

Beobachtungen zu Form, Sprache und Publikum der Prosabiographien des Venantius Fortunatus in der Hagiographie des römischen Gallien¹

Von Richard Collins

In der zweiten Hälfte des sechsten Jahrhunderts ragen im fränkischen Königreich zwei Männer heraus, denen wir fast alle literarischen Zeugnisse ihrer Epoche verdanken: Der Historiker Gregor von Tours und der Dichter Fortunatus. Das Werk dieser Schriftsteller ist formal so verschieden, daß man häufig gezögert hat, sie als Vertreter der gleichen historischen Wirklichkeit zu betrachten².

Wie dem auch immer sei, in einem Bereich stellt sich dieses Problem nicht: in den hagiographischen Schriften, in denen beide Autoren eine sehr ähnliche, sonst unübliche Art der literarischen Darstellung verwenden, um den Ruhm ihrer Hauptfiguren zu verkünden, nämlich die kunstvolle Ausarbeitung einer Folge übernatürlicher Handlungen oder „virtutes“, die jeweils die einzelnen Glieder einer endlosen Kette von Wundern sind.

Gerade diese literarische Gattung, die als einzige die beiden größten Literaten jenes Zeitalters miteinander und auch mit den wenigen anderen Schriftstellern ihrer Zeit verbindet, verdiente daher das besondere Interesse der historischen Wissenschaft. Aber ausgerechnet diese Wissenschaft stand ihr lange skeptisch gegenüber, und wenn zu Beginn dieses Jahrhunderts das Übernatürlich-Wunderbare in Gregors Werk Zweifel an seiner Eignung als Historiker entstehen ließ³, so erging es auch Fortunatus kaum besser. René Aigrain drückte zum Beispiel die Meinung eines Jahrhunderts wissenschaftlicher Forschung aus, als er noch 1953 bedauerte, daß „Fortunatus sich einfach mit relativ ärmlichen literarischen Topoi und Wundergeschichten zufriedengeben habe“ und daß „sein Beispiel zu viele Nachahmer dazu ver-

¹ Deutsche Version einer Studie, die im Programm des III. Colloquiums über „Irland und der Kontinent 500–1000“ am 14. Mai 1977 am University College Dublin vorgelegt wurde.

² Dazu vor allem *D. Tardi*, „Fortunatus: étude sur un dernier représentant de la poésie latine dans la Gaule mérovingienne“, Paris, 1927, S. 130 f. Anders *F. Prinz*, „Frühes Mönchtum im Frankenreich“, München, Wien, 1965, S. 485, der als erster auf die Vergleichbarkeit hagiographischer Texte hinwies.

³ Vgl. z. B. *Bruno Krusch*, „Nochmals die Taufe Chlodowechs in Tours 507/08 und die Legende Gregors von Tours“, in: *Historische Vierteljahrschrift*, 28 (1933), S. 562 f.

anlaßt habe, diese präzisen biographischen Details vorzuziehen, für die wir uns ungleich mehr interessieren würden⁴. Jedoch war die Möglichkeit, solche Literatur ernstzunehmen, schon lange zuvor von Wilhelm Levison erwogen worden, der bereits 1921 feststellte, „ein falscher oder fehlgeleiteter Rationalismus, der überall Betrug und nichts als Betrug witterte, ist heute überwunden (. . .), die Tatsache, die einem vermeintlichen Wunder zugrunde lagen, kümmern uns weniger als der Glaube, der irgendwelche Vorgänge als Wunder erscheinen ließ“⁵. Vor etwas mehr als zehn Jahren wurde der Wert eines solchen Ansatzes von František Graus bewiesen, zuerst in einem Artikel über merowingische Gefangenenbefreiungen⁶ und dann in einer Studie über Volk, Herrscher und Heilige im Reich der Merowinger⁷.

Im folgenden möchte ich, aus der durch die oben genannten Werke eröffneten Perspektive, einige Bemerkungen zu Form, Sprache und Publikum der Prosabiographien des Venantius Fortunatus machen.

In beinahe allen seinen Werken beschäftigt sich Fortunatus mit Heiligen, die Mönchsbischöfe waren; Absicht und Eigenart seiner Wundergeschichten wird besser erkennbar, wenn man sie mit einigen früheren gallischen Werken über dieses Thema vergleicht, von denen das erste und wichtigste die „Vita Martini“ des Sulpicius Severus ist.

Im Prolog zu diesem Text beschreibt Sulpicius das Publikum, das er als seine „legentes“ zu beeinflussen hofft⁸, ein Terminus, der durchgehend in der Vita benutzt wird und der wenig Zweifel über den Zweck des Textes offen läßt. Trotzdem wird dieses Publikum niemals ausdrücklich definiert; erst Jacques Fontaine konnte nach eingehender Erforschung der Bilder und der Topoi, der christlichen und klassischen Interferenzen im Text zu dem Ergebnis kommen, daß Sulpicius sich damit an den gebildeten Adel Aquitaniens wandte⁹. Diese Interpretation ist jedoch vor kurzem wiederum in Frage gestellt worden, weil „die eigentliche Erzählung der Vita wenig Konzessionen an den literarischen Zeitgeschmack macht“¹⁰. Die Kritik kann jedoch die erwähnte These nicht entkräften, da sie das beweiskräftigste Element, das uns Sulpicius hinterlassen hat, sein Latein, außer Acht läßt. Selbst

⁴ R. Aigrain, *L'hagiographie: ses sources, ses méthodes, son histoire*, Poitiers, 1953, S. 159.

⁵ W. Levison, „Die Politik in den Jenseitsvisionen des frühen Mittelalters“, in: Festgabe F. v. Bezold, 1921, S. 90; wir verdanken dieses Zitat der wichtigen Besprechung F. Lotters über F. Graus, „Volk, Herrscher und Heilige im Reich der Merowinger“, in: *Deutsches Archiv für die Erforschung des Mittelalters*, 27 (1971), S. 197.

⁶ F. Graus, „Die Gewalt bei den Anfängen des Feudalismus und die Gefangenenbefreiungen der merowingischen Hagiographie“, in: *JWG* 1 (1961), S. 61 f.

⁷ F. Graus, „Volk, Herrscher und Heilige im Reich der Merowinger. Studien zur Hagiographie der Merowingerzeit“, Prag, 1965.

⁸ Sulpicius Severus, „Vita Martini“, hrsg. von J. Fontaine, SC 133 Paris, 1967, Bd. 1, ded. 1 und 3, S. 248; 27, 6 und 27, 7 S. 316.

⁹ *Ibid.* Bd. 1, S. 72 ff., und Bd. 2, S. 375 f.

¹⁰ P. Rousseau, „The spiritual authority of the monk-bishop: eastern elements in some western hagiography of the fourth and fifth centuries“, in: *The Journal of Theological Studies*, 22 (1971), S. 406, Anm. 1.

wenn der Autor vorgibt „entschlossen zu sein, nicht wegen seiner Sprachfehler (Solözismen) zu erröten“¹¹, bleiben das nicht mehr als leere Worte, denn der Geist, der seine Sprache beseelt, entspricht durchaus jener ‚urbanitas‘, die ihn etwa in den „Dialogen“ dazu veranlaßt, sich für den Gebrauch von „*exsufflare*“ zu entschuldigen, das er als ein „kaum lateinisches Wort“ abtut. Beweismaterial für seine großen Bemühungen in dieser Richtung liefert andererseits die konservative Syntax; hier macht Sulpicius, im Gegensatz zu anderen Schriftstellern seiner Epoche, nur mit größter Zurückhaltung Konzessionen an die Volkssprache: der klassische Gebrauch des Kasus etwa wird vollkommen beibehalten¹²; das gleiche gilt auch in den 56 Fällen, in denen der ablativus absolutus vorkommt, der fehlerlos konstruiert ist¹⁴. Diminutiva anstelle von Primitiva kommen nicht vor¹⁵ und auch das Deponens wird immer respektiert¹⁶. Verbindungen von Präpositionen wie „*deiuxta*“, „*acontra*“ und „*inante*“, gibt es nicht¹⁷. Mit dem Gebrauch des infinitivus finalis nach Verben der Bewegung ist Sulpicius, im Gegensatz zu anderen zeitgenössischen Autoren, äußerst vorsichtig¹⁸.

Über diesen strengen Klassizismus hinaus entdeckt man jedoch einige Merkmale, die die Feinheit und Durchkonstruiertheit seiner Sprache verraten: z. B. das bewußte Streben nach dem infinitivus historicus¹⁹, oder auch Reichtum und Vielfalt der Beiordnung, die oft noch durch Formen wie das enklitische „-que“ unterstrichen wird²⁰, ebenso wie die ständige Verwendung der „*variatio sermonis*“²¹ und schließlich seine rhythmische Prosa, die noch zu einem Großteil auf quantifizierenden metrischen Kombinationen, entsprechend bevorzugten klassischen Formen, beruht²². Solche Züge erlauben es uns daher, die Prosa des Sulpicius als vorbildliches Beispiel für das anzusehen, was ein hochgebildeter Hagiograph gegen Ende des vierten Jahrhunderts für stilistisch „de rigueur“ hielt, wenn er sich an eine vornehme und anspruchsvolle Leserschaft wandte.

Wenn wir dagegen die Heiligenviten des Venantius Fortunatus betrachten, werden wir uns sofort der völlig andersartigen Stimmung bewußt, die in

¹¹ Sulpicius Severus, „*Vita Martini*“, ded. 5, S. 250: „...decidi ut soloecismis non erubescerem...“.

¹² Vgl. Sulp. Sev., „*Dial.*“, 3, 8, 2, CSEL 1, S. 205: „... ut *verbo*, quia necesse est, *parum Latino* loquamur, *exsufflans*...“.

¹³ P. Hyltén, „*Studien zu Sulpicius Severus*“, Diss. Lund, 1940, S. 7 f.

¹⁴ Vgl. die vergleichenden Statistiken meiner Dissertation über „*Rhetorica et sermo 'rusticus' en Gaule mérovingienne: l'oeuvre en prose de Fortunat*“, Paris, 1977, S. 72, Anm. 379; zum Wegfallen des Subjekts bei diesen Konstruktionen, vgl. A. Lönnergren, „*De syntaxi Sulpicii Severi*“, Diss. Uppsala, 1882, S. 68.

¹⁵ P. Hyltén, „*Studien zu Sulpicius Severus*“, S. 8.

¹⁶ R. Collins, „*Rhetorica et sermo 'rusticus' en Gaule mérovingienne*“, S. 62.

¹⁷ P. Hyltén, „*Studien zu Sulpicius Severus*“, S. 8.

¹⁸ *Ibid.* S. 8.

¹⁹ Zum stilistischen Wert dieser Konstruktion bei Sulpicius, vgl. A. Szantyr, „*Lateinische Grammatik*“, München, 1965, Bd. 2, S. 376.

²⁰ Dazu P. Hyltén, „*Studien zu Sulpicius Severus*“, S. 8.

²¹ *Ibid.*, S. 58 ff.

²² *Ibid.*, S. 25 ff.

den Biographien dieses kaum minder gebildeten Vertreters der römischen Rhetorenschule von Ravenna herrscht²³. Der Unterschied zeigt sich zuerst in den Vorstellungen, die Fortunatus über das Publikum zum Ausdruck bringt: „legentes“ wird durch „audientes“ ersetzt, ein Ausdruck, der keinen kleinen Kreis bezeichnet, sondern „catervas populorum“²⁴. Diesbezüglich kann man Fortunatus mit Gregor von Tours vergleichen, der auch durchblicken läßt, daß sein Werk für die mündliche Überlieferung an ein großes Publikum bestimmt sei²⁵. Diesen Gedanken kann man ebenfalls in einer Reihe anderer Viten einer etwas späteren Periode finden, vor allem in der „Vita Nicetii“²⁶ und den zwei von Dinamius von Marseille geschriebenen Viten²⁷. Jedoch liegt die Vollendung von Fortunatus' erstem Werk um etwa sieben Jahre vor dem Beginn von Gregors literarischem Schaffen²⁸. Welchen Grad von Eigenständigkeit kann man ihm daher im Rahmen der gallischen Tradition zugehen?

