

Ein Bischofspastor unter Druck

Zur Gestaltung von Hinkmars „Vita Remigii“ im Kontext der
karolingerzeitlichen Prädestinationskontroverse

von

JULIAN KOCH

Berlin



Concilium medii aevi 26 (2024/2025) S. 73–104

DOI: <https://doi.org/10.11588/cma.2025.1.112048>

Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung	75
2. Der belehrende Bischofpastor:	
Zum Gestaltungsprinzip der „Vita Remigii“	77
3. Der belehrende Bischofpastor unter Druck:	
Zur Analyse von c. 8	87
4. Schluss	98
5. Quellen- und Literaturverzeichnis	100

1. Einleitung

Unter „Hagiographie“ wird in der Mittelalterforschung kaum noch eine Quellengattung verstanden, deren historische Aussagekraft hinter anderen erzählenden Texten zurücksteht. Aufmerksamkeit haben insbesondere die Lebensbeschreibungen heiliger Bischöfe auf sich gezogen, zumal in den traditionell stark verfassungsgeschichtlich interessierten Zweigen der deutschsprachigen Früh- und Hochmittelalterforschung. Dabei können die „*Vitae episcoporum*“ gerade für die Ottonen- und Salierzeit als ein systematisch aufgearbeitetes Schlüsselgenre gelten,¹ das vielfach herangezogen wurde, um durch die Freilegung eines zeitgenössischen Bischofsbilds das Epochen-, Ordnungs- und Politikmodell vom sogenannten ‚Reichskirchensystem‘ zu kritisieren.²

Anknüpfend an diese Kritik hat Steffen Patzold die bis dato noch wenig bearbeiteten Bischofsvitae der späteren Karolingerzeit untersucht, und zwar als Überreste einer bereits unter Ludwig dem Frommen einsetzenden Denktradition, die dem Episkopat eine „geistlich-politische Doppelfunktion“³ zuschreibt. Im Vergleich mit nicht-hagiographischen Textgattungen hat Patzold u.a. herausgearbeitet, dass die west- und (mit einiger Verzögerung) ostfränkischen Bischofsvitae auf ihre Weise insbesondere eine Legitimitätsvorstellung des um 820/30 paradigmatisch gewordenen ‚Pariser (Bischofs-)Modells‘ reproduzierten: Dem Episkopat komme eine besondere, auch von den weltlichen Großen zuachtende Autorität (*episcopalis auctoritas*) zu, da es sich um ein Amt (*ministerium*) handele, für das Gott eine zentrale Rolle in der Heilsgeschichte des Frankenreiches vorgesehen habe – nämlich die anvertrauten Gemeinden durch pastorale *directio* und *correctio* zur Umkehr zu bewegen.

Mediengeschichtlich gesehen scheint sich das Genre der Bischofsvitae besonders gut geeignet zu haben, um den göttlichen Ursprung der bischöflichen Pastoralkompetenz erzählerisch zu veranschaulichen, und zwar im Handeln heiliger Amtsvorgänger, aus deren Nachfolge sich im Denken der Zeitgenossen wiederum die herausgehobene Würde des gegenwärtigen Episkopats herleitete.⁴ Verglichen mit den ottonisch-salischen Bischofsvitae fällt beim Aufbau dieser ‚Legitimations-

¹ HAARLÄNDER 2000.

² Vgl. etwa JAEGER 1983, S. 291–325; ENGELS 1989, 135–175; REUTER 2000, S. 1–28, der insbesondere die nationalgeschichtliche Ausrichtung an der sogenannten „Germania Sacra“ kritisiert.

³ PATZOLD 2008, S. 467–508; das Zitat findet sich ebenda, S. 520. – Eine konzise methodenkritische Einordnung dieser Studie findet sich insb. bei KLEINJUNG 2021, S. 22f.; zur ideengeschichtlichen Vorgeschichte des ‚Pariser (Bischofs-)Modells‘ vgl. mittlerweile SUCHAN 2015, bes. S. 240–249.

⁴ PATZOLD 2008, S. 162 mit Anm. 390.

ketten' zudem eine relativ starke Vergangenheitsorientierung auf: Gerade den frühen, manchmal seit Jahrhunderten verstorbenen Bischofsheiligen wandten sich die karolingerzeitlichen Vitenschreiber zu.⁵

Nun will Patzold ausdrücklich nicht gesagt haben, dass die Bischofsvitae der späteren Karolingerzeit in erster Linie aufgrund eines besonderen Legitimationsbedürfnisses der soziopolitisch aufgestiegenen Bischöfe entstanden seien. Derart generell formuliert, wäre eine solche Aussage sicherlich schon deshalb unhaltbar, weil rund ein Drittel der von Patzold untersuchten Bischofsvitae von Mönchen für ein klösterliches Publikum geschrieben worden sind.⁶ Anders dürfte es jedoch – und darüber ist sich die Forschung im Grunde seit Bruno Krusch einig⁷ – im Fall der „Vita Remigii“⁸ (877/78) stehen, als deren Autor ein besonders „wortgewaltige[r] wie schreibwütige[r]“⁹ Reproduzent des ‚Pariser Modells‘ in Erscheinung tritt: der Erzbischof Hinkmar von Reims (845-882).¹⁰

Zwar wäre es auch hier unzureichend, wollte man dem Hagiographen Hinkmar unterstellen, er habe mit der Geschichte über einen merowingerzeitlichen Amtsvorgänger einzig und allein den Zweck verfolgt, seine besonderen Kompetenzen als ‚Bischofspastor‘ zu legitimieren. Allerdings – und diesen Befund legen auch die jüngsten quellenkritischen Untersuchungen von Marie-Céline Isaïa nahe – scheint Hinkmar die Vita immer auch in solchen ereignisgeschichtlichen Phasen überarbeitet und ergänzt zu haben, in denen sein (Selbst-)Verständnis von der pastoralen Heilsaufgabe des Bischofs unter soziopolitischen ‚Druck‘ geraten war – er also mit Widerspruch umgehen oder wenigstens rechnen musste.¹¹

⁵ PATZOLD 2008, S. 475–482.

⁶ PATZOLD 2008, S. 482.

⁷ Siehe dazu ISAÏA 2015, S. 170f. mit Anm. 5; vgl. ferner ISAÏA 2010, S. 465f.; STAUBACH 2006, S. 83f.

⁸ HINKMAR 1896, S. 250–349.

⁹ PATZOLD 2008, S. 315.

¹⁰ Zu Person und Werk siehe nach wie vor DEVISSE 1975–1976; SCHRÖRS 1884 [ND 1967] – Zu den hagiographischen Schriften Hinkmars während seiner Amtszeit als Erzbischof gehört noch eine zweite eigenständige Bischofs vita, nämlich die „Vita Sanctini“, siehe nur SCHRÖRS 1884, S. 454f. und S. 548, Reg. 405; STRATMANN 1995, S. 11; bei der „Vita Genebaudi“ handelt es sich um eine Textpassage aus der „Vita Remigii“ SCHRÖRS 1884, S. 447 mit Anm. 19 und S. 550, Reg. 428. Hinkmar dürfte übrigens schon in St. Denis unter Abt Hilduin in die hagiographische Schule gegangen sein; eine redaktionelle Mitwirkung Hinkmars insbesondere an der „Gesta Dagoberti“ wird u.a. von Jean Devisse behauptet (der auch darauf hinweist, dass Hinkmar als Erzbischof die in St. Denis bekannten Heiligenleben für seine Bibliothek abschreiben ließ), siehe DEVISSE 1975–1976, hier Bd. 2, S. 1092 mit Anm. 174. Daneben lassen sich auch methodische Parallelen zwischen der „Passio Dionysii“ und der „Vita Remigi“ entdecken, vgl. etwa TAYLOR 2013, S. 69 mit Anm. 121 und 122, S. 70 mit Anm. 127, S. 80 mit Anm. 181, S. 81 mit Anm. 183.

¹¹ Vgl. nur den Überblick über die Redaktionsphasen bei ISAÏA 2010, S. 528f.

Sehr interessant dürfte in diesem Zusammenhang das 8. Kapitel der Vita sein, wo Hinkmar auf die *moderni heretici predestinationi*¹² zu sprechen kommt. Während in Patzolds Rezeptionsgeschichte des ‚Pariser (Bischofs-)Modells‘ die sogenannte Prädestinationskontroverse weitgehend ausgeblendet geblieben ist,¹³ hat die quellenkritische Forschung bereits auf die ungewöhnliche Gestalt dieses Kapitels innerhalb der „Vita Remigii“ aufmerksam gemacht und sie damit erklärt, dass das pastorale Selbstverständnis des Bischofs im Rahmen dieser Kontroverse besonders stark herausgefordert wurde.¹⁴ Bislang ist aber noch kaum genauer untersucht worden, inwiefern der Vitenautor Hinkmar in seiner Rolle als Bischofpastor überhaupt unter einen prädestinationstheologischen Begründungsdruck geraten ist und auf welche Weise er diesen zu bewältigen suchte. Das möchte ich im Folgenden nachholen.

Vorgehen werde ich dabei wie folgt: In einem ersten Schritt (I.) werde ich zeigen, dass Hinkmar bei der Gestaltung seiner Bischofsvita prinzipiell eine pastorale Rolle eingenommen und in diesem Sinne auch sein Vorgehen begründet hat. Davor ausgehend werde ich zweitens (II.) herausarbeiten, inwiefern sich dieses Selbstverständnis im 8. Kapitel prädestinationstheologisch herausgefordert zeigt und wie der im Medium von Hagiographie operierende Bischofpastor dieser legitimatorischen Herausforderung begegnet.

2. Der belehrende Bischofpastor: Zum Gestaltungsprinzip der „Vita Remigii“

Lässt man ihren Appendix außer Acht (BHL 7160–7163), der erst nach Hinkmars Tod hinzugefügt wurde,¹⁵ dann besteht die „Vita Remigii“ aus einer nach *capitula* unterteilten Heiligengeschichte und drei Leseanleitungen, die der ‚eigentlichen‘ Vita vorangestellt sind. Als erste Leseanleitung lässt sich mit Isaä¹⁶ der lange Prolog Hinkmars verstehen, der u.a. die Herkunft des Textes in Erinnerung ruft und seinen Sinn erläutert;¹⁷ die zweite besteht in einem Inhaltsverzeichnis, das mit

¹² HINKMAR 1896, c. 8, S. 280,34.

¹³ Vgl. PATZOLD 2008, S. 397 und S. 399.

¹⁴ ISAÄ 2010, S. 514–518; DEVISSE 1975–1976, hier Bd. 2, S. 1019; einen konzisen Überblick über die Kontroverse (und Hinkmars Rolle in derselben) bieten: GANZ 1990, S. 283–302; PEZÉ 2017, S. 43–95; GILLIS 2015, S. 247–267.

¹⁵ Dazu gehört insbesondere das Testament des Remigius (c. 32) sowie die Wiedergabe der Verse, die Hinkmar 852 auf dem Grab des Heiligen anbringen ließ (c. 33); ISAÄ 2010, S. 467f. mit Anm. 4.

¹⁶ ISAÄ 2010, S. 467.

¹⁷ HINKMAR 1896, Praefatio, S. 250–254,31–20.

seinen detaillierten Überschriften bereits eine konzise Zusammenfassung der jeweiligen Kapitel der Heilengeschichte bietet;¹⁸ zum dritten findet sich noch eine praktische Gebrauchsanweisung, die erläutert, wie sich der Leser mithilfe von Randzeichen in diesem Werk zurechtfinden kann.¹⁹

Ihrem Inhalt nach sind die einzelnen Kapitel der Heilengeschichte mehr oder weniger chronologisch angeordnet. Beginnend mit der Montanus-Legende rund um die fast weihnachtliche Geburt des adligen Remigius (c. 1),²⁰ ist dann – von der Schilderung seiner Ausbildung abgesehen (c. 2) – in der Hauptsache von denjenigen Taten und Worten die Rede, die dem Heiligen zwischen dem Anfang (c. 3) und dem Ende (c. 23) seines Pontifikats zugeschrieben werden.²¹ Auf diese Vita im engeren Sinne folgen schließlich die posthumen Miracula (c. 24–31),²² wobei Remigius auch hier als ein Heiliger erscheint, der im Zeichen seiner bischöflichen Amtsaufgaben steht.²³ Innerhalb der Vita im engeren Sinne (c. 1–23) nimmt sich nun das 8. Kapitel, welches im Zentrum der folgenden Untersuchung stehen soll, teilweise recht ungewöhnlich aus. Bevor ich aber auf das „curieux phénomène“²⁴ in diesem Kapitel zu sprechen komme, möchte ich erst einmal deutlich machen, worin seine Konstruktion von den restlichen Kapiteln der Vita prinzipiell nicht abweicht.

