
Francia. Forschungen zur westeuropäischen Geschichte
Herausgegeben vom Deutschen Historischen Institut Paris
(Institut historique allemand)
Band 5 (1977)

DOI: 10.11588/fr.1977.0.48720

Rechtshinweis

Bitte beachten Sie, dass das Digitalisat urheberrechtlich geschützt ist. Erlaubt ist aber das Lesen, das Ausdrucken des Textes, das Herunterladen, das Speichern der Daten auf einem eigenen Datenträger soweit die vorgenannten Handlungen ausschließlich zu privaten und nicht-kommerziellen Zwecken erfolgen. Eine darüber hinausgehende unerlaubte Verwendung, Reproduktion oder Weitergabe einzelner Inhalte oder Bilder können sowohl zivil- als auch strafrechtlich verfolgt werden.

Miszellen

MARTIN HEINZELMANN

SANCTITAS UND ›TUGENDADEL‹

Zu Konzeptionen von ›Heiligkeit‹ im 5. und 10. Jahrhundert*

Das vor kurzem erschienene Buch zum Heiligkeitsideal im karolingischen Aquitanien nach hagiographischen Quellen von Joseph-Claude Poulin, der heute an der kanadischen Universität Laval lehrt, geht ursprünglich zurück auf eine Thèse de doctorat unter der Leitung von Georges Duby, die 1969 der Fakultät von Aix-en-Provence vorgelegt wurde. Es behandelt einen größeren Komplex aus dem Bereich der frühmittelalterlichen lateinischen Hagiographie und stellt schon dadurch ein Ereignis dar: Seriöse Abhandlungen zu diesem Forschungszweig, die über die Behandlung einzelner Heiliger hinausgehen, haben in der Tat Seltenheitswert. Vf., der den gleichen landesgeschichtlichen Rahmen, freilich mit verschiedener Fragestellung, in einer Arbeit von Charles Higounet vorfand (*Les saints mérovingiens d'Aquitaine dans la toponymie*, in: *Études mérovingiennes*, Poitiers 1953, S. 157-167) und der einen ähnlichen Rahmen bereits für ein *Mémoire* von 1966 an der Universität Poitiers benutzt hatte (*Les miracles dans l'hagiographie poitevine aux IXe-Xe siècles*), geht auch in dem vorliegenden Buch von einem Dossier hagiographischen Schrifttums aus, dessen Zusammenstellung allein sicherlich einen erheblichen Teil des Wertes seiner Arbeit darstellt. Die Erfassung der hagiographischen Quellen (ohne Martyrologien, Kalendare, etc.) ergibt innerhalb der Zeitgrenzen: Beginn der Karolingerzeit bis zur Mitte des 10. Jhs. (d. h. v o r dem Wirken Letalds von Micy und vor der Entstehung des hagiographischen Zyklus der »légende aurélienne«) und innerhalb der geographischen Grenzen der Erzdiözesen Bourges und Bordeaux (Aquitanien im engeren Sinn im Anschluß an Ph. Wolff, in: *Karl der Große*, Bd. I, 283-287) eine Liste von zwanzig *vitae* und *passiones*, elf Wunder- und sieben Translationsberichten (A. *Documents hagiographiques rédigés en Aquitaine carolingienne*, S. 167-173), an die sich zwei weitere Listen von Texten unsicherer Datierung oder Lokalisierung anschließen (B. *Doc. hag. à datation ou localisation incertaines*, S. 174-176 mit 15 Texten, und C. *Doc. hag. rédigés à notre avis*

* Zugleich Besprechung von: Joseph-Claude POULIN, *L'idéal de sainteté dans l'Aquitaine carolingienne d'après les sources hagiographiques (750-950)*, Québec (Presses de l'Université Laval) 1975, XIV-220 S. (Travaux du laboratoire d'histoire religieuse de l'Université Laval. 1).

hors d'Aquitaine carolingienne, S. 177-180; bei der letzten Rubrik ist hervorzuheben, daß Vf. die meist als karolingisch bezeichneten Viten des Bf. Austrigisel von Bourges und von Bf. Dalmatius von Rodez [BHL 839 und 2084] der Merowingerzeit – sicher zu Recht – zugeordnet hat).

Ergänzend ließe sich hier neben den Passionen II–IV des Bischofs Leodegar von Autun (BHL 4852–4854, geschrieben im aquitanischen Raum [St-Maixent], wie Poulin selbst noch – zu spät – entdeckt hatte; vgl. bei ihm S. 173 unten) die Translation des gleichen Heiligen im Jahr 865/866 nach Ebreuil (Allier; BHL 4856) nachtragen, ebenso eine Neuredaktion der *Vita Frontonis* (von Périgueux) aus der Mitte des 10. Jhs. (Analecta Bollandiana 75, 1957, 340–365) und ein kurzes Fragment einer *Vita Jacobi*, angefertigt in der 2. Hälfte des 9. Jhs. in Bourges (erhalten ist die Fassung des 16. Jhs.; vgl. dazu H. Löwe, in: Wattenbach-Levison V, 1973, S. 607 u. Anm. 458); vielleicht auch der Bericht über die Translation der Reliquien des hl. Vincentius von Saragossa in das Kloster Castres (Diözese Albi; die Translation – BHL 8644/45 – ist vom Jahr 864), auch wenn der Verfasser Aimoin von Saint-Germain-des-Prés nicht unbedingt in Aquitanien geschrieben hat, was ja auch für die *Vita (prolixior) Geraldi Auriliacensis* des Odo von Cluny gilt, auf die Poulin mit Recht ausführlich eingeht (vgl. dazu weiter unten).