Ab Anfang des sechsten Jahrhunderts erscheinen vereinzelt in Kommentaren zum bischöflichen Usus Hinweise darüber, daß Viten am Todestag der

²³ Bezügl. Fortunatus' Bildung vgl. die noch immer grundlegende Dissertation von Hermann Elss, „Untersuchungen über den Stil und die Sprache des Venantius Fortunatus“, Heidelberg, 1907, S. 12 ff. Es ist bezeichnend für unsere Einschätzung der Bildung des Fortunatus, daß in einer späteren Periode ein so klassisch-korrekt stylistisch wie Paulus Diaconus offen seine Bewunderung für Erziehung und Werk dieses Dichters zum Ausdruck bringt: Vgl. Paulus Diaconus, „Historia Langobardorum“, 2, 13, Pl 88, S. 22 f.)

²⁴ „Vita Medardi“, c. 1, MGH Auct. ant., IV, 67: „... omnium populorum catervas...“. Ich bereite z. Zt. eine textkritische philologische Studie über die Authentizität dieser wichtigen Vita vor.

Der Gebrauch so allgemeiner Ausdrücke wie „plebs“ („Vita Hilarii“, c. 1, ibid., 1; „Vita Albini“, c. 1, ibid., 25) und „populus“ („Vita Albini“, c. 4, ibid., 29) bei Fortunatus läßt auf ein weit größeres Publikum schließen als nur das klösterlich-kerikale Milieu.

²⁵ Bemerkenswert sind Sätze wie der folgende: „... illud miraculum vobis orantibus explicabo...“, der im „Lib. de virt. Mart.“ (2, 25 MGH SS rer. Merov. I, 617) vorkommt, und zwar in einer Schrift, die „... dulcissimis fratribus et filiis ecclesiae Turonicae“ gewidmet ist (ibid., S. 585); daraus kann man schließen, daß diese Predigt speziell für die Leute von Tours ausgearbeitet worden ist.

²⁶ Vgl. „Vita Nicetii“, c. 1, MGH SS rer. Merov., III, 521; Der Autor schreibt, daß der Inhalt der Vita durch die „lectionis relatio“ bekannt gemacht werden wird.

²⁷ Vgl. „Vita Maximi“, c. 1, PL 80, 33, und „Vita Marii“, c. 1, ibid., 27. Das dritte Kapitel der „Vita Marii“ wird von dem eindrucksvollen Satz „Lectio sancti Evangelii secundum Mattheum...“ eingeleitet und mit einer Homilie über das Gleichnis von den fünf Talenten verbunden (ibid., 80, 30). Dann fährt der Text fort: „Quia vero sanctus Marius fidelis servus existit, cum fidelibus ab ipso Redemptore memoratum pondus creditur accepisse...“ Ein besonders interessanter Aspekt dieser Vita ist der volkstümliche Charakter der Wunder und die lehrhafte Warnung vor der „instabilitas morum“ ein topos, der genau der literarischen Methode des Fortunatus entspricht: „Audiant illi qui in haec ecclesia Deo et sancto Mario morum stabilitate promiserunt, audiant et mentis... diligenti cura revereantur, si omnia recta sunt erga votum; si recta omnia bene sibi contigisse, laetentur; si autem aliter est, sciant quoniam hoc in anima patiuntur, quod praefata mulier in corpore legitur passa fuisse“ (ibid., 32).

²⁸ Nach M. Bonnet („Le latin de Grégoire de Tours“, Paris, 1890, S. 12) war Gregors erstes Werk der „Liber de virtutibus sancti Martini“, der 574 und 575 verfaßt wurde.

Heiligen vor Publikum gelesen wurden²⁹. Als direkter Beitrag eines Hagiographen zu diesem Thema sind jedoch die Bemerkungen des Fortunatus von allergrößter Wichtigkeit, denn vor ihm verbindet nur ein einziger anderer Hagiograph die ausdrückliche Bejahung öffentlicher Verwendung mit der klaren Vorstellung, den Text in die Messe zu integrieren: es handelt sich dabei um einen anonymen Autor, der kurz vor Fortunatus schrieb³⁰. Er erklärt zu Beginn seiner „Vita Viviani“, daß sie in eine Predigt aufgenommen werden solle, denn „solange die virtus der Bischöfe den Gläubigen durch die Predigt zu Gehör gebracht wird, hat die Nachwelt immer ein Beispiel, dem sie folgen kann“³¹.

Möglicherweise ist dieselbe Idee in der Einleitung der „Vita Honorati“ angedeutet, die mehr als ein Jahrhundert zuvor verfaßt wurde: „hodie enim . . . pater corpore exutus est . . .“³² Jedoch sagt diese Formel nichts Bestimmtes über das Publikum aus oder über die Umstände, unter denen eine Lesung beabsichtigt sein könnte, während Struktur und Sprache der Vita ganz andere Bestrebungen deutlich machen. Das bewußte Bemühen um „clausulae“, die auf dem klassischen Prinzip der Quantität statt der Betonung beruhen³³, zeigt den Autor und sein Publikum konservativer als Sulpicius, der, trotz seiner Zugeständnisse an den literarischen Zeitgeschmack, keinen solchen Widerstand gegen rein stilistische Formulierungen erkennen läßt³⁴, die zu dieser Zeit bereits das quantitative Sprachempfinden in der gesprochenen Sprache ersetzt hatten³⁵. Ähnliche Schlüsse kann man daraus ziehen, daß sich der Autor auffallend des antiken enkomiaistischen Tugendschemas bedient, in dem die aufgezählten „virtutes“, wie in der antiken Biographie, mehr die moralischen Qualitäten der Hauptfiguren als ihre Wunderkraft bezeichnen³⁶. Im Rahmen dieses biographischen Schemas wird das Wunder, das in den am Volk orientierten Propagandaschriften des Fortunatus und des Gregor so wichtig ist, negativ beurteilt³⁷. Diese konservativen Elemente

²⁹ Zusammenstellung und Analyse dieser Kommentare bei *B. de Gaiffier*, „La lecture des Actes des martyrs dans la prière liturgique en Occident“, in: *Anlecta Bollandiana* 72 (1954), S. 145 ff.

³⁰ *E. Griffe* meint, daß die Vita gegen 340 verfaßt wurde (vgl. „La Gaule chrétienne à l'époque romaine“, Paris, 1966, Bd. 2, S. 70 f., Anm. 15).

³¹ „Vita Viviani“, c. 1, MGH SS rer. Merov., III, S. 94: „... dum audientium auribus antistitum virtus officio sermonis ingeritur, semper habeat exemplum posteritas, quod sequatur“.

³² „Sermo de Vita sancti Honorati“, PL 50, S. 1249.

³³ Vgl. *S. Cavallin*, „Les clausules des hagiographes arlésiens“, in: *Eranos* 46 (1948), S. 149.

³⁴ *P. Hyltén*, „Studien zu Sulpicius Severus“, S. 57.

³⁵ Zum Übergang von metrischer zu betonter oder rhythmischer Prosa, vgl. vor allem *H. Hagendahl*, „La prose métrique d'Arnobé“, in: *Göteborgs Högskolas Arsskrift* XLII, Göteborg, 1937, S. 1 ff.

³⁶ Zum semantischen Gehalt dieses Schlüsselwortes im literarischen Schema der antiken Biographie, vgl. die Bemerkungen von *W. Steidle*, „Sueton und die antike Biographie“, München, 1951, S. 74 f.

³⁷ *F. Prinz* hat eine Analyse dieser Reaktion im Kontext der literarischen Produktion der Irenischen Kreise gegeben: *F. Prinz*, „Frühes Mönchtum im Frankenreich“, S. 457 f.

tauchen in anderen Viten wieder auf, die, wie die „Vita Honorati“, aus lerinischen Kreisen stammen³⁸. Aber auch außerhalb dieser literarischen Kreise, läßt vor der Mitte des sechsten Jahrhunderts nichts auf eine Entwicklung der Vorstellung der Hagiographen von ihrem Publikum schließen. Constantius von Lyon beispielsweise, der seine „Vita Germani Autisiodorensis“ gegen Ende des fünften Jahrhunderts schrieb, war um die gute Meinung seiner „legentes“³⁹ bemüht – sein Ringen um eine gewisse „recherche“ und „coquetterie“ in vielen seiner Wendungen weist darauf hin, daß Constantius dabei an das rhetorische Milieu dachte, dem er selbst entstammte⁴⁰.

Mit den „Vitae Caesarii Arelatensis“ dagegen, die etwa fünfzig Jahre später verfaßt wurden, betreten wir eine literarische Welt, die von anderen Ideen beherrscht wird; das trifft vor allem auf die zweite Vita zu, in der der Schriftsteller „keine weltliche Beredsamkeit erstrebt, selbst wenn sie ihm zur Verfügung stünde“⁴¹, stattdessen „simplicitas“ vorzieht⁴² und beabsichtigt, seine Gedanken „gläubigen Zuhörern“ zukommen zu lassen⁴³.

Venantius Fortunatus enthüllt jedoch zum ersten Mal, in den Einleitungen zu seinen ersten zwei Viten, offen die volle Bedeutung dieser Schriften für seine Auftraggeber. Die „Vita Albini“, die vor 572 geschrieben ist⁴⁴, übermittelt davon z. B. ein sehr klares Bild: Das Dokumentationsmaterial wird dem Hagiographen von Domitian, dem Nachfolger des Heiligen, gesandt⁴⁵; der Kleriker, der es überbringt, hat es systematisch zusammengetragen und führt dem Autor „Personen, die seine Glaubwürdigkeit bestätigen“, vor⁴⁶. Damit wird auf die Existenz eines bestimmten Kreises hingewiesen, der eine klare Vorstellung davon hat, was er über den Heiligen aussagen will und auf Fortunatus als einen Schriftsteller, der die Hinweise dieses Kreises befolgt.

Ein ähnlicher Prozeß wird in der „Vita Hilarii“ aufgezeigt, in der die Überzeugung, daß zwischen dem Heiligen und Bischof Pascentius, der seine Biographie gefordert hat, geistige Verbindungen bestünden, sorgfältig entwickelt wird: Der Heilige hat Pascentius „von früher Kindheit an, noch

³⁸ Z. B. die in der ersten Hälfte des sechsten Jahrhunderts verfaßte „Vita Hilarii Arelatensis“ (PL 50, 1219 ff.) und vor allem die Vita des Alpeneinsiedlers und lerinischen Mönchs Antonius („De vita beati Antonii“, PL 63, 239 ff.), in der ihr Autor Ennodius von Pavia der rhetorischen Eleganz, die das ganze Werk bestimmt, offen einen großen Wert beimißt und deren Terminologie vermuten läßt, daß der Text für privates Lesen und Meditieren bestimmt war.

³⁹ Vgl. „Vita Germani Autisiodorensis“, Brief des Constantius an den Bischof Censurius, MGH SS rer. Merov., VII, 249.

⁴⁰ G. Barty, „Constance de Lyon, biographe de saint Germain d'Auxerre“, in: „Saint Germain d'Auxerre et son temps“, Auxerre, 1950, S. 99.

⁴¹ „Vita Caesarii Arelatensis“, Lib. secundus, c. 1, MGH SS rer. Merov. III, 484: „Non indigemus, vel si nobis suppeteret, eloquentia saeculari...“.

⁴² Vgl. *ibid.*, c. 1, S. 484: „... puritas simplicitasque sufficiet...“.

