



UNIVERSITÄTS-  
BIBLIOTHEK  
HEIDELBERG

---

**Francia. Forschungen zur westeuropäischen Geschichte**  
Herausgegeben vom Deutschen Historischen Institut Paris  
(Institut historique allemand)  
Band 15 (1987)

DOI: 10.11588/fr.1987.0.53001

---

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.

## MARTIN VON TOURS: SEIN MÖNCHTUM – SEINE WIRKUNG

Was immer es seit langem an asketischem Leben in der lateinischen Christenheit gegeben haben mag, die entwickelteren Formen eremitischen wie coenobitischen Lebens entstanden in diesem Bereich wohl doch erst in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts als Folge östlicher Anregung. Unsere Kenntnisse der Anfänge lateinischen Mönchtums sind freilich sehr dürftig. Gemeinschaften, wie der offenbar monastisch organisierte Klerus des Eusebius von Vercelli († 371) oder das um 370 belegbare Kloster in Aquileja, das von Ambrosius geförderte Kloster vor den Toren Mailands haben keine eigenen Zeugnisse hinterlassen. Die Briefe des Hieronymus beleuchten vor allem das private Asketenleben, das er z.T. bewundernd, z.T. ablehnend schilderte. Wohl berichtete er auch von Eremiten auf den Inseln vor der Küste Italiens, doch von klösterlichem Leben schrieb er nicht. Zwar lesen wir von einfacher Kleidung, Einschränkung des Schlafes, karger Ernährung, mehrtägigem Fasten, von Psalmodieren, aber wir stoßen auf keine Gründung, die eigene Zeugnisse hinterließ; die als Institution so gefestigt war, daß sie mehrere Generationen überdauerte<sup>1</sup>. Die Quellenarmut mag u. U. auch damit zusammenhängen, daß der Westen hier nicht ein Neues schuf, sondern sich am Osten orientierte.

Es mag so sein, daß erst Martin in Gallien ein unorganisiertes Asketentum überwand, den Rahmen innergemeindlicher Askese sprengte und im Bereich seiner Wirksamkeit erstmals Mönchtum auf gallischem Boden ins Leben rief. Sicher aber ist Martin die erste Mönchsgestalt auf gallischem Boden, von der wir Genaueres wissen<sup>2</sup>.

Sohn eines pannonischen Militärtribuns, vom Vater zum römischen Heer gegeben, hat er wohl von Jugend auf gegen den Willen der Eltern dem Christentum zugeneigt, ließ sich auch während seiner Militärzeit taufen. Durch Strenge gegen sich selbst, durch Güte und Geduld fiel er unter Soldaten auf. Seine berühmteste Tat, die

1 Rudolf LORENZ, Die Anfänge des abendländischen Mönchtums im 4. Jahrhundert, in: Zs. für Kirchengeschichte 77 (1966) S. 1–16. DERS., in: Die Kirche in ihrer Geschichte. Ein Handbuch, hg. von K. D. SCHMIDT und E. WOLF, Bd. 1, Göttingen 1970, Kap. 5 §§ 1 und 4; Karl BAUS, in: Handbuch der Kirchengeschichte, hg. von H. JEDIN, Bd. 2,1, Freiburg i. Br. 1973 (1985 als Taschenbuch) Kap. 3,20. Georg JENAL, Zum Asketen- und Mönchtum Italiens in der Zeit vor Benedikt, in: Atti del 7° Congresso internazionale di Studi sull'Alto Medioevo (1980), Spoleto 1982 (Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo), S. 137–183 gibt einen Literaturüberblick und schließt mit einigen Hinweisen auf künftige Aufgaben.

2 Ich sehe keinerlei Veranlassung, an Martins hoher Bedeutung grundsätzlich zu zweifeln, wenn auch durchaus gefragt werden kann, wie genau des Sulpicius Severus Martinsbild ist, da doch die Martinschriften vor allem Überbietung des Antonius und der östlichen Mönche sein wollen. Daß uns ein gleichrangiger Vorläufer Martins einfach nicht überliefert sein könnte, wäre doch wohl fruchtlose Spekulation.

Mantelteilung vor den Toren von Amiens, vollzog er noch als Soldat<sup>3</sup>. Den Militärdienst quittierte er nach der Darstellung des Sulpicius Severus vor einer Schlacht auf dem Zug Julians Apostata gegen germanische Völkerschaften am Oberrhein (356). Martin begab sich nun zu Hilarius von Poitiers, den er nicht als Mönch – sofern er dies je war<sup>4</sup> –, sondern als den unbeugsamen Lehrer der Orthodoxie gegen den Arianismus verehrte<sup>5</sup>. Die Weißen, mit denen Hilarius Martin an den kirchlichen Dienst in Poitiers binden wollte, lehnte Martin ab, nur zum Exorzisten ließ er sich weihen, um bald darauf mit des Hilarius Einverständnis zu seinen Eltern zu ziehen. Auf der Reise konnte er einen Räuber, der ihn überfiel, bekehren. Dann trat ihm der