Zu der eindrucksvollen Zusammenstellung von Quellen aus einem berüchtigt quellenarmen Raum, die durch eine Karte (Ateliers hagiographiques, S. 14) und ein Tableau der Entstehungszeiten der betreffenden Texte (S. 16 f.) weiter erläutert wird, sollte zur Abrundung des Gesamtbildes bei einer passenden Gelegenheit eine entsprechend vollständige Aufstellung der in diesem Zeitraum angefertigten hagiographischen Handschriften hinzugefügt werden, was freilich den Rahmen der vorliegenden Thèse bei weitem gesprengt hätte. Die jeweils älteste Handschrift der einzelnen Texte wird von Poulin ohnehin in vielen Fällen in seinen Listen neben den wichtigsten Editionen angegeben, zusammen mit Datierungen von Gelehrten, die sich mit den jeweiligen Texten näher befaßt haben. In diesem Zusammenhang fallen die präzisen und reichen bibliographischen Angaben, auch im Bereich der deutschen Bibliographie, auf; so werden z. B. für die *Vita Geraldi* (BHL 3411) fünf Datierungsvorschläge angegeben; in der Bibliographie, die bis zum Jahre 1972 nachgetragen wurde, finden sich in der Abteilung »études spéciales« zu einzelnen Heiligen (S. 193-197) zu dem gleichen Grafen Gerald 14 der wichtigsten bibliographischen Titel, von denen allein neun zwischen 1964 und 1974 erschienen sind (Titel nach 1972 wurden nur unvollständig erfaßt).

Zum Eindruck einer besonders gut gelungenen Dokumentation tragen eine Reihe graphischer Darstellungen bei (auch wenn diese mit dem eigentlichen Thema nicht immer in direktem Zusammenhang stehen wie die Karten A, B zur Herkunft der Personen, die in aquitanischen Wunderberichten erwähnt werden; dazu Anhang B mit den Quellennachweisen); endlich sind im gleichen Zusammenhang die sieben (sic) Appendices zu nennen, die vor allem verraten, daß die Stärke des Verfassers im textnahen Bereich, in der Analyse und im direkten Vergleich der Quellen liegt (vgl. bes. App. E-G zum Prozeß der »stéréotypisation« bei hagiographischen Quellen).

Trotz solcher Voraussetzungen und trotz einem glänzend aufbereiteten Material definiert Poulin die Ergebnisse bezüglich seiner Ausgangsfrage nach dem

Heiligkeitsideal der »aquitanischen Gesellschaft« in seiner Schlußzusammenfassung – um diese hier vorwegzunehmen – eher skeptisch. Er räumt ein, daß die Heiligenleben sich nicht als die besten Quellen für das gesteckte Ziel erwiesen: »Contrairement à ce qu'on aurait pu croire, les Vies de saints ne sont donc pas le meilleur moyen de définir les modèles de conduite de la société carolingienne« (S. 136). Weiter wird festgestellt, daß konkrete Resultate wohl eher auf Grund von Forschungen zur Kultverbreitung und der Untersuchung von Abweichungen verschiedener Viten zu einem gleichen Heiligen aus verschiedenen zeitlichen Schichten zu erzielen wäre (vgl. S. 142 f.).

In der Tat ist es wohl kaum möglich, die vom Vf. zusammengestellten Quellen unabhängig von der Grundlage des jeweiligen Heiligenkultes zu untersuchen; sie stellen nicht Literatur im üblichen Sinne, sondern vielmehr Gebrauchsliteratur für die Propagierung eines Heiligen, für die Lesung bei bestimmten Gelegenheiten vor einem ebenso bestimmten Publikum dar. Infolgedessen konnte es in einem Zeitalter, »dem Originalität nichts, Autorität alles bedeutet« (H. Beumann in: Ideengeschichtliche Studien, Darmstadt 1962 [erste Fassung 1955], S. 63), dem Hagiographen kaum um die Darstellung einer abstrakten Idee von »Heiligkeit« gehen, sondern in erster Linie um die Herstellung eines Textes für eine präzise Gelegenheit (Fest des betreffenden Heiligen) unter Wahrung der traditionellen literarischen Formen und Formeln, die das zu erwartende Publikum kennen und verlangen würde.

In diesem Zusammenhang ist das schwierige Problem hagiographischer Topoi und der stereotypen Aussagen (vgl. Register S. 215: »stéréotypisation«), vor allem aber des Verhältnisses dieser literarischen Aussageweisen zu dem (eventuellen) historischen Hintergrund zu sehen (vgl. dazu zuletzt das Buch von Fr. Lotter, das in diesem Band der FRANCIA S. 639 ff. besprochen wird). Die Frage, ob ein Topos zur Verschleierung der Unkenntnis eines Autors Verwendung findet, oder ob im Gegenteil dazu dieser in genauer Kenntnis des Sachverhaltes oder von guten Quellen eine immer wiederkehrende Situation (wie Schilderung der Herkunft eines Heiligen, Erziehung, *conversio*, Werdegang, Wahl in den Klerus, etc.) mit einem entsprechenden, oft entlehnten literarischen Formular umschreibt, eine Frage, die nur nach eingehender Untersuchung von Vita zu Vita zu entscheiden ist, wird von dem in der Regel sehr ausgewogenen Urteil des Vfs. ausgeklammert; in den selteneren Fällen, in denen sie eine Antwort findet, scheint mir diese freilich zu sehr in negativem Sinne auszufallen. Gerade etwa der Umgang aquitanischer Autoren mit dem Herkunftstopos – um ein Beispiel herauszunehmen (vgl. S. 45-47 u. pass.) – läßt nicht Willkür, sondern eine weitgehende Differenzierung bei der Umschreibung der meist vornehmen Herkunft erkennen, die ihrerseits nicht auf eine »tendance à rehausser le niveau social« (S. 47, Anm. 46) zurückgeht, sondern auf das Verständnis merowingischer und karolingischer Autoren vom Sozialsystem ihrer Zeit, das selbstverständlich auch die Heiligen betraf, die die Spitzen dieser Gesellschaft, meist als Bischof oder Abt, repräsentierten (dieser Zustand wurde natürlich dann auch auf Heilige der christlichen Frühzeit zurückprojiziert, zu denen keine Nachrichten über ihren sozialen Stand vorlagen).