⁴³ *Ibid.*, c. 1, S. 484: „... fidelibus auditoribus intimare...“.

⁴⁴ Die „Vita Albini“ wurde von Domitianus, dem Bischof von Angers, der vor 577 starb, in Auftrag gegeben: vgl. W. Meyer, „Der Gelegenheitsdichter Venantius Fortunatus“, Berlin, 1901, S. 23.

⁴⁵ Vgl. *Ven. Fort.*, „Vita Albini“, c. 2, MGH Auct. ant., IV, 28.

⁴⁶ *Ibid.*, c. 2, S. 28: „... suo testimonio populum nobis attulit assentantem...“.

vor den Spuren seines Werkes, betreut⁴⁷ und die Veröffentlichung der Vita ist darum die Erwidierung eines dankbaren Schülers; damit wird seine geistliche Autorität bestätigt und seine Amtsübernahme gutgeheißen. Dies geht aus der Einleitung hervor, in der Fortunatus besonders unterstreicht, warum Pascentius die Biographie verlangt: „Du hast mich ständig zu drängen geruht, bis ich dir wenigstens eine Auslese der Taten des heiligen Hilarius zusammengestellt hatte . . . damit du wenigstens mit einer Rede das Geschenk, das er dir gemacht hat, erwidertest, so daß, während Stimme und Leben des ehrwürdigen Hirten vor den Ohren seiner Herde erklingen, er dich in deinem Amt bestätigt und auch du selbst deine Gefühle nicht verbirgst“⁴⁸.

Mit anderen Worten: Fortunatus zeigt auf, wie bestrebt Bischöfe wie Pascentius und Domitian waren, sich selbst als die direkten Erben ihrer berühmten Vorgänger darzustellen und die ganze Gemeinde der Stadt durch das Verlesen dieser Viten, die sie selbst in Auftrag gegeben hatten, zu einer liturgisch orientierten Feierlichkeit zu versammeln⁴⁹.

Das ist aber noch nicht alles. Fortunatus erklärt auch, was das Publikum in Hinblick auf die Sprache dieser Werke bedeutet. An Domitian gerichtet, beschreibt er das von ihm verwendete Latein als das eines ‚rusticus‘⁵⁰ und er betont sogar die Absichtlichkeit dieser ‚rusticitas‘, wenn er erklärt, daß er ‚lieber durch Gehorsamkeit als durch Gelehrsamkeit bekannt sein wolle‘⁵¹. Er fügt hinzu, daß die Vita in einer einfachen Sprache verfaßt sei, damit sie vom Volk verstanden werden könne⁵².

Im Laufe meines Studiums der von Fortunatus verfaßten Prosa war ich überrascht festzustellen, daß diese Aussage wörtlich zu nehmen ist und daß

⁴⁷ *Ven. Fort.*, „Vita Hilarii“, c. 1, MGH Auct. ant. IV, 1: „... (Pascentium) ab ipsis cunabulis ante sua vestigia . . . enutrivit . . .“. Dieser seltsame Satz kann nicht den Heiligen selbst meinen, da er zwei Jahrhunderte vor der Epoche des Bischofs Pascentius lebte. Er muß hier als Anspielung auf das geistliche Erbe, das der Heilige mit dem Kloster von St. Hilarius hinterlassen hatte, verstanden werden und man sollte „sua vestigia“ deshalb vielleicht mit „die Spuren seines Werkes“ übersetzen. Pascentius hatte in dem Kloster des Hilarius nämlich seine Ausbildung erhalten und war dort auch Abt geworden, ehe er Bischof von Poitiers wurde (vgl. *Greg. Tur.*, „Hist. Franc.“, IV, 18, MGH SS rer. Merov., I, 156). Fortunatus wollte mit so einem Satz allen deutlich zeigen, daß Pascentius in gewisser Weise der geistige Nachfolger des Hilarius war; vgl. auch Anm. 49.

⁴⁸ *Ven. Fort.*, „Vita Hilarii“, c. 1, MGH Auct. ant. IV, I: „... eo usque me dignitatus es perurguere, quo de actibus sacratissimi viri Hilarii . . ., ut impensi muneris vel verba rependeres, ideo . . . vel ex parte complexa perstringerem: quatenus dum sui gregis auribus vox . . . et vita pastoris antiquissimi resonaret, et ille probaret ministerium et ipse non celares affectum“.

⁴⁹ Besonders bedeutsam ist diese Betonung der Verbindung des Bischofs mit seinem heiligen Vorgänger im Fall von Pascentius, dessen Wahl gegen die Bemühungen des Frankenherzogs Austrapius stattgefunden hatte und der möglicherweise dadurch seine Position festigen wollte; vgl. dazu *Greg. Tur.*, „Hist. Franc.“, IV, 18, MGH SS rer. Merov., I, 156.

⁵⁰ Vgl. unter Anm. 51.

⁵¹ *Ven. Fort.*, „Vita Albini“, c. 4, MGH Auct. ant., IV. 2. Teil, 28: „eligo rusticus agnosci per oboedientiam magis quam . . . per doctrinam . . .“

⁵² Vgl. *ibid.*, c. 4, S. 28 f.: „... et ne mihi videlicet in hoc opere ad aures populi minus aliquid intelligibile proferatur“.

dieser Autor, der sich in seinen Einleitungen und in seinen Prosabriefen an bischöfliche Auftraggeber einer relativ korrekten Syntax und komplizierter Stilfiguren bedient, sich selbst in hagiographischen Schriften als Autor eines „sermo rusticus“ bezeichnet, der ebenso volkstümlich ist wie der seines Freundes Gregor von Tours⁵³. Ich werde nun versuchen, einen kurzen Überblick über die wichtigsten Elemente dieser Sprache zu geben und zwar an Hand eines dazu besonders geeigneten Textes aus den Biographien: der „Vita Germani Parisiaci“.

An erster Stelle bemerkt man, daß der ablativus absolutus in einigen Fällen den klassisch-autonomen Charakter verloren hat, den er in der „Vita Martini des Sulpicius“ und im gehobenen Stil der Prosabriefe des Fortunatus aufweist. Zu gleicher Zeit erscheinen accusativus absolutus und vor allem der nominativus pendens: eine Konstruktion, die auch in den Predigten des heiligen Augustinus häufig zu finden ist, die, wie Christine Mohrmann bemerkt, „in einer Sprache geschrieben sind, die sich der seiner Zuhörer sehr annähert“⁵⁴. In enger Beziehung zu diesen Aspekten, die schon eine Abschwächung des Kasus andeuten, steht die Gleichgültigkeit, mit der Fortunatus die klassische Unterscheidung zwischen Akkusativ und Ablativ bei der Konstruktion von Zeit und Ort behandelt. Viele Beispiele dieser Verwechslung sind zweifellos auf das Wegfallen des Final-m und die Substituierung des „u“ durch „o“ am Schluß des Akkusativ zurückzuführen, was sehr wahrscheinlich einer Tendenz der gesprochenen Sprache dieser Zeit entsprach⁵⁵. Natürlich kann dabei weder der Einfluß von Kopisten ausgeschlossen werden, noch die vor langer Zeit von Manitius in Bezug auf merowingische Quellen vorgebrachte Überlegung, daß es wohl sehr viel mehr derartige Phänomene gegeben hätte, wenn die Handschriften, die erst aus karolingischer Zeit stammen, nicht das meiste verwischt und Sprache und Orthographie gelätet hätten⁵⁶. Außerdem gewinnt das Argument an Gewicht, daß diese Konstruktionen der wohlüberlegten „rusticitas“ des Fortunatus zuzuschreiben

⁵³ Es ist ein Fehler, Gregors Latein zu einseitig zu betrachten: sicherlich werden die klassischen Regeln oft überschritten, aber Gregor scheint sie gekannt und bewußt zu Gunsten eines üblichen Sprachgebrauchs vernachlässigt zu haben (vgl. „Lib. in glor. conf.“, Prolog, MGH SS rer. Merov., 1, 748, in dem er von der „auctoritas nobilium dictatorum...“ spricht); gleichzeitig weist seine Prosa durchaus gesuchte Wendungen auf (vgl. *M. Bonnet*, „La latin de Grégoire de Tours“, S. 743), oder sogar metrische „clausulae“. Sie könnte also durchaus das Resultat einer bewußten und kontrollierten Vulgarisierung sein. Zu Gregors Stellung zum Gebrauch des „sermo rusticus“ vgl. *H. Beumann*, „Gregor von Tours und der sermo rusticus“, in: Festgabe M. Braubach, Münster, 1964, S. 69 ff.

⁵⁴ *Christine Mohrmann*, „Die psychologischen Bedingungen der konstruktionslosen Nominativi in den Sermones des hl. Augustin“, in: *Etudes sur le latin des chrétiens*, Rom, 1961, Bd. 1, S. 300. Über die Participlekonstruktionen in der Prosa des Fortunatus vgl. *H. Elss*, „Untersuchungen über den Stil und die Sprache des Venantius Fortunatus“, S. 34 ff., ferner *R. Collins*, „Rhetorica et ‚sermo rusticus‘ en Gaule mérovingienne“, S. 71 ff.

⁵⁵ Dazu *M. Bonnet*, „Le latin de Grégoire de Tours“, S. 126 ff. und S. 513 ff.

⁵⁶ *M. Manitius*, „Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters I. Von Justinian bis zur Mitte des zehnten Jahrhunderts“ (Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft IX, 2, 1) München, 1911, S. 177.

sind, wenn man in Betracht zieht, daß einige von ihnen keine Varianten haben oder Formen des Neutrums sind, wie z. B. das Substantiv „os/oris“, bei denen eine einfache phonetische Verwechslung von Akkusativ und Ablativ nicht ausreicht, um die Wahl zu erklären.

Andere Vulgarismen, die man eindeutig der Tendenz des Autors zu einer üblicheren Syntax zuschreiben muß, sind die Substituierung des anaphorischen Genitivs „eius“ durch „suus“⁵⁷, und quantitativer durch qualitative Pronomina-Verwechslungen, die in der gesprochenen Sprache der Spätantike wahrscheinlich häufig waren⁵⁸, die aber in der Briefprosa des Autors an seine gebildeten Auftraggeber sorgfältig vermieden werden⁵⁹.

Ähnliche Schlüsse kann man im Bereich der Demonstrativa aus dem häufigen Ersetzen des anaphorischen „is“ durch „ipse“ und der Verallgemeinerung von „iste“ zu „ille“ ziehen, die eine Abschwächung des semantischen Werts bewirken und ebenfalls in Verbindung zur Entwicklung der Volkssprache stehen dürften.

Die gleichen Konzessionen an zeitgenössische Tendenzen macht der Autor beim Gebrauch der unbestimmten Pronomina, bei denen „alter“, das schließlich in den romanischen Sprachen überlebt, „alius“ ersetzt, indem es zusätzlich den semantischen Gehalt von „alius“ in sich aufnimmt; dies ist jedoch eine Unterscheidung, die der Autor in seinen an ein engeres Publikum adressierten Schriften sehr wohl zu machen versteht⁶⁰.

Das Verb betreffend kann man feststellen, daß das Partizip auf „-ndus“ in Umschreibung durch „esse“ erscheint, um das Futur auszudrücken⁶¹; daß die Perfektformen von „esse“ häufig in periphrastischem Passiv ohne speziell vorvergangenheitlichen Gehalt benutzt werden, so daß das Partizip der Vergangenheit, wie in den romanischen Sprachen, die Rolle eines Adjektivs spielt; und schließlich, daß die Deponenzen sehr oft eine aktive Form annehmen – eine grammatische Freiheit, die nur in einem von dreißig Beispielen in der Briefprosa vorkommt⁶².

