe Wertschätzung Eadwigs für das von ihm versehene Amt, der Vergleich mit der Suhle stellt zusätzlich die Unvernunft wie auch die Unreinheit des Verhaltens heraus.

Trotz der hierdurch offenbaren Verkommenheit hätten Dunstan und Cyne-sige zunächst versucht, den König durch Worte zu einer Rückkehr zum Festmahl zu bewegen. Als sich Eadwig hierauf jedoch uneinsichtig gezeigt habe, sei Dunstan schlussendlich handgreiflich geworden: Er habe den König förmlich seinen Geliebten entrissen, ihm die Krone wieder aufgesetzt und ihn gegen seinen Willen zur Tafel zurückgeführt.<sup>1589</sup> Im Gegensatz zur mahnenden Unterweisung des Königs durch Oda bei Byrhtferth lässt Eadwig sich bei B. also nicht eines Besseren belehren, sondern verharret vielmehr in seiner Sündhaftig-

1586 Die herrschaftliche Bedeutung des Fehlverhaltens tritt durch einen Vergleich mit einer spiegelbildlich aufgebauten Passage in der Oswaldsvita Byrhtferths noch deutlicher hervor, in welcher sich der vorbildliche Edgar bei seiner Krönung die Herrschaftsträger gewogen macht. Vgl. hierzu ausführlich den Abschnitt III.3.1.2. in der vorliegenden Arbeit.

1587 *At illi, molestiam regis uel mulierum querimoniam incurrisse metuentes, singuli se subtrahentes recusare coeperunt. Ad extremum uero elegerunt ex omnibus duos quos animo constantissimos nouerant, Dunstanum scilicet abbatem et Cynesigum episcopum, eiusdem Dunstani consanguinem, ut omnium iussu obtemperantes regem uolentem uel nolentem reducerent ad relictam sedem.* B., *Vita Sancti Dunstani*, Cap. 21. Vgl. dazu auch ebd., Anm. 199: „It is striking that B.’s wording here is indebted to a Carolingian coronation *ordo*, the very *ordo* which was used in the coronation of Judith, daughter of Charles the Bald, when she was married to the West Saxon king Æthelwulf (1 Oct. 856), an ancestor of Eadwig’s future wife Ælfgifu and her mother Æthelgifu. [...] In any case, B.’s allusion to the coronation *ordo* is intended to emphasize the fact that the spurning of the jewelled crown implies rejection of the spiritual qualities required in a monarch, as specified in the *ordo*.“

1588 *Et ingressi iuxta principum suorum precepta inuenerunt regiam coronam, quae miro metallo auri uel argenti gemmarumque uario nitore conserta splendebat, procul a capite ad terram usque neglegenter auulsam, ipsamque more maligno inter utrasque, uelut in uili suillorum uolutabro, creberrime uolutantem [...].* B., *Vita Sancti Dunstani*, Cap. 21. Vgl. zur Suhlenmetaphorik auch ebd., Anm. 200.

1589 *‘Nostri nos proceres ad te rogitando miserunt ut eas quantocius ad condignum sessionis tuae triclinium, et ne spernas optimatum tuorum laetis interesse cinuiuiis.’ At Dunstanus primum increpitans mulierum ineptias extendit manum suam dum nollet exurgere, et extraxit eum de moechali ganearum occubitu, impositoque diademate duxit secum, licet ui a mulieribus raptum, ad regale consortium.* B., *Vita Sancti Dunstani*, Cap. 21.

keit. Der negativen Starrsinnigkeit Eadwigs wird dabei die positiv besetzte *constantia* Dunstans gegenübergestellt, der durch sein kompromissloses Eintreten die durch die fehlende Eignung Eadwigs zur Herrschaft herbeigeführte Krisensituation zumindest kurzzeitig abwendet. Denn wenngleich der junge König keine innere Umkehr vollzieht, scheint durch die gewaltvolle Rückführung zur Tafel zumindest der äußere Schein gewahrt zu werden. Auch Dunstan erweist sich somit durch seine *correctio* des Königs als Reformierender. Allerdings vermag er es an dieser Stelle – im Gegensatz zu einer früheren Begebenheit<sup>1590</sup> – nicht, den wertorientierten Gegensatz zwischen ihm und dem Herrscher dauerhaft aufzuheben.

Die Frontstellung zwischen König und Reformierender zeigt sich auch in der schlussendlichen Exilierung Dunstans, die gleichsam als Folge seines rüden Agierens gegenüber Eadwig gelten kann. Dabei ist es bezeichnenderweise nicht der König selbst, welchem die Initiative für die Verbannung zugeschrieben wird. Vielmehr habe Æthelgifu, die ältere der beiden Geliebten, *contra uenerandam abbatem feruenti furore* Eadwig zusammen mit einer Gruppe unzufriedener Schüler des Reformierenden dazu gebracht, Dunstan sämtliche Titel und Besitztümer zu nehmen.<sup>1591</sup> Ja, sie selbst habe die Exilierung *urgente regis imperio* angeordnet.<sup>1592</sup> Es ist folglich das intrigante Agieren der als *Iezabel* charakterisierten Æthelgifu<sup>1593</sup> sowie des unmittelbaren Lebensumfeldes von Dunstan, welches zu dem entscheidenden Einschnitt in dessen Leben führt. Wenngleich der König in diesem Kontext eher als ‚ausführendes Organ‘ denn als selbstverantwortlicher Akteur agiert, nimmt der Autor ihn hierdurch keineswegs in Schutz. Vielmehr setzt er den durch die Affäre grundgelegten Leitgedanken weiter fort: Eadwig ist ein schwacher König, der sich durch seine Lust treiben lässt – und genau diese Lust lässt ihn die gutgemeinte Ermahnung des Heiligen ausschlagen und die schlechten Eingebungen der Geliebten annehmen. Die Exilierung Dunstans am Ende des Kapitels besiegelt somit Eadwigs wertorientierten Ausschluss gleich in doppelter Weise, da sie einerseits als weiterer Ausdruck seiner Charakter Schwäche zu bewerten ist. Andererseits beraubt sich der König auf diese Weise auch jenes Akteurs, der ihn auf den Weg der Rechtschaffenheit hätte zurückführen können. Diese Uneinsichtigkeit unterscheidet ihn dabei nicht nur von seinem, in jeder Hinsicht als reformorientiert gekennzeichneten Bruder Edgar, sondern auch von seinem Vater Edmund, der eine drohende Verbannung des Heiligen auf einen als Zeichen Gottes gedeuteten Unfall hin zurückgenommen hatte.<sup>1594</sup>

---

1590 Vgl. hierzu ausführlich den Abschnitt III.3.1.2. in der vorliegenden Arbeit.

1591 Vgl. dazu B., *Vita Sancti Dunstani*, Cap. 22.

1592 [Q]uin etiam urgente regis imperio ipsum ad incolatum calamitatis celeriter ire prescripsit. B., *Vita Sancti Dunstani*, Cap. 22.

1593 *Audiuimus enim in ueternis regum libellis Iezabelem errore gentilitatis et uipero ueneno perfusam die noctuque in prophetas Dei amara detestatione seuisse et in mortem usque persequi non destitisse.* B., *Vita Sancti Dunstani*, Cap. 22. Vgl. dazu auch ebd., Anm. 203: „Jezebel [...] in hagiography [...] was characterized as the type of the wicked woman opposed to holy endeavour [...]“

1594 Vgl. dazu B., *Vita Sancti Dunstani*, Cap. 13–14.

B. nutzt allerdings nicht nur den sich bei der Krönung ereignenden Eklat und die daraus resultierende Exilierung Dunstans für eine Diskreditierung Eadwigs, sondern thematisiert dessen Charakterschwäche auch in zwei weiteren Passagen. So berichtet der Hagiograph in Kapitel 24 nach einem kurzen topischen Abriss zur Verbannung Dunstans nach Flandern von einer Rebellion gegen Eadwig, in deren Zuge sich nach einigen Herrschaftsjahren der nördliche Teil seines Volkes vom König losgesagt habe.<sup>1595</sup> Die Abwendung vom König wird dabei über dessen Herrschaftsstil begründet, habe man diesen doch aufgrund seiner törichten Amtsführung verachtet, da er die *sagaces uel sapientes odio uanitatis disperd[isse] et ignaros quosque sibi consimiles studio dilectionis adsci[visse]*. Die negativen Vorzeichen, unter welche Eadwigs Herrschaft durch das ungebührliche Verhalten bei der Krönung und den falschen Umgang mit Dunstan gestellt worden ist, werden vom Autor also als Strukturprinzipien seiner Amtsführung herausgestellt: Statt sich mit klugen, wenngleich unbequemen Ratgebern wie Dunstan zu umgeben, fördert der König ihm gefällige, jedoch unfähige Günstlinge wie Æthelgifu.

Die durch das entschiedene Eintreten des Heiligen beim Krönungsbankett in Kapitel 21 noch abgewendete Krise zwischen den *optimates* und ihrem Herrscher bricht sich also schlussendlich Bahn, mündet der Konflikt doch in eine Reichsteilung, indem der Norden Edgar, den jüngeren Bruder Eadwigs, zu seinem König ausgerufen habe.<sup>1596</sup> Edgars Herrschaft wird dabei nicht nur als *Deo dictante* ausgewiesen und somit letztgültig legitimiert, sondern auch als Gegenentwurf zu derjenigen seines älteren Bruders konzipiert, indem die Erhebung Edgars in Anlehnung an zwei Bibelzitate mit der Hoffnung verbunden wird, dass der neue König die unter Eadwig eingetretene Verkehrung der Verhältnisse beende, die Ungerechten wieder in ihre Schranken verweise und die Gerechten friedlich schütze. Die Erfüllung dieses Anliegens wird nicht zuletzt durch die Rückholung Dunstans aus dem Exil ausgewiesen, da der junge König die Verdienste des Heiligen als Berater doch *non inmemor quantae reuerentiae* zu schätzen gewusst habe.

An Eadwigs Haltung ändern diese Vorgänge indes nichts. Das Kapitel endet vielmehr mit dessen elendem Tod, den er *iusta Dei sui iudicia deuiando dereliqu[ens]* erlitten habe. Die Beharrlichkeit des Königs im Schlechten wie auch die dadurch bedingte Gottlosigkeit werden vom Autor schlussendlich nochmals herausgestellt. Denn der durch die Verbannung Dunstans initiierte, wertorientierte Ausschluss Eadwigs aus der Gemeinschaft der Gottgefälligen wird durch die Reichsteilung einerseits zusätzlich weiter verschärft, führt andererseits jedoch trotz seines einschneidenden Charakters nicht zu einem Umdenken seitens des Herrschers: Eadwig bleibt ein Reformgegner bis zu seinem Lebensende.

Mit dem Tod des Königs ist allerdings noch nicht das letzte Wort über seine Person gesprochen. In den Kapiteln 31 bis 33 berichtet B. rückblickend von zwei

1595 Vgl. dazu wie auch für das Folgende B., *Vita Sancti Dunstani*, Cap. 24.

1596 *Hunc ita omnium conspiratione relictum, elegere sibi, Deo dictante, Eadgarum eiusdem Eaduuigi germanum in regem, qui uirga imperiali iniustos iuste percuteret, benignos autem sub eadem aequitatis uirgula pacifice custodiret.* B., *Vita Sancti Dunstani*, Cap. 24. Auch für das Folgende.



Visionen, durch welche ihm der Tod König Edmunds, des Vaters und Vorgängers Eadwigs, offenbart worden sei. Die Ermordung Edmunds wird dabei durch eine Teufelerscheinung sowie einen prophetischen Traum des Ealdorman Æthelstan „Halbkönig“ als Wirken des Antichristen ausgewiesen, durch welches das Reich in eine existentielle Krise geraten sein soll.<sup>1597</sup> Als der Ealdorman dem Heiligen von einem Fest berichtet, bei dem der König eingeschlafen sei und sich daraufhin *omnes [...] principes uel sapientes ipsius* in Böcke und Ziegen verwandelt hätten,<sup>1598</sup> deutet Dunstan diesen Traum als freiwilligen Abfall der Herrschaftsträger vom Weg der Wahrheit infolge des Todes ihres Königs: Obwohl sie selbst die Weisen seien, würden sie wie dumme Tiere, die keinen Hirten haben, auf Abwege geraten.<sup>1599</sup>

Eadwig spielt in diesem heilsgeschichtlich aufgeladenen Narrativ insofern eine bedeutsame Rolle, als es seine Herrschaftszeit ist, die als dieses hirtelose Zeitalter identifiziert wird. So könne man doch jemanden kaum als König bezeichnen, der weder sich selbst noch andere entsprechend beherrscht habe.<sup>1600</sup> Der Begriff des Hirten scheint dabei bewusst zwischen geistlicher und laikaler Sphäre zu changieren, da Eadwig einerseits nicht selbst dazu in der Lage ist, die nötige Führung zu gewährleisten, und er andererseits mit Dunstan jenen religiösen Experten exiliert, der durch seine Standfestigkeit sowohl seinem als auch dem allgemein drohenden Sittenverfall hätte entgegenwirken können. Das zentrale Verdikt über Eadwigs Herrschaft wird vom Autor also durch einen expliziten Rekurs auf die *rex*-Etymologie artikuliert und als eine durch das Wirken des Teufels eingeleitete Zeit des religiösen und moralischen Verfalls ausgewiesen. Die typologische Bedeutung der Vorgänge wird dabei noch durch den Umstand unterstrichen, dass B. die kurze Herrschaft Eadreds, des Bruders und Nachfolgers Edmunds, bewusst auszublenden scheint, um den ereignisgeschichtlichen Ablauf im Sinne seiner argumentativen Anliegen entsprechend zu verdichten. Die Reformgegnerschaft des Königs zeigt sich somit nicht allein in seiner individuellen Absage an die von den Reformern Dunstan und Oda vertretene Werteordnung. Vielmehr bedingt seine Herrschaft, die durch heilsgeschichtliche Bezüge als Zeitalter des Niedergangs imaginiert wird, eine Intensivierung normativer Krisenphänomene in England – oder anders gewendet: Der König verweigert sich nicht allein den Reformidealen, sondern trägt seinerseits zur Reformbedürftigkeit der Gesellschaft bei.

Die Ausführungen B.s und Byrhtferths zur Person Eadwigs ähneln sich mithin an vielen Stellen und lassen auf einen gemeinsamen Wissensbestand schließen. Die Lüstertheit des Königs und die bedeutsame Rolle Odas von Canterbury bei dessen Zurechtweisung scheinen dabei auf realgeschichtlichen Umständen zu fußen, berichtet die Handschrift D der Angelsächsischen Chronik doch von einer Annullierung der Ehe Eadwigs mit eben jener Ælfgifu durch

---

1597 Vgl. dazu B., *Vita Sancti Dunstani*, Cap. 32–33.

1598 Dazu auch Anm. 1517 in der vorliegenden Arbeit.

1599 Vgl. dazu B., *Vita Sancti Dunstani*, Cap. 32.

1600 [...] *si rex iure queat appellari qui nec sese nec alios quosque bene rexerat* [...]. B., *Vita Sancti Dunstani*, Cap. 33.



Erzbischof Oda, die bei B. namentlich als Geliebte des Königs genannt wird.<sup>1601</sup> Entscheidender als die ereignisgeschichtlichen Anknüpfungspunkte sind allerdings die kommunikativen Nutzungen, welche die beiden Autoren durch ihre Adaptionen der Person des Königs erkennen lassen: So stellen sowohl Byrhtferth als auch B. die *correctio* des unbeherrschten Herrschers durch einen führenden Vertreter der Reformgruppe in den Mittelpunkt ihrer Ausführungen und kommunizieren auf diese Weise deren Königsideale in negativer Brechung. Denn bei beiden Hagiographen bricht Eadwig essentielle Normen der christlichen Herrschaftsausübung, die das Reich insgesamt gefährden, sodass nicht nur ihm persönlich, sondern auch dem ihm unterstehenden Volk der wertorientierte Abfall von Gott droht. Im Vordergrund stehen somit in Bezug auf Eadwigs Handeln deren typologisch verdichtete Bedeutungshorizonte, nicht deren realgeschichtlicher Hintergrund.

Der Ausgang der Episode wird in beiden Werken indes jeweils unterschiedlich beschrieben: Eadwig wird bei Byrhtferth zur Umkehr bewegt, bei B. hingegen verharrt dieser bis zu seinem Tod in seiner moralischen Frontstellung zu den Reformern. Diese Abweichungen lassen sich durch die jeweilige Schwerpunktsetzung der Texte erklären. So scheint Byrhtferth in Buch I, Kapitel 2, die *correctio* Eadwigs zu nutzen, um Odas Wirken als Reformers zu akzentuieren und ihn somit als Wegbereiter seines Neffen Oswald in die Reformgruppe einzuschreiben. Die Umkehr des Königs unterstreicht dabei den Erfolg des Erzbischofs und verdeutlicht dessen Bedeutsamkeit in der herrschaftlichen wie kirchlichen Ordnung Englands. Eine weitere kommunikative Nutzung der Schändlichkeit Eadwigs liegt dementsprechend jenseits der Aussageabsichten des Autors, sie würde sich mit Blick auf die Oda hier zugeschriebene Leistung gar als kontraproduktiv erweisen. Die scharfe Diskreditierung Eadwigs bei B. erklärt sich hingegen aus der Bedeutung von Dunstans Exil für seinen Heiligkeitsestwurf, wird die Verbannung auf den Kontinent in Kapitel 22 doch zur zentralen Bewährungsprobe des Heiligen stilisiert: Dunstan leidet für seine gottgefälligen Ideale, bewältigt durch seine Standhaftigkeit die sich ihm stellenden Herausforderungen und legt durch seinen Aufstieg zur Kirchenspitze unter Edgar die Grundlagen für eine reichsweite Implementierung der von ihm verkörperten Werte. Die Herrschaft Eadwigs wird von B. somit ganz im Sinne gängiger reformorientierter Argumentationsmuster als Zeit des Niedergangs perspektiviert, die dem durch Erneuerung geprägten Zeitalter unter Dunstan und Edgar notwendigerweise vorausgehen muss.

Die mit Eadwigs Herrschaft assoziierte heilsgeschichtliche Niedergangserzählung bei B. vermag dabei paradoxerweise wohl auch den Umstand zu erklären, dass Adelard die prononcierte Kritik am König nicht in seine *Lectiones* übernahm.<sup>1602</sup> Zwar wird die Exilierung des Heiligen auch dort Eadwig zugeschrieben, der durchaus analog zur Schilderung der Vita auf die Eingebungen

---

1601 Die Auflösung wurde über eine (angebliche) Nahverwandtschaft begründet, dürfte aber den politischen Logiken der Zeit geschuldet gewesen sein. Vgl. hierzu v. a. den Abriss bei YORKE, *Politics*, S. 74–81, sowie den Eintrag in *Angelsächsische Chronik D* (958).

1602 Vgl. dazu ADELARD VON GENT, *Lectiones in depositione Sancti Dunstani*, Lectio VI.

der lediglich als Isebel bezeichneten Æthelgifu sowie weiterer *palatini* hin tätig geworden sei.<sup>1603</sup> Die Ausführungen zur Affäre des Herrschers mit Mutter und Tochter fehlen in der Darstellung Adelards jedoch ebenso wie die visionäre Offenbarung des moralischen Verfalls im Reich nach der Ermordung Edmunds. Der Grund hierfür könnte eine differierende Schwerpunktsetzung zwischen den *Lectiones* und der *Vita Sancti Dunstani* bilden, scheint Adelard doch stärker auf den moralischen Verfall nach Dunstans Archiepiskopat abzuheben. So profiliert er Dunstans postume Aufnahme in den himmlischen Kreis der Propheten mit der Vorhersage neuer Däneneinfälle, unter denen man – wie Adelard sagt – aktuell zu leiden habe.<sup>1604</sup>

Die Weissagung des Heiligen wird dabei nicht nur durch den prominenten Äußerungskontext als bedeutsam markiert, sondern auch durch eine Fürbitte des Autors an Dunstan entsprechend hervorgehoben, die dessen schützende Interzession gegen die Dänen erlehnt.<sup>1605</sup> Catherine Cubitt hat diese und weitere Aussagen in den *Lectiones* als Indizien für eine implizite Kritik gegenüber dem aktuellen König Æthelred II. interpretiert, dessen Herrschaft vor allem in der späteren Überlieferung als eine von Dunstan vorhergesagte Zeit des Niederganges interpretiert worden ist.<sup>1606</sup> Cubitts Hypothese scheint durchaus wahrscheinlich, wird diese Lesart der Feindeseinfälle als göttliche Strafe für die Verfehlungen des Königs durch den zeitgenössischen Urkundendiskurs doch gestützt.<sup>1607</sup> In jedem Fall legt Adelard durch die Fürbitte das Augenmerk stärker auf Dunstans Bedeutung für die Überwindung aktueller Notlagen und blendet deshalb wohl die vergangene Krisensituation um Eadwig aus.

Der Umgang mit Eadwig in der reformorientierten Hagiographie verdeutlicht somit einerseits gerade im Vergleich mit dem durchweg positiv gezeichneten Edgar, der dem älteren Bruder bei B. durch die Reichsteilung gar als direkter Gegenentwurf gegenübergestellt wird,<sup>1608</sup> dass auch unter den Herrschern Grenzen zwischen Reformbefürwortern und Reformgegnern gezogen wurden. Andererseits zeigen die divergierenden Facetten, die der königliche Reformgegner in den Werken jeweils verliehen bekommt, wie sehr Bild und Gruppenstatus bei allen grundsätzlichen Gemeinsamkeiten durch die konkreten argumentativen Absichten der Verfasser geprägt sind.

1603 *Contritus hic coluber tortuosus Eaduii regis se ingerit palatio, ubi, per aliam Iezabel et palationos quorum corda nouerat uerba sibilans anguina, ad hoc regem prouocabat ut columnam lucis eliminare et regno iuberet exterminare.* ADELARD VON GENT, *Lectiones in depositione Sancti Dunstani*, Lectio VI.

1604 *Prophete, dico, quia inter plura quae praedixit barbarorum quoque quam patimur impugnationem in spiritu praeuidit, et post excessum suum uenturam prophetauit [...].* ADELARD VON GENT, *Lectiones in depositione Sancti Dunstani*, Lectio XII.

1605 Vgl. dazu ADELARD VON GENT, *Lectiones in depositione Sancti Dunstani*, Lectio XII.

1606 Vgl. hierzu CUBITT, *Prophet*, S. 149. Man beachte aber auch, dass Ælfheah, der Empfänger des Textes, zunächst gute Beziehungen zu Æthelred hatte, was eventuell gegen diese Interpretation sprechen könnte. Vgl. KEYNES, *Wulfsige*, S. 60.

1607 Vgl. etwa KEYNES, *Wulfsige*, S. 59 f., mit weiterführender Literatur, sowie S. 67–72 speziell zur Urkunde für Sherborne.

1608 Vgl. dazu insbes. die Reichsteilung infolge der unzureichenden Herrschaft Eadwigs in B., *Vita Sancti Dunstani*, Cap. 24.

## III.3.2.3. ‚nobiles‘ non inquam, sed ‚ignobiles‘ – laikale Herrschaftsträger

Während mit Byrhtnoth von Essex, Æthelstan „Halbkönig“ sowie dessen Söhnen Æthelwine und Ælfwold gleich mehrere laikale Herrschaftsträger in die Reformgruppe diskursiv inkludiert werden, lassen sich in der reformorientierten Hagiographie kaum Beispiele für eine normative Exklusion von Funktionsträgern finden. Zwar kommen die Autoren vereinzelt auf Normenbrüche laikaler Akteure zu sprechen, wenn etwa Byrhtferth in seiner *Vita Sancti Oswaldi* die Flucht von Byrhtnoths Gefolge zumindest implizit als unchristliches Verhalten abwertet<sup>1609</sup> oder Ælfwold einen Reformgegner töten lässt, der widerrechtlich Land des Klosters Peterborough habe akquirieren wollen.<sup>1610</sup> Eine ähnlich prominente Stellung wie den positiv konnotierten Herrschaftsträgern kann diesen Akteuren indes kaum zugesprochen werden, werden die Missetäter doch nicht einmal namentlich vom Hagiographen identifiziert.

Eine bedeutsame Ausnahme bilden in diesem Kontext Byrhtferths Ausführungen zu den klosterfeindlichen Unruhen, die nach dem Tod König Edgars vor allem in Mercia ausgebrochen seien. So geht der Autor hier nicht nur ausführlicher auf die Vergehen der Reformgegner ein, sondern stellt diese unter die Führung eines konkreten Protagonisten: Ælfhere, Ealdorman von Mercia in den Jahren zwischen 956 und 983.<sup>1611</sup> Der Hagiograph leitet seinen Bericht dabei zunächst durch eine Beschreibung der allumfassenden *perturbatio* ein, welche mit dem Tod des reformorientierten Herrschers einhergegangen sei. Denn die Verfassung des ganzen Reiches sei hierdurch erschüttert worden, indem die Bischöfe beunruhigt, die Fürsten erzürnt, die Mönche in Furcht versetzt, das einfache Volk erschrocken, die Weltkleriker aber in Freude versetzt worden seien, da ihre Zeit gekommen gewesen sei. Äbte und ihre Mönche seien wieder aus den Klöstern vertrieben und durch Säkularkleriker und ihre Frauen ersetzt worden. Ja, die Kirchen seien von den eigenen Leuten verwüstet und die Diener des Herrn, welche sich bei Tag und Nacht dem Gotteslob gewidmet hätten, vertrieben worden.<sup>1612</sup>

Byrhtferth evokiert in dieser Passage eine normative Inversion der Verhältnisse, indem die Anliegen und bisherigen Leistungen der Reformen in ihr genaues Gegenteil verkehrt werden. Am deutlichsten artikuliert sich diese Umkehr in der expliziten Zuschreibung der Vergehen gegen die *sancte Dei ecclesia* an die *nostrantes* – und damit ‚inländische‘ Akteure, deren Verhalten hierdurch sowie durch den Vorwurf der Verheerung mit demjenigen der einfallenden Dänen verglichen wird. Damit diskreditiert der Hagiograph die Gegner der refor-

---

1609 [...] *Byrhtnoðus cecidit, et reliqui fugerunt*. [...] BYRHTFERTH VON RAMSEY, *Vita Sancti Oswaldi*, Buch V, Cap. 5.

1610 Vgl. BYRHTFERTH VON RAMSEY, *Vita Sancti Oswaldi*, Buch IV, Cap. 14.

1611 Vgl. dazu BYRHTFERTH VON RAMSEY, *Vita Sancti Oswaldi*, Buch IV, Cap. 12 mit Anm. 109.

1612 [C]uius obitu [sc. Eadgari regis] turbatus est status totius regni: commoti sunt episcopi, irati sunt principes, timore concussi sunt monachi, pauefacti populi, clerici leti effecti sunt, quoniam tempus eorum aduenit. Expelluntur abbates cum monachis suis; introducuntur clerici cum uxoribus suis [...]. BYRHTFERTH VON RAMSEY, *Vita Sancti Oswaldi*, Buch IV, Cap. 11. Auch für das Folgende.

mierten Klöster in scharfer Weise, werden sie hier doch mit gottlosen Heiden gleichgesetzt und somit aufgrund ihres Verhaltens aus der *christianitas* ausgegrenzt.

Dieses Abwertungsprinzip der Gegner durch eine direkte Inversion von reformerischen Verhaltensidealen und Werten prägt auch das Folgekapitel, in welchem der Autor die Wirren nochmals in ebenso typologischer Weise thematisiert. In den Fokus der Betrachtung rückt dabei der Ealdorman Ælfhere, der als zentraler Akteur hinter den Vergehen identifiziert wird. So habe dieser gewaltige Geschenke gemacht, welche den Verstand vieler geblendet hätten, um die Zustimmung des Volkes zur Vertreibung der Mönche zu gewinnen.<sup>1613</sup> Dabei akzentuiert Byrhtferth in der Folge durch einen Rekurs auf mehrere Bibelstellen nicht nur die hiermit einhergehende Enteignung und Heimatlosigkeit der Mönche, sondern kreiert auch ein Klima der Verfolgung.<sup>1614</sup>

Der Ealdorman von Mercia wird folglich gleich in einer doppelten Weise mit den reformorientierten Herrschaftsträgern in der Vita kontrastiert, indem er einerseits dem Mönchtum seinen Schutz und seine Förderung verweigert. Ælfhere forciert durch das von ihm angestoßene Vorgehen dessen Schutz- und Besitzlosigkeit sogar noch, sodass er bewusst reformfeindlich handelt. Andererseits basiert die Vorrangstellung des Herrschaftsträgers unter den Gegnern nicht auf seinen Führungsfähigkeiten, sondern auf Bestechungen, deren täuschende Dimension vom Hagiographen explizit herausgestellt wird.<sup>1615</sup> Während Æthelwine und vor allem Ælfwold die Funktionsträger durch eine begründete Argumentationsführung von einer Bewahrung der Reformen zu überzeugen versuchen, wurzelt deren Schädigung und Rücknahme in einer auf Gefälligkeiten basierenden List. Die Ächtung der Mönche wird damit als ebenso haltlos und unbegründet erwiesen wie die leitende Funktion Ælfheres.

Byrhtferths Kritik gegenüber der sich um Ælfhere gruppierenden Gegenreformbewegung richtet sich allerdings nicht allein gegen deren Anführer, sondern tadelt auch das Verhalten der Untergebenen. Denn der unwürdige Pöbel habe in seiner Verfolgung der Mönche auf den Ealdorman vertraut und dabei den Ausspruch des Psalmisten nicht beachtet, demzufolge man sich nicht auf die Fürsten, die Söhne von Menschen, verlassen solle, bei denen kein Heil zu finden sei.<sup>1616</sup> Das Vertrauen in die Führung Ælfheres wird mithin als das eigene Seelenheil gefährdend ausgewiesen, womit zum einen die Gottlosigkeit der Gegner erneut akzentuiert wird. Zum anderen stellt deren Fokussierung auf die diesseitigen Verhältnisse einen Bruch mit jenem ministerialen Herrschaftsideal der Reformen dar, gemäß dessen jede Form der Machtausübung in den Dienst Gottes

---

1613 *Sic et princeps Merciorum gentis nomine Ælfhere dictus, sumens munera enormia que obcecant mentes plurimorum, cum consilio populi et uociferatione uulgi eiecerunt – ut diximus – non solum oues sed etiam pastores.* BYRHTFERTH VON RAMSEY, *Vita Sancti Oswaldi*, Buch IV, Cap. 12.

1614 Vgl. dazu BYRHTFERTH VON RAMSEY, *Vita Sancti Oswaldi*, Buch IV, Cap. 12.

1615 Vgl. hierzu ausführlich den Abschnitt III.2.8. in der vorliegenden Arbeit.

1616 [C]onfidebant in principe superius supradicto [sc. Ælfhere], non reminiscetes illud psalmigraphi dicentis, ‚Nolite confidere in principibus nec in filiis hominum, quibus non est salus.‘ BYRHTFERTH VON RAMSEY, *Vita Sancti Oswaldi*, Buch IV, Cap. 12.

zu stellen sei, da hiervon nicht nur die jenseitige Erlösung, sondern auch der diesseitige Erfolg abhängt. Die Gegner verspielen paradoxerweise gerade durch ihre Orientierung an weltlichen Belangen ihren irdischen Status – ein Umstand, der vom Hagiographen durch den Verweis auf ihren letztlichen Misserfolg noch unterstrichen wird, da sie hierdurch weder ihren eigenen Besitz noch denjenigen anderer behalten hätten.<sup>1617</sup> Analog zu den Weltklerikern ist es auch bei laikalen Herrschaftsträgern die Priorisierung des irdischen – und damit vergänglichen – Wohlergehens gegenüber gottgefälligen Werken, welche das Hauptvergehen bildet: Sie folgen nicht Christus, sondern dem fehlgeleiteten Ealdorman und lassen sich nicht von Gottgefälligkeit, sondern von der Aussicht auf Gewinn leiten.

Diesen Grundgedanken bringt Byrhtferth auch in seiner Überleitung zum sich hiergegen formierenden Widerstand nochmals deutlich zum Ausdruck, widerstehen die *timorati uiri* doch gerade den Vergnügungen, welche die Herzen so vieler vom rechten Weg abbringen und deren Geist zu schlechten Begierden ermutigen würden.<sup>1618</sup> Dabei wird den Reformgegnern in ihrer Triebhaftigkeit gleich mehrfach ihre menschliche Rationalität abgesprochen, indem ihr Verhalten mit Wahnsinn gleichgesetzt wird.<sup>1619</sup> Die Reformgegnerschaft äußert sich so gerade in der Inversion eines reformorientierten Kernwertes – der Orientierung des Lebens an den Maximen Gottes –, die vom Hagiographen durch ein Wortspiel auch sinnfällig zum Ausdruck gebracht wird: Denn solche Funktionsträger würde er nicht ‚Edle‘, sondern ‚Unedle‘ – ‚*nobiles* [...], *sed*, *ignobiles*‘ nennen, *quia sic rectius dici possunt*.<sup>1620</sup>

Wenngleich Byrhtferth die Not der vertriebenen Mönche eindrücklich evoziert und die erschütternde Wirkung dieser Feindseligkeit auf die Verfassung des Reiches herausstellt, schwächt der Autor dennoch die sich hieraus ergebende, konkrete Bedrohungssituation für die Reformanliegen immer wieder ab. So wird etwa bereits am Ende des vorherigen Kapitels darauf verwiesen, dass es trotz des unrechtmäßigen Verhaltens einiger viele gegeben habe, welche sich gut verhal-

---

1617 *Factumque est post spatium paucorum annorum ut nec propria nec aliena habuerint qui tunc insani contra monachos extiterunt.* BYRHTFERTH VON RAMSEY, *Vita Sancti Oswaldi*, Buch IV, Cap. 12.

1618 *Cumque uentosa fama et hostilis hostis uesania uellet sua inmunditia ad orientales Merciorum populos pertingere, et gentis et monasteriorum decorem euellere, restiterunt, timorati uiri' contra uesani uenti flatum qui uenerat de finibus occiduis, spretis deliciis que plurimorum corda auferunt a uia recta tolluntque animos in malis uoluptatibus.* BYRHTFERTH VON RAMSEY, *Vita Sancti Oswaldi*, Buch IV, Cap. 12.

1619 So seien die Reformgegner als *insani contra monachos* vorgegangen, ihr Ruf als *hostis hostilis uesania* bis in die östlichsten und *uesani uenti flatum* in die westlichen Reichsteile vorgedrungen, woraufhin Ælfwold sich gegen deren *iniquitas* erhoben hätte. Der geschilderte Plan der *impīi* [...], *non recte cogitantes* Reformgegner mündet sodann am Ende des Kapitels in den Ausruf des Verfassers: *O male mine prauorum hominum!* Vgl. dazu BYRHTFERTH VON RAMSEY, *Vita Sancti Oswaldi*, Buch IV, Cap. 12.

1620 *Nemphe offendiculum est, quemadmodum uulgus et plurimi – ‚nobiles' inquam, sed ‚ignobiles' (quia sic rectius dici possunt) semetipsos spurcitia inquinantes, perierunt.* BYRHTFERTH VON RAMSEY, *Vita Sancti Oswaldi*, Buch IV, Cap. 12.



ten hätten.<sup>1621</sup> Ja, die nachfolgenden Schilderungen über die Kirchenverwüstungen durch die eigenen Leute dürften den Rezipienten des Werkes laut Byrhtferth wohl vertraut sein, da sich so etwas schon früher ereignet habe, sodass der Rückfall gar als geläufiges Phänomen klassifiziert wird.<sup>1622</sup> Auch im anschließenden Kapitel relativiert der Autor sodann die Auswirkungen der reformfeindlichen Akteure, indem er deren Maßnahmen als *offendiculum* charakterisiert, ihre schlussendliche Unterlegenheit antizipiert sowie auf die Gegenwehr der gottesfürchtigen Männer verweist. Byrhtferth nutzt die als Antithese zu den Reformen konzipierte Gegnerschaft also vor allem, um den Reformprozess als Erfolgsgeschichte zu erweisen. Denn gerade in der Behauptung gegen die zeitweise Verkehrung der Verhältnisse zeigt sich die Überlegenheit und Legitimität der von den Reformern vertretenen Werteordnung. Dementsprechend werden die nach dem Tod Edgars ausbrechenden Unruhen nur als zeitweises Hindernis, dem man sich stellen müsse, perspektiviert, nicht aber als existentieller oder dauerhafter Rückfall in die vorreformerische Zeit dargestellt.

Dementsprechend treten die Gegner im Kontext dieser Auseinandersetzungen nicht in eine fortwährende Opposition zu den Reformern, sondern können den Status durchaus wechseln. Dies zeigt auch der weitere Werdegang Ælfheres. Denn trotz seiner prominenten Stellung unter den Reformgegnern und seinem aktiven Zuwiderhandeln gegen die Initiative entwirft der Hagiograph in der Oswaldsvita keinesfalls nur negative Perspektiven auf den Ealdorman. So berichtet Byrhtferth in den letzten Kapiteln von Buch IV von der als Märtyrertod gedeuteten Ermordung von Edgars Sohn und Nachfolger Eduard durch eine Gruppe von *ministri*, die sich für eine Thronfolge von dessen jüngerem Bruder Æthelred ausgesprochen hätten.<sup>1623</sup> Wenngleich die Erzählung um das Attentat, die Auffindung und Translation des Leichnams, die göttliche Bestrafung der Täter sowie die Wunderkraft der Grabstätte durchaus die Züge einer eigenständigen *Passio* trägt, ordnet der Autor die Geschehnisse deutlich in den Kontext der nach dem Tode Edgars ausbrechenden Unruhen ein. Denn eine *seditio* habe nach dem Ableben des Herrschers das Reich entzweit und Region gegen Region, Volk gegen Volk, König gegen König, Herrschaftsträger gegen Herrschaftsträger, ja selbst Bischöfe gegen ihre Gemeinden und Gemeinden gegen ihre Bischöfe aufgebracht. Konkret sei es dabei um die Frage gegangen, wer den Vater an der Reichsspitze beerben sollte, Eduard oder dessen jüngerer Bruder, wobei sich das Lager um den älteren Sohn schließlich durchgesetzt habe.<sup>1624</sup> Die

---

1621 *Licet aliqui non rite fecerunt, sed tamen plurimi bene egerunt.* BYRHTFERTH VON RAMSEY, *Vita Sancti Oswaldi*, Buch IV, Cap. 11.

1622 *Hec non sunt exotica que dico uerba sed satis cognita, quia prius a nostratibus sunt sancte Dei ecclesie uastate, expulsis scilicet Domini seruis qui non diebus non noctibus cessabant a diuinis laudibus.* BYRHTFERTH VON RAMSEY, *Vita Sancti Oswaldi*, Buch IV, Cap. 11.

1623 Vgl. dazu BYRHTFERTH VON RAMSEY, *Vita Sancti Oswaldi*, Buch IV, Cap. 18.

1624 *Cumque [...] imperator ex huius turbine mundi uariantis esset raptus [...], cepit tempus letitie (quod in eius tempore pacifice stabat) dissensio et tribulatio undique aduenire, quam nec presules nec duces ecclesiasticarum et secularium rerum poterant sedare. Non differam ‚seditionem‘ dicere, que, auatrix et genetrix omnium malorum, non tantum statum perturbat regni uel prouinciam contra prouinciam commouet, sed gentem contra gentem, regemque contra regem, duces aduersus duces, et – quod teterrim-*



Spaltung im Reich ob des Status der monastischen Gemeinschaften wird an dieser Stelle also durch den ebenso umstrittenen Herrscherwechsel um eine ‚politische‘ Komponente ergänzt. Der Bericht um die ehrwürdige Translation und die durch Wunder erwiesene Heiligkeit des ermordeten Königs kann gar als programmatischer Abschluss der Ausführungen zur Reichskrise gesehen werden. Denn der Hagiograph kommt in der Folge auf keine weiteren inneren Unruhen zu sprechen, sondern verlagert die Gefahr vielmehr durch die Thematisierung erneuter Däneneinfälle nach außen.

Ealdorman Ælfhere spielt in diesem Kontext insofern eine gewichtige Rolle, als er als führende Kraft hinter der Translation des Märtyrerkönigs identifiziert wird. So habe der hier als *gloriosus dux* bezeichnete Ælfhere mit einem großen Gefolge die Stelle von Eduards erstem unwürdigen Begräbnis aufgesucht und den unverwesten Leichnam exhumieren lassen. Nach einer Waschung und würdevollen Einkleidung sei der Heilige schließlich an einem nicht näher spezifizierten Ort *honorabiliter* beigesetzt worden, an welchem der Ealdorman Messen und heilige Opfergaben für die Erlösung seiner eigenen Seele angeordnet habe.<sup>1625</sup> Der im Kontext der antimonastischen Maßnahmen noch als gegnerischer Anführer etikettierte Herrschaftsträger erweist sich in diesem Kontext somit als treibende Kraft für das Gute. Obwohl Byrhtferth die früheren Vergehen Ælfheres nicht thematisiert, lässt sich seine Involvierung in die Überführung und Verehrung – analog zu derjenigen des ehemaligen Weltklerikers Eadsige im Kontext des Swithunkultes<sup>1626</sup> – als Rekonziliation des Ealdorman mit den Reformern deuten. Hierauf verweist nicht nur der programmatische Stellenwert, welcher der Translation des verstorbenen Königs bei Byrhtferth zugeschrieben werden kann, sondern auch die Ælfhere unterstellte Handlungsmotivation, unternimmt er die Kirchenstiftungen am neuen Begräbnisort des Heiligen doch explizit *pro eiusdem* [sc. Eaduardi] *anime redemptione*. Der Ealdorman hat seine durch die Klosterschädigungen gezeigte Fokussierung auf das Diesseits also aufgegeben und handelt durch seine Kirchenförderung um des eigenen Seelenheils willen ganz im Sinne der Werteorientierung der Reformen.

Das in der Oswaldsvita und anderen Quellen gezeichnete Bild reformfeindlicher und politischer Unruhen infolge von König Edgars Tod durch die Bildung klar definierter Lager hat die Forschung unter dem Stichwort der „antimonastic reaction“ lange Zeit in einer sehr markanten Weise geprägt.<sup>1627</sup> Dem-

---

*num est dicere – episcopum instigat aduersus populum et plebem contra pastorem sibi prelatum.*  
BYRHTFERTH VON RAMSEY, *Vita Sancti Oswaldi*, Buch IV, Cap. 17.

1625 [S]ed permisit [sc. rex Æthelredus] eum [sc. corpus Eaduardi] sepelire, non tam digniter tunc sicut postea fieri concedere dignatus est. Peractis bis senis mensibus ex diebus solaris anni et lunaris, uenit gloriosus dux Ælfhere cum multitudine populi; qui corpus eius e terris precepit subleuari. Quod cum factum fuisset et nudatum esset, inuenerunt atque uiderunt ipsum tam sanum ab omni labe et contagione sicut erat primordie. [...] Lauuerunt ministri deinde reuerendi regis corpus, et indutum nouis uestimentis posuerunt in theca uel tumba; et inpositis humeris feretro egregii milites deportauerunt eum ad locum quo eum honorabiliter sepelierunt, ubi misse et sacre oblationes pro eiusdem anime redemptione celebrate sunt, precipiente duce. BYRHTFERTH VON RAMSEY, *Vita Sancti Oswaldi*, Buch IV, Cap. 19.

1626 Vgl. dazu LANTFRED, *Translatio et miracula Sancti Swithuni*, Cap. 1 und Cap. 20.

1627 Dazu auch Anm. 1487 in der vorliegenden Arbeit.

gegenüber haben jüngere Studien auf die größere Komplexität der Abläufe hingewiesen, die sich weder auf die unmittelbare Zeit nach Edgars Ableben noch auf die Enteignung monastischer Gemeinschaften beschränken und vor allem keine eindeutige Fraktionenbildung erkennen lassen.<sup>1628</sup> Wenngleich es eindeutig zu Konflikten insbesondere besitzrechtlicher Art zwischen laikalen Akteuren und kirchlichen Einrichtungen kam, sind diese nicht als Ausdruck reformfeindlicher Tendenzen zu werten. Vielmehr schien aus der starken besitz- wie herrschaftstechnischen Aufwertung kirchlicher Institutionen unter der Herrschaft Edgars eine komplexe Neuaushandlung sozio-ökonomischer Verhältnisse zu resultieren, die ebenso durch Opportunismus wie die Einforderung früherer Ansprüche geprägt war.

Gerade dieses differenziertere Bild der Prozesse verdeutlicht nochmals, wie stark die Ausführungen Byrhtferths zu Reformgegnerschaft und Reformförderung durch seine eigenen Aussageinteressen geprägt sind. Denn der Hagiograph verdichtet die realen Abläufe zu einem zeitweisen Wertekonflikt zwischen einer reformorientierten und einer reformfeindlichen Gruppierung, im Zuge dessen sich die erstgenannte Fraktion als überlegen erweist. Das Beispiel des Lagerwechslers Ælfhere stellt den Erfolg der Reformen dabei besonders heraus, vermögen diese ihre Gegner doch nicht nur zu bezwingen, sondern gar eines Besseren zu belehren und so zu den eigenen Anliegen zu bekehren. Gerade in diesem Bestreben, die Reformen als Erfolg auszuweisen, könnte auch ein Grund zu sehen sein, warum die Reformgegnerschaft laikaler Herrschaftsträger – ebenso wie diejenige anderer Akteursgruppen – nur in einem begrenzten Maße in den Reformerviten artikuliert wird: Wenngleich die Auseinandersetzung mit Wider- und Missständen die Grundlage reformorientierten Agierens bildet, müssen diese schlussendlich überwunden werden, um die Legitimität der Anliegen erweisen zu können. Die Thematisierung von Konflikten ist somit einerseits essentiell für den Reformdiskurs, wird jedoch andererseits aufgrund ihres destabilisierenden Potenzials im Sinne der eigenen Aussageinteressen stark begrenzt.

---

1628 Vgl. dazu JAYAKUMAR, *Retribution*, und COOPER, *Monk-Bishops*, S. 73 f., mit der dort jeweils genannten Literatur.

## English Summary of Part III

The third major part, which also forms the thesis's second case study, explores the so-called 'Benedictine reform movement' which was active in England roughly in the second half of the tenth and the first half of the eleventh century. It begins with a critical review of recent scholarship (III.1.1.) by identifying two main aspects that have recently become the focus of debate: the status of the different reforming impetus as a unified movement and the applicability of the modern term 'reform' to denote these historical practises and their overall perception. Instead of following the critique outlined, the chapter proposes a different subject for debate by questioning the identification of these reforms as 'Benedictine', since the agenda as well as the means employed reached far beyond cloistered walls. Although some scholars have pointed out the wider ambitions of the reformers' agenda in society as a whole, the labelling as 'Benedictine' has never been questioned seriously, so that the focus, implicitly or explicitly, remained on aspects of monasticism. This broader impetus of the reform forms the leading principle for its analysis, and, thus, the term 'Benedictine' is only used in quotation marks throughout the study.

The next two introductory chapters deal with the chronology of the reforms as well as the body of sources. They thus address more practical issues that pave the way for the analysis itself. First (III.1.2.), the difficulties of the reform's timeline are addressed, especially its unclear initiation and discontinuation, since these chronological cornerstones cannot be established with any certainty. The chapter argues that this relative uncertainty highlights the significance of the so-called 'second generation' of reformers for the stabilisation and, thus, (modern) perception of the impetus. This importance is further stressed by the Latin prose *vitae*, whose composition can be firmly associated with the reform context, since all of the relevant works – Lantfred's *Translatio et miracula Sancti Swithuni*, Abbo's *Passio Sancti Eadmundi*, Wulfstan's *Vita Sancti Æthelwoldi*, B.'s *Vita Sancti Dunstani*, Adelard's *Lectiones in depositione Sancti Dunstani*, Byrhtferth's *Vita Sancti Oswaldi* and *Vita Sancti Ecgwini* – were written by representatives of the second generation. After a short characterisation of the corpus and a brief outline of previous scholarship in general, each of the eight *vitae* is introduced in detail (III.1.3.). Although each of them is directed at a specific, mostly monastic community, it is clearly shown that these works form an intertextual discourse on the reform's ideals.

The outline of the analysis itself follows the one used for the first case study – the Alfredian reforms – to ensure comparability of the findings. The first, larger chapter (III.2.) provides a catalogue of the values and norms negotiated in the eight *vitae* and is, thus, further subdivided by the respective categories: obedience (III.2.1.), justice (III.2.2.), repentance (III.2.3.), piety (III.2.4.), chastity (III.2.5.), sociability (III.2.6.), humility (III.2.7.), generosity (III.2.8.), mercy (III.2.9.), agonality (III.2.10.), and productivity (III.2.11.). The overall impression emerging is far more complex than the label 'Benedictine' might at first suggest, for the boundaries of monastic virtues are often transcended. The ideal portrayed

in these texts is not that of *vita contemplativa*, but that of *vita mixta*, combining prayer and service to God with worldly functions and necessities. Lay and clerical values, hitherto often regarded as strictly separated, turn out to be closely intertwined with each other. They form a reciprocal relationship which not only aims at a one-sided Christian transformation of a lax nobility, but shows transfers in both directions. Agonality, for instance, proves to be an important means to demonstrate the reformers' striving for a god-fearing society. Furthermore, just as it is the case in Alfredian reform discourse, the analysed value negotiations are deeply influenced by their communicative context since they were mainly used as arguments to credit or discredit an individual's behaviour.

While the catalogue is not limited to any specific aspect of value communication and, thus, facilitates further research beyond the study's main questions, the second part of the analysis (III.3.) focusses on the formation of the reform group as a community based on shared ideals. First, it addresses the social inclusion of different actors (III.3.1.), showing that the reform community imagined in the *vitae* not only consists of monks, abbots, or monk-bishops but also of women religious, lay magnates, and kings. Even historical figures, such as Swithun and Ecgwine, could be included in this group, for these saints were presented not only as predecessors to the contemporary reformers, but as actively backing up their cause as saintly patrons in the present via miracles and visions. Second, the social exclusion of individuals by ascribing the violation of essential norms to them is explored (III.3.2.). Just as the reformers come from all groups of society that bear responsibility for others, be it by pastoral or worldly power, so do their opponents. This illustrates once more that the 'Benedictine' reform community cannot be limited to monk-bishops and their patron king, Edgar. The reformers' ambitions in society as a whole are thus clearly reflected in their self-perception as a distinct social group.

## IV. „Ein verpflanzter Baum und seine Sprösslinge“, oder: Perspektiven für die zukünftige Forschung

Die vorliegende Untersuchung ist mit der Vision eines reformorientierten Abtes um einen symbolträchtigen Baum eröffnet worden, sie lässt sich auch mit einer solchen beschließen. In seiner wohl nach 1109<sup>1629</sup> entstandenen *Vita Herluini* beschreibt Gilbert Crispin<sup>1630</sup>, wie Abt Herluin von Le Bec die bald darauf erfolgte Ernennung seines Schülers Lanfranc zum Erzbischof von Canterbury geoffenbart worden sei:

„Es hatte den Anschein, als besäße [Herluin] in einem Gebüsch einen Obstbaum, mit weitausladenden Ästen und überreich an Früchten von besonderer Sorte mit bestem Geschmack. Der obengenannte König [Wilhelm der Eroberer] verlangte inständig nach diesem, da er ihn in seinen eigenen Garten umsetzen wollte. Obwohl [Herluin] sich sträubte und Widerspruch einlegte, weil er durch diesen allein genährt wurde, setzte [Wilhelm] sich durch, da er der Herr war, und trug den Baum fort. Aber sie konnten die Wurzeln nicht vollständig ausreißen; und aus diesen schlugen dünne Triebe aus, die alsbald zu großen Bäumen emporwuchsen. Nachdem etwas Zeit in [Herluins] Vision vergangen war, freute der genannte König sich gegenüber jenem über das große Früchtetreiben des eigenen Baumes, und [Herluin] antwortete mit Freude, dass er von diesem äußerst üppige Sprösslinge habe.“<sup>1631</sup>

Obwohl die Passage im Werkkontext direkt auf die Berufung Lanfrancs durch den König folgt, ja sie im einleitenden Satz explizit als Vorausdeutung der Erhebung ausgewiesen und so mit dem vorherigen Bericht narrativ verknüpft wird, bietet der Autor im Anschluss eine detaillierte Auslegung dieser Vision:

„Das Gebüsch des Abtes war die Kirche von Le Bec, deren größter Baum, eben jener Lehrer, nicht allein diese, sondern auch alle anderen Kirchen in der ganzen Heimat [i. e. in der Normandie] durch sein

---

1629 Vgl. zur Datierung ABULAFIA/EVANS, Introduction, S. xl.

1630 Vgl. zu Autor und Werk etwa HARPER-BILL, Herluin, EVANS, Crispin, sowie FOULON, Foundation, S. 15f.

1631 *Videbatur quod in uirgulto arborem malum habebat, cuius ramorum spatiositas multa erat et magna fructuum ubertas, pomorum uero species delectabilis et sapor optimus. Hanc rex supradictus exposcebat uolens ad quoddam suum eam ortum transferre. Reluctante ipso isto et quod sola ea sustentaretur opponente, quia dominus erat euicit et arborem absportauit. Verum radices penitus auelli non potuerunt; ex quibus pullantes uigule confestim in arbores magnas excreuerunt. Post paruuum denique sub eo uisu interuallum, memoratus rex de arboris ipsius nimia fructositate coram illo gaudebat, et ille se ex ea letissimas habere propagines aggaudendo respondebat.* GILBERT CRISPIN, *Vita Herluini*, Cap. 80–81.

Beispiel und seine Lehre nährte. Dieser war vom genannten König durch seinen Abt, dem er wie Gott selbst gehorchte, dazu aufgefordert worden, über das Meer zu ziehen, um den Engländern die Grundordnung der heiligen Religion zu vermitteln. Und nachdem ihm dies vom Abt mit Unwillen befohlen worden war, gehorchte er mit großem Unwillen, aber ungebrochener Folgsamkeit. Wie groß dessen Frucht dort [i. e. in England] danach gewesen ist, davon zeugt allgemein überall der Zustand der kirchlichen Ordnung: den Mönchsstand, der vollständig zu laikaler Zügellosigkeit herabgesunken war, stellte er der Zucht der besten Klöster entsprechend wieder her; die Kleriker wurden unter der kanonischen Regel gebändigt; das Volk wurde, nachdem die Eitelkeit der barbarischen Riten untersagt worden war, zur rechten Art des Glaubens und Lebens erzogen.“<sup>1632</sup>

Die programmatische Nähe zum eingangs vorgestellten Traumgesicht Dunstans um Æthelwold von Winchester tritt deutlich hervor: Auch hier wird einem reformorientierten Abt die Zukunft eines Schülers geoffenbart, dem eine führende Rolle im Religiosentum vorherbestimmt ist; auch hier geht es um eine Implementierung der eigenen Werteorientierung in einem breiter zu fassenden Resonanzraum, mithin um Reformen; auch hier wird die Baummetapher den eigenen Aussageinteressen beziehungsweise dem leitgebenden Kontext entsprechend angepasst; und auch hier bildet die Verhandlung monastischer Leitvorstellungen ein zentrales Element der Erzählung: Zwar impliziert Lanfrancs Weggang aus Le Bec zunächst einen Bruch mit dem Gebot der *stabilitas loci*. Dieser Verstoß erfolgt aber nicht aufgrund persönlicher Interessen oder gar der Intervention des Herrschers. Vielmehr wird er als Akt des Gehorsams gegenüber dem Abt interpretiert, dem die Erhebung wiederum über die Vision zuvor als heilsrelevantes Geschehen und gottgewollt erwiesen worden ist. Die Statuserhöhung und die Übernahme weltkirchlicher Funktionen werden also mit den Anforderungen der klösterlichen Lebensweise harmonisiert.

Neben der letztgültigen Legitimierung des Geschehens über den göttlichen Willen, als dessen Sachwalter der Abt an dieser Stelle fungiert, flicht Gilbert einen weiteren Punkt in seine Argumentation mit ein, über den die Vision schließlich – analog zum Traumgesicht Dunstans – eine soziale Dimension erhält. Denn die Lehren Lanfrancs tragen nicht nur in der Fremde Früchte; vielmehr werden sie auch vor Ort bewahrt, da sie in der Gemeinschaft von Le Bec buchstäblich so tief

---

1632 *Virgultum abbatis erat Beccensis ecclesia, cuius arbor maxima, ille doctor, non solum eam uerum alias omnes per patriam suo exemplo et doctrina sustentabat ecclesias. Qui ob religionis sacre institutionem tradendam Anglis a predicto rege ad transmarina migrare per abbatem suum, cui tanquam Deo ipsi parebat, postulatus, multum inuitus salua obedientia atque ab inuito abbate iussus paruit. Cuius quantus inibi postea extiterit fructus, latissime attestur innouatus usquequaque institutionis ecclesiastice status. Coenobialis ordo, qui omnino ad laicalem prolapsus fuerat dissolutionem, ad probatissimorum reformatur disciplinam monasteriorum; clerici sub canonicali coercentur regula; populus rituum barbarorum interdicia uanitate, ad rectam credendi atque uiuendi formam eruditur.* GILBERT CRISPIN, *Vita Herluini*, Cap. 82–83.



verwurzelt sind, dass sie neue Triebe hervorbringen. Aus dem Verlust entsteht dem Konvent also langfristig kein Nachteil. Auch diese Sprösslinge sind Teil der von Gilbert präsentierten Auslegung. So benennt er nach einem kurzen Einschub zu einem Besuch Herluins in England eben jene anderen großen Bäume, die in Le Bec emporgewachsen seien: allen voran Anselm, zunächst Nachfolger Herluins im Abbatat von Le Bec, dann derjenige Lanfrancs im Archiepiskopat von Canterbury, ferner die Äbte Wilhelm von Cormeilles und Heinrich von Battle Abbey sowie schließlich die aufeinanderfolgenden Bischöfe von Rochester, Arnost und Gundulf.<sup>1633</sup> Noch plastischer als in dem Traumgesicht in der *Æthelwoldsvita* wird bei Gilbert Crispin also das soziale Umfeld profiliert, welches aus der *eruditio* der im Zentrum stehenden Leitfigur erwächst und dementsprechend ebenfalls Karriere in der anglo-normannischen Kirche macht.<sup>1634</sup>

Gerade diese Plastizität weist aber neben Parallelen auch auf Unterschiede zwischen den Baumvisionen hin. Daher soll die Erzählung um den umgepflanzten Baum – analog zu ihrem Pendant aus der Einleitung – im Folgenden als Rahmen dienen, wenn von den Ergebnissen der Arbeit ausgehend einige übergeordnete Folgerungen und weiterführende Perspektiven für die Mediävistik formuliert werden. Denn einerseits können so die Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen den alfredianischen und den ‚benediktinischen‘ Reformen näher konturiert und der Blick auf das bearbeitete Themenfeld geschärft werden. Andererseits sollen die anhand der Fallbeispiele erarbeiteten Befunde für weitergehende Fragestellungen anknüpfungsfähig gemacht werden, die über das spätangelsächsische England hinausweisen. Anstelle einer herkömmlichen Zusammenfassung wird die Arbeit daher durch sechs Plädoyers beschlossen, die im Rekurs auf einzelne Aspekte der vorstehenden Untersuchung weiterführende Ideen und (Hypo-)Thesen entwerfen, mithin weniger rekapitulierend als vielmehr prospektiv angelegt sind.