Zwei Beispiele der Hervorhebung nichtaristokratischer Herkunft der betreffenden Heiligen in ihren Viten erwähnt Poulin selbst S. 46 Anm. 44. Ibid.: *ingenuis parentibus* bedeutet nicht »naissance humble« (vgl. Gregor von Tours, Hist. X, 29: *non mediocribus regiones suae ortus parentibus, sed valde ingenuis*); die Stelle *o nobilis Christi confessor* hat natürlich nichts mit dem Herkunftstopos zu tun. Nicht teilen kann ich auch die Vorbehalte (»inquiétudes«, S. 47) gegen die Herkunftsangaben der Vita Eparchii, die doch wohl auf eine merowingische Lebensbeschreibung zurückgeht: Das Wortspiel des Namens, in diesem Falle des Vaters des Heiligen, Felix (*sive Oriolus!*) sowie seines Onkels (Felicissimus) mit dem zugrundeliegenden Eigenschaftswort (*felix*), ist naheliegend und auch üblich gewesen (ähnlich, u. a., im Epitaph des Eumerius, Vater des Bischofs Felix von Nantes, Fort. Carm. IV, 1, Verse 31 f.). Daß Gregor von Tours im Gegensatz zur Vita des Eparchius die Herkunft aus seiner Grafenfamilie nicht erwähnt, ist ebenfalls kein gewichtiges Argument, dagegen ist Felix (wie Eparchius) in der Tat ein Name, der gerade im 6. Jh. in bedeutenden aquitanischen Familien getragen wurde; zu Felix von Nantes, der wie sein Vater Eumerius einer solchen Familie angehörte (beide waren vor ihrem Bischofsamt *iudices*) vgl. zuletzt Heinzelmann, Bischofsherrschaft in Gallien (Selbstanzeige in diesem Band der FRANCIA S. 864 ff.) S. 214 f.

Der oben erwähnten Arbeitsweise karolingischer Autoren entsprechend finden sich in den Biographien der erwähnten Heiligen – Translations- und Wunderberichte kommen für die vorliegende Fragestellung weniger in Betracht – bis auf die Ausnahme der ersten Vita Geralds von Aurillac kaum neue oder gar individualisierende Aussagen, was durch den Umstand zusätzlich erläutert wird, daß von allen mit einer Biographie bedachten Heiligen nur Gerald († 909) und Ambrosius, Bischof von Cahors († 770) wirklich in der Karolingerzeit gestorben sind; die Todesdaten der anderen *sancti* liegen in zwei Fällen in der ersten Hälfte des 8. Jhs., jeweils viermal im 7. und im 6. Jh., in sieben Fällen in der Zeit davor. In einer Reihe von Fällen ist übrigens mit einer älteren, merowingischen Vita zu rechnen (*Vitae Eparchii, Sigiramni, Eusitii* [hier handelt es sich allerdings wohl nur um die Stelle bei Gregor von Tours, Glor. conf. 81], *Fidis et Caprasii, Iuniani Mariacensis*), in drei Fällen sind die älteren Versionen erhalten: *Vitae Frontonis, Philiberti, Sulpicii* (vgl. dazu Poulin S. 21 f. u. bes. die Anm. 69-74 mit den Belegstellen). Diese kleine Zahl wirklich karolingischer Heiliger und der Rückgriff auf ältere *sancti* scheint eine gewisse Erstarrung des Heiligenkults im karolingischen Aquitanien anzudeuten; dem entspricht auch – etwa seit dem 7./8. Jh. – die Festlegung des Wortes *sanctus*, das zuvor noch generell für alle Toten wie für die Anrede hoher Kleriker verwendet werden konnte (vgl. É. Griffe in: Bull. de Litt. Eccl. 4, 1962, 241-267), auf Personen mit einem offiziell »genehmigten« Heiligenkult.

Möglicherweise lassen sich dementsprechend seit der Karolingerzeit Anfänge der Fixierung des Begriffs *sanctitas* (sainteté) feststellen (vgl. bei Poulin S. 55-57); dagegen scheint mir die strenge Trennung zwischen »sainteté épiscopale«, »sainteté monastique« und Askese problematischer zu sein. Diese Aufgliederung liegt einem Ergebnis des Vfs. zugrunde, nach dem das Bischofsamt in der Karolingerzeit aufhört, »une voie privilégiée de sanctification« zu sein (S. 34): Von den sechs Viten der 2. Hälfte des 8. Jhs. beziehen sich noch vier auf Bischöfe, eine auf einen Abt, eine auf einen Priester; von sechs Viten des 9. Jhs. ist das Verhältnis der Viten von Bischöfen-Äbten-Eremiten ausgeglichen (jeweils zwei);

in der 1. Hälfte des 10. Jhs. berichten die fünf Viten über drei heilige Äbte, 1 hl. Bischof, 1 hl. Laien (vgl. S. 35).