Das Prinzip, nach dem Hinkmar auch dieses 8. Kapitel gestaltet hat, lässt sich vergleichsweise schnell herausfinden. Als Ausgangspunkt dient stets ein ‚Tatsachenbericht‘. Im 17. Kapitel erzählt Hinkmar beispielsweise, wie Remigius einen gewissen Eulogius rettete, der des Hochverrats angeklagt war. Dank der Fürsprache des Bischofs war Eulogius nicht von König Chlodwig zum Tode verurteilt worden – sogar seine *villa* in Épernay hatte er behalten dürfen. Eulogius wollte sich nun bei Remigius bedanken, indem er ihm diese *villa* stattdessen. Soweit Hinkmars ‚Tatsachenbericht‘.²⁵

Beim Lesen oder Hören dieser Erzählung dürften die Zeitgenossen bereits bemerkt haben, dass hier eine normative Forderung an sie herangetragen wird. Schließlich ist auch in dieser Vita von einem Heiligen die Rede, auf dessen überlieferten Worte man hören und an dessen Taten man sich ein Beispiel (*exemplum*) nehmen soll, weil diese Werke letztlich in Gott ihren ‚eigentlichen‘ Urheber oder

¹⁸ HINKMAR 1896, Praefatio, S. 254–258,21–14.

¹⁹ HINKMAR 1896, Praefatio, S. 258f.,15–5; vgl. unten, Anm. 55–59, und IsaïA 2010, S. 521.

²⁰ Vgl. PATZOLD 2008, S. 499f. mit Anm. 240.

²¹ Vgl. unten, Anm. 52.

²² Siehe oben, Anm. 15.

²³ Vgl. PATZOLD 2008, S. 498 mit Anm. 230.

²⁴ DEVISSE 1975–1976, hier Bd. 2, S. 1019.

²⁵ HINKMAR 1896, c. 17, S. 308f.,1–2.; dazu IsaïA 2015, S. 172.

Autor (*auctor*) haben.²⁶ Der Heilige demonstriert durch sein Werk (*opus*) also nicht nur, wie sich Gott in den Menschen offenbart, was er durch sie bewirken kann, sondern auch, wie der Wille Gottes gelebt werden soll; was es tatsächlich heißt, ein Leben nach dem Gebot Gottes (*preceptio Dei*²⁷) zu führen.

Damit liegt der normative, d.h. Autorität einfordernde Anspruch des ‚Tatsachenberichts‘ auf eine Weise begründet, die in der mediävistischen Prophetie- und Autorschaftsforschung, aber auch in der (wissenschaftlichen) Jurisprudenz als ‚Autorisierung‘ bezeichnet wird.²⁸ Als Legitimierungsverfahren funktioniert diese Autorisierung in der Regel so, dass die Autorschaft einer Person, die für ein autoritätsbedürftiges Werk unmittelbar verantwortlich zu sein scheint, zu einer mittelbaren Autorschaft umgedeutet wird. In diesem Sinne gibt Hinkmar den Lesern und Hörrern schon am Schluss des 1. Kapitels deutlich genug zu verstehen, dass Remigius „durch die Prädestination Gottes“ autorisiert ist, die Reimser Kirche „durch Wort und Beispiel“²⁹ zu leiten.

Aber zurück zum ‚Tatsachenbericht‘ des 17. Kapitels. Woran soll man sich ein Vorbild nehmen? Was ist die Moral der Geschichte? Hinkmar lässt den Leser oder Hörrer zu keiner eigenen Deutung kommen.³⁰ Stattdessen wird man von Hinkmar beigelehrt, wie das Beispiel des Heiligen zu verstehen ist:

„Dies ist ein gutes Beispiel, das Remigius allen Bischöfen hinterlassen hat, sowohl seinen leiblichen Zeitgenossen als auch denen, die nach ihm ordiniert werden: Wenn sie den Armen, den Witwen, den Waisen und all jenen helfen, die die Zuflucht der Kirche und ihrer Barmherzigkeit suchen, denjenigen, denen Unrecht widerfahren ist oder die wegen ihrer Sünden zur Verbannung oder zum Exil verurteilt sind oder die sich in der Reichweite irgendeines Gerichts befinden – wenn sie ihnen gemäß den heiligen Kanones irgendeine Art von Erleichterung bringen, sollen sie dafür keinen irdischen Lohn erhalten; vielmehr sollen sie nach dem Wort des Herrn: ‚Umsonst habt ihr empfangen, umsonst gebt‘ [Mt 10,8] das, was sie durch die Gnade Gottes empfangen haben, also das, was ihnen umsonst gegeben

²⁶ Vgl. zur Verweisstruktur des Exemplums BREMOND/LE GOFF/SCHMITT 1982, S. 36f.; ENGLER/MÜLLER 1995, S. 9–11. – Zum Gebrauch von *auctor* als Zurechnungsregel siehe etwa MÜLLER 1995, S. 18; FRIEDE/SCHWARZE 2015, S. 3–7.

²⁷ HINKMAR 1896, c. 1, S. 262,11. – Dass *exempla* nicht als abstrakte Begriffe von Normen (*pracepta*) zu verstehen sind, ist insofern bereits eine zeitgenössische Unterscheidung, vgl. DAXELMÜLLER 1985, S. 82.

²⁸ Siehe nur MEIER/WAGNER-EGELHAAF 2014, S. 11–38; MÖLLERS 2018, bes. S. 114f., S. 186f., S. 248f.

²⁹ HINKMAR 1896, c. 1, S. 262,9f.: *scilicet verbo et exemplo [...] erat Dei predestinatione recturus [...]*.

³⁰ Darauf hat bereits hingewiesen: ISAIA 2015, S. 172.

wurde, großzügig an die Menschen in ihrer Umgebung weitergeben – und zwar umsonst, das heißt: ohne Erwartung einer irdischen Gegenleistung.“³¹

Nachdem Hinkmar den Lesern und Hörern also durch die Erzählung von den Taten Remigius' ein Beispiel gegeben hat, belehrt er sie über das richtige moralische Verständnis desselben. Darüber hinaus wird diese Auslegungslehre noch durch Verweise auf die Heilige Schrift und andere *auctoritates* autorisiert.³²

Dem Prinzip nach geht Hinkmar im 8. Kapitel der Vita nicht anders vor. Das macht schon die Zusammenfassung deutlich, wie sie sich in dem erwähnten Inhaltsverzeichnis findet. Demnach wird Hinkmar auch dieses Kapitel mit einem ‚Tatsachenbericht‘ beginnen: „Auf welche Weise er [Remigius] die Stadt Reims, nachdem sie durch den Teufel in Brand gesetzt worden war, von dem Feuer befreite“.³³ Daraufhin werden die Leser und Hörer über die Auslegung dieses Beispiels belehrt, nämlich „wie wir, sofern wir treu darum gebeten haben werden, die Macht haben werden, durch seine Verdienste und Fürsprachen von den Flammen der Laster wie dem fortwährenden Feuer befreit zu sein“.³⁴ Dabei beteuert Hinkmar auch hier, dass seine Lehre nichts anderes als die in der Heiligen Schrift und anderer Autoritäten festgehaltenen Glaubenswahrheiten enthält: „Daher wird durch einen Vergleich kurz [sic!] der Irrtum der Prädestinationshäretiker in Erinnerung gerufen, die behaupten, Gott habe einige Menschen zum ewigen Feuer vorherbestimmt, und umgekehrt wird die Wahrheit des katholischen Glaubens aufgezeigt.“³⁵ Indes, schon beim oberflächlichen Lesen des 8. Kapitels fällt auf, dass diese dogmatischen Ausführungen alles andere als ‚kurz‘ geraten sind; vielmehr machen sie 185 von insgesamt 249 MGH-Zeilen aus.

Bleiben wir aber noch einen Moment bei Hinkmars grundsätzlichem Konstruktionsprinzip, seine beispielgebenden Erzählungen in „lessons“³⁶ zu verwandeln.

³¹ HINKMAR 1896, c. 17, S. 309,2–10, zit. nach: ISAÄA 2015, S. 172: *bonum exemplum omnibus episcopis, tam suo tempore in carne viventibus, quam post eum in ordine succedentibus, derelinquens, ut pauperibus aut viduis vel pupillis vel pro his qui ad misericordiam ecclesiae configuiunt, qui iniuriam patiuntur, aut qui peccantes in exilio vel in insulis damnantur, aut certe quamcumque sententiam suscipiunt, iuxta sacros canones subvenientes, vel quaecumque agentes bona pro temporali retributione non faciant; sed iuxta vocem dominicam: Gratis accepistis, gratis date, quod Dei gratia, id est gratis data, acceperunt, gratis etiam, id est sine retributione temporali, proximis largiantur.*

³² Vgl. auch BERNARD-VALETTE 2014, S. 119f.

³³ HINKMAR 1896, Praefatio, S. 255,7f.: *Qualiter civitatem Remorum conflagratam per demonem ab incendio liberavit [...].*

³⁴ HINKMAR 1896, Praefatio, S. 255,8f.: *et nos, si fideliter petierimus, eius meritis et orationibus a viciorum flammis et ab igne perpetuo liberari valebimus.*

³⁵ HINKMAR 1896, Praefatio, S. 255,9–12: *Unde, sumpta similitudine, commemorata est breviter falsitas predestinatianorum hereticorum, qui dicunt, Deum quosdam ad ignem perpetuum predestinasse; et hinc catholicae fidei veritas demonstrator [...].*

³⁶ ISAÄA 2015, S. 174.

Denn diese Lektionen dürften nicht nur ihrem Inhalt,³⁷ sondern auch ihrem Gestus nach für Hinkmars Bischofsbild aufschlussreich sein. Anders gesagt: Kommt der „Vita Remigii“ die gattungstraditionelle Funktion zu, Beispiele zu geben, so scheint der Erzbischof diese normative Qualität aus einem bestimmten Selbstverständnis heraus einzusetzen.

Bestätigt wird dieser Eindruck durch den Prolog, wo Hinkmar dem Reimser Klerus seine Motivlage vor der Abfassung der Vita schildert und dabei auch die Art und Weise ihrer Gestaltung begründet.

So werden die Reimser Kleriker von ihrem Vorsteher zunächst daran erinnert, warum es für ihn gegenwärtig notwendig ist, eine „Vita Remigii“ zu verfassen. Den Grund hierfür gibt Hinkmar in Form einer Verlustgeschichte an: So habe er bereits in seinen frühen Amtsjahren von einem *liber maxime quantitatis manu antiquaria scriptus*³⁸ erfahren, in dem die Geburt, das Leben, die Tugenden und der Tod ihres Kirchenpatrons vollständig erzählt gewesen sein sollen. Weil dieses Werk aber bald nicht mehr den Bedürfnissen der Kultpropaganda entsprochen habe, habe ein Nachfolger des Remigius, Bischof Egidius, den Dichter Venantius Fortunatus mit der Abfassung einer kürzeren und zeitgemäßer Version beauftragt (die sogenannte „Vita Remedii“³⁹). Durch den Erfolg dieses Auszugs (*exceptio*⁴⁰) sei dann die Vorlage in Vergessenheit geraten, bis sie schließlich in den Bedrückungen der Reimser Kirche zur Zeit Karl Martells⁴¹ nahezu gänzlich verlorengegangen sei – „teils durch Feuchtigkeit verfault, teils durch Mäuse zernagt, teils durch Blattverlust zerstückelt“.⁴²

Haben sich neben der *exceptio* also „nur wenige und zerstreute Blätter“⁴³ der ursprünglichen Vita erhalten, so konnte immerhin noch „einiges in bestimmten Historien und verschiedenen Aufzeichnungen sowie in den mündlich kursierenden Berichten“ Auskunft geben „über die Geburt, das Leben, die Tugenden und den Tod [...] des allerheiligsten Vaters, unseres Beschützers“.⁴⁴ Vor diesem Hintergrund sei es seine Pflicht als Bischof, dem „berechtigten Begehren“ der Reimser Kleriker durch „Dienstbarkeit“ nachzukommen und „jene [verstreuten] Dinge zur Kenntnis der Unwissenden und der Nachgeborenen in einem einzigen Werk [zu

³⁷ So u.a. für c. 17: PATZOLD 2008, S. 497 mit Anm. 223.

³⁸ HINKMAR 1896, Praefatio, S. 250,40.

³⁹ VENANTIUS FORTUNATUS 1885, S. 64–67; dazu STAUBACH 2006, S. 85 und S. 94f.; ISAIA 2010, S. 373–381.

⁴⁰ HINKMAR 1896, Praefatio, S. 251,9.

⁴¹ Zu diesem mahnenden Beispiel für Karl dem Kahlen: SCHNEIDER 2010, S. 40.