---

1633 *Arbor fructibus optima fuit uenerabilis Anselmus ecclesie Augustensis clericus, qui illum doctorem maximum ad ordinem monachorum subsecutus ad prioratum quoque eiusdem cenobii Beccensis post eum accessit, et defuncto beate memorie supradicto Herluino abbati successit; ac demum post ipsum Lanfrancum archiepiscopus Cantuariensis extitit. [...] Arbor fructuum iocunditate plurimum acceptabilis fuit ecclesie Cormeliensis abbas Willemus, prime nutritus et eruditus. Arbor alta atque fructuosa extitit Henricus Cantuariensis ecclesie decanus, qui postmodum abbas fuit de Bello, uir ecclesiasticis omnibus disciplinis optime instructus. Arbores bonorum operum fertilitate multum grauide in domo Domini extiterunt uenerabilis Hermostus ecclesie Rofensis episcopus, et qui ei ad idem officium ibidem successit, uir morum sanctitate admodum reuerendus, Gundulfus episcopus.* GILBERT CRISPIN, *Vita Herluini*, Cap. 98–100.

1634 Zu den in der *Æthelwoldsvita* beschriebenen Karrierewegen reformorientierter Akteure, die allerdings nicht in einen direkten Bezug zur dortigen Baumvision gestellt werden, vgl. den Abschnitt III.3.1.1.1. in der vorliegenden Arbeit.

#### IV.1. Mönche züchtigen, Kleriker bändigen und das Volk erziehen, oder: Handeln im Zeichen einer gottgefälligen Gesellschaft als strukturgebendes Merkmal mittelalterlicher Reformdiskurse

Ein wesentliches Element in Gilberts Rechtfertigung von Lanfrancs Wechsel aus seiner vorherigen Stellung als Abt von St. Stephan in Caen<sup>1635</sup> in den Archiepiskopat von Canterbury bildet dessen heilsames Agieren an seiner neuen Wirkungsstätte: Das religiöse Leben in England wird durch den neuen Erzbischof in einem umfassenden und grundlegenden Sinne erneuert. Dabei ist entscheidend, dass der Übergang in eine weltkirchliche Funktion zugleich eine Erweiterung des Resonanzraums von Lanfrancs Lehren bedingt, die nicht allein geographisch zu deuten ist. Zwar weist Gilbert darauf hin, dass der Prälat in seiner Zeit als normannischer Mönch bereits *alias omnes per patriam* [...] *ecclesias* unterwiesen habe. Erst nach der Erhebung zum Erzbischof werden allerdings konkrete, gruppenspezifische Maßnahmen benannt, die zudem über den Kreis geistlicher Funktionsträger hinausweisen: der laikalen Zügellosigkeit der Mönche setzt er der Zucht der besten Klöster entsprechend ein Ende; den Weltklerikern verordnet er ein regelhaftes Leben; das Volk bringt er vom Irrglauben ab und leitet es zu einem gottesfürchtigen Leben an. Die von Lanfranc vermittelte *religionis sacre institutionem* zielt mithin auf eine Erneuerung der Gottgefälligkeit in allen gesellschaftlichen Teilgruppen ab. Die hierdurch implizierte religiöse Regelmäßigkeit der Lebensführung wird dabei nicht absolut definiert, sondern an die jeweilige Statusgruppe angepasst.

Damit entspricht das von Gilbert gezeichnete Bild gleich in zweifacher Hinsicht den Befunden, die in dieser Arbeit mit Blick auf die alfredianischen und ‚benediktinischen‘ Reformen herausgearbeitet worden sind: Zum einen bildet die Wiederherstellung einer gottgefälligen Gesamtgesellschaft das eigentliche Ziel und damit den letztgültigen Fluchtpunkt von Lanfrancs Maßnahmen. Das reformorientierte Handeln ist mithin nicht auf das religiöse Expertentum in Form von Klerus und Mönchtum beschränkt, sondern holistisch angelegt. Zum anderen bedingt dieses Ziel einen spezifischen Werdegang, der durch das Lebensideal der *vita mixta* gekennzeichnet ist: Lanfranc verharrt nicht im Weltentzug des Mönchtums, sondern übernimmt eine pastorale Verantwortung, um den eigenen Idealen zu einer breiteren Resonanz zu verhelfen. Das Lanfranc von Gilbert attestierte Wirken im anglo-normannischen England leitet somit zu der Frage nach Kontinuitäten und Zäsuren, Transformationen und Brüchen im englischen wie mittelalterlichen Reformdiskurs allgemein über. Denn auf den ersten Blick scheint sich das Verständnis der Grundcharakteristika, die einen

---

1635 Lanfranc wurde 1063 von Herzog Wilhelm zum Abt der neugegründeten Gemeinschaft in Caen ernannt. Vgl. hierzu COWDREY, Lanfranc, S. 445. Gilbert verzeichnet die Ernennung nur knapp. Vgl. hierzu GILBERT CRISPIN, *Vita Herluini*, Cap. 76.

Reformer kennzeichnen, ja die Zugehörigkeit eines Individuums zu dieser sozialen Gruppe überhaupt erst begründen, zwischen ca. 893 und 1109 und damit über die normannische Eroberung hinweg kaum geändert zu haben.

Die Frage nach Kontinuitäten und Brüchen zwischen den beiden hier fokussierten Reformkontexten ist in der Forschung bereits intensiv erörtert worden.<sup>1636</sup> Die vorgelegte Untersuchung steuert zu dieser Diskussion insofern einen Beitrag bei, als sie speziell die in den Viten verhandelten Reformgruppen beleuchtet. Ein solcher Vergleich lag in der Forschung in diesem umfassenden Maße – insgesamt wurden acht Texte analysiert – bisher nicht vor. Die Gründe für die Leerstelle wurzeln sicherlich in ganz unterschiedlichen Faktoren, lassen sich aber auch über den veränderten Zugang erklären, welche die vorliegende Studie gegenüber der früheren Erforschung verfolgt hat: Im Fokus stand nicht die realgeschichtliche Auswertung der Viten hinsichtlich der Zuverlässigkeit des Berichteten, sondern eine diskursgeschichtliche Analyse, welche die Werke als Produkte wie auch Produzenten sozialen Wissens untersucht hat. Es ging mithin nicht um die Ermittlung realer Personenkonstellationen im Spiegel ‚biographischer‘ Texte, sondern um die Verhandlung von Gruppenentwürfen durch die Niederschrift von Viten. Erst ein solches Erkenntnisinteresse ermöglicht einen sinnvollen Vergleich zwischen Werken, die zeitgenössische wie ‚historische‘ Akteure gleichermaßen zu Protagonisten haben und deren gattungstechnische Spannweite von einer vermeintlich ‚säkularen‘ Herrscherbiographie über Heiligenviten bis hin zu einem Translationsbericht reicht.<sup>1637</sup>

Um die gewonnenen Ergebnisse in der Forschungsdiskussion zum Verhältnis der beiden Reforminitiativen zueinander entsprechend verorten zu können, seien deren Grundzüge und aktuelle Leitgedanken nochmals kurz vergegenwärtigt: Während ältere Ansätze für ein Fortleben der alfredianischen Ansätze bis zu den ‚benediktinischen‘ Reformen plädierten, haben jüngere Forschungen diese ungebrochene und vielfach hypothetische Kontinuitätslinie zu Recht problematisiert und zugleich auf die divergierenden ideellen Ansatzpunkte hingewiesen. So wurden mit Blick auf die Reformen Alfreds vor allem deren Herrscherzentrierung und Tendenzen hin zu einer Säkularisierung des Diskurses herausgestellt, wohingegen für die ‚benediktinischen‘ Reformen die größere Bedeutung und Eigenständigkeit kirchlicher Strukturen betont wurden, welche sich besonders deutlich im monastischen Element der Initiative geäußert hätten. Während die ‚benediktinischen‘ Reformen in Anlehnung an die Vorstellungen im Umfeld Ludwigs des Frommen stärker die gemeinsame Verantwortung von Bischöfen und König für das Reich herausgestellt hätten, sei diese Leitungsfunktion im alfredianischen Fall durch den Herrscher monopolisiert worden.<sup>1638</sup>

---

1636 Vgl. hierzu die entsprechenden Anmerkungen in den Abschnitten II.1. und III.1.1. in der vorliegenden Arbeit.

1637 Vgl. zum methodischen Grundverständnis die Abschnitte I.1. bis I.5., zu den Quellenkorpora die Abschnitte II.1. und III.1.3. in der vorliegenden Arbeit.

1638 So etwa anhand von ‚King Edgar’s Establishment of Monasteries‘ die Einschätzung bei PRATT, Voice, S. 154, S. 162–168 sowie S. 195 f.

Eine solche Gegenüberstellung erscheint mit Blick auf die anhand der Viten erarbeiteten Befunde allerdings diskutabel. Zwar gilt es unbedingt hervorzuheben, dass aus dem Umfeld Alfreds des Großen keine Bischofsviten überliefert sind und Prälaten auch bei Asser nur eine untergeordnete Rolle spielen. Einen eigenständigen Bischofsdiskurs, wie er von Steffen Patzold für das Karolingerreich nachgezeichnet worden ist und wie er für die ‚benediktinischen‘ Reformen konstatiert werden kann,<sup>1639</sup> hat es folglich auch in der Vitenüberlieferung im Kontext der alfredianischen Initiative nicht gegeben. Dies bedeutet aber nicht, dass geistliche Akteure für die Ausgestaltung der Maßnahmen Alfreds in der Herrschervita Assers irrelevant sind. So widmet sich eine der längsten Ergänzungen, welche der Waliser gegenüber der Angelsächsischen Chronik vornahm, eben nicht Alfred, sondern Abt Johannes von Athelney, der zu einem Vorkämpfer für die Reformanliegen und deren Werte stilisiert wird.<sup>1640</sup> Auch Asser selbst schreibt sich eine zentrale Stellung innerhalb des von ihm entfalteten Reformentwurfes zu, sei es doch letztlich seiner Anleitung zu verdanken, dass Alfred sich vom Unterwiesenen zum Unterweisenden wandelt.<sup>1641</sup> Insbesondere der letztgenannte Punkt weist mit den ‚benediktinischen‘ Werken Parallelen auf, da dort ebenfalls eine Unterweisung des Herrschers durch geistliche Akteure – etwa bei Ecgwine in Bezug auf die Kinder Æthelreds oder bei Oswald und Æthelwold in Bezug auf Edgar – reklamiert wird.<sup>1642</sup>

So wie sich für den alfredianischen Reformentwurf in der Vita Assers eine geistliche Komponente herauskristallisieren lässt, so lässt sich in umgekehrter Sichtweise auch eine äußerst dominante Stellung des Königtums innerhalb der ‚benediktinischen‘ Werke feststellen. Zwar ist keinem zeitgenössischen Herrscher von den Reformern des 10. und 11. Jahrhunderts eine Vita gewidmet worden. Mit der *Passio Sancti Eadmundi* Abbas von Fleury liegt allerdings ein hagiographischer Text vor, der einerseits als historische Rückprojektion gegenwärtiger Königsideale gedeutet werden kann: Edmund definiert sich im Fahrwasser karolingischer Vorstellungen selbst als *minister Christi*, der seine Herrschaft ganz in den Dienst an Gott und seinem Volk stellt. Zudem tritt er als Ermahner eines seiner Bischöfe in Erscheinung und nimmt somit eine pastorale Funktion ein.<sup>1643</sup> Damit artikuliert Abbas Edmund eben jenes theokratische Herrschaftsverständnis, welches für die gegenwärtigen Reformer leitend ist. Andererseits knüpft der Königsentwurf in der *Passio* nicht nur an zeitgenössische Tendenzen an, sondern verhandelt auch Wertevorstellungen, die sich in der Alfredsvita Assers finden lassen. So wird etwa beiden Herrschern – wenngleich in unterschiedlicher Intensität – eine enthaltsame Orientierung zugeschrieben.<sup>1644</sup> Die Erwählung Edmunds zum König aufgrund seiner soziablen Eigenschaften weist ebenfalls deutliche Parallelen zum Bild Alfreds in der Vita Assers

---

1639 Vgl. zum karolingischen Diskurs PATZOLD, *Episcopus*, sowie PRATT, *Voice*.

1640 Vgl. hierzu den Abschnitt II.3.2.2. in der vorliegenden Arbeit.

1641 Vgl. ebd.

1642 Vgl. hierzu den Abschnitt III.3.1.1. in der vorliegenden Arbeit.

1643 Vgl. hierzu vor allem Abschnitt III.3.1.2. in der vorliegenden Arbeit.

1644 Vgl. hierzu die Abschnitte II.2.5. und III.2.5. in der vorliegenden Arbeit.

auf.<sup>1645</sup> Nicht zuletzt aufgrund dieser Schnittmengen sollte die Funktion Edmunds als König bei der Interpretation des Werkes unbedingt berücksichtigt werden und die mönchsgleiche Orientierung des Märtyrers nicht einseitig als Zugeständnis an ein monastisches Rezeptionsmilieu gewertet werden. Edmund mag durch seine Jungfräulichkeit und seinen totalen Gewaltverzicht mit Blick auf die versehene Stellung ein transgressives Moment in sich tragen. Dieses bringt aber die hiermit verbundenen Verhaltenswerte letztlich in übersteigerter Form zur Geltung. Edmund ist nicht weniger ein gottesfürchtiger Herrscher als Alfred oder Edgar.

Obgleich die *Passio Sancti Eadmundi* durch ihr biographisches Subjekt die Herrscherorientierung der ‚benediktinischen‘ Reformen am augenfälligsten erkennen lässt, nehmen Könige auch in den anderen Viten eine bedeutsame Stellung ein. Hierbei ist insbesondere auf Edgar zu verweisen, der von Byrhtferth in der Oswaldsvita gar zum *noster rex* ausgerufen wird und auf Basis unterschiedlicher Werte in eine besondere Nahbeziehung zum Mönchtum gestellt wird.<sup>1646</sup> Auch B. und Adelard akzentuieren in ihren Dunstanviten jeweils die Rolle Edgars als eines Wiederherstellers der gottgefälligen Ordnung im Reich: Bei B. überwindet sein Herrschaftsantritt die unter Eadwig aufgekommenen Missstände, bei Adelard wird etwa der Charakter seiner Herrschaft gar als goldenes Friedenszeitalter durch eine Vision anlässlich der Geburt des zukünftigen Königs vorausgedeutet.<sup>1647</sup>

Edgar mag das eindrucklichste Beispiel für die Bedeutung des Königtums innerhalb des ‚benediktinischen‘ Reformentwurfs sein, eine singuläre Rolle kann ihm allerdings nicht zugesprochen werden. Denn bei näherer Betrachtung der Texte fällt vielmehr auf, wie deutlich das Agieren der geistlichen Reformer allgemein mit Blick auf ihre Beziehungen zum Königtum perspektiviert wird. Dunstans Aufstieg an die Spitze der englischen Kirche wird bei B. zunächst durch den in jeder Hinsicht ungebührlichen Eadwig verhindert und kann erst unter dessen gottgefälligem Nachfolger verwirklicht werden.<sup>1648</sup> In der Oswaldsvita Byrhtferths ist die Implementierung des monastischen und somit gottgefälligen Lebens in England wesentlich dem Enthusiasmus Edgars geschuldet und gerät – dieser Logik entsprechend – nach dessen Tod in eine Krise, da der Verlust des Reichsoberhauptes teilweise zu einer Korruption der Zustände führt.<sup>1649</sup> Die Vorbildfunktion des Königtums für die anderen Funktionsträger des Reiches wird gleich mehrfach in den Reformerviten herausgestellt und verdeutlicht somit, wie stark die Verwirklichung der Reformanliegen auch in den Gruppenentwürfen des 10. und 11. Jahrhunderts vom jeweiligen Herrscher abhängt. Schließlich setzen sich die geistlichen Reformer nicht nur in ihren

---

1645 Vgl. hierzu den Abschnitt III.2.6. in der vorliegenden Arbeit.

1646 Vgl. hierzu den Abschnitt III.3.1.2. in der vorliegenden Arbeit.

1647 Vgl. hierzu v. a. den Abschnitt III.2.2. in der vorliegenden Arbeit.

1648 Zur Rolle Eadwigs als Negativfigur vgl. den Abschnitt III.3.2.2. in der vorliegenden Arbeit.

1649 Vgl. hierzu den Abschnitt III.3.1.2. in der vorliegenden Arbeit.

Diözesen und Konventen, sondern auch am Königshof für ihre Anliegen ein.<sup>1650</sup> Aus dieser Sicht erweisen sich die ‚benediktinischen‘ Initiativen als nicht weniger herrscherzentriert denn die alfredianischen Reformen.

Schließlich lässt sich die in der Forschung vor allem mit Blick auf die karolingischen Grundlagen herausgearbeitete doppelte Verantwortung von Königen und Bischöfen für den gottgefälligen Status der Reichsordnung in beiden Kontexten zu einer Trias erweitern, indem laikale Herrschaftsträger in diese Reformgruppen ebenso miteinbezogen werden. In der Oswaldsvita Byrhtferths schließt die durch den Tod Edgars entstehende destabilisierende Leerstelle nicht etwa ein neuer König, sondern eine Gruppe reformorientierter Funktionsträger um Æthelwine von East Anglia, dem in der Vita ebenfalls eine mönchsgleiche Orientierung zugeschrieben wird.<sup>1651</sup> In der Alfredsvita Assers steht die *conversio* der Herrschaftsträger zum königlichen Vorbild im Sinne einer *imitatio regis* gar programmatisch am Abschluss des Werkes und verdeutlicht somit die Erfüllung der alfredianischen Reformanliegen.<sup>1652</sup> Eine Rechenschaft für Volk und Reich gegenüber Gott kommt demnach nicht allein geweihten Akteuren wie König oder Bischof, sondern letztlich allen zu, die Herrschaft ausüben und somit Verantwortung für andere tragen.

Gerade in diesem letzten Grundgedanken ist eine zentrale ideelle Schnittmenge zwischen den beiden Initiativen zu sehen. Denn sowohl die alfredianischen als auch die ‚benediktinischen‘ Reformen zielen letztlich auf die Kreierung einer gottgefälligen Gesamtgesellschaft ab, in welcher die von den Reformern vertretene Werteordnung jeweils eine allumfassende Geltung beanspruchen kann. Grundlage dieses universalen Anspruchs bildet dabei die Handlungsmaxime, dass diesseitiger Erfolg allein durch eine Ausrichtung der Lebensführung am Gottgewollten erreichbar ist. Aus dieser doppelten Stoßrichtung – der Orientierung am Göttlichen als individuellem Leitfaden einerseits und der kollektiven Implementierung dieser Richtlinie in allen sozialen Gruppen andererseits – erklärt sich auch die enge Verflechtung von *vita activa* und *vita contemplativa*, die für beide Reformentwürfe kennzeichnend ist. Denn das individuelle Streben nach gottgefälliger Perfektibilität bildet jeweils nur den ersten Schritt, von dem aus in einem zweiten Anlauf die Weitergabe dieser Ideale unternommen werden kann. Dieser Grundgedanke trifft für Assers Alfred ebenso zu wie für die Mönchs Bischöfe der ‚benediktinischen‘ Reformen. Letztlich ist es das erklärte Ziel beider Reformgruppen, ihren sozialen Sonderstatus schlussendlich zu verlieren und wertetechnisch in der Gesamtgesellschaft aufzugehen.

Mit Blick auf die Vitenkultur erscheint eine Unterscheidung der beiden Reformkontexte voneinander anhand der Kategorien ‚herrscher-/bischofszentriert‘ oder ‚weltlich/kirchlich orientiert‘ also kaum haltbar. Vielmehr verhandeln die hier analysierten Werke das Miteinander unterschiedlicher sozialer Statusgruppen im Sinne einer universalen Erneuerung der Gesellschaft, die für beide

---

1650 Vgl. hierzu den Abschnitt III.2.1. zum Herrscherdienst Dunstans und den Abschnitt III.3.1.1.1. zum Hofaufenthalt Æthelwolds in der vorliegenden Arbeit.

1651 Vgl. hierzu v. a. Abschnitt III.3.1.3. in der vorliegenden Arbeit.

1652 Vgl. hierzu die Abschnitte II.2.2., II.2.3., II.2.11. und II.3.1.2. in der vorliegenden Arbeit.



Entwürfe kennzeichnend ist. Die in dieser Arbeit vorgebrachte Lesart divergiert daher deutlich von der geläufigen Forschungsmeinung, sodass die Gründe für die Abweichung zumindest ausblickhaft zu eruieren sind. Hierbei ist zum einen auf die Klassifizierung der Reformen des 10. und 11. Jahrhunderts als ‚benediktinisch‘ zu verweisen, welche deren Erforschung insofern unzureichend einschränkt, als sie den Blick vor allem auf monastische Elemente lenkt. Zwar kann an der Bedeutung des benediktinischen Mönchtums für den Reformentwurf nicht gezweifelt werden, wie nicht zuletzt Æthelwolds Bemühungen um eine Monachisierung der Weltkirche oder der Erlass der *Regularis concordia* zeigen. Auch die hier analysierten Viten weisen kontextuell und inhaltlich deutliche Bezüge zum monastischen Bereich auf, ist ihre Abfassung und intendierte Rezeption doch eindeutig im Umfeld der Mönchs Bischöfe und reformierten Konvente zu verorten. Die Wiederbelebung des klösterlichen Lebens bildet jedoch nur einen Teilaspekt einer umfassenderen Initiative, die auf eine Erneuerung des religiösen Lebens allgemein abzielt. Diesem weiteren Resonanzraum der monastischen Ansätze ist in der Forschung bisher vorwiegend mit Blick auf einzelne Akteure, wie etwa Ælfric von Eynsham oder Wulfstan von York, sowie bezüglich der volkssprachlichen Überlieferung Rechnung getragen, nicht aber auf den Kontext insgesamt appliziert worden.<sup>1653</sup>

Diese eher selektive Perspektivierung ist sicherlich auch dem Umstand geschuldet, dass die ‚benediktinischen‘ Reformen als Gesamtzusammenhang deutlich schlechter erschlossen sind als die alfredianischen Ansätze, deren volkssprachliche Dimension durch die Arbeiten David Pratts grundlegend aufgearbeitet worden ist.<sup>1654</sup> Auch die Alfredsvita Assers hat in der Forschung aufgrund ihrer singulären Stellung eine deutlich facettenreichere Erörterung erfahren als die lateinischen Viten der ‚Benediktiner‘, wenngleich die Auseinandersetzung auch in diesem Fall auf wenige Textpassagen und die Person des Herrschers beschränkt geblieben ist.<sup>1655</sup> Gerade eine moderne Synthese zu den Wandlungsprozessen des 10. und 11. Jahrhunderts, welche die Einzelstudien zu den unterschiedlichen Akteuren und Ansätzen bündelt, ist in der Forschung immer wieder als Desiderat formuliert worden und könnte zu einer Neubewertung des Gesamtzusammenhangs beitragen.<sup>1656</sup>

Stattdessen sind in den letzten Jahren in diesem Bereich vor allem Perspektiven verfolgt worden, die sich dezidiert gegen eine Erschließung des Gesamtzusammenhangs vor dem Hintergrund des Reformparadigmas ausgesprochen haben, wobei auch die Viten als Beleg für dessen unzureichende Tiefenschärfe angeführt worden sind. Dabei stellt sich allerdings abermals die Frage, was man unter reformerischem Wirken genau verstanden wissen will. Wer den Erlass der *Regularis concordia* oder die Einführung der Benediktsregel in einzelnen religiösen Gemeinschaften zu Prüfsteinen reformorientierten Agierens erhebt, wird in den Viten in der Tat kaum fündig werden. Löst man sich allerdings von diesen

---

1653 Vgl. hierzu den Abschnitt III.1.1. in der vorliegenden Arbeit.

1654 Vgl. hierzu den Abschnitt II.1. in der vorliegenden Arbeit.

1655 Vgl. ebd.

1656 Vgl. hierzu den Abschnitt III.1.1. in der vorliegenden Arbeit.

monastischen Elementen und definiert reformerisches Handeln in einem breiteren Sinne als aktives Eintreten für ein gottgefälliges Leben, welches sich gegen Widerstände behauptet und Missstände behebt, dann lassen sich die Akteure sehr wohl als Reformier klassifizieren.

Der diskursanalytische Zugriff auf die Selbstsicht der Reformier in ihrer Vitenkultur hat also eher das Einende und weniger das Trennende zwischen den alfredianischen und ‚benediktinischen‘ Reformen profilieren können. Blickt man vor diesem Hintergrund nochmals auf das eingangs skizzierte Idealbild Gilbert Crispins von Lanfrancs Archiepiskopat, so stellt sich die Frage, inwiefern die im Rahmen der Studie erarbeiteten Befunde spezifisch für diese angelsächsischen Reforminitiativen sind. Das Wirken Lanfrancs in England bietet für diese weiterführenden Überlegungen insofern einen guten Ausgangspunkt, als es in der bisherigen Forschung als qualitativer Neuanfang gewertet worden ist, der in keinerlei Beziehung zu den alfredianischen oder ‚benediktinischen‘ Reformen gestanden habe.<sup>1657</sup> Gewiss lassen sich markante Unterschiede zwischen den Initiativen vor und nach der Eroberung ausmachen, wie etwa die Überlieferung monastischer *consuetudines* zeigt: Während sich in den Quellen zum alfredianischen Programm keine Hinweise für die Abfassung eines solchen Normentextes finden lassen, enthalten die *Regularis concordia* und die *Consuetudines* Lanfrancs stark voneinander divergierende Anweisungen zur *vita monastica*, die sich zudem aus unterschiedlichen Traditionen speisen.<sup>1658</sup> Löst man den Blick aber von diesen klösterlichen Normenbeständen im engeren Sinne und vergleicht stattdessen die in den Viten verhandelten Idealbilder, so ändert sich der Befund. Denn Gilberts Lanfranc weist sowohl bezüglich der umfassenden Zielsetzung seiner Reformmaßnahmen als auch des hiermit verbundenen Werdegangs deutliche Parallelen zu den angelsächsischen Reformern auf.

Die in der vorliegenden Untersuchung entworfene Perspektive – die Kreierung einer gottgefälligen Gesamtgesellschaft als leitendes Ziel von Reformgruppen – ließe sich also einerseits diachron ausweiten, indem die Vitenkultur englischer Reforminitiativen vor 850 oder nach 1050 beleuchtet wird. Vergleichsmaterial stünde hierfür ausreichend zur Verfügung: Neben der hier nur angerissenen *Vita Herluini* Gilbert Crispins böte sich beispielsweise auch eine Untersuchung der hagiographischen Produktion Eadmers an, eines benediktinischen Mönches aus dem Umfeld Erzbischof Anselms von Canterbury.<sup>1659</sup> Ebenso könnte die erste Vita zu Eduard dem Bekenner einen analytischen Ansatzpunkt bilden, um Kontinuitäten und Brüche innerhalb der Königsideologie im Kontext der normannischen Eroberung nachzugehen. Denn obwohl Eduard vornehmlich als ‚Mönchskönig‘ gezeichnet wird, hat sich die Forschung bisher analog zur Alfredsvita Assers vor allem mit den ‚politisch‘-herrschaftlichen

---

1657 Vgl. hierzu etwa BUSSE, *Self-Understanding*, S. 98. KNOWLES, *Order*, S. 149, sieht in den monastischen Reformansätzen Lanfrancs v. a. eine „conversion to the Norman model“.

1658 Vgl. zu den unterschiedlichen *consuetudines*-Traditionen BROOKE/KNOWLES, *Introduction*, S. xvfi. sowie S. xxxix–xlii.

1659 Vgl. zu Eadmers Leben und Werk den konzisen Überblick bei RUBENSTEIN, *Eadmer*.

Implikationen der Lebensbeschreibung beschäftigt.<sup>1660</sup> Noch bedeutsamer scheint angesichts der Forschungsgeschichte aber nicht der Blick nach vorn auf die anglo-normannische Zeit, sondern derjenige zurück auf die Zeit des Beda Venerabilis zu sein. Denn die Bedeutung der Reformansätze des englischen Kirchenvaters für die Initiativen des 10. und 11. Jahrhunderts ist immer wieder hervorgehoben worden.<sup>1661</sup> Eine Untersuchung der von Beda selbst verfassten Hagiographie könnte die diachrone Tiefenschärfe der hier vorgebrachten Ergebnisse ebenso erhöhen wie diejenige der *Vita Sancti Wilfridi* Stephans von Ripon, in der man gemeinhin einen zeitgenössischen Gegenentwurf hat sehen wollen.<sup>1662</sup>

Andererseits bieten die übergeordneten Gemeinsamkeiten der Reformkontexte Anknüpfungspunkte für Forschungen jenseits des angelsächsischen respektive anglo-normannischen Einflussbereichs. Denn weder gehen die britischen Inseln im englischen Königreich auf noch nehmen sie gegenüber Kontinentaleuropa eine isolierte Stellung ein. Folglich gilt es den Blick auch über den Hadrianswall, Offa's Dyke und die Irische See, über den Ärmelkanal und die Nordsee hinaus zu richten. In synchroner Perspektive wäre etwa ein Anknüpfen an die Diskussionen um die jeweiligen Kontakte zum Kontinent und die jeweilige Rezeption karolingischen Gedankenguts denkbar, in deren Kontext Viten bisher analog zur ‚innerenglischen‘ Perspektive kaum eine Rolle gespielt haben. Die Forschung hat zwar allenthalben pauschal auf den Import kontinentaler hagiographischer Modelle durch die kontinentalen Vitenschreiber im 10. Jahrhundert verwiesen und sich meist über biographische Zugänge mit den Abfassungskontexten der entsprechenden Werke befasst.<sup>1663</sup> Auch mit Blick auf die Alfredsvita sind die gattungstechnischen Vorlagen in der karolingischen Herrscherbiographik immer wieder intensiv diskutiert worden.<sup>1664</sup> Auf der inhaltlichen Ebene bilden vergleichende Perspektiven zwischen den englischen und den kontinentalen Viten der Zeit aber eher die Ausnahme als die Regel. Ein Grund hierfür bildet sicherlich die schiere Quantität des Materials, welches hierzu de-

1660 Die erste Eduardsvita ist in der Forschung vordergründig als herrschaftslegitimatorischer Text gedeutet und vor diesem Hintergrund als konzeptionell gebrochen wahrgenommen worden: Die ursprünglich intendierte Lobpreisung der Familie Earl Godwins von Wessex, welche sich v. a. im ersten Teil des Werkes finden lasse, sei durch die normannische Eroberung und die hiermit verbundene Niederlage König Haralds II. Godwinson obsolet geworden, sodass der unbekannte Verfasser gleichsam als Kompensation den Fokus im zweiten Teil der Vita auf die Heiligkeit Eduards des Bekenners verlagert habe. Vgl. hierzu etwa BARLOW, Godwins, S. 12 f.; WALKER, Harold, S. xx f., GRASSI, Hagiographen, bes. S. 102, sowie BOZOKY, Sanctity, S. 173 f. mit Anm. 4. Der Verfasser der vorliegenden Untersuchung bereitet gegenwärtig einen Aufsatz für die Zeitschrift „Hagiographica“ vor, in welchem die Herrscherideale der Alfredsvita Assers mit denjenigen der ersten Eduardsvita verglichen werden.

1661 Vgl. hierzu etwa WORMALD, Counterparts, S. 37–41, oder HILL, Bede.

1662 Vgl. zum hagiographischen Œuvre Bedas allgemein BERSCHIN, Biographie, Bd. 1, S. 266–296, zur vermeintlichen Sonderstellung der Wilfridsvita und den kommunikativen Anliegen Stephans von Ripon BRUHN, Blick, passim, sowie SOWERBY, Heirs, mit jeweils weiterführender Literatur.

1663 Vgl. hierzu die Abschnitte III.3. und III.4. in der vorliegenden Arbeit.

1664 Vgl. hierzu den Abschnitt II.1. in der vorliegenden Arbeit.

tailliert ausgewertet werden müsste und welches zumeist nur rudimentär erschlossen worden ist. Auch die vorliegende Arbeit ist in ihrer exemplarischen Auswertung der sieben reformorientierten Viten des ausgehenden 10. und beginnenden 11. Jahrhunderts – trotz der guten Erschließung der Texte durch neuere Editionen – stellenweise an ihre Grenzen gestoßen. Dementsprechend erscheinen solche Vergleiche gleichsam nur als Synthesen zweiter Ordnung möglich, welche entsprechender Einzelstudien bedürfen. Hierzu kann die vorliegende Arbeit ebenfalls einen ersten Baustein beisteuern.<sup>1665</sup>

## IV.2. Kommunizieren über Werte, Kommunizieren mit Werten, oder: Dynamiken mittelalterlicher Tugenddiskurse

Die Berufung Lanfrancs zum Erzbischof von Canterbury wird in der *Vita Herluini* von Gilbert Crispin eindeutig als begründungsbedürftiger Vorgang konzipiert. Dies zeigt sich nicht allein auf übergeordneter Ebene durch die hier gewählte Kommunikationsform der Vision, welche das Geschehen in letztgültiger Form als Erfüllung des göttlichen Willens legitimiert. Vielmehr rechtfertigt Gilbert den Wechsel von der rein monastischen in die weltklerikale Sphäre auch über den sich anschließenden Berufungsvorgang. Lanfranc übernimmt das Amt weder aus persönlichem Ehrgeiz noch aufgrund einer besonderen Gefolgschaft gegenüber dem König. Er folgt allein der Anweisung seines Abtes Herluin, *cui tanquam deo ipsi parebat*. Das Verlassen des Klosters wird somit paradoxerweise als Ausdruck monastischer Gehorsamspflicht ausgewiesen, welche den eigenen Neigungen explizit widerspricht. Analog zu den alfredianischen und ‚benediktinischen‘ Reformen wird also auch hier eine Funktionalisierung von Wertevorstellungen vorgenommen, welche primär auf eine Verbindung von *vita activa* und *vita contemplativa* abzielt.

Einen der Ausgangspunkte der Untersuchung bildete die Annahme, dass Reformdiskurse – und damit die Genese der sie tragenden Reformgruppen – im Wesentlichen auf einer intensivierten Aushandlung von Werten und Normen basieren. Das Begriffspaar ‚Werte und Normen‘ wurde dabei in Anlehnung an die Bestimmung von Hans Joas für die Untersuchung operationalisiert, indem mit Werten die inkludierenden, mit Normen hingegen die exkludierenden Prozesse des Gruppendiskurses erfasst wurden.<sup>1666</sup> Damit hat sich die vorliegende Analyse bewusst gegen eine Orientierung an gängigen Tugendkonzepten wie etwa *urbanitas* oder *fides* entschieden und stattdessen eine offenere Untersu-

---

1665 Einen weiteren Baustein für eine solch vergleichende Perspektiven bildet etwa die Untersuchung von Jérémy Winandy zu den Viten der Reformäbte von Fleury im 10. und 11. Jahrhundert. Erste Ergebnisse der noch unveröffentlichten Dissertation bieten WINANDY, Hagiographie, sowie DERS., Äbte.

1666 Vgl. hierzu den Abschnitt I.5. in der vorliegenden Arbeit.

chungskonfiguration gewählt.<sup>1667</sup> Ebenso wurden die lateinischen Begrifflichkeiten nicht aktiv als Orientierungspunkte genutzt, um die Diskursanalyse nicht vorab terminologisch einzuschränken. Zwar sind mit Demut oder Gerechtigkeit einzelne Wertefelder als Leitkategorien übernommen worden, welche sich auch als Tugenden perspektivieren ließen beziehungsweise bereits untersucht worden sind.<sup>1668</sup> Diese Referenzpunkte sind allerdings um eine Reihe von Verhaltensidealen ergänzt worden, für die die Tugendforschung keine direkten Anknüpfungspunkte bietet. Hierbei wäre etwa auf die Soziabilität, die Produktivität oder die Agonalität zu verweisen. Zugleich ermöglichte die begriffliche Öffnung eine Erfassung von Überschneidungen zwischen Verhaltensidealen, die bisher meist getrennt voneinander analysiert worden sind. Dies gilt etwa für das Konzept der Freigiebigkeit, worunter sowohl Aspekte weltlich-höfischer *largitas* als auch Vorstellungen christlicher *caritas* untersucht wurden.

Überschneidungen zwischen den einzelnen Wertevorstellungen haben sich allerdings nicht nur im Sinne einer Perspektiverweiterung als Stärke, sondern auch als methodische Herausforderung der Untersuchung erwiesen. Denn die Grenzen zwischen den einzelnen Kategorien ließen sich nicht immer klar ziehen. Bußfertigkeit, Gehorsam und Demut können etwa wechselseitig besonders eng aufeinander bezogen werden. Trotzdem lassen sich Bußvorstellungen nicht gänzlich unter dem Aspekt der Demut subsumieren, wie auch Gehorsam nicht zwangsläufig ein Ausdruck christlicher Unterwürfigkeit sein muss. Darüber hinaus ist mit der Agonalität ein Verhaltenswert aufgegriffen worden, der durch sein kompetitives Moment gerade auf andere Wertevorstellungen Bezug nehmen kann, um diese zu verstärken. Im Falle der Oswaldsvita Byrhtferths ist es etwa vor allem die Keuschheit, welche dem Protagonisten eine gottgefällige Behauptung gegen die Sündhaftigkeit ermöglicht.<sup>1669</sup> All diesen unterschiedlichen Verflechtungen galt es Rechnung zu tragen, sodass manche Textpassagen aus unterschiedlichen Blickwinkeln beleuchtet worden sind, andere hingegen nur unter einem Aspekt Berücksichtigung gefunden haben, der sich als besonders zentral identifizieren ließ.

Diese äußerst fließenden Grenzen zwischen den Wertediskursen können als ein weiteres wichtiges Ergebnis der vorliegenden Arbeit verstanden werden und verdeutlichen somit nochmals, wie arbiträr eine Untersuchung lediglich eines Verhaltensideals verfährt. Edmund der Märtyrer mag etwa ein zutiefst demütiger und gottesfürchtiger König sein, seine Erwählung durch das Volk verdankt

---

1667 Zum Ideal der *urbanitas* vgl. die Ergebnisse der Tagung „Urbanitas und ἀστειότης. Kulturelle Ausdrucksformen von Status (10.–15. Jahrhundert), welche in Band 45 der „Frühmittelalterlichen Studien“ publiziert worden sind. Einen konzisen Überblick über die dortigen Fallstudien bietet BEYER/GRÜNBART, Einführung. Obwohl *urbanitas* eher als übergeordnete Klammer für unterschiedliche Verhaltensideale verstanden wird, changiert der Begriffsgebrauch zwischen Wert und Tugend. Vgl. hierfür etwa ebd., S. 178. Zu *fides* bzw. *triuwe* vgl. die Studien in LEPSIUS/REICHLIN, Fides. Die lateinische bzw. volkssprachliche Terminologie definiert dabei den Zugriff. Vgl. hierzu DIES., Einleitung, S. 222–224.

1668 Vgl. hierzu etwa die Studien in BARRET/MELVILLE, Oboedientia.

1669 Vgl. hierzu den Abschnitt III.2.10. in der vorliegenden Arbeit.



sich aber auch seinem gewinnenden Wesen und seiner Liebenswürdigkeit, da er sich trotz seiner exaltierten Position nicht über andere erhebt.<sup>1670</sup> Christliche Selbstverleugnung und eine bescheidene Haltung im Umgang mit anderen ergänzen einander in diesem Kontext. Wechselverhältnisse wie diese bedürfen in zukünftigen Untersuchungen einer stärkeren Berücksichtigung.

Wertevorstellungen sollten allerdings nicht nur in ihrer Reziprozität analysiert und somit als interdependentes Feld des von einer Gemeinschaft definierten Wünschenswerten erschlossen werden. Vielmehr wird dem zu Erstrebenden immer auch das zu Vermeidende gegenübergestellt. Die vorliegende Arbeit hat diese negative Brechung von Verhaltensidealen unter den Begriff der Norm, oder präziser unter den Begriff des Normenbruches, zu subsumieren versucht, mit welchem ungenügende Verhaltensformen ebenso erfasst werden sollten wie offene Regelverletzungen oder gar aktives Zuwiderhandeln gegen das Gute.<sup>1671</sup> Der offene Bruch mit dem Gesollten kann dabei paradoxerweise als Komplementärphänomen zur diskursiven Aushandlung von Werten gesehen werden, welches deren Geltung nicht gefährdet, sondern weiter unterstreicht. Denn schlussendlich setzt sich die von den Reformern vertretene Werteordnung stets gegen das falsche und ungenügende Verhalten ihrer Gegner durch: Die aus der Gemeinschaft von Old Minster in Winchester vertriebenen Weltkleriker, welche Æthelwold vergiften lassen, um ihrem gotteslästerlichen Leben erneut frönen zu können, zerstreuen sich angesichts der wundersamen Rettung des Heiligen, welche diesem aufgrund seines Gottvertrauens zuteilwird.<sup>1672</sup> Eadwig bringt die Herrschaftsträger durch sein ungebührliches Verhalten so gegen sich auf, dass sich der Norden des Reiches von ihm lossagt und seinen Bruder Edgar zum König erhebt.<sup>1673</sup> Die zügellose Eadburh stirbt nach ihrer Flucht auf den Kontinent und ihrer dortigen Vertreibung aus einem fränkischen Konvent schließlich einen elenden Tod in Pavia.<sup>1674</sup> Der dem Mönchtum gegenüber abtrünnig gewordene Æthelstan lässt sich durch das interzessorische Eintreten Æthelwolds für sein Seelenheil in der Fischvision nicht wieder in einen Menschen verwandeln, sondern bleibt ein Aal.<sup>1675</sup> Gerade der Kontrast mit dem Schlechten verdeutlicht also die unbedingte Geltung des Guten.

Die nahezu gleichwertige Berücksichtigung von deviantem und wertorientiertem Verhalten in den Texten hat zudem aufgezeigt, wie stark diese Bewertungen vom jeweiligen kommunikativen Kontext oder argumentativem Anliegen geprägt sind. Auch wenn Werte vielfach als etwas Selbstverständliches und Unvermitteltes in die Argumentation eingeführt werden, lassen sich situationsübergreifende Bedeutungskerne nur in einem geringen Maße ermitteln. In der Alfredsvita Assers bildet der Gehorsam, welchen die Herrschaftsträger gegenüber ihrem rechtmäßigen König zeigen, ein erstrebenswertes Verhaltens-

1670 Vgl. hierzu den Abschnitt III.2.6. in der vorliegenden Arbeit.

1671 Vgl. hierzu den Abschnitt I.5. in der vorliegenden Arbeit.

1672 Vgl. hierzu den Abschnitt III.3.2.1. in der vorliegenden Arbeit.

1673 Vgl. hierzu den Abschnitt III.3.2.2. in der vorliegenden Arbeit.

1674 Vgl. hierzu die Abschnitte II.2.5. und II.3.3.3. in der vorliegenden Arbeit.

1675 Vgl. hierzu den Abschnitt III.3.2.1. in der vorliegenden Arbeit.



ideal. Die bedingungslose Folgsamkeit Ceolwulfs gegenüber den heidnischen Dänen wird vom Waliser hingegen in die Nähe der Hörigkeit gerückt und somit diskreditiert.<sup>1676</sup> Edgars Freigiebigkeit gegenüber Mönchen und Fürsten wird in der Oswaldsvita Byrhtferths als gottgefälliges und friedensstiftendes Verhalten gewertet. Die immensen Geschenke Ælfheres im Kontext der klosterfeindlichen Unruhen trüben beim gleichen Autor hingegen das Urteilsvermögen der Begünstigten und verleiten sie zu einem unchristlichen Vorgehen gegen die Konvente.<sup>1677</sup>

Doch nicht nur die Bewertung einzelner Verhaltensweisen kann je nach verfolgtem Ziel und erzählerischem Kontext changieren. Auch die konkreten Handlungen, in welchen sich diese Idealvorstellungen manifestieren, weisen ein breites Spektrum auf: Agonalität etwa wird in den hier untersuchten Texten nicht allein in kriegerischen Auseinandersetzungen evoziert, sondern dient auch der Hervorhebung des spirituellen Kampfes gegen die Sündhaftigkeit, wie insbesondere die allegorisch zu deutende Eroberung Babylons durch Ecgwine in Byrhtferths Vita zu diesem Heiligen zeigt.<sup>1678</sup> In der Vita Assers setzt sich der kindliche Alfred wiederum im Rahmen eines Lesewettbewerbs gegen die älteren Brüder durch, womit der Waliser das lebenslange Streben seines Protagonisten nach göttlicher Erkenntnis profiliert.<sup>1679</sup> Bei Byrhtferth ist es hingegen die ehrfurchtgebietende Klugheit Edgars, welche die Absicherung des Reiches gegenüber den Anrainervölkern bedingt und so eine friedliche Selbstbehauptung ermöglicht.<sup>1680</sup> Dass letztlich keine Handlungsweise bei einer Untersuchung agonaler Verhaltensideale a priori ausgeklammert werden kann, verdeutlicht schließlich Edmunds Begründung seiner bedingungslosen Opferbereitschaft, in welcher er den Gewaltverzicht gegenüber den Dänen paradoxerweise mit der auf dem Schlachtfeld bewiesenen Tapferkeit gleichsetzt.<sup>1681</sup> Werteuntersuchungen sollten sich also nicht vorab auf spezifische Kontexte beschränken, sondern vielmehr auch dort nach normativen Aushandlungen suchen, wo man sie zunächst nicht erwarten würde.

Darüber hinaus erweisen sich Werte in der kontextübergreifenden Perspektive weit seltener als absolut gesetzt, als es das allgemeine Verständnis dieses Begriffes zunächst suggerieren würde. Im Bereich der Keuschheit reicht die Bandbreite propagierter Ideale beispielsweise von einer durchgängig bewahrten Jungfräulichkeit im Falle Edmunds des Märtyrers über die enthaltsame und semireligiöse Witwenschaft Æthelflæds und Æthelthryths bis hin zur Substitution des eigentlichen Wertes durch eine Krankheit bei Alfred.<sup>1682</sup> Dieser Aspekt ist insofern bedeutsam, als die meisten Vitenschreiber einen monastischen Hintergrund aufweisen und selbst der Enthaltensamkeit in einem beson-

---

1676 Vgl. hierzu den Abschnitt II.2.1. in der vorliegenden Arbeit.

1677 Vgl. hierzu den Abschnitt III.2.8. in der vorliegenden Arbeit.

1678 Vgl. hierzu den Abschnitt III.2.10. in der vorliegenden Arbeit.

1679 Vgl. hierzu den Abschnitt II.2.10. in der vorliegenden Arbeit.

1680 Vgl. hierzu den Abschnitt III.2.10. in der vorliegenden Arbeit.

1681 Vgl. ebd.

1682 Vgl. hierzu den Abschnitt II.2.5. in der vorliegenden Arbeit.

deren Maße verpflichtet sind. Die graduellen Abstufungen sexueller Abstinenz verdeutlichen somit, dass es den Autoren um die gesellschaftliche Anschlussfähigkeit dieses radikalen christlichen Verhaltenswertes jenseits des religiösen Expertentums ging: Keuschheit kann nur dann ein Wert von universaler Geltung sein, wenn dessen Realisierung den unterschiedlichen Lebensbedingungen der Zeitgenossen Rechnung trägt. Ein pragmatischer Umgang mit Werten im Kontext von miteinander konfligierenden Verhaltensanforderungen ist dem (angelsächsischen) Frühmittelalter also nicht grundsätzlich fremd.

Zudem lassen sich anhand der Keuschheit der Bedeutungsreichtum sowie der moralische Verweischarakter von Wertevorstellungen aufzeigen, die zumeist grundlegendere Aspekte als bloß das gezeigte Verhalten berühren. Diskursivierungen sexueller Zügellosigkeit fokussieren in den analysierten Viten etwa weniger das körperliche Vergehen und die hiermit verbundenen Vorstellungen christlicher Reinheit, sondern heben vor allem auf die Geisteshaltung ab, welche durch dieses Verhalten offenbart wird. Eadwigs Affäre mit einer Adligen und deren Tochter in der *Dunstanvita* B.s verdeutlicht beispielsweise dessen fehlende Selbstbeherrschung, welche im Anschluss an die *rex*-Etymologie Isidors von Sevilla eigentlich die Grundvoraussetzung für die Herrschaft über andere bildet.<sup>1683</sup> In der *Alfredsvita* unterstreicht die Triebhaftigkeit Eadburhs deren Unvernunft, die schließlich zum totalen sozialen Statusverlust führt.<sup>1684</sup> Das äußere Verhalten der Person wird somit zu einem Spiegel ihrer motivationalen Dispositionen und ordnet die Missachtung von oder die Orientierung an Werten jeweils in einen breiteren ethischen Zusammenhang ein.

„Werte an sich“<sup>1685</sup> – so ließen sich die vorstehenden Aussagen programmatisch im Anschluss an bestehende Untersuchungen bündeln – entziehen sich nicht nur dem Zugriff der historischen Forschung. Sie existieren schlichtweg nicht. Vielmehr ergibt sich die Bedeutung, welche einem Verhaltensideal zugeschrieben wird, erst aus dem konkreten kommunikativen Kontext, in welchem die jeweilige Verhandlung zu verorten ist. Aspekte, die in der einen Situation positiv bewertet werden, können demnach in einer anderen diskreditiert werden. Demnach gilt es bei einer Untersuchung von Wertevorstellungen stets die argumentative Nutzung zu beachten, die mit ihrer Thematisierung verbunden worden ist. Die hier analysierten Reformerviten kommunizieren somit nicht allein über, sondern vor allem auch mit Werten.

Mit dieser Erkenntnis reiht sich die vorliegende Studie einerseits in laufende Forschungsdiskussionen ein. So gehört es zu einem erklärten Ziel insbesondere der neueren Historischen Semantik, Ordnungskonzepte nicht mehr allein auf einer ideengeschichtlichen Ebene zu untersuchen, sondern auch nach den sozialen Kontexten und Funktionen dieser Orientierungsleistungen zu fragen.<sup>1686</sup> Die hier aufgeworfene Wendung lehnt sich selbst an eine historisch-semantische Arbeit von Katharina Behrens über Scham im ricardischen England an, welche

---

1683 Vgl. hierzu die Abschnitte III.2.5. und III.3.2.2. in der vorliegenden Arbeit.

1684 Vgl. hierzu die Abschnitte II.2.5. und II.3.3.3. in der vorliegenden Arbeit.

1685 STOLLBERG-RILINGER, *Historiker*, S. 48.

1686 Vgl. hierzu ausführlich den Abschnitt I.2. in der vorliegenden Arbeit.

sowohl das Reden von als auch das Handeln mit diesem Verhaltenswert in zwei aufeinander aufbauenden Analyseschritten untersucht.<sup>1687</sup> Andererseits ergänzt sie die dort entwickelten Ansätze und herausgearbeiteten Befunde über die Analyse der argumentativen Nutzung im narrativen Kontext um einige Perspektiven, die im Folgenden prospektiv gebündelt werden sollen.

Dabei gilt es zunächst, diese Erkenntnis einer doppelten kommunikativen Stoßrichtung von Wertaushandlungen konsequent in die Forschungspraxis umzusetzen, indem die semantische Erschließung der Verhaltensideale konzeptionell von der Untersuchung der argumentativen Dimensionen einzelner Aussagen unterschieden wird, mithin das Reden über und das Reden mit Werten analytisch voneinander getrennt werden.<sup>1688</sup> Denn diese Ebenen sind trotz ihres reziproken Verhältnisses nicht deckungsgleich. Wenngleich die Konstituierung der jeweiligen Reformgruppe als Wertegemeinschaft unbestreitbar ein zentrales Anliegen der beleuchteten Diskurse bildet, lässt sich die kommunikative Nutzung der Verhaltensideale nicht auf diesen Aspekt reduzieren. Die werte-historischen Implikationen der Viten gehen also über das konkrete Erkenntnisinteresse dieser Studie hinaus. Daher ist der eigentlichen Untersuchung der diskursiven Gruppenbildungsprozesse jeweils eine katalogartige Aufstellung der verhandelten Werte und Normen vorangestellt worden, um den Facettenreichtum der eruierten Aushandlungsprozesse exemplarisch abzubilden und die Erkenntnisse so für weitere werte-historische Forschungen anschlussfähig zu machen.

Die hierbei aufgeworfenen Kategorien, welche der Systematisierung der exemplarischen Bestandsaufnahme dienen, sind aus der konkreten Arbeit am Material erwachsen und somit Teil der spezifischen Untersuchungskonfiguration. Sie erheben explizit keinen Anspruch auf Allgemeingültigkeit. Vielmehr folgt aus dem oben umrissenen konstruktivistischen Werteverständnis, dass jede Analyse letztlich eigene Kategorien definieren muss, um die jeweils untersuchten moralischen Diskurse adäquat erfassen zu können. Gleichwohl soll mit der hier getroffenen Auswahl zugleich ein Vorschlag unterbreitet werden, wie sich die analytische Sprache von der häufig wenig normierten Quellsprache produktiv emanzipieren lässt, um eine beispielübergreifende Vergleichbarkeit der Befunde herzustellen – zumal einige der hier aufgeworfenen, auf den ersten Blick vielleicht neu anmutenden Begrifflichkeiten an bestehende Diskussionen anschließen können.<sup>1689</sup>

Zudem hat die vorliegende Studie auch über ihr dezidiert sozialgeschichtliches Erkenntnisinteresse der vormodernen Werteforschung eine neue Per-

---

1687 Vgl. hierzu das Inhaltverzeichnis bei BEHRENS, Scham, S. 5–7, sowie die konzeptionellen Ausführungen ebd., 25 sowie S. 29f., zum Aufbau der Studie.

1688 Ein Beispiel für eine konsequente Unterscheidung dieser Untersuchungsebenen bietet, wenngleich auch mit anderem Zuschnitt, BEHRENS, Scham, die sich in ihrem zweiten Analyseschritt vor allem mit der performativen Dimension von Scham beschäftigt.

1689 Vgl. zu vormodernen Produktivitätsvorstellungen etwa die Studien in LAUDE/HESS, Produktivität, zum mittlerweile intensiv diskutierten Feld agonaler Praktiken die Fallstudien in ISRAEL/JASER, Agon, sowie BOUGARD/LE JAN/LIENHARD, Agon.

spektive erschlossen. Denn die den Forschungsdiskurs bisher dominierenden Blickrichtungen sind hier gleichsam umgekehrt worden, um Reformen als Wertegemeinschaften überhaupt erst beschreibbar machen zu können: Statt eine stark formalisierte Gruppe nach den in ihr greifbaren Wertevorstellungen zu befragen oder die soziale Signifikanz lediglich eines Verhaltensideals auf Basis eines möglichst breit gestreuten Quellenkorpus zu ermitteln, wurde die gemeinschaftsbildende Relation unterschiedlicher Ideale im Rahmen eines spezifischen Kommunikationszusammenhanges – der reformorientierten Vitenproduktion im spätangelsächsischen England – untersucht. Neben einer Profilierung der zugehörigkeitsstiftenden Funktion von Werten erlaubt ein solch „mikrodiachroner“<sup>1690</sup> Zugang eine stärkere Berücksichtigung von Nuancen innerhalb der Aushandlungsprozesse, die bei einer starken synchronen oder diachronen Auffächerung zwangsläufig aus dem Blick geraten müssen. Ja, erst der Wechsel von der Makro- auf die Mikroebene hat die doppelte kommunikative Stoßrichtung von Wertediskursen sowie deren hierdurch bedingte Dynamik klar hervortreten lassen. Zwar kann die Ablehnung essentialistischer Vorstellungen als Grundüberzeugung einer kulturwissenschaftlich orientierten Werteforschung gelten. Ebenso haben historisch-semantiche Untersuchungen bereits im breiten diachronen wie synchronen Zugriff auf die Mehrdeutigkeit, Kontextgebundenheit und situative Nutzung moralischer Wissensbestände verwiesen und so deren Stellenwert als vermeintlich klar definierte Konzepte stark relativiert.<sup>1691</sup> Die vorliegende Studie stellt aber insofern eine bedeutsame Ergänzung zu diesen Ansätzen dar, als sie diese hohe Volatilität in einem klar abgrenzbaren und stabilen Kommunikationszusammenhang nachgewiesen hat, für den die Formulierung eines gemeinsamen Wertehorizonts paradoxerweise zugleich konstitutiv ist. Damit entkräftet sie einen geläufigen Einwand gegen breiter aufgefächerte Studien zur (moralischen) Semantik vergangener Gesellschaften, demzufolge Bedeutungswandel dort zwar aufgezeigt, nicht aber erklärt würde, die hohe Varianz und Vielfalt von Bedeutungszuschreibungen somit weniger zeitgenössische Praktiken als vielmehr die relative Unvergleichbarkeit der gewählten Beispiele widerspiegeln.<sup>1692</sup> Denn Werte erscheinen nicht allein in der kontextübergreifenden *longue durée* als hochgradig wandelbar. Vielmehr bilden inhaltliche Unterbestimmung und Offenheit allgemeine Wesensmerkmale dieser Idealvorstellungen.