Ohne die Tendenz dieser Aufstellung – die im übrigen die Prädominanz des hierarchischen Prinzips bei der »Auswahl« der Heiligen auch in der Karolingerzeit (Äbte!) weiter unterstreicht – grundsätzlich in Frage stellen zu wollen, sei doch angemerkt, daß das dargestellte Bild nur sehr bedingt charakteristisch erscheinen kann: Die erwähnten Viten stellen nur eine Minderheit aller Texte dar, die innerhalb der 14 aquitanischen Diözesen (der Provinzen von Bourges und Bordeaux) bei den jeweiligen Heiligenfesten herangezogen wurden. An den entsprechenden Festen wurden natürlich auch weiterhin die »klassischen« Heiligen, unter denen übrigens biblische Heilige, Märtyrer und *patres ecclesiae* weiterhin die wichtigste liturgische Gruppe darstellten, gefeiert, nicht zu vergessen eine ganze Reihe außeraquitanischer Heiliger. Erst vor diesem Hintergrund und erst auf Grund der Ermittlung aller entsprechenden hagiographischen Handschriften, über die die einzelnen Kirchen verfügten, ließe sich ein eindeutigeres Ergebnis erzielen, ein Unternehmen freilich, dem zweifellos erhebliche Grenzen gesetzt sind. Mit dem Vf. ist aber sicherlich festzuhalten, daß die aquitanischen Klöster in der Karolingerzeit in einem höheren Maße Kult- und Kulturträger gewesen sind als zuvor, daß ihr Einfluß gegenüber dem der Bischofskirchen beträchtlich gestiegen ist.

Doch zurück zu den oben erwähnten drei Arten von Heiligkeit – mönchisch, bischöflich, asketisch –, die Vf. seinen Untersuchungen zugrundegelegt hat. Daß diese grundsätzliche Unterscheidung, die die weitgehende Typisierung hoch- und spätmittelalterlicher Heiliger voraussetzt, für die Spätantike wie für das frühere Mittelalter nur mit erheblicher Vorsicht anzuwenden ist, scheint mir der Rückblick auf die frühe Geschichte der Phänomene »Askese« und »Mönchtum«, vor allem seit dem 4./5. Jh. zu zeigen (vgl. dazu zuletzt Heinzmann, a.a.O., S. 185-211). Es sei in diesem Zusammenhang daran erinnert, daß ursprünglich allein die strenge asketische Haltung, d. h. eine tugendhafte »Leistung« über das geforderte Maß hinaus, einigen herausragenden Personen (*perfecti*) der christlichen Frühzeit die Wunderkraft und damit das sichtbare Zeichen von »Heiligkeit« verschaffte. In der Folge war es freilich ein mächtiger werdendes, organisiertes Mönchtum, das die Ausschließlichkeit asketischer Tugenden für sich beanspruchte, so daß bereits im 5. Jh. die frühchristliche (asketische) *norma vivendi* fälschlich mit monastischer Haltung identifiziert werden konnte (vgl. Iohannes Cassianus, Institutiones II, 5). Eine ähnliche Verwirrung bezüglich der Begriffe »Mönchtum« und »Askese« herrscht teilweise auch noch in der neueren wissenschaftlichen Literatur vor, vgl. etwa die sonst ausgezeichnete Arbeit von R. Lorenz in: Zs. f. Kirchengesch. 77, 1966, 1-61. Mönchtum und Askese (der Begriff wird im römischen Westen ohnehin kaum gebraucht) sind seit dieser Zeit kaum mehr auseinandergehalten worden. Wenn nun, vor allem durch die Vermittlung der Vita des Asketen, Mönchs und Bischofs Martin von Tours, die Synthese asketisch-monastischer Vorstellungen mit dem Bischofsamt gelang, so entstand damit nicht etwa eine neue Art von »Heiligkeit«: Der heilige Bischof erlangte seine *sanctitas* allein aufgrund seiner asketisch-mönchischen Tugenden,

d. h. in erster Linie durch den Verzicht auf Reichtum (zugunsten der Armen, d. h. des Kirchenvermögens), durch die Tugenden der Demut, der Selbstentäußerung und Enthaltung in verschiedenen Bereichen. Das bedeutete, daß heilige Bischöfe in ihren Biographien in der Regel auch dann als Asketen stilisiert wurden, wenn sie zu ihren Lebzeiten mit dem Mönchtum kaum Berührung gehabt hatten; Beispiele sind u. a. die Viten der Heiligen Germanus von Auxerre, Eutropius von Orange oder Nicetius von Lyon.

Diese grundsätzlichen Dispositionen haben sich, wie mir scheint, auch im 9. Jh. so gut wie nicht geändert; bestimmte literarische wie auch ideengeschichtliche Kontinuitäten lassen sich seit dem 5./6. Jh. durch eine Reihe von Einzelheiten, die Poulin klar herausgearbeitet hat, weiter belegen.