Über diese rein grammatikalischen Elemente hinaus bemerkt man eine viel größere Schlichtheit der Satzführung als in den Prosaerleitungen des Fortunatus oder gar in der „Vita Martini“ des Sulpicius. Das wird beispielsweise durch das reduzierte Beiordnungssystem, das im Text verwendet wird, deutlich. So hat „et“ die anderen kopulativen Partikel „-que“ und „atque“ verdrängt; „vel“ hat seine disjunktive Kraft verloren und erscheint hauptsächlich als Kopulativ oder in der Rolle von „saltem“; und schließlich ist die Zahl der adversativen, explikativen und konklusiven Partikel überraschend verringert: „enim“, „nam“ und „ergo“ kommen kaum vor; „igitur“ und

⁵⁷ Vgl. A. Meneghetti, „La latinità di Venanzio Fortunato“, in: Didaskaleion 6 (1917), S. 58.

⁵⁸ Zu diesem Phänomen in späten Texten J. Svennung, „Untersuchungen zu Paladius und zur lateinischen Fach- und Volkssprache“, Uppsala, 1935, S. 322 f.

⁵⁹ R. Collins, „Rhetorica et 'sermo rusticus' en Gaule mérovingienne“, S. 18 und S. 86.

⁶⁰ Ibid., S. 18 f. und S. 87 ff.

⁶¹ S. Blomgren, „Studia Fortunatiana“, Uppsala, 1933, S. 63 ff.

⁶² R. Collins, „Rhetorica et 'sermo rusticus' en Gaule mérovingienne“, S. 62.

„itaque“ haben kaum mehr als eine Übergangsfunktion und die einzige Form, die etwas von ihrer klassischen Qualität beibehält, ist „tamen“⁶³.

Andererseits wird ein weiterer, überzeugender Beweis dafür, wie beabsichtigt diese „rusticitas“ ist, durch einige Elemente des Textes geliefert, die aufzeigen, daß sie nicht das Ergebnis einfacher Hast oder mangelhafter Ausarbeitung sein kann: so zum Beispiel das Streben nach Homoeoleuton⁶⁴ und vor allem auch nach rhythmischer Betonung der Satzenden; das führt zu einer großen Zahl akzentuierter ‘clausulae’ und stimmt dadurch sehr häufig mit metrischen Formen überein, die von den klassischen Autoren bevorzugt wurden⁶⁵.

Das Nebeneinander dieser Elemente und der bereits besprochenen stilistischen Merkmale wirft die Frage auf, ob Fortunatus nicht bewußt eine „lingua mixta“ wählte, um den Vorstellungen der Bischöfe dieser Zeit entgegenzukommen, die empfahlen, „daß der Kirchenhirte dem Volke in einer zugänglicheren Sprache predige, aber daß er sie geschickt mäßige, so daß die „rusticitas“ weder den Gelehrten mißfalle, noch daß eine zu gehobene Sprache für die Ungebildeten unverständlich werde“⁶⁶.

So scheint das Latein von Fortunatus Prosabiographien seine vorne erwähnten Bemerkungen darüber zu bestätigen – Grund genug, sich die durch dieses Latein vermittelten Wunder einmal genauer anzusehen.

In allen Viten sind „Miracula“ die Hauptelemente: „vocatio“ (mit Jugend gleichzusetzen) und „iustificatio“ (Klosterjahre) werden kurz und manchmal nur beiläufig behandelt, um einer umfassenden Darstellung des Heiligen als Bischof Raum zu geben – ein Bild, das vor dem Hintergrund vieler, durch ihn bewirkter Wunder sorgfältig ausgearbeitet wird. Man darf die Wichtigkeit dieser Wunder für das Publikum nicht übersehen, da sie dem Volk als „etwas, das dem Gedächtnis eingepägt werden muß“ empfohlen werden⁶⁷, ja „das soll sogar als ewige Autorität im Gedächtnis bleiben“⁶⁸. Was boten daher die Wunder dem Volke am Festtag, wenn es sich

⁶³ Ibid., S. 98 ff.

⁶⁴ Vgl. dazu P. Pohlheim, „Die lateinische Reimprosa“, Berlin, 1925, S. 271.

⁶⁵ Das ergibt sich aus den statistischen Analysen von A. F. Memoli, „Il ritmo prosaico in Venanzio Fortunato“, Rom, 1952, S. 25 ff.

⁶⁶ „Expositio brevis antiquae liturgiae gallicanae“, ep. I, PL 72, 92: „... pastor Ecclesiae apertiori sermo populo praedicet, ita arte temperans, ut nec rusticitas sapientes offendat, nec onesta loquacitas obscura rusticis fiat“.

Dieser reichhaltige Text verdient nochmals besondere Aufmerksamkeit: wenn er, wie Dom Wilmart glaubte, nicht das Werk des Germanus von Paris ist, so bemerkt man jedoch, daß dieses Dokument genügend Bedeutung und Gewicht hatte, um die grammatische Überarbeitung der karolingischen Schulen zu überstehen, so daß das merowingische Latein überall ebenso erhalten blieb wie bei Gregor von Tours. Vgl. aber dazu die textkritische Studie von Wilmart in DACL VI, 1. Teil, S. 1049 ff.

⁶⁷ Ven. Fort., „Vita Germani“, c. 23, MGH SS rer. Merov., VII, 386: „... illud memoriae tradere...“; vgl. auch „Vita Albini“, c. 1 MGH Auct. ant., IV, 2. Teil, 28: „... vita (d. h. virtutes) ... beneficio populis consulitura, dum ... in se respicerent quod unusquisque sagaciter emendaret...“.

⁶⁸ Ibid., c. 383: „Hoc etiam memoriae iure perpetuo est tradendum“.

„wie ein Bienenschwarm“ um das Grab des Heiligen drängte⁶⁹ und dessen Nachfolger die „Miracula“ in der Messe verlas?

Fortunatus selbst gibt uns den Schlüssel zu einer Interpretation dieser Bedeutung, wenn er erklärt, „daß die Versammlung der Gläubigen gestärkt wird, jedesmal wenn sie von seiner virtus hört und dadurch ‚wiedergeboren‘ wird“⁷⁰ – ein Verb, das einen stark sakralen Charakter besitzt und eine liturgische Funktion nahelegt⁷¹.

Auffallend ist bei vielen dieser Wunder der betont volkstümliche Charakter. Häufig finden wir in ihnen Situationen vor, die genau denen der intendierten Zuhörerschaft entsprechen; der Heilige erscheint als Bischof mitten unter seinen Gläubigen; wenn sich das Wunder ereignet, werden die Zuschauer von starker Erregung ergriffen, die sie sofort verbindet, das Verhalten jedes Einzelnen bestimmt und in einstimmigen Beifallsrufen kanalisiert wird: Sobald Germanus von Paris eine „Heilung“ durchgeführt hatte „war die umherstehende Menge vor Staunen überwältigt, und ein gewaltiger Beifallssturm brandete von allen Seiten auf, um dem Schöpfer für dieses Geschenk zu danken“⁷². So dient das Wunder in erster Linie dazu, die Aufmerksamkeit der Versammelten auf zwei Dinge zu lenken: Auf den Heiligen und seine Handlungen. Denn auf dem alle Teile untereinander verbindenden Höhepunkt dieses Schauspiels gipfelt die Erzählung immer in der als einziges im Gedächtnis haftenden Geste des Bischofs; die überladenen szenischen Einzelheiten treten hinter eindrucksvollen und beseelten, auf das Symbolische reduzierten Andachtsbildern zurück: um eine Heilung herbeizuführen, „warf sich Germanus zum Gebet nieder, den Körper auf die Erde gepreßt und das Firmament mit seinem Geist überschreitend“⁷³. An anderen Stellen entstehen solche feierlichen Handlungsabläufe um einen Heiligen, der das Kreuz hochhält⁷⁴.

Diese Andachtsbilder vermitteln den Versammelten somit eine Reihe ritueller Handlungen für alle Lebenslagen, seien diese Gesten nun das Kreuzzeichen⁷⁵ oder der „Schutz des Gebets“. Von einem anderen Gesichtspunkt aus sind es eben die rituellen Handlungen, die zu einer religiösen Gemeinschaft gehören und diese definieren.

⁶⁹ *Greg. Tur.*, „Lib. vit. patr.“, 8, 6, MGH SS rer. Merov., I, 696: „velut ... examina apum ... confluere ...“.

⁷⁰ *Ven. Fort.*, „Vita Paterni“, c. 2, MGH Auct. ant., IV, 2. Teil, 34: „... corroboratur grex devotus ... quotiens ... virtutum ipso recreatur auditu“.

⁷¹ Dieses Verb wird mit tief liturgischer Bedeutung von den frühchristlichen Schriftstellern benutzt“ vgl. *Cyprianus*, „De Dominica oratione“, 36, CSEL IIIA, 2. Teil, S. 113.

⁷² *Ven. Fort.*, „Vita Germani“, c. 42, MGH SS rer. Merov., VII, 398: „... circumstans populus stupore concutitur, fragor in partes adtollitur, gratias creatori referentes de praemio ...“.

⁷³ *Ibid.*, c. 6, S. 376: „... orationi incubuit, terram corpore premens et sidera mente transcendens ...“.

⁷⁴ Vgl. *ibid.*: c 18, S. 383; 26, 388; 32, 391; 33, 392; 42, 398; 45, 400; 65, 411.

⁷⁵ Vgl. dazu *F. J. Dölger*, Beiträge zur Geschichte des Kreuzzeichens, in: *Jb. AC 4* (1961), S. 14 ff.

Um diesen Gedanken besser einordnen zu können, müssen wir aber auch die anderen Wunderheilungen berücksichtigen, die in Verbindung mit den oben beschriebenen dargestellt sind: Die Heilung durch Salbung mit geweihtem Öl bzw. Weihwasser oder durch geweihtes Brot und Wein, also das heilige Abendmahl⁷⁶. Speziell in diesen Episoden werden die Wunder durch Sakramente Christi bewirkt, durch Zeremonien wie Taufe und heilige Kommunion, die seine Auferstehung und verklärte Menschlichkeit symbolisieren und in tatsächliche Wirklichkeit umwandeln.

So haben diese Abläufe einen tief liturgischen Inhalt. Sie sind nämlich dazu bestimmt, das Integrieren der Vita in das symbolische Gefüge des Gottesdienstes durch die Wiederaufnahme von Themen zu erleichtern, die schon seit langem in den Predigten des römischen Gallien hervorgehoben wurden (man braucht zum Beispiel nur an die Predigt des Caesarius von Arles bei der Salbung der Kranken zu denken⁷⁷!). Diese Eingliederung wird durch die sorgfältige Ausarbeitung sprachlicher Parallelen in den Viten verstärkt; so dienen z. B. das eindrucksvoll bildliche, neutestamentarische Begriffspaar „nox/nubilium“ versus „lux/dies“⁷⁸ und ihm angeschlossene Bilder wie „lucerna“⁷⁹ der Gestaltung von zwei der wichtigsten Wunderkategorien, nämlich der Heilung des Blinden und der Gefangenenbefreiungen, ebenso wie eine speziell biblische Terminologie mit Worten wie „eulogia“ und „manducare“ zur Beschreibung einer dritten Wunderkategorie, nämlich des Kampfes gegen Krankheit, benutzt wird⁸⁰.

Gelegentlich wird die Symbolik noch pointierter, ohne jedoch jemals von den damals üblichen liturgischen Themen abzuweichen. Der Arm eines Kranken z. B. kann nicht nur durch Salbung oder durch die „eulogia“ geheilt werden, sondern auch dadurch, daß der Bischof ihn mit seiner „casula“,

⁷⁶ Vgl. *Ven. Fort.*, „Vita Germani“, MGH SS rer. Merov., VII: c. 11, S. 380; 34, 393; 41, 398; 50, 403.