Einen weiteren Punkt, der in der zukünftigen Forschung stärker profiliert werden müsste, bilden Binnenunterschiede bezüglich der Geltungserzeugung und -kraft von Werten. Die vorliegende Studie hat sich bewusst gegen eine Hierarchisierung oder Klassifizierung der einzelnen Wertevorstellungen entschieden, um die Bestandsaufnahme in den Katalogteilen ergebnisoffen sowie anknüpfungsfähig zu gestalten und so einer Fokussierung auf vermeintliche

---

1690 Der Begriff der „Mikrodiachronie“ lässt sich bei STEINMETZ, *Begriffsgeschichte*, S. 183, finden.

1691 Vgl. zum Stand der historischen Werteforschung den Abschnitt I.5., zu den Ansätzen der neueren Historischen Semantik den Abschnitt I.2. in der vorliegenden Arbeit.

1692 Vgl. zu diesem Erklärungsdefizit der Historischen Semantik STEINMETZ, *Begriffsgeschichte*, S. 183–192.

Kernbereiche, wie sie insbesondere die Tugendforschung kennzeichnet, vorzubeugen. Dennoch treten auch in dieser egalitären Perspektive einige Verhaltensideale aufgrund ihrer spezifischen Konfiguration besonders hervor: Das Ideal der Keuschheit wird etwa von den Autoren nicht in einem absoluten Sinne definiert, sondern vielmehr an die jeweilige Lebensrealität des Individuums angepasst. Dieses graduelle Verständnis geht mit einer übergreifenden Verweiskontrolle sexueller Enthaltsamkeit einher, gilt diese doch als Ausdruck einer allgemeinen Affektkontrolle und somit als Spiegel der inneren moralischen Verfasstheit an sich. Gerade in dieser spezifischen Konfiguration scheint der eigentliche Geltungsgrund der Keuschheit als eines allgemeingültigen und vor allem sozialen Verhaltensideals zu liegen, welches jenseits der religiös-kultischen Signifikanz auch der Stabilisierung von Gemeinschaften dient. Das Ideal der Agonalität weist einen ebenso überwölbenden Charakter auf, der sich allerdings auf eine andere Weise realisiert. Denn im Sinne einer positiv konnotierten Selbstbehauptung verfügt dieser Verhaltenswert über keinen eigenen Geltungsbereich, sondern verstärkt vielmehr als ‚Metawert‘ die Geltungskraft anderer Idealvorstellungen, indem er deren wünschenswerten Charakter weiter hervorhebt. Damit ist Agonalität im vorliegenden Kontext durch dieselben Muster der Geltungserzeugung charakterisiert, wie sie von Katharina Behrens für das Ideal der Schamhaftigkeit im ricardischen England herausgearbeitet worden sind.<sup>1693</sup> Solchen typologischen Unterschieden bezüglich der Konfiguration von Werten gilt es auf Basis weiterer Detailstudien nachzugehen, um langfristig zu einem systematischeren Verständnis vormoderner Verhaltensordnungen zu gelangen.

Darüber hinaus ließe sich das von den Bestimmungen bei Hans Joas ausgehende, dezidiert sozialgeschichtlich orientierte Werteverständnis der vorliegenden Arbeit über einen Einbezug konzeptionell verwandter beziehungsweise thematisch nahestehender Subdisziplinen der Geschichtswissenschaft definitiv weiter schärfen. Insbesondere die historische Emotionsforschung oder die historische Vertrauensforschung böten sich für einen solchen Methodentransfer an, da sie sich ebenfalls intensiv mit der sozialen Signifikanz wie auch Prägung von Verhaltensidealen und Umgangsformen befassen.<sup>1694</sup> Methodische Angebote aus dem Bereich der Emotionsgeschichte könnten außerdem zu einer analytischen Durchdringung des affirmativen Charakters von Werten beitragen, der im Rahmen der vorliegenden Studie nicht eigens reflektiert worden ist.<sup>1695</sup> Die

---

1693 Vgl. BEHRENS, Scham, S. 317.

1694 Vgl. zur historischen Emotionsforschung allgemein ROSENWEIN/CHRISTIANI, History, sowie kritisch SCHNELL, Gefühle, speziell zur Mediävistik DERS., Emotionsforschung, jeweils mit weiterführender Literatur. Zur historischen Vertrauensforschung ZIEGLER, Trauen, bes. S. 9–18, LEPSIUS/REICHLIN, Fides, sowie HIRSCHBIEGEL, Nahbeziehungen, bes. S. 48–78.

1695 Die Methoden, Ansätze und Ergebnisse der historischen Emotionsforschung sind bisher nur punktuell in die Wertegeschichte eingeflossen, so etwa bei BEHRENS, Scham, bes. S. 26–28 sowie S. 315f. Der Konnex zwischen historischer Emotions- und Vertrauensforschung gestaltet sich demgegenüber deutlich enger, ist die letztgenannte doch maßgeblich aus der erstgenannten erwachsen. Vgl. ZIEGLER, Trauen, S. 10 sowie S. 21–24.

unterschiedlichen Ansätze und Zugriffe, welche innerhalb der mediävistischen Erforschung normativer Ordnungen verfolgt werden, stehen häufig unverbunden nebeneinander, obwohl das Forschungsfeld insgesamt von stärkeren Synergieeffekten und methodologischen Transfers profitieren würde.<sup>1696</sup> Dies würde nicht zuletzt zu einer geschichtswissenschaftlichen Operationalisierung der vielfach aus den Sozialwissenschaften stammenden Konzepte beitragen. Auch in dieser Hinsicht versteht sich die vorliegende Untersuchung als Baustein für Synthesen, welche die kulturwissenschaftlichen Ansätze in der mediävistischen Sozialgeschichte nicht allein thematisch, sondern auch methodologisch zu bündeln suchen.

Schließlich ist auf einen ganz grundlegenden Aspekt hinzuweisen, der aus der vorliegenden Untersuchung folgt: das besondere Erkenntnispotenzial von Reformkontexten für die historische Werteforschung. Gerade weil reformorientierte Akteure sich aktiv für eine umfassende Implementierung der von ihnen vertretenen Ideale einsetzen, bilden Vorstellungen vom Wünschens- und Erstrebenswerten einen essentiellen Bestandteil ihrer Kommunikation. Die Affirmation eines gemeinsamen normativen Bezugsrahmens kann gar als selbstvergewisserndes Moment gewertet werden, über welches sich die Gruppe überhaupt erst konstituiert. In direkter Anlehnung an Wertedefinitionen ließen sich Reformen somit als Akteure charakterisieren, die das Gute schlechthin wünschen und erstreben.<sup>1697</sup> Nicht zuletzt aufgrund dieses engen Konnexes zwischen normativer Vorstellungswelt und Gruppenbildung wurden zwei miteinander vergleichbare Reformkontexte in der vorliegenden Studie in den Mittelpunkt des Erkenntnisinteresses gerückt – ein Zugang, der sich auch in Bezug auf andere Erneuerungsbewegungen des Mittelalters als vielversprechend erweisen könnte.

### IV.3. Durch Werte einen – zum vermeintlichen Gegensatz zwischen laikaler und klerikaler Kultur im früheren Mittelalter

Obwohl die Erhebung Lanfrancs in den Archiepiskopat von Canterbury durch den Visionsbericht als Teil des göttlichen Heilsplans erwiesen wird und nur auf die Vermittlung von Abt Herluin hin zustande kommt, lässt Gilbert keinen Zweifel daran, dass es sich vornehmlich um eine königliche Ernennung handelt. So geht der Offenbarung eine knappe Beschreibung der profanen Umstände voran, in welcher Wilhelm der Eroberer im Einvernehmen mit Papst Alexander II. sowie den englischen und normannischen *magnates* den Kandidaten aus-

---

<sup>1696</sup> So auch spezifisch mit Blick auf die Vertrauensforschung ebd., S. 10.

<sup>1697</sup> Vgl. zu Werteverständnis und -definitionen in der Geschichtswissenschaft den Abschnitt I.5. in der vorliegenden Arbeit.



wählt.<sup>1698</sup> Zudem erteilt Herluin Lanfranc die Anweisung zum Ortswechsel erst auf Veranlassung des Herrschers hin. Ja, in der Offenbarung wird das Geschehen gar zunächst als Akt königlicher Willkür beschrieben, setzt Wilhelm sich doch über die begründeten Vorbehalte des Abtes gegen eine Umpflanzung des Baumes hinweg, *quia dominus erat*. Die imminente Konfliktlage wird letztlich nur durch die positiven Folgen der Umsetzung entschärft, da sich hierdurch der Resonanzraum von Lanfrancs heilsamen Lehren über die Normandie hinaus erweitert. Kontemplativer Rückzug und diesseitiges Engagement mögen nicht immer vorraussetzungslos miteinander vereinbar sein. Letztlich bilden sie aber auch für Gilbert gleichwertige Teile einer idealen Lebensführung und somit zwei Seiten derselben Medaille.

Geradezu in zugespitzter Form erscheint das hier evozierte Spannungsfeld zwischen weltlichen Verpflichtungen und kontemplativer Neigung im Kontext von Herluins Eintritt in den monastischen Stand zu Beginn des Werkes. Denn der spätere Abt hatte das Mönchsgewand erst im fortgeschrittenen Alter von 37 Jahren genommen, nachdem er Graf Gilbert von Brionne mehrere Jahre als *miles* gedient hatte.<sup>1699</sup> Der Hagiograph beschreibt den Vorgang dabei nicht als spontane Bekehrung, sondern als graduellen Sinneswandel, im Zuge dessen die diesseitige soziale Stellung für Herluin an Bedeutung verloren und gleichzeitig die Sorge um sein Seelenheil zugenommen habe. Die Folge dieser charakterlichen Metamorphose bildet eine liminale Phase, in welcher Herluin beiden Sphären – dem radikalen Weltentzug wie dem weltlichen Herrendienst – gleichermaßen gerecht zu werden versucht, was zu einer inneren Zerrissenheit des Heiligen wie auch zu Konflikten mit dessen sozialem Umfeld führt. Am plastischsten tritt die Unvereinbarkeit der von Herluin verkörperten Lebensmodelle im gräflichen Hofleben hervor, in dessen Kontext sich der ehemalige *miles* schließlich nach einer Phase der *dissimulatio*<sup>1700</sup> offen zu seiner asketischen Orientierung bekennt: In billige Kleidung gehüllt, mit ungeschorenem Bart und Haar nimmt er weiterhin an der Tafel seines Herrn Platz, wo er angesichts des Überflusses an Speisen nur hartes Brot und Wasser zu sich nimmt.<sup>1701</sup> Gesandtschaften des Grafen nimmt er nicht mehr zu Pferd, sondern nur noch auf einem

---

1698 *Totius igitur Christianitatis summi pontificis Alexandri, uiri uita et scientia excellentissimi, consulto et rogato, omnium quoque Anglici et Normanni imperii magnatum libentissimo assensu, rex Willelmus, quod potissimum solumque acceptabat consilium, doctorem supra memoratum [Lanfranc] ad hoc elegit negotium.* GILBERT CRSIPIN, *Vita Herluini*, Cap. 78.

1699 Vgl. zum Werdegang Herluins allgemein FOULON, *Foundation*, zum Alter GILBERT CRSIPIN, *Vita Herluini*, Cap. 11.

1700 So die explizite Wortwahl Gilberts in Bezug auf Herluins nachlassenden Eifer im Kampftraining: *In armis in cultu corporis non idem studium quod prius satis indicabat alterationem animi illius, quam adhuc seria dissimulatione.* GILBERT CRSIPIN, *Vita Herluini*, Cap. 14.

1701 *Abrenuntians ergo militie, uilli tegumento indutus, barba et crine intonsus inter aulicos ea quidem diu seruiuit quam diximus intentione, exiturus ab Egypto ille Hebreus, ea uidelicet transiliens que transeunt ac omni conanine se extendens in ea que eterna existerunt, ab eis qui remanebant mutatum in opus Dei asportare conabatur quicquid pretiosum poterat iam domini sui letus adsidens ad mensam inter multimodas epulas et comessantes pane asperiori uestebatur et aqua.* GILBERT CRSIPIN, *Vita Herluini*, Cap. 15.

Esel reitend wahr.<sup>1702</sup> Der Heilige wird von allen verspottet, ja gar aufgrund seines Verhaltens für verrückt erklärt. Obwohl Graf Gilbert und die restlichen Höflinge Herluin durch Drohungen, Versprechungen und Beleidigungen von seinem Verhalten abzubringen versuchen, bleibt er bei seiner Überzeugung.<sup>1703</sup> Typologisch wird die Situation Herluins dabei vom Autor mit der Lage der Israeliten in Ägypten vor dem Exodus verglichen:<sup>1704</sup> der weltliche Dienst als ägyptische Sklaverei – eindrücklicher kann man Hofkritik kaum formulieren.

Gilbert stellt mit dieser spannungsgeladenen Beschreibung des Verhältnisses von höfischem und gottgefälligem Leben keineswegs eine Ausnahme dar. Vielmehr lassen sich einige Parallelen in den hier untersuchten reformorientierten Viten der späten Angelsachsenzeit finden: Herluins heimliches Gebet bei Nacht sowie seine Ausreden gegenüber den Tischgenossen bezüglich seiner enthaltsamen Abwesenheit vom höfischen Mahl erinnern etwa an die ebenso geheim gehaltenen Kirchenbesuche Alfreds des Großen oder dessen im Mantel verstecktes Andachtsbüchlein, verbergen doch beide Akteure ihre fromme Gesinnung gegenüber ihrem Umfeld.<sup>1705</sup> Die Anfeindungen, mit denen sich Herluin durch seine schließlich offen praktizierte Askese bei Hof konfrontiert sieht, ähneln wiederum den Intrigen und Demütigungen, denen Dunstan laut seinem Biographen B. am Herrscherhof ausgesetzt gewesen sei und die schließlich gar zu seiner Exilierung durch Eadwig geführt hätten.<sup>1706</sup> In der *Translatio et miracula Sancti Swithuni* berichtet Lantfred schließlich von den negativen Folgen, welche der Aufenthalt eines Bischofs respektive Abtes am Königshof für die von ihm versehene Gemeinschaft haben konnte, halten sich die Mönche von Old Minster doch während der Abwesenheit Æthelwolds nicht mehr an dessen strikte Vorgaben.<sup>1707</sup>

Damit scheinen die beschriebenen Hofepisoden zunächst eine immer noch wirkmächtige Meistererzählung der Forschung zu untermauern: die Annahme einer tiefgreifenden Differenz zwischen einer laikalen Adels- und einer Klerikerkultur mit ihren unterschiedlichen moralischen Referenzsystemen und Leitbildern. Der in einer Kriegergesellschaft sozialisierte und auf seine Ehre bedachte Adlige, welcher eine auf soziale Distinktion angelegte Lebenskultur pflegt, scheint nicht mit dem auf Gewalt verzichtenden, enthaltsam lebenden und seinen individuellen Status dadurch negierenden Heiligen vereinbar zu sein. Ja, während Gottgefälligkeit vor allem durch den (partiellen) Weltentzug realisiert werde, generiere sich adliger Status gerade in der Weltgewandtheit und Verge-

1702 *Mittebatur homo olim uiuersis acceptissimus sepenumero ad curias sedens asinum, meror ac risus diuersis quo adueniebat, seruitiorum quidem gratiositate, quia metuebat seculo irretiri nec equitare iam uolebat, asinando seruiens domino sine cuius permissu discedere nolebat.* GILBERT CRISPIN, *Vita Herluini*, Cap. 16.

1703 *Ridebatur ab uniuersis, amentie quicquid agebat reputabatur. Minis, promissis, iniuriis, dominus [sc. Gilbert von Brionne] et uniuersi satellites nil poterant a proposito suo eum auertere conantes.* GILBERT CRISPIN, *Vita Herluini*, Cap. 16.

1704 Vgl. hierzu das Zitat in Anm. 1701.

1705 Vgl. zur Frömmigkeit Alfreds die Abschnitte II.2.4. und II.2.11. in der vorliegenden Arbeit.

1706 Vgl. zum Hofdienst Dunstans die Abschnitte III.2.2. und III.3.2.2. in der vorliegenden Arbeit.

1707 Vgl. hierzu die Abschnitte III.2.7. und III.3.1.2. in der vorliegenden Arbeit.

sellschaftung mit Standesgenossen. Den paradigmatischen Kristallisationspunkt dieses vermeintlichen Gegensatzes bildet dabei die Rückbindung der Verhaltensideale an unterschiedliche soziale Ordnungen: Der Hof war durch andere Werte und Normen geprägt als das Kloster oder die Domgemeinschaft.<sup>1708</sup>

Bei genauerer Betrachtung vermögen die vorgestellten Befunde die Annahme einer solch tiefgreifenden Dichotomie indes nicht zu stützen, da die vermeintliche Unvereinbarkeit von den Autoren stets produktiv aufgehoben wird. Obwohl Herluin zunächst mit Gilbert von Brionne bricht, versöhnen sich die Akteure aus gegenseitiger Zuneigung füreinander wieder. Der Graf erlaubt seinem ehemaligen *miles* dabei nicht nur den Wechsel in den monastischen Stand, sondern unterstützt ihn in der Folge auch materiell bei diesem Vorhaben. Ja, das Verhältnis ändert sich grundlegend, ist es doch nun der weltliche Herr, welcher den Heiligen *ut dominus* liebe und Gehorsam leiste.<sup>1709</sup> Alfred erzielt im fortgeschrittenen Alter einen Bildungsdurchbruch, welcher ihm eine gleichwertige Berücksichtigung von weltlichen Verpflichtungen und kontemplativem Gottesdienst in der Lebensführung ermöglicht.<sup>1710</sup> Dunstan wird von Eadwigs Bruder und Nachfolger Edgar aus dem Exil zurückgerufen und schließlich zum Erzbischof ernannt, wodurch sich das Verhältnis zwischen weltlicher und geistlicher Reichsspitze dauerhaft stabilisiert.<sup>1711</sup> Im Falle der Domgemeinschaft von Winchester ist es schließlich das Eingreifen des Heiligen Swithun, welches die Krise abwendet und so den Hofaufenthalt Æthelwolds entproblematisiert.<sup>1712</sup> Hofkritische Stimmen in der hier untersuchten reformorientierten Hagiographie sind somit situativ zu deuten und in ihren jeweiligen kommunikativen Kontexten zu verorten. Zwei übergeordnete Aspekte treten dabei deutlich hervor: Zum einen ist der Dienst in der Welt nicht gänzlich zu vermeiden, sondern bildet vielmehr eine Herausforderung, der man sich trotz einer starken kontemplativen Orientierung stellen muss. Zum anderen bilden gerade geteilte Wertevorstellungen ein Bindeglied, um Differenzen zwischen diesen unterschiedlichen Lebensidealen von *vita activa* und *vita contemplativa* mit ihren paradigmatischen Fluchtpunkten Hof und Kloster abzubauen.

In den Viten lassen sich gleich mehrere Beispiele für eine kontemplative oder gar mönchsgleiche Orientierung sozialer Eliten finden: So schreibt etwa Asser Alfred nicht nur ein tiefgreifendes Bewusstsein um die eigene sexuelle Sündhaftigkeit zu, sondern lässt ihn auch die Hälfte seiner Zeit ganz dem Gottesdienst

---

1708 Vgl. zu diesem vermeintlichen Gegensatz den Abschnitt I.5. in der vorliegenden Arbeit sowie – speziell mit Blick auf die *Vita Herluini* – die Interpretation bei FOULON, Foundation, bes. S.15f.

1709 *Tandem gartissimo clienti expetitiā [sc. den Kloster Eintritt Herluins] concedit tam sui quam suorum omnium facultatem. Quam eatenus et bene obsequentem sibi amauerat, iam cepit amare ut dominum, ac libens obsequeretur illi. Plures dies multo cum honore detentum apud se debita honorificentia remisit, ditioni illius ac seruitio tradens quidquid paterni iuris habebant fratres sui, qui eadem dignitate geniti pares extiterant sibi.* GILBERT CRSIPIN, *Vita Herluini*, Cap. 24–25.

1710 Vgl. hierzu den Abschnitt II.2.11. in der vorliegenden Arbeit.

1711 Vgl. zu dieser übergeordneten Aussageintention der Werke B.s und Adelards den Abschnitt III.1.3.4. in der vorliegenden Arbeit.

1712 Vgl. hierzu den Abschnitt III.3.1.1. in der vorliegenden Arbeit.

widmen.<sup>1713</sup> Æthelwine von East Anglia wird in der Oswaldsvita Byrhtferths gleich mehrfach eine besondere Wertschätzung für die klösterliche Lebensweise zugeschrieben, die sich am deutlichsten während seines letzten Besuches in dem von ihm mitgegründeten Kloster Ramsey artikuliert.<sup>1714</sup> Edgar wiederum fördert in derselben Vita das Mönchtum in seinem Reich nicht nur materiell, sondern ermahnt die von ihm eingesetzten Äbte gar persönlich zur Einhaltung der klösterlichen Observanz.<sup>1715</sup> Edmund der Märtyrer wird von Abbo mit einer jungfräulichen Lebensführung assoziiert und bekennt sich gänzlich zum Ideal des Gewaltverzichts, indem er sich demütig seinen Gegnern ausliefert.<sup>1716</sup> All diesen Akteuren wird so in unterschiedlicher Intensität eine Orientierung an Wertevorstellungen zugeschrieben, die eigentlich für das religiöse Expertentum, nicht für laikale Eliten leitend sind beziehungsweise sein sollen. Dabei ist besonders herauszustellen, dass keine der genannten Personen mit einem Statuswechsel in Verbindung gebracht wird. Die Propagierung eines Übertritts laikaler Personen in den Mönchsstand bildet nicht das kommunikative Anliegen dieser Zuschreibungen. Vielmehr geht es um eine Verwirklichung religiöser Lebensideale in dem jeweiligen Stand, in welchem man sich befindet.

Mag man die mönchsgleiche Gesinnung, welche Königen und Herrschaftsträgern in den Viten attestiert wird, auf den klerikal-monastischen Hintergrund der Autoren zurückführen, die damit letztlich ihr eigenes Lebensmodell profilierten, zeigt die Übertragung vermeintlich laikaler Verhaltenswerte auf geistliche Akteure, dass die Wechselwirkung zwischen den Wertesphären komplexer zu perspektivieren ist. Hierbei ist vor allem auf agonale Verhaltensideale zu verweisen, die nicht nur für den in der Kriegskunst geschulten Abt Johannes in der Alfredsvita Assers reklamiert werden.<sup>1717</sup> Vielmehr bedienen sich die Autoren der Reformerviten des 10. und 11. Jahrhunderts einer ausgesprochen martialischen Sprache, um den spirituellen Kampf des Mönchtums gegen die Sündhaftigkeit zu akzentuieren: Byrhtferth lässt Ecgwine in einer Reihe von allegorisch zu deutenden Zweikämpfen gegen die Todsünden sowie den Teufel die Stadt Babylon erobern, womit er den Bischof letztlich als Krieger und Feldherrn inszeniert.<sup>1718</sup> Oswald stellt bei demselben Hagiographen wiederum gerade durch die keusche Lebensführung seine Männlichkeit unter Beweis und verdeutlicht somit die Relevanz von Geschlechternormen auch in geistlichen Kontexten.<sup>1719</sup>

Der geteilten Werteorientierung zwischen laikalen und klerikalen Akteuren wurde in den Reformkontexten demnach nicht allein durch eine vermeintliche ‚Monachisierung‘ der erstgenannten Statusgruppe Ausdruck verliehen. Umgekehrt assoziieren die Autoren auch klerikal-monastische Reformer mit Verhal-

---

1713 Vgl. hierzu die Abschnitte II.2.5. und II.2.11. in der vorliegenden Arbeit.

1714 Vgl. hierzu den Abschnitt III.3.1.3. in der vorliegenden Arbeit.

1715 Vgl. hierzu den Abschnitt III.2.4. in der vorliegenden Arbeit.

1716 Vgl. hierzu die Abschnitte III.2.10. und III.3.1.2. in der vorliegenden Arbeit.

1717 Vgl. hierzu den Abschnitt II.2.10. in der vorliegenden Arbeit.

1718 Vgl. hierzu den Abschnitt III.2.10. in der vorliegenden Arbeit.

1719 Vgl. ebd.

tensidealen, die in der Forschung bisher vor allem für eine laikale Elitenkultur reklamiert worden sind. Es entsteht mithin nicht das Bild einer einseitigen christlichen Überformung des Adels, sondern vielmehr dasjenige eines reziproken Verhältnisses zwischen laikaler und klerikaler Wertesphäre.

Die Verbindung durchaus differierender Verhaltensmaximen in einem Lebensentwurf impliziert allerdings nicht zwangsläufig ein harmonisches Mit- oder Nebeneinander der einzelnen Handlungsweisen. Asser reflektiert beispielsweise bei seiner Indienstnahme durch Alfred ausführlich die normativen Spannungen, welche sich aus der doppelten Bindung des geistlichen Hofgelehrten an den Herrscher und die Heimatgemeinschaft ergeben, wobei keine der beiden Komponenten einen Vorrang gegenüber der anderen beanspruchen kann. Die Konfliktsituation wird dabei letztlich nur durch das Entgegenkommen des Königs und somit situativ überwunden. Dauerhafte Lösungsstrategien für den Wertekonflikt bietet der Waliser hingegen nicht.<sup>1720</sup> Edmunds totaler Gewaltverzicht wird in einer längeren Ansprache des Herrschers gerade als verantwortungsvolles Handeln definiert und im Rekurs auf unterschiedliche Verhaltensordnungen legitimiert, indem die bedingungslose Opferbereitschaft als Dienst am Volk und mutige Tat ausgewiesen werden.<sup>1721</sup> Alfred wiederum realisiert seine keusche Orientierung nicht, sondern kompensiert das an den Tag gelegte ‚Fehlverhalten‘ durch die selbstaufgelegte Buße der Krankheit, sodass er im Sinne des Gebots der dynastischen Sukzession Nachkommen zeugen kann.<sup>1722</sup> Bei Edmund ist es wiederum die Vorzeitigkeit des Geschehens, welche die königliche Jungfräulichkeit entproblematisiert: Der Märtyrerkönig hat zur Zeit der Niederschrift der *Passio* längst einen Nachfolger gefunden.<sup>1723</sup> Die gewaltvolle Gegenwehr gegen die Attentäter wird im Falle des Johannes von Athelney durch die Spiritualisierung des Kampfgeschehens legitimiert, glaubt der Abt doch, gegen *daemones* selbst zu kämpfen.<sup>1724</sup> Die sich aus der Verbindung konfligierender Verhaltensanforderungen ergebenden Spannungen werden in den Viten also auf vielfältige Weise diskursiviert, ohne dass deren Vereinbarkeit dabei grundsätzlich angezweifelt würde.

Die untersuchten Reformgruppenentwürfe sind folglich durch eine Werteppluralität gekennzeichnet, die sich nicht entlang der vermeintlichen Grenzen zwischen einer Adels- und einer Klerikerkultur ordnen lässt. Zudem werden diese Wertesphären weder eindeutig hierarchisiert noch an einzelne Akteurskreise rückgebunden. Vielmehr geht es den Autoren um die Konturierung eines gemeinsamen Wertehorizonts, in welchem mögliche Gegensätze durch produktive Umdeutungen bewusst überbrückt werden, um laikalen wie klerikalen Akteuren gleichermaßen Identifikationsangebote bieten zu können. Für die zukünftige Forschung bedeutet dies, dass sie weniger das Trennende als viel-

---

1720 Vgl. hierzu den Abschnitt II.3.2.2. in der vorliegenden Arbeit.

1721 Vgl. hierzu den Abschnitt III.2.10. in der vorliegenden Arbeit.

1722 Vgl. hierzu die Abschnitte II.2.3. und II.2.5. in der vorliegenden Arbeit.

1723 Vgl. hierzu den Abschnitt III.2.5. in der vorliegenden Arbeit.

1724 Vgl. hierzu den Abschnitt II.2.10. in der vorliegenden Arbeit.



mehr das Verbindende zwischen Hof und Kloster, zwischen Adel und Geistlichkeit in den Blick nehmen sollte.

So müsste vor allem durch eine diachrone wie synchrone Ausweitung der Perspektive ermittelt werden, inwiefern die hier skizzierten Wechselwirkungen spezifisch für die untersuchten Fallbeispiele sind, wie es etwa bisherige Urteile insbesondere zum vermeintlich singulären Status der ‚benediktinischen‘ Reformen nahelegen. Denn in europäisch orientierten Synthesen zu monastischen Erneuerungsbewegungen im beginnenden Hochmittelalter werden die Verhältnisse im vornormannischen England nicht zuletzt wegen der Absenz des *libertas*-Gedankens häufig als Sonderfall gewertet. Während man sich auf dem Kontinent für eine verstärkte Grenzziehung zwischen monastisch-klerikaler und laikaler Sphäre eingesetzt habe, ließe sich bei den Angelsachsen über die starke Anlehnung an das Königtum sowie die Monachisierung weltgeistlicher Ämter und Gemeinschaften das genaue Gegenteil beobachten.<sup>1725</sup>

Indes zeigen bereits die kursorisch behandelten Beispiele aus der Herluinsvita Gilberts, dass der Gegensatz zwischen angelsächsischer und normannischer Zeit, zwischen insularen und kontinentalen Wertevorstellungen nicht so fundamental ist, wie in der Forschung gelegentlich behauptet wird. Gewiss lassen sich einerseits Unterschiede konstatieren, wie die Binnendifferenzierung zwischen weltklerikaler und monastischer Lebensweise in den Reformen Lanfrancs, die in den reformorientierten Viten des 10. und 11. Jahrhunderts keine Entsprechung hat. Auch der formelle Wechsel Herluins vom weltlich-laikalen in den monastischen Stand entspricht nur bedingt angelsächsischen Reformidealen, welche vielmehr die Verwirklichung einer gottgefälligen Lebensweise unter Beibehaltung der jeweiligen sozialen Position propagieren. Andererseits erweisen sich laikale Akteure wie Wilhelm der Eroberer oder Gilbert von Brionne als zentrale Förderer der monastischen Reformen. Zudem engagieren sich Herluin und Lanfranc trotz ihrer asketischen und kontemplativen Orientierung aktiv in der Welt, indem sich ersterer als Abt um die diesseitigen Belange von Le Bec kümmert und letzterer als Berater des Herzogs respektive Königs sowie als Erzbischof fungiert.<sup>1726</sup> Die Verbindung von *vita activa* und *vita contemplativa* ebenso wie die Überbrückung von anderweitig vermittelten sozialen Statusunterscheiden bilden somit auch essentielle Bestandteile des in der *Vita Herluini* vermittelten Idealbilds. Der Gedanke einer *libertas ecclesiae* tritt demgegenüber im Werk nicht prominent in Erscheinung – ein Umstand, der umso mehr hervorzuheben ist, als Gilbert als Parteigänger Anselms eine der wenigen sogenannten ‚Streitschriften‘ im englischen ‚Investiturstreit‘ verfasst hat.<sup>1727</sup>

1725 Vgl. zu dieser Einschätzung ausführlich den Abschnitt III.1.1. in der vorliegenden Arbeit.

1726 Vgl. zur Wahrnehmung externer Aufgaben durch Abt Herluin GILBERT CRISPIN, *Vita Herluini*, Cap. 59–60, zur Funktion Lanfrancs als Berater Wilhelms noch vor seiner Erhebung zum Erzbischof ebd., Cap. 64.

1727 Vgl. GILBERT CRISPIN, *De simoniaciis*. Bei genauerer Betrachtung ergibt sich allerdings nur bedingt das Bild eines Gegensatzes zwischen Traktat und Vita, da Gilbert eine äußerst moderate Position bezüglich des Ämterkaufs vertritt und Simonie sehr eng definiert. Vgl. zum Traktat allgemein wie auch zu dieser Einschätzung im Speziellen CANTOR, Church, S. 170–172, sowie HOLTZMANN,



Statt dem angelsächsischen England vornehmlich eine Sonderstellung in den Reformprozessen des 10. und 11. Jahrhunderts einzuräumen, sollten sich zukünftige Forschungen auf Basis von Detailstudien wie der vorliegenden vielmehr kritisch mit eben jener Meisterzählung auseinandersetzen, welche dieser Einordnung zugrundeliegt: die vermeintlich starke Ausdifferenzierung von laikaler und klerikaler Sphäre im Zuge der gregorianischen Reformen, als deren Vorläufer die monastischen Erneuerungsbewegungen vielfach betrachtet werden. So haben jüngere Studien zum sogenannten ‚Investiturstreit‘ nicht allein dessen epochale Bedeutung für die Trennung von ‚Kirche‘ und ‚Staat‘ und der mit ihnen assoziierten Werte und sozialen Ordnungen relativiert.<sup>1728</sup> Vielmehr haben diese Arbeiten ebenso aufzeigen können, wie nachhaltig die Wahrnehmung des Verhältnisses von Religion und Politik im Frühmittelalter durch diesen vermeintlichen Wendepunkt retrospektiv geprägt worden ist. Denn die Jahrhundert zuvor avancierten in diesem teleologischen Interpretationsmodell zu einem „archaischen Gegen- und Startpunkt“<sup>1729</sup> eben jenes vermeintlich auf die moderne Säkularisierung hinführenden Konflikts, ja zu einer bloßen „Vorinvestiturstreitzeit“<sup>1730</sup>, die allein vor dem Hintergrund späterer Entwicklungen untersucht wurde.

Mit Blick auf das Verhältnis von laikalen und klerikalen Werteordnungen spiegelt sich diese retrospektive Deutung paradigmatisch in der Diskussion um den Entstehungskontext der höfischen Kultur wider, welche 1985 durch C. Stephen Jaeger angestoßen worden ist.<sup>1731</sup> Zwar wertete Jaeger nicht die französischen Fürstenhöfe um 1100, sondern bereits die ottonisch-salische Reichskirche

---

Geschichte, S. 249–255. Im Gegensatz zu Gilberts anderen Schriften hat der Simonietraktat bisher kaum Interesse erfahren. Dies dürfte auch auf die untergeordnete Rolle zurückzuführen sein, welche diesem ohnehin problematischen Genus in der Forschung im Rahmen des englischen ‚Investiturstreits‘ zugesprochen wird. SCHILD, Investiturstreit, S. 12, Anm. 8, klammert die „Streitschriften“ in ihrer Untersuchung etwa aufgrund der vermeintlich geringen Bedeutung bewusst aus und verweist dementsprechend nur knapp auf die Abhandlung Gilberts. Vgl. zum problematischen Charakter der Textgattung „Streitschrift“ allgemein HARTMANN, Kommunikation, passim, mit den dortigen Querverweisen auf weitere Studien im entsprechenden Band sowie der angeführten Literatur.

1728 Vgl. zur Relativierung des ‚Investiturstreits‘ als epochemachender Ausdifferenzierung von säkularer und sakraler Sphäre etwa KÖRNTGEN, Investiturstreit, oder ALTHOFF, Libertas, zum Stellenwert dieser Forschungstradition in der deutschen Geschichtswissenschaft den Überblick bei BRUHN, Kaiser, mit weiterführender Literatur. Bei der Zuschreibung einer epochalen Bedeutung könnte es sich allerdings durchaus um einen deutschen ‚Sonderweg‘ handeln, da der englischen Ausprägung des Konflikts in der entsprechenden Forschung etwa nur eine untergeordnete Bedeutung zugesprochen wird. Vgl. hierzu SCHILD, Investiturstreit, S. 13 f. sowie AIRLIE, View, bes. S. 71–73.

1729 KÖRNTGEN, Investiturstreit, S. 95.

1730 Ebd., S. 100.

1731 Auch FOULON, Foundation, S. 16, scheint in seiner Interpretation der *Vita Herluini* von einer durch den ‚Investiturstreit‘ ausgelösten Weichenstellung auszugehen, verweist er doch auf eine stärkere Trennung zwischen laikaler und klerikaler Sphäre, die auch mit dem Konkordat von London 1107 zusammenhänge.

als spezifische „matrix“<sup>1732</sup>, welche die Ausbreitung einer auf antiken Idealen aufbauenden Hofkultur entscheidend geprägt habe. Die Entstehung dieser vermeintlich genuin laikalen Werteordnung wurde so in einem klerikalen Umfeld in der Zeit vor der Kirchenreform verortet. Gleichwohl erweist sich der ‚Investiturstreit‘ und die mit ihm einhergehende Ausdifferenzierung von Kirche und Welt auch bei Jaeger als zentraler Rahmen für die Einordnung der Befunde, da die Ausformulierung dieser Kultur wesentlich auf die politische Funktion der Reichskirche im Herrscherdienst zurückgeführt wird.<sup>1733</sup> Trotz ihrer Vermittlung und Formierung an den Kathedralschulen bleibt diese Werteordnung für Jaeger also im Wortsinn eine höfische.

Rüdiger Schnell hat diese Engführung zu Recht kritisiert und demgegenüber an einer Fülle von Beispielen aus der Merowinger- und Karolingerzeit aufzeigen können, dass der soziale Sinn entsprechender Verhaltensideale nicht auf die politische Indienstnahme des ottonisch-salischen Hofklerus beschränkt gewesen ist. Die Eigenschaft, sich andere gewogen zu machen, könne sich vielmehr in einer jeden Vergemeinschaftungsform als erstrebenswert erweisen.<sup>1734</sup> Ungeachtet dieser bedeutsamen Modifikationen, die durch die Ergebnisse der vorliegenden Arbeit wie auch andere Studien gestützt werden, bilden allerdings auch bei Schnell die seit dem Hochmittelalter einsetzenden Entwicklungen den zentralen Referenzpunkt für die Untersuchung. Denn zum einen verweist Schnell ebenfalls auf eine Intensivierung dieses Diskurses um 1100, die durch die wachsende soziale Ausdifferenzierung der Gesellschaft und ein höheres Bildungsniveau bedingt gewesen sei. Zum anderen hält er an der Chiffre „höfisch“ zur Erfassung dieser Ideale grundsätzlich fest.<sup>1735</sup>

So unverzichtbar und grundlegend die Beobachtungen Jaegers und Schnells für das Verständnis von laikalen und klerikalen Wertevorstellungen auch sind, gilt es zukünftig dennoch, deren sicherlich auch disziplinar bedingte teleologisch-rückblickende Sichtweise aufzugeben und verstärkt eigenständige Perspektiven für das Frühmittelalter zu formulieren. Die vorliegende Arbeit hat hierzu einen ersten Beitrag geleistet, indem sie der Untersuchung ein offeneres analytisches Vokabular zugrundegelegt hat, um dichotome Gegenüberstellungen zu vermeiden: Statt von höfischem Verhalten wurde von Soziabilität gesprochen, um der sozialen Vielgestaltigkeit der hiermit assoziierten Verhaltensformen Rechnung zu tragen; Phänomene der christlichen *caritas* und der weltlichen *largitas* wurden aufgrund vielfacher Überschneidungen unter dem Begriff der Freigiebigkeit gebündelt; Formen der Selbstbehauptung und des Wettbewerbs wurden mit dem Terminus der Agonalität erfasst, um eine Engführung auf ein vermeintlich archaisches Kriegerbewusstsein zu vermeiden. Dabei bedarf die hier aufgeworfene Terminologie sicherlich der Ergänzung und

---

1732 JAEGER, Courtliness, S. 195.

1733 Vgl. hierzu DERS., Origins, S. 18–48, sowie in Reaktion auf die Kritik Schnells DERS., Courtliness, S. 194–202.

1734 Vgl. zu früheren Belegen für ‚höfisches‘ Verhalten SCHNELL, Kultur, S. 15–24, zur umfassenden sozialen Dimension der *affabilitas* ebd., S. 31–42.

1735 Vgl. hierzu pointiert ebd., S. 44–47.

kritischen Prüfung durch weitere Fallstudien, welche einen ähnlich offenen Zugang zu frühmittelalterlichen Werteordnungen wählen.

Neben retrospektiven Begrifflichkeiten gilt es zudem, den politischen Fokus zu überwinden, welcher die geschichtswissenschaftliche Erforschung des Verhältnisses von laikaler und klerikaler Sphäre im Frühmittelalter kennzeichnet. Wenngleich Kirche und Reich beziehungsweise Staat nur noch bedingt als Orientierungsgrößen fungieren und stattdessen in einem weiteren Sinne von „Religion und Politik“<sup>1736</sup> gesprochen wird, konzentriert sich ein Großteil der Forschung noch immer auf die verfassungsgeschichtlichen Implikationen, welche die weltliche Indienstnahme kirchlicher sowie die sakrale Aufladung weltlicher Funktionsträger mit sich brachte. Bei aller Akteurszentrierung und Sensibilität für die situative Dynamik der Verhältnisse geht es somit weiterhin vordergründig um die Definition, Ausdifferenzierung und Legitimation von profanen wie auch sakralen Machtstrukturen und Herrschaftsansprüchen in ihrer wechselseitigen Abhängigkeit. Die Frage nach der Ausdifferenzierung wie auch dem Ineinandergreifen von laikaler und klerikaler Sphäre erschöpft sich allerdings nicht in dieser politischen Dimension. Diese Prozesse können etwa ebenso auf einer werteorientierten Ebene als soziale Phänomene gedeutet werden, wie die vorliegende Studie gezeigt hat. Zukünftige Forschungen sollten folglich nicht allein die dem ‚Investiturstreit‘-Paradigma inhärente teleologische Lesart, sondern auch den hierdurch begründeten Fokus auf ‚politisch‘-herrschaftliche Sinngehalte überwinden. „Religion und Politik“ bildet nur eine Untersuchungsperspektive von vielen, welche an die Wandlungsprozesse des Früh- und Hochmittelalters herangetragen werden kann.

#### IV.4. Von Bäumen und Aalen – für eine gruppengeschichtliche Perspektivierung von Viten

Gilberts Visionsbericht um den verpflanzten Baum scheint auf den ersten Blick ganz der hagiographischen Stoßrichtung der *Vita Herluini* verpflichtet zu sein, dient sie doch vor allem der Verherrlichung ihres Protagonisten, Abt Herluin von Le Bec. So kann zum einen schon der Vorgang der Voraussage selbst als Ausdruck göttlicher Erwählung gedeutet werden, welche die durch die vorbildliche Lebensweise evozierte Heiligkeit Herluins letztgültig untermauert. Zum anderen wird dem Abt eine Schlüsselstellung innerhalb der Erhebung Lanfrancs zugeschrieben, da es letztlich der aus dieser Offenbarung resultierende Befehl des Kloostervorstehers ist, welcher das heilvolle Wirken des Mönches als Erzbischof in England überhaupt erst ermöglicht. Herluins Bemühungen um eine

---

1736 Vgl. hierzu etwa die Studien in KÖRNTGEN/WASSENHOVEN, Religion. Bes. prominent ist dieses Forschungsfeld an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster durch den 2007 eingerichteten Exzellenzcluster „Religion und Politik. Dynamiken von Tradition und Innovation“ vertreten. Vgl. zu dessen Forschungen im Bereich der Mediävistik etwa EXZELLENZCLUSTER „RELIGION UND POLITIK“, Leaflet, S. 13–26.

Erneuerung des religiösen Lebens tragen durch die Klostergründung in Le Bec somit nicht allein in der Normandie, sondern vielmehr im gesamten normanischen Einflussbereich buchstäblich Früchte.

Allerdings erschöpft sich der Aussagegehalt der Passage nicht in dieser hagiographisch-kultischen Lesart, wie insbesondere ein Vergleich mit dem eingangs diskutierten Traumgesicht Dunstans in der *Æthelwoldsvita* von Wulfstan Cantor zeigt. Denn im Unterschied zur Baumvision um den Bischof von Winchester ist der Protagonist der *Vita* hier nicht mit demjenigen der Vision identisch. Herluin mag zwar als göttlich inspirierte Autorität die Wiederherstellung einer gottgefälligen Gesamtgesellschaft in England auslösen. Die Umsetzung dieses Unterfangens liegt indes in der Hand seines ehemaligen Weggefährten Lanfranc, dem als Referenzperson der Offenbarung eine ebenso prominente Rolle wie deren Träger zugeschrieben wird. Die *Vita Herluini* propagiert folglich eine gemeinsame Verantwortung Herluins und Lanfrancs für die Erfüllung des in der Vision artikulierten Heilsplans, wodurch letztlich beide Akteure zu Werkzeugen des göttlichen Willens avancieren.

Auch jenseits der Baumvision nimmt Lanfranc eine äußerst prominente Stellung in der Herluinsvita ein, berichtet Gilbert doch durchaus ausführlich von dessen Gelehrsamkeit, welche ihn schließlich zum monastischen Leben geführt habe, sowie der sich an die Bekehrung anschließenden Karriere im geistlichen wie weltlichen Bereich.<sup>1737</sup> Diese Einblicke in den vorzüglichen Charakter und bedeutungsvollen Werdegang Lanfrancs sind dabei nicht als biographische Exkurse zu deuten, welche vom Autor um ihrer selbst willen thematisiert werden. Vielmehr bilden sie einen integralen Bestandteil des entfalteten Narrativs, indem die Beziehung zu Abt Herluin im Speziellen wie auch zum Konvent von Le Bec im Allgemeinen als zentrale Referenzpunkte fungieren. So kulminiert Lanfrancs Wirken in der *Vita* bezeichnenderweise nicht in der Erhebung zum Erzbischof von Canterbury, sondern in der unmittelbar vor dem Tod Herluins erfolgenden Weihe der Klosterkirche von Bec, deren Neubau der Prälat einst selbst angestoßen haben soll.<sup>1738</sup>

Noch deutlicher zeigt sich dieser Rückbezug zur Heimatgemeinschaft in der Aufgabenteilung, welche Herluin und Lanfranc laut Gilbert im Rahmen der Klosterverwaltung etabliert hätten: Während der Abt sich aufgrund seiner Erfahrungen als ehemals laikaler Funktionsträger um die auswärtigen Belange der Gemeinschaft gekümmert habe, ohne dabei seine religiösen Pflichten zu vernachlässigen, habe der Lehrer Lanfranc für Ruhe innerhalb des Konventes gesorgt und die gottgewollte Gelehrsamkeit gepflegt. Die Zunahme von Gottesfurcht und Bildung im Inneren sei mit einer wachsenden Versorgung mit allen notwendigen Gütern von außen einhergegangen.<sup>1739</sup>

---

1737 Vgl. zum früheren Lebensweg Lanfrancs und seiner Bekehrung zum monastischen Leben GILBERT CRSIPIN, *Vita Herluini*, Cap. 55–57.

1738 Vgl. zu Lanfrancs Rat an Herluin, das Kloster auszubauen bzw. zu verlegen, GILBERT CRSIPIN, *Vita Herluini*, Cap. 72–74, zur Kirchweihe ebd., Cap. 109–127.

1739 Vgl. hierzu GILBERT CRSIPIN, *Vita Herluini*, Cap. 59–62.

Gilbert selbst bringt die tiefergehende Bedeutung dieses Arrangements auf eine konzise Formel: *forma gregi uterque uiuendi, unus actiue, alter contemplatiue*.<sup>1740</sup> Herluin und Lanfranc verkörpern einerseits verschiedene Prinzipien der Lebensführung, die beide explizit als nachahmens- und erstrebenswert angesehen werden und sich somit nicht ausschließen. Andererseits erfüllen sie durch diese Schwerpunktbildungen unterschiedliche Funktionen für die von ihnen versehene Gemeinschaft, die für deren Expansion und Blüte zu gleichen Teilen essentiell sind.<sup>1741</sup> Die individuellen Lebenswege Herluins und Lanfrancs werden somit in einen spezifischen Kontext eingebettet – das monastische Leben in Bec sowie seine Bezüge zur Welt jenseits der Klostermauern –, wodurch sie eine kollektive, soziale Dimension erhalten.

Am plastischsten tritt diese soziale Einbettung schließlich analog zur Vision Dunstans in der Baummetaphorik hervor: Zwar unterscheidet sich die von Gilbert entworfene Motivik in entscheidenden Punkten von derjenigen Wulfstans, indem der Baum nicht mehr sinnbildlich für das reformorientierte Mönchtum in England, sondern lediglich für Lanfranc selbst steht, sodass etwa der Aspekt der Verästelung im normannischen Entwurf keine Rolle spielt.<sup>1742</sup> Die soziale Signifikanz der Metaphorik wird durch diese Änderungen indes nicht gemindert, sondern durch die konkrete Bezugnahme auf einzelne Personen in der anschließenden Auslegung gar noch gestärkt. Denn Anselm von Canterbury, Wilhelm von Cormeilles, Heinrich von Battle Abbey sowie Arnost und Gundulf von Rochester werden im Wortsinne zu geistigen Ablegern des von Lanfranc in Bec grundgelegten religiösen Geistes präsentiert, die dementsprechend ebenso wie ihr Lehrmeister Karriere in der anglonormannischen Kirche machen. Insgesamt betrachtet erweisen sich weder der vermeintliche Protagonist des Werks – Abt Herluin – noch sein ergebener Prior – Lanfranc von Canterbury –, sondern vor allem die soziale wie historische Verortung des von ihnen begründeten Konvents in Bec als konzeptueller Fluchtpunkt des Werkes. Die *Vita Herluini* thematisiert mithin nicht allein den idealisierten Lebensweg eines spezifischen

---

1740 GILBERT CRSIPIN, *Vita Herluini*, Cap. 58.

1741 Die Ausübung dieser unterschiedlichen Rollen scheint dabei die monastische Ämterstruktur widerzuspiegeln: Während der Abt die auswärtigen Beziehungen des Klosters verwaltet, obliegt dem Prior die spirituelle Anleitung der Mönche. Dass Lanfranc Prior von Bec gewesen ist, wird eindeutig aus der Kurzcharakterisierung Anselms ersichtlich, heißt es dort doch, dass er Lanfranc im Priorat nachgefolgt sei. Vgl. hierzu das in Anm. 1633 angegebene Zitat. Zudem ist ein Brief Wilhelms von Cormeilles an den gleichnamigen Abt Wilhelm von Bec überliefert, in welchem die Übernahme des Priorats durch Lanfranc ausführlich thematisiert wird. Vgl. hierzu FOULON, *Foundation*, S. 15. Foulon wertet die Aufgabenteilung ebd., S. 27, als Beleg für Herluins fehlende Kompetenzen in der Anleitung und Organisation des monastischen Lebens, übersieht dabei allerdings, dass ein solches Arrangement durchaus zeitgenössischen Idealbildern entsprach und gängige Praxis gewesen sein dürfte. Vgl. hierzu speziell mit Blick auf Fleury zukünftig WINANDY, *Amtsführung*.

1742 Es lassen sich keine Indizien finden, dass Gilbert die *Æthelwoldsvita* Wulfstans kannte. Aufgrund der weiten Verbreitung der Baummotivik allgemein – nicht zuletzt in der Bibel selbst – muss man jedenfalls nicht von einer notwendigen Beeinflussung ausgehen. Vgl. etwa zur vielschichtigen Rezeption des biblischen Danieltraums, allerdings vorwiegend anhand frühneuzeitlicher Beispiele, PEIL, *Baum*.

Heiligen, sondern ist durch ein ganzes Panorama an Akteuren gekennzeichnet: eben vielerlei Bäume!<sup>1743</sup>

Forschungen zu hagiographischen beziehungsweise ‚biographischen‘ Schriften weisen die Tendenz auf, sich vor allem mit dem jeweiligen Protagonisten des Werkes zu befassen, ja den Text als Ganzes an seiner Subjektzentrierung zu messen. Auch in dieser Hinsicht hat die vorliegende Studie bewusst einen anderen Zugang gewählt. Gewiss, Alfred der Große, Dunstan von Canterbury oder Æthelwold von Winchester nehmen auch hier eine bedeutsame Rolle bei der Analyse ‚ihrer‘ Texte ein. Indes ist der Fokus dabei gleich in zweifacher Hinsicht erweitert worden, indem zum einen vermeintliche Nebenakteure, wie Johannes von Athelney in der Alfredsvita Assers oder Ælfheah von Canterbury in den Dunstan-*Lectiones* des Adelard, stärker berücksichtigt worden sind.<sup>1744</sup> Zum anderen wurden die einzelnen Figuren nicht isoliert voneinander betrachtet, sondern gerade in ihren sozialen Bezügen als Teil einer reformorientierten Gruppe perspektiviert.

Die Bedeutsamkeit der in den Texten verhandelten sozialen Beziehungen für die vorliegende Arbeit ergibt sich zum einen aus deren konkretem Erkenntnisinteresse, da sie ganz bewusst nach der diskursiven Formierung von Reformgruppen gefragt hat. Zum anderen wird sie durch die Werke selbst vermittelt, wie insbesondere die Visionen aus der Æthelwoldsvita des Wulfstan Cantor gezeigt haben: Denn der Hagiograph imaginiert seinen Protagonisten nicht nur an der Spitze eines kuttentragenden Baumes, welcher symbolisch für die miteinander verästelten Mönche in England steht. Vielmehr lässt er ihn als Seelsorger auch ein Boot voller Fische und Aale in Menschen zurückverwandeln, die auf diese Weise sinnbildlich ihre Triebhaftigkeit und Unvernunft hinter sich lassen und ihr Seelenheil bewahren.<sup>1745</sup> In beiden Fällen nutzt der Hagiograph die visionären Erzählungen, um die göttliche Erwählung Æthelwolds zu akzentuieren. Die herausgehobene Stellung generiert ihren Sinn aber gerade aus den sozialen Bezügen des Heiligen, in welchen er als Abt und Bischof zu sehen ist.

Über die bei Wulfstan berichteten Visionen lässt sich auch zur Konfiguration der Reformgruppen überleiten, wie sie mit Blick auf die Wertediskurse in den Viten herausgearbeitet worden ist. Ein wesentliches Kennzeichen bildet die Verbindung von Idealen der *vita activa* mit denjenigen der *vita contemplativa*, welcher in den angesprochenen Erscheinungen durch die doppelte Rolle Æthelwolds als Kloostervorsteher und Prälat Ausdruck verliehen wird. Die gottgefällige Haltung der Reformen äußert sich dabei nicht allein in einer intensivierten individuellen Frömmigkeit, sondern vor allem in einer Vermittlung dieser Werte an ein breiteres Lebensumfeld. Alfreds Bemühungen um eine durch göttliche Erkenntnis angeleitete Lebensführung etwa finden bei Asser in der Übertragung dieses Strebens auf seine Herrschaftsträger ihren programmi-

1743 Zur bes. Bedeutung Lanfrancs und Anselms in der Vita vgl. ABULAFIA/EVANS, Introduction, S. xl.

1744 Vgl. zu Johannes von Athelney die Abschnitte II.3.2.1. und II.3.2.2., zur Rolle Ælfheahs von Canterbury in den *Lectiones* Adelards den Abschnitt III.1.3.4. in der vorliegenden Arbeit.

1745 Vgl. hierzu den Abschnitt III.3.2.1. in der vorliegenden Arbeit.



schen Abschluss.<sup>1746</sup> Ecgwine ermahnt bei Byrhtferth seinen nachlässigen Sprengel zu einer stärkeren Orientierung an den göttlichen Geboten und betätigt sich als Prinzenzieher.<sup>1747</sup> Dunstan wird bei B. gar handgreiflich, als Eadwig sich weigert, von seinen Geliebten abzulassen und zur Krönungstafel zurückzukehren.<sup>1748</sup> Schon aufgrund dieses aktiven Eintretens für die eigenen Überzeugungen sind Reformen notwendigerweise als soziale Akteure zu perspektivieren: Ihr Agieren bedarf eines zu reformierenden Gegenübers, auf dessen Besserung es abzielt.

Das Reformbedürftige ist aber nicht allein als Objekt wertorientierten Handelns konstitutiv für die Gruppe der Reformen. Vielmehr steht der Inklusion von Akteuren auf Basis einer geteilten Werteorientierung in den Viten die Exklusion von Personen gegenüber, welche gegen essentielle Normen verstoßen und somit nicht einmal basalen Verhaltensanforderungen gerecht werden. Eine solche Rolle fällt etwa Æthelstan in der Aalvision Æthelwolds zu, welcher sich zu Lebzeiten von der *vita monastica* abgewandt hatte und dementsprechend als beharrlicher Apostat nicht von Æthelwold in einen Menschen zurückverwandelt werden kann.<sup>1749</sup> Auch bei Asser lassen sich mit Æthelbald, dem älteren Bruder des Königs, oder den gallischen Mönchen, welche sich gegen Johannes von Athelney verschwören, Akteure identifizieren, die grundlegende Normen brechen oder der Verwirklichung der Reformen aktiv zuwiderhandeln.<sup>1750</sup> Die nach dem Tode Edgars ausbrechenden klosterfeindlichen Unruhen werden von Byrhtferth gar als Inversion der unter dem Reformkönig erreichten Idealzustände entworfen, wie auch die *canonici* in den unterschiedlichen Reformtexten als amoralisches Spiegelbild der Mönche fungieren.<sup>1751</sup>

Nicht alle genannten Akteure lassen sich indes durch das Einwirken der Reformen zu deren Werteorientierung bekehren und somit in die Gruppe integrieren – Beispiele für letzteres bilden etwa der einsichtige Eadsige in der *Translatio* Lantfreds, der sich der Führung Odas anvertrauende Eadwig in der Oswaldsvita Byrhtferths oder die Herrschaftsträger in der Alfredsvita Assers.<sup>1752</sup> Einige verharren dauerhaft im Schlechten und verspielen damit letztlich ihr Seelenheil, wie der im Aalzustand verbleibende Æthelstan. Das Andere ist also gleich in einer doppelten Hinsicht konstitutiv für die Gruppe der Reformen, indem es einerseits im Sinne des Reformbedürftigen das Ziel des reformerischen Handelns bildet: Gibt es keine zu behebenden Missstände, dann bedarf es auch keiner Reformen. Andererseits können amoralische Akteure jedoch auch als

1746 Vgl. hierzu die Abschnitte II.2.2. sowie II.3.1.2. in der vorliegenden Arbeit.

1747 Vgl. hierzu den Abschnitt III.3.1.1.3. in der vorliegenden Arbeit.

1748 Vgl. hierzu den Abschnitt III.3.2.2. in der vorliegenden Arbeit.

1749 Vgl. hierzu den Abschnitt III.3.2.1. in der vorliegenden Arbeit.

1750 Vgl. zu Æthelbald den Abschnitt II.3.3.1., zu den gallischen Mönchen den Abschnitt II.3.3.3. in der vorliegenden Arbeit.