Hierher gehören etwa die Tugenden, die in den Heiligenleben, z. T. serienweise, aufgeführt werden: Tableaux E und F (S. 79 f.: E. *Vertus et comportements de la vie laïque*, und F. *Vertus et comportements de la sainteté cléricale*; vgl. dazu die gleichen Tugenden im 4.–7. Jh. bei Heinzelmann, a. a. O., Sachregister S. 277 ff.). Die literarischen Vorbilder bleiben ebenfalls weitgehend die gleichen (vgl. Poulin S. 135: Bibel, Benediktinerregel, *Vita Martini*, Briefe des Hieronymus), ganz zu schweigen von gewissen stereotypen Formeln wie z. B.: *nobilis genere sed nobilior sanctitate* (Poulin S. 45 ff. und bes. Anm. 41–42; für die frühere Zeit Heinzelmann, a. a. O., Sachregister S. 279 »Lobschema: Adel muß durch Tugend bewiesen (übertroffen) werden«; dieses Lobschema hat, wie aus den hier zusammengestellten Stellen hervorgeht, seinen Platz nicht nur in der hagiographischen Literatur, es ist vielmehr fester Bestandteil der spätrömischen Adelskonzeption). Mit Recht hat Poulin auch darauf verwiesen, daß die Autoren anderer literarischer Gattungen des von ihm behandelten Zeitraums in ähnlicher Weise vorgingen wie die Hagiographen (vgl. S. 137 f.). Ich würde freilich nicht sagen, daß sie »plus ou moins victimes du recours aux stéréotypes« gewesen sind, wie Vf. *ibid.* Anm. 15. Gerade die in der gleichen Anmerkung zitierte Arbeit von H. Beumann, *Ideengeschichtliche Studien* (wie oben, es handelt sich dabei um den Wiederabdruck von vier in den Jahren 1952–1958 erschienenen Studien) hat in eindrucksvoller Weise die Möglichkeiten karolingischer Autoren herausgearbeitet, mit Topoi und Stereotypen zu arbeiten, ohne an Aussagekraft zu verlieren. Im gleichen Zusammenhang läßt sich nachtragen: Das Zitat aus der *Regula solitariorum* des Grimlaicus (um 900), S. 56 Anm. 7 zur *vita activa* und *vita contemplativa* ist eine Entlehnung aus einem Text des Julianus Pomerius, des nach Cassian wohl bedeutendsten Theoretikers asketischen Lebens in Gallien (Arles, 1. Hälfte des 6. Jhs.), vgl. dens. *De vita contemplativa lib. I, 12* (Migne PL 59, 428); die Formel der Unterscheidung von *divinae* und *humanae leges* (vgl. S. 85 und Anm. 18, bes. Theodulf von Orléans: *philosophos ad rerum divinarum humanarumque cognitionem*) geht zweifellos auf römische Vorlagen zurück, dazu etwa Cicero, *de officiis* I, 43, 153: *sapientia* (scil. *philosophorum*) . . . *rerum est divinarum et humanarum scientia*.

*

Das Anknüpfen an die frühere gallische Periode scheint mir aber noch von einem weiteren Gesichtspunkt her von Interesse zu sein. Unter den von ihm untersuchten hagiographischen Texten verwendet Poulin besondere Aufmerksamkeit auf die erste *Vita* (*prolixior*) des Grafen Gerald von Aurillac, die Odo von Cluny etwa 20–30 Jahre nach dessen Tod († 909) verfaßte. Auf Grund der Herausarbeitung der Unterschiede dieser Lebensbeschreibung eines Laien vom Rest der zeitgenössischen hagiographischen Erzeugnisse (bes. S. 81 ff.) spricht Vf. sogar von einer »rupture partielle de la tradition hagiographique« (S. 96).

Das Fehlen von Laienbiographien ist in der Tat ein interessantes Phänomen der Zeit von Sulpicius Severus bis hin zu den Karolingern (zu dem Einfluß des Prologs der Vita Martini auf die rigorose Verdammung des Schreibens von *vitae clarorum virorum* noch bei Einhard, Widukind, Wipo u. a. vgl. die Ausführungen von H. Beumann, a.a.O., S. 47 ff. [Kap. I: »Heiligengeschichte und Profanhistorie«]) – entsprechend selten sind dann auch Laien als Heilige verehrt worden; nicht mehr als neun heilige Laien konnte Vf. in seinem Appendix D zusammenstellen, Märtyrer, heilige Könige und Eremiten natürlich ausgenommen (S. 157 f. Vgl. auch S. 82: »la vie séculière . . . empêchait la canonisation«; freilich ist der Begriff der Kanonisation vor dem Jahr 993, der ersten tatsächlichen Heiligsprechung, nur in Anführungszeichen zu gebrauchen).

Die Vorstellung von der Vita Geraldi als etwas völlig Neuartigem, von einer »perspective résolument neuve adoptée par Odon« (S. 82) läßt sich jedoch bei Heranziehung nichtagiographischer Quellen etwas differenzieren. So fällt auf, daß der von Poulin S. 81 ff. glücklich gewählte Vergleich der »Heiligkeit« des Sigiramnus von Longoretum (S. Cyran), der sich seiner weltlichen Güter und Bindungen als Adliger total entledigt, um als *incola* und *peregrinus* allein der Nachfolge Christi zu leben, und der »Heiligkeit« des Gerald, der – im Gegensatz zu jenem – den Verpflichtungen seines Standes in optimaler Weise entspricht, der Arme und *peregrini* großzügig unterstützt, Bedrängten beisteht, seine Untergebenen mit Gerechtigkeit behandelt, daß dieser Vergleich in frappierender Übereinstimmung mit der Unterscheidung des Julianus Pomerius der *vita activa* von der *vita contemplativa* steht, vgl. etwa folgenden Text aus dessen *De vita contemplativa* I, 12 (Migne PL 59,428): *Iste* (der Befolger der *vita activa* – in unserem Fall Gerald) *suscipiendo peregrinum, vestiendo nudum, gubernando subiectum, redimendo captivum, tuendo violenter oppressum, jugiter se ab omnibus iniquitatibus suis emaculat* [Vita Geraldi PL 133, col. 642: *disciplinatum vivendi modum*], *et vitam suam bonorum operum fructibus* [ibid.: *opera misericordiae*] *ditat; ille* (Vertreter der *vita contemplativa*, hier Sigiramnus) *facultatibus suis in usus pauperum distributis, simul se exspoliavit mundo, et admovit se totis viribus coelo; res mundi mundo projecit; . . . orat, ut pauper; . . . postulat, ut infirmus . . . et coelestem sibi donari patriam desiderat, ut peregrinus.*

Der Eindruck, daß hier auf längst bestehende Traditionen zurückgegriffen wird (zu diesen Heinzelmann, a.a.O., S. 199 f.; zu der vorchristlichen, philosophischen Tradition ibid. Anm. 99) läßt sich durch die Tatsache des Einflusses, den die erwähnte Schrift des Julianus Pomerius in der Karolingerzeit ausgeübt hat, weiter stützen.