Zur Heilung durch Salbung mit Öl oder Wasser: *ibid.*: c. 14, 382; 16, 383; 18, 384; 24, 387; 35, 394; 37, 395; 38, 396; 43, 399; 49, 403; 50, 403; 51, 404; 53, 405; 54, 405; 58, 407.

Zur Heilung durch Salbung mit Speichel: *ibid.*, c. 39, S. 396; 68, 413; 69, 413.

⁷⁷ Vgl. *Caes. Arel.*, „Sermo“ 13,3, CC., ser. lat., CIII, 1. Teil, S. 66: „Quotiens aliqua infirmitas supervenerit, corpus et sanguinem Christi ille qui aegrotat accipiat; oleum . . . petat . . .“

⁷⁸ Vgl. *Ven. Fort.*, „Vita Germani“, MGH SS rer. Merov., VII: c. 25, S. 387, 10–12; 25, 388, 6; 33, 392, 13–14; 40, 397, 1 und 4–5; 51, 404, 5–6; 55, 406, 3; und *Vulg.*, Jo., 9, 4: „Me oportet operari opera eius, qui misit me donec dies est: venit nox, quando nemo potest operari, quamdiu sum in mundo, lux sum mundi“; 1. Thess., 5, 5: „... omnes eius vos filii lucis estis, et filii diei: non sumus noctis, neque tenebrarum“.

⁷⁹ Vgl. *Ven. Fort.*, „Vita Germani“, c. 53, MGH SS rer. Merov. VII, 405: „Lucerna colorum reddunt luminis radio . . .“; und *Vulg.*, Luc. II, 34: „Lucerna corporis tui, est oculus tuus . . .“.

⁸⁰ Vgl. *Ven. Fort.*, „Vita Germani“, c. 41, MGH SS rer. Merov., VII, 398: „... primo gustu eulogii morbus cum pane consumptus est. Sic fuit ab illa turba cum esca sanitas manducata“; und *Vulg.*, Jo. 6, 25: „si quis manducaverit ex hoc pane . . .“.

dem nahtlosen kirchlichen Kleidungsstück, umfängt⁸¹. Wir wissen inzwischen aber, daß die symbolische Bedeutung der „casula“ ein beliebtes liturgisches Thema zur Zeit der Merowinger war. Eine Germanus von Paris zugeschriebene „Expositio“ verweist darauf mit besonderem Nachdruck: „... die casula, ein nahtloses Kleidungsstück, wurde ursprünglich von Moses dem Gesetzgeber eingeführt. Sie besteht aus einem Stück, ist nicht geteilt und nicht offen“⁸². Im folgenden verknüpft der Autor diese Symbolik dann noch mit der Aufgabe des Bischofs, „über die Einheit des Glaubens zu wachen“⁸³.

Was dem Volk durch diese Bilder dargestellt wird, ist somit der ständige Prozeß liturgischer Einführung oder Wiedereingliederung in die Kirchengemeinschaft: nichts anderes ist nämlich die „Heilung“.

In diesem Zusammenhang kommt der Krankheit eine ganz besondere Bedeutung zu. Sie kann nämlich hierbei die Krankheit der Gefangenschaft im Leiden bedeuten, die aus der freiwilligen Entscheidung hervorgeht, sich durch die Nicht-Teilnahme an den Zeremonien außerhalb der Gemeinschaft zu begeben. So ging es z. B. Andulf dem Franken, der am Tage des Herrn Früchte von einem Baum seines Weingartens schüttelte und der „mit Blindheit geschlagen wurde – pro eo quod operatus est in die inluminacionis“⁸⁴. Der gallo-römische Cusinus bewirkte auf ähnliche Weise seine eigene Isolierung; daraufhin „wurde seine Hand wund und einer seiner Finger schwoll an“⁸⁵. Eine Frau aus Paris verschmähte die Mittel der Fürsprache, die in ihrer Umgebung zur Verfügung standen, in diesem Falle die Reliquiensammlung des Bischofs Germanus; ihr Gatte bat sie dringend „auch wie die anderen Leute zu den Reliquien zu eilen“⁸⁶, aber sie verschmähte sie⁸⁷ und „wurde plötzlich unfähig, sich noch einen Schritt von der Stelle, an der sie stand, fortzubewegen, wie wenn sie durch einen Stab am Boden festgemacht sei“⁸⁸ und mußte schließlich „zu den Reliquien getragen werden“⁸⁹. Die Folgen eines so unbesonnenen Verhaltens werden mit der gleichen detaillierten Sorgfalt ausgearbeitet, wie man sie beim Verfasser eines Bußkodex findet: die Frau, die sich in heidnischem Trotz angesichts der Versuche des Paternus, sie und ihre Genossen in die Kirchengemeinschaft

⁸¹ Vgl. *Ven. Fort.*, „Vita Germani“, c. 27, MGH SS rer. Merov., VII, 388 f.: „Qua (sc. manu) sub *casula* recepta, suo sputo (sc. Germani) inlita, ... commacerat. Hinc ... reddit incolomem dexteram“.

⁸² „Expositio brevis antiquae liturgiae gallicanae“, ep. 2, PL 72, 97: „Casula ... unica per Moysem legiferum instituta primitus demonstratur“. „... unita ... non scissa, non aperta ...“.

⁸³ *Ibid.*, ep. 2, col. 97: „... debet unitatem fidei custodire ...“.

⁸⁴ *Ven. Fort.*, „Vita Germani“, c. 51, MGH SS rer. Merov., VII, 404: „pro eo quod operatus est in die inluminacionis, *caecitate percussus est* ...“.

⁸⁵ *Ibid.*, c. 49, S. 403: „... missa manu in vulnere, digitus eius intumuit“.

⁸⁶ *Ibid.*, c. 56, S. 406: „... ut sicut alii et ipsi ad reliquias ... occurrerent“.

⁸⁷ Vgl. *ibid.*, c. 56, S. 406: „Quae dispexit ...“.

⁸⁸ *Ibid.*, c. 56, S. 406: „... statim in loco quo stetit, velut fixa stipite, gressum movere non potuit ...“.

⁸⁹ Vgl. *ibid.*, c. 56, S. 406: „... ad reliquias sancti ... portata est“.

einzugliedern, entflößt⁹⁰, wird 'zur Rettung der Gerechten alsbald gelähmt, noch ein Jahr lang von Kraftlosigkeit gequält und von einem entsetzlichen Geschwür heimgesucht'⁹¹.

Krankheit erscheint oft als etwas, das Isolation bewirkt und Ängste verschärft: „Bertrudis konnte wegen ihrer mit Blindheit geschlagenen Augen zur Zeit der Litanei nicht mit dem Volk gehen“⁹²; die Teilnahme des Florentius an einem bischöflichen „consensus“ wurde durch einen Sehfehler beendet⁹³.

Wenn sie dieses Ausmaß erreicht, ist Krankheit ebenso sehr eine Gefangenschaft wie die auf den Seiten dieser Viten auch beschriebene reale Einkerkierung in dunklen Verliesen. Als Bertrudis wieder geheilt ist, „geht sie mit dem Volk in einer Prozession zur Messe“⁹⁴ und zwar mit dem selben Gefühl von Freiheit wie die Gefangenen im Kerker von Paris, die nach ihrer wunderbaren Befreiung „mit dem Heiligen zur Kirche laufen, als er zurückgekehrt ist“⁹⁵. Durch die Fürsprache des Bischofs von der Qual der Gefangenschaft befreit zu werden, das heißt „von Dunkelheit ans Licht“ zu gelangen⁹⁶, ebenso wie die Befreiung von Blindheit.

Fortunatus, der hier noch einmal elementare Bilder wie Dunkelheit und Licht nebeneinanderstellt, spielt dabei mit der Symbolik der in der Liturgie benutzten Elemente, um aus ihnen Richtlinien für eine Form der Vermittlung geistlicher Inhalte zu gewinnen, die von einer sehr breitgefächerten Zuhörerschaft verstanden werden kann: Als Andulf mit heiligem Öl gesalbt wurde, „sah er das Licht wieder; die Reinheit des Bischofs befreite ihn von seiner Dunkelheit“⁹⁷. Von Blindheit geheilt zu werden, d. h. in die Gemeinschaft einzutreten, ihre Vorschriften zu befolgen und ihrem Oberhaupt (dem Bischof) zu gehorchen, das bedeutet eher „das Licht der Seele als die Augen des Körpers wiederzuerhalten“⁹⁸.

Somit wird durch das Wunder auf dem Höhepunkt des Festes eine liturgische Metaphorik von überraschender Schlichtheit und Kraft entwickelt, eine Bildersprache, die die Frömmigkeit des Volkes auf die Rituale lenkt, die einen Glauben ausmachen und sie damit auch um die eine Figur ver-

90 Vgl. *Ven. Fort.*, „Vita Paterni“, c. 6, MGH Auct. ant., IV, 2. Teil, S. 34: „... ad eorum (sc. sanctorum) iniuriam quaedam mulier vestibus se denudat...“.

91 *Ibid.*, c. 6, S. 34: „... mox ad vindictam iustorum ... contrahitur; ... per anni spatium vigore tabescente torquetur ac ... caedente ulcere flagellatur...“.

92 Vgl. *Ven. Fort.*, „Vita Germani“, c. 33, MGH SS rer. Merov., VII, 392: „Bertrudis ... dum tempore laetaniarum praecaecatis oculis non posset ire cum populo...“.

93 Vgl. *ibid.*, c. 63, S. 410 f.

94 *Ibid.*, c. 33, S. 392: „... ad missam cum populo progreditur ... in processu...“.

95 *Ibid.*, c. 66, S. 412: „... amico Dei occurrunt ad ecclesiam, cum rediret ad requiem...“.

96 Vgl. *ibid.*, c. 30, S. 390: „... damnati de tenebris in lucem procedunt...“.

97 *Ibid.*, c. 51, S. 404: „... diei rursus redditus, ... sacerdoti sereno purgavit clerici (sc. Andulfi) nubilum...“.

98 *Ven. Fort.*, „Vita Paterni“, c. 15, MGH Auct. ant., IV, 2. Teil, S. 36: „... recepisse luminaria magis mentis quam corporis...“.

eignet, die diese Rituale leitet und überwacht, nämlich den gallo-römischen Mönchsbischof – eine Figur, die wir jetzt eingehender betrachten werden.

Die Häufung der Wunderbeschreibungen läßt auf eine Entwicklung zwischen Sulpicius Severus und Venantius Fortunatus schließen, was durch die ebenfalls veränderte Darstellung des Heiligen noch bestärkt wird. In den späteren Viten wird nicht nur der bischöfliche Aspekt des Doppelcharakters des Mönchsbischofs weit stärker als der klösterliche betont, sondern es erscheint auch in Verbindung mit dieser Entwicklung ein wichtiger neuer Gedanke: die „nobilitas“.

Martin von Tours war der Sohn eines einfachen Soldaten, ein Detail, das in der ersten hagiographischen Darstellung des berühmten Mönchsbischofs auch nicht übersehen wird⁹⁹; die Protagonisten des Fortunatus sind aber meist „adlige Kinder von angesehener Abstammung“¹⁰⁰. Das sind natürlich historische Nebensächlichkeiten; der Unterschied zwischen ihnen ist auch weniger entscheidend als die Art und Weise, die der einzelne Hagiograph solche Informationen verarbeitet. Sulpicius, der einerseits mit der bescheidenen Herkunft von Martin¹⁰¹ und andererseits mit seiner unmittelbaren Zuhörerschaft aus dem gallischen Adel konfrontiert war, hielt es verständlicherweise für notwendig, Martins Abstammung zu beschönigen. Er fand eine Lösung in der Litotes, Martins Eltern als „nicht die bescheidensten nach weltlichem Rang“ darzustellen¹⁰². Jedoch ist diese Formulierung sehr geschickt doppeldeutig und kann, nach „secundum saeculi dignitatem“ bewertet, nur ephemere erscheinen, da sie auf ein Kapitel folgt, das der Darlegung der Nichtigkeit des weltlichen Ruhms gewidmet ist¹⁰³. Überdies waren die Ansichten Martins über den Stellenwert der „dignitas saeculi“ immer äußerst klar: mehr als einmal hatte er einen Schüler getadelt, weil der den sicht-

⁹⁹ Vgl. *Sulp. Sev.*, „Vita Martini“, hrsg. von J. Fontaine, SC 133, Paris, 1967, Bd. 1, S. 254.