1751 Vgl. zu den Unruhen den Abschnitt III.3.2.3., zu den Weltklerikern den Abschnitt III.3.2.1. in der vorliegenden Arbeit.

1752 Vgl. zu Eadsige den Abschnitt III.3.1.1., zu Eadwig den Abschnitt III.3.2.2. sowie zu den alfredianischen Herrschaftsträgern den Abschnitt II.3.1.2. in der vorliegenden Arbeit.

Reformgegner präsentiert werden, welche sich der Werteordnung dauerhaft widersetzen und deren Realisierung gar aktiv entgegenwirken. Wie jede andere Form der Vergemeinschaftung bedürfen somit auch die Reformer der Abgrenzung nach außen, um der Gruppe und ihren Anliegen Kontur verleihen zu können.

Dieser konstitutiven Funktion des Anderen steht dabei der universale Anspruch gegenüber, welchen die Reformer in den Viten erheben. Dies betrifft nicht nur die standesübergreifende Zusammensetzung der Gruppe, die sich letztlich aus allen Personenkreisen rekrutiert, welche im Sinne von Herrschaft oder Seelsorge Verantwortung für andere tragen. Vielmehr treten die Reformer dieser heterogenen Konstellation entsprechend für eine gesamtgesellschaftliche Implementierung der von ihnen vertretenen Werte ein. Denn beiden Initiativen liegt der Gedanke zugrunde, dass Erfolg im Diesseits nur durch eine gottgefällige Lebensführung aller Menschen erreicht werden kann. Aus einer sozialgeschichtlichen Perspektive ist dieses Gruppenverhalten letztlich als paradox einzustufen, bildet ein wesentliches Ziel der Gruppe doch deren Auflösung: In dem Moment, in dem Reformer erfolgreich sind, hören sie auf, eine distinkte soziale Gruppe zu sein, da sie in einer idealen Gesamtgesellschaft aufgegangen sind. Eine Welt voller Mönche bildet dabei erklärterweise nicht das von den Reformern vertretene Gesellschaftsideal. Stattdessen geht es um eine gottgefällige Lebensführung im Rahmen der jeweiligen sozialen Position.

Angesichts dieser umfassenden Beobachtungen, welche sich zur Konfiguration der Gruppe treffen lassen, mag es zunächst verwundern, dass sich keine zeitgenössische Bezeichnung für diese soziale Formation in den untersuchten Quellen finden lässt. Hierfür scheint neben der soeben angesprochenen Affirmation bestehender sozialer Rollen vor allem die Fokussierung der Texte auf individuelle Bindungen und Beziehungen ausschlaggebend zu sein. Der Gruppenentwurf muss nicht auf den Begriff gebracht werden, da er vor allem durch idealisierte Akteurskonstellationen zum Ausdruck gebracht wird, welche sinnbildlich und anschaulich vor Augen führen, wie das Miteinander richtigerweise zu gestalten ist. Darüber hinaus entspricht diese Praxis durchaus einem Grundmuster innerhalb der Aushandlung sozialer Ordnungen im (Früh-)Mittelalter, da spezifische Konkretisierungen allgemein selten sind beziehungsweise durch traditionale Begriffe aus anderen Kontexten geschehen.<sup>1753</sup> Die Baum-Vision bei Wulfstan bildet dabei aufgrund der Verästelungsmotivik eine signifikante, aber letztlich singuläre Ausnahme von dieser Fokussierung auf die konkrete personalisierte Ebene.

---

<sup>1753</sup> Ein gutes Beispiel hierfür bildet die – in der Forschung durchaus kontrovers diskutierte – Frage nach der Konstituierung und (Selbst-)Wahrnehmung des ‚Adels‘ im Mittelalter. In den hier untersuchten Quellen lässt sich mit Termini wie etwa *magnates*, *optimates* oder *nobiles* ein breites Spektrum an zumeist ‚antikisierenden‘ Bezeichnungen finden, die kaum trennscharf verwendet werden. Vgl. zur Diskussion über die Entstehung des ‚Adels‘ wie auch den erkenntnistheoretischen Mehrwert der Kategorie ‚Adel‘ in der Mediävistik etwa MORSEL, Erfindung, oder PATZOLD, Chancen, mit jeweils weiterführender Literatur.

Diesem Befund entspricht auch die Vielzahl der in den untersuchten Werken evozierten Bindungsprinzipien, über welche die personalen Beziehungen zwischen den Akteuren vermittelt werden. Asymmetrische und gleichrangige Bindungsformen schließen einander nicht zwangsläufig aus, sondern können sich vielmehr wechselseitig ergänzen. So rekurriert Asser etwa zunächst bei seiner Indienstnahme durch Alfred auf seine doppelte Gehorsamspflicht gegenüber dem Herrscher wie auch der Heimatgemeinschaft in Wales. Bei seiner persönlichen Unterweisung des Königs stellt der Autor hingegen das vertraute Verhältnis heraus, welches sich zwischen dem Lehrer und seinem Schüler entwickelt habe.<sup>1754</sup> Auch die Relation zwischen Æthelflæd und Dunstan ist in der *Vita B.s* durch eine besondere Nähe charakterisiert, die gar dazu führt, dass sich der heilige Seelsorger bei den Sterbevorbereitungen der göttlich inspirierten *matrona* ganz in deren Dienst stellt. Ebenso changiert Edgars Verhältnis zu den geistlichen Reformern und Mönchen in seinem Reich zwischen herrscherlicher Anordnung und Zuneigung.<sup>1755</sup> Im Falle Æthelwolds wird seine kompromisslose Züchtigung und Ermahnung der zu Bessernden gar als Akt der Liebe gewertet.<sup>1756</sup>

Wenngleich der jeweilige Protagonist sowie sein unmittelbares soziales Umfeld – im Falle der *Alfredsvita* Assers der Herrscherhof, im Falle der ‚benediktinischen‘ *Viten* das mit dem jeweiligen Heiligen assoziierte Kloster – zentrale Ankerpunkte der Narration bilden, erschöpft sich die soziale Aussagekraft von *Viten* nicht auf dieses Verhältnis von exzeptioneller Figur und Verehrer- beziehungsweise Verfolgergemeinschaft. Die untersuchten Texte weisen vielmehr ein ganzes Panorama an sozialen Beziehungen auf, von denen die hier fokussierte Wertegemeinschaft der Reformer letztlich selbst nur einen Teilaspekt bildet. Diese soziale Tiefendimension tritt indes nur dann klar hervor, wenn man sie konsequent in den Fokus der Betrachtung rückt, mithin *Viten* im Rekurs auf kulturwissenschaftliche Methoden und Theorien dezidiert sozialgeschichtlich liest. Denn obwohl diese Arbeit weitestgehend auf hagiographischem Schriftgut basiert, handelt es sich konzeptionell betrachtet nicht um eine im engeren Sinne hagiographische oder hagiologische Untersuchung, da Aspekte des Kultes und der Heiligkeitskonstruktion nur eine untergeordnete Bedeutung spielen. Gewiss weisen Heiligenviten, *Passiones*, Translations- und Mirakelberichte eine Eigenlogik auf, deren Kenntnis eine unverzichtbare Grundlage für die kritische Einordnung dieser Werke und ihre Nutzung als historische Quellen bildet. Diese Aufarbeitung des Materials sollte allerdings nicht den Erkenntnishorizont definieren. Gerade in denjenigen Fällen, in denen die textkritische und hagiologische Erschließung gegenwärtigen Ansprüchen voll genügt, erscheint es vielmehr lohnend, den hagiographischen Rahmen zu verlassen und bewusst andere

---

1754 Vgl. hierzu den Abschnitt II.3.2.2. in der vorliegenden Arbeit.

1755 Vgl. hierzu den Abschnitt III.3.1.2. in der vorliegenden Arbeit.

1756 Vgl. hierzu den Abschnitt III.2.2. in der vorliegenden Arbeit.

Fragen an die Überlieferung heranzutragen. Eine solche Ausgangslage ist mit Blick auf die hier untersuchten Fallbeispiele gegeben gewesen.<sup>1757</sup>

Sozialgeschichtliche Fragestellungen haben ihren Ausgang in der Hagiographieforschung bisher vor allem von der kultischen Funktion der Texte genommen. So wertete man etwa Mirakelberichte als indirekte Quelle zu sozialen Gruppen und Vorstellungswelten jenseits der kirchlichen Elite, da sich die gesamtgesellschaftliche Dimension des Pilgerwesens in dieser Textgruppe besonders deutlich widerspiegeln.<sup>1758</sup> Ebenso widmete man sich dem gemeinschaftsstabilisierenden Aspekt der Heiligenverehrung, etwa in Form von Königsheiligen als ‚protonationalen‘ Identifikations- und dynastischen Legitimationsfiguren, von Stadtpatronen, der Selbstvergewisserung von Kultzentren oder der Beziehungspflege durch Reliquienübertragungen.<sup>1759</sup> Jenseits der Kultgemeinschaft befasste man sich hingegen vor allem mit der Lebenswelt des/r jeweiligen Protagonist\*in, indem man Bischofsviten vordergründig als Zeugnisse zu den Amtsidealen des Episkopats, König\*innenviten als heiligmäßige Fürst\*innenspiegel und Religiosenviten wiederum als normgebendes Beispiel für den Klosteralltag wertete.<sup>1760</sup> Inwiefern in hagiographischen Texten darüber hinaus

1757 Vgl. zur Erschließung der Quellen die Abschnitte II.1. und III.1.3. in der vorliegenden Arbeit. Zur Aufbereitung der Texte als hauptsächlichem Tätigkeitsfeld der (älteren) hagiologischen Forschung vgl. etwa LAPIDGE, Isles, S. 73: „[S]cholarly orientation of present-day scholars in the English-speaking world has, until very recently, been almost wholly empiricist: that is to say, it has been concerned with details of historical situation and philological interpretation, rather than with wider theoretical concerns. Theoretical lines of analysis in the field of hagiography have been pioneered by French scholars, and it is hardly surprising that such approaches often pass under the rubric of *histoire des mentalités*.“ Zur traditionsgebundenen Prägung der Forschung durch die Aufbereitung der Quellen vgl. LOTTER, Methodisches, S. 304–307, sowie KREINER, Life, S. 4.

1758 Vgl. für einen solchen Zugang etwa PRINZ, Lebenswelt. Kritisch bezüglich der „Volksnähe“ hagiographischer Texte äußert sich mit Blick auf alemannische Beispiele hingegen GRAUS, Aspekte, bes. S. 157–159. Gleichwohl sieht auch er ebd., S. 159, den dort vorherrschenden Heiligentypus geprägt durch das „Volk‘ und seine[] Vorstellungen und Erwartungen“.

1759 Vgl. zur gemeinschaftsbildenden und -stabilisierenden Funktion von Kulturn allgemein etwa den kursorischen Überblick bei STROTHMANN, Heilige, oder die Studien in BAUER/HERBERS/SIGNORI, Heilige; vgl. zu Königsheiligen GRAUS, Volk, FOLZ, Rois, HOFFMANN, Könige, OERTEL, Cult; vgl. zu Stadtpatronen die Aufsätze in EHRICH/OBERSTE, Kulte, oder die Studien in FERRARI, Saints, dort bes. den Überblick bei SCHMIEDER, Saints, mit weiterführender Literatur; vgl. zur identitätsbildenden Funktion in Kultzentren HOPE, Identity, RIDYARD, Saints; vgl. zur sozialen Dimension von Reliquienübertragungen RÖCKELEIN, Reliquientranslationen, bes. S. 137–154.

1760 Vgl. zu Bischofsviten HAARLÄNDER, Vitae, SCHEIBELREITER, Bischof oder RAPP, Bishops, bes. S. 290–302; vgl. zu König\*innenheiligen RIDYARD, Saints, S. 250f., HOPE, Sanctity, KRIER, Studien, McNAMARA, Imitatio; vgl. zu Religiosenviten SCHIEWER, Heilige, SCHÜRER, Exemplum, oder DERS., Kommunikation, S. 25–30. Ein solch einseitiges Verständnis kann auch für die bei LOTTER, Methodisches, bes. S. 310–312, profilierte Untergattung der sog. „rhetorisch-idealisierten Prälaten- und Herrscherbiographien“ reklamiert werden. Kritisch zu solchen Lesarten äußert sich hingegen KREINER, Life, S. 7: „The *vitae* were not parochial. Although they took single protagonists as their focal points, the hagiographers wrote not just to praise the life and virtues of individuals, but also to posit a society based on the principles that those individuals represented, to shape how the kingdom saw itself.“

distinkte Vergemeinschaftungsentwürfe jenseits dieser etablierten sozialen Rollen verhandelt werden, ist hingegen kaum untersucht worden. Auf dieser Ebene bietet sich der Forschung noch viel Potenzial. So ließe sich etwa auf Basis anderer Textkorpora fragen, ob jenseits der hier fokussierten Reformen auch noch andere standesübergreifende Gruppen in der Hagiographie ausgehandelt werden. Ebenso könnte nach möglichen Gattungsspezifiken bezüglich der Genese sozialen Orientierungswissens gefragt werden: Hat etwa der enge Bezug der Texte zum Numinosen Auswirkungen auf die Inklusions- beziehungsweise Exklusionsmechanismen? Inwiefern ist die Hagiographie durch Ideale des heiligmäßigen Weltentzugs tatsächlich durch ein asoziales Moment gekennzeichnet? All diese Ansätze könnten dazu beitragen, die in den letzten Jahren vermehrt betonte „Multifunktionalität“<sup>1761</sup> hagiographischer Schriften aus einer sozialgeschichtlichen Perspektive stärker zu profilieren.

Schließlich bedarf die hier aufgeworfene gruppengeschichtliche Lesart von Viten einer stärkeren Berücksichtigung der Kategorie ‚Geschlecht‘, die mittlerweile als fest etablierte Analyseperspektive in der Hagiographieforschung gelten kann.<sup>1762</sup> Wenngleich Männlichkeitsvorstellungen insbesondere in den Kapiteln zur Agonalität Berücksichtigung gefunden haben, sind Aspekte der Weiblichkeit vielfach nur gestreift worden. Zwar konnte die ältere Annahme einer vermeintlich misogynen Haltung der ‚benediktinischen‘ Reformen anhand der positiven Darstellung Æthelthryths in der Æthelwoldsvita Wulfstans sowie Æthelflæds in der Dunstanvita B.s korrigiert werden.<sup>1763</sup> Ebenso hat die Analyse des Eadburh-Exempels in der Alfredsvita Assers gezeigt, dass der Waliser hier deutlich zwischen Amt und Individuum unterscheidet, das Geschlecht mithin für die Interpretation nicht ausschlaggebend ist. Die fehlende Selbstbeherrschung und Beharrlichkeit im Schlechten, nicht das Geschlecht oder der Status als Königin bedingen das Negativurteil über Eadburh, weshalb Asser die hierdurch bedingte Abwertung königlicher Gemahlinnen in Wessex explizit ablehnt.<sup>1764</sup> Gleichwohl sind Frauen eindeutig unterrepräsentiert, da für die Untersuchung etwa keine lateinische Prosavita herangezogen werden konnte, die um eine weibliche Protagonistin zentriert wäre. Folglich fehlt es an einer hinreichenden Vergleichsbasis, um die Bedeutung der Kategorie ‚Geschlecht‘ innerhalb der Reformgruppen sicher einschätzen zu können.<sup>1765</sup>

Auch hier böte sich eine chronologische Ausweitung der Perspektive an, um diese Lücke zu schließen. So verfasste Goscelin von St. Bertin kurz nach der

---

1761 FRITZ, Heiligkeiten, S. 10. Vgl. auch die Einschätzung bei BIHRER, Heiligkeiten, S. 28: „Forschungen zur Multifunktionalität von Hagiographik sind bislang noch selten.“

1762 Vgl. hierzu etwa die Studien in SZARMACH, *Women*.

1763 Vgl. hierzu den Abschnitt III.3.1.1.2. in der vorliegenden Arbeit. Gegen diese Einschätzung einer Frauen gegenüber grundsätzlich ablehnenden Haltung spricht sich bereits FOOT, *Women*, Bd. 1, S. 33f., aus.

1764 Vgl. hierzu den Abschnitt II.3.3.3. in der vorliegenden Arbeit.

1765 Auf die Überlieferungsproblematik zu Frauengemeinschaften weist mit Blick auf die ‚benediktinischen‘ Reformen auch FOOT, *Women*, Bd. 1, S. 1–34, hin, wobei sie gleichwohl an einer Fülle von Belegen die Vielgestaltigkeit und Bedeutung weiblichen religiösen Lebens aufzeigen kann. Vgl. zu letzterem ebd., bes. S. 199–208.

normannischen Eroberung ein umfangreiches hagiographisches Dossier, welches auch mehrere Texte zu weiblichen Heiligen umfasst.<sup>1766</sup> Dabei erscheinen insbesondere die Werke zu Edith, einer unehelichen Tochter König Edgars, welche Äbtissin von Wilton gewesen ist, lohnend, lassen sich über den Vater doch eindeutig Bezüge zum ‚benediktinischen‘ Reformkontext herstellen.<sup>1767</sup> Ebenso könnten Viten weiblicher Heiliger aus anderen Reformkontexten als Vergleichsfolie herangezogen werden. Erst auf Basis einer solchen Ausweitung des Quellenkorpus ließe sich nach der geschlechtlichen Codierung von Reformidentitäten fragen.

#### IV.5. Reformen – eine Kategorie für die Geschichtswissenschaft!

Gilbert legitimiert den Wechsel Lanfrancs in den Archiepiskopat von Canterbury vor allem über sein vertieftes Verständnis der Prinzipien einer christlichen Lebensführung, welche auf diese Weise in das englische Königreich übertragen werden sollen. Laut dem Hagiographen habe Wilhelm selbst die Übersiedlung *ad transmarina* gegenüber Herluin explizit *ob religionis sacre institutionem tradendam Anglis* gefordert, wie auch die zuvor erfolgte Auswahl des Kandidaten für den Erzstuhl wesentlich durch die Überlegungen des Herrschers *ad meliorandos ecclesiarum status* in seinem neuen Reich motiviert gewesen sei. Schließlich lasse sich die reiche Frucht Lanfrancs an der neuen Wirkungsstätte und damit der Erfolg der Maßnahme – gleichsam spiegelbildlich zum Ausgangsgedanken Wilhelms – am *innovatus usquequaque ecclesiastice status* ablesen. Auf die gottgefällige Perfektionierung der eigenen Lebensweise im monastischen Bereich folgt mithin die breitenwirksame Implementierung der hierdurch gefestigten Werteorientierung in der Gesamtgesellschaft durch die Übernahme einer weltkirchlichen Leitungsfunktion. *Vita activa* und *vita contemplativa* werden von Lanfranc also produktiv miteinander verbunden, sodass sich der Erzbischof dem analytischen Begriffsverständnis der vorliegenden Arbeit folgend als Reformen

---

1766 Vgl. zu Goscelin den Überblick bei BIHRER, *Begegnungen*, S. 152f. mit den entsprechenden Querverweisen sowie der dort genannten Literatur. Auch FOOT, *Women*, Bd. 1, S. 12f., spricht das Dossier Goscelins als potenzielle Quellengrundlage an.

1767 Vgl. zu Goscelins Viten mit weiblichen Protagonistinnen allgemein LOVE, *Depiction*, zu seiner *Vita* und *Translatio* für die Heilige Edith HOLLIS, *Wilton*, DIES., *Edith*, sowie WILMART, *Légende*, mit einer Edition des Korpus. Dabei gilt es quellenkritisch zu beachten, dass Werke wie die *Vita Sanctae Edithae* oder die *Translatio Edithae* nur noch bedingt jenem Reformkontext zugeordnet werden können, auf den sie thematisch rekurrieren. Denn Goscelin gehörte der ‚benediktinischen‘ Reformgruppe selbst sicher nicht an und dürfte die Lebensgeschichte seinen eigenen, zeitgenössischen Interessen und Vorstellungen angepasst haben. Dass dem flämischen Mönch gleichwohl eine reformorientierte Gesinnung gerade bezüglich des weiblichen Religiosentums zugesprochen werden kann, legt der *Liber confortatorius* nahe. Hierbei handelt es sich um einen Traktat, welcher der Erbauung und Unterweisung einer Rekluse mit Namen Eva dienen sollte. Vgl. hierzu BIHRER, *Begegnungen*, S. 219f., mit weiterführender Literatur.



definieren lässt. Ja, diese Lesart scheint im vorliegenden Fall durch die Wortwahl Gilberts gar noch weiter gestützt zu werden, rekurriert der Autor doch explizit auf das Verb *reformare*, um Lanfrancs Maßnahmen im englischen Klosterleben zu kennzeichnen.<sup>1768</sup>

Eine solch stützende Bezugnahme auf die Quellenterminologie erweist sich indes bei näherer Betrachtung als trügerisch, wie die jüngeren Diskussionen um die Anwendbarkeit des Reformbegriffs in der Mediävistik zeigen.<sup>1769</sup> Denn Rekurse auf das Wortfeld um *reformare/reformatio* sind in der reformkritischen Forschung nicht kategorisch widerlegt, sondern lediglich bezüglich ihrer Bedeutung für die Aushandlung normativer Ordnungen relativiert worden. Zugleich ist über eine Analyse der stattdessen gebrauchten Redeweisen zu Recht auf bedeutsame semantische Unterschiede zwischen dem zeitgenössischen und dem modernen Sprachgebrauch hingewiesen worden, die gegen eine konzeptionelle Gleichsetzung der jeweils verhandelten Vorstellungen von Erneuerung und Verbesserung sprechen. Kurzum, das bloße Auftreten von auf den ersten Blick verwandten Begrifflichkeiten überbrückt die Differenz zwischen zeitgenössischem und modernem Bedeutungsgehalt nicht. Dementsprechend hat die vorliegende Studie ganz bewusst nicht nach quellensprachlichen Äquivalenten für gegenwärtige Vorstellungen gesucht, mithin Reformer nicht primär oder gar ausschließlich als Akteure definiert, deren Handeln in den Quellen mit Worten wie *reformare*, *emendare* oder auch *corrigenere* belegt wird.<sup>1770</sup>

Im Rekurs auf historisch-semantische Ansätze ist allerdings nicht nur die implizite Gleichsetzung von vergangenem und gegenwärtigem Vorstellungshorizont kritisiert, sondern auch die analytische Tragfähigkeit des modernen Reformbegriffes angezweifelt worden. Denn insbesondere die ideengeschichtliche Ausrichtung sowie die unkritische und fortschrittsoptimistische Perspektive ließen den Terminus kaum mehr als brauchbare heuristische Untersuchungskategorie (nicht nur) der Vormoderneforschung erscheinen.<sup>1771</sup> Die vorliegende Arbeit ist diesen letztgenannten Problemen dabei in zweifacher Weise begegnet, indem zum einen eine diskursanalytische Ausrichtung der Kategorie vorgeschlagen worden ist: Unter dem Begriff ‚Reform‘ wurde hier eine Sprach- und Handlungsformation gefasst, welche durch eine Intensivierung und Bündelung von Werte- und Normenverhandlungen gekennzeichnet ist.<sup>1772</sup> In diesem Sinne lässt sich über die Kategorie ein jeder Kommunikationszusammenhang analysieren, in welchem primär über das Richtige und dessen Verwirklichung oder Wiederherstellung in der Welt debattiert wurde.

Zum anderen hat die Arbeit an diese allgemeine Bestimmung anschließend weniger Reformen, sondern vor allem Reformer (und Reformerinnen) in den Blick genommen und so nach der sozialen Relevanz dieser Diskurse gefragt.

---

1768 *Coenobialis ordo, qui omnino ad laicalem prolapsus fuerat dissoolutionem, ad probatissimum reformatur disciplinam monasteriorum*[.] GILBERT CRISPIN, *Vita Herluini*, Cap. 83.

1769 Vgl. zu dieser Diskussion den Abschnitt I.4. in der vorliegenden Arbeit.

1770 Vgl. hierzu ebd.

1771 Vgl. hierzu ebd.

1772 Vgl. hierzu ebd.

Reformgruppen wurden dabei als standesübergreifende Vergemeinschaftungen definiert, deren einendes Moment in der kommunikativen Konstruktion einer geteilten Werteorientierung zu sehen ist, welche nicht absolut, sondern zweckgebunden erfolgt.<sup>1773</sup> Dieser übergeordnete Zweck der Gruppe lässt sich klar benennen: Es geht um die Wiederherstellung einer gottgefälligen Gesamtgesellschaft. Realisiert wird dieses Ziel auf zwei Ebenen, indem Reformeure zunächst nach individueller Perfektion streben. Die Anforderungen an ein gottgefälliges Leben werden hierzu mit anderen Verhaltensmaximen, die sich aus weiteren sozialen Rollen und Funktionen ergeben, harmonisiert. Diese individuelle Besserung bildet aber nur die erste Stufe. In einem zweiten Schritt folgt die Implementierung der eigenen Werte in die Gesamtgesellschaft unter konkreter Nutzung der jeweiligen sozialen Stellung. Dabei spielen Mahnung und Predigt eine ebenso gewichtige Rolle wie das Vorleben dieser Ideale. Eine Rechenschaft für Volk und Reich gegenüber Gott kommt dabei nicht allein geweihten Leitungsgewalten wie König oder Bischof, sondern letztlich allen Personengruppen zu, die Herrschaft ausüben oder Verantwortung für andere – etwa im Bereich der Seelsorge – tragen. Es geht mithin um eine pastorale Ausrichtung klerikaler wie laikaler Ämter. Gottgefälligkeit lässt sich also nicht einseitig mit *vita contemplativa* gleichsetzen. Reformeure zu sein bedeutete vielmehr, ein Leben nach den Grundsätzen der *vita mixta* zu führen, indem man sich aktiv und unnachgiebig für die eigene Werteordnung in der Welt einzusetzen hatte.

Die von der Forschung identifizierten Probleme des Reformbegriffes wurden durch diese Bestimmungen insofern relativiert, als einerseits dessen ideologische Ausrichtung nicht mehr als Hindernis gewertet, sondern selbst zum Untersuchungsgegenstand erhoben worden ist. Andererseits fokussierte die Untersuchung in Anlehnung an neuere Zugänge der Reformforschung die Akteure sowie die konkrete Ausgestaltung der Werteordnungen und beugte somit einer rein ideengeschichtlichen und teleologischen Perspektivierung der Phänomene vor. Somit hat die vorstehende Analyse ganz bewusst eben jene „Reformrhetorik“<sup>1774</sup> in den Blick genommen, mittels derer Reformeure ihr Agieren nachträglich legitimierten und sich ihrer selbst als distinkte soziale Gruppe vergewisserten. Es ging mithin nicht um eine Ermittlung der konkreten Reichweite und Implementierung einzelner Reformmaßnahmen, sondern um die kommunikative Nutzung werteorientierten Handelns für die Verstetigung einer auf diesem Verhaltensprinzip basierenden Vergemeinschaftung.

Durch die Beibehaltung der modernen Kategorie, welche über das diskursanalytische Erkenntnisinteresse methodisch geschärft worden ist, hat sich die vorliegende Untersuchung bewusst gegen jene Forschungsströmung entschieden, welche im Anschluss an die oben resümierten Kritikpunkte anstelle des Reformbegriffes zeitgenössische Termini und Konzepte für die Erschließung vormoderner Wandlungsphänomene zu profilieren versucht.<sup>1775</sup> Der Rekurs auf

---

1773 Vgl. hierzu den Abschnitt I.6. in der vorliegenden Arbeit.

1774 So die Wortwahl etwa bei SCHIEFFER, *MAMMON*, S. 361, oder MELVILLE, *Aspekte*, S. 150.

1775 Vgl. zu dieser Diskussion den Abschnitt I.4. in der vorliegenden Arbeit.

eine moderne Begrifflichkeit zur Analyse des Selbstverständnisses historischer Personen mag dabei zunächst kontraintuitiv erscheinen. Drei Gründe waren für diese Perspektivierung allerdings ausschlaggebend: Hierbei ist erstens auf den diskussionswürdigen Mehrwert der zeitgenössischen Terminologie zu verweisen, die a priori betrachtet weder eindeutiger noch voraussetzungsärmer als der moderne Reformbegriff ist. Die Bezugnahme auf Wortfelder wie *correctio/corrigere* mag eine größere Quellennähe der Untersuchung suggerieren, ist aber letztlich mit ähnlichen Problemen behaftet wie ein unreflektierter Gebrauch der Kategorie ‚Reform‘. Denn auch die *correctio* spiegelt allein die Selbstsicht des jeweiligen Akteurs wider, trägt ein intentionales Moment in sich und birgt die Gefahr einer teleologischen Interpretation des Vorganges.<sup>1776</sup> Folglich muss auch die zeitgenössische Terminologie im Sinne einer heuristischen Arbeitsdefinition für die moderne Untersuchung operationalisiert werden.

Hinzu kommt zweitens, dass für die Erfassung der hier untersuchten Gruppendiskurse kein adäquater begrifflicher Ansatzpunkt in den Quellenzeugnissen identifiziert werden konnte. Wenngleich eine durch einen gemeinsamen Wertehorizont geeinte Gruppe, welche zudem aktiv für die Wahrung und Ausweitung der von ihr verkörperten Ideale eintritt, eindeutig als soziales Ordnungswissen in den hier untersuchten Texten präsent ist, markierten die Autoren diese Vergemeinschaftung nicht mit einer eigenen Bezeichnung. Daher bot sich ein Rekurs auf das methodische Instrumentarium der historischen Diskursanalyse an, um eine handlungsleitende Sinnstruktur herauszupräparieren, die aufgrund ihrer Selbstverständlichkeit für die Zeitgenossen in den Texten nicht expliziert wird. Der Begriff der Reformier dient der Schließung dieser begrifflichen Leerstelle und ist somit als analytischer terminus technicus zu verstehen.<sup>1777</sup>

Schließlich ist die Prägung einer solchen Untersuchungskategorie drittens zwingend notwendig gewesen, da sich die Gruppe der Reformier nicht auf bestimmte Statusgruppen oder Akteurskreise und dementsprechend nicht auf andere soziale Ordnungsmuster reduzieren lässt. Die in den Viten des 10. und 11. Jahrhunderts entworfene Reformiergruppe konstituiert sich etwa trotz der irreführenden Betitelung dieser Initiative als ‚benediktinisch‘ nicht allein aus Mönchen, sondern umfasst auch Könige und laikale Herrschaftsträger.<sup>1778</sup> Alfred trägt wiederum das von ihm angestoßene Reformprogramm nicht allein, sondern wird in seinen Vorhaben durch die von ihm versammelten Gelehrten sowie dem schlussendlich einsichtigen Volk unterstützt.<sup>1779</sup> Zudem erhält die Rolle Alfreds als Reformkönig insbesondere durch die Figur des Vaters eine dynastische Präfiguration bei Asser.<sup>1780</sup> Zugleich kann die Reformiergruppe (zunächst) nicht mit der Gesamtgesellschaft gleichgesetzt werden, da die Texte auch von

---

1776 Vgl. hierzu allgemein den Abschnitt I.4. in der vorliegenden Arbeit sowie, speziell zur Problematik der Intentionalität von Reformprozessen, BRUHN, Diskurse.

1777 Vgl. hierzu die Abschnitte I.2. und I.4. in der vorliegenden Arbeit.

1778 Vgl. hierzu die Abschnitte III.3.1.2. und III.3.1.3. in der vorliegenden Arbeit.

1779 Vgl. hierzu die Abschnitte II.3.1.2. und II.3.2.1. in der vorliegenden Arbeit.

1780 Vgl. hierzu den Abschnitt II.3.1.1. in der vorliegenden Arbeit.

reformfeindlichen Mönchen, Königen oder Herrschaftsträgern berichten.<sup>1781</sup> Um den Sonderstatus der Gruppe wie auch die ‚ständische‘ Heterogenität der ihr zugeordneten Akteure zu erfassen, erschien eine moderne analytische Kategorie, welche aber konsequent an die zeitgenössischen Diskurse rückgebunden wird, ebenfalls besonders geeignet.

Damit schließt die vorliegende Arbeit einerseits methodologisch an aktuelle Ansätze in der Klosterreform- und Ordensforschung an, indem sie über die diskursive Formierung von sozialen Gruppen die Verstetigung von Ordnungen in ihrer prozessualen Dimension analysiert hat. So konnte etwa über die ‚benediktinische‘ Vitenkultur erneut die hohe Bedeutung der sogenannten zweiten Generation für die dauerhafte Etablierung von Reformgruppen herausgestellt werden, deren Agieren letztlich gar entscheidender als dasjenige der eigentlichen Initiatoren gewesen sein dürfte.<sup>1782</sup> Andererseits eröffnet der gruppengeschichtliche Zugriff durch die standesübergreifende Dimension zugleich eine neue Perspektive, indem hierdurch eine andere Form der Verstetigung von Reformen jenseits der bislang in der Ordens- und Klosterforschung favorisierten monastischen Institutionalisierungsprozesse profiliert wird. Denn ungeachtet des verstärkten Einbezugs externer Faktoren und Akteure in neueren Untersuchungen wird der gesamtgesellschaftliche Anspruch klösterlicher Reformansätze vielfach immer noch ausgeblendet.<sup>1783</sup> In dieser Hinsicht ließe sich die hier vor allem anhand der Reformen des 10. und 11. Jahrhunderts formulierte Kritik an der Eindimensionalität der bisherigen Deutungen über den in dieser Arbeit erprobten Zugang folglich auch für andere, vornehmlich als monastisch ge deutete Kontexte diskutieren.<sup>1784</sup>

Über den Reformbegriff tritt in der vorliegenden Untersuchung also eine allumfassende Wertegemeinschaft in den Blick, die durch eine Orientierung an gängigen Interpretationsschemata verborgen bleibt. Die produktive Wendung der ideologischen Implikationen des Terminus in ein leitendes Erkenntnisinteresse hat sich dabei als besonders aufschlussreich erwiesen, wie etwa die Analyse von Assers Selbststilisierung innerhalb seiner Alfredsvita zeigt. Entgegen älterer Forschungsannahmen, welche die Passage um die Indienstnahme des Walisers zwar als idealisierte, im Kern aber zuverlässige Schilderung realer Geschehnisse werteten, konnte im Rahmen der vorliegenden Arbeit aufgezeigt werden, wie stark der Bericht durch normative Vorstellungen um das Verhältnis von *vita activa* und *vita contemplativa* – und somit einem Grundanliegen der Reformdis-

1781 Vgl. zu den ‚Gegenspielern‘ die Abschnitte II.3.3. sowie III.3.2. in der vorliegenden Arbeit.

1782 Vgl. für die Reform- und Ordensforschung im Allgemeinen VANDERPUTTEN, Process, und MELVILLE, Brückenschlag, für die sog. ‚benediktinischen‘ Reformen in England im Speziellen COOPER, Monk-Bishops, S. 47–106, sowie den Abschnitt III.1.2. in der vorliegenden Arbeit.

1783 Vgl. für eine frühe Ausnahme von dieser allgemeinen Sichtweise die instruktiven Beobachtungen bei NOBLE, Ideal, zum monastisch inspirierten Herrschaftsverständnis Ludwigs des Frommen.

1784 Vgl. für die Problematisierung den Abschnitt III.1.1. in der vorliegenden Arbeit. Ausgenommen sei dabei BUSSE, Self-Understanding, der diese gesamtgesellschaftliche Dimension der ‚benediktinischen‘ Reformen explizit herausstellt.

kurse – aufgeladen ist.<sup>1785</sup> Andere, stärker ‚historisch‘<sup>1786</sup> ausgerichtete Werke – wie etwa die *Passio Sancti Eadmundi* Abbos von Fleury, die *Translatio et miracula Sancti Swithuni* Lantfreds oder die *Vita Sancti Ecgwini* Byrhtferths von Ramsey – sind durch das geänderte Reformverständnis und den damit verbundenen Fragestellungen überhaupt erst für den entsprechenden Abfassungskontext – die Reformen des 10. und 11. Jahrhunderts – fruchtbar gemacht worden.<sup>1787</sup>

Der hier entworfene Reformbegriff trägt also gerade durch seine analytische Distanz zum Forschungsgegenstand zu einer Aufdeckung von Sinnstiftungsprozessen bei und kann demgemäß im Sinne geläufiger Anmerkungen zum Instrumentarium der historischen Diskursanalyse als erweiterte Quellenkritik oder Entschlüsselung des Selbstverständlichen gewertet werden.<sup>1788</sup> Das kommunikationsgeschichtliche Potenzial macht den Terminus somit nicht nur zu einer anwendbaren, sondern zu einer bedeutsamen Kategorie für die Geschichtswissenschaft, indem er die argumentative Nutzung und produktive Aneignung von Werteverhandlungen aufzuzeigen vermag. Zu einem Universalschlüssel für die Erforschung vormoderner Wandlungsphänomene wird der Begriff hierdurch indes nicht. Wenngleich die Kategorie für die sinnstiftende Belegung sensibilisiert, der letztlich jede (Neu-)Aushandlung von Werteordnungen unterliegt, bedarf es auch weiterhin einer Kontextanalyse, welche die Rahmenbedingungen solcher Diskurse fokussiert. Insofern ist auch die vorliegende Studie vor allem als kritische Ergänzung zur bisher geleisteten Erforschung der untersuchten Fallbeispiele zu verstehen und ersetzt diese – trotz des anders gelagerten Fokus – bewusst nicht.<sup>1789</sup>

Verlässlich einschätzen lässt sich die heuristische Tragfähigkeit dieser auf die kommunikative Praxis von Wertaushandlungen fokussierten Arbeitsdefinitionen von Reform und Reformen schließlich nur in der Übertragung auf andere Quellengruppen und Fallbeispiele. In Bezug auf die akteurszentrierte Komponente müsste etwa anhand weiterer Zeugnisse geprüft werden, inwiefern das hier nachgezeichnete Reformverständnis aufgrund seiner ‚biographischen‘ Implikationen – auf die Perfektion der eigenen Lebensweise folgt eine Implementierung der eigenen Werteorientierung in die Gesamtgesellschaft – spezifisch für die Vitenkultur des Frühmittelalters ist. Vor allem paränetisch-didaktische Schriften, wie etwa die sogenannten ‚Fürstenspiegel‘ oder Predigtkorpora, könnten sich dabei als geeignete Vergleichsfolien erweisen, da sie einerseits ebenfalls auf eine moralische Unterweisung der intendierten Rezipienten abzielen, andererseits zumindest in Teilen auf andere Modi der Geltungszer-

---

1785 Vgl. hierzu den Abschnitt II.3.2.2. in der vorliegenden Arbeit.

1786 ‚Historisch‘ ist hier nicht als Gegenbegriff zu ‚hagiographisch‘ zu verstehen, sondern meint vielmehr Viten, die sich mit weiter zurückliegenden Epochen befassen und somit nicht im Sinne einer ‚Zeitgeschichtsschreibung‘ die unmittelbaren Reformprozesse thematisieren.

1787 Vgl. hierzu die Abschnitte III.1.3. sowie III.3.1.1.3. in der vorliegenden Arbeit.

1788 Vgl. zu diesen Erkenntnispotenzialen den Abschnitt I.2. in der vorliegenden Arbeit.

1789 Vgl. auch die kontextualisierenden Ausführungen in den Abschnitten II.1. und III.1. in der vorliegenden Arbeit.



gung rekurren.<sup>1790</sup> Spiegelt sich das hier konturierte Ideal einer *vita mixta* auch in Textgattungen wider, welche stärker auf konkrete Handlungsanweisungen denn auf idealisierte Interaktionen hin ausgerichtet sind, mithin in der Diktion Joas' weniger „affirmativ“ als vielmehr „restriktiv“ angelegt sind?<sup>1791</sup>

Umgekehrt ließe sich gleichsam in ‚gattungsimmanenter‘ Perspektive auf Basis dieser Definition prüfen, inwiefern hagiographische Schriften und Herrscherviten aufgrund ihrer Verhandlung idealisierter Lebensentwürfe letztlich immer eine Reformkomponente aufweisen, auch wenn sich ihre Niederschrift nicht unmittelbar mit einer besonderen Konjunktur reformorientierten Handelns in Verbindung bringen lässt. Eine solche Perspektivierung würde vor allem bestehende Ansätze aus dem Bereich der *réécriture*-Forschung<sup>1792</sup> ergänzen, indem so neben dem reformbedingten Wandel von Heiligkeitsentwürfen auch der kontextunabhängige Reformcharakter der Werke an sich kritisch in die Interpretation miteinfließen würde: Wie schlägt sich die Intensivierung von Werte- und Normendiskursen konkret in einer Gattung nieder, die ohnehin schon durch eine starke normativ-moralische Aufladung gekennzeichnet ist?

Als besonders aufschlussreich erscheint schließlich eine Anwendung der Definition auf Kontexte, die zwar generell durch eine Intensivierung von Wertediskursen gekennzeichnet, in der Forschung allerdings bislang nicht primär als Reformen eingestuft worden sind. Ein mögliches Beispiel für ein solches Anwendungsfeld, welches auf den ersten Blick ganz anderen Regeln als die untersuchten Fallbeispiele folgt, bilden etwa die Auseinandersetzungen um adlige Standeszugehörigkeit im ausgehenden Mittelalter.<sup>1793</sup> Eine solche Erprobung würde insofern ein wichtiges Korrektiv zur hier gewählten Untersuchungsperspektive bilden, als die entsprechenden Fallbeispiele nicht schon allein aufgrund ihrer Forschungsgeschichte durch das Reformparadigma besetzt wären. Denn gerade diese fehlende Vorprägung würde die Stärken wie auch die Schwächen der in dieser Arbeit vorgeschlagenen Definition klarer hervortreten lassen. Gerade aus den zuletzt genannten Perspektiven sollte ersichtlich geworden sein, dass es sich bei diesen analytischen Bestimmungen der Begriffe ‚Reform‘ und ‚Reformer‘ um pragmatische Arbeitsdefinitionen handelt, die der fortlaufenden Modifikation und Ergänzung durch weitere Fallstudien bedürfen. Sie sind somit zuvorderst als Denkanstoß und offene Diskussionsgrundlage zu deuten, welche

---

1790 Vgl. zur karolingischen Fürstenspiegelliteratur, die insbes. für die alfredianischen Reformen von Bedeutung ist, ANTON, Fürstenspiegel, STONE, Kings, oder den Versuch einer Neudefinition bei SUCHAN, Gerechtigkeit; vgl. zu Predigtkorpora, bei denen mit Blick auf die ‚benediktinischen‘ Reformen v. a. auf Wulfstan von York und Ælfric von Eynsham zu verweisen ist, CLAYTON, Homilies, UPCHURCH, Preaching, DAVIS-SECORD, Rhetoric, HALL, Sermons, und WILCOX, Performance.

1791 Vgl. zu diesen Begrifflichkeiten den Abschnitt I.5. in der vorliegenden Arbeit.

1792 Vgl. zum Ansatz der *réécriture* die Studien in GOULLET/HEINZELMANN, Réécriture, und DIES., Miracles, sowie GOULLET, Écriture.

1793 Einen ersten, wenngleich zurückhaltenden Ansatz zu einer solchen Perspektivierung bietet RANFT, Reichsreform. Für andere Erneuerungsbewegungen sind solche Zugänge schon erprobt worden, wie etwa die Forschungen Harald Müllers zum Humanismus zeigen. Vgl. MÜLLER, Specimen, sowie DERS., Habit.



zu einer weiteren Auseinandersetzung mit dem Themenfeld im Fachdiskurs anregen möchten.

## IV.6. Angelsachsen sind keine Karolinger, oder: Überlegungen zur forschungsprägenden Relevanz nationaler und europäischer Meisterzählungen in der Mediävistik

Lanfranc war kein Angelsachse. Er war auch kein Normanne. Vielmehr entstammte der spätere Erzbischof von Canterbury einer Familie aus der lombardischen Stadt Pavia und gelangte erst im Erwachsenenalter wohl zunächst als weltlicher Rechtsgelehrter über Zwischenstationen in Tours und Chartres in die Normandie, wo er sich schließlich zum monastischen Leben bekehrt haben soll.<sup>1794</sup> Der Aufstieg zum Primas der englischen Kirche erscheint somit entgegen des bei Gilbert präsentierten Bildes nicht als Kulminationspunkt eines gradlinigen Karrierewegs, sondern als das Ergebnis produktiver Zufälle: Nicht göttliche Vorsehung, sondern der sprichwörtliche Aufenthalt zur rechten Zeit am rechten Ort brachte Lanfranc schlussendlich nach Canterbury.

Die ortsfremde Herkunft ebenso wie die eher unvermittelte Übersiedlung nach England lassen abermals Berührungspunkte mit den Lebenswegen von reformorientierten Akteuren erkennen, die in dieser Arbeit näher beleuchtet worden sind. Am markantesten treten diese Überschneidungen sicherlich im Falle der alfredianischen Hofgelehrten hervor, die ihr Engagement im angelsächsischen Reich sowie die hiermit verbundenen geistlichen Karrieren der Berufung und Förderung durch Alfred den Großen zu verdanken hatten. Ohne den reformerischen Impetus des Königs hätten der Waliser Asser, der Altsachse Johannes oder der aus „einer germanisch-romanischsprachigen Mischzone“<sup>1795</sup> stammende Grimbald wohl kaum den Weg nach England gefunden.<sup>1796</sup> Etwas anders ist die Situation hingegen im Falle der ‚benediktinischen‘ Reformen gelagert. Abbos Aufenthalt in Ramsey ist weder auf die Initiative eines angelsächsischen Herrschers zurückzuführen noch mündete er in einer dauerhaften Ansiedlung und geistlichen Karriere des Westfranken im angelsächsischen Reich. Vielmehr wurde Abbo laut seiner Vita von Abt Oilbold von Fleury auf eine frühere Anfrage hin in das englische Reformkloster entsandt, nachdem es in seinem Heimatkonvent zu Rivalitäten um die Besetzung des Abbatats gekommen war.<sup>1797</sup> Mit Lantfred von Fleury respektive Winchester lässt sich hingegen

---

1794 Vgl. zum frühen Lebensweg Lanfrancs den knappen Überblick bei COWDREY, Lanfranc, S. 444f., sowie die umfassende Darstellung bei DEMS., Scholar, S. 1–15.

1795 BIHRER, Begegnungen, S. 167.

1796 Vgl. zu den kontinentalen Bezügen des alfredianischen Reformprogramms den Abschnitt II.1., zur stilisierten Darstellung der Berufungen in der Alfredsvita Assers die Abschnitte II.3.2.1. und II.3.2.2. in der vorliegenden Arbeit.

1797 Vgl. AIMOIN VON FLEURY, *Vita et passio Sancti Abbonis*, Cap. 4. Hierbei handelt es sich um eine stilisierte Darstellung des Geschehens. Die genauen Umstände der Exilierung Abbos lassen sich

ein Vitenschreiber kontinentaler Herkunft mehr oder minder sicher identifizieren, der sich dauerhaft in England niederließ, wengleich die Quellenlage keine Rückschlüsse über die Motivation und Umstände des Ortswechsels zulässt.<sup>1798</sup>

Auf den ersten Blick mögen diese Anmerkungen zur ‚außerenglischen‘ Herkunft zentraler Reformakteure banal anmuten, hat sich die jüngere Mediävistik vor dem Hintergrund des Transkulturalitätsparadigmas doch vermehrt gegen teleologische und essentialistische Lesarten von Mobilität und Austauschprozessen ausgesprochen, welche insbesondere ‚politische‘ oder ‚ethnische‘ Grenzziehungen absolut setzen und somit als Leitrahmen für diese Phänomene definieren.<sup>1799</sup> Denn obgleich solche Unterscheidungen situativ bedeutsam werden konnten, spielten sie vielfach nur eine untergeordnete Rolle. Asser bietet in der vorliegenden Arbeit ein instruktives Beispiel hierfür, ist es doch bezeichnenderweise nicht seine walisische Herkunft allgemein, sondern spezifischer seine Zugehörigkeit zur Gemeinschaft von St. David’s, welche im Rahmen seiner Berufung an den alfredianischen Hof ausführlich reflektiert wird.<sup>1800</sup> Abgrenzungen wurden Befunden wie diesem entsprechend nicht mehr als strukturgebender Ausgangspunkt, sondern vielmehr als kontextbezogene Folgeerscheinung von Kontakt und Austausch untersucht, um nicht zuletzt ältere nationalgeschichtliche Interpretationen zugunsten europäischer Perspektiven zu überwinden.<sup>1801</sup> Auch für das angelsächsische England sind solche Ansätze verfolgt worden, wie nicht allein die Forschungen zu möglichen kontinentalen und vor allem karolingischen Einflüssen auf die hier untersuchten Reformkontexte zeigen.<sup>1802</sup> Erst vor wenigen Jahren ist eine umfassende Untersuchung zu den Kontakten zwischen England und dem ostfränkischen Reich in der späten Angelsachsenzeit vorgelegt worden, welche die Austauschprozesse sowie deren Folgen in Anlehnung an diese jüngeren Entwicklungen in der Mediävistik unter besonderer Berücksichtigung der kommunikationsgeschichtlichen Aspekte einer grundlegenden Neubewertung unterzogen hat.<sup>1803</sup> Euro-

---

anhand der Quellenlage kaum sicher ermitteln. Vgl. zu dieser Problematik DACHOWSKI, *Career*, S. 58–64.

1798 Vgl. hierzu den Abschnitt III.1.3.1. in der vorliegenden Arbeit.

1799 Vgl. hierzu PREDATSCH, *Ambiguität*, sowie die in Anm. 1801 zitierte Literatur.

1800 Vgl. hierzu den Abschnitt II.3.2.2. in der vorliegenden Arbeit.

1801 Dabei wurde die Annahme homogener und distinkter Kulturbereiche zunehmend zugunsten von Heterogenität und Verflechtung verworfen. Denn im Moment des Kontakts sind die Ausgangskulturen letztlich nicht mehr greifbar, sondern haben bereits etwas Neues gebildet, zumal Kultur auch jenseits von Austauschprozessen prozessual und dynamisch gedacht werden müsse. Vgl. zu diesen transkulturellen und transfergeschichtlichen Ansätzen die methodologischen Übersichten bei BIHRER, *Begegnungen*, S. 30–38, DREWS/SCHOLL, *Verflechtungsprozesse*, MERSCH, *Transkulturalität*, sowie umfassend CHRIST et al., *Verflechtungen*, mit jeweils weiterführender Literatur.

1802 Vgl. hierzu die Abschnitte II.1. und III.1. in der vorliegenden Arbeit.

1803 Vgl. BIHRER, *Begegnungen*. Auch für frühere Phasen der angelsächsischen Epoche liegen solche Untersuchungen zu kontinentalen Kontakten – vornehmlich zum Frankenreich – vor. Vgl. für die Merowingerzeit etwa LOHAUS, *Merowinger*, für die Karolingerzeit STORY, *Connections*.

päische Perspektiven scheinen somit auch in der Erforschung der angelsächsischen Geschichte längst fest etabliert zu sein.

Dieses Bild ändert sich allerdings grundlegend, wenn man nicht nach den europäischen Dimensionen des historischen Themas, sondern nach denjenigen der modernen Forschung fragt. Denn jenseits sprachgeschichtlicher Untersuchungen aus dem Bereich der Anglistik ist das angelsächsische England im Wesentlichen ein Themenfeld der englisch(sprachig)en Mediävistik. Diese Konzentration resultiert nicht allein aus der institutionellen Verankerung nationaler Forschungstraditionen, die der vermeintlich ‚eigenen‘ Geschichte bar jeglicher ideologischen Färbung bis in die Gegenwart einen besonderen Stellenwert einräumt und somit die Ausrichtung der Geschichtswissenschaft in anderen Ländern ebenso nachhaltig prägt.<sup>1804</sup> Vielmehr scheint sie paradoxerweise auch im Europaverständnis der Frühmediävistik zu wurzeln. Wenngleich ältere Annahmen einer Grundlegung Europas durch Karl den Großen – trotz ihrer anhaltenden Bedeutung im außerwissenschaftlichen Diskurs – in der Mittelalterforschung mittlerweile weitestgehend als überholt gelten, bildet das karolingische Frankenreich weiterhin einen zentralen Referenzpunkt für eine europäisch orientierte Geschichtsschreibung der frühmittelalterlichen Epoche.<sup>1805</sup> Zwar verweisen moderne Synthesen immer wieder auf die kulturelle, religiöse oder auch ‚politische‘ Heterogenität jenes Raumes, der sich nur in moderner Perspektive konzeptuell als Europa fassen ließe, und beziehen dementsprechend ebenso weite Teile der Mittelmeerwelt, vor allem in Form des Byzantinischen Reiches, in ihre Überblicke mit ein.<sup>1806</sup> Gerade wenn es aber um jene Regionen nördlich der Pyrenäen und Alpen sowie westlich der Ägäis geht,

---

1804 Vgl. zur Institutionalisierung und Verankerung älterer Meisterzählungen in der schulischen und universitären Lehr- und Forschungsorganisation BORGOLTE, Ende, sowie die auf Epocheneinteilungen zugeschnittene Kritik bei JUSSEN, Rahmen, sowie DERS., Antike. Ungeachtet der berechtigten Kritik gilt es aber auch die wissenssoziologischen Dimensionen solcher Erklärungsmuster zu beachten. Denn einerseits sind solche Narrative kaum über Detailarbeit in toto zu widerlegen, andererseits erfüllen sie gerade im Bereich der auf Überblickswissen angelegten Handbücher eine notwendige komplexitätsreduzierende Funktion. Schon allein die Anlage von Meistererzählungen begünstigt somit deren Tradierung. Vgl. hierzu die instruktiven Beobachtungen bei STECKEL, Story.

1805 Vgl. zur Nutzung Karls des Großen als europäische Identifikationsfigur OSHEMA, Bilder, 56–58, zur Kritik dieser Lesart anhand der zeitgenössischen Überlieferung ebd., S. 133–160, sowie zur Diskrepanz zwischen mediävistischer Forschung und öffentlichkeitswirksamen Diskurs ebd., S. 20–23. Oschema übergeht in seiner Gegenüberstellung allerdings die ungebrochene Kontinuität des karolingischen Frankenreichs als explikativen Rahmen und darstellerische Klammer im Rahmen europäischer Synthesen zum Frühmittelalter, zumal er selbst ebd., S. 64f., auf gegenläufige Tendenzen im Fachdiskurs noch in den 1980er Jahren hinweist.

1806 Vgl. hierzu etwa WICKHAM, Inheritance, GOETZ, Europa, oder BORGOLTE, Christen. Die Zuordnung des Byzantinischen Reiches zu Europa ist in der Forschung lange Zeit umstritten gewesen, wobei die Diskussionen als Reflex auf den Kalten Krieg gesehen werden können und somit die Standortgebundenheit der Mediävistik widerspiegeln. Der identitätsstiftenden Vereinnahmung der karolingischen Kultur im Sinne des ‚Eigenen‘ stand somit die selbstvergewissernde Abgrenzung von Byzanz als dem ‚Fremden‘ gegenüber. Vgl. hierzu OSHEMA, Bilder, S. 71 sowie S. 78.

welche insbesondere in der älteren Forschung als „Abendland“<sup>1807</sup> bezeichnet worden sind, erweisen sich die Verhältnisse im karolingischen Frankenreich weiterhin häufig als „Leitmotiv“<sup>1808</sup> der Darstellung. Obgleich solche Schwerpunktbildungen vor allem der Komplexitätsreduktion geschuldet sein mögen und daher nicht als explizite Affirmation jener überkommenen Lesart eines karolingischen Europas gewertet werden sollten, wohnt ihnen durch dieses Selektionsprinzip gleichwohl implizit die Tendenz inne, die Zustände im Frankenreich zwischen ca. 800 und 829 zur Norm zu erheben.