⁴² HINKMAR 1896, Praefatio, S. 252,1–3: *partim stillicidio putrefactus, partim soricibus conrosus, partim foliorum abscisione divisus in tantum deperiit [...]*.

⁴³ HINKMAR 1896, Praefatio, S. 252,3: *pauca et dispersa inde folia [...]*.

⁴⁴ HINKMAR 1896, Praefatio, S. 253,10f.: *de ortu et vita seu virtutibus [...] et sanctissimi patris ac protectoris nostri [...]*.

sammeln].“⁴⁵ Dieser Anforderung habe er noch nicht gerecht werden können, weil er gelegentlichen Hinweisen zum Verbleib des oben genannten Codex nachgegangen sei, welche sich leider allesamt als haltlos herausgestellt hätten.⁴⁶ Doch jetzt, durch den Beistand Gottes und unterstützt durch die Verdienste des Patrons Remigius, dem Apostel der Franken, sowie durch die Gebete der angesprochenen Kleriker, wolle er endlich seiner Pflicht nachkommen und beginnen, was er so lange Zeit hinausgeschoben habe; dabei vertraue er darauf, dass Gott „denen, die sprechen wollen“, das folgende Versprechen gegeben habe: „Öffne‘, sagt er, ‚deinen Mund und ich werde ihn füllen‘ [Ps. 81,11]“.⁴⁷

Wie topisch und angelernt sie auch sein mögen: Mit diesen teilweise prophetischen, teilweise qua Gebet auf Gott zurückverweisenden Worten wird die Leistung, die Hinkmar zur Erfüllung seiner bischöflichen Pflicht erbringen muss (nämlich das Verfassen einer „Vita Remigii“) auf eine Weise begründet, die oben als ‚Autorisierung‘ beschrieben worden ist.⁴⁸ Statt einer ‚Fremdautorisierung‘ leistet Hinkmar an dieser Stelle jedoch eine ‚Selbstautorisierung‘. Denn ähnlich wie bei der Begründung seiner Auslegungslehre im 17. Kapitel (siehe oben) geht es Hinkmar hier im Prolog weniger darum, Remigius als den Autor bestimmter (Lebens-)Werke, sondern sich selbst zu autorisieren, und zwar sich selbst als den Beschreiber dieser Remigius-Werke, als den Autor der „Vita Remigii“. Dafür spricht auch, dass er sich mehrmals mit Esra vergleicht, „dem Pontifex und Propheten“,⁴⁹ der durch sein göttlich inspiriertes (*prophetica inspiratio*⁵⁰) Diktat an fünf Schreiber diejenigen heiligen Schriften wiederhergestellt haben soll, die während der Zerstörung Jerusalems verbrannt worden waren (vgl. 4Esr. 14, bes. 18–22).

⁴⁵ HINKMAR 1896, Praefatio, S. 253,12f.: *Unde bonis vestris desideriis placuit, ut illa mea servitus ad ignorantium et subsequentium notitiam in unum colligeret.*

⁴⁶ HINKMAR 1896, Praefatio, S. 253,14–17: *Quod etiam diu fecisset, nisi me spes vana deluderet, quibusdam dicentibus, quia in illo et illo loco magnum librum de vita et virtutibus ipsius domni et patronis nostri repperire valerem. Ad quae mittens, quae michi promissa fuerunt, penitus falsa inveni.*

⁴⁷ HINKMAR 1896, Praefatio, S. 253,17–26: *Nunc autem, opitulante Domino, qui in se confidenti et opera sua, qui mirabilis et gloriosus est in sanctis suis, volenti loqui promittit: Aperi, inquiens, os tuum, et ego adimplebo illud, meritis ipsius sancti Francorum apostoli et patronis nostri vestrisque adiutus orationibus, aggrediar que diu distuli, a progenitoribus et ortu eius incipiens, et sic tam ea quae in historiis a maioribus editis de illo inveni, quam et illa que in diversis scedula dispersa repperi, verum et illa in serie digerens quae vulgata relatione percepi, quia, ut longe ante nos dictum est et etiam in sanctis Scripturis, sed et in euangelica veritate comperitur, vera est lex hystoriae simpliciter ea que fama vulgante colligitur ad instructionem posteritatis litteris commendare.*

⁴⁸ Vgl. STAUBACH 2014, S. 105–128, bes. S. 125f.

⁴⁹ HINKMAR 1896, Praefatio, S. 253,3–5: *qui nunc in sancta Scriptura continentur libri, postmodum Esdrae pontificis et prophetae sunt industria restaurati [...].*

⁵⁰ HINKMAR 1896, Praefatio, S. 253,36.

Darüber hinaus autorisiert Hinkmar auch sein konkretes Vorgehen (*noster operatus*⁵¹), die Art und Weise mithin, wie er seine bischöflichen Pflichten als Autor einer „Vita Remigii“ erfüllt. Neben einer chronologischen Schwierigkeit, die die Anordnung der Kapitel 4 bis 22 betrifft,⁵² scheint nun insbesondere derjenige Gestaltungsschritt eine Selbstautorisierung nötig zu machen, den Hinkmar „zur Ermahnung der Leser oder Zuhörer“⁵³ vollzieht. So betont er ausdrücklich, dass er mit diesem methodischen Verfahren bloß das nachahme, was Gregor der Große aufgrund göttlicher Gabe in seinen homiletisch-pastoralen Schriftwerken vorgemacht habe:

„[U]nd obwohl ich ihm nicht gleichkommen kann, beabsichtige ich die Fußspuren [*vestigia*] des seligen Gregor zu verfolgen, der, indem er sowohl die Taten der Heiligen als auch die Fälle der Bösen beschrieb, daraus eine Ermahnung entnahm, gemäß der Weisheit, die ihm von Gott gegeben wurde, und insofern viele notwendige und nützliche Dinge für den Leser und Hörer eingefügt hat.“⁵⁴

Bei dieser (Selbst-)Autorisierung handelt es sich keineswegs nur um ein Lippenbekennen. Dass sich Hinkmar in der Tat ein methodisches Beispiel an Gregor genommen hat, darauf deutet schon die dem eigentlichen Vitentext voranstehende ‚Gebrauchsanweisung‘ (siehe oben) hin. In Anlehnung an einen Kerngedanken der „Regula Pastoralis“, wonach jeder Lehrer zwar aus einer einzigen Lehre heraus sprechen muss, dabei jedoch nicht mit der gleichen Ermahnung an jedes Herz rühren darf, um alle seine Zuhörer in der einen Tugend der Liebe zu erbauen,⁵⁵ hat nämlich auch Hinkmar sein Werk an die Fähigkeiten und Bedürfnisse seiner Leser- und Zuhörerschaft angepasst.⁵⁶

Dabei hat er einerseits ein breiteres Publikum im Blick, das ausgewählte Stücke der „Vita Remigii“ zu bestimmten Anlässen (etwa den beiden Festen des Heiligen) zu hören bekommen sollte. Diese „Passagen, die man dem Volk vorlesen soll, sind mit einem [Rand-]Zeichen gekennzeichnet, das man Sternchen nennt“⁵⁷ (Edition: ☈) und dessen Strahlen sozusagen „die weniger Gelehrten erleuchten“.⁵⁸ Insofern stellt Hinkmar eine schriftlich fixierte Lehre über das richtige Verständnis der Remigius-Beispiele zur Verfügung, welche die Fähigkeiten einer breiteren Hörer-

⁵¹ HINKMAR 1896, Praefatio, S. 254,4f.

⁵² HINKMAR 1896, Praefatio, S. 253f.,33–2.

⁵³ HINKMAR 1896, Praefatio, S. 254,5: *ad exortationem legentium sive audientium [...]*.

⁵⁴ HINKMAR 1896, Praefatio, S. 254,6–9: *vestigia beati Gregorii, licet non valeam, prosequi moliar, qui describens sanctorum actus pravorumque casus, exortatione inde assumpta, secundum sapientiam sibi a Deo datam multa necessaria et utilia legentibus ac audientibus interposuit.*

⁵⁵ Vgl. nur FLORYSZCZAK 2005, S. 103f.

⁵⁶ Vgl. zum Folgenden ISAÏA 2010, S. 499f.

⁵⁷ HINKMAR 1896, Praefatio, S. 258f.,28–1: *eo videlicet modo, ut illa que populo recitanda sunt nota quae asteriscus vocatur [...]*.

⁵⁸ HINKMAR 1896, Praefatio, S. 258,2: *ut quasi stelle radii minus scientes illuminant [...]*.

schaft nicht übersteigt und zugleich geeignet ist, eine mündlich-popkulturelle Tradition von Remigius-Beispielen zu korrigieren.

Andererseits soll die Vita aber auch einem Publikum gerecht werden, das „gebildeter und fleißiger“⁵⁹ ist. Damit dürften vor allem die Mitglieder des Reimser Diözesanklerus gemeint sein,⁶⁰ die der Vitenautor nicht selten als *fratres karissimi*⁶¹ anspricht oder als solche Männer, die den heiligen Remigius als ihren „Patron und Vater“⁶² betrachten können. Mitunter tritt Hinkmar ihnen gegenüber auch als ‚Metropolit‘ auf, etwa dann, wenn er eine von Remigius’ beispielhaften Taten als eine Norm auslegt, die „alle Bischöfe“ betrifft (siehe oben), womit er vor allem seine Suffragane bzw. seine Nachfolger und deren Suffragane gemeint haben darf.⁶³ Jedenfalls sollen bestimmte Passagen, die ebenfalls gekennzeichnet sind (Edition: Γ), diesen besser Ausgebildeten vorbehalten sein. Ihnen stellt Hinkmar noch eine etwas anspruchsvollere Verstehenslehre zur Verfügung, und zwar vor allem darüber, welche dogmatischen Glaubenswahrheiten die Remigius-Beispiele ihrem exegetischen Sinn nach vermitteln. Zugleich nutzt Hinkmar diese Ausführung auch, um gegenüber diesem gelehrteren Publikum beide Stufen seiner Auslegungslehre als autorisiert ausweisen, und zwar insbesondere durch die Heilige Schrift und die Worte der Väter.

Insofern sind Gregors Werke für den Autor der „Vita Remigii“ nicht nur ein Vorbild für das eigene Schreiben, sondern auch eine Referenzgröße. Mehr noch: Unter allen patristischen *auctoritates*, die in der Vita angeführt werden, kommt den Gregorianischen Schriften ein besonders großes Gewicht zu: Laut Isaä⁶⁴ wird Gregor mit 57 Belegstellen öfters zitiert oder paraphrasiert als Beda (25),⁶⁵ Alkuin (8),⁶⁶ Augustinus (5)⁶⁷ und Leo der Große (4)⁶⁸ zusammen. Dabei hat Hinkmar die meisten Referenzen unmittelbar oder mittelbar den „Homiliae in Evangelia“ (27) entnommen, gefolgt von den „Moralia in Job“ (18), der „Regula Pastoralis“ (5) sowie u.a. noch den „Homiliae in Ezechiem“ (2).

Die Inspiration, die Hinkmar als Autor der „Vita Remigii“ in diesen Gregorianischen Schriftautoritäten fand, dürfte nun ein besonders starkes Indiz dafür sein, dass er sich die beispielgebende Qualität seiner Bischofsvita als ein *episcopus* zu Nutze

⁵⁹ HINKMAR 1896, Praefatio, S. 258,27: *instructioribus et studiosioribus [...]*.

⁶⁰ Vgl. STRATMANN 1991, S. 35–38.

⁶¹ Vgl. HINKMAR 1896, Praefatio, S. 288,16; 290,17f.; S. 304,35f.; S. 326,26.

⁶² Vgl. HINKMAR 1896, Praefatio, S. 289,20–22; S. 326,27f.

⁶³ Vgl. STRATMANN 1991, S. 43f.

⁶⁴ Die nachfolgenden Angaben finden sich bei ISAÄ 2010, S. 512.

⁶⁵ Homilien (18); Zum Lukasevangelium (3); Lied der Lieder (2); Fragen zum Buch der Könige (1); Zu den Katholischen Briefen (1).

⁶⁶ De fide Sanctae Trinitatis (7); De animae ratione (1).

⁶⁷ De Trinitate (2); In Heptateuchum (1); Predigten (1); Briefe (1).