¹⁰⁰ *Ven. Fort.*, „Vita Albini“, c. 5, MGH Auct. ant., IV, 2. Teil, S. 29: Albinus ist „... digni germinis dignissima proles...“; vgl. ferner: „Vita Hilarii“, c. 3, *ibid.*, S. 2: „apud Gallicanas familias nobilitatis lampade non obscurus, immo magis prae ceteris gratia generositatis ornatus...“; „Vita Paterni“, c. 3, *ibid.*, S. 34: „iuxta saeculi ordinem generosis parentibus exortus...“, „Vita Germani“, c. 1, MGH SS rer. Merov., VII, 732: „... honestis honoratisque parentibus procreatus“.

Zur Geschichte dieser Formeln in der Hagiographie: L. Bieler, „Θεῖος ἀνθρῶ, Das Bild des ‚göttlichen Menschen‘ in Spätantike und Frühchristentum“, Wien, 1935, Bd. 1, S. 23 ff.

Man kann annehmen, daß der nur literarische Wert eines eingeführten „lieu commun“ hier mit konkret politischer Bedeutung im Rahmen der gallo-römischen Tradition angereichert wurde; vgl. dazu z. B. die neutrale Sprache, in der Sulpicius Martin darstellt, mit den ersten Zeilen von Gregors Bericht (*Greg. Tur.*, „Lib. de vit. Mart.“, 1, 3, MGH SS rer. Merov., I, S. 589): „Lucidus et toto orbe renidens gloriosus dominus Martinus... sol novus exoriens“.

¹⁰¹ Zu dieser gesamten Fragestellung vgl. J. Fontaine, „Vita Martini“, SC 134, Paris, 1968, Bd. 2, S. 435 ff.

¹⁰² *Sulp. Sev.*, „Vita Martini“, c. 2, 1, *ibid.*, Bd. 1, S. 254: „parentibus secundum saeculi dignitatem non infimis“.

¹⁰³ Dies wird überzeugend dargelegt von J. Fontaine, „Vita Martini“, *ibid.* Bd. 2, S. 435 f.

baren Anzeichen weltlicher Geltung zuviel Wert beimaß¹⁰⁴. Wieweit sich der Hagiograph mit den Ansichten seines Lehrers identifiziert, muß daher danach beurteilt werden, wie Martin in der Vita gegen die, seinen sozial höherstehenden Gegnern so wichtige, „dignitas saeculi“ verteidigt wird. Die Kritik dieser Männer, die den Heiligen als „verachtenswerte Person und des Episkopats nicht würdig“ verurteilen¹⁰⁵, erscheint bei Sulpicius gerade als bestes Beispiel für seine Tugend¹⁰⁶.

Keine Spur dieser Debatte findet man bei Fortunatus. Kühn stellt dieser nicht nur den weltlichen Rang seines Protagonisten in den Vordergrund, sondern sieht in ihm geradezu den Ausgangspunkt für die spätere Karriere des Mönchsbischofs: „Die Auszeichnung, die der Heilige durch seine Geburt mitbringt, vergrößert (ampliare) er noch durch die Verdienste seines segensreichen Lebens“¹⁰⁷ – eine Assoziation, die sich bei Fortunatus in vielen anderen Darstellungen gallo-römischer Heiliger wiederholt¹⁰⁸.

Während der eineinhalb Jahrhunderte, die die beiden Hagiographen voneinander trennen, hat also offenbar eine Akzentverschiebung stattgefunden; wahrscheinlich sind die Gründe dafür in der Periode zu finden, die unmittelbar nach Sulpicius Tod einsetzte und in der sich der gallische Adel, so dringlich wie noch nie, um den Besitz des Bistums bemühte. Es wird kaum notwendig sein, dieses Phänomen, das Friedrich Prinz schon eingehend analysiert hat¹⁰⁹, hier Studie zu behandeln. Ich möchte an dieser Stelle nur darauf hinweisen, daß Fortunatus' Betonung der „nobilitas“ von dieser Sicht aus verstanden werden muß. Setzt man dies als gegeben voraus, dann stellt sich die Frage: Auf welche Aspekte der Karriere eines Mönchsbischofs legten Fortunatus und seine Auftraggeber den größten Wert?

Eins bemerkt man in diesem Zusammenhang sofort: weder die klösterlichen Übungen noch die asketische Vollkommenheit des Heiligen sind ihnen

¹⁰⁴ Vgl. *Sulp. Sev.*, „Dial.“, 3, 15, CSEL I, S. 213 f., wo Martin Briccius vorwirft, daß er Sklaven gekauft und Pferde gehalten habe; vgl. dazu auch F. Prinz, „Klerus und Krieg: Untersuchungen zur Rolle der Kirche beim Aufbau der Königsherrschaft“, Stuttgart 1971, S. 41; vgl. auch die Ausdrücke, mit denen Martin lobt, daß Paulinus von Nola Abstand von der „dignitas saeculi“ hat: *Sulp. Sev.*, „Vita Martini“, c. 25, 4, *ibid.*, Bd. I, S. 310.

¹⁰⁵ *Sulp. Sev.*, „Vita Martini“, c. 9, 3, *ibid.*, Bd. I, S. 272: „... contemptibilem ... personam, indignum ... episcopatu ...“.

¹⁰⁶ Vgl. *ibid.*, c. 9, 4, Bd. I, S. 272: „... qui inlustrem virum, dum vituperare cupiunt, praedicabant“.

¹⁰⁷ Vgl. *Ven. Fort.*, „Vita Albini“, c. 5, MGH Auct. ant., IV, 2. Teil, S. 29: „... decus quod sumpsit ex genere felicitis vitae meritis ampliavit ...“.

¹⁰⁸ Vgl. z. B. *Ven. Fort.*, „carmen“ 1, 15, MGH Auct. ant., IV, 1. Teil, S. 16: Leontius von Bordeaux, schon „... nobilitate potens ...“ und „... clarus ab antiquis ...“ (Zeile 15–16), empfängt im Bischofsamt einen anderen Adelstitel (Zeile 32: „altera nobilitas additur inde tibi ...“) und diese Vereinigung von „nobilitas“ und dem „apex pontificalis“ wird als der vollkommene Austausch dargestellt: „... tu mercede places, illa (sc. ecclesia) decore nitet“ (Zeile 39). Felix von Nantes („carm.“, 3, 5, *ibid.*, S. 54) ist die „vox procerum“ und das „lumen generis“, dessen „nobilitas“ den bischöflichen Rang auszeichnet (*ibid.* Zeile 2: „... ordo sacerdotum quo ... micat ...“); derjenige, der sich durch seine „nobilitas“ auszeichnete, leitet nun die Kirche („carm.“, 3, 8, *ibid.*, S. 52: „... qui terrena de nobilitate nitetas, ecclesiam nunc ... regis“).

besonders wichtig. Auffällig ist z. B., daß Martins auch nach dem Antritt des Bischofsamts klösterlicher Lebensstil¹¹⁰ in den Werken des Fortunatus durch eine sehr starke Betonung des seelsorgerischen Aspekts stilisiert wird.

Dasselbe kann man auch in der „Vita Germani Parisiaci“ feststellen: Fortunatus schreibt, daß Germanus „als Bischof das Amt des Seelsorgers übernahm, im übrigen aber ein Mönch blieb“¹¹¹. Das ist jedoch nicht mehr als die Thematisierung eines Topos, der aber nicht, wie bei Sulpicius, durch darauffolgende Details entwickelt wird¹¹²; der wirkliche Akzent liegt an einer anderen Stelle. Es folgen nämlich darauf zweiundsechzig Kapitel von Wundern der oben beschriebenen Art, und das abschließende Resümee veranschaulicht erneut die Grundtendenz dieses Werkes: im Gegensatz zu Sulpicius' letzter Schilderung des Heiligen als „remotus et quietus“¹¹³, das Vorbild asketischer Zurückgezogenheit jungen Adligen, wie Sulpicius selbst, predigend, bleibt bei Fortunatus schließlich das Bild des Heiligen als „pater et pastor populi“ zurück¹¹⁴.

Während der Hauptakzent bei Sulpicius, dessen literarische Tätigkeit chronologisch gesehen zu Anfang des abendländischen Mönchtums einsetzt, auf harter Askese und klösterlicher Schulung als Qualifikation für das Bischofsamt lag, waren die Zeitgenossen des Fortunatus, nachdem es längst üblich geworden war, die großen Klöster Südgalliens nur als Sprungbretter zu gallischen Bistümern zu benützen, eifrig bemüht, nicht so sehr den Mönch, als vielmehr den Bischof zu definieren. Diese Bemühung zeigt sich bei Fortunatus ganz besonders deutlich.

Der Bischof wird als Hüter der Stadt dargestellt: ihm werden die „claves portae“ gewährt¹¹⁵ und er stellt innerhalb der „civitas“ und des umliegen-

¹⁰⁹ F. Prinz, „Die bischöfliche Stadtherrschaft im Frankenreich“, in: HZ 217 (1973), S. 1 ff.; ferner D. Claude, „Zu Fragen frühfränkischer Verfassungsgeschichte“, in: ZRG GA 83 (1966), S. 276.

¹¹⁰ Vgl. Sulp. Sev. „Vita Martini“, c. 10 und c. 21–26, hrsg. von J. Fontaine, SC. 133, Bd. 1, S. 272–275 und S. 298 ff.

¹¹¹ Ven. Fort., „Vita Germani“, c. 2, MGH SS rer. Merov., VII, S. 381: „... adeptus gradum curas pastoralis episcopus, de reliquo vero monachus persistebat“.

¹¹² In einer anderen Darstellung des Mönchs-bischofs – der für eine klösterliche Gemeinschaft bestimmten „Vita Paterni“ – führt Fortunatus die auf das Episkopat gerichteten Ideen und das Thema der „vita activa“ sogar schon während der ersten Tage des Heiligen im Kloster ein (vgl. MGH Auct. ant., IV, 2. Teil, S. 34); kurz darauf wird dem Mönch befohlen, seine Askese zu mäßigen und sich nicht von der Gemeinschaft zurückzuziehen (ibid., S. 35, 27–30), eine Berichtigung, der unmittelbar die Integrierung des Mönchs als „diaconus ac presbyter“ in den Dienst des Bistums folgt (ibid., S. 35, 35); vgl. dazu auch F. Graus, „Volk, Herrscher und Heilige im Reich der Merowinger“, S. 109.

¹¹³ Sulp. Sev., „Vita Martini“, hrsg. von J. Fontaine, SC 33, c. 27, 2, Bd. 1, S. 314.

¹¹⁴ Vgl. Ven. Fort., „Vita Germani“, c. 76, MGH SS rer. Merov., VII, S. 47: „Paratus pro misericordia, semper currens pro venia, pater et pastor populi, ad se alienas causas transferens et querellas...“.

¹¹⁵ Vgl. ibid., c. 2, S. 380: „... positus sopore, inspicit a quodam sene claves sibi portae Parisiacae porrigi.“

den Landes eine ganz besondere Art von Autorität dar. Dies resultiert aus der vielfältigen Bedeutung, die seiner herausragenden Stellung als Mittler der grenzenlosen Macht einer fernen Divinität entspricht¹¹⁶ und deren Elemente bei jedem Eingriff in die Sozialstruktur der Gemeinschaft näher bestimmt werden.