Diese Hervorhebung karolingischer Strukturmerkmale im Rahmen einer europäisch orientierten Frühmittelalterforschung weist sowohl eine diachrone als auch eine synchrone Dimension auf. Denn zum einen sind die Verhältnisse innerhalb des fränkischen Einflussbereichs in der vorhergehenden wie nachfolgenden Zeit immer wieder an jenem vermeintlichen „Höhepunkt“<sup>1809</sup> karolingischer Herrschafts- und Kulturentfaltung gemessen worden. Die sich seit 829 schrittweise vollziehende Etablierung von Teil- beziehungsweise Nachfolgereichen bezeichnete man etwa als Formierung einer „post-Carolingian“ beziehungsweise „nachkarolingischen“ Welt, die man aufgrund des hiermit verbundenen Übergangs von den zentralistisch-universalen Ansprüchen der Frankenherrscher hin zu einer partikular-pluralistischen Herrschaftsordnung regionaler Königtümer nicht selten als eigentliche Grundlegung des modernen Europa wertete. Zum anderen wurden die zeitgleichen Entwicklungen in den Anrainerregionen ganz wesentlich vom karolingischen Frankenreich aus perspektiviert, dem man aufgrund der auf Vereinheitlichung und Zentralisierung abzielenden Reformmaßnahmen Karls des Großen, Ludwigs des Frommen und Karls des Kahlen eine hohe Strahlkraft attestierte. Die karolingische Hochzeit avancierte auch für die politischen und kulturellen Formierungsprozesse jenseits der fränkischen Reichsgrenzen zum strukturgebenden Modell, welches durch regionale Faktoren lediglich transformiert wurde.<sup>1810</sup>

Ungeachtet aller Perspektiverweiterungen und Kritik der letzten Jahre wird das westeuropäische Frühmittelalter somit immer noch von einem vermeintlichen karolingischen Zentrum aus gedacht, welches Regionen an den Rändern beziehungsweise außerhalb des politischen Einflussbereichs der Frankenherrscher gleichsam zur Peripherie abwertet. Die Neubewertungen der letzten Jahre

1807 Vgl. zum Wechselverhältnis von Abendland- und Europa-Begriff bis zum Zusammenbruch des Ostblocks den Forschungsüberblick bei OSCEMA, *Bilder*, S. 36–66.

1808 So explizit der Zugang bei GOETZ, *Europa*, S. 14: „Die Hegemonie des Fränkischen Reichs und seiner Nachfolgereiche im frühen Mittelalter und die Quellenarmut vor allem des Nordens und Ostens ließen es sinnvoll erscheinen, in den Strukturkapiteln von den fränkischen Verhältnissen gewissermaßen als Leitmotiv auszugehen, mit denen die Situation in anderen Teilen Europas dann jeweils zu vergleichen war, soweit der in den einzelnen Ländern in Perspektiven und Herangehensweisen durchaus differierende Forschungsstand das zuließ. Regionale Unterschiede mögen daher vielfach eher die auseinander gehenden Forschungsstraditionen und die unterschiedliche Quellenlage als abweichende Entwicklungen und Deutungen anzeigen.“

1809 So etwa die Formulierung bei GOETZ, *Europa*, S. 64 und S. 65, mit Blick auf die frühe Regierungszeit Ludwigs des Frommen.

1810 Vgl. zu dieser Sichtweise die kritische Bestandsaufnahme bei MOLYNEAUX, *Formation*, S. 233–249.

sind somit weniger einem konzeptionellen als vielmehr einem chronologischen Umdenken geschuldet, indem die Schlüsselstellung der Herrschaft Karls des Großen durch einen stärkeren Einbezug ihrer Vor- wie Nachgeschichte relativiert worden ist: Nicht einzelne Herrscherfiguren, sondern die ‚Franken‘ an sich werden als Gründerväter der westeuropäischen Kultur gesehen.<sup>1811</sup>

Besonders deutlich wird die ungebrochene Wirkmacht dieses karolingisch konnotierten Europabildes paradoxerweise in jenen Stimmen greifbar, welche sich hiervon explizit zu distanzieren suchen. Denn vielfach richtet sich die vorgebrachte Kritik nicht gegen die europäische Dimension der auf Expansion, Vereinheitlichung und Zentralisierung abzielenden Maßnahmen Karls des Großen und seiner Nachfolger, sondern lediglich gegen deren langfristigen Erfolg. Obgleich es keine konzeptuelle Vorstellung von Europa gegeben habe, hätten die Karolingerherrscher eine Einigung und Uniformierung des Kontinents unter ihrer Führung verfolgt, welche sich aber letztlich nicht habe realisieren lassen. Dieser Argumentationsbogen tradiert insofern ältere Deutungsmuster, als er einerseits trotz der Ablehnung konzeptueller Vorstellungen weiterhin von gesamteuropäischen Intentionen der zeitgenössischen Akteure ausgeht. Andererseits werden karolingische Welt und frühmittelalterliches Europa immer noch gleichgesetzt, wenngleich diese Relation nun auch unter das Vorzeichen des Scheiterns gestellt wird.<sup>1812</sup>

Für die geschichtswissenschaftliche Erforschung des angelsächsischen England zeitigt diese Fokussierung der Frühmediävistik auf das *regnum Francorum* und seine Nachfolgereiche insofern bedeutsame Konsequenzen, als sie bewusst oder unbewusst die Wahrnehmung dieser Region als Peripherie untermauert: Die geographische Randlage der britischen Inseln wird in Teilen zu einer ‚politischen‘ und kulturellen Randstellung verdichtet.<sup>1813</sup> Dies gilt insbesondere für die späte Angelsachsenzeit, welche im Fokus der vorliegenden Studie stand. Grundsätzlich lassen sich zwei Stoßrichtungen in der gegenwärtigen

1811 Am markantesten lässt sich diese Position bei JUSSEN, Franken, finden, so etwa programmatisch auf S. 1: „Was Europa heute ausmacht, kann man natürlich in nicht wenigen Aspekten auch mit dem Hinweis auf die Aufklärung zu bestimmen suchen, es lässt sich aber kaum verstehen ohne den Blick auf die ersten nachrömischen Jahrhunderte – auf die fränkischen Gesellschaften des 5. bis 10. Jahrhunderts, um die es hier gehen soll.“ Unter ‚Franken‘ wird dabei explizit nicht ein ethnisches Kollektiv, sondern in Anlehnung an die im englisch- und französischsprachigen Diskurs verbreitete Redeweise von der „fränkischen Welt“ eine kulturtragende bzw. -prägende Elite verstanden. Vgl. ebd., S. 14f.

1812 So wird die karolingische Welt etwa bei LE GOFF, Geburt, S. 48, bereits programmatisch im Kapiteltitel als „[e]in fehlgeborenes Europa“ (im französischen Original: „[u]ne Europe avortée“) bezeichnet. In eine ähnliche Richtung weist auch die Deutung bei WICKHAM, Inheritance, welcher sich einerseits ebd., S. 4, explizit gegen eine Grundlegung Europas im Frühmittelalter ausspricht, andererseits über Wendungen wie „Carolingian experiment“ (ebd.) oder „Carolingian project“ (S. 401) den Karolingern entsprechende Absichten zu einer solchen Uniformierung unterstellt, die somit lediglich gescheitert sei. Vgl. zur Problematik solcher überzeitlicher Europakonzepte speziell mit Blick auf Le Goff OSCEMA, Bilder, S. 77f., zur frühen Kritik an der karolingischen Grundlegung Europas ebd., S. 62f., mit weiterführender Literatur.

1813 Vgl. für einen solchen ‚frankozentrierten‘ Zugang zur angelsächsischen Geschichte etwa die einleitenden Bemerkungen bei VOGTHERR, Benediktinerabtei, S. 287.

tigen anglophonen Forschung voneinander unterscheiden, die wechselseitig aufeinander bezogen sind und die Extrempole eines durchaus nuancierten Deutungsspektrums bilden. Zum einen ist mit Blick auf die hier untersuchten Reformmaßnahmen wie auch die Herrschaftspraxis allgemein immer wieder die starke Orientierung an karolingischen Modellen herausgestellt worden, die in England zwischen 850 und 1066 gleichsam zeitversetzt eine besondere Blüte erfahren hätten. Die Implementierung dieser vordergründig als Herrschaftstechniken gedeuteten Praktiken wurde dabei als so grundlegend und weitreichend für die Einung des zuvor herrschaftlich fragmentierten Raumes betrachtet, dass das spätangelsächsische Königreich geradezu zu einem ‚Modellstaat‘ avancierte, der in letzter Konsequenz gar „karolingischer als das Karolingerreich“ gewesen sei.<sup>1814</sup>

Zum anderen wurde die Konsolidierung des englischen Reichs gerade im direkten Vergleich mit dem zeitgleich auf dem Kontinent einsetzenden Partikularismus als Sonderweg, als „English Exceptionalism“<sup>1815</sup> gedeutet, der einerseits zwar auf karolingischen Herrschaftspraktiken und Idealen mit beruhte, diese andererseits aber um insulare Elemente ergänzte und somit nachhaltig transformierte. Das nunmehr englische Königreich schien aufgrund seines hohen Grades an Staatlichkeit somit eine ganz andere Entwicklung zu nehmen als ebenjene postkarolingische Welt, welche aus dem Frankenreich hervorging. Beide Lesarten gehen von einem frankozentrierten Europaverständnis aus. Der Unterschied liegt allein in der Bewertung des Verhältnisses von karolingischem Zentrum und angelsächsischer Peripherie: Während die erste Deutung gleichsam das Hineinwachsen Englands in die kontinentale Ordnung über die Kompensation eines vermeintlichen Kulturgefälles profiliert, fokussiert die zweite Lesart stärker die Eigenständigkeit und hieraus erwachsende Sonderstellung des spätangelsächsischen Reiches.

So stark die Bezugnahme auf die kontinentalen Entwicklungen in der englischsprachigen Angelsachsenforschung somit auch ist, so gering ist umgekehrt der Stellenwert Englands in der Frühmediävistik jenseits des Armeikanals anzusetzen. Ein exemplarischer Blick auf die gegenwärtige Situation in Deutschland vermag dies zu verdeutlichen. Zwar bildet die Geschichte der angelsächsischen Reiche auch in deutschsprachigen Überblicksdarstellungen und Synthesen zum Frühmittelalter einen festen Bestandteil des entfalteten europäischen Narrativs.<sup>1816</sup> Jenseits dieser grundlegenden Skizzen hat der Raum indes nur wenig Beachtung erfahren. Wenn die Forschung sich intensiver mit der angelsächsischen Geschichte auseinandergesetzt hat, standen bezeichnenderweise

---

1814 Vgl. für diese pointierte Wendung das Diktum bei MOLYNEAUX, *Formation*, S. 236 („more Carolingian than the Carolingians“). Am deutlichsten lässt sich diese Einschätzung bei WICKHAM, *Inheritance*, S. 453–471, finden, der sein Kapitel zum spätangelsächsischen England gar programmatisch als „‘Carolingian’ England, 800–1000“ betitelt.

1815 Vgl. zu diesem Deutungsmuster die kritische Bestandsaufnahme bei MOLYNEAUX, *Formation*, S. 233–249, sowie ROACH, *Kingship*, S. 11–14 und S. 227–235, mit jeweils weiterführender Literatur.

1816 Vgl. hierzu etwa GOETZ, *Europa*, bes. S. 89–94.



kontinentale Bezüge im Vordergrund. Dies gilt für die fränkischen Einflüsse auf die Christianisierung der Angelsachsen ebenso wie die kulturelle Prägung des Karolingerreiches durch angelsächsische Migranten wie Bonifatius oder Alkuin. England wurde also vor allem dort zum Thema, wo es gleichsam in den karolingischen Horizont trat.<sup>1817</sup>

Die Ausdifferenzierung des Frankenreiches in mehrere Teil- oder Nachfolgereiche und die damit vermeintlich erfolgte Grundlegung eines pluralistischen Europas der Regionen lässt das angelsächsische England ebenso wenig in das Blickfeld der deutschen Forschung treten. Der Fokus liegt vielmehr auch in dieser Teilepoche auf den Aushandlungsprozessen innerhalb des nachkarolingischen Raumes, sind vergleichende Perspektiven zwischen Ost- und Westfrankenreich sowie dem *regnum Italiae* doch durchaus üblich, wohingegen ein Einbezug Englands eher als Ausnahme zu werten ist. Grundlegender scheint sich die Forschungslage erst mit der normannischen Eroberung 1066 zu wandeln, wofür die hierdurch grundgelegte ‚Personalunion‘ verantwortlich sein könnte. Wengleich der Herrschaftsantritt Wilhelms des Eroberers allgemein nicht mehr als radikaler Neuanfang gewertet wird, wurde England durch die Krönung des Normannenherzogs gleichwohl stärker an den Kontinent angebunden und politisch betrachtet endgültig ein Teil des nachkarolingischen Bezugsrahmens.<sup>1818</sup>

In der deutschsprachigen Mediävistik bedingt die vermeintlich periphere Lage des angelsächsischen Englands eine ebensolche Stellung im Forschungsdiskurs. Angesichts dieser Befundlage stellt sich die Frage, wie sich mit dieser doppelten Randstellung produktiv umgehen lässt. Gewiss kann das englische Königreich der ausgehenden Angelsachsenzeit weder als pseudokarolingisches Reich verstanden werden, noch stellt seine Formierung im 10. Jahrhundert einen europäischen ‚Sonderweg‘ dar, da beide Erklärungsmodelle zu eindimensional gedacht sind. Statt die Angelsachsen – ebenso wie andere Völker – deshalb allerdings als Randphänomen Europas zu betrachten, sollte man sich vielmehr kritisch mit jener Meisterzählung auseinandersetzen, in der diese Wahrnehmung wurzelt. Denn gerade die Entwicklungen in der geographischen Peripherie zeigen auf, dass das vermeintlich zentralistische und durch seine Reformen kulturprägende Karolingerreich als Referenzrahmen für eine europäische Geschichte des Frühmittelalters unzureichend ist. Der Einbezug anderer Religionen ebenso wie des Mediterraneums bildet eine konsequente Folgerung aus dieser

---

1817 Vgl. zur prominenten Stellung von Bonifatius und Alkuin etwa PALMER, Boniface, S. 852, sowie den instruktiven Forschungsüberblick zur angelsächsischen Mission auf dem Kontinent bei DEMS., Anglo-Saxons, S. 9–21. Bezeichnenderweise sind die weniger bekannten Akteur\*innen der Mission mit James T. Palmer jüngst von einem dem englischen, nicht dem deutschen Forschungskontext zuzuordnenden Historiker näher beleuchtet worden. Vgl. hierzu ebenfalls PALMER, Anglo-Saxons. Zum Fokus der deutschen Forschung auf die karolingische Zeit vgl. zudem BIHRER, Begegnungen, S. 13–15.

1818 Vgl. hierzu etwa PLASSMANN, Normannen, S. 171–178, BERG, England, S. 19, oder PELTZER, Kampf, S. 285. Auch BIHRER, Begegnungen, S. 13, weist darauf hin, dass durch die normannische Eroberung „ein prinzipiell anderes Verhältnis zum Kontinent“ grundgelegt worden sei.

Erkenntnis,<sup>1819</sup> die Absage an Vorstellungen einer fränkischen Hegemonie in Westeuropa eine andere. Denn wer Europa wirklich pluralistisch denken will, der darf konzeptionell nicht zwischen Peripherien und Zentren unterscheiden.<sup>1820</sup>

Jenseits dieser europäischen Dimensionen kann der Blick in andere Regionen dem eigenen nationalen Forschungsdiskurs zudem neue Facetten eröffnen. In der deutschsprachigen Mediävistik wird von dieser Perspektiverweiterung im Hinblick auf das angelsächsische England nur selten Gebrauch gemacht.<sup>1821</sup> Auch in dieser Hinsicht versteht sich die vorliegende Arbeit als Orientierungsangebot für die zukünftige Forschung, indem sie durch die exemplarische Untersuchung von Reformdiskursen zu einer stärkeren Auseinandersetzung mit jenem manchmal fern anmutendem Teil Europas anregen möchte.

---

1819 Vgl. zum sich wandelnden Europabild des Frühmittelalters, nicht zuletzt aufgrund des Einbezugs der Mittelmeerwelt, etwa die Feststellung bei KREINER, *Life*, S. 6 f., sowie die Studien in ESDERS et al., *Kingdoms*, und DEMS. et al., *East*. Für eine konsequente Einlösung des Anspruchs im Rahmen einer europäischen Synthese vgl. BORGOLTE, *Christen*.

1820 Vgl. zur Problematik der Unterscheidung zwischen ‚Zentrum‘ und ‚Peripherie‘ sowie der Analyse von Verflechtungsprozessen innerhalb eines vermeintlich homogenen Bezugsrahmens DREWS/SCHOLL, *Verflechtungsprozesse*, bes. S. xiv. Mit ein Grund für die Tradierung älterer Deutungsmuster dürften auch die Herausforderungen auf der Darstellungsebene sein, welche mit interdependenten Zugriffen einhergehen. Denn komplexe Verflechtungsprozesse und multiperspektivische Analysen lassen sich nur schwer in geschichtswissenschaftliche Publikationsformate – insbes. in Form übergreifender Synthesen – überführen. Vgl. hierzu etwa STECKEL, *Story*.

1821 Neben der mehrfach genannten Arbeit von Andreas Bihrer wäre hierbei etwa auch auf die Arbeit Anne Foerstens zu Königinnenwitwen sowie das noch laufende Habilitationsprojekt von Dominik Waßenhoven zur Rolle von Bischöfen bei umstrittenen Herrschaftswechseln zu verweisen, welche jeweils komparativ zwischen dem ostfränkischen Reich und England angelegt sind. Vgl. hierzu FOERSTER, *Witwe*, WASSENHOVEN, *Role*, DERS., *Bischöfe*, sowie DERS., *Bishops*. Eine kleinere Auswahl von Studien deutscher Historiker\*innen zu angelsächsischen Themen aus der jüngeren Vergangenheit bietet zudem BIHRER, *Begegnungen*, S. 15, Anm. 17.

## English Summary of Part IV

The final part serves as a general conclusion. Just like the introductory part, it draws on a vision of a tree within a hagiographical text – the *Vita Herluini* written by Gilbert Crispin († 1117) – to recapitulate the study's arguments and to address open questions. The conclusion only briefly summarises the study's main results and instead puts them in the wider context of medieval studies to facilitate further research on the topics raised, beyond the two case studies. It consists of six programmatic essays highlighting the study's central arguments and concerns within broader thematic strands and discussions.

The first essay (IV.1.) deals with the question of continuities, transformations, and disruptions within both Anglo-Saxon and medieval reform discourses. Since the study stressed the similarities rather than the differences between Alfredian and 'Benedictine' reform ideas, both aiming at the creation of a society pleasing to God via the ideal of *vita mixta*, this chapter asks whether this ultimate goal could be regarded as a basic feature of medieval reform ideology in general. Further case studies on reformist *vitae*, both in diachronic and synchronic perspective, are needed for tracing long-term developments as well as drawing European or even larger scale comparisons.

The study's methodological implications for the history of values are discussed in the second essay (IV.2.). It argues that micro-level discourse analyses of normative orders, which study the individual sources in detail and pay attention to implicit and metaphorical references to certain ideas in their particular contexts, supplement the more common macro-level approaches in one important respect: they sharpen the eye for the fluid boundaries of values and the argumentative dimension of their negotiation. For historical actors did not only communicate about values, but also, and above all, with values, using them as self-evident arguments for manifold purposes. Furthermore, this essay highlights the need for methodological transfers within historical research on normative orders, and the benefits of reform contexts for this particular field, as they are, in essence, intensifications of value discourses.

The third essay (IV.3.) further elaborates on questions of historical value research from a different perspective by re-evaluating the relation between the lay and clerical spheres in the Early Middle Ages. Since the reform groups analysed are characterized by a plurality of values that deliberately bridges the supposed boundaries between a lay urbane court culture and an ascetic clerical culture, future research should focus less on what separates and rather on what connects court and monastery, nobility and clergy. Instead of asking when these spheres were eventually separated, scholarship should question the master narrative that inspired such misconceptions: the so called 'Investiture Controversy' as the supposed beginning of (modern) secularisation that reduces the Early Middle Ages to an archaic counterpart – a position which does not do justice to this period.

*Vitae* as sources for social history are the main concern of the fourth essay (IV.4.). It argues that the focus should not just be on the protagonists of hagio-

graphical or ‘biographical’ writings, but, instead, that these actors be put in the respective social contexts ascribed to them and, thus, address the discursive formation, negotiation, and perception of different communities in these texts. Although hagiographical texts follow a logic of their own, knowledge of which forms an indispensable basis for the use of these works as historical sources, approaches should, conceptually, not be limited to the field of hagiology to sharpen the eye for the works’ ‘multifunctionality’.

Possible applications of the modern concept ‘reform’ in the field of medieval studies are discussed in the fifth essay (IV.5.), stressing the usefulness of the proposed definition especially for the study of historical actors’ self-fashioning and self-perception. When thoroughly defined, the term ‘reform’ proves to be much more expressive than contemporary terminology. Moreover, from the perspective of social history, it facilitates the tracing of group formation processes beyond the well-established categories of medieval social order, since kings, as well as bishops or women religious, could be reformers. Future research should thus pay more attention to the wider societal concerns of monastic reform ideology beyond cloistered walls, and to the reforming impetus of hagiography as a genre.

The final essay (IV.6.) addresses the significance of national boundaries and concepts of Europe for scholarship on the Early Middle Ages. These become particularly apparent in the current status of Anglo-Saxon England as a deplorably neglected research topic within the field of Germanophone medieval studies. Although national boundaries and traditions have been fundamentally questioned during the last decades, with scholarship increasingly turning to European perspectives instead, the Frankish World or, respectively, Carolingian Empire still forms the focal point of historical research on Early Medieval Western Europe. Regions on the margins of this supposed cultural and political centre, such as the British Isles, are often, implicitly or explicitly, regarded as periphery. They are thus rarely explored in detail beyond their respective national research communities. The final essay, therefore, is a call to question this master narrative: historical research should not perpetuate outdated concepts of periphery and centre.

# V. Quellen- und Literaturverzeichnis

## V.1. Quellen

Die Zitation von angelsächsischen Urkunden erfolgt nach der Kennziffer bei Peter SAWYER, *Anglo-Saxon Charters. An Annotated List and Bibliography*, London 1968. Sie folgt folgendem Muster: S XXXX. Grundlage der Zitation bildet die elektronische Ausgabe des „Sawyer“, die vielfach ergänzt und modifiziert worden ist: <https://esawyer.lib.cam.ac.uk/about/index.html> [letzter Zugriff: 26. Mai 2020].

- ABBO VON FLEURY, *Passio Sancti Eadmundi*, in: *Three Lives of English Saints*, hg. von Michael Winterbottom, Toronto 1972, S. 67–87 (= ABBO VON FLEURY, *Passio Sancti Eadmundi*).
- ADELARD VON GENT, *Lectiones in depositione Sancti Dunstani*, in: *The Early Lives of St Dunstan*, hg. von Michael Winterbottom und Michael Lapidge (Oxford Medieval Texts), Oxford u. a. 2012, S. 111–145 (= ADELARD VON GENT, *Lectiones in depositione Sancti Dunstani*).
- ÆLFRIC VON EYNHAM, *Vita Sancti Æthelwoldi*, in: *Wulfstan of Winchester. The Life of St Æthelwold*, hg. von Michael Lapidge und Michael Winterbottom (Oxford Medieval Texts), Oxford 1991, S. 70–80 (= ÆLFRIC VON EYNHAM, *Vita Sancti Æthelwoldi*).
- [ÆTHELWOLD VON WINCHESTER], *King Edgar’s Establishment of Monasteries*, in: *Councils & Synods with other Documents relating to the English Church*, Bd. 1: A.D. 871–1066, hg. von Dorothy Whitelock, Martin Brett und Christopher Brooke, Oxford 1981, S. 143–154 (= [ÆTHELWOLD VON WINCHESTER], *King Edgar’s Establishment of Monasteries*).
- AIMOIN VON FLEURY, *Vita et passio Sancti Abbonis*, in: *L’Abbaye de Fleury en l’an mil*, hg. von Robert-Henri Bautier und Gilette Labory (Sources d’histoire médiévale, Bd. 32), Paris 2004, S. 34–136 (= AIMOIN VON FLEURY, *Vita et passio Sancti Abbonis*).
- [ALFRED DER GROSSE], *Hierdeboc*, in: *King Alfred’s West-Saxon Version of Gregory’s Pastoral Care*, hg. von Henry Sweet (Early English Text Society, Original Series, Bd. 45), Oxford 1871, S. 1–469 (= [ALFRED DER GROSSE], *Hierdeboc*).
- The Anglo-Saxon Chronicle. A Collaborative Edition, Bd. 3: MS A. A Semi-Diplomatic Edition with Introduction and Indices, hg. von Janet Bately, Cambridge 1986 (= Angelsächsische Chronik, A).
- The Anglo-Saxon Chronicle. A Collaborative Edition, Bd. 4: MS B. A Semi-Diplomatic Edition with Introduction and Indices, hg. von Simon Taylor, Cambridge 1986 (= Angelsächsische Chronik, B).
- The Anglo-Saxon Chronicle. A Collaborative Edition, Bd. 5: MS C. A Semi-Diplomatic Edition with Introduction and Indices, hg. von Katherine O’Brien O’Keefe, Cambridge 2001 (= Angelsächsische Chronik, C).
- The Anglo-Saxon Chronicle. A Collaborative Edition, Bd. 6: MS D. A Semi-Diplomatic Edition with Introduction and Indices, hg. von G. P. Cubbin, Cambridge 1996 (= Angelsächsische Chronik, D).

- The Anglo-Saxon Chronicle. A Collaborative Edition, Bd. 7: MS E. A Semi-Diplomatic Edition with Introduction and Indices, hg. von Susan Irvine, Cambridge 2004 (= Angelsächsische Chronik, E).
- ANONYMUS, Brief an Dunstan von Canterbury, in: The Early Lives of St Dunstan, hg. von Michael Winterbottom und Michael Lapidge (Oxford Medieval Texts), Oxford u. a. 2012, S. 158–161 (= ANONYMUS, Brief an Dunstan von Canterbury).
- ANONYMUS, *Vita Alcuini*, hg. von Wilhelm Arndt, in: MGH SS, Bd. 15/1, Hannover 1887, S. 182–197 (= ANONYMUS, *Vita Alcuini*).
- ANONYMUS, *Vita Prima Sancti Neoti et Translatio*, in: The Anglo-Saxon Chronicle. A Collaborative Edition, Bd. 17: The Annals of St Neots with Vita Prima Sancti Neoti, hg. von David Dumville und Michael Lapidge, Woodbridge 1985, S. 111–142 (= ANONYMUS, *Vita Prima Sancti Neoti et Translatio*).
- ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*, in: Asser's Life of King Alfred Together with the Annals of Saint Neots Erroneously Ascribed to Asser, hg. von William Henry Stevenson, Oxford 1959, S. 1–96 (= ASSER, *De rebus gestis Ælfredi*).
- B., Brief an Æthelgar von Selsey, in: The Early Lives of St Dunstan, hg. von Michael Winterbottom und Michael Lapidge (Oxford Medieval Texts), Oxford u. a. 2012, S. 152–158 (= B., Brief an Æthelgar von Selsey).
- B., *Vita Sancti Dunstani*, in: The Early Lives of St Dunstan, hg. von Michael Winterbottom und Michael Lapidge (Oxford Medieval Texts), Oxford u. a. 2012, S. 1–109 (= B., *Vita Sancti Dunstani*).
- Byrhtferth's *Enchiridion* (Early English Text Society. Supplementary Series, Bd. 15), hg. von Michael Lapidge und Peter Stuart Baker, Oxford u. a. 1995 (= BYRHTFERTH VON RAMSEY, *Enchiridion*).
- BYRHTFERTH VON RAMSEY, *Vita Sancti Ecgwini*, in: Byrhtferth of Ramsey. The Lives of St Oswald and St Ecgwine, hg. von Michael Lapidge (Oxford Medieval Texts), Oxford 2009, S. 205–303 (= BYRHTFERTH VON RAMSEY, *Vita Sancti Ecgwini*).
- BYRHTFERTH VON RAMSEY, *Vita Sancti Oswaldi*, in: Byrhtferth of Ramsey. The Lives of St Oswald and St Ecgwine, hg. von Michael Lapidge (Oxford Medieval Texts), Oxford 2009, S. 1–203 (= BYRHTFERTH VON RAMSEY, *Vita Sancti Oswaldi*).
- EINHARD, *Vita Karoli magni*, hg. von Oswald Holder-Egger (MGH SS rer. Germ., Bd. 25), Hannover/Leipzig 1911 (= EINHARD, *Vita Karoli magni*).
- FULKO VON REIMS, Brief an König Alfred (885/886), in: Councils & Synods with other Documents relating to the English Church, Bd. 1: A.D. 871–1066, hg. von Dorothy Whitelock, Martin Brett und Christopher Brooke, Oxford 1981, S. 6–12 (= FULKO VON REIMS, Brief an König Alfred).
- GILBERT CRISPIN, *De simoniaciis*, in: The Works of Gilbert Crispin, Abbot of Westminster. hg. von Anna Sapir Abulafia und Gillian R. Evans (Auctores Britannici Medii Aevi, Bd. 8), Oxford 1986, S. 142–157 (= GILBERT CRISPIN, *De simoniaciis*).
- GILBERT CRISPIN, *Vita Herluini*, in: The Works of Gilbert Crispin, Abbot of Westminster. hg. von Anna Sapir Abulafia und Gillian R. Evans (Auctores Britannici Medii Aevi, Bd. 8), Oxford 1986, S. 185–212 (= GILBERT CRISPIN, *Vita Herluini*).
- LANTFRED, *Translatio et miracula Sancti Swithuni*, in: The Cult of St Swithun, hg. von Michael Lapidge (Winchester Studies, Bd. 4/2), Oxford u. a. 2003, S. 252–333 (= LANTFRED, *Translatio et miracula Sancti Swithuni*).



- Regularis Concordia Anglica Nationes Monachorum Sanctimonialiumque*. The Monastic Agreement of the Monks and Nuns of the English Nation, hg. von Thomas Symons, London u. a. 1953 (= *Regularis Concordia*).
- SEDULIUS, *Paschale carmen*, in: Sedulius, The Paschal Song and Hymns, hg. von Carl P. E. Springer (Writings from the Greco-Roman World, Bd. 35), Atlanta 2013, S. 1–183 (= SEDULIUS, *Paschale carmen*).
- William of Malmesbury, *Gesta Pontificum Anglorum*. The History of the English Bishops, Bd. 1: Text and Translation, hg. von Michael Winterbottom, Oxford 2007 (= WILHELM VON MALMESBURY, *Gesta pontificum Anglorum*).
- William of Malmesbury, *Gesta Regum Anglorum*. The History of the English Kings, Bd. 1, hg. von Roger A. B. Mynors, Oxford 1998 (= WILHELM VON MALMESBURY, *Gesta regum Anglorum*).
- WULFRIC VON ST. AUGUSTINE'S, Brief an Abbo von Fleury, in: The Early Lives of St Dunstan, hg. von Michael Winterbottom und Michael Lapidge (Oxford Medieval Texts), Oxford u. a. 2012, S. 162 f. (= WULFRIC VON ST. AUGUSTINE'S, Brief an Abbo).
- WULFSTAN CANTOR, *Narratio metrica de Sancto Swithuno*, in: The Cult of St Swithun, hg. von Michael Lapidge (Winchester Studies, Bd. 4/2), Oxford u. a. 2003, S. 372–551 (= WULFSTAN CANTOR, *Narratio metrica de Sancto Swithuno*).
- WULFSTAN CANTOR, *Vita Sancti Æthelwoldi*, in: Wulfstan of Winchester. The Life of St Æthelwold, hg. von Michael Lapidge und Michael Winterbottom (Oxford Medieval Texts), Oxford 1991, S. 2–69 (= WULFSTAN CANTOR, *Vita Sancti Æthelwoldi*).

## V.2. Literatur

- ABELS, Richard P., Alfred the Great. War, Kingship and Culture in Anglo-Saxon England (The Medieval World), London u. a. 1998 (= ABELS, Alfred).
- King Alfred the Great and his Biographers. Images and Imagination, in: David R. Bates, Julia C. Crick und Sarah M. Hamilton (Hg.), *Writing Medieval Biography, 750–1250. Essays in Honour of Professor Frank Barlow*, Woodbridge 2006, S. 61–75 (= ABELS, Biographers).
- ABULAFIA, Anna Sapir/EVANS, Gillian R., Introduction, in: Dies. (Hg.), *The Works of Gilbert Crispin, Abbot of Westminster (Auctores Britannici Medii Aevi, Bd. 8)*, Oxford 1986, S. xxi–xli (= ABULAFIA/EVANS, Introduction).
- AIRLIE, Stuart, A View from Afar. English Perspectives on Religion and Politics in the Investiture Conflict, in: Ludger Körntgen und Dominik Waßenhoven (Hg.), *Religion und Politik im Mittelalter. Deutschland und England im Vergleich / Religion and Politics in the Middle Ages. Germany and England by Comparison (Prinz-Albert-Studien, Bd. 29)*, Berlin/Boston 2013, S. 71–88 (= AIRLIE, View).
- ALEXANDER, Jonathan J. G., The Benedictinal of St Æthelwold and Anglo-Saxon Illumination of the Reform Period, in: David Parsons (Hg.), *Tenth-Century Studies. Essays in Commemoration of the Millennium of the Council of Winchester and Regularis Concordia*, London/Chichester 1975, S. 169–183 und S. 241–245 (= ALEXANDER, Benedictinal).

- ALTHOFF, Gerd, *Nunc fiant Christi milites, qui dudum extiterunt raptores. Zur Entstehung von Rittertum und Ritterethos*, in: *Saeculum*, Bd. 32 (1981), S. 317–333 (= ALTHOFF, Ritterethos).
- Huld. Überlegungen zu einem Zentralbegriff der mittelalterlichen Herrschaftsordnung, in: *Frühmittelalterliche Studien*, Bd. 25 (1991), S. 259–282 (= ALTHOFF, Huld).
  - Christliche Ethik und adeliges Rangbewußtsein. Auswirkungen eines Wertekonflikts auf symbolische Handlungen, in: Barbara Stollberg-Rilinger und Thomas Weller (Hg.), *Wertekonflikte – Deutungskonflikte. Internationales Kolloquium des Sonderforschungsbereichs 496 an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster*, 19.–20. Mai 2005 (Symbolische Kommunikation und gesellschaftliche Wertesysteme, Bd. 16), Münster 2007, S. 37–50 (= ALTHOFF, Ethik).
  - *Libertas ecclesiae* oder Säkularisierung im Mittelalter, in: Susanne Köbele und Bruno Quast (Hg.), *Literarische Säkularisierung im Mittelalter (Literatur – Theorie – Geschichte*, Bd. 4), Berlin 2014, S. 371–384 (= ALTHOFF, Libertas).
- ANDENNA, Cristina/MEVILLE, Gert (Hg.), *Idoneität – Genealogie – Legitimation. Begründung und Akzeptanz von dynastischer Herrschaft im Mittelalter (Norm und Struktur*, Bd. 43), Köln 2015 (= ANDENNA/MEVILLE, Legitimation).
- ANTON, Hans Hubert, *Fürstenspiegel und Herrscherethos in der Karolingerzeit (Bonner historische Forschungen*, Bd. 32), Bonn 1968 (= ANTON, Fürstenspiegel).
- BALE, Anthony Paul, *Introduction. St Edmund’s Medieval Lives*, in: Ders. (Hg.), *St Edmund, King and Martyr. Changing Images of a Medieval Saint*, Woodbridge 2009, S. 1–26 (= BALE, Introduction).
- BARKER, Katherine/HINTON, David A./HUNT, Alan (Hg.), *St Wulfsgige and Sherborne. Essays to Celebrate the Millennium of the Benedictine Abbey 998–1998 (Bournemouth University School of Conservation Sciences Occasional Paper*, Bd. 8), Oxford 2005 (= BARKER/HINTON/HUNT, Wulfsgige).
- BARLOW, Frank, *The Godwins. The Rise and Fall of a Noble Dynasty*, London/New York 2003 [ND 2012] (= BARLOW, Godwins).
- BARRET, Sébastien/MELVILLE, Gert (Hg.) *Oboedientia. Zu Formen und Grenzen von Macht und Unterordnung im mittelalterlichen Religiosentum (Vita regularis. Abhandlungen*, Bd. 27), Münster 2005 (= BARRET/MELVILLE, Oboedientia).
- BARROW, Julia, *The Community of Worcester, 961–c. 1000*, in: Nicholas P. Brooks und Catherine R. E. Cubitt (Hg.), *St Oswald of Worcester. Life and Influence (The Makers of England*, Bd. 2; *Studies in the Early History of Britain*), London u. a. 1996, S. 84–99 (= BARROW, Community).
- /BROOKS, Nicholas P. (Hg.), *St Wulfstan and his World (Studies in Early Medieval Britain*, Bd. 4), Aldershot/Burlington 2005 (= BARROW/BROOKS, Wulfstan).
  - *Demonstrative Behaviour and Political Communication in Later Anglo-Saxon England*, in: *Anglo-Saxon England*, Bd. 36 (2007), S. 127–150 (= BARROW, Behaviour).
  - *Chronology of the Benedictine ‚Reform‘*, in: Donald G. Scragg (Hg.), *Edgar, King of the English 959–975. New Interpretations (Publications of the Manchester Centre for Anglo-Saxon Studies*, Bd. 8), Woodbridge 2008, S. 211–223 (= BARROW, Chronology).
  - *Ideas and Applications of Reform*, in: Thomas F. X. Noble und Julia M. H. Smith (Hg.), *The Cambridge History of Christianity. Bd. 3: Early Medieval Christianities, c. 600–c. 1100*, Cambridge u. a. 2008, S. 345–362 und S. 725–730 (= BARROW, Ideas).

- The Ideology of the Tenth-Century English Benedictine ‚Reform‘, in: Patricia Skinner (Hg.), *Challenging the Boundaries of Medieval History. The Legacy of Timothy Reuter*, Turnhout 2009, S. 141–154 (= BARROW, Ideology).
- Rezension zu: Cooper, Tracey-Ann, *Monk-Bishops and the English Benedictine Reform Movement*. Reading London, BL, Cotton Tiberius A. III in its Manuscript Context, Turnhout 2015, in: *Francia-Recensio* 2016/3, *Mittelalter – Moyen Âge (500–1500)* [online: [https://prae.perspectivia.net/publikationen/francia/francia-recensio/2016-3/ma/cooper\\_barrow](https://prae.perspectivia.net/publikationen/francia/francia-recensio/2016-3/ma/cooper_barrow); letzter Zugriff: 07.09.20] (= BARROW, Rezension).
- BATELY, Janet M., *The Alfredian Canon Revisited. One Hundred Years on*, in: Timothy Reuter (Hg.), *Alfred the Great. Papers from the Eleventh-Centenary Conferences (Studies in Early Medieval Britain)*, Aldershot u. a. 2003, S. 107–120 (= BATELY, Canon).
- *Did King Alfred Actually Translate Anything? The Integrity of the Alfredian Canon Revisited*, in: *Medium Aevum*, Bd. 78/2 (2009), S. 189–205 (= BATELY, Integrity).
- *Alfred as Author and Translator*, in: Nicole Guenther Discenza und Paul E. Szarmach (Hg.), *A Companion to Alfred the Great (Brill's Companions to the Christian Tradition, Bd. 58)*, Leiden u. a. 2015, S. 113–142 (= BATELY, Author).
- BAUER, Dieter R./HERBERS, Klaus/SIGNORI, Gabriela (Hg.), *Patriotische Heilige: Beiträge zur Konstruktion religiöser und politischer Identitäten in der Vormoderne (Beiträge zur Hagiographie, Bd. 5)*, Stuttgart 2007 (= BAUER/HERBERS/SIGNORI, Heilige).
- BEHRENS, Katharina, *Scham. Zur sozialen Bedeutung eines Gefühls im spätmittelalterlichen England (Historische Semantik, Bd. 20)*, Göttingen/Bristol 2014 (= BEHRENS, Scham).
- BELL, Peter/SUCKOW, Dirk/WOLF, Gerhard, *Fremde in der Stadt. Ordnungen, Repräsentationen und soziale Praktiken (13.–15. Jahrhundert) (Inklusion/Exklusion. Studien zu Fremdheit und Armut von der Antike bis zur Gegenwart, Bd. 16)*, Frankfurt a. M. u. a. 2010 (= BELL/SUCKOW/WOLF, Fremde).
- BENNER, Thorsten, Rezension zu: Wehler, Hans-Ulrich, *Die Herausforderung der Kulturgeschichte*, München 1998, in: *H-Soz-Kult*, 15.01.1999, [online: <https://www.hsoz-kult.de/publicationreview/id/reb-2007>; letzter Zugriff: 07.09.20] (= BENNER, Rezension).
- BERG, Dieter, *England und der Kontinent. Studien zur auswärtigen Politik der anglonormannischen Könige im 11. und 12. Jahrhundert*, Bochum 1987 (= BERG, England).
- BERGER, Peter L./LUCKMANN, Thomas, *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie*, Frankfurt a.M. <sup>26</sup>2016 (= BERGER/LUCKMANN, Konstruktion).
- BERSCHIN, Walter, *Biographie und Epochenstil im lateinischen Mittelalter*, 5 Bde. (Quellen und Untersuchungen zur lateinischen Philologie des Mittelalters, Bd. 8–10, 12 und 15), Stuttgart 1986–2004 (= BERSCHIN, Biographie).
- BEYER, Katrin/GRÜNBART, Michael, *Einführung in die Tagungsthematik*, in: Dies. (Hg.), *Urbanitas und ἀστεϊότης – Kulturelle Ausdrucksformen von Status (10.–15. Jahrhundert)*, [erschienen in: *Frühmittelalterliche Studien*, Bd. 45 (2011), S. 169–389], S. 169–180 (= BEYER/GRÜNBART, Einführung).
- BIHRER, Andreas, *Curia non sufficit. Vergangene, aktuelle und zukünftige Wege der Erforschung von Höfen im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit*, in: *Zeitschrift für Historische Forschung*, Bd. 35 (2008), S. 235–272 (= BIHRER, Curia).

- Begegnungen zwischen dem ostfränkisch-deutschen Reich und England (850–1100). Kontakte – Konstellationen – Funktionalisierungen – Wirkungen (Mittelalter-Forschungen, Bd. 39), Ostfildern 2012 (= BIHRER, Begegnungen).
- Rezension zu: Nicole Guenther Discenza/Paul E. Szarmach (Hg.), *A Companion to Alfred the Great* (Brill's Companions to the Christian Tradition, Bd. 58), Leiden/Boston 2015, in: *sehpunkte* 15 (2015), Nr. 9 [online: <http://www.sehpunkte.de/2015/09/26576.html>]; letzter Zugriff: 07.09.20] (= BIHRER, Rezension).
- Variable göttliche Offenbarungen. Überlieferungsgeschichtliche Perspektiven der Forschung zu Visionen und Jenseitsreisen im Mittelalter, in: Dorothea Klein, Horst Brunner und Freimut Löser (Hg.), *Überlieferungsgeschichte transdisziplinär. Neue Perspektiven auf ein germanistisches Forschungsparadigma* (Wissensliteratur im Mittelalter, Bd. 52), Wiesbaden 2016, S. 241–262 (= BIHRER, Offenbarungen).
- Heiligkeiten im europäischen Früh- und Hochmittelalter. Forschungsstand und Forschungsaufgaben, in: Ders. und Fiona Fritz (Hg.), *Heiligkeiten. Konstruktionen, Funktionen und Transfer von Heiligkeitskonzepten im europäischen Früh- und Hochmittelalter* (Beiträge zur Hagiographie, Bd. 21), Stuttgart 2019, S. 13–29 (= BIHRER, Heiligkeiten).
- Vielerlei Bienen. Æthelwolds ‚Regularis Concordia‘ und das Bienengleichnis im Mittelalter, in: Michael Grünbart, Gerald Schwedler und Jörg Sonntag (Hg.), *Imitation: Systematische Zugänge zu einem kulturellen Prinzip des Mittelalters* (Münstersche Mittelalter-Schriften, Bd. 83), [im Druck] (= BIHRER, Bienen).
- /SCHIERSNER, Dietmar (Hg.), *Reformverlierer 1000–1800. Zum Umgang mit Niederlagen in der europäischen Vormoderne* (Zeitschrift für historische Forschung, Beihefte, Bd. 53), Berlin 2016 (= BIHRER/SCHIERSNER, Reformverlierer).
- /SCHIERSNER, Dietmar, *Reformen – Verlierer. Forschungsfragen zu einem besonderen Verhältnis*, in: Dies. (Hg.), *Reformverlierer 1000–1800. Zum Umgang mit Niederlagen in der europäischen Vormoderne* (Zeitschrift für historische Forschung, Beihefte, Bd. 53), Berlin 2016, S. 11–35 (= BIHRER/SCHIERSNER, Reformen).
- BLATTMANN, Marita, ‚Ein Unglück für sein Volk‘. Der Zusammenhang zwischen Fehlverhalten des Königs und Volkswohl in Quellen des 7. bis 12. Jahrhunderts, in: *Frühmittelalterliche Studien*, Bd. 30 (1996), S. 80–102 (= BLATTMANN, Unglück).
- BONNELL, Victoria E./HUNT, Lynn, (Hg.), *Beyond the Cultural Turn. New Directions in the Study of Society and Culture* (Studies on the History of Society and Culture, Bd. 34), Berkeley/Los Angeles/London 1996 (= BONNELL/HUNT, Turn).
- Introduction, in: Dies. (Hg.), *Beyond the Cultural Turn. New Directions in the Study of Society and Culture* (Studies on the History of Society and Culture, Bd. 34), Berkeley/Los Angeles/London 1996, S. 1–32 (= BONNELL/HUNT, Introduction).
- BORGOLTE, Michael, *Sozialgeschichte des Mittelalters. Eine Forschungsbilanz nach der deutschen Einheit* (Historische Zeitschrift, Beihefte N.F., Bd. 22), München 1996 (= BORGOLTE, Sozialgeschichte).
- Vor dem Ende der Nationalgeschichte? Chancen und Hindernisse für eine Geschichte Europas im Mittelalter, in: *Historische Zeitschrift*, Bd. 272 (2001), S. 561–596 (= BORGOLTE, Ende).
- Christen, Juden, Muselmanen. Die Erben der Antike und der Aufstieg des Abendlandes 300 bis 1400 n. Chr. (Siedler Geschichte Europas, Bd. 2), München 2006 (= BORGOLTE, Christen).

- BOSHOF, Egon, Karl der Kahle – novus Karolus magnus?, in: Franz-Reiner Erkens (Hg.), Karl der Große und das Erbe der Kulturen, Berlin 2001, S. 135–152 (= BOSHOF, Karl).
- BOUGARD, François/FELLER, Laurent/LE JAN, Régine (Hg.), Les élites au haut Moyen Âge. Crises et renouvellements (Collection Haut Moyen Âge, Bd. 1), Turnhout 2006 (= BOUGARD/FELLER/LE JAN, Crises).
- /IOGNA-PRAT, Dominique/LE JAN, Régine (Hg.), Hiérarchie et stratification sociale dans l'Occident médiéval (400–1100) (Collection Haut Moyen Âge, Bd. 6), Turnhout 2008 (= BOUGARD/IOGNA-PRAT/LE JAN, Hiérarchie).
  - /LE JAN, Régine/McKITTERICK, Rosamond (Hg.), La culture du haut Moyen Âge, une question d'élites? (Collection Haut Moyen Âge, Bd. 7), Turnhout 2009 (= BOUGARD/LE JAN/McKITTERICK, Culture).
  - /GOETZ, Hans-Werner/LE JAN, Régine (Hg.), Théorie et pratiques des élites au Haut Moyen Âge. Conception, perception et réalisation sociale / Theorie und Praxis frühmittelalterlicher Eliten. Konzepte, Wahrnehmung und soziale Umsetzung (Collection Haut Moyen Âge, Bd. 13), Turnhout 2011 (= BOUGARD/GOETZ/LE JAN, Théorie).
  - /LE JAN, Régine/LIENHARD, Thomas (Hg.), Agôn. La compétition, V<sup>e</sup>–XII<sup>e</sup> siècle (Collection Haut Moyen Âge, Bd. 17), Turnhout 2012 (= BOUGARD/LE JAN/LIENHARD, Agon).
- BOZOKY, Edina, The Sanctity and Canonisation of Edward the Confessor, in: Richard Mortimer (Hg.), Edward the Confessor. The Man and the Legend, Woodbridge 2009, S. 173–186 (= BOZOKY, Sanctity).
- BROOKE, Christopher/KNOWLES, David, Introduction, in: Dies. (Hg.), The Monastic Constitutions of Lanfranc (Oxford Medieval Texts), Oxford 2002, S. xv–liv (= BROOKE/KNOWLES, Introduction).
- BROOKS, Nicholas P., The Career of St. Dunstan, in: Nigel Ramsay, Margaret Sparks und Tim Tatton-Brown (Hg.), St. Dunstan. His Life, Times and Cult, Woodbridge 1992, S. 1–23 (= BROOKS, Career).
- /CUBITT, Catherine R. E. (Hg.), St Oswald of Worcester. Life and Influence (The Makers of England, Bd. 2; Studies in the Early History of Britain), London u. a. 1996 (= BROOKS/CUBITT, Oswald).
- BRUHN, Stephan, Rex sapiens, rex iustus, rex providens – Diskurse um Möglichkeiten und Grenzen reformorientierten Handelns im Kontext der renovatio Alfreds des Großen, in: Jan-Hendyck de Boer und Marcel Bubert (Hg.), Absichten, Pläne, Strategien. Erkundungen einer historischen Intentionalitätsforschung (Kontingenzgeschichten, Bd. 5), Frankfurt a. M./New York, 2018, S. 65–94 (= BRUHN, Diskurse).
- Ein Blick in die Ferne: Beobachtungen zu Bischöfen und ihren Diözesen im angelsächsischen England. Zugleich ein Beitrag zum Konflikt um den Episkopat Wilfrids von Northumbria, in: Ders. und Andreas Bihrer (Hg.), Jenseits des Königshofs. Bischöfe und ihre Diözesen im nachkarolingischen ostfränkisch-deutschen Reich (850–1100) (Studien zur Germania Sacra, N.F., Bd. 10), Berlin/Boston 2019, S. 423–463 (= BRUHN, Blick).
  - Nur Kaiser, Päpste, Reichsbischöfe? Die „gregorianischen Reformen“ in der deutschsprachigen Mediävistik – Forschungsstand und -perspektiven, in: Tristan Martine und Jérémy Winandy (Hg.), La réforme grégorienne, une „révolution totale“? État comparatif de la recherche dans les espaces francophones et germanophones / Die gregorianische Reform, eine „totale Revolution“? Eine vergleichende Bilanz der

- Forschungen im deutsch- und französischsprachigen Raum, (Rencontres, Bd. 494 / Civilisation médiévale, Bd. 42), Paris 2021, S. 43–65 (= BRUHN, Kaiser).
- BUBERT, Marcel, Philosophische Identität? Sozialisation und Gruppenbildung an der Pariser Artistenfakultät im 13. Jahrhundert, in: Jan-Hendryk de Boer, Marian Füssel und Jana Madlen Schütte (Hg.), Zwischen Konflikt und Kooperation. Praktiken europäischer Gelehrtenkultur (12.–17. Jahrhundert) (Historische Forschungen, Bd. 114), Berlin 2016, S. 309–326 (= BUBERT, Identität).
- BUDNY, Mildred, ‚St Dunstan’s Classbook‘ and its Frontispiece. Dunstan’s Portrait and Autograph, in: Nigel Ramsay, Margaret Sparks und Tim Tatton-Brown (Hg.), St Dunstan. His Life, Times and Cult, Woodbridge 1992, S. 103–142 (= BUDNY, Classbook).
- BULLOUGH, Donald A., The Educational Tradition in England from Alfred to Ælfric. Teaching utriusque linguae, in: Ders. (Hg.), Carolingian Renewal. Sources and Heritage, Manchester u. a. 1991, S. 297–334 [= La Scuola nell’Occidente Latino dell’alto Medioevo. 15–21 Aprile 1971 (Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull’alto Medioevo, Bd. 19), 2 Bde., S. 453–494] (= BULLOUGH, Tradition).
- The Continental Background of the Reform, in: David Parsons (Hg.), Tenth-Century Studies. Essays in Commemoration of the Millennium of the Council of Winchester and Regularis Concordia, London/Chichester 1975, S. 2–36 und S. 210–214 (= BULLOUGH, Background).
  - Alcuin. Achievement and Reputation (Education and Society in the Middle Ages and Renaissance, Bd. 16), Leiden u. a. 2002 (= BULLOUGH, Alcuin).
- BURKE, Peter, What is Cultural History?, Cambridge/Malden 2004 (= BURKE, Cultural History).
- BUSSE, Wilhelm G., Sua gað ða lareowas beforan ðæm folce, & ðæt folc æfter: The Self-Understanding of the Reformers as Teachers in Late Tenth-Century England, in: Ursula Schaefer (Hg.), Schriftlichkeit im frühen Mittelalter (ScriptOralia, Bd. 53), Tübingen 1993, S. 58–108 (= BUSSE, Self-Understanding).
- Die ‚karolingische‘ Reform König Alfreds, in: Franz-Reiner Erkens (Hg.), Karl der Große und das Erbe der Kulturen. Akten des 8. Symposiums des Mediävistenverbandes, Leipzig 15.–18. März 1999, Berlin 2001, S. 169–184 (= BUSSE, Reform).
- BUTZ, Reinhardt/HIRSCHBIEGEL, Jan/WILLOWEIT, Dietmar (Hg.), Hof und Theorie. Annäherungen an ein historisches Phänomen (Norm und Struktur, Bd. 22), Köln/Weimar/Wien 2004 (= BUTZ/HIRSCHBIEGEL/WILLOWEIT, Theorie).
- CAMPBELL, James, Asser’s Life of Alfred, in: Ders. (Hg.), The Anglo-Saxon State, London u. a. 2000, S. 129–155 [= The Inheritance of Historiography 350–900, hg. von Christopher J. Holdsworth und Timothy Peter (Exeter Studies in History, Bd. 12), Exeter 1986, S. 115–135] (= CAMPBELL, Life).
- Placing King Alfred, in: Timothy Reuter (Hg.), Alfred the Great. Papers from the Eleventh-Centenary Conferences (Studies in Early Medieval Britain), Aldershot u. a. 2003, S. 3–26 (= CAMPBELL, Placing).
- CANTOR, Norman F., Church, Kingship, and Lay Investiture in England. 1089–1135 (Princeton Studies in History, Bd. 10), New York 1958 (= CANTOR, Church).
- CARELLA, Bryan, Asser’s Bible and the Prologue to the Laws of Alfred, in: Anglia, Bd. 30 (2012), S. 195–207 (= CARELLA, Bible).
- CHARLES-EDWARDS, Thomas M., Wales and the Britons. 350–1064 (The History of Wales, Bd. 1), Oxford 2013 (= CHARLES-EDWARDS, Wales).



- CHRIST, Georg/DÖNITZ, Saskia/KÖNIG, Daniel G./KÜÇÜKHÜSEYİN, Şevket/MERSCH, Margit/MÜLLER-SCHAUENBURG, Britta/RITZERFELD, Ulrike/VOGEL, Christian/ZIMMERMANN, JULIA, *Transkulturelle Verflechtungen. Mediävistische Perspektiven. Kollaborativ verfasst vom Netzwerk Transkulturelle Verflechtungen, Göttingen 2016* (= CHRIST et al., *Verflechtungen*).
- CLAYTON, Mary, *Homiliaries and Preaching in Anglo-Saxon England*, in: Deborah A. Oosterhouse und Paul E. Szarmach (Hg.), *Old English Prose. Basic Readings* (Garland Reference Library of the Humanities, Bd. 1447; *Basic Readings in Anglo-Saxon England*, Bd. 5), S. 151–198 [= *Peritia*, Bd. 4 (1985), S. 207–242] (= CLAYTON, *Homiliaries*).
- CLEMOES, Peter, *Late Old English Literature*, in: David Parsons (Hg.), *Tenth-Century Studies. Essays in Commemoration of the Millennium of the Council of Winchester and Regularis Concordia*, London/Chichester 1975, S. 103–114 und S. 230–233 (= CLEMOES, *Literature*).
- COATES, Simon J., *Perceptions of the Anglo-Saxon Past in the Tenth-Century Monastic Reform Movement*, in: Robert Norman Swanson (Hg.), *The Church Retrospective. Papers Read at the 1995 Summer Meeting and the 1996 Winter Meeting of the Ecclesiastical History Society* (*Studies in Church History*, Bd. 33), Woodbridge u. a. 1997, S. 61–74 (= COATES, *Perceptions*).
- CONSTABLE, Giles, *The Authority of Superiors in Religious Communities*, in: George Makdisi, Dominique Sourdel und Janine Sourdel-Thomine (Hg.), *La notion d'autorité au Moyen Age. Islam, Byzance, Occident. Colloques internationaux de la Napoule. Session des 23–26 octobre 1978*, Paris 1982, S. 189–210 (= CONSTABLE, *Authority*).
- COOPER, Tracey-Anne, *Monk-Bishops and the English Benedictine Reform Movement Reading London, BL, Cotton Tiberius A. III in its Manuscript Context*, Toronto 2015 (= COOPER, *Monk-Bishops*).
- CORRADINI, Richard/DIESENBERGER, Maximilian, *Von Integritätsrigoristen und Stückleserei. Einleitung*, in: Dies. und Meta Niederkorn-Bruck (Hg.), *Zwischen Niederschrift und Wiederschrift. Hagiographie und Historiographie im Spannungsfeld von Kompendienüberlieferung und Editionstechnik* (*Denkschriften. Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse*, Bd. 405; *Forschungen zur Geschichte des Mittelalters*, Bd. 18), Wien 2010, S. 9–16 (= CORRADINI/DIESENBERGER, *Integritätsrigoristen*).
- CORREA, Alice L. H., *The Liturgical Manuscripts of Oswald's Houses*, in: Nicholas P. Brooks und Catherine R. E. Cubitt (Hg.), *St Oswald of Worcester. Life and Influence* (*The Makers of England*, Bd. 2; *Studies in the Early History of Britain*), London u. a. 1996, S. 285–324 (= CORREA, *Manuscripts*).
- COWDREY, Herbert E. J., *Lanfranc. Scholar, Monk, and Archbishop*, Oxford 2003 (= COWDREY, *Scholar*).
- *Art. 'Lanfranc (c. 1010–1089), archbishop of Canterbury'*, in: *Oxford Dictionary of National Biography*, Bd. 32 (2004), S. 444–453 (= COWDREY, *Lanfranc*).
- COWNIE, Emma, *Religious Patronage in Anglo-Norman England, 1066–1135* (*Royal Historical Society Studies in History. New Series*), London 1999 (= COWNIE, *Patronage*).
- CROUCH, David, *The Image of Aristocracy in Britain, 1000–1300*, London 1992 (= CROUCH, *Image*).
- *The Birth of Nobility. Continuity and Aristocracy in England and France 900–1300*, London 2005 (= CROUCH, *Nobility*).