Zu diesem Einfluß vgl. J. Devisse, L'influence de Julien Pomère sur les clercs carolingiens. De la pauvreté aux Ve et IXe siècles, in: Rev. d'Hist. de l'Eglise de France 56 (1970) 285–295, bes. S. 288 mit Zusammenstellung der Handschriften (16 im 9. Jh. und 10 im 10. Jh.!) u. S. 286 mit der Aufzählung von karolingischen Autoren und Texten, die aus Julianus Pomerius geschöpft haben; dabei läßt sich noch die *Regula solitariorum* des Grimlaicus nachtragen, die wie ihr Autor von Devisse nicht genannt wird (das oben S. 746 von mir aufgeführte Beispiel einer Entlehnung aus der *Vita contemplativa* scheint mir nicht allein zu stehen. Mad. Chartier, die unter der Leitung von Pierre Riché eine neue Edition der *Regula* vorbereitet, wird diese Spur zweifellos weiter verfolgen).

Während der Text des Julianus Pomerius als erster Hinweis auf die Parallelität idealer, stark religiös ausgerichteter aristokratischer Verhaltensweise in der Spätantike wie im 9./10. Jh. gelten kann, lassen sich aber auch – über die literarische Konzeption hinaus – Beispiele entsprechender Verhaltensformen im Gallien des 5./6. Jhs. auffinden, deren Übereinstimmung mit dem Bild des ›perfekten Adligen‹ Gerald von Aurillac nicht zu übersehen ist. Im folgenden Textvergleich habe ich als Beispiel den *inluster vir Vectius* aus der Auvergne (2. Hälfte des 5. Jhs.) gewählt, den Sidonius Apollinaris in einem seiner Briefe (Ep. IV, 9, an Industrius) vorstellt.

Gerald wie Vectius zeichnen sich vor allem durch ihr vorbildliches Verhalten gegenüber ihrer jeweiligen *familia* (im weitesten wie im engeren Sinne) aus, die sie gemäß ihrer Verpflichtung als *domnus comes (princeps)* oder als *dominus et patronus*, versorgen, schützen und mit Gerechtigkeit behandeln. Bezeichnend ist das Verhältnis zur engeren *familia*, zur Bewirtschaftung und Führung des jeweiligen Haushaltes:

G e r a l d (*Vita Geraldi* I, 12; Migne PL 133, col. 651) *Tum praeterea gratissimus erat alloquio communi ... Nec in proferendis minis erat nimis dicax, nec in reservandis iniuriis tenax ...* (neben einer langen Reihe von Beispielen seines Verhaltens gegenüber seinen *ministri* vgl. noch I, 24; col. 656: *Erga ipsos vero qui iuris eius erant, tam beneficus, tamque erat pacificus ...*; vgl. auch folg. Zitat).

Den Status ihrer Leibeigenen regeln sie nach dem geltenden Recht (d. h. mit Gerechtigkeit):

G e r a l d (III, 4; col. 692) ... *dulce dominium in eos exercuerit* (betrifft seine *mancipia*, von denen er nur eine bestimmte Zahl mit folg. Begründung freigibt:) *Justum, inquit, est, ut lex mundialis in hoc observetur, et ideo numerum in eadem lege praestitutum praetergredi non debere.*

Beide legen höchsten Wert auf eine freigebige Tafel (wobei für G. die Unterstützung der *pauperes* viel mehr im Mittelpunkt steht); indessen ragen beide durch ihre jeweilige *sobrietas* hervor, durch die sie auch die Tafelgenossen zu einem angemessenen Verhalten ermuntern:

G e r a l d (I, 13; col. 651) *Studebat autem ita sobrietati, ut non solum se, sed etiam suos a temulentia custodiret. Nam convivae eius, neque voraces erant, neque bibaces ...*

V e c t i u s (Sid. Apoll. Ep. IV, 9, 4; ed. A. Loyen, II, S. 132) *erga familiam suam nec in proferendo alloquio minax nec in admittendo consilio spernax nec in reatu investigando persecuax* (vgl. auch weiter unten).

V e c t i u s (IV, 9, 4) *subiectorum statum condicionemque non dominio sed iudicio regit ...*

V e c t i u s (IV, 9, 1) *mensa non minus pascens hospitem quam clientem; humanitas grandis grandiorque sobrietas.*

Die Heiligen Schriften, die von beiden regelmäßig gelesen werden (zu G. vgl. I,6; col. 646 u. pass.), lassen sie auch bei Tisch vortragen:

G e r a l d (I, 15; col. 652) *Refec-tionis tempore . . . vel honesti sermo-nes, vel certe divini eloquii dicebantur (. . . ad eius mensam primo diutius le-gebatur . . .)*

V e c t i u s (IV, 9, 3) *Inter haec sa-crorum uoluminum lectio frequens, per quam inter edendum saepius sumit animae cibum;*

Sie selbst pflegen den Gesang von Psalmen: Gerald (I,11; col. 650) . . . *psalterium pene cotidie recitaret*, und Vectius (IV,9,3) *psalmos crebro lectitat, crebrius cantat*.