Unter Königen und Repräsentanten der weltlichen Macht wird der Heilige vor dem Hintergrund alttestamentarischer „auctoritas“ dargestellt: er spricht mit „prophetischer Stimme“¹¹⁷ und erscheint durch seine Gespräche mit Gott als eine Figur „nach dem Bilde Moses“¹¹⁸, ein Aspekt bischöflicher Macht, der bei seiner Zuhörerschaft „Respekt und Furcht“ hervorruft¹¹⁹. Der Hagiograph setzt durch diese, immer an Wundern orientierte, Stilisierung die Machtverhältnisse gegenüber der weltlichen Autorität in ein anderes Licht und verändert sie subtil. Die Struktur der weltlichen Macht in der merowingischen Stadt kommt z. B. dadurch zum Ausdruck, daß die weltlichen Organe nur die Wünsche des bischöflichen oder monastischen Stadtherrn ausführen: es ist nämlich der Heilige, der dem König Maßnahmen gegen die Not der Armen vorschlägt, und der weltliche Beamte, „der für das öffentliche Wohl zuständig ist“¹²⁰ erhält vom König nur den Auftrag „das auszuführen, was der Heilige ihm vorschreibt“¹²¹. Wenn er dies unterläßt, wird er durch ein Wunder bestraft, das ihn in die Position eines Bittstellers bringt; danach dann „erfüllt er die Aufträge des Dieners Gottes“¹²².

Ähnliche Änderungen der politischen Machtverhältnisse werden sogar bei der Beziehung des Heiligen zu Herrschern angesprochen, wie im Falle des Germanus, von dem mit erstaunlicher Offenheit verkündet wird, daß er „selbst über Könige zu triumphieren pflegte“¹²³. Als nämlich der Bischof bei König Chlothar von Paris nicht empfangen wurde¹²⁴, verbrachte er die folgende Nacht mit Vigilien in einem Oratorium; den König quälte ein

¹¹⁶ Macht und Glanz wirkten zusammen, um eine unbewegliche Barriere zwischen Mensch und Gott, Untertan und Herrn zu errichten; das kann man auch an den Mosaiken dieser Epoche sehen, in denen die Künstler, respektvoll und scheu, die Gottheit durch die allmächtige Hand darstellen; in die gleiche Kategorie fallen auch die vielen Bußkodices, die die gallischen Hagiographen ausarbeiteten.

¹¹⁷ *Ven. Fort.*, „Vita Germani“, c. 8, MGH SS rer. Merov., VII, S. 378: „... ore prophetico ... dixit...“; vgl. *Sulp. Sev.*, „Vita Martini“, hrsg. von *J. Fontaine*, SC 133, c. 6, 2, Bd. 1, S. 264: „Tunc ei prophetica voce respondens...“.

¹¹⁸ *Ven. Fort.*, „Vita Germani“, c. 7, MGH SS rer. Merov., VII, S. 377: „... in figura Moysi...“.

¹¹⁹ *Ibid.*, c. 7, S. 377: „... maerore ... et terrore.“.

¹²⁰ *Ven Fort.*, *Vita Paterni*“, c. 15, MGH Auct. ant., IV, 2. Teil, S. 36: „... ad quem cura publica pertinebat...“.

¹²¹ *Ibid.*, c. 15, S. 36: „... ut, quod beatus ... ei iniungeret expediret.“.

¹²² *Ibid.*, c. 15, S. 36: „... servi dei iussa complevit...“.

¹²³ *Ven. Fort.*, „Vita Germani“, c. 23, MGH SS rer. Merov., VII, 386: „... solitus erat de ipsis ... regibus triumphare“.

¹²⁴ Vgl. *ibid.*, c. 23, S. 386: „... cum glorioso Chlodchario regi occurrisset ex solito, nec tamen de sancto viro, stante ante palatio, ei fuerit nuntiatum...“.

Fieber- und Schmerzanfall¹²⁵. Das Ergebnis dieser Ereignisse ist sehr aufschlußreich: die Vertreter der weltlichen Macht bitten (*deprecari*) den Bischof, den König zu besuchen, und „er, der zuvor nicht angekündigt worden war, betritt hochgeachtet und erst durch Bitten erweicht den Palast“¹²⁶. Nachdem der König dann seine Schuld bekannt hatte¹²⁷ „zog er das Gewand des Bischofs über die schmerzenden Stellen“¹²⁸ – eine rituelle Geste, geladen mit politischer Symbolik – und die Krankheit, die sich „de contemptu“ eingestellt hatte¹²⁹, verschwindet. Mit andern Worten: wenn die sich entwickelnde Macht der Bischöfe in einer Zeit gefährlicher politischer Umstürze auch nicht immer offen und frei ausgesprochen werden konnte, so wurde sie trotzdem genauso öffentlich angedeutet, und zwar in einer religiösen Sprache, durch die sie das Volk als von Gott sanktioniert interpretieren konnte.

Derselbe Prozeß ist am anderen Ende der sozialen Stufenleiter zu beobachten, nämlich in der karitativen Tätigkeit des Heiligen. Hier zeigt der Hagiograph seiner Zuhörerschaft nicht nur die Möglichkeit einer stabilisierenden Einflußnahme auf das Mißverhältnis der Einkommensverhältnisse in der Gemeinschaft durch die finanzielle Kraft der Kirche auf, sondern der Heilige handelt auch als derjenige, der als Einziger Mittel aus anderen Quellen in diese Richtung lenkt, während das „mysterium tremendum“ seiner geistlichen Macht über diesen Transaktionen wacht. Germanus heilte z. B. den Kaufmann Damian und seine Tochter Maria, woraufhin „jeder Geschäftsmann der Stadt Nantes dem Heiligen soviel Geld sandte, wie er konnte, damit der es unter den Armen verteile“¹³⁰. So aufsehererregende Aufbrüche sozialen Gewissens werden nicht nur in der Schicht der Kaufleute ausgelöst: nachdem Attila, „domesticus“ des königlichen Palastes, von dem Heiligen geheilt worden war, „brachte er sofort eine volle Geldbörse und einen schweren Geldgürtel herbei, die er unter den Armen als Dank für sein Leben verteilte“¹³¹.

¹²⁵ Vgl. *ibid.*, c. 23, S. 386: „Sequens nox in oratorio vigiliis ducitur; rex dolore atque febris infestatione torquatur“. Die hier beschriebene unmittelbare Folge von Ursache und Wirkung ist an dieser Stelle besonders bemerkenswert.

¹²⁶ *Ibid.*, c. 23, S. 386: „... qui ante nec nuntiabatur, intrat honoratus et exoratus palatium“.

¹²⁷ *Ibid.*, c. 23, S. 386: „Culpam confessus (rex) ...“.

¹²⁸ *Ibid.*, c. 23, S. 386: „vestem sacerdotis deducit per loca doloris“.

¹²⁹ Vgl. *ibid.*, c. 23, S. 386: „... incurrerat de contemptu periculum ...“. Die andere Seite dieser Debatte erscheint in den Äußerungen des Königs Chilperich über die Bischöfe seines Reiches: „Ecce pauper remansit fiscus noster, ecce divitiae nostrae ad ecclesias sunt translatae; nulli penitus nisi soli episcopi regnant; periet honor noster et translatus est ad episcopos civitatum“; vgl. *Greg. Tur.*, „Hist. Franc.“, 6, 46, MGH SS rer. Merov., I, 320; vgl. dazu auch *F. Prinz*, „Die bischöfliche Stadtherrschaft im Frankenreich“, in: HZ 217 (1973), S. 2.

¹³⁰ *Ven. Fort.*, „Vita Germani“, c. 47, MGH SS rer. Merov., VII, 402: „... negotiatores civitatis Namneticae quisquis .. pecuniam, ut potuit, sancto viro, dispensandum pauperibus devote ... direxit“.

¹³¹ *Ibid.*, c. 60, S. 409: „Statimque obtulit sacculum plenum pecunia et balteum ampli ponderis, quod pauperis erogaret, mercedem vitae ...“. Auch hier ist die Symbolik (drei Tropfen heiliges Wasser!) tief liturgisch.

Darüber hinaus lieferte diese Art von Wundern bisweilen sehr präzise Aussagen über den Charakter bischöflicher Autorität: der Heilige handelt dabei „in defensione civium“¹³² – ein Satz, der seiner Handlung eine konkrete politische Dimension verleiht, denn das Amt des „defensor civitatis“, mit dem hier operiert wird, gehörte ursprünglich der weltlichen Gerichtsbarkeit an¹³³.

Aber die Bemühung um eine Bestimmung der Machtgrenzen zeigt sich vielleicht am deutlichsten bei einer dritten Art von Handlungen des Heiligen: den Gefangenenbefreiungen. Die wunderbare Befreiung Gefangener und das Zerschneiden von Fesseln finden sich schon in der Bibel¹³⁴, aber die Häufigkeit dieses Motivs in der merowingischen Hagiographie bedeutet mehr als nur das Wiederaufnehmen eines traditionellen christlichen Klischees. Als Teil einer viel älteren, allgemeineren Amnestiesymbolik waren diese Bilder für einen am Volk orientierten Heiligenkult im Gallien des sechsten Jahrhunderts unumgänglich notwendig. Warum dies so war, kann man in vielen Kapiteln der „Historia Francorum“ des Gregor von Tours nachlesen. Nehmen wir z. B. das Bild, das er uns von den politisch-rechtlichen Verhältnissen in Paris zeichnet: „gegen Anfang September kam eine große Gesandtschaft der Goten zu König Chilperich. Dieser war aber schon nach Paris zurückgekehrt und ließ auf den königlichen Gütern viele dienstbare Leute aufgreifen und auf Wagen fortschaffen. Viele, die sich unter Tränen weigerten zu gehen, befahl er in den Kerker zu werfen...“¹³⁵. Die „Vita Germani“, drittes hagiographisches Werk der Pariser Kirche, erweist sich als dieses Publikums sehr wohl bewußt: der Heilige befreit Gefangene oft auch durch ganz konkrete Maßnahmen wie Verhandlungen und Lösegeldzahlungen¹³⁶, oder auch mit Hilfe eines Wunders¹³⁷.

¹³² *Ven. Fort.*, „Vita Albini“, c. 9, MGH Auct. ant., IV, 2. Teil, S. 30.

¹³³ Zum Übergang dieser Formel vom weltlichen Amt zum Episcopat vgl. *F. Prinz*, „Die bischöfliche Stadtherrschaft im Frankenreich“, in: *HZ* 217 (1973), S. 4; vgl. ferner *A. M. Orselli*, „L'idea e il culto del santo patrono cittadino nella letteratura latina cristiana“, coll. *Studi e Ricerche*, N. S. XII, Bologna, 1965, S. 101.

¹³⁴ Vgl. *Vulg.*, Act.: 5, 17–20; 12, 3–11; 16, 23–33; eingehende Forschung über die literarische Tradition findet sich bei *F. Graus*, „Die Gewalt bei den Anfängen des Feudalismus und die Gefangenenbefreiungen der merowingischen Hagiographie“, in: *JWG* 1 (1961), S. 85 f.

¹³⁵ *Greg. Tur.*, „Hist. Franc.“, 6, 45, MGH SS rer. Merov., I, 284: „... advenientibus Kalendis Septembribus, Gothorum magna legatio ad regem Chilpericum accedit. Ipse vero regressus Parisius, familias multas de domibus fiscalibus auferre praecepit et in plaustris componi; multos quoque flentes et nolentes abire, in custodia retrudi iussit...“; vgl. außerdem *F. Graus*, „Die Gewalt bei den Gefangenenbefreiungen der merowingischen Hagiographie“, S. 69 f.