- Tournament, London/New York 2005 (= CROUCH, Tournament).
  - The Pragmatic Origins of British Social History, in: Natalie Fryde u. a. (Hg.), Die Deutung der mittelalterlichen Gesellschaft in der Moderne (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, Bd. 217), Göttingen 2006, S. 123–145 (= CROUCH, Origins).
  - The English Aristocracy: 1070–1272. A Social Transformation, New Haven 2011 (= CROUCH, Aristocracy).
- CUBITT, Catherine R. E., The Tenth-Century Benedictine Reform in England, in: Early Medieval Europe, Bd. 6 (1997), S. 77–94 (= CUBITT, Reform).
- Virginität und Misogynie in Tenth- und Eleventh-Century England, in: Gender and History, Bd. 12 (2000), S. 1–32 (= CUBITT, Misogyny).
  - (Hg.), Court Culture in the Early Middle Ages. The Proceedings of the First Alcuin Conference (Studies in the Early Middle Ages, Bd. 3), Turnhout 2003 (= CUBITT, Court).
  - Archbishop Dunstan. A Prophet in Politics?, in: Julia Barrow (Hg.), Myth, Rulership, Church and Charters. Essays in Honour of Nicholas Brooks, Aldershot u. a. 2008, S. 145–166 (= CUBITT, Prophet).
  - Ælfric's Lay Patrons, in: Hugh Magennis und Mary Swan (Hg.), A Companion to Ælfric (Brill's Companions to the Christian Tradition, Bd. 18), Leiden u. a. 2009, S. 165–192 (= CUBITT, Patrons).
  - The Politics of Remorse: Penance and Royal Piety in the Reign of Æthelred the Unready, in: Historical Research, Bd. 85 (2012), S. 179–192 (= CUBITT, Penance).
- DACHOWSKI, Elizabeth E., The English Roots of Abbo of Fleury's Political Thought, in: Revue bénédictine, Bd. 110 (2000), S. 95–105 (= DACHOWSKI, Roots).
- First Among Abbots. The Career of Abbo of Fleury, Washington D.C. 2008 (= DACHOWSKI, Career).
- DANIEL, Ute, Kompendium Kulturgeschichte. Theorien, Praxis, Schlüsselwörter (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, Bd. 1523), Frankfurt a. M. 2016 (= DANIEL, Kompendium).
- DARLINGTON, Ralph R., Ecclesiastical Reform in the Late Old English Period, in: English Historical Review, Bd. 5 (1936), S. 385–428 (= DARLINGTON, Reform).
- DARTMANN, Christoph, Urkunden in der symbolischen Kommunikation des Investiturstreits. Zur situativen Kontextualisierung hochmittelalterlicher Wertediskurse, in: Barbara Stollberg-Rilinger und Thomas Weller (Hg.), Wertekonflikte – Deutungskonflikte. Internationales Kolloquium des Sonderforschungsbereichs 496 an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster, 19.–20. Mai 2005 (Symbolische Kommunikation und gesellschaftliche Wertesysteme, Bd. 16), Münster 2007, S. 51–68 (= DARTMANN, Urkunden).
- Politische Interaktion in der italienischen Stadtkommune (11.–14. Jahrhundert) (Mittelalter-Forschungen, Bd. 36), Ostfildern 2011 (= DARTMANN, Interaktion).
  - Die Benediktiner. Von den Anfängen bis zum Ende des Mittelalters (Geschichte der christlichen Orden, Kohlhammer Urban Taschenbücher), Stuttgart 2018 (= DARTMANN, Benediktiner).
- DAVIS-SECORD, Jonathan, Rhetoric and Politics in Archbishop Wulfstan's Old English Homilies, in: Anglia. Zeitschrift für englische Philologie, Bd. 126 (2008), S. 65–96 (= DAVIS-SECORD, Rhetoric).

- DEPREUX, Philippe/BOUGARD, François/LE JAN, Régine (Hg.), *Les élites et leurs espaces. Mobilité, rayonnement, domination (du VI<sup>e</sup> au XI<sup>e</sup> siècle)* (Collection Haut Moyen Âge, Bd. 5), Turnhout 2007 (= DEPREUX/BOUGARD/LE JAN, *Mobilité*).
- DESHMAN, Robert, *Christus rex et magi reges: Kingship and Chistology in Ottonian and Anglo-Saxon Art*, in: *Frühmittelalterliche Studien*, Bd. 10 (1976), S. 367–405 (= DESHMAN, *Kingship*).
- *Benedictus Monarcha et Monachus. Early Medieval Ruler Theology and the Anglo-Saxon Reform*, in: *Frühmittelalterliche Studien*, Bd. 22 (1988), S. 204–240 (= DESHMAN, *Benedictus*).
  - *The Benedictional of Æthelwold (Studies in Manuscript Illumination, Bd. 9)*, Princeton 1995 (= DESHMAN, *Benedictional*).
- DEVROEY, Jean-Pierre/FELLER, Laurent/LE JAN, Régine (Hg.), *Les élites et la richesse au haut Moyen Âge* (Collection Haut Moyen Âge, Bd. 10), Turnhout 2010 (= DEVROEY/FELLER/LE JAN, *Richesse*).
- DILCHER, Gerhard, *Normen zwischen Oralität und Schriftkultur. Studien zum mittelalterlichen Rechtsbegriff und zum langobardischen Recht*, Köln/Weimar/Wien 2008 (= DILCHER, *Normen*).
- DINZELBACHER, Peter, *Vision und Visionsliteratur im Mittelalter (Monographien zur Geschichte des Mittelalters, Bd. 23)*, Stuttgart 2017 (= DINZELBACHER, *Vision*).
- DISCENZA, Nicole Guenther, Art. ‚Alfredian Texts‘, in: *The Blackwell Encyclopaedia of Anglo-Saxon England*, Oxford 1999, S. 29 f. (= DISCENZA, *Texts*).
- /SZARMACH, Paul E. (Hg.), *A Companion to Alfred the Great (Brill’s Companions to the Christian Tradition, Bd. 58)*, Leiden u. a. 2015 (= DISCENZA/SZARMACH, *Companion*).
  - /SZARMACH, Paul E. (Hg.), *Introduction*, in: Dies. (Hg.), *A Companion to Alfred the Great (Brill’s Companions to the Christian Tradition, Bd. 58)*, Leiden u. a. 2015, S. 1–9 (= DISCENZA/SZARMACH, *Introduction*).
- DREWS, Wolfram/SCHOLL, Christian, *Transkulturelle Verflechtungsprozesse in der Vormoderne. Zur Einleitung*, in: Dies. (Hg.), *Transkulturelle Verflechtungsprozesse in der Vormoderne (Das Mittelalter. Perspektiven mediävistischer Forschung. Beihefte, Bd. 3)*, Berlin 2016, S. vii–xiii (= DREWS/SCHOLL, *Verflechtungsprozesse*).
- DUMVILLE, David N., *The Ætheling. A Study in Anglo-Saxon Constitutional History*, in: *Anglo-Saxon England*, Bd. 8 (1979), S. 1–33 (= DUMVILLE, *Ætheling*).
- *English Caroline Script and Monastic History. Studies in Benedictinism, A.D. 950–1030 (Studies in Anglo-Saxon History, Bd. 6)*, Woodbridge 1992 (= DUMVILLE, *Script*).
  - *King Alfred and the Tenth-Century Reform of the English Church*, in: Ders. (Hg.), *Wessex and England from Alfred to Edgar. Six Essays on Political, Cultural, and Ecclesiastical Revival (Studies in Anglo-Saxon History)*, Woodbridge 1992, S. 185–205 (= DUMVILLE, *Alfred*).
- EHRICH, Susanne/OBERSTE, Jörg (Hg.), *Städtische Kulte im Mittelalter (Forum Mittelalterstudien, Bd. 6)*, Regensburg 2010 (= EHRICH/OBERSTE, *Kulte*).
- ERKENS, Franz-Reiner, *Gorze und St-Evre. Anmerkungen zu den Anfängen der lothringischen Klosterreform des 10. Jahrhunderts*, in: Hans-Walter Herrmann und Reinhard Schneider (Hg.), *Lotharingia. Eine europäische Kernlandschaft um das Jahr 1000. Referate eines Kolloquiums vom 24. bis 26. März 1994 in Saarbrücken (Veröffentlichungen der Kommission für Saarländische Landesgeschichte und Volksforschung, Bd. 26)*, Saarbrücken 1995, S. 121–141 (= ERKENS, *Gorze*).

- ESDERS Stefan/ FOX, Yaniv/HEN, Yitzhak/SARTI, Laury (Hg.), *East and West in the Early Middle Ages. The Merovingian Kingdoms in Mediterranean Perspective*, Cambridge 2019 (= ESDERS et al., East).
- HEN, Yitzhak/LUCAS, Pia/ROTMAN, Tamar (Hg.), *The Merovingian Kingdoms and the Mediterranean World. Revisiting the Sources* (Studies in Early Medieval History), London u. a. 2019 (= ESDERS et al., Kingdoms).
- EVANS, Gillian R., Art. ‚Crispin, Gilbert (c. 1045–1117/18), Theologian and Abbot of Westminster‘, in: *Oxford Dictionary of National Biography*, Bd. 14 (2004), S. 216 f. (= EVANS, Crispin).
- EWERT, Ulf-Christian/SELZER, Stephan (Hg.), *Ordnungsformen des Hofes. Ergebnisse eines Forschungskolloquiums der Studienstiftung des deutschen Volkes* (Mitteilungen der Residenzenkommission der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Sonderhefte, Bd. 2), Kiel 1997 (= EWERT/SELZER, Ordnungsformen).
- EXZELLENZCLUSTER „RELIGION UND POLITIK“ AN DER WESTFÄLISCHEN WILHELMS-UNIVERSITÄT MÜNSTER, Leaflet „111 Books on Religion and Politics. A Selection“, [online: [https://www.uni-muenster.de/imperia/md/content/religion\\_und\\_politik/aktuelles/2017/05\\_2017/111\\_books\\_on\\_religion\\_an\\_politics.pdf](https://www.uni-muenster.de/imperia/md/content/religion_und_politik/aktuelles/2017/05_2017/111_books_on_religion_an_politics.pdf); letzter Zugriff: 07.09.20] (= EXZELLENZCLUSTER „RELIGION UND POLITIK“, Leaflet).
- FARMER, David H., *The Progress of the Monastic Revival*, in: David Parsons (Hg.), *Tenth-Century Studies. Essays in Commemoration of the Millennium of the Council of Winchester and Regularis Concordia*, London/Chichester 1975, S. 10–19 und S. 209 (= FARMER, Progress).
- *The Monastic Reform of the Tenth Century and Sherborne*, in: Katherine Barker, David A. Hinton und Alan Hunt (Hg.), *St Wulfsige and Sherborne. Essays to Celebrate the Millennium of the Benedictine Abbey 998–1998* (Bournemouth University School of Conservation Sciences Occasional Paper, Bd. 8), Oxford 2005, S. 24–29 (= FARMER, Sherborne).
- FELTEN, Franz J., *Herrschaft des Abtes*, in: Friedrich Prinz (Hg.), *Herrschaft und Kirche. Beiträge zur Entstehung und Wirkungsweise episkopaler und monastischer Organisationsformen* (Monographien zur Geschichte des Mittelalters, Bd. 33), Stuttgart 1988, S. 147–296 (= FELTEN, Herrschaft).
- FENSKE, Lutz, *Jagd und Jäger im früheren Mittelalter. Aspekte ihres Verhältnisses*, in: Werner Rösener (Hg.), *Jagd und höfische Kultur im Mittelalter* (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, Bd. 135), Göttingen 1997, S. 29–92 (= FENSKE, Jagd).
- FERRARI, Michele C. (Hg.), *Saints and the City. Beiträge zum Verständnis urbaner Sakralität in christlichen Gemeinschaften (5.–17. Jh.)* (FAU Studien aus der Philosophischen Fakultät, Bd. 3), Erlangen 2015 (= FERRARI, Saints).
- FISHER, Douglas J., *The Anti-Monastic Reaction in the Reign of Edward the Martyr*, in: *Cambridge Historical Journal*, Bd. 10 (1950/1952), S. 254–270 (= FISHER, Reaction).
- FÖLLER, Daniel, *Die unsichtbare Seite der karolingischen Welt. Umriss einer Kriegergesellschaft im 8. und 9. Jahrhundert*, in: *Historische Anthropologie*, Bd. 1 (2016), S. 5–26 (= FÖLLER, Kriegergesellschaft).
- FOERSTER, Anne, *Die Witwe des Königs. Zu Vorstellung, Anspruch und Performanz im englischen und deutschen Hochmittelalter* (Mittelalter-Forschungen 57), Ostfildern 2018 (= FOERSTER, Witwe).

- FOLZ, Robert, *Les saints rois du moyen âge en occident (VI<sup>e</sup>–XIII<sup>e</sup> siècles)* (Subsidia Hagiographica, Bd. 68), Brüssel 1984 (= FOLZ, Rois).
- FOOT, Sarah, *Veiled Women*, Bd. 1: *The Disappearance of Nuns from Anglo-Saxon England*, Bd. 2: *Female Religious Communities in England, 871–1066* (Studies in Early Medieval Britain, Bd. 1), Aldershot u. a. 2000 (= FOOT, Women).
- *The Historiography of the Anglo-Saxon ‚Nation-State‘*, in: Leonard E. Scales und Oliver Zimmer (Hg.), *Power and the Nation in European History*, Cambridge u. a. 2005, S. 125–142 (= FOOT, Nation-State).
  - *Monastic Life in Anglo-Saxon England, c.600–900*, Cambridge u. a. 2006 (= FOOT, Life).
  - *Æthelstan. The First King of England* (The English Monarchs Series), New Haven/Conn. u. a. 2012 (= FOOT, Æthelstan).
- FOULON, Jean-Hervé, *The Foundation and Early History of Le Bec*, in: Benjamin Pohl und Laura L. Gathagan (Hg.), *A Companion to the Abbey of Le Bec in the Central Middle Ages (11<sup>th</sup>–13<sup>th</sup> Centuries)* (Brill’s Companions to European History, Bd. 13), Leiden u. a. 2018, S. 11–37 (= FOULON, Foundation).
- FOXHALL FORBES, Helen, *Apocalypse, Eschatology and the Interim in England and Byzantium in the Tenth and Eleventh Centuries*, in: Matthew Gabriele u. James T. Palmer (Hg.), *Apocalypse and Reform from Late Antiquity to the Middle Ages*, London/New York 2019, S. 139–166 (= FOXHALL FORBES, Apocalypse).
- FRANTZEN, Allen J., *King Alfred* (Twayne’s English Authors Series, Bd. 425), Boston 1986 (= FRANTZEN, Alfred).
- *Desire for Origins. New Language, Old English, and Teaching the Tradition*, New Brunswick/London 1990 (= FRANTZEN, Desire).
  - *The Form and Function of the Preface in the Poetry and Prose of Alfred’s Reign*, in: Timothy Reuter (Hg.), *Alfred the Great. Papers from the Eleventh-Centenary Conferences* (Studies in Early Medieval Britain), Aldershot u. a. 2003, S. 121–136 (= FRANTZEN, Form).
- FRIED, Johannes, *Geschichte als historische Anthropologie*, in: *Politik und ihre Didaktik*, Bd. 28 (2000), S. 9–24 (= FRIED, Anthropologie).
- FRITZ, Fiona, *Heiligkeiten. Konstruktionen, Funktionen und Transfer von Heiligkeitskonzepten im europäischen Früh- und Hochmittelalter. Zur Einführung*, in: Dies. und Andreas Bihrer (Hg.), *Heiligkeiten. Konstruktionen, Funktionen und Transfer von Heiligkeitskonzepten im europäischen Früh- und Hochmittelalter* (Beiträge zur Hagiographie, Bd. 21), Stuttgart 2019, S. 7–12 (= FRITZ, Heiligkeiten).
- FROHNE, Bianca, *Leben mit ‚kranckhait‘. Der gebrechliche Körper in der häuslichen Überlieferung des 15. und 16. Jahrhunderts. Überlegungen zu einer Disability History der Vormoderne* (Studien und Texte zur Geistes- und Sozialgeschichte des Mittelalters, Bd. 9), Affalterbach 2014 (= FROHNE, Leben).
- FRYDE, Natalie, *Concepts of Medieval Society. Approaches and Traditions*, in: Dies. u. a. (Hg.), *Die Deutung der mittelalterlichen Gesellschaft in der Moderne* (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, Bd. 217), Göttingen 2006, S. 87–105 (= FRYDE, Concepts).
- FÜSSEL, Marian, *Der Streit der Fakultäten. Zur sozialen Praxis des Wertewandels in der frühmodernen Gelehrtenkultur*, in: Katharina U. Mersch, Marie L. Allemeyer und Katharina Behrens (Hg.), *Eule oder Nachtigall? Tendenzen und Perspektiven kulturwissenschaftlicher Werteforschung*, Göttingen 2007, S. 104–133 (= FÜSSEL, Streit).

- GABRIELE, Matthew/PALMER, James T. (Hg.), *Apocalypse and Reform from Late Antiquity to the Middle Ages*, London/New York 2019 (= GABRIELE/PALMER, *Apocalypse*).
- GAMESON, Richard, *Manuscript Art at Christ Church, Canterbury, in the Generation after St Dunstan*, in: Nigel Ramsay, Margaret Sparks und Tim Tatton-Brown (Hg.), *St Dunstan. His Life, Times and Cult*, Woodbridge 1992, S. 187–220 (= GAMESON, *Art*).
- *Book Production and Decoration at Worcester in the Tenth and Eleventh Centuries*, in: Nicholas P. Brooks und Catherine R.E. Cubitt (Hg.), *St Oswald of Worcester. Life and Influence (The Makers of England, Bd. 2; Studies in the Early History of Britain)*, London u. a. 1996, S. 194–243 (= GAMESON, *Book*).
- GAUTIER, Alban, *Butlers and Dish-Bearers in Anglo-Saxon Courts. Household Officers at the Royal Table*, in: *Historical Research*, Bd. 90 (2017), S. 269–295 (= GAUTIER, *Butlers*).
- GEELHAAR, Tim, *Christianitas. Eine Wortgeschichte von der Spätantike bis zum Mittelalter (Historische Semantik, Bd. 24)*, Göttingen u. a. 2015 (= GEELHAAR, *Christianitas*).
- GIANDREA, Mary F., *Episcopal Culture in Anglo-Saxon England (Anglo-Saxon Studies, Bd. 7)*, Woodbridge u. a. 2007 (= GIANDREA, *Culture*).
- *Recent Approaches to Late Anglo-Saxon Episcopal Culture*, in: *Early Medieval Europe*, Bd. 18 (2008), S. 89–106 (= GIANDREA, *Approaches*).
- GIESE, Martina, *Kompetitive Aspekte höfischer Jagdaktivitäten im Frühmittelalter*, in: Matthias Becher und Alheydis Plassmann (Hg.), *Streit am Hof im frühen Mittelalter (Super alta perennis, Bd. 11)*, Göttingen 2011, S. 263–284 (= GIESE, *Aspekte*).
- GNEUSS, Helmut, *Handlist of Anglo-Saxon Manuscripts. A List of Manuscripts and Manuscript Fragments Written or Owned in England up to 1100 (Medieval and Renaissance Texts and Studies, Bd. 241)*, Tempe/Ariz 2001 (= GNEUSS, *Handlist*).
- GODDEN, Malcom R., *The Player King. Identification and Self-Representation in King Alfred's Writings*, in: Timothy Reuter (Hg.), *Alfred the Great. Papers from the Eleventh-Centenary Conferences (Studies in Early Medieval Britain)*, Aldershot u. a. 2003, S. 137–152 (= GODDEN, *King*).
- *Did King Alfred Write Anything?*, in: *Medium Aevum*, Bd. 76 (2007), S. 1–23 (= GODDEN, *Anything*).
- *Ælfric and the Alfredian Precedents*, in: Hugh Magennis und Mary Swan (Hg.), *A Companion to Ælfric (Brill's Companions to the Christian Tradition, Bd. 18)*, Leiden u. a. 2009, S. 139–164 (= GODDEN, *Ælfric*).
- *The Alfredian Project and its Aftermath. Rethinking the Literary History of the Ninth and Tenth Centuries*, in: *Proceedings of the British Academy*, Bd. 162 (2009), S. 93–122 (= GODDEN, *Project*).
- *Prologues and Epilogues in the Old English Pastoral Care, and Their Carolingian Models*, in: *Journal of English and Germanic Philology*, Bd. 110 (2011), S. 441–473 (= GODDEN, *Prologues*).
- *Literacy in Anglo-Saxon England*, in: Richard Gameson (Hg.), *The Cambridge History of the Book in Britain*, Bd. 1, c. 400–1100, Cambridge u. a. 2012, S. 580–590 (= GODDEN, *Literacy*).
- GOETZ, Hans-Werner, *Moderne Mediävistik. Stand und Perspektiven der Mittelalterforschung*, Darmstadt 1999 (= GOETZ, *Mediävistik*).
- *Europa im frühen Mittelalter 500–1050 (Handbuch der Geschichte Europas, Bd. 2)*, Stuttgart 2003 (= GOETZ, *Europa*).



- GOEZ, Werner, Kirchenreform und Investiturstreit 910–1122, Stuttgart <sup>2</sup>2008 (= GOEZ, Kirchenreform).
- GOULLET, Monique/HEINZELMANN, Martin (Hg.), La réécriture hagiographique dans l'Occident médiéval. Transformations formelles et idéologiques (Beihefte der Francia, Bd. 58), Ostfildern 2003 (= GOULLET/HEINZELMANN, Réécriture).
- /HEINZELMANN, Martin (Hg.), Miracles, vies et réécritures dans l'Occident médiéval. Actes de l'Atelier ‚La Réécriture des Miracles‘ (IHAP, juin 2004) et SHG X–XII. Dossiers des saints de Metz et Laon et de saint Saturnin de Toulouse (Beihefte der Francia, Bd. 65), Ostfildern 2006 (= GOULLET/HEINZELMANN, Miracles).
  - Écriture et Réécriture hagiographiques. Essai sur le Réécritures des Vies de Saints dans l'Occident latin médiéval (VIIIe–XIIIe s.) (Hagiologia, Bd. 4), Turnhout 2015 (= GOULLET, Écriture).
- GRANSDEN, Antonia, Historical Writing in England, Bd. 1: c. 550–c. 1307, London/New York 1974 (= GRANSDEN, Writing).
- Traditionalism and Continuity During the Last Century of Anglo-Saxon Monasticism, in: Dies. (Hg.), Legends, Traditions and History in Medieval England, London 1992, S. 31–79 [= The Journal of Ecclesiastical History, Bd. 40 (1989), S. 159–207] (= GRANSDEN, Traditionalism).
  - Abbo of Fleury's Passio Sancti Eadmundi, in: Revue bénédictine, Bd. 105 (1995), S. 20–78 (= GRANSDEN, Abbo).
- GRASSI, John L., The „Vita Ædwardi Regis“: The Hagiographer as Insider, in: Anglo-Norman Studies, Bd. 26 (2004), S. 87–102 (= GRASSI, Hagiographer).
- GRAUS, František, Volk, Herrscher und Heiliger im Reich der Merowinger. Studien zur Hagiographie der Merowingerzeit, Prag 1965 (= GRAUS, Volk).
- Sozialgeschichtliche Aspekte der Hagiographie der Merowinger- und Karolingerzeit. Die Viten der Heiligen des südalemannischen Raumes und die sogenannten Adelsheiligen, in: Arno Borst (Hg.), Mönchtum, Episkopat und Adel zur Gründungszeit des Klosters Reichenau (Vorträge und Forschungen, Bd. 20), Sigmaringen 1974, S. 131–176 (= GRAUS, Aspekte).
- GRETSCH, Mechthild, Die Regula Sancti Benedicti in England und ihre altenglische Übersetzung (Texte und Untersuchungen zur englischen Philologie, Bd. 2), München 1973 (= GRETSCH, Regula).
- The Intellectual Foundations of the English Benedictine Reform (Cambridge Studies in Anglo-Saxon England, Bd. 25), Cambridge u. a. 1999 (= GRETSCH, Foundations).
  - Cambridge, Corpus Christi College 57. A Witness to the Early Stages of the Benedictine Reform in England?, in: Anglo-Saxon England, Bd. 32 (2003), S. 111–146 (= GRETSCH, Witness).
  - Ælfric. Language and Winchester, in: Hugh Magennis und Mary Swan (Hg.), A Companion to Ælfric (Brill's Companions to the Christian Tradition, Bd. 18), Leiden u. a. 2009, S. 109–138 (= GRETSCH, Language).
  - Historiography and Literary Patronage in Late Anglo-Saxon England. The Evidence of Æthelweard's Chronicon, in: Anglo-Saxon England, Bd. 41 (2012), S. 205–248 (= GRETSCH, Historiography).
- GRIGORE, Mihai D., Ehre und Gesellschaft. Ehrkonstrukte und soziale Ordnungsvorstellungen am Beispiel des Gottesfriedens (10.–11. Jahrhundert) (Symbolische Kommunikation in der Vormoderne), Darmstadt 2009 (= GRIGORE, Ehre).

- GROEBNER, Valentin, *Ökonomie ohne Haus. Zum Wirtschaften armer Leute in Nürnberg am Ende des 15. Jahrhunderts* (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, Bd. 108), Göttingen 1993 (= GROEBNER, *Ökonomie*).
- HAARLÄNDER, Stephanie, *Vitae Episcoporum. Eine Quellengattung zwischen Hagiographie und Historiographie, untersucht an Lebensbeschreibungen von Bischöfen des Regnum Teutonicum im Zeitalter der Ottonen und Salier* (Monographien zur Geschichte des Mittelalters, Bd. 47), Stuttgart 2000 (= HAARLÄNDER, *Vitae*).
- HACK, Achim T., *Alter, Krankheit, Tod und Herrschaft im frühen Mittelalter. Das Beispiel der Karolinger* (Monographien zur Geschichte des Mittelalters, Bd. 56), Stuttgart 2009 (= HACK, *Alter*).
- HAGEDORN, Suzanne C., *Received Wisdom. The Reception History of Alfred's Preface to the 'Pastoral Care'*, in: Allen J. Frantzen und John D. Niles (Hg.), *Anglo-Saxonism and the Construction of Social Identity*, Gainesville/Florida 1997, S. 86–107 (= HAGEDORN, *Wisdom*).
- HAGENEIER, Lars, *Jenseits der Topik. Die Herrscherbiographie der Karolingerzeit* (Historische Studien, Bd. 483), Husum 2004 (= HAGENEIER, *Topik*).
- HALL, Thomas N., *Wulfstan's Latin Sermons*, in: Matthew Townend (Hg.), *Wulfstan, Archbishop of York. The Proceedings of the Second Alcuin Conference* (Studies in the Early Middle Ages, Bd. 10), Turnhout 2004, S. 93–139 (= HALL, *Sermons*).
- *Ælfric as Pedagogue*, in: Hugh Magennis und Mary Swan (Hg.), *A Companion to Ælfric* (Brill's Companions to the Christian Tradition, Bd. 18), Leiden u. a. 2009, S. 193–206 (= HALL, *Pedagogue*).
- HAMMER, Andreas/SEIDL, Stephanie, *Einleitung*, in: Dies. (Hg.), *Helden und Heilige. Kulturelle und literarische Integrationsfiguren des europäischen Mittelalters* (Germanisch-Romanische Monatsschrift. Beihefte, Bd. 42), Heidelberg 2010, S. ix–xx (= HAMMER/SEIDL, *Einleitung*).
- HARPER-BILL, Christopher, *Herluin, Abbot of Bec, and his Biographer*, in: *Studies in Church History*, Bd. 15 (1978), S. 15–25 (= HARPER-BILL, *Herluin*).
- HART, Cyril, *Athelstan 'Half King' and his Family*, in: *Anglo-Saxon England*, Bd. 2 (1973), S. 115–144 (= HART, *Athelstan*).
- HARTMANN, Florian, *Kommunikation im Wandel. Medien, Autoren und Kontexte in den Debatten des Investiturstreits. Eine Einführung* in: Ders. (Hg.), *Briefe und Kommunikation im Wandel. Medien, Autoren und Kontexte in den Debatten des Investiturstreits* (Papsttum im mittelalterlichen Europa, Bd. 5), Köln/Weimar/Wien, 2016, S. 9–21 (= HARTMANN, *Kommunikation*).
- HATTENHAUER, Hans, *Über Buße und Strafe im Mittelalter*, in: *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Germanistische Abteilung*, Bd. 100 (1983), S. 53–75 (= HATTENHAUER, *Buße*).
- HECHT, Michael, *Repräsentationen von Verwandtschaft. Stammbäume und Ahnentafeln vom Mittelalter bis zum 21. Jahrhundert*, in: Thomas Brakmann und Bettina Joergens (Hg.), *Familie? Blutsverwandtschaft, Hausgemeinschaft und Genealogie. Beiträge zum 8. Detmolder Sommergespräch* (Veröffentlichungen des Landesarchivs Nordrhein-Westfalen, Bd. 51), Essen 2014, S. 41–82 (= HECHT, *Repräsentationen*).
- HEINZELMANN, Martin, *Hagiographischer und historischer Diskurs bei Gregor von Tours?*, in: Marc van Uytvanghe und Roland Demeulenaere (Hg.), *Aevum inter utrumque. Mélanges offerts à Gabriel Sanders, professeur émérite à l'Université de Gand* (In-

- strumenta Patristica, Bd. 23), Steenbrugge u. a. 1991, S. 237–258 (= HEINZELMANN, Diskurs).
- HERBERS, Klaus, Zu Mirakeln im Liber Pontificalis des 9. Jahrhunderts, in: Ders., Martin Heinzelmann und Dieter R. Bauer (Hg.), *Mirakel im Mittelalter. Konzeptionen, Erscheinungsformen, Deutungen*, Stuttgart 2002, S. 114–134 (= HERBERS, Mirakel).
- HERGEMÖLLER, Bernd-Ulrich: Randgruppen der spätmittelalterlichen Gesellschaft. Wege und Ziele der Forschung, in: Ders. (Hg.), *Randgruppen der spätmittelalterlichen Gesellschaft. Ein Hand- und Studienbuch*, Warendorf 2001, S. 1–57 (= HERGEMÖLLER, Randgruppen).
- HEWITT, Richard, The Sources of Assers Vita Ælfredi Regis (Hewitt L.D.2.0), in: *Fontes Anglo-Saxonici. World Wide Web Register* (2003), [online: <http://fontes.english.ox.ac.uk>; letzter Zugriff: 07.09.20] (= HEWITT, Sources).
- HILL, Joyce, Bede and the Benedictine Reform (Jarrow Lecture 1998), Jarrow 1998 (= HILL, Bede).
- The Benedictine Reform and Beyond, in: Phillip Pulsiano und Elaine M. Treharne (Hg.), *A Companion to Anglo-Saxon Literature* (Blackwell Companions to Literature and Culture, Bd. 11), Oxford 2001, S. 151–169 (= HILL, Beyond).
  - Archbishop Wulfstan: Reformer?, in: Matthew Townend (Hg.), *Wulfstan, Archbishop of York. The Proceedings of the Second Alcuin Conference* (Studies in the Early Middle Ages, Bd. 10), Turnhout 2004, S. 309–324 (= HILL, Wulfstan).
  - Ælfric. His Life and Works, in: Hugh Magennis und Mary Swan (Hg.), *A Companion to Ælfric* (Brill's Companions to the Christian Tradition, Bd. 18), Leiden u. a. 2009, S. 35–66 (= HILL, Life).
- HILL, Thomas, The Liber Eliensis ‚Historical Selections‘ and the Old English ‚Battle of Maldon‘, in: *The Journal of English and Germanic Philology*, Bd. 96/1 (1997), S. 1–12 (= HILL, Liber).
- HIRSCHBIEGEL, Jan/PARAVICINI, Werner (Hg.), *Der Fall des Günstlings. Hofparteien in Europa vom 13. bis zum 17. Jahrhundert* (Residenzenforschung, Bd. 17), Ostfildern 2004 (= HIRSCHBIEGEL/PARAVICINI, Fall).
- Zur theoretischen Konstruktion der Figur des Günstlings, in: Ders. und Werner Paravicini (Hg.), *Der Fall des Günstlings. Hofparteien in Europa vom 13. bis zum 17. Jahrhundert* (Residenzenforschung, Bd. 17), Ostfildern 2004, S. 23–39 (= HIRSCHBIEGEL, Konstruktion).
  - Nahbeziehungen bei Hof – Manifestationen des Vertrauens. Karrieren in reichsfürstlichen Diensten am Ende des Mittelalters (Norm und Struktur, Bd. 44), Köln/Weimar/Wien 2015 (= HIRSCHBIEGEL, Nahbeziehungen).
- HITZBLECK, Kerstin/HÜBNER, Klara (Hg.), *Die Grenzen des Netzwerks 1200–1600*, Ostfildern 2014 (= HITZBLECK/HÜBNER, Grenzen).
- HOFFMANN, Erich, *Die heiligen Könige bei den Angelsachsen und den skandinavischen Völkern* (Quellen und Forschungen zur Geschichte Schleswig-Holsteins, Bd. 69), Neumünster 1975 (= HOFFMANN, Könige).
- HOFSTETTER, Walter, *Winchester und der spätenglische Sprachgebrauch. Untersuchungen zur geographischen und zeitlichen Verbreitung altenglischer Synonyme* (Texte und Untersuchungen zur Englischen Philologie, Bd. 14), München 1987 (= HOFSTETTER, Sprachgebrauch).

- HOHLER, Christopher E., Some Service-Books of the Later Saxon Church, in: David Parsons (Hg.), *Tenth-Century Studies. Essays in Commemoration of the Millennium of the Council of Winchester and Regularis Concordia*, London/Chichester 1975, S. 60–83 und S. 217–227 (= HOHLER, Books).
- HOLLIS, Stephanie, St Edith and the Wilton Community, in: Dies. (Hg.), *Writing the Wilton Women. Goscelin's Legend of Edith and Liber Confortatorius (Medieval Women. Texts and Contexts, Bd. 9)*, Turnhout 2004, S. 245–280 (= HOLLIS, Wilton).
- Edith as Contemplative Bride of Christ, in: Dies. (Hg.), *Writing the Wilton Women. Goscelin's Legend of Edith and Liber Confortatorius (Medieval Women. Texts and Contexts, Bd. 9)*, Turnhout 2004, S. 281–306 (= HOLLIS, Edith).
- HOLTZMANN, Walther, Zur Geschichte des Investiturstreits (Englische Analekten II.), in: *Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde*, Bd. 50 (1935), S. 246–319 (= HOLTZMANN, Geschichte).
- HOPE, Steffen, *Constructing Institutional Identity Through the Cult of Royal Saints, c. 1050–c. 1200*, Diss. University of Southern Denmark, Odense 2017 [online: [https://www.sdu.dk/-/media/files/forskning/phd/phd\\_hum/afhandler/2018/phd+thesis+sdu+cml+steffen+hope+constructing+institutional+identity+through+the+cult+of+royal+saint.pdf](https://www.sdu.dk/-/media/files/forskning/phd/phd_hum/afhandler/2018/phd+thesis+sdu+cml+steffen+hope+constructing+institutional+identity+through+the+cult+of+royal+saint.pdf); letzter Zugriff: 07.09.2020] (= HOPE, Identity).
- Reformulating the Sanctity of Olaf Haraldsson. Archbishop Eysteinn Erlendsson and the Ecclesiastical Image of Saint Olaf, in: Andreas Bihrer und Fiona Fritz (Hg.), *Heiligkeiten. Konstruktionen, Funktionen und Transfer von Heiligkeitskonzepten im europäischen Früh- und Hochmittelalter (Beiträge zur Hagiographie, Bd. 21)*, Stuttgart 2019, S. 45–72 (= HOPE, Sanctity).
- HÜLSEN-ESCH, Andrea von, *Gelehrte im Bild. Repräsentation, Darstellung und Wahrnehmung einer sozialen Gruppe im Mittelalter (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, Bd. 201)*, Göttingen 2006 (= HÜLSEN-ESCH, Gelehrte).
- HUTHWELKER, Thorsten, *Princely Rank in Late Medieval Europe. Trodden Paths and Promising Avenues (RANK. Politisch-soziale Ordnungen im mittelalterlichen Europa, Bd. 1)*, Ostfildern 2011 (= HUTHWELKER, Rank).
- Die Darstellung des Rangs in Wappen und Wappenrollen des späten Mittelalters (RANK. Politisch-soziale Ordnungen im mittelalterlichen Europa, Bd. 3), Ostfildern 2013 (= HUTHWELKER, Darstellung).
- IGGERS, Georg G., *Geschichtswissenschaft im 20. Jahrhundert. Ein kritischer Überblick im internationalen Zusammenhang*, Göttingen 2007 (= IGGERS, Geschichtswissenschaft).
- IRVINE, Susan E., The Alfredian Prefaces and Epilogues, in: Nicole Guenther Discenza und Paul E. Szarmach (Hg.), *A Companion to Alfred the Great (Brill's Companions to the Christian Tradition, Bd. 58)*, Leiden u. a. 2015, S. 143–170 (= IRVINE, Prefaces).
- ISRAEL, Uwe/JASER, Christian (Hg.), *Agon und Distinktion. Soziale Räume des Zweikampfs zwischen Mittelalter und Neuzeit (Geschichte. Forschung und Wissenschaft, Bd. 47)*, Berlin 2016 (= ISRAEL/JASER, Agon).
- JAEGER, C. Stephen, *The Origins of Courtliness. Civilizing Trends and the Formation of the Courtly Ideals, 939–1210*, Philadelphia PA 1985 (= JAEGER, Origins).
- *The Envy of Angels. Cathedral Schools and Social Ideals in Medieval Europe, 950–1200 (Middle Ages Series)*, Philadelphia PA 1994 (= JAEGER, Envy).
  - Origins of Courtliness after 25 Years, in: *The Haskins Society Journal*, Bd. 21 (2009), S. 187–216 (= JAEGER, Courtliness).

- JAYAKUMAR, Shashi, Reform and Retribution. The ‚Anti-Monastic Reaction‘ in the Reign of Edward the Martyr, in: Stephen Baxter u. a. (Hg.), *Early Medieval Studies in Memory of Patrick Wormald (Studies in Early Medieval Britain)*, Aldershot 2009, S. 337–352 (= JAYAKUMAR, Retribution).
- JAYATILAKA, Rohini, King Alfred and his Circle, in: Richard Gameson (Hg.), *The Cambridge History of the Book in Britain*, Bd. 1, c.400–1100, Cambridge u. a. 2012, S. 670–678 (= JAYATILAKA, Circle).
- JOAS, Hans, Die kulturellen Werte Europas. Eine Einleitung, in: Ders. und Klaus Wiegandt (Hg.), *Die kulturellen Werte Europas*. 3. Kolloquium der Stiftung ‚Forum für Verantwortung – Stiftung für Wissenschaftliche Nachberufliche Bildung‘ zu dem Thema ‚Die Kulturellen Werte Europa‘ vom 26. bis 31. März 2004 in Otzenhausen, Frankfurt a. M. 42006, S. 11–39 (= JOAS, Einleitung).
- JOHANEK, Peter, Zu neuen Ufern? Beobachtungen eines Zeitgenossen zur deutschen Mediävistik von 1975 bis heute, in: Peter Moraw und Rudolf Schieffer (Hg.), *Die deutschsprachige Mediävistik im 20. Jahrhundert (Vorträge und Forschungen, Bd. 62), Ostfildern 2005*, S. 139–174 (= JOHANEK, Beobachtungen).
- JOHN, Eric, The King and the Monks in the Tenth-Century Reformation, in: *Bulletin of the John Rylands Library*, Bd. 42 (1959/1960), S. 61–87 (= JOHN, King).
- Some Latin Charters of the Tenth-Century Reformation, in: Ders. (Hg.), *Orbis Britanniae and Other Studies (Studies in Early English History, Bd. 4)*, Leicester 1966, S. 181–209 [= *Revue bénédictine*, Bd. 70 (1960), S. 333–359] (= JOHN, Charters).
  - Some Alleged Charters of King Edgar for Ely, in: Ders., *Orbis Britanniae and Other Studies (Studies in Early English History, Bd. 4)*, Leicester 1966, S. 210–233 (= JOHN, Ely).
  - St Oswald and the Church of Worcester in: Ders. (Hg.), *Orbis Britanniae and Other Studies (Studies in Early English History, Bd. 4)*, Leicester 1966, S. 234–248 (= JOHN, Oswald).
  - The Beginning of the Benedictine Reform in England, in: Ders. (Hg.), *Orbis Britanniae and Other Studies (Studies in Early English History, Bd. 4)*, Leicester 1966, S. 249–264 (= JOHN, Beginning).
- JOHRENDT, Jochen, Reformverlierer im Umfeld der Reformpäpste, in: Andreas Bihrer und Dietmar Schiersner (Hg.), *Reformverlierer 1000–1800. Zum Umgang mit Niederlagen in der europäischen Vormoderne (Zeitschrift für historische Forschung, Beihefte, Bd. 53)*, Berlin 2016, S. 425–448 (= JOHRENDT, Reformverlierer).
- JONES, Adrienne, The Significance of the Regal Consecration of Edgar in 973, in: *The Journal of Ecclesiastical History*, Bd. 33 (1982), S. 375–390 (= JONES, Significance).
- JONES, Christopher A., Ælfric and the Limits of ‚Benedictine Reform‘, in: Hugh Magennis und Mary Swan (Hg.), *A Companion to Ælfric (Brill’s Companions to the Christian Tradition, Bd. 18)*, Leiden u. a. 2009, S. 67–108 (= JONES, Limits).
- JONG, Mayke de, The Penitential State. Authority and Atonement in the Age of Louis the Pious, 814–840, Cambridge u. a. 2010 (= JONG, State).
- JORDAN, Stefan, Theorien und Methoden der Geschichtswissenschaft (Orientierung Geschichte), Paderborn u. a. 2009 (= JORDAN, Theorien).
- JUSSEN, Bernhard, Patenschaft und Adoption im frühen Mittelalter. Künstliche Verwandtschaft als soziale Praxis (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, Bd. 98), Göttingen 1991 (= JUSSEN, Patenschaft).

- Die Erforschung des Mittelalters als Erforschung sozialer Gruppen, in: Sozialwissenschaftliche Informationen, Bd. 21 (1992), S. 202–209 (= JUSSEN, Erforschung).
  - Der Name der Witwe. Erkundungen zur Semantik der mittelalterlichen Bußkultur (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, Bd. 158), Göttingen 2000 (= JUSSEN, Name).
  - Introduction, in: Ders. (Hg.), *Ordering Medieval Society. Perspectives on Intellectual and Practical Modes of Shaping Social Relations* (The Middle Ages Series), Philadelphia PA 2001, S. 1–12 (= JUSSEN, Introduction).
  - Künstliche und natürliche Verwandtschaft? Biologismen in den kulturwissenschaftlichen Konzepten von Verwandtschaft, in: Yuri L. Bessmertny und Otto G. Oexle (Hg.), *Das Individuum und die Seinen. Individualität in der okzidentalen und in der russischen Kultur in Mittelalter und früher Neuzeit* (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, Bd. 163), Göttingen 2001, S. 39–58 (= JUSSEN, Biologismen).
  - ‚Virgins – Widows – Spouses‘. On the Language of Moral Distinction as Applied to Women and Men in the Middle Ages, in: *The History of the Family*, Bd. 7 (2002), S. 13–32 (= JUSSEN, Virgins).
  - Religious Discourses of the Gift in the Middle Ages. Semantic Evidences (Second to Twelfth Centuries), in: Ders., Gadi Algazi und Valentin Groebner (Hg.), *Negotiating the Gift. Pre-Modern Figurations of Exchange* (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, Bd. 188), Göttingen 2003, S. 173–192 (= JUSSEN, Discourses).
  - Ordo zwischen Ideengeschichte und Lexikometrie. Vorarbeiten zu einem Hilfsmittel mediävistischer Begriffsgeschichte, in: Bernd Schneidmüller und Stefan Weinfurter (Hg.), *Ordnungskonfigurationen im hohen Mittelalter* (Vorträge und Forschungen, Bd. 64), Ostfildern 2006, S. 227–256 (= JUSSEN, Ordo).
  - Perspektiven der Verwandtschaftsforschung fünfundzwanzig Jahre nach Jack Goodys ‚Entwicklung von Ehe und Familie in Europa‘, in: Karl-Heinz Spieß (Hg.), *Die Familie in der Gesellschaft des Mittelalters* (Vorträge und Forschungen, Bd. 71), Ostfildern 2009, S. 275–324 (= JUSSEN, Perspektiven).
  - Historische Semantik aus der Sicht der Geschichtswissenschaft, in: *Jahrbuch für Germanistische Sprachgeschichte*, Bd. 2 (2011), S. 51–61 (= JUSSEN, Semantik).
  - *Die Franken. Geschichte, Gesellschaft, Kultur*, München 2014 (= JUSSEN, Franken).
  - Richtig denken im falschen Rahmen? Warum das ‚Mittelalter‘ nicht in den Lehrplan gehört, in: *Geschichte in Wissenschaft und Unterricht*, Bd. 67 (2016), S. 558–576 (= JUSSEN, Rahmen).
  - Wer falsch spricht, denkt falsch. Warum Antike, Mittelalter und Neuzeit in die Wissenschaftsgeschichte gehören, in: *Spekulative Theorien, Kontroversen, Paradigmenwechsel: Streitgespräch in der Wissenschaftlichen Sitzung der Versammlung der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften am 25. November 2016* (Debatte, Bd. 17), Berlin 2017, S. 38–52 (= JUSSEN, Antike).
- KAELBLE, Hartmut, *Sozialgeschichte in Frankreich und der Bundesrepublik. Annales gegen historische Sozialwissenschaften?*, in: *Geschichte und Gesellschaft*, Bd. 13 (1987), S. 77–93 (= Kaelble, Sozialgeschichte).
- KAUFHOLD, Martin, *Europas Werte. Wie wir zu unseren Vorstellungen von richtig und falsch kamen. Ein historischer Essay*, Paderborn u. a. 2013 (= Kaufhold, Werte).



- KEMPSHALL, Matthew S., No Bishop, No King. The Ministerial Ideology of Kingship and Asser's *Res Gestae Aelfredi*, in: Richard Gameson und Henrietta Leiser (Hg.), *Belief and Culture in the Middle Ages. Studies Presented to Henry Mayr-Harting*, Oxford 2001, S. 106–127 (= KEMPSHALL, Bishop).
- KERSHAW, Paul J. E., Illness, Power and Prayer in Asser's Life of King Alfred, in: *Early Medieval Europe*, Bd. 10 (2001), S. 201–224 (= KERSHAW, Illness).
- *Peaceful Kings. Peace, Power, and the Early Medieval Political Imagination*, Oxford u. a. 2011 (= KERSHAW, Kings).
- KEYNES, Simon, On the Authenticity of Asser's 'Life of King Alfred', in: *The Journal of Ecclesiastical History*, Bd. 47 (1996), S. 529–619 (= KEYNES, Authenticity).
- Anglo-Saxon Entries in the *Liber Vitae* of Brescia, in: Malcom R. Godden, Jane Roberts und Janet Nelson (Hg.), *Alfred the Wise. Studies in Honour of Janet Bately on the Occasion of her Sixty-Fifth Birthday*, Cambridge 1997, S. 99–119 (= KEYNES, Entries).
- King Alfred and the Mercians, in: Mark A. Blackburn und David N. Dumville (Hg.), *Kings, Currency, and Alliances. History and Coinage of Southern England in the Ninth Century (Studies in Anglo-Saxon History, Bd. 9)*, Woodbridge u. a. 1998, S. 1–45 (= KEYNES, Mercians).
- The Cult of King Alfred the Great, in: *Anglo-Saxon England*, Bd. 28 (1999), S. 225–356 (= KEYNES, Cult).
- The Power of the Written Word. Alfredian England 871–899, in: Timothy Reuter (Hg.), *Alfred the Great. Papers from the Eleventh-Centenary Conferences (Studies in Early Medieval Britain)*, Aldershot u. a. 2003, S. 175–198 (= KEYNES, Power).
- Wulfsgige, Monk of Glastonbury, Abbot of Westminster (c. 900–3), and Bishop of Sherborne, (c. 993–1002), in: Katherine Barker, David A. Hinton und Alan Hunt (Hg.), *St Wulfsgige and Sherborne. Essays to Celebrate the Millennium of the Benedictine Abbey 998–1998 (Bournemouth University School of Conservation Sciences Occasional Paper, Bd. 8)*, Oxford 2005, S. 53–94 (= KEYNES, Wulfsgige).
- Edgar, rex admirabilis, in: Donald G. Scragg (Hg.), *Edgar, King of the English 959–975. New Interpretations (Publications of the Manchester Centre for Anglo-Saxon Studies, Bd. 8)*, Woodbridge 2008, S. 3–59 (= KEYNES, Edgar).
- Manuscripts of the Anglo-Saxon Chronicle in: Richard Gameson (Hg.), *The Cambridge History of the Book in Britain*, Bd. 1, c.400–1100, Cambridge u. a. 2012, S. 537–552 (= KEYNES, Manuscripts).
- Alfred the Great and the Kingdom of the Anglo-Saxons, in: Nicole Guenther Discenza und Paul E. Szarmach (Hg.), *A Companion to Alfred the Great (Brill's Companions to the Christian Tradition, Bd. 58)*, Leiden u. a. 2015, S. 13–46 (= KEYNES, Kingdom).
- /LOVE, Rosalind C., Earl Godwine's Ship, in: *Anglo-Saxon England*, Bd. 38 (2010), S. 185–224 (= KEYNES/LOVE, Ship).
- KINTZINGER, Martin, Zusammenfassung, in: Bernd Schneidmüller und Stefan Weinfurter (Hg.), *Ordnungskonfigurationen im hohen Mittelalter (Vorträge und Forschungen, Bd. 64)*, Ostfildern 2006, S. 413–432 (= KINTZINGER, Zusammenfassung).
- KIRBY, David P., Asser and His Life of King Alfred, in: *Studia Celtica*, Bd. 6 (1971), S. 12–35 (KIRBY, Asser).
- KLEIST, Aaron J., An Annotated Bibliography of Ælfrician Studies. 1984–1996, in: Deborah A. Oosterhouse und Paul E. Szarmach (Hg.), *Old English Prose. Basic Readings*

- (Garland Reference Library of the Humanities, Bd. 1447; Basic Readings in Anglo-Saxon England, Bd. 5), S. 503–552 (= KLEIST, Bibliography).
- KNOWLES, David, *The Monastic Order in England. A History of its Development from the Times of St Dunstan to the Fourth Lateran Council, 940–1216*, Cambridge 2004 (= KNOWLES, Order).
- KÖRNTGEN Ludger/WASSENHOVEN, Dominik (Hg.), *Religion und Politik im Mittelalter. Deutschland und England im Vergleich / Religion and Politics in the Middle Ages. Germany and England by Comparison* (Prinz-Albert-Studien, Bd. 29), Berlin/Boston 2013 (= KÖRNTGEN/WASSENHOVEN, Religion).
- *Der Investiturstreit und das Verhältnis von Religion und Politik im Frühmittelalter*, in: Ders. und Dominik Wasenhoven (Hg.), *Religion und Politik im Mittelalter. Deutschland und England im Vergleich / Religion and Politics in the Middle Ages. Germany and England by Comparison* (Prinz-Albert-Studien, Bd. 29), Berlin/Boston 2013, S. 89–115 (= KÖRNTGEN, Investiturstreit).
- KOSELLECK, Reinhart, *Einleitung*, in: Ders., Otto Brunner und Werner Conze (Hg.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Bd. 1, Stuttgart 1972, S. xiii–xxvii (= KOSELLECK, Einleitung).
- *Begriffsgeschichte und Sozialgeschichte*, in: Ders. (Hg.), *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten* (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft, Bd. 757), Frankfurt a. M. 2015, S. 197–129 (= KOSELLECK, Begriffsgeschichte).
- KRAYE, Jill, *Pagan Virtue in Pursuit of Christian Happiness. Renaissance Humanists and the Revival of Classical Ethics*, in: Christiane Witthöft und Gerd Althoff (Hg.), *Zeichen, Rituale, Werte. Internationales Kolloquium des Sonderforschungsbereichs 496 an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster* (Symbolische Kommunikation und gesellschaftliche Wertesysteme, Bd. 3), Münster 2004, S. 55–70 (= KRAYE, Virtue).
- KREINER, Jamie, *The Social Life of Hagiography in the Merovingian Kingdom* (Cambridge Studies in Medieval Life and Thought, Fourth Series, Bd. 96), Cambridge 2014 (= KREINER, Life).
- KRIER, Silvia-Irene, *Studien zum Herrscherbild in lateinischen Viten vornormannischer Könige in England*, Bonn 1965 (= KRIER, Studien).
- KUCHENBUCH, Ludolf, *Porcus Donativus. Language Use and Gifting in Seigniorial Records between the Eighth and the Twelfth Centuries*, in: Bernhard Jussen, Gadi Algazi und Valentin Groebner (Hg.), *Negotiating the Gift. Pre-Modern Figurations of Exchange* (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, Bd. 188), Göttingen 2003, S. 193–246 (= KUCHENBUCH, Porcus).
- *Textus' im Mittelalter. Komponenten und Situationen des Wortgebrauchs im schriftsemantischen Feld* (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, Bd. 216), Göttingen 2006 (= KUCHENBUCH/KLEINE, Textus).
  - *Textus im Mittelalter. Erträge, Nachträge, Hypothesen*, in: Dies. (Hg.), *Textus' im Mittelalter. Komponenten und Situationen des Wortgebrauchs im schriftsemantischen Feld* (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, Bd. 216), Göttingen 2006, S. 417–453 (= KUCHENBUCH/KLEINE, Erträge).
  - *Einleitung*, in: Ders. und Uta Kleine (Hg.), *Textus' im Mittelalter. Komponenten und Situationen des Wortgebrauchs im schriftsemantischen Feld* (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, Bd. 216), Göttingen 2006, S. 7–13 (= KUCHENBUCH, Einleitung).

- KYPTA, Ulla, Die Autonomie der Routine. Wie im 12. Jahrhundert das englische Schatzamt entstand (Historische Semantik, Bd. 21), Göttingen/Bristol 2014 (= KYPTA, Autonomie).
- LADNER, Gerhart B., Die mittelalterliche Reform-Idee und ihr Verhältnis zur Renaissance, in: Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung, Bd. 60 (1952), S. 31–59 (= LADNER, Renaissance).
- Gregory the Great and Gregory VII. A Comparison of Their Concepts of Renewal (With a Note on the Computer Methods Used by David W. Packard), in: Viator, Bd. 4 (1973), S. 1–31 (= LADNER, Comparison).
- LANDWEHR, Achim, Das Sichtbare sichtbar machen. Annäherungen an ‚Wissen‘ als Kategorie historischer Forschung, in: Ders. (Hg.), Geschichte(n) der Wirklichkeit, Beiträge zur Sozial- und Kulturgeschichte des Wissens (Documenta Augustana, Bd. 11), Augsburg 2002, S. 61–89 (= LANDWEHR, Annäherungen).
- Historische Diskursanalyse (Campus Historische Einführungen, Bd. 4), Frankfurt a. M./New York 2009 (= LANDWEHR, Diskursanalyse).
- LAPIDGE, Michael, Introduction, in: Ders. (Hg.), The Anglo-Saxon Chronicle. A Collaborated Edition, Bd. 17: The Annals of St. Neots with Vita Prima Sancti Neoti, Cambridge 1985, S. lxxv–lxxxvi (= LAPIDGE, Vita).
- B. and the Vita S. Dunstani, in: Nigel Ramsay, Margaret Sparks und Tim Tatton-Brown (Hg.), St Dunstan. His Life, Times and Cult, Woodbridge 1992, S. 247–259 (= LAPIDGE, B.).
  - Anglo-Latin Literature, 2 Bde., London u. a. 1993–1996 (= LAPIDGE, Literature).
  - A Frankish Scholar in Tenth-Century England. Frithgod of Canterbury/Fredegaud of Brioude, in: Ders. (Hg.), Anglo-Saxon Literature 900–1066, Bd. 2, London u. a. 1993, S. 157–181 [= Anglo-Saxon England, Bd. 17 (1988), S. 45–65] (= LAPIDGE, Scholar).
  - Æthelwold as Scholar and Teacher, in: Ders. (Hg.), Anglo-Saxon Literature 900–1066, Bd. 2, London u. a. 1993, S. 183–211 [= Bishop Æthelwold. His Career and Influence, hg. von Barbara E. Yorke, Woodbridge 1988, S. 89–117] (= LAPIDGE, Teacher).
  - The Hermeneutic Style in Tenth-Century Anglo-Latin Literature, in: Ders. (Hg.), Anglo-Saxon Literature 900–1066, Bd. 2, London u. a. 1993, S. 105–149 [= Anglo-Saxon England, Bd. 4 (1975), S. 67–111] (= LAPIDGE, Style).
  - Byrhtferth and Oswald, in: Nicholas P. Brooks und Catherine R. E. Cubitt (Hg.), St Oswald of Worcester. Life and Influence (The Makers of England, Bd. 2; Studies in the Early History of Britain), London u. a. 1996, S. 64–83 (= LAPIDGE, Byrhtferth).
  - Art. ‚Ecgwine‘, in: The Blackwell Encyclopaedia of Anglo-Saxon England, Oxford 1999, S. 158 (= LAPIDGE, Ecgwine).
  - Hagiography in the British Isles 500–1500: Retrospect (1968–98) and Prospect, in: Hagiographica, Bd. 6 (1999), S. 69–80 (= LAPIDGE, Isles).
  - Asser’s Reading, in: Timothy Reuter (Hg.), Alfred the Great. Papers from the Eleventh-Centenary Conferences (Studies in Early Medieval Britain), Aldershot u. a. 2003, S. 27–48 (= LAPIDGE, Reading).
  - The Historical Swithun, in: Ders. (Hg.), The Cult of St Swithun (Winchester Studies, Bd. 4/2), Oxford u. a. 2003, S. 3–7 (= LAPIDGE, Swithun).
  - St Swithun in Hagiography, in: Ders. (Hg.), The Cult of St Swithun (Winchester Studies, Bd. 4/2), Oxford u. a. 2003, S. 66–73 (= LAPIDGE, Hagiography).
  - Introduction, in: Ders. (Hg.), The Cult of St Swithun (Winchester Studies, Bd. 4/2), Oxford u. a. 2003, S. 217–250 (= LAPIDGE, Introduction Lantfred).