⁶⁸ Predigten (2); Briefe (2).

machte, dem eine besondere pastorale Kompetenz zukam. Insofern scheint der belehrende Gestus, mit dem Hinkmar die Leser und Hörer durch seine Bischofs vita führt, mit einem ideologischen Kerngedanken des Pariser Bischofsmodells zusammenzuhängen: Aus heilsgeschichtlich-eschatologischen Gründen konnten die Bischöfe gegenüber einer relativ großen soziopolitischen Umwelt die Kompetenz geltend machen, durch *directio* und *correctio* eine Christenheit zu formen, die Gott gefiel. Zugleich sind mit den Schriften Gregors des Großen, allen voran die „Regula Pastoralis“ und die „Homiliae in Evangelia“, diejenigen Autoritäten gefunden, in denen sich diese Pastoralkompetenz spätestens seit der sogenannten karolingischen „Correctio“ unumstößlich autorisiert findet, und zwar als Pflicht oder Aufgabe, die ursprünglich von Gott kommt.⁶⁹

Insofern wurde diese gregorianisch begründete Pastoralkompetenz der Bischöfe keineswegs nur im Raum der klerikalen Machtverhältnisse geltend gemacht. Im Falle Hinkmars zeigt sich das schon daran, dass er nicht nur in der „Vita Remigii“, die sich in erster Linie an die Reimser Geistlichkeit richtet, den Gestus des belehrenden Bischofs ausübt; vielmehr beanspruchte Hinkmar auch in seinen Laien- und Fürstenspiegeln und also gegenüber weltlichen Großen, einschließlich dem König, eine pastorale Aufsichts- und Mahnkompetenz.

Eine besonders große Ähnlichkeit lässt sich insofern zwischen der „Vita Remigii“ und dem zwischen 860 und 875/77 verfassten Fürsten- bzw. Laienspiegel „De Cavendis Vitiis et Virtutibus“ feststellen.⁷⁰ Dort folgt auf einen Brief Gregors des Großen an den Westgotenkönig Reccared, der auch das Vorbild für Hinkmars belehrenden Widmungsbrief an Karl den Kahlen abgibt, eine moraltheologische Abhandlung, die zu ca. 90 % aus Autoritäten-Zitaten (einschließlich Bibelversen) besteht.⁷¹ Unter den patristischen Autoren dominiert hier ebenfalls Gregor, wobei sich die meisten Zitate (unmittelbar oder mittelbar) den „Moralia in Job“ zuordnen lassen, gefolgt von den Evangelienhomilien.⁷² Hat also „De Cavendis“ mit der „Vita Remigii“ einen ‚gregorianischen Schwerpunkt‘ gemeinsam, so finden sich in beiden Werken (sowie im zweiten Bischofskapitular von 852) außerdem Zitatketten von ziemlich ähnlicher Zusammensetzung.⁷³ Zugleich unterscheidet sich „De Cavendis“ mit seiner Vorliebe für Gregor wiederum von zwei Spätwerken Hinkmars, die ebenfalls der Gattung Fürsten- bzw. Laienspiegel zuzurechnen sind: Zwar kommen sowohl „Ad Episcopos Regni“ (882) als auch „De Ordine Palatii“ (882)

⁶⁹ Vgl. nur PATZOLD 2008, S. 519; insbesondere zur 17. Evangelienhomilie: ebenda, S. 309f.

⁷⁰ Vgl. DEVISSE 1975–1976, hier Bd. 2, S. 685f.

⁷¹ NACHTMANN 1998, S. 14 mit Anm. 33.

⁷² FLORYSZCZAK 2005, S. 385.

⁷³ NACHTMANN 1998, S. 16 und S. 21f.; ISAÄ 2010, S. 514; zur intertextuellen Verbundenheit der „Vita Remigii“ und „De Cavendis“: ISAÄ 2015, S. 171f. mit Anm. 11.

nicht ohne einen Verweis auf die „Regula Pastoralis“ aus, doch bleiben Gregor-Referenzen hier vergleichsweise selten.⁷⁴

Dieser Befund ist auch in quellenkritischer Hinsicht interessant. Wenn sich mit Jean Devisse die Präferenz der in Hinkmars Gesamtwerk zitierten patristischen Autoren epochal dahingehend einteilen lässt, dass die 860er Jahre im Unterschied zu späteren Jahrzehnten als ‚gregorianisch‘ zu charakterisieren sind,⁷⁵ so dürfte das dafür sprechen, die Komposition der um 877/78 endgültig fertiggestellten „Vita Remigii“ nicht strikt auf die 870er Jahre zu beschränken⁷⁶ – zumal Hinkmar über einige der von ihm ausgewerteten Manuskripte mit Sicherheit bereits vor 860 verfügte.⁷⁷

Abschließend möchte ich noch auf einen Punkt aufmerksam machen: Der Einfluss, den die Lektüre Gregors auf den Autor der „Vita Remigii“ und sein Bischofsbild hat, zeigt sich nicht nur in der Tatsache, dass, bzw. in der Art und Weise, wie die Hörer und Leser über die Auslegung der beispielhaften Taten und wörtlichen Gebote des Bischofsheiligen belehrt werden. Vielmehr macht sich dieser Einfluss auch auf einer anderen, sehr wichtigen Ebene der Vita bemerkbar, und zwar dort, wo es ihrem Autor darum geht, die göttliche Autorisierung von Remigius deutlich zu machen bzw. eine ‚Fremdautorisierung‘ zu leisten.

In dieser Hinsicht kommt Gregor vor allem dann ins Spiel, wenn Hinkmar das Bedürfnis hat, die von *ihm* geleistete Fremdautorisierung des Bischofheiligen selbst nochmal autorisieren zu müssen. Das lässt sich beispielsweise im letzten Kapitel der Vita beobachten. Hier wird die Verehrungswürdigkeit des Heiligen ganz im Sinne der 34. Evangelienhomilie paraphrasiert: Remigius ist den höchsten Mitgliedern der Engelshierarchie, den Seraphim, an Würde gleichzustellen, da er die Rolle, die Gott jedem Menschen zugeschrieben hat, nämlich die unvollkommenen Reihen der Engelschöre zu schließen, perfekt erfüllt habe.⁷⁸ Ähnliches findet sich auch im ersten Kapitel der Vita: Wenn hier – wie oben schon erwähnt – von Hinkmar ausdrücklich hervorgehoben wird, dass Remigius durch „die Prädestination Gottes“ autorisiert ist, „durch Wort und Beispiel“⁷⁹ die ihm anvertraute Gemeinde anzuleiten, dann wird hier nur ein Autorisierungstitel konkretisiert, den Gregor in der „Regula Pastoralis“ grundsätzlich, und zwar für alle Bischöfe, bereitgestellt hatte.⁸⁰

⁷⁴ FLORYSZAK 2005, S. 393f.

⁷⁵ Siehe nur DEVISSE 1975–1976, hier Bd. 3, S. 1391.

⁷⁶ ISAIA 2010, S. 514.

⁷⁷ ISAIA 2010, S. 522.

⁷⁸ HINKMAR 1896, c. 31; dazu ISAIA 2010, S. 513f.

⁷⁹ Siehe oben, Anm. 29.

⁸⁰ Vgl. PATZOLD 2008, S. 420.

Dabei suggeriert u.a. auch die letztgenannte Stelle, dass es hinsichtlich der Pastoralkompetenz eine „mystical continuity“⁸¹ zwischen dem Bischofsheiligen und dem bischöflichen Vitenautor gibt. Mit anderen Worten: Hinkmar, der ebenfalls durch Wort und Beispiel zu nützen sucht, übernimmt von seinem Vorgänger analogerweise die anerkennungswürdige, weil göttliche autorisierte Kompetenz dazu. Die von Hinkmar geleistete Fremdautorisierung des *pastor*⁸² Remigius schlägt damit immer auch in eine Selbstautorisierung um. Und dennoch: Für Hinkmar scheint es mit Blick auf die eigene Autorisation offenbar nicht ausreichend gewesen zu sein, nur die Verehrungswürdigkeit seines Vorgängers herauszustellen. Vielmehr muss der im Medium von Hagiographie operierende Bischofpastor sein Vorgehen in der „Vita Remigii“, einschließlich der durch ihn selbst geleisteten Fremdautorisierung, durch eine Vielzahl intertextueller Verweise stützen, in deren Zentrum die Schriftautoritäten Gregors des Großen stehen.

3. Der belehrende Bischofpastor unter Druck: Zur Analyse von c. 8

Gemäß der bisherigen Untersuchung setzt sich jedes Kapitel der „Vita Remigii“ grundsätzlich folgendermaßen zusammen: An eine beispielgebende Erzählung über die Wunder und Tugenden des Bischofsheiligen schließen sich eine oder mehrere Belehrungen an, die an zwei unterschiedlichen Publikumskreisen ausgerichtet sein können und dabei über die moralische und/oder die dogmatische Bedeutung des vorangegangenen ‚Tatsachenberichts‘ aufklären. Nach einer Zählung von Isaäa besteht die „Vita Remigii“ fast zur Hälfte aus solchen belehrenden, im ewig gültigen Präsens verfassten Passagen und nur einige wenige Kapitel bleiben vorwiegend narrativ.⁸³ Biblische und patristische Referenzen finden sich sowohl in den Tatsachenbericht (zwecks Fremdautorisierung) als auch in die Belehrung (zwecks Selbstautorisierung) eingewoben. In der ‚dogmatischen‘ Variante der Belehrung, die sich von ihrer ‚moralischen‘ Variante nicht immer leicht unterscheiden lässt, häufen sich die Referenzen aber besonders stark; dabei scheinen diese Auslegungslehren schon aufgrund ihres Abstraktionsniveaus vielfach eigenständige, vom Tatsachenbericht losgelöste Züge anzunehmen.

Besonders extrem scheint diese Eigenständigkeit im 7. und 8. Kapitel zu sein. In beiden Fällen wird ein Passagenkomplex aus beispielgebender Erzählung und anschließender moralischer Belehrung durch eine deutlich längere Passage über die

⁸¹ ISAÄA 2015, S. 173.

⁸² HINKMAR 1896, c. 31, S. 328,6.

⁸³ Siehe ISAÄA 2010, S. 498.

richtige Lehre von der Dreifaltigkeit bzw. von der Prädestination unterbrochen.⁸⁴ Der Eindruck, dass es Hinkmar hier in der Hauptsache auf eine dogmatische Lehrung ankam, findet sich im 8. Kapitel – und im Unterschied zum 7. Kapitel – noch durch zweierlei gesteigert: Zum einen geraten Hinkmars Ausführungen zu einer Theologie im engeren Sinne, d.h. zur begrifflichen Entwicklung einer bestimmten Gottesidee, deren Zusammenhang mit der eingangs erzählten Episode aus dem Leben des Bischofsheiligen sich auf den ersten Blick kaum erschließt. Zum anderen machen die Randzeichen deutlich genug, dass alle Passagen dieses 8. Kapitels, einschließlich der beispielgebenden Erzählung, einem gelehrteren, klerikalen Publikumskreis vorbehalten bleiben sollten.

Wie lässt sich diese Gestaltung vor dem Hintergrund des oben untersuchten Konstruktionsprinzips der Vita erklären? Und inwiefern hängt sie mit einer legitimatorischen Herausforderung durch die sogenannte Prädestinationskontroverse zusammen?

Wie immer, so beginnt Hinkmar auch dieses Kapitel mit einer beispielgebenden Erzählung. Provoziert wird deren Handlung durch den „Widersacher des Menschengeschlechts“,⁸⁵ der nicht davon ablasse, „durch Schaden die Macht seiner Bosheit zu zeigen“.⁸⁶ Dementsprechend habe eines Tages die Stadt Reims in Flammen gestanden.

Damit setzt nun der eigentliche ‚Tatsachenbericht‘ ein:⁸⁷ Als nämlich die Nachricht von diesem Brand dem allerseligsten Bischof Remigius zu Ohren gekommen sei, habe dieser sich auf der Stelle in der Basilika des heiligen Nicasius, dem Bischof und Märtyrer dieser Stadt, zum Gebet niedergeworfen. Nach dem Gebet habe er,

⁸⁴ Vgl. oben, S. 80; zum formalen wie inhaltlichen Zusammenhang dieser beiden Kapitel: IsaÄA 2010, S. 514–518.

⁸⁵ HINKMAR 1896, c. 8, S. 279,10: *humani generis adversarius [...]*.

⁸⁶ HINKMAR 1896, c. 8, S. 279,10f.: *non desistit ostendere nocendo malignitatis suae potentiam [...]*.