¹³⁶ Vgl. *Ven. Fort.*, „Vita Germani“, MGH SS rer. Merov., VII: c. 30, S. 390; c. 72, S. 415; auch die „Vita Albini“, c. 12, MGH Auct. ant., IV, 2. Teil, S. 31.

¹³⁷ Vgl. *Ven. Fort.*, „Vita Germani“, MGH SS rer. Merov., VII: c. 30, S. 390; c. 61, 409, auch die „Vita Albini“, c. 16, MGH Auct. ant., IV, 2. Teil, S. 31.

Bei den obengenannten Vorgängen ist interessant, daß die „in carcerati“ auch Initiative zu ihrer Befreiung ergreifen¹³⁸ müssen; auch ihre sofortige Zuflucht zum Bischof ist bemerkenswert¹³⁹.

Die Verwendung solcher Geschichten läßt vermuten, daß damit beim Volk Propaganda für den Heiligen betrieben werden sollte, die die Unzufriedenheit in genau dem Bereich der Gesellschaft ausnützte, in dem sich eine gewisse Unbeständigkeit der Gefolgschaftstreue abzeichnete¹⁴⁰, ferner, daß diese Bevölkerungsschicht ermutigt werden sollte, auf eine ganz bestimmte Art zu reagieren und sich einer besonderen Form der Führerschaft anzuschließen.

Aber wird nicht noch mehr ausgesagt? Der Unterschied zwischen diesen Bildern und den biblischen Modellen legt weitere Vermutungen nahe. Denn während die biblische Stilisierung z. B. in der Apostelgeschichte auf die Natur der Gefangenen, ihre Verbrechen und die Mittel ihrer Befreiung konzentriert ist¹⁴¹, werden diese Faktoren bei Fortunatus im Vergleich zu folgenden Fragestellungen zweitrangig: Wer wird zu der Befreiung Gefangener gezwungen? Von wem? Mit welchen Konsequenzen?

Der erste gallische Hagiograph, der Wunder der Gefangenenbefreiung zur Gestaltung solcher Themen benutzte, war Sulpicius Severus. Im Dialog III, 4 bleiben die Gefangenen und ihre Befreiung (Details, die in der Folge nicht näher ausgearbeitet werden) nur die Theaterrequisiten, durch die der Hagiograph darstellt, wie erst durch bischöfliche Autorität die weltliche Macht der Stadt Tours zur Wirkung gelangen kann – ein Prozeß, der eindrucksvoll durch die Ehrerbietung des Grafen dem Bischof gegenüber zum Ausdruck kommt „damit ihn der Zorn des Himmels nicht verschlinge“¹⁴². Dieser Erzähltypus wird ein Jahrhundert später in der „Vita Aniani“ noch ausgeprägter entwickelt, in der die psychologische Eleganz des Sulpicius durch die schwerblütige Kraft eines Schriftstellers ersetzt wird, der aus einer Situation auf die Ereignisse zurückblickt, in der die politischen Kräfteverhältnisse durch die Gründung der merowingischen Herrschaft wahrscheinlich schon entscheidend beeinflusst waren¹⁴³. Hier setzt sich der Graf, den

¹³⁸ Vgl. die interessanten Termini der letzten Gefangenenbefreiung der „Vita Germani“, c. 66, MGH SS rer. Merov., VII, 412: der Bischof betet vor den Gefängnistoren und in der folgenden Nacht sehen die Gefangenen ein Licht; dann erscheint ihnen der Bischof „... ut admoneret, quod foderent, ut foris procederent“ (ibid. Zeile 4). Das Ergebnis dieser ‚Ermutigung‘ wird in einem lapidaren Satz beschrieben: „Inventa costa de pecude, fodentes amovent lapidem et praedicto amico Dei occurunt ad ecclesiam“ (ibid. Zeile 5–6).

¹³⁹ Vgl. ibid., c. 30, S. 390: „Sic erepti, Parisius occurunt pontifici...“; und ibid., c. 66, S. 412; vgl. auch Anm. 138.

¹⁴⁰ Vgl. die in der „Historia Francorum“ gegebene Beschreibung der Hauptursache von Unzufriedenheit und sozialer Instabilität dieser Zeit: willkürliche und erdrückende Steuerlast. Dazu Greg. Tur., „Hist. Franc.“, 5, 28, MGH SS rer. Merov., 1, 222.

¹⁴¹ Vgl. dazu Anm. 134.

¹⁴² Sulp. Sever., „Dial.“, 3, 4, CSEL I, 202: „...ne me... caelestis ira consumat“.

¹⁴³ Diese Vita gehört wahrscheinlich der ersten Hälfte des sechsten Jahrhunderts an; vgl. dazu E. Griffe, „La Gaule chrétienne à l'époque romaine“, Bd. 2, S. 54 f.

der Bischof erfolglos um die Freilassung Gefangener gebeten hatte, „der Bürde eines Unglücksfalls“ aus¹⁴⁴; er wird beinahe von einem Steinbrocken getötet, der vom Dach der Kirche fällt und bittet aus dieser Abhängigkeitssituation heraus den Bischof, zu ihm zu eilen „antequam exalaret spiritum“¹⁴⁵.

Die Bilder des Fortunatus gehören eindeutig dieser literarischen Entwicklungsrichtung an, aber seine Zuhörer werden bei ihm mit noch größerer symbolischer Genauigkeit konfrontiert. Betrachten wir z. B. die Erzählung der „Vita Germani“. In der diesbezüglich deutlichsten wird der Vertreter der weltlichen Autorität zweimal auf die Rolle eines machtlosen Zuschauers beschränkt, während die Unterdrückten aus dem Gefängnis ausbrechen (hier größtenteils dank eigener Bemühungen¹⁴⁶ und dem Heiligen und dem Tribun entgegenlaufen – ein literarisches Bild, das ganz klar die Priorität des Bischofs gegenüber dem Tribun betont¹⁴⁷. An anderer Stelle wird die weltliche Macht, die einer bischöflichen Initiative Widerstand geleistet hat, erst durch die Gefangenenbefreiung eingeschüchtert und dann ganz offen im Rahmen der Stadtpolitik abgelehnt: Im ironischen Schluß der Erzählung landet die weltliche Autorität selbst im Gefängnis¹⁴⁸.

Aber die wichtigste dieser Geschichten ist zweifellos die erste der Folge: Weltliche Stellung und Machtanspruch des Grafen Nicasius verschwinden nicht nur hinter der dramatischen Gefangenenbefreiung, sondern werden sogar durch unmittelbare Verhandlungen des Bischofs mit dem König umgangen¹⁴⁹. Aber das ist noch nicht alles, denn als der Graf aufbricht, um den Bischof zu suchen, wird er „sofort durch einen außerordentlich schweren Sturz zu Boden geworfen und beinahe aller Hoffnung auf Rettung be-

¹⁴⁴ „Vita Aniani“, c. 3, MGH SS rer. Merov., III, 109: „... adversi casus pondere...“

¹⁴⁵ Ibid., c. 3, S. 109; vgl. hier die Zeilen 18–22 und 24 f. in denen das Ergebnis dieser ‚Richtigstellung‘ der Machtverhältnisse sofort beschrieben wird: „... misitque protinus ad eum, ait, quamdiutius, *antequam exalaret spiritum, ad eum ... episcopus adveniret*“.

¹⁴⁶ Vgl. Anm. 138.

¹⁴⁷ Vgl. *Ven. Fort.*, „Vita Germani“, c. 66, MGH SS rer. Merov., VII, 412, 1–16: man bemerkt, daß es sich in diesem Fall nicht nur um einen „iudex“ handelt (Zeile 10–12) – ein Ausdruck, der in den Texten dieser Epoche beinahe immer den Grafen in seiner Funktion als königlicher Richter in der Stadt bezeichnet (vgl. dazu *Fustel de Coulanges*, „La monarchie franque“, Paris, 1905, S. 318) – sondern auch um einen „tribunus“, ein untergeordneter Baemter der königlichen Verwaltung, der für die Gefängnisse zuständig war (vgl. *ibid.*, S. 223). Die Beziehung zwischen den beiden königlichen Vertretern in der Stadt wird nicht klar und es sogar möglich, daß die beiden Ausdrücke hier ein und dieselbe Person bezeichnen. Wie dem auch sei, es liegt hier ein klares Beispiel für einen bischöflichen Eingriff in den weltlichen Machtbereich vor.

¹⁴⁸ Vgl. *ibid.*, c. 6, S. 409: „... qui sancto non praestetit pro absolutis reis, tribunus reus effectus est“.

¹⁴⁹ Vgl. *ibid.*, c. 30, S. 390: „... mox catenarum bacae franguntur victae, ianuae reserantur, dies in carcerem reducitur, damnati de tenebris in lucem procedunt... Sed ut culpabilibus aliquid plus conferret, a rege, quicquid fisco pro his debebatur, obtinuit.“

raubt¹⁵⁰. Daraufhin wird durch eine noch präzisere Symbolik das Machtverhältnis des Nicasius zu dem Bischof verändert, nämlich durch die feierliche Übergabe von Gurt und Schwert 'pro munere' an den Bischof – ein Geschenk zwar, aber auch das Abtreten der vom König erhaltenen Insignien der weltlichen Macht, die der Graf danach zeremoniell vom Bischof zurückkauft¹⁵¹.

Anders ausgedrückt: Das Publikum wird durch die leichte Veränderung in diesen Geschichten mit einer Situation konfrontiert, die gar nicht soweit, wie man glauben könnte, von der „translatio imperii“-Idee entfernt ist, die Friedrich Prinz in anderen zeitgenössischen Dokumenten entdeckt hat¹⁵². Die bishöflichen Auftraggeber des Fortunatus, die selbst potentielle Mitglieder der Heiligen-Hierarchie waren, wachten über die bewußte Schaffung dieses Präzedenzfalles für ein sozio-religiöses und quasi-politisches System, durch das das Volk um sie als Führer vereint wurde – Führer, die an oberster Stelle und nur knapp unterhalb der imponierenden Schatten der Heiligen standen.

Ob nun durch die wunderbare Heilung eines Königs oder durch die gewaltsamen Umstände einer Gefangenenbefreiung: es wird in jedem Falle der Eifer dieser Männer deutlich, eine Diskussion¹⁵³ über den „locus“ der Macht in der merowingischen Gesellschaft in Gang zu bringen und zwar in der zwanglosesten Sprache, die es gab, einer Sprache, die durch den von ihnen beauftragten Schriftsteller zum subtilsten und weitreichenden Propagandainstrument der Zeit wurde.

¹⁵⁰ Ibid., c. 31, S. 391: „... mox gravissimo casu in terra prostratus est, et paene omnibus salutis destitutus solatiis...“.

¹⁵¹ Vgl. ibid. c. 31, S. 391: „Mox balteum quo cingebatur et spatam pro munere beato Germano contradedit; quod ipse comes... post redemit.“

Zur symbolischen Bedeutung des „balteus“ vgl. Fustel de Coulanges, „La monarchie franque“, S. 162, Anm. 3: „D' après quelques statues et bas-reliefs qui nous ont restés, il semble que le costume romain, tel qu' il avait été au cinquième siècle, se soit maintenu... L' insigne des fonctionnaires était, comme au temps de l'empire, la ceinture d' or, cingulum aureum, balteus aureus“.

¹⁵² F. Prinz, „Die bishöfliche Stadtherrschaft im Frankenreich“, in: HZ (217), S. 2 und passim.

¹⁵³ Ich bereite eine umfassendere Studie des historischen Zusammenhangs dieser Diskussion im Rahmen meiner Doktorarbeit über Fortunatus an der Universität Paris-Sorbonne vor.