- Introduction, in: Ders. (Hg.), *The Cult of St Swithun* (Winchester Studies, Bd. 4/2), Oxford u. a. 2003, S. 335–370 (= LAPIDGE, Introduction Wulfstan).
  - Introduction, in: Ders. (Hg.), *The Cult of St Swithun* (Winchester Studies, Bd. 4/2), Oxford u. a. 2003, S. 553–562 (= LAPIDGE, Introduction Epitome).
  - Introduction, in: Ders. (Hg.), *Byrhtferth of Ramsey. The Lives of St Oswald and St Ecgwine* (Oxford Medieval Texts), Oxford 2009, S. xv–ciii (= LAPIDGE, Introduction).
  - /BAKER, *Byrhtferth's Enchiridion* (Early English Text Society. Supplementary Series, Bd. 5), Oxford u. a. 1995 (= LAPIDGE/BAKER, Enchiridion).
  - /LOVE, *The Latin Hagiography of England and Wales (600–1550)*, in: Guy Philippart (Hg.), *Hagiographies. Histoire internationale de la littérature hagiographique latine et vernaculaire en Occident des origines à 1550*, Bd. 3 (Corpus Christianorum. Hagiographies), Turnhout 2001, S. 203–325 (= LAPIDGE/LOVE, England).
  - /KEYNES, Simon (Hg.), *Alfred the Great. Asser's Life of King Alfred and Other Contemporary Sources* (Penguin Classics), London 2004 (LAPIDGE/KEYNES, Alfred).
- LAUDAGE, Johannes, *Die Karolingische Renaissance und Bildungsreform*, in: Christoph Kann (Hg.), *Isti Moderni. Erneuerungskonzepte und Erneuerungskonflikte in Mittelalter und Renaissance* (Studia humaniora. Düsseldorfer Studien zu Mittelalter und Renaissance, Bd. 43), Düsseldorf 2009, S. 29–71 (= LAUDAGE, Renaissance).
- LAUDE, Corinna/HESS, Gilbert (Hg.), *Konzepte von Produktivität im Wandel vom Mittelalter in die Frühe Neuzeit*, Berlin 2008 (= LAUDE/HESS, Produktivität).
- LE GOFF, Jacques, *Die Geburt Europas im Mittelalter. Aus dem Französischen von Grete Osterwald* (Europa bauen), München 2004 (= LE GOFF, Geburt).
- LEPSIUS, Susanne/REICHLIN, Susanne (Hg.), *Fides/triuwe*, [erschieden in: *Das Mittelalter. Perspektiven mediävistischer Forschung*, Bd. 20/2 (2015), S. 221–411] (= LEPSIUS/REICHLIN, Fides).
- Einleitung, in: Dies. (Hg.), *Fides/triuwe*, [erschieden in: *Das Mittelalter. Perspektiven mediävistischer Forschung*, Bd. 20/2 (2015), S. 221–411], S. 221–230 (= LEPSIUS/REICHLIN, Einleitung).
- LEWIS, Brian, *Social History. A New Kind of History*, in: Nancy Partner und Sarah Foot (Hg.), *The SAGE Handbook of Historical Theory*, Los Angeles u. a. 2013, S. 93–104 (= LEWIS, History).
- *The Newest Social History: Crisis and Renewal*, in: Nancy Partner und Sarah Foot (Hg.), *The SAGE Handbook of Historical Theory*, Los Angeles u. a. 2013, S. 225–237 (= LEWIS, Crisis).
- LÖWE, Heinz, *Von den Grenzen des Kaisergedankens in der Karolingerzeit*, in: *Deutsches Archiv für die Erforschung des Mittelalters*, Bd. 14 (1958), S. 345–374 (= LÖWE, Grenzen).
- LOHAUS, Annethe, *Die Merowinger und England* (Münchener Beiträge zur Mediävistik und Renaissance-Forschung, Bd. 19), München 1974 (= LOHAUS, Merowinger).
- LOTTER, Friedrich, *Methodisches zur Gewinnung historischer Erkenntnisse aus hagiographischen Quellen*, in: *Historische Zeitschrift*, Bd. 229 (1979), S. 298–356 (= LOTTER, Methodisches).
- LOVE, Rosalind C., *Introduction*, in: Dies. (Hg.), *Three Eleventh-Century Anglo-Latin Saints' Lives* (Oxford Medieval Texts), Oxford 2006, S. clx–clxxvii (= LOVE, Introduction).

- „Torture me, rend me, burn me, kill me!“ Goscelin of Saint-Bertin and the Depiction of Female Sanctity, in: Paul E. Szarmach (Hg.), *Writing Women Saints in Anglo-Saxon England* (Toronto Anglo-Saxon Series, Bd. 14), Toronto u. a. 2013, S. 274–305 (= LOVE, Depiction).
- LOYN, Henry R., Church and State in England in the Tenth and Eleventh Centuries, in: David Parsons (Hg.), *Tenth-Century Studies. Essays in Commemoration of the Millennium of the Council of Winchester and Regularis Concordia*, London/Chichester 1975, S. 94–102 und S. 229 f. (= LOYN, Church).
- LUBICH, Gerhard, Verwandtsein. Lesarten einer politisch-sozialen Beziehung im Frühmittelalter (6.–11. Jahrhundert) (Europäische Geschichtsdarstellungen, Bd. 16), Köln u. a. 2008 (= LUBICH, Verwandtsein).
- MAEDER, Pascal/LÜTHI, Barbara/MERGEL, Thomas, Einleitung, in: Dies. (Hg.), *Wozu noch Sozialgeschichte? Eine Disziplin im Umbruch. Festschrift für Josef Mooser zum 65. Geburtstag*, Göttingen u. a. 2012, S. 7–24 (= MAEDER/LÜTHI/MERGEL, Einleitung).
- MAGENNIS, Hugh, Anglo-Saxon Appetites. Food and Drink and their Consumption in Old English and Related Literature, Dublin 1999 (= MAGENNIS, Appetites).
- /SWAN, Mary (Hg.), *A Companion to Ælfric* (Brill's Companions to the Christian Tradition, Bd. 18), Leiden u. a. 2009 (= MAGENNIS/SWAN, Companion).
- McKITTERICK, Rosamond/INNES, Matthew J., *The Writing in History*, in: Dies. (Hg.), *Carolingian Culture. Emulation and Innovation*, Cambridge 1994, S. 192–220 (= McKITTERICK/INNES, Writing).
- McNAMARA, Jo Ann, *Imitatio Helenae. Sainthood as an Attribute of Queenship*, in: Sandro Sticca (Hg.), *Saints. Studies in Hagiography (Medieval and Renaissance Texts and Studies, Bd. 141)*, Binghamton/New York 1996, S. 51–80 (= McNAMARA, Imitatio).
- MEENS, Rob, *Penance in Medieval Europe. 600–1200*, Cambridge 2014 (= MEENS, Penance).
- MELVILLE, Gert/MÜLLER, Anne, Vorwort, in: Dies. (Hg.), *Mittelalterliche Orden und Klöster im Vergleich. Methodische Ansätze und Perspektiven (Vita Regularis. Abhandlungen, Bd. 34)*, Berlin u. a. 2007, S. vii–xi (= MELVILLE/MÜLLER, Vorwort).
- Aspekte zum Vergleich von Krisen und Reformen in mittelalterlichen Klöstern und Orden, in: Ders. und Anne Müller (Hg.), *Mittelalterliche Orden und Klöster im Vergleich. Methodische Ansätze und Perspektiven (Vita Regularis. Abhandlungen, Bd. 34)*, Berlin u. a. 2007, S. 139–160 (= MELVILLE, Aspekte).
- Brückenschlag zur zweiten Generation. Die kritische Phase der Institutionalisierung mittelalterlicher Orden, in: Jörg Rogge (Hg.), *Religiöse Ordnungsvorstellungen und Frömmigkeitspraxis im Hoch- und Spätmittelalter (Studien und Texte zur Geistes- und Sozialgeschichte des Mittelalters, Bd. 2)*, Korb 2008, S. 77–98 (= MELVILLE, Brückenschlag).
- MERSCH, Margit, Transkulturalität, Verflechtung, Hybridisierung. Neue epistemologische Modelle in der Mittelalterforschung, in: Wolfram Drews und Christian Scholl (Hg.), *Transkulturelle Verflechtungsprozesse in der Vormoderne (Das Mittelalter. Perspektiven mediävistischer Forschung. Beihefte, Bd. 3)*, Berlin 2016, S. 239–251 (= MERSCH, Transkulturalität).
- MERSCH, Katharina U., Eule oder Nachtigall? Überlegungen zum Wert historischer Werteforschung, in: Dies., Marie L. Allemeyer und Katharina Behrens (Hg.), *Eule oder Nachtigall? Tendenzen und Perspektiven kulturwissenschaftlicher Werteforschung*, Göttingen 2007, S. 9–34 (= MERSCH, Überlegungen).

- MERTENS, Dieter, Klosterreform als Kommunikationsereignis, in: Gerd Althoff (Hg.), Formen und Funktionen öffentlicher Kommunikation im Mittelalter (Vorträge und Forschungen, Bd. 51), Stuttgart 2001, S. 397–420 (= MERTENS, Kommunikationsereignis).
- MEYER, Ulrich, Soziales Handeln im Zeichen des ‚Hauses‘. Zur Ökonomik in der Spätantike und im frühen Mittelalter (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, Bd. 140), Göttingen 1998 (= MEYER, Soziales Handeln).
- MOLYNEAUX, George, The Formation of the English Kingdom in the Tenth Century, Oxford 2015 (= MOLYNEAUX, Formation).
- MORSEL, Joseph, Die Erfindung des Adels. Zur Soziogenese des Adels am Ende des Mittelalters – das Beispiel Frankens, in: Otto G. Oexle und Werner Paravicini (Hg.), Nobilitas. Funktion und Repräsentation des Adels in Alteuropa (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, Bd. 133), Göttingen 1997, S. 312–375 (= MORSEL, Erfindung).
- MOSTERT, Marco, The Political Theology of Abbo of Fleury. A Study of the Ideas about Society and Law of the Tenth-Century Monastic Reform Movement (Middeleeuwse Studies en Bronnen, Bd. 2), Nijmegen 1987 (= MOSTERT, Theology).
- Relations Between Fleury and England, in: David Rollason, Conrad Leyser und Hannah Willimas (Hg.), England and the Continent in the Tenth Century. Studies in Honour of Wilhelm Levison (1876–1947) (Studies in the Early Middle Ages, Bd. 37), Turnhout 2010, S. 185–210 (= MOSTERT, Relations).
- MÜLLER, Harald, Habit und Habitus. Mönche und Humanisten im Dialog (Spätmittelalter und Reformation, Neue Reihe, Bd. 32), Tübingen 2006 (= MÜLLER, Habit).
- ‚Specimen eruditionis‘. Zum Habitus der Renaissance-Humanisten und seiner sozialen Bedeutung, in: Frank Rexroth (Hg.), Beiträge zur Kulturgeschichte der Gelehrten im späten Mittelalter (Vorträge und Forschungen, Bd. 73), Ostfildern 2010, S. 117–151 (= MÜLLER, Specimen).
- MÜLLER-OBERHÄUSER, Gabriele, ‚Cynna gemynding‘. Sitte und Etikette in der altenglischen Literatur, in: Frühmittelalterliche Studien, Bd. 30 (1996), S. 19–59 (MÜLLER-OBERHÄUSER, Sitte).
- MÜNCH, Paul, Grundwerte der frühneuzeitlichen Ständegesellschaft? Aufriß einer vernachlässigten Thematik, in: Winfried Schulze (Hg.), Ständische Gesellschaft und soziale Mobilität (Schriften des Historischen Kollegs, Bd. 12), München 1988, S. 53–72 (= MÜNCH, Grundwerte).
- MÜNSTER-SWENDSEN, Mia, The Model of Scholastic Mastery in Northern Europe c. 970–1200, in: Sally N. Vaughn und Jay Rubenstein (Hg.), Teaching and Learning in Northern Europe, c. 1000–1200 (Studies in the Early Middle Ages, Bd. 8), Turnhout 2006, S. 306–342 (= MÜNSTER-SWENDSEN, Model).
- Medieval ‚Virtuosity‘. Classroom Practice and the Transfer of Charismatic Power in Medieval Scholarly Culture c. 1000–1230, in: Mette B. Bruun und Stephanie Glaser (Hg.), Negotiating Heritage. Memories of the Middle Ages (Ritus et Artes. Traditions and Transformations, Bd. 4), Turnhout 2008, S. 43–63 (= MÜNSTER-SWENDSEN, Virtuosity).
- The Use of Emotions in the North-European School Milieus, c. 1000–1200, in: Sita Steckel, Nils Gaul und Michael Grünbart (Hg.), Networks of Learning. Perspectives



- on Scholars in Byzantine East and Latin West, c. 1000–1200 (Byzantinische Studien und Texte, Bd. 6), Münster u. a. 2014, S. 161–181 (= MÜNSTER-SWENDSEN, Use).
- NELSON, Janet L., The Problem of King Alfred's Royal Anointing, in: Dies. (Hg.), Politics and Ritual in Early Medieval Europe (History Series, Bd. 42), London 1986, S. 309–327 [= Journal of Ecclesiastical History, Bd. 18/2 (1967), S. 145–163] (= NELSON, Problem).
- Review-Article: Waiting for Alfred, in: Early Medieval Europe, Bd. 7 (1998), S. 115–124 (= NELSON, Review).
  - The Franks and the English in the Ninth Century Reconsidered, in: Dies. (Hg.), Rulers and Ruling Families in Early Medieval Europe. Alfred, Charles the Bald and Others (Variorum Collected Studies Series, Bd. 657), Ashgate 1999, S. 141–158 [= The Preservation and Transmission of Anglo-Saxon Culture. Selected Papers from the 1991 Meeting of the International Society of Anglo-Saxons, hg. von Paul E. Szarmach (Studies in Medieval Culture, Bd. 40), Kalamazoo/Michigan 1997, S. 141–158] (= NELSON, Franks).
  - The Political Ideas of Alfred of Wessex, in: Dies. (Hg.), Rulers and Ruling Families in Early Medieval Europe. Alfred, Charles the Bald and Others (Variorum Collected Studies Series, Bd. 657), Ashgate 1999, S. 125–158 [= Kings and Kingship in Medieval Europe, hg. von Anne J. Duggan (King's College London. Medieval Studies, Bd. 10), London 1993, S. 125–158] (= NELSON, Ideas).
  - Reconstructing a Royal Family. Reflections on Alfred from Asser, chapter 2, in: Dies. (Hg.), Rulers and Ruling Families in Early Medieval Europe. Alfred, Charles the Bald and Others (Variorum Collected Studies Series, Bd. 657), Ashgate 1999, S. 47–66 [= People and Places in Northern Europe 500–1600. Essays in Honour of Peter Hayes Sawyer, hg. von Ian N. Wood und Niels Lund, Woodbridge 1991, S. 47–66] (= NELSON, Family).
  - Wealth and Wisdom. The Politics of Alfred the Great, in: Dies. (Hg.), Rulers and Ruling Families in Early Medieval Europe. Alfred, Charles the Bald and Others (Variorum Collected Studies Series, Bd. 657), Ashgate 1999, S. 31–52 [= Acta. Proceedings of the SUNY Regional Conferences in Medieval Studies, Bd. 11 (1984), S. 31–52] (= NELSON, Wealth).
  - Power and Authority at the Court of Alfred, in: Dies. und Jane Roberts (Hg.), Essays on Anglo-Saxon and Related Themes in Memory of Lynne Grundy (King's College London. Medieval Studies, Bd. 17), London 2000, S. 311–337 (= NELSON, Authority).
  - Monks, Secular Men, and Masculinity, c. 900, in: Dies. (Hg.), Courts, Elites, and Gendered Power in the Early Middle Ages. Charlemagne and Others (Variorum Collected Studies Series, Bd. 878), Aldershot 2007, S. 121–142 [= Masculinity in Medieval Europe, hg. von Dawn M. Hadley (Men and Women in History), Harlow 1999, S. 121–142] (= NELSON, Monks).
- NIGHTINGALE, John B.W., Oswald, Fleury and Continental Reform, in: Nicholas P. Brooks und Catherine R. E. Cubitt (Hg.), St Oswald of Worcester. Life and Influence (The Makers of England, Bd. 2; Studies in the Early History of Britain), London u. a. 1996, S. 23–45 (= NIGHTINGALE, Fleury).
- NILES, John D., The Idea of Anglo-Saxon England 1066–1901. Remembering, Forgetting, Deciphering, and Renewing the Past (Wiley Blackwell Manifestos), Chichester 2015 (= NILES, Idea).

- NOBLE, Thomas F. X., *The Monastic Ideal as a Model for Empire: The Case of Louis the Pious*, in: *Revue bénédictine*, Bd. 86 (1976), S. 235–250 (= NOBLE, *Ideal*).
- OERTEL, Christian, *The Cult of St Erik in Medieval Sweden. Veneration of a Royal Saint, Twelfth-Sixteenth Centuries* (*Acta Scandinavica*, Bd. 5), Turnhout 2016 (= OERTEL, *Cult*).
- OEXLE, Otto G., *Tria genera hominum. Zur Geschichte eines Deutungsschemas der sozialen Wirklichkeit in Antike und Mittelalter*, in: Lutz Fenske, Werner Rösener und Thomas Zotz (Hg.), *Institutionen, Kultur und Gesellschaft im Mittelalter. Festschrift für Josef Fleckenstein zu seinem 65. Geburtstag*, Sigmaringen 1984, S. 483–500 (= OEXLE, *Genera*).
- Die funktionale Dreiteilung als Deutungsschema der sozialen Wirklichkeit in der ständischen Gesellschaft des Mittelalters, in: Winfried Schulze (Hg.), *Ständische Gesellschaft und soziale Mobilität* (*Schriften des Historischen Kollegs*, Bd. 12), München 1988, S. 19–51 (= OEXLE, *Dreiteilung*).
  - Aspekte der Geschichte des Adels im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit, in: Hans-Ulrich Wehler (Hg.), *Europäischer Adel 1750–1950* (*Geschichte und Gesellschaft*, Sonderheft, Bd. 13), Göttingen 1990, S. 19–56 (= OEXLE, *Aspekte*).
  - Individuen und Gruppen in der lothringischen Gesellschaft des 10. Jahrhunderts, in: Ders. und Michel Parisse (Hg.), *L'abbaye de Gorze au X<sup>e</sup> siècle* (*Collection „Lorraine“*), Nancy 1993, S. 105–139 (= OEXLE, *Individuen*).
  - Soziale Gruppen in der Ständegesellschaft: Lebensformen des Mittelalters und ihre historischen Wirkungen, in: Ders. und Andrea von Hülsen-Esch, *Die Repräsentation der Gruppen. Texte – Bilder – Objekte* (*Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte*, Bd. 141), Göttingen 1998, S. 9–44 (= OEXLE, *Gruppen*).
  - Vom ‚Staat‘ zur ‚Kultur‘ des Mittelalters. Problemgeschichten und Paradigmenwechsel in der deutschen Mittelalterforschung, in: Natalie Fryde u. a. (Hg.), *Die Deutung der mittelalterlichen Gesellschaft in der Moderne* (*Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte*, Bd. 217), Göttingen 2006, S. 15–60 (= OEXLE, *Problemgeschichten*).
  - Dauer und Wandel religiöser Denkformen, Praktiken und Sozialformen im mittelalterlichen Europa, in: Hans G. Kippenberg, Jörg Rüpke und Kocku von Stuckrad (Hg.), *Europäische Religionsgeschichte. Ein mehrfacher Pluralismus*, Bd. 1, Göttingen 2009, S. 155–192 (= OEXLE, *Dauer*).
  - Deutungsschemata der sozialen Wirklichkeit im Mittelalter, in: Ders., *Die Wirklichkeit und das Wissen. Mittelalterforschung – Historische Kulturwissenschaft – Geschichte und Theorie der historischen Erkenntnis*, hg. von Andrea Hülsen-Esch, Bernhard Jussen und Frank Rexroth, Göttingen u. a. 2011, S. 340–401 [= Deutungsschemata der sozialen Wirklichkeit im frühen und hohen Mittelalter. Ein Beitrag zur Geschichte des Wissens, in: František Graus (Hg.), *Mentalitäten im Mittelalter* (*Vorträge und Forschungen*, Bd. 35), Sigmaringen 1987, S. 65–117] (= OEXLE, *Deutungsschemata*).
  - Wie entstanden Werte in der Gesellschaft des Mittelalters?, in: Ders., *Die Wirklichkeit und das Wissen. Mittelalterforschung – Historische Kulturwissenschaft – Geschichte und Theorie der historischen Erkenntnis*, hg. von Andrea Hülsen-Esch, Bernhard Jussen und Frank Rexroth, Göttingen u. a. 2011, S. 441–469 (= OEXLE, *Werte*).

- /PARAVICINI, Werner (Hg.), *Nobilitas. Funktion und Repräsentation des Adels in Alt-europa* (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, Bd. 133), Göttingen 1997 (= OEXLE/PARAVICINI, *Nobilitas*).
- O'NEILL, Patrick P. (Hg.), *King Alfred's Old English Prose Translation of the First Fifty Psalms* (Mediaeval Academy, Books, Bd. 104), Cambridge/MA 2001 (= O'NEILL, *Translation*).
- OSCHEMA, Klaus, *Bilder von Europa im Mittelalter* (Mittelalter-Forschungen, Bd. 43), Ostfildern 2013 (= OSCHEMA, *Bilder*).
- (Hg.), *Die Performanz der Mächtigen. Rangordnung und Idoneität in höfischen Gesellschaften des späten Mittelalters* (RANK. Politisch-soziale Ordnungen im mittelalterlichen Europa, Bd. 5), Ostfildern 2015 (= OSCHEMA, *Performanz*).
- PALMER, James T., *Saxon or European? Interpreting and Reinterpreting St Boniface*, in: *History Compass*, Bd. 4 (2006), S. 852–869 (= PALMER, *Boniface*).
- *Anglo-Saxons in a Frankish World, 690–900* (Studies in the Early Middle Ages, Bd. 19), Turnhout 2009 (= PALMER, *Anglo-Saxons*).
- PARAVICINI, Werner (Hg.), *Alltag bei Hofe. 3. Symposion der Residenzen-Kommission der Akademie der Wissenschaften in Göttingen vom 28. Februar bis 1. März 1992 in Ansbach* (Residenzenforschung, Bd. 5), Sigmaringen 1995 (= PARAVICINI, *Alltag*).
- *Der Fall des Günstlings. Hofparteien in Europa vom 13. bis zum 17. Jahrhundert*, in: Jan Hirschbiegel und Werner Paravicini (Hg.), *Der Fall des Günstlings. Hofparteien in Europa vom 13. bis zum 17. Jahrhundert* (Residenzenforschung, Bd. 17), Ostfildern 2004, S. 13–20 (= PARAVICINI, *Hofparteien*).
- (Hg.), *Höfe und Residenzen im spätmittelalterlichen Reich. Bd. 1: Ein dynastisch-topographisches Handbuch*, bearb. von Jan Hirschbiegel und Jörg Wettlaufer, Teilbd. 1: *Dynastien und Höfe*, Teilbd. 2: *Residenzen* (Residenzenforschung, 15/1, 1–2), Ostfildern 2003; Bd. 2: *Bilder und Begriffe*, bearb. von dens., Teilbd. 1: *Begriffe*, Teilbd. 2: *Bilder* (Residenzenforschung, 15/2, 1–2) Ostfildern 2005; Bd. 3: *Hof und Schrift*, bearb. von dens. (Residenzenforschung, 15/3), Ostfildern 2007; Bd. 4: *Grafen und Herren*, bearb. von dens. und Anna Paulina Orłowska, 2 Teilbde. (Residenzenforschung, 15/4, 1–2), Ostfildern 2012 (= PARAVICINI et al., *Höfe*).
- *Zwischen Bewunderung und Verachtung. Französische und deutsche Mediävistik seit dem letzten Kriege*, in: Peter Moraw und Rudolf Schieffer (Hg.), *Die deutschsprachige Mediävistik im 20. Jahrhundert* (Vorträge und Forschungen, Bd. 62), Ostfildern 2005, S. 175–230 (= PARAVICINI, *Bewunderung*).
- *Gab es eine einheitliche Adelskultur Europas im späten Mittelalter?*, in: Ders. (Hg. u. a.), *Edelleute und Kaufleute im Norden Europas*, Ostfildern 2007, S. 273–302 [= *Europa im späten Mittelalter. Politik, Gesellschaft, Kultur*, hg. von Rainer C. Schwinges, Christian Hesse und Peter Moraw (Historische Zeitschrift, Beihefte, Bd. 40), München 2006, S. 401–434] (= PARAVICINI, *Adelskultur*).
- PARKER, Joanne, *'England's Darling'. The Victorian Cult of Alfred the Great*, Manchester u. a. 2007 (= PARKER, *Darling*).
- PARSONS, David (Hg.), *Tenth-Century Studies. Essays in Commemoration of the Millennium of the Council of Winchester and Regularis Concordia*, London/Chichester 1975 (= PARSONS, *Studies*).

- Introduction, in: Ders. (Hg.), *Tenth-Century Studies. Essays in Commemoration of the Millennium of the Council of Winchester and Regularis Concordia*, London/Chichester 1975, S. 1–9 (= PARSONS, Introduction).
- PATZOLD, Steffen, Die Bischöfe im karolingischen Staat. Praktisches Wissen über die politische Ordnung im Frankenreich des 9. Jahrhunderts, in: Stuart Airlie, Walter Pohl und Helmut Reimitz (Hg.), *Staat im frühen Mittelalter (Forschungen zur Geschichte des Mittelalters, Bd. 11)*, Wien 2006, S. 133–162 (= PATZOLD, Staat).
- Die monastischen Reformen in Süddeutschland am Beispiel Hirsaus, Schaffhausens und St. Blasians, in: Christoph Stiegemann und Matthias Wemhoff (Hg.), *Canossa 1077. Erschütterung der Welt. Geschichte, Kunst und Kultur am Anfang der Romanik, Bd. 1: Essays*, München 2006, S. 199–208 (= PATZOLD, Reformen).
- Episcopus. Wissen über Bischöfe im Frankenreich des späten 8. bis frühen 10. Jahrhunderts (Mittelalter-Forschungen, Bd. 25), Ostfildern 2008 (= PATZOLD, Episcopus).
- ‚Adel‘ oder ‚Eliten‘? Zu den Chancen und Problemen des Elitenbegriffes für eine Typologie frühmittelalterlicher Führungsgruppen, in: François Bougard, Hans-Werner Goetz und Régine Le Jan (Hg.), *Théorie et pratiques des élites au Haut Moyen Âge. Conception, perception et réalisation sociale / Theorie und Praxis frühmittelalterlicher Eliten. Konzepte, Wahrnehmung und soziale Umsetzung (Collection Haut Moyen Âge, Bd. 13)*, Turnhout 2011, S. 127–146 (= PATZOLD, Chancen).
- Von den Spielregeln ritueller Kommunikation zur sozialen Praxis. Ein Versuch über praktisches und diskursives Wissen im früheren Mittelalter, in: Barbara Stollberg-Rilinger, Tim Neu und Christina Brauner (Hg.), *Alles nur symbolisch? Bilanz und Perspektiven der Erforschung symbolischer Kommunikation (Symbolische Kommunikation in der Vormoderne. Studien zur Geschichte, Literatur und Kunst)*, Köln/Weimar/Wien 2013, S. 53–67 (= PATZOLD, Spielregeln).
- Correctio an der Basis. Landpfarrer und ihr Wissen im 9. Jahrhundert, in: Julia Becker, Tino Licht und Stefan Weinfurter (Hg.), *Karolingische Klöster. Wissenstransfer und kulturelle Innovation (Materiale Textkulturen, Bd. 4)*, Berlin/München/Boston 2015, S. 227–254 (PATZOLD, Basis).
- PEIL, Dietmar, Der Baum des Königs. Anmerkungen zur politischen Baummetaphorik, in: *Annali dell’Istituto storico italo-germanico in Trento / Jahrbuch des italienisch-deutschen historischen Instituts in Trient, Bd. 15 (1989)*, S. 37–71 (= PEIL, Baum).
- PELTZER, Jörg, Der Rang der Pfalzgrafen bei Rhein. Die Gestaltung der politisch-sozialen Ordnung des Reichs im 13. und 14. Jahrhundert (RANK. Politisch-soziale Ordnungen im mittelalterlichen Europa, Bd. 2), Ostfildern 2015 (= PELTZER, Pfalzgrafen).
- (Hg.), *Rank and Order. The Formation of Aristocratic Elites in Western and Central Europe, 500–1500 (RANK. Politisch-soziale Ordnungen im mittelalterlichen Europa, Bd. 4)*, Ostfildern 2015 (= PELTZER, Rank).
- 1066. Der Kampf um Englands Krone, München 2016 (= PELTZER, Kampf).
- PEHELPSTEAD, Carl, King, Martyr and Virgin. *Imitatio Christi in Ælfric’s Life of St Edmund*, in: Anthony P. Bale (Hg.), *St Edmund, King and Martyr. Changing Images of a Medieval Saint*, Woodbridge 2009, S. 27–44 (= PEHELPSTEAD, King).
- PINNER, Rebecca, *The Cult of St Edmund in Medieval East Anglia*, Woodbridge 2015 (= PINNER, Cult).
- PLASSMANN, Alheydis, *Die Normannen. Erobern – Herrschen – Integrieren*, Stuttgart 2008 (= PLASSMANN, Normannen).

- PRATT, David, Persuasion and Invention at the Court of King Alfred the Great, in: Catherine R. E. Cubitt (Hg.), *Court Culture in the Early Middle Ages. The Proceedings of the First Alcuin Conference (Studies in the Early Middle Ages, Bd. 3)*, Turnhout 2003, S. 189–221 (= PRATT, Persuasion).
- *The Political Thought of King Alfred the Great (Cambridge Studies in Medieval Life and Thought, Fourth Series, Bd. 67)*, Cambridge 2007 (= PRATT, Thought).
  - *Problems of Authorship and Audience in the Writings of King Alfred the Great*, in: C. Patrick Wormald und Janet Loughland Nelson (Hg.), *Lay Intellectuals in the Carolingian World*, Cambridge 2007, S. 162–191 (= PRATT, Problems).
  - *The Illnesses of King Alfred the Great*, in: *Anglo-Saxon England*, Bd. 30 (2011), S. 39–90 (= PRATT, Illnesses).
  - *The Voice of the King in ‚King Edgar’s Establishment of Monasteries‘*, in: *Anglo-Saxon England*, Bd. 41 (2012), S. 145–204 (= PRATT, Voice).
- PREDATSCH, Paul, Zur doppelten Ambiguität der Ethnizität, in: Christian Hoffarth und Benjamin Scheller (Hg.), *Ambiguität und die Ordnungen des Sozialen im Mittelalter (Das Mittelalter. Perspektiven mediävistischer Forschung. Beihefte, Bd. 10)*, Berlin 2018, S. 105–128 (= PREDATSCH, Ambiguität).
- PRESCOTT, Andrew, *The Text of the Benedictional of St. Æthelwold*, in: Barbara Yorke (Hg.), *Bishop Æthelwold. His Career and Influence*, Woodbridge 1988, S. 119–147 (= PRESCOTT, Text).
- PRINZ, Friedrich, *Der Heilige und seine Lebenswelt. Überlegungen zum gesellschafts- und kulturgeschichtlichen Aussagewert von Viten und Wundererzählungen*, in: Ders., *Mönchtum Kultur und Gesellschaft. Beiträge zum Mittelalter zum sechzigsten Geburtstag des Autors*, hg. von Alfred Haverkamp und Alfred Heit, München 1989, S. 251–268 [= *Santi e demoni nell’alto medioevo occidentale, secoli V–XI (Settimane di studio del Centro italiano di studi sull’alto medioevo, Bd. 36)*, Spoleto 1989, S. 285–312] (= PRINZ, Lebenswelt).
- PROKSCH, Constance, *Klosterreform und Geschichtsschreibung im Spätmittelalter (Kollektive Einstellungen und sozialer Wandel im Mittelalter, N.F., Bd. 2)*, Köln/Weimar/Wien 1994 (= PROKSCH, Klosterreform).
- RAMSAY, Nigel/SPARKS, Margaret/TATTON-BROWN, Tim (Hg.), *St Dunstan. His Life, Times and Cult*, Woodbridge 1992 (= RAMSAY/SPARKS/TATTON-BROWN, Dunstan).
- /SPARKS, Margaret, *The Cult of St Dunstan at Christ Church, Canterbury*, in: Dies. und Tim Tatton-Brown (Hg.), *St Dunstan. His Life Times and Cult*, Woodbridge/Rochester 1992, S. 311–323 (= RAMSAY/SPARKS, Cult).
- RANFT, Andreas, *Reichsreform als Adelsreform? Das Beispiel der Adelsgesellschaften*, in: Ivan Hlaváček und Alexander Patschovsky (Hg.), *Reform von Kirche und Reich zur Zeit der Konzilien von Konstanz (1414–1418) und Basel (1431–1449). Konstanz-Prager Historisches Kolloquium (11.–17. Oktober 1993)*, Konstanz 1996, S. 135–156 (= RANFT, Reichsreform).
- *Adel, Hof und Residenz im späten Mittelalter*, in: *Archiv für Kulturgeschichte*, Bd. 89 (2007), S. 61–89 (= RANFT, Adel).
- RAPP, Claudia, *Holy Bishops in Late Antiquity. The Nature of Christian Leadership in an Age of Transition (The Transformation of the Classical Heritage, Bd. 37)*, Berkeley/Los Angeles/London 2005 (= RAPP, Bishops).

- RAU, Susanne/STUDT, Birgit, *Geschichte schreiben. Ein Quellen- und Studienbuch zur Historiographie (ca. 1350–1750)*, München 2009 (= RAU/STUDT, *Geschichte*).
- /STUDT, Birgit, *Einleitung*, in: Dies. (Hg.), *Geschichte schreiben. Ein Quellen- und Studienbuch zur Historiographie (ca. 1350–1750)*, München 2009, S. 1–10 (= RAU/STUDT, *Einleitung*).
- RECK, Hans-Ulrich, *Traum/Vision*, in: Karlheinz Barck (Hg.), *Ästhetische Grundbegriffe. Historisches Wörterbuch in sieben Bänden*, Bd. 6, Stuttgart/Weimar 2010, S. 171–201 (= RECK, *Traum/Vision*).
- REINSMA, Luke M., *Ælfric. An Annotated Bibliography*, London 1987 (= REINSMA, *Bibliography*).
- REUTER, Timothy, *The ‚Imperial Church System‘ of the Ottonian and Salian Rulers. A Reconsideration*, in: *The Journal of Ecclesiastical History*, Bd. 33 (1982), S. 347–374 (= REUTER, *Reconsideration*).
- ‚Kirchenreform‘ und ‚Kirchenpolitik‘ im Zeitalter Karl Martells. Begriffe und Wirklichkeit, in: Jörg Jarnut, Ulrich Nonn und Michael Richter (Hg.), *Karl Martell in seiner Zeit (Beihefte der Francia, Bd. 37)*, Sigmaringen 1994, S. 35–59 (= REUTER, *Begriffe*).
  - (Hg.), *Alfred the Great. Papers from the Eleventh-Centenary Conferences (Studies in Early Medieval Britain, Bd. 3)*, Aldershot u. a. 2003 (= REUTER, *Alfred*).
- REUVEKAMP-FELBER, Timo, *Volkssprache zwischen Stift und Hof. Hofgeistliche in Literatur und Gesellschaft des 12. und 13. Jahrhunderts (Kölner Germanistische Studien, Bd. 4)*, Köln/Weimar/Wien 2003 (= REUVEKAMP-FELBER, *Volkssprache*).
- REXROTH, Frank, *Mediävistische Randgruppenforschungen in Deutschland*, in: Michael Borgolte (Hg.), *Mittelalterforschung nach der Wende 1989 (Historische Zeitschrift, Beihefte, N.F., Bd. 20)*, München 1995, S. 427–451 (= REXROTH, *Randgruppenforschung*).
- *Das Milieu der Nacht. Obrigkeit und Randgruppen im spätmittelalterlichen London (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, Bd. 153)*, Göttingen 1999 (= REXROTH, *Milieu*).
  - *Meistererzählungen und die Praxis der Geschichtsschreibung. Eine Skizze zur Einführung*, in: Ders. (Hg.), *Meistererzählungen vom Mittelalter. Epochenimaginationen und Verlaufsmuster in der Praxis mediävistischer Disziplinen (Historische Zeitschrift, Beihefte, N.F., Bd. 46)*, München 2007, S. 1–22 (= REXROTH, *Meistererzählungen*).
  - *Politische Rituale und die Sprache des Politischen in der historischen Mittelalterforschung*, in: Angela De Benedictis (Hg. u. a.), *Die Sprache des Politischen in actu. Zum Verhältnis von politischem Handeln und politischer Sprache von der Antike bis ins 20. Jahrhundert (Schriften zur politischen Kommunikation, Bd. 1)*, Göttingen 2009, S. 71–90 (= REXROTH, *Rituale*).
  - (Hg.), *Beiträge zur Kulturgeschichte der Gelehrten im späten Mittelalter (Vorträge und Forschungen, Bd. 73)*, Ostfildern 2010 (= REXROTH, *Beiträge*).
  - *Monastischer und scholastischer Habitus. Beobachtungen zum Verhältnis zwischen zwei Lebensformen des 12. Jahrhunderts*, in: Gert Melville, Bernd Schneidmüller und Stefan Weinfurter (Hg.), *Innovationen durch Deuten und Gestalten. Klöster im Mittelalter zwischen Jenseits und Welt (Klöster als Innovationslabore. Studien und Texte, Bd. 1)*, Regensburg 2014, S. 317–336 (= REXROTH, *Habitus*).



- /SCHRÖDER-STAPPER, Teresa (Hg.), *Experten, Wissen, Symbole. Performanz und Medialität vormoderner Wissenskulturen* (Historische Zeitschrift. Beihefte, N.F., Bd. 71), München u. a. 2018 (= REXROTH/SCHRÖDER-STAPPER, *Experten*).
- REYNOLDS, Roger E., *The Ordinals of Christ from their Origins to the Twelfth Century* (Beiträge zur Geschichte und Quellenkunde des Mittelalters, Bd. 7), Berlin/New York 1978 (= REYNOLDS, *Ordinals*).
- REYNOLDS, Susan, *Social Mentalities and the Case of Medieval Scepticism*, in: *Transactions of the Royal Historical Society, Series 6, Bd. 1* (1991), S. 21–41 (= REYNOLDS, *Mentalities*).
- RIDYARD, Susan J., *The Royal Saints of Anglo-Saxon England. A Study of West Saxon and East Anglian Cults* (Cambridge Studies in Medieval Life and Thought, Fourth Series, Bd. 9), Cambridge u. a. 1988 (= RIDYARD, *Saints*).
- ROACH, Levi, *Hosting the King: Hospitality and the Royal iter in Tenth-Century England*, in: *Journal of Medieval History, Bd. 37* (2011), S. 34–46 (= ROACH, *Hospitality*).
- *Public Rites and Public Wrongs: Ritual Aspects of Diplomas in Tenth- and Eleventh-Century England*, in: *Early Medieval Europe, Bd. 19* (2011), S. 182–203 (= ROACH, *Rites*).
- *Penance, Submission and deditio: Religious Influences on Dispute Settlement in Later Anglo-Saxon England (871–1066)*, in: *Anglo-Saxon England, Bd. 41* (2012), S. 343–371 (= ROACH, *Penance*).
- *Kingship and Consent in Anglo-Saxon England, 871–978. Assemblies and the State in the Early Middle Ages* (Cambridge Studies in Medieval Life and Thought, Fourth Series, Bd. 92), Cambridge 2013 (= ROACH, *Kingship*).
- *Æthelred the Unready*, New Haven 2016 (= ROACH, *Æthelred*).
- *A Tale of Two Charters: Diploma Production and Political Performance in Æthelredian England*, in: Rory Naismith und David A. Woodman (Hg.), *Writing Kingship and Power in Anglo-Saxon England: Studies in Honour of Simon Keynes*, Cambridge 2017, S. 234–256 (= ROACH, *Tale*).
- ROBERTSON, Nicola J., *Sanctity in Tenth-Century Anglo-Latin Hagiography. Wulfstan of Winchester's Vita Sancti Æthelwoldi and Byrhtferth of Ramsey's Vita Sancti Oswaldi*, Diss. Leeds 2003 [online: <http://etheses.whiterose.ac.uk/1766/>; letzter Zugriff: 07.09.20] (= ROBERTSON, *Sanctity*).
- *The Benedictine Reform. Current and Future Scholarship*, in: *Literature Compass, Bd. 3/3* (2006), S. 282–299 (= ROBERTSON, *Scholarship*).
- *Dunstan and Monastic Reform. Tenth-Century Fact or Twelfth-Century Fiction?*, in: Christopher P. Lewis (Hg.), *Anglo-Norman Studies 28. Proceedings of the Battle Conference 2005* (Anglo-Norman Studies, Bd. 28), Woodbridge 2006, S. 153–167 (= ROBERTSON, *Dunstan*).
- RÖCKELEIN, Hedwig, *Reliquientranslationen nach Sachsen im 9. Jahrhundert. Über Kommunikation, Mobilität und Öffentlichkeit im Frühmittelalter* (Beihefte der Francia, Bd. 48), Stuttgart 2002 (= RÖCKELEIN, *Reliquientranslationen*).
- RÖSENER, Werner, *Adelsherrschaft als kulturhistorisches Phänomen*, in: *Historische Zeitschrift, Bd. 268* (1999), S. 1–34 (= RÖSENER, *Adelsherrschaft*).
- ROHMANN, Gregor, *Tanzwut. Kosmos, Kirche und Mensch in der Bedeutungsgeschichte eines mittelalterlichen Krankheitskonzepts* (Historische Semantik, Bd. 19), Göttingen/Bristol 2013 (= ROHMANN, *Tanzwut*).

- ROLLASON, David W., The Concept of Sanctity in the Early Lives of St Dunstan, in: Nigel Ramsay, Margaret Sparks und Tim Tatton-Brown (Hg.), *St Dunstan. His Life Times and Cult*, Woodbridge/Rochester 1992, S. 261–272 (= ROLLASON, Concept).
- Symeon of Durham's *Historia de Regibus Anglorum et Dacorum* as a Product of Twelfth-Century Historical Workshops, in: Martin Brett und David A. Woodman (Hg.), *The Long Twelfth-Century View of the Anglo-Saxon Past (Studies in Early Medieval Britain and Ireland)*, Farnham/Burlington 2015, S. 95–111 (= ROLLASON, Symeon).
- ROSENTHAL, Jane E., The Pontifical of St Dunstan, in: Nigel Ramsay, Margaret Sparks und Tim Tatton-Brown (Hg.), *St Dunstan. His Life Times and Cult*, Woodbridge/Rochester 1992, S. 143–163 (= ROSENTHAL, Pontifical).
- ROSENWEIN, Barbara H./CHRISTIANI, Riccardo, *What is the History of Emotions?*, Cambridge 2018 (= ROSENWEIN/CHRISTIANI, History).
- RUBENSTEIN, Jay C., Art. ‚Eadmer [Edmer] of Canterbury (b. c. 1060, d. in or after 1126), Benedictine Monk and Historian‘, in: *Oxford Dictionary of National Biography*, Bd. 17 (2004), S. 530f. (= RUBENSTEIN, Eadmer).
- RÜDIGER, Jan, *Did Charlemagne Know Carolingian Kingship Theory? (Runica et Mediaevalia. Lectiones, Bd. 10)*, Stockholm 2011 (= RÜDIGER, Charlemagne).
- *Der König und seine Frauen. Polygynie und politische Kultur in Europa (9.–13. Jahrhundert) (Europa im Mittelalter: Abhandlungen und Beiträge zur historischen Komparatistik, Bd. 21)*, Berlin/Boston 2015 (= RÜDIGER, Polygynie).
- RUMBLE, Alexander R., *Property and Piety in Early Medieval Winchester. Documents Relating to the Topography of the Anglo-Saxon and Norman City and its Minsters (Winchester Studies, Bd. 4/3)*, Oxford 2002 (= RUMBLE, Piety).
- *Laity and the Monastic Reform in the Reign of Edgar*, in: Donald G. Scragg (Hg.), *Edgar, King of the English 959–975. New Interpretations (Publications of the Manchester Centre for Anglo-Saxon Studies, Bd. 8)*, Woodbridge 2008, S. 242–251 (= RUMBLE, Laity).
  - (Hg.), *Leaders of the Anglo-Saxon Church. From Bede to Stigand (Publications of the Manchester Center for Anglo-Saxon Studies, Bd. 12)*, Woodbridge 2012 (= RUMBLE, Leaders).
- SAWYER, Peter H., *Charters of the Reform Movement. The Worcester Archive*, in: David Parsons (Hg.), *Tenth-Century Studies. Essays in Commemoration of the Millennium of the Council of Winchester and Regularis Concordia*, London/Chichester 1975, S. 84–93 und S. 228 (= SAWYER, Charters).
- SCHARER, Anton, *Herrschaft und Repräsentation. Studien zur Hofkultur König Alfreds des Großen (Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung, Ergänzungsband 36)*, Wien/München 2000 (= SCHARER, Herrschaft).
- *The Writing of History at King Alfred's Court*, in: Ders. (Hg.), *Changing Perspectives on England and the Continent in the Early Middle Ages (Variorum Collected Studies Series, Bd. 1042)*, Farnham u. a. 2014, S. 177–206 [= *Early Medieval Europe*, Bd. 5 (1996), S. 177–206] (= SCHARER, History).
- SCHARFF, Thomas, *Die Kämpfe der Herrscher und der Heiligen. Krieg und historische Erinnerung in der Karolingerzeit (Symbolische Kommunikation in der Vormoderne)*, Darmstadt 2002 (= SCHARFF, Kämpfe).

- SCHEIBELREITER, Georg, *Der Bischof in merowingischer Zeit* (Veröffentlichungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung, Bd. 27), Wien/Köln/Graz 1983 (= SCHEIBELREITER, Bischof).
- SCHELBERG, Antje, *Leprosen in der mittelalterlichen Gesellschaft. Physische Idoneität und sozialer Status von Kranken im Spannungsfeld säkularer und christlicher Wirklichkeitsdeutungen*, Diss. Göttingen 2003 [online: <http://hdl.handle.net/11858/00-1735-0000-0006-B4CC-F>; letzter Zugriff: 17.09.21] (= SCHELBERG, Leprosen).
- SCHIEFFER, Rudolf, *Geistliches Amt und schnöder Mammon. Zur Bewertung der Simonie im hohen Mittelalter*, in: Jürgen Petersohn (Hg.), *Mediaevalia Augiensia. Forschungen zur Geschichte des Mittelalters* (Vorträge und Forschungen, Bd. 54), Stuttgart 2001, S. 359–374 (= SCHIEFFER, Mammon).
- SCHIEWER, Regina D., *Heilige als role models für geistliche Frauen des 14. und 15. Jahrhunderts. Ein Beitrag zur imitatio sanctorum im Spätmittelalter*, in: Andreas Büttner, Birgit Kynast, Gerald Schwedler und Jörg Sonntag (Hg.), *Nachahmen im Mittelalter. Dimensionen – Mechanismen – Funktionen* (Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte, Bd. 82), Köln/Weimar/Wien 2018, S. 165–188 (= SCHIEWER, Heilige).
- SCHILD, Stefanie, *Der Investiturstreit in England* (Historische Studien, Bd. 504), Husum 2015 (= SCHILD, Investiturstreit).
- SCHMIDT, Hans-Joachim, *Status quo gegen Reform. Streit um Legitimationen von Klosterreformen*, in: *Saeculum*, Bd. 66 (2016), S. 17–28 (= SCHMIDT, Status).
- SCHMIEDER, Felicitas, *Städte im mittelalterlichen Reich als Ort und Motor gesellschaftlichen Wandels. Alte Gruppen, neue Gruppen, verschiedene Gruppen*, in: Rainer C. Schwinges, Christian Hesse und Peter Moraw (Hg.), *Europa im späten Mittelalter. Politik, Gesellschaft, Kultur* (Historische Zeitschrift, Beihefte, N.F., Bd. 40), München 2006, S. 339–355 (= SCHMIEDER, Städte).
- *Saints and the City. Einige Gedanken zum Auftakt*, in: Michele C. Ferrari (Hg.), *Saints and the City. Beiträge zum Verständnis urbaner Sakralität in christlichen Gemeinschaften* (5.–17. Jh.) (FAU Studien aus der Philosophischen Fakultät, Bd. 3), Erlangen 2015, S. 11–17 (= SCHMIEDER, Saints).
- SCHMITT, Jean-Claude, *Welche Geschichte der Werte?*, in: Barbara Stollberg-Rilinger und Thomas Weller (Hg.), *Wertekonflikte – Deutungskonflikte. Internationales Kolloquium des Sonderforschungsbereichs 496 an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster*, 19.–20. Mai 2005 (Symbolische Kommunikation und gesellschaftliche Wertesysteme, Bd. 16), Münster 2007, S. 21–35 (= SCHMITT, Geschichte).
- SCHNEIDMÜLLER, Bernd, *Konsensuale Herrschaft. Ein Essay über Formen und Konzepte politischer Ordnung im Mittelalter*, in: Paul-Joachim Heinig u. a. (Hg.), *Reich, Regionen und Europa in Mittelalter und Neuzeit. Festschrift für Peter Moraw* (Historische Forschungen, Bd. 67), Berlin 2000, S. 53–87 (= SCHNEIDMÜLLER, Herrschaft).
- SCHNELL, Rüdiger, *Historische Emotionsforschung. Eine mediävistische Standortbestimmung*, in: *Frühmittelalterliche Studien*, Bd. 38 (2004), S. 173–276 (= SCHNELL, Emotionsforschung).
- *Die höfische Kultur des Mittelalters zwischen Ekel und Ästhetik*, in: *Frühmittelalterliche Studien*, Bd. 39 (2005), S. 1–100 (= SCHNELL, Kultur).
  - *Haben Gefühle eine Geschichte? Aporien einer History of emotions*, 2 Bde., Göttingen 2015 (= SCHNELL, Gefühle).

- SCHÖTTLER, Peter, Wer hat Angst vor dem ‚linguistic turn‘?, in: *Geschichte und Gesellschaft*, Bd. 23 (1997), S. 134–151 (= SCHÖTTLER, Angst).
- SCHRAMM, Percy E., Karl der Große. Denkart und Grundauffassung – Die von ihm bewirkte *Correctio* („Renaissance“), in: *Historische Zeitschrift*, Bd. 198 (1964), S. 306–345 (= SCHRAMM, Denkart).
- SCHREIBER, Carolin, *King Alfred’s Old English Translation of Pope Gregory the Great’s Regula Pastoralis and its Cultural Context. A Study and Partial Edition According to All Surviving Manuscripts Based on Cambridge, Corpus Christi College 12* (Münchener Universitätschriften. Texte und Untersuchungen zur englischen Philologie, Bd. 25), Frankfurt a. M. u. a. 2003 (= SCHREIBER, Translation).
- SCHÜRER, Markus, *Das Exempler oder die erzählte Institution. Studien zum Beispielgebrauch bei den Dominikanern und Franziskanern des 13. Jahrhunderts (Vita regularis. Abhandlungen, Bd. 23)*, Münster u. a. 2005 (= SCHÜRER, Exempler).
- Zum Zusammenhang von Kommunikation und *vita religiosa* während des Mittelalters. Eine Skizze, in: *Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte*, Bd. 101 (2007), S. 11–31 (= SCHÜRER, Kommunikation).
- SCHÜTT, Marie, The Literary Form of Asser’s ‚Vita Alfredi‘, in: *The English Historical Review*, Bd. 72 (1957), S. 209–220 (= SCHÜTT, Form).
- SCHWANDT, Silke, *Virtus. Zur Semantik eines politischen Konzepts im Mittelalter (Historische Politikforschung, Bd. 22)*, Frankfurt/New York 2014 (= SCHWANDT, Virtus).
- SCRAGG, Donald G., Introduction, in: Ders. (Hg.), *The Battle of Maldon (Old and Middle English Texts)*, Manchester u. a. 1991, S. 1–56 (= SCRAGG, Introduction Maldon).
- (Hg.), *Edgar, King of the English 959–975. New Interpretations (Publications of the Manchester Centre for Anglo-Saxon Studies, Bd. 8)*, Woodbridge 2008 (= SCRAGG, Edgar).
- SELLNER, Harald, *Klöster zwischen Krise und correctio. Monastische „Reformen“ im hochmittelalterlichen Flandern (Klöster als Innovationslabore, Bd. 3)*, Regensburg 2016 (= SELLNER, Klöster).
- SEMMLER, Josef, Das Erbe der karolingischen Klosterreform im 10. Jahrhundert, in: Raymond Kottje und Helmut Maurer (Hg.), *Monastische Reformen im 9. und 10. Jahrhundert (Vorträge und Forschungen, Bd. 38)*, Sigmaringen 1989, S. 29–77 (= SEMMLER, Erbe).
- SIEP, Ludwig, Der Streit um die wahren politischen Tugenden in der italienischen Renaissance, in: Barbara Stollberg-Rilinger und Thomas Weller (Hg.), *Wertekonflikte – Deutungskonflikte. Internationales Kolloquium des Sonderforschungsbereichs 496 an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster, 19.–20. Mai 2005 (Symbolische Kommunikation und gesellschaftliche Wertesysteme, Bd. 16)*, Münster 2007, S. 143–160 (= SIEP, Streit).
- SMITH, Mary F., The Preferment of Royal Clerks in the Reign of Edward the Confessor, in: *The Haskins Society Journal*, Bd. 9 (1997), S. 159–174 (= SMITH, Preferment).
- SMYTH, Alfred P., *King Alfred the Great*, Oxford 1995 (= SMYTH, Alfred).
- (Hg.), *The Medieval Life of King Alfred the Great. A Translation and Commentary on the Text Attributed to Asser*, Basingstoke u. a. 2002 (= SMYTH, Life).
- SOWERBY, Richard, The Heirs of Bishop Wilfrid. Succession and Presumption in Early Anglo-Saxon England, in: *The English Historical Review*, Bd. 134 (2019), S. 1377–1404 (= SOWERBY, Heirs).

- STAFFORD, Pauline A., *Unification and Conquest. A Political and Social History of England in the Tenth and Eleventh Centuries*, London u. a. 1989 (= STAFFORD, *Conquest*).
- *Kinship and Women in the World of Maldon. Byrhtnoth and his Family*, in: Dies. (Hg.), *Gender, Family and the Legitimation of Power* (Variorum Collected Studies Series, Bd. 850), Aldershot 2006, S. 225–235 (= STAFFORD, *Byrhtnoth*).
  - *Succession and Inheritance. A Gendered Perspective on Alfred's History*, in: Dies. (Hg.), *Gender, Family and the Legitimation of Power* (Variorum Collected Studies Series, Bd. 850), Aldershot 2006, S. 251–264 (= STAFFORD, *Succession*).
- STANCLIFFE, Clare E., *Kings Who Opted Out*, in: C. Patrick Wormald, Donald A. Bullough und Roger Collins (Hg.), *Ideal and Reality in Frankish and Anglo-Saxon Society. Studies Presented to J. M. Wallace-Hadrill*, Oxford 1983, S. 154–176 (= STANCLIFFE, *Kings*).
- STAUBACH, Nikolaus, *Rex Christianus. Hofkultur und Herrschaftspropaganda im Reich Karls des Kahlen* (Pictura et Poesis, Bd. 2), 2 Bde., Köln u. a. 1992–1993 (= STAUBACH, *Rex*).
- STECKEL, Sita, *Kulturen des Lebens im Früh- und Hochmittelalter. Autorität, Wissenskonzepte und Netzwerke von Gelehrten* (Norm und Struktur, Bd. 39), Köln 2010 (= STECKEL, *Kulturen*).
- *Story Street is a One-Way Street. Concluding Thoughts on Cultural Entanglement and Historical Narration*, in: Wolfram Drews und Christian Scholl (Hg.), *Transkulturelle Verflechtungsprozesse in der Vormoderne* (Das Mittelalter. Perspektiven mediävistischer Forschung, Beihefte, Bd. 3), Berlin 2016, S. 252–275 (= STECKEL, *Story*).
- STEINMETZ, Willibald, Art. ‚Diskurs‘, in: *Lexikon Geschichtswissenschaft. 100 Grundbegriffe*, Stuttgart 2002, S. 56–60 (= STEINMETZ, *Diskurs*).
- *Vierzig Jahre Begriffsgeschichte – The State of the Art*, in: Heidrun Kämper und Ludwig M. Eichinger (Hg.), *Sprache – Kognition – Kultur. Sprache zwischen mentaler Struktur und kultureller Prägung* (Institut für Deutsche Sprache, Jahrbuch 2007), Berlin 2008, S. 174–197 (= Steinmetz, *Begriffsgeschichte*).
- STEPHENSON, Rebecca, *Scapecoating the Secular Clergy. The Hermeneutic Style as a Form of Monastic Self-Definition*, in: *Anglo-Saxon England*, Bd. 38 (2009), S. 109–135 (= STEPHENSON, *Scapecoating*).
- *The Politics of Language. Byrhtferth, Ælfric, and the Multilingual Identity of the Benedictine Reform* (Toronto Anglo-Saxon Series, Bd. 18), Toronto/Buffalo/London 2015 (= STEPHENSON, *Politics*).
- STEVENSON, William Henry (Hg.), *Asser's Life of King Alfred. Together with the Annals of Saint Neots Erroneously Ascribed to Asser*, Oxford 1959 (= STEVENSON, *Alfred*).
- STOLLBERG-RILINGER, Barbara, *Einleitung*, in: Dies. und Thomas Weller (Hg.), *Wertekonflikte – Deutungskonflikte. Internationales Kolloquium des Sonderforschungsbereichs 496 an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster, 19.–20. Mai 2005* (Symbolische Kommunikation und gesellschaftliche Wertesysteme, Bd. 16), Münster 2007, S. 9–20 (= STOLLBERG-RILINGER, *Einleitung*).
- *Die Historiker und die Werte*, in: Katharina U. Mersch, Marie L. Allemeyer und Katharina Behrens (Hg.), *Eule oder Nachtigall? Tendenzen und Perspektiven kulturwissenschaftlicher Werteforschung*, Göttingen 2007, S. 35–48 (= STOLLBERG-RILINGER, *Historiker*).