⁸⁷ HINKMAR 1896, c. 8, S. 279,14–32: *Cuius rei nuntius eum ad beatissimi Remigii antistitis pervenisset auditum, illico ad orationem in basilica beati Nicasii urbis pontificis et martyris, – nam ibi tunc morabatur, – se prostravit, et surgens ab oratione, suspiciens in caelum, ingemuit et dixit: Deus, Deus meus, adesto voci meae. Et concito cursu per gradus ante ipsam aecclesiam petris compositos civitatem pettiit. In quibus petris, acsi super molle lutum, impressa eius fuerunt vestigia, que hodieque ibi ad memoriam divini miraculi demonstrantur. Et sic celeri volocitate cucurrit atque se igni opposuit. Statimque ut extensa dextera contra ignem cum invocatione Christi nominis signum sanctae crucis fecit, totum illud incendium, velut quodam reatu cognito, fracta et concisa atque in sese relisa virtute, cepit ante viri Dei presentiam fugere. Quod vir Dei semper insequebatur et inter ignem et ea que adhuc erant residua cum signo sanctae crucis et invocatione Christi se opponebat. Sicque totum flammarum globum ante se fugientem per Patentem portam, – sic enim tunc temporis vocabatur, quia, portis aliis clausis ob civitatis custodiā, pro exeuntium et introeuntium commoditate in die patebat, – divina potentia expulit, et alia porta ad hoc officium deputata, prefatam portam clausit, et ut numquam ab aliquo aperiretur, cum interminatione vindictae, qui illam presumeret aperire, prohibuit, sicut et losue inprecatus est ultionem de eo, qui muros Hiericho Dei virtute deiectos denuo restauraret.*

so Hinkmar weiter, zum Himmel geschaut und geseufzt und Gott um Gehör gebeten. Daraufhin sei er schnellen Schrittes die steinernen Stufen hinunter in Richtung der Stadt geeilt. In den Steinen habe er dabei, als wäre es weicher Lehm gewesen, seine Fußspuren (*vestigia*) hinterlassen. Dann kommt es zum Showdown: Remigius stellt sich dem Feuer entgegen. Als er unter Anrufung Christi das Kreuzzeichen gemacht habe, habe das Feuer begonnen, seine Kraft zu verlieren und sei vor dem Gottesmann geflohen. Remigius habe die Flammen jedoch weiter verfolgt und sich immer wieder zwischen das Feuer und die Überlebenden gestellt. Schließlich habe die göttliche Macht (*divina potentia*) das Feuer durch das sogenannte Offene Stadttor vertrieben, das tagsüber stets offen gestanden habe, während die anderen Tore zur Sicherung der Stadt geschlossen gewesen seien. Nachdem ein neues Tor für den Zugang bestimmt worden sei, habe Remigius das alte Tor verschlossen und unter Strafandrohung untersagt, dass es je wieder geöffnet werde, ähnlich wie Josua jene verflucht habe, welche die Mauern von Jericho, die durch Gottes Kraft niedergerissen worden waren, wieder aufbauen wollten.

Mit dieser Geschichte, welche der sogenannte Vita Remedii entlehnt ist,⁸⁸ soll offenbar die hohe Verantwortung des Bischofs für die ihm von Gott anvertraute (Stadt-)Gemeinde und insbesondere die ihm dabei zufallende Schutzaufgabe veranschaulicht werden. Dieser Aufgabe kam Remigius jedenfalls dadurch nach, dass er sowohl das Schlechte, das sich bereits ‚*intra muros*‘ befunden und Schaden angerichtet hatte, aus der Stadt heraustrieb, als auch Vorkehrungen gegen künftige Gefahren von außen unternahm, indem er ein die Benutzung der Stadttore betreffendes Verbot aussprach.

Dass auch dieser Tatsachenbericht nicht ohne Autorisierungen auskommt, die den Bischofsheiligen als ein Werkzeug ‚göttlicher Macht‘ in Erscheinung treten lassen, darauf weist auch das Bild von den Fußspuren (*vestigia*) hin. Wird es von Hinkmar bereits im Prolog, nämlich bei seiner Berufung auf das Vorbild Gregor benutzt,⁸⁹ so lässt er im weiteren Verlauf des 8. Kapitels keinen Zweifel daran, dass dieses Bild im Sinne einer göttlichen Autorisierung des Bischofsheiligen zu verstehen ist:

⁸⁸ VENANTIUS FORTUNATUS 1885, S. 65f.,28–5: *Sic ut semper ergo humani generis adversarius suam non desistit ostendere nocendi virtute potentiam, civitatem Remensium eodem tempore surgentibus subito flamarum globis, oborta nimium vastatione succenderat et iam fere partem tertiam favillis extantibus concrematio peracta consumpserat et quod residuum erat victrix flamma lambebat. Tunc cum eins rei nuntius ad beatissimi Remedii antestetes pervenisset auditum, illico velut invictus ad ruinam urbis caeleri velocitate percurrit adque se igni obvium impleta oratione monstravit: statimque velut quodam reatu fracta vel concisa populo teste in se vastationem reducit incendii et per patentem portam admodum fugens discessit, ut omnibus monstraretur, quod vir dei plenus fidei igne plus caluit, qui saevitiam tantae indignationis et evicit meritis et extinexit.*

⁸⁹ Siehe oben, Anm. 54.

„In jenem vorgenannten Wunder hatte die Gnade Gottes allen verkündet, dass der vollkommene Gottesmann im Glauben sehr durch das Feuer der göttlichen Liebe gewärmt wurde [...]. Denn angesichts der Tatsache, dass seine Fußspuren [*vestigia*] in die Steine eingedrückt waren, während sich die festen Schritte des seligen Petrus im Wasser bemerkbar machten [vgl. Matt. 14,29], sehen wir – zwar auf eine andere Weise, jedoch nicht mit einem anderen Glauben oder einer anderen Demut – das Werk Christi vor uns. So lesen wir denn auch in wahren Historien,⁹⁰ dass in der heiligen Stadt Jerusalem ein äußerst harter Stein aufbewahrt wird, in dem die frommen Fußspuren des Erlösers gezeigt werden, als er vor dem Richter Pilatus stand [...]. Und auch durch die in die Steine eingedrückten Fußspuren seines Dieners Remigius ließ er sich herab, zu zeigen, dass er gegen die Bosheit des Teufels, als dessen Anhänger sich Pilatus erwiesen hatte, kämpfen würde – denn er gab ihm, wie er es seinen Jüngern in der Gegenwart des Fleisches gesagt hatte, ‚die Macht, alle Kraft des Feindes niederzutreten‘ [...]. [Luk. 10,19].“⁹¹

Während es innerhalb der Erzählung der Bischofsheilige selbst zu sein scheint, der sich u.a. durch Fürbittengebet und mehrfaches Anrufen Gottes bzw. Christi seine Autorisierung als *vir dei* verschafft, tritt Hinkmar an dieser Stelle gewissermaßen aus seiner Erzährlrolle heraus, um – unter Rückgriff insbesondere auf neutestamentliche Autoritäten – Analogien zu Christus und den Aposteln herzustellen bzw. die göttliche Autorisierung seiner Handlungsfigur aufzuzeigen. Mit diesen Analogien hat Hinkmar zugleich den Boden bereitet, um die Leser und Hörer der Vita über die Bedeutung der vorangegangenen Erzählung zu belehren. Dabei greift Hinkmar auch auf das Alte Testament und insofern auf typologische Mittel der Analogiebildung zurück.

„Durch diesen seinen Diener [Remigius], dem er [Christus] die Leitung seiner Kirche anvertraute, wollte er durch in Stein eingedrückte Fußspuren [...] bildlich zeigen, was er durch Moses’ bildliche Rede über diese Kirche vorhergesagt hatte: ‚Eisen und Erz sind ihr Schuhwerk.‘ [5Mos. 33,25] Denn das Schuhwerk wird in der Heiligen Schrift als ein Bollwerk der Predigt aufgefasst. [...] Während nämlich durch das Eisen das Böse am Eindringen gehindert wird, bewahrt er [der Pastor] durch das Erz geduldig das Gute, das er vorgetragen hat. Darum kann er, der Gottesmann, mit dem Zeichen des Kreuzes und unter Anrufung des Namens Christi

⁹⁰ Vgl. dazu: HINKMAR 1896, c. 8, S. 280 mit Anm. 1; BEDA 1898, c. 5, S. 309f.,18-1.

⁹¹ HINKMAR 1896, c. 8, S. 279f.,36-9: *In quo miraculo omnibus Dei gratia declaravit, quod vir Dei plenus fide plus igne divini amoris caluit [...]. In eo enim, quia in silicibus eius fuerunt impressa vestigia, et beati Petri in elemento instabili solidi gressus iussione Domini extiterunt, licet diverso modo, non tamen diversa fide ac gratia, operationem Christi conspicimus. Nam et in veris legimus hystoriis, quia in sancta civitate Hierusalem servatur lapis durissimus, in quo monstrantur pia Redemptoris vestigia, quando ante Pilatum iudicem constituit [...]. Et silicibus impressis vestigiis servi sui Remigii contra malitiam diaboli, cuius membrum Pilatus extitit, pugnaturi dignatus est demonstrare, quia dedit ei, sicut discipulis suis in carnis presentia dixerat, potestatem calcandi supra omnem virtutem inimici [...].*

zwischen dem Feuer stehend und doch nicht vom Brand berührt, mit seinen Amtsbrüdern gemeinsam sagen: „Wir sind für Gott ein Wohlgeruch Christi an jedem Ort“ [...] [2Kor. 2,15]. Ein [vergleichbares] Wunder Gottes war nämlich dargestellt, als Aaron Bischof war und, um den Zorn des Herrn zu besänftigen, ein Turibulum mit duftendem Weihrauch nahm und so zwischen den Lebenden und den Toten stand [vgl. 4Mos. 16,48].“⁹²

Mag die Erzählung davon, wie der Bischofsheilige als Beschützer der Stadt Reims auftritt, auf den ersten Blick an die spätantike Vorstellung vom „defensor civitatis“ erinnern,⁹³ so scheint es Hinkmar in seiner Belehrung jedenfalls nicht darum zu gehen, gegenüber der *civitas* Ansprüche auf „Stadtherrschaft“ anzumelden. Vielmehr macht er dem Reimser Klerus, dem die Passagen dieses Kapitels ja vorbehalten sein sollen, durch sein bibelexegetisches Verfahren mehr als deutlich, dass Remigius‘ Auftreten als Schützender vor allem in einem pastoralen Sinne zu verstehen ist. Gestützt auf die Worte der Heiligen Schrift beweise der Tatsachenbericht, dass sein Vorgänger, als er noch auf Erden weilte, die Kompetenz hatte, erfolgreich für das Seelenheil der ihm von Gott selbst „anvertrauten“⁹⁴ Herde zu sorgen.

Daraufhin macht der bischöfliche Vitenautor nach, was der in der St. Nicasius-Kirche betenden Remigius vorgemacht hat, und spricht für seine Leser und Hörer ein Fürbittengebet; ein Gebet also, das über den mittlerweile entrückten Bischofsheiligen eine für sie alle heilsbringende Verbindung zu Gott herstellt:

„Mithilfe seiner [Remigius‘] Wohltaten und Fürsprachen bitten wir nun darum, dass die Flammen der Schuld in uns erloschen und dass wir vom fortwährenden Feuer unerträglicher Qualen befreit werden.“⁹⁵

Spätestens mit diesem Fürbittengebet schlägt die im Tatsachenbericht geleistete Fremdautorisierung in eine Selbstauthorisierung des bischöflichen Vitenautors und seines pastoralen Programms um: Analog zum Schutzheiligen nimmt der im

⁹² HINKMAR 1896, c. 8, S. 280,16–29: *et per hunc servum suum, cui regendam suam commisit aecclesiam, impressis in petra vestigiis, quando robustiora saxis vestigia et molliora vestigiis saxa ostensa sunt, demonstrare figuraliter voluit, quod de eadem aecclesia per Moysen figurata locutione predixit: Ferrum et aes calciamentum eius. Calciamentum quippe in Scriptura sancta munimen predicationis accipitur [...]. Per ferrum enim mala adversantia penetrat, per aes autem bona quae proposuit longanimiter servat. In eo, quod inter ignem et ab incendio necdum tacta stans, cum signo crucis et invocatione Christi nominis iste vir sanctus, qui cum suis collegis dicere poterat: Christi bonus odor sumus Deo in omni loco [...], Dei miraculum fuit representatum, quando Aaron pontifex, ut iram Domini placaret, turibulum cum incenso odorifero sumpsit atque inter viventes et mortuos stetit.*

⁹³ Vgl. PATZOLD 2008, S. 493.

⁹⁴ Siehe Anm. 92.

⁹⁵ HINKMAR 1896, c. 8, S. 280,30f.: *Cuius meritis et precibus postulemus in nobis extingui flamas vitiorum, nosque liberari ab igne perpetuo intolerabilium tormentorum.*

Medium von Hagiographie operierende Bischofspastor für sich in Anspruch, seinen Lesern und Hörern bei der Sicherung ihres Seelenheils helfen zu können, und dass er diese Vita aus eben dieser Kompetenz heraus verfasst hat.