Ihr Verhältnis zu ihren Untergebenen und Abhängigen resümiert sich in deren Achtung und Zuneigung:

G e r a l d (I, 30; col. 660) *Merito quippe diligebatur ab omnibus, quoniam ipse cunctos diligebat*. Und: (I, 25; col. 657) *sui pagenses, vel clerici, qui illum sicut patrem affectuose dili-gebant . . .*

V e c t i u s (IV, 9, 1) *serui utiles: rustici morigeri, urbani amici, oboe-dientes patronoque contenti;*

Die jeweils glänzende äußere Erscheinung beider wird durch ihre Gesinnung übertroffen (Gerald, I, 12; col. 650: *Elegantiam sane corporis venustas animi decorabat* – Vectius IV, 9,2: *pomposus incessus, animus serius*). Dabei legt Vec-tius wegen seiner öffentlichen Verpflichtungen höheren Wert auf gepflegte Klei-dung, während Gerald in dieser Beziehung eher nachlässig ist (vgl. I,16, nicht ein-mal die Anwesenheit eines *marchio* kann ihn zum Anlegen von Schmuck ver-leiten!).

Der *pudicitia*, die im Hause des Witwers Vectius herrscht (er hat eine Tochter, die er mit großer Sorgfalt aufzieht), steht die *castitas* des Gerald gegenüber.

Den kriegerischen »qualités féodales de Géraud« (Poulin S. 93. Vgl. *vita Geraldi* I,5; col. 645: *militaribus emineret officiis*) und dessen großen körperli-chen Kräften entsprechen die hervorragenden Fähigkeiten des Vectius beim Um-gang mit Pferden, Hunden und Falken, sowie bei der Jagd (auch Gerald wird übrigens als guter Falkner beschrieben, vgl. I,4; col. 645).

Der Vergleich der beiden Aristokraten muß hier haltmachen, da Apollinaris Sidonius weit weniger ausführlich von seinem Helden berichtet als Odo. Den-noch läßt sich – selbst auf Grund des spärlicheren Quellenbefundes – auch die Haltung des Vectius mit den gleichen Worten umreißen, mit denen Poulin die Le-bensweise seines »Heiligen« zusammenfaßt (S. 94): »En somme, la perfection de Géraud en tant que noble . . . consistait essentiellement à bien faire ce qui était permis à son ordo et à s'abstenir de l'illicite . . .« (vgl. auch *Vita Geraldi*, praef. in lib. II; col. 669: *Geraldus licenter suo ordini concessis utebatur*). Der in bei-den Texten vorhandene Bezug auf den *ordo* (*nobilium*) und damit die Funktion als »Adelsspiegel« wird nun in der Tat von dem jeweiligen Autor des 5. wie des 10. Jhs. gebührend hervorgehoben:

Odo (Praefatio; col. 642) *Quoniam vero hunc Dei hominem in exemplo potentibus datum credimus, viderint ipsi qualiter eum, sicut e vicino, et de suo ordine sibi praelatum imitentur ...* (vgl. auch sonst die Praefatio, col. 639–642).

Sidonius (IV, 9, 5) *Qua industria viri ac temperantia inspecta ad reliquorum quoque censui pertinere informationem, si uel summotenus uita ceteris talis publicaretur, ad quam sequendam ... omnes nostrae professionis homines utilissime incitarentur, quia, quod pace ordinis mei dixerim, si tantum bona singula in singulis erunt, plus ego admiror sacerdotalem uirum quam sacerdotem.*

Wenn man in dem zuletzt zitierten Sidonius-Text gleichzeitig neben der Mahnung an die senatorischen Standesgenossen (vgl. bes. das *summotenus*) eine Kritik am *ordo* der Kleriker heraushören kann, dem der ehemalige gallische *patricius* in seiner Eigenschaft als Bischof der Auvergne angehört, entspricht dies – noch einmal – in verblüffender Weise den Einschränkungen, die Odo gegenüber den schlechten Vertretern des eigenen (Mönchs-)Standes macht (II,8; col. 675): *Fateor enim vobis, quoniam incomparabiliter melior est bonus laicus quam sui propositi transgressor monachus* (vgl. ebd.: *si ... monachi perfecti sunt, beatis angelis assimilantur*; nach meiner Kenntnis verwendet Odo hier das einzige Mal in der *Vita Geraldi* das asketische Schlüsselwort *perfectus*).

Gleichzeitig mit der Kritik an gewissen Vertretern des Mönchsstandes läßt Odo – auch in dem soeben erwähnten Zitat – keinen Zweifel daran, daß für ihn Bezugspunkt heiligmäßigen Lebens das *propositum monachi* (d. h. asketische Lebensweise), das mönchische Lebensideal ist, das sich freilich auch außerhalb des Klosters praktizieren läßt: *Et laus valde eminens est, in habitu saeculari, religionis proposito deservire* (II, 16; col. 679). Wenn er dementsprechend den Grafen Gerald als »quasi-moine sans l'habit« (Poulin S. 95) stilisiert, entspricht das ein weiteres Mal der Charakterisierung der Lebensweise des Vectius durch Apollinaris Sidonius (IV,9,3): *... nouoque genere uiuendi monachum complet non sub palliolo sed sub paludamento* (vgl. dazu auch das bereits zitierte *plus ego admiror sacerdotalem uirum quam sacerdotem*; dazu Heinzelmann, a.a.O. S. 207).

Die Parallelität der Konzeption vom »idealen Leben« eines Angehörigen der sozialen Führungsschicht (die sich freilich selbst durch ihre besonderen moralischen Qualitäten als solche definiert) im 5. und im 9./10. Jh. ist nicht zu übersehen. Wichtig ist in diesem Zusammenhang die Feststellung, daß das Phänomen des Aristokraten Vectius keinesfalls auf seine Person beschränkt ist, sondern daß es vielmehr als typisch für die Situation einer ganzen Reihe senatorischer *conversi* des 4. bis frühen 6. Jhs. angesehen werden muß, wie ich in meinem bereits mehrfach zitierten Buch gezeigt habe. Ausgehend von dieser Feststellung läßt sich endlich auch die Stellung des Autors Odo und seiner *Vita Geraldi* innerhalb der hagiographischen Tradition noch um ein Weniges genauer beleuchten als allein auf Grund des karolingischen Quellenbestandes.