- /NEU, Tim, Einleitung, in: Dies. und Christina Brauner (Hg.), *Alles nur symbolisch? Bilanz und Perspektiven der Erforschung symbolischer Kommunikation (Symbolische Kommunikation in der Vormoderne. Studien zur Geschichte, Literatur und Kunst)*, Köln/Weimar/ Wien 2013, S. 11–31 (= STOLLBERG-RILINGER/NEU, Einleitung).
  - /WELLER, Wertekonflikte – Deutungskonflikte. Internationales Kolloquium des Sonderforschungsbereichs 496 an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster, 19.–20. Mai 2005 (*Symbolische Kommunikation und gesellschaftliche Wertesysteme*, Bd. 16), Münster 2007 (= STOLLBERG-RILINGER/WELLER, Wertekonflikte).
- STONE, Rachel, *Kings are Different. Carolingian Mirrors for Princes and Lay Morality*, in: Frédérique Lachaud und Lydwine Scordia (Hg.), *Le prince au miroir de la littérature politique de l'Antiquité aux Lumières*, Mont-Saint Aignan 2007, S. 69–86 (= STONE, Kings).
- STORY, Joanna E., *Carolingian Connections. Anglo-Saxon England and Carolingian Francia, c. 750–870* (*Studies in Early Medieval Britain*, Bd. 2), Aldershot u. a. 2003 (= STORY, Connections).
- STROTHMANN, Jürgen, *Der Heilige als Haupt der Gesellschaft. Versuche der Stiftung kollektiver Identität in mittelalterlichen Gesellschaften*, in: Marek Derwich und Michel Dmitriev (Hg.), *Fonctions sociales et politiques du culte des saints dans les sociétés de rite grec et latin au Moyen Âge et à l'époque moderne. Approche comparative (Opera ad historiam monasticam spectantia. Series I, Colloquia, Bd. 3)*, Wrocław 1999, S. 21–42 (= STROTHMANN, Heilige).
- STUBBS, William, *Introduction*, in: Ders. (Hg.) *Memorials of St Dunstan, Archbishop of Canterbury*, London 1874, S. viii–cxxxiii (= STUBBS, Introduction).
- STUDDT, Birgit, *Helden und Heilige. Männlichkeitsentwürfe im frühen und hohen Mittelalter*, in: *Historische Zeitschrift*, Bd. 276 (2003), S. 1–36 (= STUDDT, Helden).
- *Die Ambiguität des Helden im adligen Tugend- und Wertediskurs*, in: Oliver Auge und Christiane Witthöft (Hg.), *Ambiguität im Mittelalter. Formen zeitgenössischer Reflexion und interdisziplinärer Rezeption (Trends in Medieval Philology, Bd. 30)*, Berlin/Boston 2016, S. 305–316 (= STUDDT, Ambiguität).
  - u. a., *Helden – Heroisierungen – Heroismen. Transformationen und Konjunkturen von der Antike bis zur Moderne. Konzeptionelle Ausgangspunkte des Sonderforschungsbereichs 948*, in: *helden. heroes. héros. E-Journal zu Kulturen des Heroischen. Herausforderung Helden*, Bd. 1 (2013), S. 7–14 (= STUDDT et al., Transformationen).
- STURDY, David, *Alfred the Great*, London 1995 [ND 1998] (= STURDY, Alfred).
- SUCHAN, Monika, *Gerechtigkeit in christlicher Verantwortung. Neue Blicke in die Fürstenspiegel des Frühmittelalters*, in: *Francia*, Bd. 41 (2014), S. 1–23 (= SUCHAN, Gerechtigkeit).
- *Mahnen und Regieren. Die Metapher des Hirten im frühen Mittelalter (Millennium-Studien, Bd. 56)*, Berlin/Boston 2015 (= SUCHAN, Mahnen).
- SWAN, Mary, *Identity and Ideology in Ælfric's Prefaces*, in: Dies. und Hugh Magennis (Hg.), *A Companion to Ælfric (Brill's Companions to the Christian Tradition, Bd. 18)*, Leiden u. a. 2009, S. 247–270 (= SWAN, Identity).
- SYMONS, Thomas, *Regularis Concordia. History and Derivation*, in: David Parsons (Hg.), *Tenth-Century Studies. Essays in Commemoration of the Millennium of the Council of Winchester and Regularis Concordia*, London/Chichester 1975, S. 37–59 und S. 214–217 (= SYMONS, Derivation).



- SZABÓ, Thomas, Die Kritik der Jagd. Von der Antike zum Mittelalter, in: Werner Rösener (Hg.), *Jagd und höfische Kultur im Mittelalter* (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, Bd. 135), Göttingen 1997, S. 167–229 (= SZABÓ, Kritik).
- SZARMACH, Paul E. (Hg.), *Writing Women Saints in Anglo-Saxon England* (Toronto Anglo-Saxon Series, Bd. 14), Toronto u. a. 2013 (= SZARMACH, Women).
- TAYLOR, Simon (Hg.), Introduction, in: *The Anglo-Saxon Chronicle. A Collaborative Edition*, Bd. 4: MS B. A Semi-Diplomatic Edition with Introduction and Indices, Cambridge 1986 (= TAYLOR, Chronicle).
- TELLENBACH, Gerd, ‚Gregorianische Reform‘. Kritische Besinnungen, in: Karl Schmid (Hg.), *Reich und Kirche vor dem Investiturstreit*. Vorträge beim wissenschaftlichen Kolloquium aus Anlaß des 80. Geburtstags von Gerd Tellenbach, Sigmaringen 1985, S. 99–113 (= TELLENBACH, Besinnungen).
- Die westliche Kirche vom 10. bis zum frühen 12. Jahrhundert (Die Kirche in ihrer Geschichte, Bd. 2/F1), Göttingen 1988 (= TELLENBACH, Kirche).
- TEUSCHER, Simon, *Bekante, Klienten, Verwandte. Soziabilität und Politik in der Stadt Bern um 1500* (Norm und Struktur, Bd. 9), Köln u. a. 1998 (= TEUSCHER, Bekante).
- THACKER, Alan T., *Æthelwold and Abingdon*, in: Barbara Yorke (Hg.), *Bishop Æthelwold. His Career and Influence*, Woodbridge 1988, S. 43–64 (= THACKER, Abingdon).
- *Cults at Canterbury. Relics and Reform under Dunstan and his Successors*, in: Nigel Ramsay, Margaret Sparks und Tim Tatton-Brown (Hg.), *St Dunstan. His Life Times and Cult*, Woodbridge/Rochester 1992, S. 221–245 (= THACKER, Cults).
- *Saint-Making and Relic Collecting by Oswald and his Communities*, in: Nicholas P. Brooks und Catherine R. E. Cubitt (Hg.), *St Oswald of Worcester. Life and Influence* (The Makers of England, Bd. 2; Studies in the Early History of Britain), London u. a. 1996, S. 244–268 (= THACKER, Saint-Making).
- (Hg.), *Local Saints and Local Churches in the Early Medieval West*, Oxford u. a. 2002 (= THACKER, Saints).
- ‚Loca Sanctorum‘. The Significance of Place in the Study of Saints, in: Ders. (Hg.), *Local Saints and Local Churches in the Early Medieval West*, Oxford u. a. 2002, S. 1–44 (= THACKER, Significance).
- THOMAS, Rebecca, *The Vita Alcuini, Asser and Scholarly Service at the Court of Alfred the Great*, in: *English Historical Review*, Bd. 134 (2019), S. 1–24 (= THOMAS, Vita).
- /CALLANDER, David, *Reading Asser in Early Medieval Wales. The Evidence of Armes Prydein Vawr*, in: *Anglo-Saxon England*, Bd. 46 (2017), S. 115–145 (= THOMAS/CALLANDER, Asser).
- TISCHLER, Matthias M., *Einharts ‚Vita Karoli‘. Studien zur Entstehung, Überlieferung und Rezeption*, 2 Bde. (MGH. Schriften, Bd. 48/1–2), Hannover 2001 (= TISCHLER, Vita).
- TOWNEND, Matthew (Hg.), *Wulfstan, Archbishop of York. The Proceedings of the Second Alcuin Conference* (Studies in the Early Middle Ages, Bd. 10), Turnhout 2004 (= TOWNEND, Wulfstan).
- TYLER, Elizabeth M., *Fictions of Family. The Encomium Emmae Reginae and Virgil’s Aeneid*, in: *Viator*, Bd. 36 (2005), S. 149–180 (= TYLER, Fictions).
- *Talking About History in Eleventh-Century England. The Encomium Emmae Reginae and the Court of Harthacnut*, in: *Early Medieval Europe*, Bd. 13 (2005), S. 359–384 (= TYLER, History).

- Trojans in Anglo-Saxon England. Precedent Without Descent, in: *The Review of English Studies*, Bd. 64 (2013), S. 1–20 (= TYLER, Trojans).
- England in Europe. English Royal Women and Literary Patronage, c. 1000–c. 1150 (Toronto Anglo-Saxon Series, Bd. 23), Toronto/Buffalo/London 2017 (= TYLER, England).
- U<sub>BL</sub>, Karl, Inzestverbot und Gesetzgebung. Die Konstruktion eines Verbrechens (300–1100) (Millennium-Studien, Bd. 20), Berlin u. a. 2008 (= U<sub>BL</sub>, Inzestverbot).
- Der kinderlose König. Ein Testfall für die Ausdifferenzierung des Politischen im 11. Jahrhundert, in: *Historische Zeitschrift*, Bd. 292 (2011), S. 323–363 (= U<sub>BL</sub>, König).
- U<sub>P</sub>CHURCH, Robert K., Catechetic Homiletics. Ælfric's Preaching and Teaching During Lent, in: Hugh Magennis und Mary Swan (Hg.), *A Companion to Ælfric (Brill's Companions to the Christian Tradition, Bd. 18)*, Leiden u. a. 2009, S. 217–246 (= U<sub>P</sub>CHURCH, Preaching).
- U<sub>Y</sub>TFANGHE, Marc van, Die Vita im Spannungsfeld von Legende, Biographik und Geschichte. Mit Anwendung auf einen Abschnitt aus der Vita Amandi prima, in: Anton Scharer und Georg Scheibelreiter (Hg.), *Historiographie im frühen Mittelalter (Veröffentlichungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung, Bd. 32)*, Wien u. a. 1994, S. 194–221 (= U<sub>Y</sub>TFANGHE, Spannungsfeld).
- L'origine et les ingrédients du discours hagiographique, in: *Sacris Erudiri*, Bd. 50 (2011), S. 35–70 (= U<sub>Y</sub>TFANGHE, discours).
- V<sub>A</sub>N<sub>D</sub>E<sub>R</sub>P<sub>U</sub>T<sub>T</sub>E<sub>N</sub>, Steven, Monastic Reform as Process. Realities and Representations in Medieval Flanders, 900–1100, Ithaca/NY u. a. 2013 (= V<sub>A</sub>N<sub>D</sub>E<sub>R</sub>P<sub>U</sub>T<sub>T</sub>E<sub>N</sub>, Process).
- Reform, Conflict, and the Shaping of Corporate Identities. Collected Studies on Benedictine Monasticism, 1050–1150 (Vita Regularis, Bd. 54), Berlin 2013 (= V<sub>A</sub>N<sub>D</sub>E<sub>R</sub>P<sub>U</sub>T<sub>T</sub>E<sub>N</sub>, Reform).
- V<sub>O</sub>G<sub>T</sub>H<sub>E</sub>R<sub>R</sub>, Thomas, Zwischen Benediktinerabtei und bischöflicher Cathedra. Zu Auswahl und Amtsantritt englischer Bischöfe im 9.–11. Jahrhundert, in: Franz-Reiner Erkens (Hg.), *Die früh- und hochmittelalterliche Bischofserhebung im europäischen Vergleich (Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte, Bd. 48)*, Köln/Weimar/Wien 1998, S. 287–320 (= V<sub>O</sub>G<sub>T</sub>H<sub>E</sub>R<sub>R</sub>, Benediktinerabtei).
- W<sub>A</sub>G<sub>N</sub>E<sub>R</sub>, Wolfgang Eric, Der Fakultätspatron als Experte. Zur rituellen und bildlichen Inanspruchnahme von Heiligen für die Herausbildung akademischen Berufsbewusstseins im späten Mittelalter, in: Frank Rexroth und Teresa Schröder-Stapper (Hg.), *Experten, Wissen, Symbole. Performanz und Medialität vormoderner Wissenskulturen (Historische Zeitschrift. Beihefte, N.F., Bd. 71)*, München u. a. 2018, S. 201–226 (= W<sub>A</sub>G<sub>N</sub>E<sub>R</sub>, Fakultätspatron).
- W<sub>A</sub>L<sub>K</sub>E<sub>R</sub>, Ian W., Harold. The Last Anglo-Saxon King, Stroud 1997 [ND 2010] (= W<sub>A</sub>L<sub>K</sub>E<sub>R</sub>, Harold).
- W<sub>A</sub>R<sub>E</sub>H<sub>A</sub>M, Andrew, Saint Oswald's Family and Kin, in: Nicholas P. Brooks und Catherine R. E. Cubitt (Hg.), *St Oswald of Worcester. Life and Influence (The Makers of England, Bd. 2; Studies in the Early History of Britain)*, London u. a. 1996, S. 46–63 (= W<sub>A</sub>R<sub>E</sub>H<sub>A</sub>M, Family).
- W<sub>A</sub>S<sub>S</sub>E<sub>N</sub>H<sub>O</sub>V<sub>E</sub>N, Dominik, Swaying Bishops and the Succession of Kings, in: Ders. und Ludger Körntgen (Hg.), *Strukturen bischöflicher Herrschaftsgewalt im westlichen Europa des 10. und 11. Jahrhunderts / Patterns of Episcopal Power. Bishops in 10th*

- and 11th Century Western Europe (Prinz-Albert-Forschungen, Bd. 6), Berlin/Boston 2011, S. 89–109 (= WAsSENHOVEN, Bishops).
- The Role of Bishops in Anglo-Saxon Succession Struggles, 955 x 978, in: Alexander R. Rumble (Hg.), *Leaders of the Anglo-Saxon Church. From Bede to Stigand* (Publications of the Manchester Center for Anglo-Saxon Studies, Bd. 12), Woodbridge 2012, S. 97–108 (= WAsSENHOVEN, Role).
  - Bischöfe als Königsmacher? Selbstverständnis und Anspruch des Episkopats bei Herrscherwechseln im 10. und frühen 11. Jahrhundert, in: Ders. und Ludger Körntgen (Hg.), *Religion und Politik im Mittelalter. Deutschland und England im Vergleich / Religion and Politics in the Middle Ages. Germany and England by Comparison* (Prinz-Albert-Studien, Bd. 29), Berlin/Boston 2013, S. 31–50 (= WAsSENHOVEN, Bischöfe).
- WEHLER, Hans-Ulrich, *Die Herausforderung der Kulturgeschichte* (Beck'sche Reihe, Bd. 1276), München 1998 (= WEHLER, Herausforderung).
- WHITELOCK, Dorothy (Hg.), *English Historical Documents*, Bd. 1: c. 500–1042, London u. a. 1979 (= WHITELOCK, Documents).
- The Genuine Asser, in: Dies. (Hg.), *From Bede to Alfred. Studies in Early Anglo-Saxon Literature and History* (Variorum Collected Studies Series, Bd. 121), London 1980, S. 3–21 (= WHITELOCK, Genuine).
- WICKHAM, Chris, *The Inheritance of Rome. A History of Europe from 400 to 1000* (The Penguin History of Europe, Bd. 2), London 2009 (= WICKHAM, Inheritance).
- WIELAND, Gernot R., *Assers ‚Vita Alfredi‘ als Kaiserbiographie?*, in: Vittoria Borsò und Christoph Kann (Hg.), *Geschichtsdarstellung. Medien, Methoden, Strategien* (Europäische Geschichtsdarstellungen, Bd. 6), Köln u. a. 2004, S. 101–115 (= WIELAND, Kaiserbiographie).
- WILCOX, Jonathan, *Wulfstan's Sermo Lupi ad Anglos as Political Performance. 16 February 1014 and Beyond* in: Matthew Townend (Hg.), *Wulfstan, Archbishop of York. The Proceedings of the Second Alcuin Conference* (Studies in the Early Middle Ages, Bd. 10), Turnhout 2004, S. 375–396 (= WILCOX, Performance).
- WILLIAMS, Ifor (Hg.), *Armes Prydein. The Prophecy of Britain. From the Book of Taliesin* (Medieval and Modern Welsh Series, Bd. 6), Dublin 1982 (= WILLIAMS, Armes).
- WILMART, André, *La légende de S<sup>te</sup> Édith en prose et vers par le moine Goscelin*, in: *Analecta Bollandiana*, Bd. 56 (1938) S. 5–101 und S. 265–307 (= WILMART, Légende).
- WINANDY, Jérémy, *Hagiographie in Fleury – Heiligkeit im Dienste der Gemeinschaft?* in: Andreas Bihrer und Fiona Fritz (Hg.), *Heiligkeiten. Konstruktionen, Funktionen und Transfer von Heiligkeitskonzepten im europäischen Früh- und Hochmittelalter* (Beiträge zur Hagiographie, Bd. 21), Stuttgart 2019, S. 141–156 (= WINANDY, Hagiographie).
- Äbte und Bischöfe im Kampf um die monastische Exemption im Spiegel hagiographischer Quellen aus Fleury, in: Andreas Bihrer und Stephan Bruhn (Hg.), *Jenseits des Königshofs. Bischöfe und ihre Diözesen im nachkarolingischen ostfränkisch-deutschen Reich (850–1100)* (Studien zur Germania Sacra, N.F., Bd. 10), Berlin/Boston 2019, S. 337–358 (= WINANDY, Äbte).
  - *Der Abt zwischen Kloster und Welt. Darstellung und Selbstverständnis der Amtsführung von Abbo (988–1004) und Gauzlin (1004–1030) von Fleury*, Diss. Universität Hamburg 2019 (= WINANDY, Amtsführung).

- WINTERBOTTOM, Michael, Introduction, in: Ders. (Hg.), *Three Lives of English Saints*, Toronto 1972, S. 1–11 (= WINTERBOTTOM, Introduction Abbo).
- /LAPIDGE, Introduction, in: Dies. (Hg.), *Wulfstan of Winchester. The Life of St Æthelwold* (Oxford Medieval Texts), Oxford 1991, S. xiii–clxxxviii (= WINTERBOTTOM/LAPIDGE, Introduction Æthelwold).
  - /LAPIDGE, Introduction, in: Dies. (Hg.), *The Early Lives of St Dunstan* (Oxford Medieval Texts), Oxford u. a. 2012, S. xiii–clxvii (= WINTERBOTTOM/LAPIDGE, Introduction Dunstan).
- WORMALD, C. Patrick, *Æthelwold and His Continental Counterparts. Contact, Comparison, Contrast*, in: Barbara E. Yorke (Hg.), *Bishop Æthelwold. His Career and Influence*, Woodbridge 1988, S. 13–42 (= WORMALD, Counterparts).
- Archbishop Wulfstan and the Holiness of Society, in: David A. E. Pelteret (Hg.), *Anglo-Saxon History. Basic Readings* (Garland Reference Library of the Humanities, Bd. 2108; Basic Readings in Anglo-Saxon England, Bd. 6), New York/NY 2000, S. 191–224 [= Ders. (Hg.), *Legal Culture in the Early Medieval West. Law as Text, Image and Experience*, London u. a. 1999, S. 225–251] (= WORMALD, Holiness).
  - Archbishop Wulfstan. Eleventh-Century State-BUILDER, in: Matthew Townend (Hg.), *Wulfstan, Archbishop of York. The Proceedings of the Second Alcuin Conference* (Studies in the Early Middle Ages, Bd. 10), Turnhout 2004, S. 9–27 (= WORMALD, State-BUILDER).
- YORKE, Barbara E. (Hg.), *Æthelwold and the Politics of the Tenth Century*, in: Dies. (Hg.), *Bishop Æthelwold. His Career and Influence*, Woodbridge 1988, S. 65–88 (= YORKE, Politics).
- Bishop Æthelwold. His Career and Influence, Woodbridge 1988 (= YORKE, Æthelwold).
  - *Kings and Kingdoms of Early Anglo-Saxon England*, London 1990 (= YORKE, Kings).
  - Edward as Ætheling, in: Nicholas J. Higham und David Hill (Hg.), *Edward the Elder 899–924*, London u. a. 2001, S. 25–39 (= YORKE, Edward).
  - Alfredism. The Use and Abuse of King Alfred's Reputation in Later Centuries, in: Timothy Reuter (Hg.), *Alfred the Great. Papers from the Eleventh-Centenary Conferences* (Studies in Early Medieval Britain), Aldershot u. a. 2003, S. 361–380 (= YORKE, Alfredism).
- ZIEGLER, Hannes, Trauen und Glauben. Vertrauen in der politischen Kultur des Alten Reiches im Konfessionellen Zeitalter (Kulturgeschichten. Studien zur Frühen Neuzeit, Bd. 3), Affalterbach 2017 (= ZIEGLER, Trauen).

# Personen- und Ortsregister

Da sich die Arbeit mit dem England der ausgehenden Angelsachsenzeit befasst, wurde auf eine Aufnahme der Einträge „England“ und „Angelsachsen“ verzichtet.

## Personen

- Aaron, biblische Figur 399, 473  
Abbo, Abt von Fleury (988–1004)  
314–318, 322, 325, 331, 338, 344,  
369–371, 374–377, 385–387, 402,  
404 f., 458–463, 499, 506, 524, 543,  
545  
Abraham, biblische Figur 412  
Adam, biblische Figur 228 f.  
Adelard, Mönch im Genter Peterskloster, Hagiograph 294, 327, 331–337,  
344, 351, 422–427, 491 f., 499, 507,  
523, 532  
Adrevald, Mönch in Fleury, Hagiograph 443  
Ælfgifu von Shaftesbury, Ehefrau von  
König Edmund 334  
Ælfgifu, Geliebte und Ehefrau von  
König Eadwig 486 f., 490  
Ælfheah (I.), genannt „der Kahle“,  
Bischof von Winchester (934–951)  
303, 342, 372–374, 383 f., 481 f.  
Ælfheah (II.), Bischof von Winchester  
(984–1006), Erzbischof von Canterbury  
(1006–1012), Heiliger 331–  
334, 336 f., 423–427, 440, 492, 532  
Ælfhere, Ealdorman von Mercia (956–  
983) 353, 388 f., 471, 493–498, 515  
Ælfric Bata 305  
Ælfric, Abt von Eynsham († ca. 1010)  
58, 72, 293, 298–300, 302, 304, 314,  
317, 319 f., 322–325, 344, 366, 368,  
464, 509, 544  
Ælfric, Erzbischof von Canterbury  
(995–1005) 325, 328 f., 331  
Ælfsige, Bischof von Winchester (951–  
958), Erzbischofelekt von Canterbury  
(958) 396  
Ælfstan, Mönch in Abingdon, Abt von  
Old Minster, Bischof von Ramsbury  
(970–981) 345 f., 349, 421  
Ælfthryth, Tochter König Alfreds  
154 f., 233 f.  
Ælfthryth, Ehefrau König Edgars  
376 f.  
Ælfwold, Thegn († 990), Bruder von  
Ealdorman Æthelwine von East  
Anglia 353 f., 356, 361 f., 405–407,  
413, 470–472, 475, 493–495  
Ælle, König von Northumbria 285 f.  
Æscwig, Abt von Bath (ca. 963–ca. 975),  
Bischof von Dorchester (ca. 975–  
1002) 388  
Æthelbald, König von Wessex (858–  
860) 93, 98 f., 107 f., 140–142, 150,  
162 f., 171, 186 f., 191, 229, 236, 265,  
268–272, 274 f., 277, 290, 533  
Æthelberht, König von Wessex (860–  
865) 171  
Æthelflæd, Nichte von König Æthelstan  
und Verwandte Dunstans, Witwe in  
Glastonbury 363, 367 f., 374, 391–  
393, 416 f., 429–433, 443, 515, 535,  
537  
Æthelflæd, Tochter König Alfreds 234  
Æthelgar, Bischof von Crediton (932–  
953) 426  
Æthelgar, Abt von New Minster, Win-  
chester, Bischof von Selsey (980–988),  
Erzbischof von Canterbury (988–  
990) 325 f.

- Æthelgifu, Tochter König Alfreds 234
- Æthelgifu, Mutter von Ælfgifu und Geliebte von Eadwig 351, 486–489, 492
- Æthelmaer, genannt „der Kräftige“, Ealdorman der westlichen Shires († 1015) 464
- Æthelnoth, Erzbischof von Canterbury (1020–1038) 305
- Æthelred, König von Mercia (675–704) 445–449, 506
- Æthelred (I.), König von Wessex (865–871) 109 f., 133–135, 156 f., 163, 168 f., 192 f., 195 f., 200, 220, 232 f., 235, 270, 290
- Æthelred (II.), genannt „the Unready“, König von England (978–1016) 299, 304, 318, 336, 398 f., 423 f., 474, 492, 496 f.
- Æthelred, Ealdorman von Mercia 104 f., 181, 234, 259–262, 278 f., 288
- Æthelred (Mucil), Ealdorman der *Gaini* 148
- Æthelsige, Kleriker aus Alderbury 380
- Æthelstan, König von England (924–939) 75, 155, 294, 303, 316, 330, 391–393, 418, 424 f., 430 f.
- Æthelstan, Priester, Apostat, später Aal 56, 322, 383 f., 387, 481–483, 514, 533
- Æthelstan, Priester aus Mercia 216
- Æthelstan, genannt „Halbkönig“, Ealdorman von East Anglia (932–956) 434, 449, 464–468, 476, 490, 493
- Æthelthryth († 679), Gründerin und Äbtissin von Ely, Heilige 454
- Æthelthryth, Äbtissin von Nunnaminster in Winchester 368 f., 374, 427–430, 434, 515, 537
- Æthelward, Sohn König Alfreds 155, 234
- Æthelward († 998?), Ealdorman der westlichen Shires, Autor des *Chronicon* 464
- Æthelwine, Ealdorman von East Anglia (962–992) 353 f., 363, 405 f., 454, 457 f., 464, 467–472, 475 f., 493 f., 508, 524
- Æthelwold, Bischof von Winchester (963–984) 17–21, 32 f., 42, 48, 56–58, 292 f., 295, 297, 301, 303 f., 307, 310–313, 318–325, 330, 333, 342 f., 345, 348–350, 352, 354, 356 f., 361 f., 364–366, 369, 382 f., 389–391, 393–397, 413–415, 419–424, 427 f., 434–441, 443, 449, 453, 456, 472, 476–483, 502, 506, 508 f., 514, 522 f., 530, 532 f., 535
- Æthelwulf, König von Wessex (839–858) 75 f., 89, 98 f., 107 f., 122–124, 140 f., 152–154, 156, 162–164, 170–174, 180, 186, 189, 191, 200, 228–237, 252, 262 f., 264, 268–272, 274 f., 290, 343, 487
- Æthelwulf, Ealdorman von Berkshire 190, 192, 200
- Aldhelm, Bischof von Sherborne (ca. 706–ca. 710) 295, 325
- Alexander II., Papst (1061–1073) 520 f.
- Alfred, genannt „der Große“, König von Wessex (871–899) 15, 68, 98, 108, 138, 141 f., 149, 162, 170–172, 209, 277, 284, 289–291, 303, 343, 505–508, 532
- als Herrscher 90 f., 94, 98, 103–107, 110–115, 119 f., 133 f., 155–160, 163 f., 168 f., 175–178, 183–189, 221–223, 236–241, 258–266, 272–275, 278–282, 286–288, 532 f., 541
- als Jäger 204–207, 211 f.
- als Krieger 109 f., 134 f., 192–202, 211 f.
- als Übersetzer 72 f., 77 f., 83–89
- Bildungserwerb und Frömmigkeit 120–137, 146–148, 173–182, 206, 211–221, 239 f., 242–245, 249–251, 506, 522–525, 532 f.
- Familie und Verwandte 122–124, 151–154, 163 f., 173 f., 180, 227–236, 267–271, 535, 541



- Kindheit 75, 89, 128 f., 151–154,  
204–207, 213–215, 238, 515
- Krankheit und Leid 97 f., 115–120,  
132 f., 143–148, 155 f., 164–166,  
215–217, 238, 282 f., 515, 525
- Rezeption 71–84
- und Asser 92, 99–103, 122, 166–  
168, 218–220, 246–256, 506, 525,  
535
- und Johannes der Altsachse 223–  
226, 246–258
- und sein soziales Umfeld 76, 88 f.,  
92–97, 157, 175–178, 182 f., 215–  
218, 241–246, 535, 541, 545
- Alkuin 92, 251, 254 f., 551
- Anarawd ap Rhodri, König von  
Gwynedd 104 f., 183, 259–262
- Andreas, Apostel 335, 423–426
- Anselm, Abt von Bec (1078–1093), Erz-  
bischof von Canterbury (1093–1109)  
503, 510, 526, 531 f.
- Arnost, Bischof von Rochester (1076)  
503, 531
- Arnulf (I.), Graf von Flandern (918–965)  
333
- Asser († 908/909), Bischof von Sher-  
borne  
als Autor 15, 42, 46, 68, 71, 73,  
75 f., 78–81, 83 f., 87–99, 103–113,  
115–166, 168–217, 220–245, 256–  
290, 307 f., 344 f., 419 f., 506, 508–  
511, 514 f., 523 f., 532 f., 535, 537,  
541  
als Hofgelehrter König Alfreds 76,  
88 f., 92–97, 118, 131 f., 218–220,  
250–256, 506, 542  
Berufung an den Hof König Alfreds  
82 f., 88, 92, 99–103, 122, 166–  
168, 218 f., 246–250, 525, 535,  
545 f.  
und Mercia 258–266, 275–279
- Athelm = Æthelhelm, Bischof von Wells  
(ca. 909–923), Erzbischof von Can-  
terbury (923–925/926) 334, 337,  
424 f.
- Augustinus, Bischof von Hippo (354–  
430), Kirchenvater, Heiliger 125 f.,  
128
- B., Hagiograph Dunstans 132, 294,  
302, 308, 318, 320, 325–337, 344,  
346 f., 350 f., 353, 363, 367, 371–374,  
378 f., 391–393, 396 f., 416–418, 425 f.,  
429–432, 443, 455, 464–468, 476,  
485–487, 489–492, 499, 507, 516, 523,  
533, 535, 537
- Bældæg, Sohn des Wodan 228
- Bagsecg, dänischer König 109, 193,  
195
- Beaw, Wessex'scher Ahnherr 228
- Beda Venerabilis 48, 72, 165, 301,  
312 f., 511
- Bedwig, Wessex'scher Ahnherr 228
- Behemoth, biblische Figur 399, 408–  
410, 474
- Benedict Biscop, Abt von Wearmouth  
(674–689) 48
- Benedikt von Nursia 365, 443, 453,  
457, 469
- Beorhtric, König von Wessex (786–802)  
137–139, 159 f., 275 f.
- Beorhtwulf († 852?), König von Mercia  
191
- Bonifatius († 754), Erzbischof von  
Mainz, Heiliger 48, 54, 551
- Brand, Wessex'scher Ahnherr 228
- Brochfael, König von Gwent 103, 183,  
259
- Burgred, König von Mercia (852–874)  
104, 117, 168 f., 262 f., 278
- Byrhtferth, Mönch in Ramsey, Hagio-  
graph 294, 299 f., 302, 308, 319 f.,  
325, 327, 330, 337–342, 344, 347 f.,  
351–366, 376–378, 384, 386–389,  
398–412, 414, 434, 442–446, 448–450,  
452–464, 467–476, 483–487, 490 f.,  
493–499, 507 f., 513, 515, 524, 533,  
543
- Byrthelm, Diakon, Sekretär Dunstans  
325

- Byrthelm, Bischof von Wells, von B. fälschlicherweise Dorset zugeordnet (956–959; 959–973), Erzbischofelekt von Canterbury (959), 396 f.
- Byrhtnoth, Ealdorman von Essex (956–991) 399–402, 404, 414, 472–475, 493
- Caelius Sedulius, lateinisch-christlicher Dichter 267, 269
- Ceawlin, König von Wessex 228
- Cenred, König von Mercia (704–709) 445, 447–449
- Cenred, Vater von König Ine 228
- Cenwulf, Abt von Peterborough (992–1006), Bischof von Winchester (1006) 319, 323 f.
- Ceolwold, König von Wessex 228
- Ceolwulf, König von Mercia (874–879) 104 f., 262 f., 275, 278 f., 515
- Cerdic, Wessex'scher Ahnherr 228
- Creoda, Sohn des Cerdic 228
- Cutha = Cuthwulf, Bruder des Ceawlin 228
- Cuthbert, Bischof von Lindisfarne (685–687), Heiliger 369
- Cuthwine, Sohn von Ceawlin 228
- Cynric, König von Wessex 228
- Cynesige, Bischof von Lichfield (946/969–963/964) 487
- Dänen (bei Asser *pagani*) 30, 72, 75, 82, 93, 96, 104 f., 109, 129, 133–137, 157 f., 164 f., 168 f., 174, 182, 184 f., 190–195, 197–203, 212, 214, 217, 224, 240, 263–265, 275, 279, 282–288, 299, 335, 398–402, 405, 461, 472–475, 492 f., 497, 515
- Daniel, alttestamentarischer Prophet 19
- David, biblischer König 407, 409, 412, 443, 472, 484
- Dunn, Thegn König Æthelwulfs 170
- Dunstan, Abt von Glastonbury, Bischof von Worcester, Bischof von London, Erzbischof von Canterbury (959/960–988) 17–19, 132, 292–294, 297, 303–305, 307, 310 f., 315 f., 318, 325–327, 329–337, 346, 349–352, 357, 367–369, 372–374, 379 f., 383, 387, 391, 396 f., 416–420, 423–427, 429–434, 456, 464–468, 476, 481, 485, 487–492, 502, 507 f., 522 f., 530–533, 535
- Eadburh, Tochter König Offas von Mercia, Ehefrau König Beorhtrics von Wessex 99, 137–143, 148 f., 159–161, 237, 262, 275–278, 514, 516, 537
- Eadburh, Schwiegermutter König Alfreds 135, 148 f., 235
- Eadgifu, Ehefrau König Eduards des Älteren 335
- Eadmer, Mönch in Canterbury, Hagiograph 510
- Eadred, König von England (946–955) 330, 335, 379, 389–391, 425 f., 490
- Eadsige, Kleriker, später Mönch und Sakristan in Old Minster, Winchester 313, 381, 414, 434–438, 440 f., 479, 497, 533
- Eadwig, König von England (955–959) 330, 335, 347, 349, 351, 371, 374, 378–380, 397 f., 420, 455, 466, 483–492, 507, 514, 516, 522 f., 533
- Eadwig Basan, Mönch in Christ Church, Canterbury, Schreiber 305
- Eafa, Wessex'scher Ahnherr 228
- Ealhmund, König von Kent, Vater von König Egbert 228
- Ealhstan († 867), Bischof von Sherborne 98, 268, 270–272, 274
- Ealhswith, Ehefrau König Alfreds 143, 148 (als *femina*)
- Eanbald (I.) († 796), Erzbischof von York 254
- Eanwulf, Ealdorman von Sommerset 98, 268, 270 f., 274
- Ebrachar, Bischof von Lüttich (959–971) 326

- Ecgwine († 717?), Bischof von Worcester, Heiliger 340 f., 355 f., 358–363, 366, 409–412, 414, 434, 440, 442–450, 500, 506, 515, 524, 533
- Edith († 984–987), Äbtissin von Wilton, Tochter König Edgars, Heilige 538
- Edgar, König von England (959–975) 296, 312 f., 329, 334, 336, 339, 341, 350–353, 357, 361, 364–366, 376–379, 384–389, 397, 405–407, 420, 422 f., 436, 448–464, 467, 469–471, 475, 477 f., 483, 487–489, 491–493, 496–498, 500, 506–508, 514 f., 523 f., 533, 535, 538
- Edmund, König von England (939–946) 329 f., 332 f., 335, 346, 369, 418, 425, 465 f., 488, 490, 492
- Edmund der Märtyrer († 869), König von East Anglia 314–317, 369–371, 374–377, 385–387, 402–407, 450, 458–463, 506 f., 513, 515, 524 f.
- Eduard der Ältere, König von Wessex (899–924) 74, 154 f., 233 f.
- Eduard der Bekenner, König von England (1042–1066) 304, 306, 340, 342, 510 f.
- Eduard der Märtyrer, König von England (975–978) 334, 336, 339, 423, 450, 457, 470, 496 f.
- Egbert, König von Wessex (802–839) 138, 228
- Einhard, Biograph Karls des Großen 75 f., 78, 80, 94, 96, 251–253, 255
- Elesa, Vater von Cerdic 228
- Elias = Helias, Patriarch von Jerusalem 266
- Elise ap Tewdwr, König von Brycheiniog 103, 183, 259
- Emma von der Normandie, Ehefrau von König Æthelred II., später von König Knut 342
- Enoch, biblische Figur 228
- Enosch, biblische Figur 228
- Eoppa, Sohn von Ingild 228
- Esla, Großvater Cerdics 228
- Eva, Rekluse 538
- Felix, Kleriker, Sekretär König Æthelwulfs 76
- Ffyrnfael, König von Gwent 103, 183, 259
- Finn, Sohn von Godwulf 228
- Florentinus von Worcester = Johannes von Worcester
- Florus von Lyon, Diakon und Theologe († ca. 860) 310
- Fræna, Jarl 109, 193, 195, 198
- Frealaf, Vater von Frithuwald 228
- Freawine, Sohn von Frithugar 228
- Fredegand = Frithegod, westfränkischer Diakon Odas von Canterbury, Hagiograph 309, 314
- Frithugar, Sohn von Brand 228
- Frithuwald, Sohn von Freawine 228
- Frithuwulf, Sohn von Finn 228
- Fulko, Erzbischof von Reims (883–900) 243, 253
- Geat, Vater von Godwulf 228, 267 f., 270
- Germanus, Abt von Winchcombe (ca. 970–992), Schüler Oswalds von York 441
- Geta, Figur aus der römischen Dichtung 228, 265, 267
- Gewis, Wessex'scher Ahnherr 228
- Gilbert, Graf von Brionne 521–523, 526
- Gilbert Crispin, Abt von Westminster (ca. 1085–1117), Biograph Herluins 501–504, 510, 512, 520–522, 526 f., 529–531, 538 f., 545, 553
- Godwin, Earl von Wessex und Kent 511
- Godwulf, Vater von Finn 228
- Goliath, biblische Figur 361, 472
- Goscelin von St. Bertin, Hagiograph 537 f.
- Gregor der Große, Papst (590–604) 72, 77, 88, 165, 178 f., 216, 244

- Grimbald († 901?), Mönch aus St. Bertin, Hofgelehrter König Alfreds 76, 95 f., 216, 218, 242–245, 250, 253, 545
- Guerirr*, Heiliger 131, 133, 220
- Gundulf, Bischof von Rochester (1077–1108) 503, 531
- Guthrum (Æthelstan) († 890), dänischer König von East Anglia 184 f., 194, 264, 286, 343
- Halfdan, dänischer König von Northumbria 109, 193, 203
- Harald, Jarl 109, 193, 195, 198
- Harold (II.), Sohn von Earl Godwin, Earl von East Anglia, Earl von Wessex, König von England (1066) 511
- Hartaknut, König von Dänemark und England (1035/1040–1042) 342
- Hathra, Wessex'scher Ahnherr 228
- Heinrich, Abt von Battle Abbey 503, 531
- Heremond, Vater von Sceldwa 228
- Herluin, Abt von Le Bec (1034–1078) 501–503, 512, 520–523, 526, 529–531, 538
- Hinguar = Ivar, genannt „der Knochenlose“, dänischer König 202 f., 385–387, 402–405, 458, 461
- Hinkmar, Erzbischof von Reims (845–882) 253
- Hugo Capet, Herzog von Franzien, westfränkischer König (987–996) 316
- Hur, biblische Figur 399, 473
- Hwala, Wessex'scher Ahnherr 228
- Hyfaidd, König von Dyfed 103, 183, 259
- Hywel ap Rhys, König von Glywysing 103, 183, 259
- Ine, König von Wessex (688–726) 117, 228–230, 263
- Ingild, Bruder von König Ine 228 f.
- Isebel, biblische Figur 488, 492
- Isidor († 636), Erzbischof von Sevilla, Kirchenvater 114, 516
- Itermon, Wessex'scher Ahnherr 228
- Jered, biblische Figur 228
- Jesse, biblische Figur 352, 407, 451
- Johannes der Altsachse († nach 904), Abt von Athelney 95–97, 110 f., 121, 130–132, 137, 142 f., 174, 188 f., 207–212, 216, 218, 223–226, 242, 245, 250, 256 f., 265 f., 279–281, 289 f., 506, 524 f., 532 f., 545
- Johannes von Worcester († nach 1140), Mönch, Geschichtsschreiber 195
- Josua, biblische Figur 352, 407, 451
- Judas Makkabäus, biblische Figur 406, 471
- Judith, Tochter Karls des Kahlen, Ehefrau von König Æthelwulf, später von König Æthelbald, 75 f., 99, 140–142, 148–150, 153, 170, 237, 265, 269, 487
- Julius Caesar 80
- Karl der Große, fränkischer König und Kaiser 48, 50, 72, 75, 138 f., 251, 252, 254, 276 f., 547–549
- Karl der Kahle, westfränkischer König und Kaiser 75 f., 89, 99, 105, 140 f., 485, 548
- Kenan, biblische Figur 228
- Knut, König von England, Dänemark und Norwegen (1016–1035) 304–306, 340
- Krether, biblisches Volk 399, 474
- Lamech, biblische Figur 228
- Lanfranc, Abt von St. Stephan in Caen (1063–1070), Erzbischof von Canterbury (1070–1089) 501–504, 510, 512, 520 f., 526, 529–532, 538 f., 545
- Lantfred († nach 984), Mönch in Old Minster, Winchester, Hagiograph 299 f., 302, 309–315, 320–324, 333,

- 344, 348–350, 380–382, 415, 419,  
421 f., 434, 436–442, 450, 499, 522,  
533, 543, 545
- Leo IV., Papst (847–855) 153, 230
- Ludwig der Fromme, Kaiser 301, 505,  
542, 548
- Lupus, Abt von Ferrières (841–ca. 862/  
863) 75
- Mahalalel, biblische Figur 228
- Martin, Bischof von Tours (371/372–  
397?), Heiliger 380 f.
- Mathilde, Äbtissin von Essen (971/973–  
1011) 464
- Methusalem, biblische Figur 228
- Meurig 103, 183, 259
- Moses, biblische Figur 352, 451
- Nebukadnezar, babylonischer König,  
biblische Figur 19
- Nennius († ca. 810), Geschichtsschrei-  
ber 267
- Neot († ca. 878), Eremit, Heiliger 342 f.
- Noah, biblische Figur 228
- Oda, Bischof von Ramsbury (926–941),  
Erzbischof von Canterbury (941–  
958) 303, 309, 327, 334, 339, 347–  
349, 378, 450, 483–487, 490 f., 533
- Offa († 709), König von Essex, von  
Byrhtferth fälschlicherweise East  
Anglia zugeordnet 449
- Offa, König von Mercia (757–796)  
137 f., 159, 262, 275 f., 278
- Oilbold, Abt von Fleury 545
- Orosius, Kirchenhistoriker 72
- Osberht († 867), König von Northum-  
bria 285 f.
- Osbern, Jarl 109, 193, 195, 198
- Osbern († 1094?), Mönch in Christ  
Church, Canterbury, Hagiograph  
333
- Osburh, Mutter König Alfreds 129,  
206, 213, 228–230 232–235
- Osgar, Abt von Abingdon (963–984)  
310, 413
- Oslac, Vater von Osburh, Mundschenk  
König Æthelwulfs 228, 230
- Osric, Ealdorman von Hampshire 190
- Oswald, Bischof von Worcester (961–  
992), Erzbischof von York (971–992)  
292–294, 297, 303 f., 307, 316, 318,  
330, 337–340, 347, 352, 363, 365–367,  
384, 408 f., 414, 420, 448, 450 f., 453,  
456, 458, 467–470, 483, 491, 506, 524
- Otto I., ostfränkischer König und Kaiser  
388
- Paulus, Apostel 335, 352, 425, 451
- Petrus, Apostel 335, 359, 412, 425
- Petrus, Diakon, Schüler Gregors des  
Großen 216, 244
- Philister, biblisches Volk 408
- Pinchas, biblische Figur 484
- Plegmund, Erzbischof von Canterbury  
(890–923) 88, 96, 216, 243 f., 247
- Rhodri Mawr († 878), König von  
Gwynedd 103 f., 183, 259 f.
- Rhys 103, 183, 259
- Salomon, biblischer König 125, 180,  
182, 352, 407, 451, 455, 470
- Sceaf, Wessex'scher Ahnherr 228
- Sceldwa, Wessex'scher Ahnherr 228
- Sedulius Scottus, Kleriker, Dichter und  
Gelehrter 76, 89, 114
- Seth = Sem, biblische Figur 228
- Seth, biblische Figur, Sohn des Adam  
228
- Sidroc der Ältere, Jarl 109, 193, 195,  
198
- Sidroc der Jüngere, Jarl 109, 193, 195,  
198
- Stephan von Ripon, Kleriker, Biograph  
Wilfrids von Northumbria 309,  
328, 511
- Stremwold, Thegn 398 f., 401–403, 474
- Stuf, Wessex'scher Ahnherr 228

- Swithun, Bischof von Winchester (852/853–863) 310–314, 348 f., 380–383, 415 f., 421 f., 434–442, 444, 449 f., 497, 500, 523
- Symeon von Durham, Mönch, Geschichtsschreiber 342
- Tætwa, Wessex'scher Ahnherr 228, 267
- Tewdwr 103, 183, 259
- Wærferth († 907–915), Bischof von Worcester 96, 216, 243–245, 247
- Werwulf, Priester aus Mercia 216
- Wig, Wessex'scher Ahnherr 228
- Wigred, Prior von Evesham 354–356, 411–413, 443
- Wihtgar, Wessex'scher Ahnherr 228
- Wilfrid († 710), Bischof von Northumbria 28, 448
- Wilhelm († 1109), Abt von Cormeilles 503, 531
- Wilhelm (I.), Abt von Le Bec (1093–1124) 531
- Wilhelm I., genannt „der Eroberer“, Herzog der Normandie, König von England (1066–1087) 501 f., 504, 520 f., 526, 538, 551
- Wilhelm von Malmesbury, Mönch, Geschichtsschreiber 72, 88, 319, 323, 333
- Wilstan, Kleriker, später Mönch in Old Minster, Winchester 414
- Wodan, Wessex'scher Ahnherr 228
- Wulfheard, Ealdorman 190
- Wulfmær, Thegn 388
- Wulfric, Abt von St. Augustine's in Canterbury (985?–1006) 318, 325, 331
- Wulfsige, Kleriker, später Mönch in Old Minster, Winchester 414
- Wulfsige, Abt von Westminster, Bischof von Sherborne (993?–1002) 293
- Wulfstan (I.), Bischof von London (996–1002), Bischof von Worcester und Erzbischof von York (1002–1023) 58, 293, 298–300, 302, 304 f., 509, 544
- Wulfstan (II.), Bischof von Worcester (1062–1095) 293
- Wulfstan Cantor, Mönch in Old Minster, Winchester, Hagiograph 17–21, 32 f., 47 f., 56–58, 69, 299 f., 302, 311, 314, 318–325, 328, 333, 344 f., 356, 368, 374, 383 f., 389–397, 413–415, 419, 421 f., 427–431, 434, 437–439, 443, 476 f., 479–483, 499, 530–532, 534, 537
- Wulfstan von Dalham, Thegn König Edgars 413, 478
- Zambri = Simri, biblische Figur 484



## Orte

- Abingdon, Kloster 389, 391, 464, 477, 479
- Ägypten 353, 521 f.
- Alcester, Synode von 448
- Aller (Somerset) 184 f., 194, 264
- Aosta, Bistum 503
- Ashdown, Schlacht von (871) 109, 134, 193–202, 212, 220, 232, 283 f., 288
- Athelney, Kloster 93, 97, 121, 123 f., 130, 173, 178 f., 181, 184 f., 194, 223, 225, 257, 264, 279 f., 287
- Babylon 409, 414, 515, 524
- Banwell, Kloster 102, 122
- Basing (Hampshire), Schlacht von (871) 135, 191, 200
- Bath (Somerset) 454
- Battle Abbey, Kloster 503
- Benfleet (Essex) 454
- Bretagne 124, 178 f.  
Volk der 157, 182, 217
- Britannien/*Britannia*
- britische Inseln 17, 74, 80, 105, 124, 250, 261, 266, 275 f., 311, 511, 549, 554
- Wales (bei Asser) 100, 102 f., 124, 178 f., 183, 216, 218, 242, 259, 278
- Volk von (keltische Briten) 228
- Brycheiniog, Königreich 103, 183, 259
- Bury St Edmunds, Kloster = Beodricesworth 315–317
- Byzantinisches Reich 74, 547
- Cambridge (Cambridgeshire) 135
- Canterbury  
Christ Church, Domgemeinschaft 292
- Erzbistum 216, 337, 383, 396, 424–427, 503 f., 520, 538
- St. Augustine's, Kloster 318, 331
- Stadt 191, 332, 334, 336, 352, 425, 456, 545
- Chartres 545
- Congresbury, Kloster 102, 122
- Cormeilles, Kloster 503
- Cornwall 102, 124, 131, 133, 144, 178 f., 220, 342, 343
- Countisbury = *Cynuit* 203 f.
- Crediton, Bistum 426
- Devon/Devonshire 202, 398, 474
- Dorset, Bistum 396
- Dyfed, Königreich 103, 183, 259
- East Anglia, Königreich 283, 285, 314, 316
- Edington (Wiltshire), Schlacht bei (878) 72, 184, 194, 286
- Englefield (Berkshire), Schlacht bei (870) 191, 200
- Essex, Königreich 171, 449  
Volk von 350
- Evesham (Worcestershire), Kloster 340 f., 354 f., 363, 411 f., 442–445, 448
- Exeter (Devon) 102, 136, 284
- Ferrières, Kloster 252, 254
- Flandern 489
- Fleury, Kloster 291, 301, 310 f., 314 f., 318, 338, 443, 451, 512, 531
- Frankenreich (einschl. Ost- und Westfrankenreich) 138, 140, 151, 254, 318, 546–552, 554  
Volk des 107, 157, 171, 217, 549  
s. auch den Eintrag zu Gallien
- Friesland  
Volk von 157, 182, 217
- Fulda, Kloster 255
- Gallien 24, 178 f., 209, 216, 218, 245  
Volk von 110, 142, 157, 174, 182, 208, 217, 279 f.

- Gent  
 St. Peter, Kloster 301, 332 f.  
 Stadt 427
- Gewisse, Volk 228
- Glastonbury, Kloster 17, 303, 329 f.,  
 334, 342 f., 367 f., 372, 391, 393, 416,  
 425, 429 f., 449, 464 f., 467, 479
- Glywysing, Königreich 103, 183, 259
- Gwent, Königreich 103, 183, 259
- Gwynedd, Königreich 104 f.
- Hereford (Herefordshire) 343
- Hirsau, Kloster 49
- Homme*, Gut 448
- Hruddingpol*, Ort am Fluss Avon 359
- Huntingdonshire 342
- Irland 124, 158, 178 f., 266  
 Volk von (*Scotti*) 157, 182, 217
- Isle of Wight 228
- Italien/*regnum Italiae* 551
- Jerusalem 266
- Kana, Hochzeit von 431
- Kent, Königreich 171
- La Réole, Kloster 318
- Le Bec, Kloster 501–503, 526, 530 f.
- Leonafoord*, königliches Gut 102
- Lindsey (Lincolnshire) 261
- London  
 Bistum 350, 425  
 Konkordat von 527  
 Stadt 27, 29, 191, 287 f.
- Lüttich, Bistum 326
- Maldon (Essex), Schlacht von (991)  
 399, 404, 414, 472, 474 f.
- Mercia  
 Königreich 74, 83, 104, 123, 143,  
 148, 168 f., 178 f., 216, 228, 233,  
 242–245, 247 f., 250, 258, 260,  
 262 f., 275, 277 f., 445, 449, 493
- Volk von (*Angli* bei Asser) 103,  
 183, 216, 251, 259, 287, 353, 389,  
 494 f.
- Merton, Schlacht von (871) 200
- Normandie 306, 501, 521, 530, 545
- Northumbria  
 Königreich 105, 124, 178 f., 263,  
 285 f.  
 Volk von 104 f., 168, 183, 259–261,  
 285 f., 390
- Nottingham 168 f.
- Ockley/*Aclea*, Schlacht von (851) 191
- Parma 254
- Pavia 139, 276, 514, 545
- Peterborough, Kloster 324, 354, 361,  
 471, 475, 493
- Ramsbury, Bistum 346, 421
- Ramsey, Kloster 315 f., 338, 451, 453,  
 458, 464, 467–470, 475, 524, 545
- Reading (Berkshire), Schlacht von (871)  
 109, 191–193, 196, 199 f.
- Reims, Erzbistum 253
- Repton (Derbyshire) 263
- Rochester, Bistum 425, 503
- Rom 98, 107, 122, 140, 152 f., 162, 170–  
 173, 228 f., 232, 254, 262 f., 271, 278,  
 336, 350, 357–360, 396 f., 445 f., 456
- St. Albans, Kloster 454
- St. Bertin, Kloster 243, 253
- St. Blasien, Kloster 49
- St. David's, Bistum (einschl. Domge-  
 meinschaft) 92, 100–102, 166, 247–  
 249, 546
- St. Lupus, Kloster in Troyes 254
- St. Neots, Priorei in Eynesbury (Hunt-  
 ingtonshire) 342
- St. Stephan, Kloster in Caen 504
- Schaffhausen, Kloster 49
- Shaftesbury, Kloster 121, 123 f., 173,  
 178 f., 181

- Sherborne, Bistum (einschl. Domgemeinschaft) 299, 492
- Somerset 279
- Surrey 171
- Sussex, Königreich 171
- Tours 255, 545  
St. Martin, Kloster 254
- Wales 76, 82–84, 88, 92–94, 100–103, 168, 248–250, 258 f., 262, 264, 278, 289, 535  
Volk von (*Britones* bei Asser) 82, 157, 182, 217, 228, 260, 262  
s. auch den Eintrag zu Britannien
- Wareham (Dorset) 135
- Watchet (Devon) 474
- Wedmore (Somerset) 184 f., 194, 264
- Wessex  
Königreich (bei Asser *Saxonia*) 93 f., 97 f., 100, 102 f., 108, 123, 133, 137–140, 156, 160, 162–164, 167, 171, 178 f., 185 f., 190, 194, 198, 200–202, 211, 213, 216, 218, 224, 228–231, 236 f., 241 f., 247, 249, 255, 258, 262, 268, 270, 276 f., 279, 281, 284, 289, 537  
Volk von (bei Asser *Saxones*) 93, 136, 138, 141, 159, 198, 237, 269, 277, 326, 375
- Alt-Sachsen/kontinentale Sachsen 174, 218, 256, 280, 287, 326
- Westbury on Trym, Kloster 451, 454, 467
- Wicganbeorg*, Schlacht bei (851) 191
- Wihtgarabyrig*, unbekannter Ort 228
- Wilton (Wiltshire), Schlacht bei (871) 191, 200–202, 204
- Wimborne (Dorset) 156
- Winchester  
Bistum 311, 333, 383, 396, 416, 422, 424, 426, 449, 453, 456  
New Minster 297, 303, 311, 368, 394, 428, 476, 480  
Old Minster 33, 297, 303, 310–313, 319, 321–324, 348–350, 368, 380, 382 f., 394, 413, 415, 419, 421 f., 428, 434–441, 476–481, 514, 522 f.  
Nunnamister 368, 374, 427 f.  
Stadt 75, 107, 171, 190, 192, 295, 310 f., 313, 319 f., 322 f., 325, 343, 354, 361, 438, 441, 471 f.
- Worcester  
Bistum 216, 244, 340, 358, 383, 445  
Gemeinschaften von (St. Marien, Kloster, u. St. Peter, Domgemeinschaft) 47, 298, 341, 338
- York, Schlacht bei (867) 285 f.