Bezieht sich diese erste belehrende Passage in erster Linie auf die (Schutz-)Handlungen des Bischofsheiligen, welche eingangs durch den Teufel provoziert worden waren, so tritt in der Erzählung noch andere Handlungsfigur auf, und zwar nachdem Remigius in Erfüllung seiner Schutzaufgaben ein Benutzungsverbot bezüglich des sogenannten ‚Offenen Tores‘ ausgesprochen hatte. So habe nämlich nach einigen Jahren der Bürger Fercintus, der unmittelbar neben jenem Tor wohnte, in die Lehmmauer, mit der dasselbe verriegelt worden war, ein Loch gemacht, durch welches er den Mist seines Hofes hinauswerfen wollte. Diese Zu widerhandlung blieb laut Hinkmar nicht ohne schreckliche Folgen: „Ihn [Fercintus] verfolgte kurz darauf eine solche Rache, dass weder Mensch noch Tier, als das Unglück über sie hereinbrach, in jenem Haus überlebten.“⁹⁶

Damit hat Hinkmar die in der Vita Remedii vorgefundene Geschichte noch um ein zusätzliches Beispiel ausgeschmückt; und zwar um ein Beispiel, das den Reimser Klerikern gewissermaßen vormacht, was sie besser nicht nachmachen sollten. Zwar dürften sie beim Lesen und Hören dieser Stelle bereits verstanden haben, dass der Bürger Fercintus ihnen nur ein ‚schlechtes‘ *exemplum* sein kann. Doch wie immer lässt es sich der Pastor Hinkmar auch in diesem Fall nicht nehmen, sein Publikum über das richtige moralische Verständnis dieses Beispiels eigens aufzuklären.

Bemerkenswerterweise (und darauf wird noch einzugehen sein) kommt Hinkmar auf die moralische Bedeutung dieses Beispiels erst sehr viel später, nämlich am Schluss dieses 8. Kapitels zu sprechen. Denn zuvor – und im Anschluss das obige Fürbittengebet – holt Hinkmar erst noch zu einer überproportional langen Widerrede gegen die *moderni heretici predestinatiani*⁹⁷ aus. Der grobe Gang dieser ‚dogmatischen‘ Belehrung lässt sich wie folgt zusammenfassen:

Das Gebetswort von den „fortwährenden Flammen“ aufnehmend, schreibt Hinkmar den ‚Prädestinatianern‘ zunächst die Behauptung zu, „dass Gott diejenigen, die nicht gerettet werden wollen, und die deshalb nicht gerettet sein können, und für die Christus also nicht gelitten hat, zu jenem ewigen Feuer vorher-

⁹⁶ HINKMAR 1896, c. 8, S. 279,33–39: *Post quosdam vero annos civis quidam nomine Fercintus secus illam portam manens pertusum in maceria, qua eadem porta abstrusa fuerat, fecit, per quem fimum suaे curtis eiceret. Quem mox tanta est vindicta secuta, ut non homo, non pecus, clade superveniente, in eadem domo remanserit.*

⁹⁷ Siehe oben, Anm. 12.

bestimmte“.⁹⁸ Daraufhin präsentiert Hinkmar eine Reihe von Bibelzitaten, die im wortwörtlichen Widerspruch zu dieser Behauptung stehen und also den Irrtum der ‚Prädestinatianer‘ offenlegen sollen.

Anstelle der so widerlegten Behauptung sucht der Vitenautor seinem klerikalen Publikum nun ein moraltheologisches Konzept zu vermitteln, in dessen Zentrum vor allem ein Gedanke steht: „Gott ist ein Urheber des Guten, nicht des Bösen.“⁹⁹ Vor diesem Hintergrund sei zwischen Vorbestimmung und Vorauswissen zu unterscheiden: Denn Gott habe die zur Strafe Gehenden nur vorhergewusst, nicht vorherbestimmt. So wisse Gott zwar im Voraus, dass einige Menschen Schlechtes getan haben werden; doch lassen sich diese Taten nicht auf Gott als den eigentlichen Urheber zurückführen. Denn seit Adam würden die Menschen über einen freien Willen (*liberum arbitrium*) verfügen, mit dem sie sich sowohl für das Gute als auch für das Schlechte entscheiden könnten.

Wenngleich also Gott immer schon vorausweiß, dass einige Menschen sich willentlich für das Schlechte entschieden haben werden, so ändere dies jedoch nichts daran, dass Gott ein *auctor bonorum* ist und unser aller Rettung will: Entweder werden wir für unsere Taten schuldig gesprochen und Gott übt Gerechtigkeit – oder wir werden gerechtfertigt und das nur aus göttlicher Gnade. Insofern sei die Erlösung nichts, was allein in der Macht der Menschen liegt, sondern sie sei immer auch ein Geschenk Gottes, für das man beten muss. Dabei bleibe die Eucharistie das Sakrament der Gnade schlechthin, weil Christus für alle gestorben sei und sein Blut für die Vielen vergossen habe.¹⁰⁰

Auch wenn es beim oberflächlichen Lesen zunächst so scheinen mag, stützt sich die Entwicklung dieses Konzepts keineswegs nur auf Bibelzitate, die ausdrücklich als solche gekennzeichnet sind; stattdessen lassen sich auf dem zweiten und dritten Blick zahlreiche intertextuelle Verweise entdecken, zu denen auch Referenzen auf die Kirchenväter gehören. Diese lässt sich wiederum zwischen Paraphrasen und Zitaten unterscheiden.

Was die Zitate angeht, so lassen sich viele von ihnen (und insbesondere die Prosper- und Augustinus-Zitate) auch in der zweiten, nicht verlorengegangenen Fassung von „De Predestinatione“ (859/60) wiederfinden. Wie Warren Pezé am Beispiel von Ms BAV, Reg. lat. 191 gezeigt hat, hat Hinkmar diesen Traktat nicht nur in der „Vita Remigii“ als „réservoir de citations“ benutzt, um im pastoralen Sinne über das richtige Verständnis der Prädestination aufzuklären.¹⁰¹ Zu den Zitaten,

⁹⁸ HINKMAR 1896, c. 8, S. 280,32–34: *Ad quem ignem perpetuum Deum quosdam predestinasse, quos non vult salvos fieri, et ideo salvi esse non possunt, et pro his Christum non fuisse passum [...].*

⁹⁹ HINKMAR 1896, c. 8, S. 281,9f.: *Bonorum enim Deus auctor est, non malorum.*

¹⁰⁰ Vgl. HINKMAR 1896, c. 8, S. 281–285; vgl. zudem die Zusammenfassung bei ISAIA 2010, S. 517f.

¹⁰¹ PEZÉ 2018, S. 221–248, bes. S. 233 (Zitat).

die der Hagiograph Hinkmar diesem Reservoir entlehnt hat, gehört außerdem eine Kette von Bibelzitaten, die er als Traktatschreiber eins zu eins aus Gregors Ezechiel-Homilien (c. 2, Nr. 9) entnommen hatte.¹⁰²

Ist mit Gregor eine Autorität wiedergefunden, die bislang als besonders wichtige Referenzgröße in Erscheinung getreten ist, so scheint dies zumindest im Rahmen von Hinkmars Belehrung über das richtige moraltheologische Verständnis der Prädestination weniger der Fall zu sein. Hier ist es vor allem Alkuin, auf den sich der Erzbischof bezieht und der ihm bereits in „De Predestinatione“ als autorisierendes Vorbild gedient hatte. Zwar sind die meisten Alkuin-Referenzen, darunter auch Zitate aus „De fide Sanctae Trinitatis“, nicht unmittelbar aus „De Predestinatione“ entnommen,¹⁰³ aber offenbar nutzt Hinkmar immer noch denjenigen, der ihn diesen Themen (mehr als Augustinus) ausgebildet hat.

Dieser Alkuin'sche Einfluss dürfte sich auch darin zeigen, dass weite Teile von Hinkmars Ausführungen argumentativ dem 5. Buch der „Consolatio Philosophiae“ des Boethius' ähneln. Dort wird nämlich ebenfalls versucht, das göttliche Vorauswissen durch die Behauptung eines freien Willens zu entlasten, um nicht Gott, den Urheber alles Guten (*auctor bonorum omnium*¹⁰⁴) für alles Schlechte in der Welt verantwortlich machen zu müssen. Außerdem findet sich dadurch der Mensch theoretisch in die Lage versetzt, qua Gebet in eine heilsbringende Verbindung zu Gott treten zu können.¹⁰⁵

In der Forschung wird die karolingische ‚Entdeckung‘ der „Consolatio“ gegen Ende des 8. Jahrhunderts traditionell auf Alkuin zurückgeführt, der das Werk aus England oder Oberitalien ins Frankenreich gebracht haben soll.¹⁰⁶ In jedem Fall dürfte Alkuin, der diese Schrift vielfach zitiert hat, maßgeblich dazu beigetragen haben, dass die „Consolatio“ auch für Hinkmar zur Schullektüre wurde.¹⁰⁷ Darüber hinaus hat Monika Suchan darauf hingewiesen, dass die Metapher des Hirten spätestens seit Alkuin eng mit der (richtigen) Vermittlung von (Heils-)Wissen verknüpft war.¹⁰⁸ Insofern deutet die vergleichsweise hohe Dichte an Autoritäten-Referenzen immer auch auf das pastorale Bemühen hin, den Lesern und Hörern ein Prädestinations-Konzept zu vermitteln, das zugunsten ihres Seelenheils möglichst korrekt ist.

¹⁰² HINKMAR 1896, c. 8, S. 281,29–33 (2Kor. 3,5 und 1Kor 15,10); vgl. DEVISSE 1975–1976, hier Bd. 3, S. 1337.

¹⁰³ Vgl. ISAÏA 2010, S. 515f.

¹⁰⁴ BOETHIUS 1984, lib. V, c. 3,35, S. 95,97–99.

¹⁰⁵ SCHLIEBEN 2024, S. 134; vgl. auch SHARPLES 2009, S. 207–227.

¹⁰⁶ Vereinzelt wird diese Vorreiterrolle auch Theodulf von Orléans zugeschrieben, vgl. nur den Literaturüberblick bei SCHLIEBEN 2024, S. 121 mit Anm. 60.

¹⁰⁷ Zu Hinkmars Boethius- bzw. Consolatio-Rezeption: DEVISSE 1975–1976, hier Bd. 3, S. 1368 und 1488; SCHRÖRS 1884, S. 157.

¹⁰⁸ SUCHAN 2015, S. 189.

Interessant ist nun, wie Hinkmar im Anschluss an seine Prädestinationslehre weiter vorgeht. So erinnert er noch einmal daran, dass er diese langwierige ‚dogmatische‘ Belehrung über das richtige Verständnis der Prädestination nur deshalb hatte anstellen müssen, weil die „Prädestinatianer“ durch das Verbreiten ihrer Irrlehre diese pastorale Schutzmaßnahme herausgefordert bzw. notwendig gemacht hätten – analog zum Teufel in der vorangegangenen Remigius-Geschichte:

„Wir haben diese Dinge nun deshalb erwähnt, weil die Überreste der Prädestinatianer in diesen Provinzen Galliens noch immer mit flüsterndem Mund murmeln und damit diejenigen, die dies hier lesen, [...] geschützt sein mögen vor dem tödlichen Zischen der alten Schlange [...].“¹⁰⁹

Dass die Lehre der doppelten Prädestination nicht auf Gott, sondern auf den Teufel zurückzuführen ist, hatte Hinkmar schon in der um 849 verfassten Schrift „Ad simplices“ betont. Insbesondere die Schriften des Gottschalk von Orbais, so hatte er seine Kleriker ermahnt, stellten eine teuflische Versuchung, eine Gefahr für das eigene Seelenheil dar.¹¹⁰

Bemerkenswerterweise hatte nun ausgerechnet dieser Gottschalk während seiner Haft im Kloster Hautvillers (849-ca.868) einen Weg gefunden, sich schriftlich gegen den von Hinkmar seit den 850er Jahren beförderten Remigius-Kult und den damit zusammenhängenden liturgischen Reformen zu äußern.¹¹¹

So ist unter dem Titel „Adversaria in librum responsorialem“¹¹² ein Kommentar des Mönches überliefert, der die von Hinkmar in seiner Rolle als Bischofpastor vorgenommenen ‚Korrekturen‘ am Antiphonar von Saint-Remi als korrumpt und blasphemisch aussehen lässt. Womöglich war das Reimser Antiphonar den Hautviller’schen Mönchen vom Erzbischof zugeschickt worden, damit sie sich eine Kopie davon machen konnten, oder sie bereiteten ihr eigene Version davon vor, zumindest scheint es jemand aus ihren Reihen gewesen zu sein, der dem inhaftierten Bruder die Gelegenheit gab, den Text des Antiphonars zu kommentieren.¹¹³

Dabei hat sich Gottschalk zunächst darum bemüht, allerlei Fehler auf grammatischer Ebene ausfindig zu machen; Fehler also, die als ‚Neuerungen‘ die Integrität eines Archetyps verletzen würden, der von Gregor dem Großen unter

¹⁰⁹ HINKMAR 1896, c. 8, S. 284,37–40: *Haec idcirco commemoravimus, quoniam adhuc reliquiae predestinatianorum in istis Gallicanis provinciis fauce susurra musitant, ut haec legentes [...] muniti a sibilis mortiferis antiqui serpentis [...].*

¹¹⁰ PEZÉ 2017, S. 71–74.