Der Abt von Cluny fand demnach eine längst bestehende Tradition heilig-

mäßig lebender Laien (Asketen, *conversi*) vornehmster Herkunft vor. Diese Tradition hatte ihre Anfänge in einer Epoche, in der sich elitäres römisches Adelsdenken mit christlichem Gedankengut verband, einer Epoche, in der die spätrömische Aristokratie die Ausschließlichkeit auch der neuen christlichen Tugenden an sich zog und damit gleichzeitig den ausschließlichen Anspruch auf »Heiligkeit« erwarb (vgl. dazu ausführlich Heinzemann, a. a. O., bes. Teil III. 1.4: Spätrömische Aristokratie und asketische Lebenshaltung, u. passim). Dennoch scheint (nach der uns vorliegenden Überlieferung) die Ehre einer Lebensbeschreibung zunächst nur solchen *conversi* zuerkannt worden zu sein, deren *conversio* gleichzeitig den Eintritt in einen der beiden geistlichen *ordines* bedeutete, was für die Betroffenen regelmäßig – früher oder später – zur Erlangung der höchsten Kirchenämter führte. Entsprechend ist die merowingische Hagiographie von Viten großer Äbte und Bischöfe bestimmt, Persönlichkeiten, die in der jüngeren Forschung in der Regel als »Adelsheilige« charakterisiert werden (vgl. K. Bosl, Der »Adelsheilige«, in: FS J. Spörl, München 1965, 167–187; F. Prinz, Frühes Mönchtum im Frankenreich, München-Wien 1965 u. andere Arbeiten v. a. von Prinz; gegen diesen Begriff u. gegen die Annahme eines merowingischen »Adels« überhaupt zuletzt F. Graus, Sozialgeschichtliche Aspekte der Hagiographie . . . , Vorträge und Forschungen 20, 1974, 131–176, bes. S. 159 ff.). In der Tat finden sich in den betreffenden Biographien dieser Periode vielfältige Elemente einer Einstellung, die von einem Neben- und Miteinander religiöser und aristokratisch-laikaler Konzeptionen geprägt ist. Bezeichnend in diesem Zusammenhang ist die positive Haltung, die einige merowingische Autoren nicht nur etwa gegenüber der adligen Herkunft, sondern selbst zu den kriegerischen Fähigkeiten ihrer Helden beweisen (z. B. *Vita Arnulfi*, MG SRM 2, S. 433 mit dem Lob der *virtus belligerandi* und *potentia in armis* des A.; weitere Beispiele bei F. Prinz, Klerus und Krieg im früheren Mittelalter, Stuttgart 1971, Kap. 2).

Der eigentliche Schritt zur Laienbiographie ist freilich erst viel später vollzogen worden; die große Rolle, die auf diesem Weg der Prolog der *Vita Karoli* spielte, in der Einhard in glanzvoller Manier die Argumentation des Sulpicius Severus gegen das Schreiben von *vitae clarorum virorum* (*Vita Martini*, Vorwort), d. h. von Laien, umkehrte, ist ebenso glänzend von Helmut Beumann aufgezeigt worden (vgl. ders., Ideengeschichtliche Studien, a. a. O.).

Die Vorbehalte gegen Gerald als Heiligen, auf die Odo in den beiden Präfationen zu Buch I und II seiner *Vita* ausführlich eingeht, wie auch seine Gegenargumente und -beweise (*Vita Geraldi*, praef. in lib. II; col. 669, literarische Stilisierung als Bekenner und selbst als Märtyrer: *At vero illi qui delirant, quod nec martyr nec confessor valeat dici, sciant quod utrumque dici possit . . .*; Gegenbeweis die Wundertätigkeit, vgl. *ibid.*, col. 667: *satisfaciat attestatio miraculorum*) zeigen die Verbundenheit Odos mit der bisherigen hagiographischen Tradition. Es wird aber auch ersichtlich, daß die Laienbiographie zu Beginn des 10. Jahrhunderts keineswegs selbstverständlicher Bestandteil der Hagiographie geworden ist, was das Urteil Poulins über die »grande audace conscience d'Odon« (S. 98) bestätigt. Zu modifizieren ist allerdings die Unterstellung, daß Heiligkeit erst seit Odo dem Laienstand zugänglich geworden sei (vgl. S. 98, S. 127 u. pas-

sim): Die Verbindung von *sanctitas* und ›Tugendadel‹ ist vielmehr eine wesentliche Komponente spätantiker und frühmittelalterlicher Religions- und Geistesgeschichte gewesen.

Die Erweiterung einiger Gesichtspunkte nimmt zweifellos nichts vom Wert des Buches von Poulin, vielmehr tritt die Bedeutung seiner Ergebnisse noch mehr hervor. Vor allem wird deutlich, daß die Aufarbeitung des hagiographischen Materials – gerade im regionalen Rahmen – ein echtes Forschungsdesiderat darstellt. Wenn wie im vorliegenden Falle auch ein wichtiger Beitrag zur Mentalitätsgeschichte geleistet wird (unter diesem Gesichtspunkt hat sich gerade W. Pohlkamp, in: Frühmittelalterliche Studien 11, 1977, mit Poulin ausführlich befaßt), so kann das nur willkommen sein.