¹¹¹ GILLIS 2017, S. 212–226; vgl. zu Gottschalk: GILLIS 2015, S. 248–261; PEZÉ 2017, S. 101–163.

¹¹² GOTTSCHALK 1945, S. 427–458.

¹¹³ GILLIS 2017, S. 217f.

göttlicher Inspiration verfasst worden sei.¹¹⁴ Außerdem kritisiert Gottschalk den Text einer Antiphon, die offenbar Chlodwigs Salbung durch Remigius mit dem Himmelsöl und das Taubenwunder zum Thema hat.¹¹⁵ Für theologisch unhaltbar hält er es insbesondere, wenn dem heiligen Remigius Prädikate wie *sanctificare*¹¹⁶ zugeschrieben werden.

In diesem Sinne legt Gottschalk biblische wie patristische Beweise vor, wonach niemand anderes als Gott ein Spender von Heiligkeit und Gnaden sein könne: *Deus est qui sanctificat*.¹¹⁷ Analog zu in seinen Prädestinationsschriften suchte der Mönch also zu zeigen, dass einzig und allein Gott ein Akteur des Heils sein kann, während den Auserwählten nur die Rolle der dankbaren, betenden Empfänger der Gnade bleibt:¹¹⁸ Die Korrektur des Remigius-Offiziums schien ihm damit ebenso blasphemisch zu sein wie die Prädestinationslehre des Erzbischofs, denn dieser rechnete das Handeln eines Menschen und nicht Gottes Handeln zur Rettung an. Insofern spricht er Hinkmar als Urheber (*auctor*)¹¹⁹ dieser Korrekturen – und im Unterschied zum göttlich autorisierten Gregor – die Kompetenz ab, sich erfolgreich für das Seelenheil seiner Kleriker einsetzen zu können; stattdessen würden diese Korrekturen nur die Hybris des Erzbischofs offenlegen, der seine heils geschichtlich-pastorale Rolle überschätze: *Multum praesumpsit, qui talia in hoc corrupto Dei libro correxit*.¹²⁰ Vielleicht war es genau diese Kritik, die in den Ohren des im Medium von Hagiographie operierenden Bischofspastors nachhallte, als er sich an die Gestaltung des 8. Kapitels machte. Immerhin stellt das korrigierte Remigius-Offizium nicht nur eine frühe (Text-)Stufe der „Vita Remigii“ dar, sondern es dürfte auch späterhin mit der teilweise wortwörtlich übereinstimmenden Vita intertextuell verwoben gewesen sein:¹²¹ Eine Kritik am Offizium kam insofern einer Kritik an der Vita gleich und umgekehrt.

Jedenfalls zeigen Gottschalks schriftliche Äußerungen, die zur Verbreitung im klerikalen Milieu geeignet waren, dass der erzbischöfliche Vitenautor zum Zeitpunkt der Abfassung des 8. Kapitels durchaus damit rechnen musste, in dem von ihm adressierten Publikum auf prädestinationstheologische Einwände gegen den von ihm so forcierten Remigius-Kult zu stoßen – wenngleich er beteuert, dass solche

¹¹⁴ GILLIS 2017, S. 220–222.

¹¹⁵ Eine Übersicht über das Remigius-Offizium bietet GOUDSENNÉ 1997, S. 121f.; vgl. auch: STAUBACH 2006, S. 85 mit Anm. 40.

¹¹⁶ GOTTSCHALK 1945, S. 455,9.

¹¹⁷ GOTTSCHALK 1945, S. 456,6.

¹¹⁸ GILLIS 2017, S. 219f.

¹¹⁹ Vgl. GOTTSCHALK 1945, S. 435,9 und S. 439,7.

¹²⁰ GOTTSCHALK 1945, S. 456,9f.

¹²¹ STAUBACH 2006, S. 84f.; ISAÏA 2010, S. 458f.; GILLIS 2017, S. 218.

Einwände in seiner Kirchenprovinz nur noch mit „flüsterndem Mund“ ausgesprochen werden würden.¹²²

Vor diesem Hintergrund dürfte nun auch die abschließende Gestaltung des 8. Kapitels zu verstehen sein. Denn nachdem der Bischofspastor in Form eines ‚Anathemas‘ nochmals die umfassende Autorisierung seiner Lehre betont hat,¹²³ belehrt er seine Kleriker darüber, wie das ‚schlechte‘ Beispiel des Fercintus zu verstehen ist:

„Angesichts der Tatsache, dass der vorgenannte Bürger es wider das Verbot des seligen Remigius wagte, zu öffnen, was jener verschlossen hatte, und die Strafe nicht scheute, mögen wir uns mit jedem einzelnen fürchten, die Worte und Gebote der Heiligen gering zu nehmen: Denn mit Gott in sich selbst sprechend drückt ihre vergängliche Predigt unveränderlich bleibende Sätze aus.“¹²⁴

In einem letzten Akt schärft der Vitenautor seinem Publikum also noch einmal ein, auf gar keinen Fall an seiner Lehre über die Prädestination zu zweifeln, die er in Auslegung der schützenden Taten des Heiligen entwickelt hatte; denn wer dies tue, der zweifle nicht nur an den Autoritäten, sondern fatalerweise auch an der heilsbringenden Rolle der Heiligen und insbesondere an derjenigen ihres gemeinsamen Patrons Remigius, der „durch die Prädestination Gottes“ autorisiert ist, die Reimser Kirche „durch Wort und Beispiel“ zum Heil zu leiten.¹²⁵

Spätestens an dieser Stelle wird deutlich, wie sehr die Prädestinationskontroverse – zumal in ihren Auswirkungen auf den ‚einfachen‘ Klerus, der doch in erster Linie im Kontakt mit dem Kirchenvolk stand¹²⁶ – die theologischen Voraussetzungen bedrohte, unter denen Hinkmar den Remigius-Kult aufwertete und dabei einen innerkirchlichen Leitungsanspruch anmeldete. Der soziopolitische Rahmen und der fundamentale Charakter dieser Bedrohung erklärt nun auch, warum der Bischofspastor das 8. Kapitel der „Vita Remigii“ ausschließlich einem klerikalen Publikum vorbehalten hat, ja, warum er überhaupt inmitten dieser Vita eine Theologie im engeren Sinne präsentierte, die ungewöhnlich ausführlich und intertextuell komplex ist. Denn indem er die theoretischen Grundlagen seiner kirchenpolitischen Rolle durch eine umfassende ‚(Selbst-)Autorisierung‘ gegen mögliche Einwände immunisiert, sucht der bischöfliche Vitenautor nicht nur seine oberste

¹²² Siehe oben, Anm. 109.

¹²³ HINKMAR 1896, c. 8, S. 285,4f.: *Et si quid aliter, quam illi docuere, a quoquam dogmatizatur, sine ulla dubitatione cassatur, quia totum veritate est vacuum [...].*

¹²⁴ Hinkmar 1896, c. 8, S. 285,7–10: *De eo, quod prefatus civis contra vetitum beati Remigii quod ille clauserat aperire presumpsit et ultiōne non caruit, nos quoque pertimescamus sanctorum verba et preceptiones parvi pendere, quia, Deo in se loquente, sine mutabilitate manentes sententias exprimit eorum sermo, qui transit.*

¹²⁵ Siehe oben, Anm. 29.

¹²⁶ Vgl. zu diesem wichtigen Publikum der Kontroverse: PEZÉ 2017, S. 306–314, S. 325f.

pastorale Führungsautorität, sondern auch die Verbindlichkeit der von ihm aufgestellten Remigius-Beispiele sicherzustellen. Zugleich bemüht sich Hinkmar, diese sehr abstrakten Ausführungen (die vielleicht nicht für alle klerikalen ‚simplices‘ gleichermaßen verständlich waren) an die ‚fremdautorisierende‘ Erzählung von den beispielhaften Taten des Bischofsheiligen rückzukoppeln.

Dazu nutzt Hinkmar – neben der leitmotivischen Aufnahme einzelner Metaphern aus dem ‚Tatsachenbericht‘ (z.B. ewiges Feuer, Herausforderung durch den Teufel) – vor allem die abschließend durchgeführte ‚moralische‘ Belehrung über den Ungehorsam des Fercintus. Indem der Vitenautor dessen schreckliches Ende noch einmal in Erinnerung ruft, beweht er die im 8. Kapitel vorgetragene Prädestinationslehre gewissermaßen mit einer ‚Sanktion‘, welche die Folgen, die ein Zweifeln an dem von ihm vermittelten (Heils-)Wissen haben könnte, noch einmal unterstreicht.

4. Schluss

In Anlehnung an die bisherige Forschung zu den karolingischen Bischofsvitae im Allgemeinen und zu Hinkmars „Vita Remigii“ im Besonderen habe ich eingangs die Frage aufgeworfen, inwiefern sich der Reimser Erzbischof im 8. Kapitel durch die sogenannte Prädestinationskontroverse in seinem pastoralen Selbstverständnis herausfordert zeigt und auf welche Weise er versuchte, diese legitimatorische Herausforderung zu bewältigen.

Dazu habe ich zunächst herausgearbeitet, dass Hinkmar als Vitenautor prinzipiell (und analog zu seinen Fürsten-/Laienspiegeln) einen pastoralen Gestus ausübt, der vor allem darin besteht, zwei unterschiedlich gelehrte Publikumskreise seiner Kirchenprovinz über die moralische und/oder die dogmatische Bedeutung der erzählten Remigius-Beispiele zu belehren. Dabei finden sich biblische und patristische Referenzen sowohl in die erzählenden Passagen (zwecks Fremdautorisierung der Handlungsfigur) als auch in die belehrenden Passagen (zwecks Selbstautorisierung des Vitenautors) hineingewoben. Hinkmars pastorales Selbstverständnis stützt sich insofern vor allem auf die Schriftautoritäten Gregors des Großen, der auch in methodischer Hinsicht als Vorbild angeführt wird.

Davon ausgehend habe ich dann das 8. Kapitel unter die Lupe genommen, wo der 185 MGH-Zeilen langen Lehre über das richtige Verständnis der Prädestination zunächst noch eine andere *exhortatio* vorangestellt ist. In dieser wird nämlich das klerikale Publikum, dem das 8. Kapitel in Gänze vorbehalten ist, vom bischöflichen Vitenautor über den seelsorgerischen Sinn der zuvor erzählten Schutzhandlungen des Bischofsheiligen unterrichtet. Mit dem anschließend ausgesprochenen

Fürbittengebet ist es dann analogerweise Hinkmar, der für sich in Anspruch nimmt, im Medium von Hagiographie das Seelenheil seiner klerikalen Leser und Hörer sicherstellen zu können.

In diesem Sinne ist auch die im 8. Kapitel vorgetragene Prädestinationslehre zu verstehen, deren Theorie vom freien Willen letztlich die heilsbringende Rolle der Heiligen wie der Bischöfe betont. Autorisieren tut Hinkmar dieses Konzept wiederum durch eine Vielzahl an Autoritätenreferenzen, wobei sich vor allem ein starker Einfluss Alkuins herausgestellt hat, dessen Schule sich wohl auch die Übernahme theoretischer Leitlinien aus der „Consolatio“ von Boethius verdanken. Zugleich dürfte mit Alkuin (neben Gregor) ein weiterer Eckpfeiler im pastoralen Selbstverständnis des bischöflichen Vitenautors gefunden sein: Immerhin ist die Hirtenmetaphorik spätestens seit Alkuin eng mit der korrekten Vermittlung von (Heils-)Wissen verknüpft.

In diesem Zusammenhang habe ich auf eine unter dem Titel „Adversaria in librum responsorialem“ überlieferte Kritik Gottschalks aufmerksam gemacht, welche die von Hinkmar vorgenommenen Korrekturen am Antiphonar von Saint-Remi (das intertextuell aufs engste mit der „Vita Remigii“ verbunden ist) als korrumptiert und blasphemisch aussehen lässt: Denn analog zu seinen Prädestinationslehren, so der Haupteinwand Gottschalks, rechne Hinkmar nicht Gottes Handeln, sondern das eines Menschen zur Rettung an. Mit seiner in Hautvillers verfassten Glosse rührte Gottschalk also mehr oder weniger öffentlichkeitswirksam an den theologischen Voraussetzungen, auf denen der Reimser Erzbischof sowohl die Aufwertung des Remigiuskultes als auch seinen eignen pastoralen Leitungsanspruch baute.

Vor diesem Hintergrund hat sich schließlich zeigen lassen, dass Hinkmar gerade das 8. Kapitel seiner „Vita Remigii“ dazu nutzte, um vor allem im Milieu der klerikalen ‚simplices‘ prädestinationstheologisch begründete Zweifel an seiner Pastoralkompetenz auszuräumen und ihre weitere Verbreitung zu unterbinden. Dabei ging er durchaus geschickt vor. Selbst wenn man die heute überlieferte Gestalt des 8. Kapitels mit Isaäa auf eine Interpolation zurückführen will, die der Reimser Erzbischof irgendwann im Laufe der 860/70er Jahre vornahm,¹²⁷ so dürfte doch deutlich geworden sein, dass er sein bereits an anderer Stelle entwickeltes Prädestinationsverständnis (u.a. in „De Predestinatione“) nicht einfach nach einem „copy/paste“¹²⁸-Schema in die Vita eingefügt hat. Eher sind die langwierigen dogmatischen Ausführungen gezielt zwischen das hoffnungsvolle Bild vom schützenden Bischofsheiligen und dem ganz zum Schluss aufgestellten Bild vom ungehorsamen Fercintus platziert worden. Seinem klerikalen Publikum führt Hinkmar auf

¹²⁷ ISAÄ 2010, S. 519–521.

¹²⁸ ISAÄ 2015, S. 174.

diese Weise recht eindrucksvoll vor Augen, welche positiven oder negativen Folgen ein Akzeptieren oder Bezwifeln seiner Lehre für das eigene Seelenheil haben kann. Damit hat der Reimser Erzbischof auf die prädestinationstheologische Herausforderung seines pastoralen Selbstverständnisses eine durch und durch pastorale Antwort gegeben. Wie sehr er auch unter ‚Druck‘ geraten war – der im Medium von Hagiographie operierende Bischofpastor fiel auch im 8. Kapitel der „Vita Remigii“ nicht aus seiner Rolle.

5. Quellen- und Literatur Quellen

BEDA 1898: Beda, *Liber de locis sanctis*, ed. PAUL GEYER (CSEL 39), 1898, S. 299–324.

BOETHIUS 1984: Boethii *Philosophiae consolatio*, ed. LUDWIG BIELER (CCSL 94), ²1984.

GOTTSCHALK 1945: *Adversaria in librum responsorialem*, ed. CYRILLE LAMBOT, in: Œuvre théologiques et grammaticales de Godescalc d’Orbais. Textes en majeure partie inédits, hg. von CYRILLE LAMBOT (Spicilegium sacrum Lovaniense 20), 1945, S. 427–458.

HINKMAR 1896: *Vita Remigii episcopi Remensis auctore Hincmaro*, ed. BRUNO KRUSCH (MGH SS rer. Merov. 3), 1896, S. 239–349.

VENANTIUS FORTUNATUS 1885: *Vita sancti Remedii episcopi Remensis male attributa Venantio Fortunato*, ed. BRUNO KRUSCH (MGH Auct. ant. 4,2), 1885, S. 64–67.

Literatur

BERNARD-VALETTE 2014: CLÉMENTINE BERNARD-VALETTE, Pratique politique de l’intertexte hagiographique chez Hincmar de Reims, in: Normes et hagiographie dans l’Occident latin (VIe–XVe siècle). Actes du colloque international de Lyon 4–6 octobre 2010, hg. von MARIE-CÉLINE ISAÏA, THOMAS GRANIER (Hagiologia 9), 2014, S. 119–133.

BREMOND/LE GOFF/SCHMITT 1982: CLAUDE BREMOND, JACQUES LE GOFF, JEAN-CLAUDE SCHMITT, L’»exemplum« (Typologie des Sources du Moyen Âge Occidental 40), 1982.

DAXELMÜLLER 1985: CHRISTOPH DAXELMÜLLER, Auctoritas, subjektive Wahrnehmung und erzählte Wirklichkeit. Das Exemplum als Gattung und Methode, in: Germanistik. Forschungsstand und Perspektiven 2: Ältere deutsche Literatur. Neuere deutsche Literatur, hg. von GEORG STÖTZEL, 1985, S. 72–87.

DEVISSE 1975–1976: JEAN DEVISSE, Hincmar. Archevêque de Reims 845–882 (Travaux d'histoire ethico-politique 29), 3 Bde., 1975–1976.

ENGELS 1989: ODILO ENGELS, Der Reichsbischof in ottonischer und fröhlsalischer Zeit, in: Beiträge zu Geschichte und Struktur der mittelalterlichen Germania Sacra, hg. von IRENE CRUSIUS (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 93/Studien zur Germania Sacra 17), 1989, S. 135–175.

ENGLER/MÜLLER 1995: BERND ENGLER, KURT MÜLLER, Einleitung. Das Exemplum und seine Funktionalisierungen, Studien zur Bedeutung und Funktion exemplarischen Erzählers, hg. von BERND ENGLER, KURT MÜLLER (Schriften zur Literaturwissenschaft 10), 1995, S. 9–20.

FLORYSZCZAK 2005: SILKE FLORYSZCZAK, Die Regula Pastoralis Gregors des Großen (Studien und Texte zu Antike und Christentum 26), 2005.

FRIEDE/SCHWARZE 2015: SUSANNE FRIEDE, MICHAEL SCHWARZE, Einführung, in: Autorschaft und Autorität in den romanischen Literaturen des Mittelalters, hg. von SUSANNE FRIEDE, MICHAEL SCHWARZE (Beihefte zur Zeitschrift für romanische Philologie 390), 2015, S. 3–7.

GANZ 1990: DAVID GANZ, The Debate on Predestination, in: Charles the Bald. Court and Kingdom, hg. von MARGARET GIBSON, JANET NELSON, 2nd 1990, S. 283–302.

GILLIS 2015: MATTHEW BRYAN GILLIS, Heresy in the flesh. Gottschalk of Orbais and the predestination controversy in the archdiocese of Rheims, in: Hincmar of Rheims. Life and Work, hg. von RACHEL STONE, CHARLES WEST, 2015, S. 247–267.

GILLIS 2017: MATTHEW BRYAN GILLIS, Heresy and Dissent in the Carolingian Empire. The Case of Gottschalk of Orbais, 2017.

GOUDÉNNE 1997: JEAN-FRANÇOIS GOUDÉNNE, La musique de l'ancien office de s. Remi retrouvée (IXe siècle), in: Clovis. Histoire & mémoire 2: Le baptême de Clovis, son écho à travers l'histoire, hg. von MICHEL ROUCHE, 1997, S. 103–128.

HAARLÄNDER 2000: STEPHANIE HAARLÄNDER, 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 47), 2000.

ISAÏA 2010: MARIE-CÉLINE ISAÏA, Remi de Reims. Mémoire d'un saint, histoire d'une église (Histoire religieuse de la France 35), 2010.

ISAÏA 2015: MARIE-CÉLINE ISAÏA, The bishop and the law, according to Hincmar's life of Saint Remigius, in: Hincmar of Rheims. Life and Work, hg. von RACHEL STONE, CHARLES WEST, 2015, S. 170–189.

JAEGER 1983: STEPHEN JAEGER, The Courtier Bishop in Vitae from the Tenth to the Twelfth Century, in: Speculum 58,2 (1983), S. 291–325.

KLEINJUNG 2021: CHRISTINE KLEINJUNG, Bischofsabsetzungen und Bischofsbild. Texte – Praktiken – Deutungen in der politischen Kultur des westfränkisch-französischen Reichs 835–ca. 1030 (Quellen und Forschungen zum Recht im Mittelalter 11), 2021.

MEIER/WAGNER-EGELHAAF 2014: CHRISTEL MEIER, MARTINA WAGNER-EGELHAAF, Einleitung, in: Prophetie und Autorschaft. Charisma, Heilsversprechen und Gefährdung, hg. von CHRISTEL MEIER, MARTINA WAGNER-EGELHAAF, 2014, S. 11–38.

MÖLLERS 2018: CHRISTOPH MÖLLERS, Die Möglichkeit der Normen. Über eine Praxis jenseits von Moralität und Kausalität, 2018.

MÜLLER 1995: JAN-DIRK MÜLLER, Auctor – Actor – Author. Einige Anmerkungen zum Verständnis vom Autor in lateinischen Schriften des frühen und hohen Mittelalters, in: Der Autor im Dialog. Beiträge zu Autorität und Autorschaft, hg. von FELIX PHILIPP INGOLD, WERNER WUNDERLICH, 1995, S. 17–31.

NACHTMANN 1998: DORIS NACHTMANN, Einleitung, in: Hinkmar von Reims. *De cavendis vitiis et virtutibus*, hg. von DORIS NACHTMANN (MGH QQ zur Geistesgesch. 16), 1998, S. 1–24.

PATZOLD 2008: STEFFEN PATZOLD, Episcopus. Wissen über Bischöfe im Frankenreich des späten 8. bis frühen 10. Jahrhunderts (Mittelalter-Forschungen 25), 2008.

PEZÉ 2017: WARREN PEZÉ, *Le Virus de l'erreur. La controverse carolingienne sur la double prédestination: Essai d'histoire social* (Collection Haut Moyen Âge 26), 2017.

PEZÉ 2018: WARREN PEZÉ, Une confession inédite d'Hincmar sur la prédestination, in: *La controverse carolingienne sur la prédestination. Histoire, textes, manuscrits*, hg. von PIERRE CHAMBERT-PROTAT, JÉRÉMY C. DELMULLE, WARREN PEZÉ, JEREMY THOMPSON (Collection Haut Moyen Âge 32), 2018, S. 221–248.

REUTER 2000: TIMOTHY REUTER, Ein Europa der Bischöfe. Das Zeitalter Burchards von Worms, in: Bischof Burchard von Worms, 1000–1025, hg. von WILFRIED HARTMANN (Quellen und Abhandlungen zur mittelrheinischen Kirchengeschichte 100), 2000, S. 1–28.

SCHLIEBEN 2024: BARBARA SCHLIEBEN, Gegenwart schreiben im 10. Jahrhundert. Deutungen der eigenen Zeit in Rathers *Meditationes* und in Attos *Polipticum* (Europa im Mittelalter 30), 2024.

SCHNEIDER 2010: OLAF SCHNEIDER, Erzbischof Hinkmar und die Folgen. Der vierhundertjährige Weg historischer Erinnerungsbilder von Reims nach Trier (Millenium-Studien 22), 2010.

SCHRÖRS 1884: HEINRICH SCHRÖRS, Hinkmar, Erzbischof von Reims. Sein Leben und seine Schriften, 1884 (ND 1967).

SHARPLES 2009: ROBERT SHARPLES, Fate, prescience and free will, in: *The Cambridge Companion to Boethius*, hg. von JOHN MARENbon, 2009, S. 207–227.

SUCHAN 2015: MONIKA SUCHAN, Mahnen und Regieren. Die Metapher des Hirten im frühen Mittelalter (Millennium-Studien 56), 2015.

STAUBACH 2006: NIKOLAUS STAUBACH, *Regia sceptrum sacrans. Erzbischof Hinkmar von Reims, der heilige Remigius und die ‚Sainte Ampoule‘*, in: *Frühmittelalterliche Studien* 40 (2006), S. 79–101.

STAUBACH 2014: NIKOLAUS STAUBACH, Fälschung – Fiktion – Prophetie. Die *Areopagitica* Hilduins von St. Denis, in: *Prophetie und Autorschaft. Charisma, Heilsversprechen und Gefährdung*, hg. von CHRISTEL MEIER, MARTINA WAGNER-EGELHAAF, 2014, S. 105–128.

STRATMANN 1991: MONIKA STRATMANN, *Hinkmar von Reims als Verwalter von Bistum und Kirchenprovinz (Quellen und Forschungen zum Recht im Mittelalter 6)*, 1991.

STRATMANN 1995: MONIKA STRATMANN, Zur Wirkungsgeschichte Hinkmars von Reims, in: *Francia* 22,1 (1995), S. 1–43.

TAYLOR 2013: ANNA LISA TAYLOR, *Epic Lives and Monasticism in the Middle Ages, 800–1050*, 2013 (<https://doi.org/10.1017/CBO9781139343787>).

Schlagwörter

Bischof / Bishop (<https://d-nb.info/gnd/4006949-7>), Gottschalk von Orbais / Gottschalk of Orbais (<https://d-nb.info/gnd/118696726>), Hagiografie / Hagiography (<https://d-nb.info/gnd/4022930-0>), Hinkmar von Reims / Hincmar of Rheims (<https://d-nb.info/gnd/118551280>), Prädestination / Predestination (<https://d-nb.info/gnd/4175516-9>)