3 C. 3,1f. der Vita. Diese ist heute zu benutzen in der üppig kommentierten Ausgabe von Jacques FONTAINE, Sulpice Sévère, Vie de S. Martin, 3 Bde. Paris 1967–1969 (Sources Chrétiennes, 133–135); darin auch die drei Briefe. Die Martinsdialoge desselben Autors müssen weiterhin nach der Ausgabe von C. HALM, CSEL 1, Wien 1866, zitiert werden. – Zur Abfassung der Martinsvita nun auch Claire STANCLIFFE, St. Martin and his Hagiographer, Oxford 1983, bes. S. 71 ff. Wenn S. 72 aus c. 27,6 der Vita (*illud facile confido, omnibus sanctis opusculum istud gratum fore...*) gefolgert wird, Sulpicius Severus habe sich mit dem Büchlein vor allem an »the circle of ascetic converts in Gaul« gewandt, so ist dies sicher genauer als die deutsche Übersetzung *omnes sancti* = gottgeweihte Mönche (BKV 20, 1914, S. 53). Cl. Stancliffes Formulierung meidet gerade dort eine einengende Festlegung, die spätere Zustände zurückprojiziert. Sicher ist richtig, daß Sulpicius Severus den asketisch gesinnten Bischof rühmt, ein Typus, der in Gallien zahlreiche Gegner hatte (s. auch S. 75). Über die Vita zuletzt Walter BERSCHIN, Biographie und Epochenstil I, Stuttgart 1986 (Quellen und Untersuchungen zur lateinischen Philologie des Mittelalters 8), S. 195–211. – Erst nach Abschluß des Manuskripts wurde mir zugänglich: Luce PIETRI, La ville de Tours du IV<sup>e</sup> au VI<sup>e</sup> siècle. Naissance d'une cité chrétienne, Rom 1983 (Collection de l'école française de Rome, 69). Das Buch enthält ein umfangreiches Martinskapitel (S. 36–87) und einen Abschnitt über Marmoutier (S. 421–430).

4 So interessant der von Jacques FONTAINE unternommene Versuch ist, schon Hilarius von Poitiers als Organisator eines mönchisch lebenden Kathedralklerus darzustellen (Hilaire et Martin, in: Hilaire de Poitiers. Evêque et Docteur. Cinq Conférences... données à l'occasion du XVI<sup>e</sup> Centenaire de sa Mort, Paris 1968, S. 59–86; DERS., L'ascétisme chrétien dans la littérature gallo-romaine d'Hilaire à Cassien, in: Atti del Colloquio sul tema: La Gallia Romana [Roma 10–11 maggio 1971], Accademia Nazionale dei Lincei, anno CCCLXX – 1973, Quaderno 158, S. 87–115), so vermag ich der These nicht zu folgen. Insbesondere die beigezogenen Texte aus den Werken des Hilarius (Prolog zu den Trinitate, jetzt ed. P. SMULDERS, 2 Bde., Turnhout 1979/80, Corpus Christianorum, Ser. lat. 62/62A) enthalten trotz der Ausführungen Fontaines nichts, das in irgendeiner Weise monastisch gefaßtes Leben voraussetzt. So weitreichende Behauptungen enthält auch nicht Jean DOIGNON, Hilaire de Poitiers avant l'exil, Paris 1971 (etwa zum Prolog von De trinitate 85–156, mit Text und Übersetzung des Prologs, oder S. 506ff. zu Martin und Hilarius). Fontaines These steht und fällt mit der monastischen Terminologisierung einiger weniger Worte, wie sie so nicht möglich ist, schon des Kontextes wegen. Doch darf für viele Bischöfe jener Zeit vorausgesetzt werden, daß sie ihren persönlichen Lebensbedarf auf das Nötigste beschränkten. Dies mag Askese heißen, ist in sich aber nie Zweck, sondern Zeichen des (z. B. Prolog 8) Dankes gegen Gott und der eher selbstverständliche Lebensumstand eines in Hingabe an Gott auf ein jenseitiges Ziel hin geführten Lebens, das deshalb keineswegs monastisch sein mußte. Im übrigen ist schwer einzusehen, daß Hilarius und Sulpicius, denen doch hohe rhetorische Fähigkeiten bescheinigt werden, etwas so Wichtiges und im Sinne der Zeit auch Rühmenswertes hinterlistig in ambivalenten Termini verbergen, da doch Rhetorik schöner und gewinnender darstellen sollte. Gegen Fontaines These (ähnlich schon Dom J. M. BESSE, Les moines de l'ancienne France, Paris 1906, Archives de la France monastique II, S. 75, indem er den Begriff *frater* in c. 5 der Vita terminologisiert) auch Dorothee KÖNIG, Amt und Askese. Priesteramt und Mönchtum bei den lateinischen Kirchenvätern in vorbenediktinischer Zeit, St. Ottilien 1985 (Regulae Benedicti Studia, Supplementa 12), S. 100.

5 Vita c. 5,1 ff. Fontaines Versuch, *apud eum commoratus est* und den Begriff des *frater* als monastische Terminologie aufzufassen: s. vorige Anm. (dazu Commentaire S. 547 und 558f.). Sulpicius sagt klar, daß Martin *Hilarium... cuius tunc in Dei rebus spectata et cognita fides habebatur* aufsuchte – den Hort des Glaubens.

Satan in Menschengestalt entgegen und fragte nach seinem Ziel. Martin erklärte, er wolle gehen, wohin Gott ihn rufe. Dem entgegnete der Satan, wo immer Martin hingehe, was immer er in Angriff nehme, der Satan werde gegen ihn stehen. Vor Martins Worten des Gottvertrauens freilich mußte er verschwinden. Martin erschien hier erstmals nicht nur mit herausragender Tugendleistung, sondern vom Widersacher Gottes als besonderer Gegner angenommen (c. 6,1–2)<sup>6</sup>.

Da seine Heimatstadt Sabaria in einem Bereich lag, für den Constantius II. 357 auf der Synode von Sirmium den Arianismus durchgesetzt hatte, wurde Martin bald aus der Stadt vertrieben, ein Schicksal, das 356 auch Hilarius von Poitiers ereilt hatte. So ließ sich Martin zunächst in einer Zelle vor Mailand nieder<sup>7</sup>, bis des Ambrosius arianischer Vorgänger Auxentius ihn dort vertrieb<sup>8</sup>. Martin wich auf eine Insel vor der ligurischen Küste aus, wo er mit einem Priester eremitisch lebte. Martins Mönchsleben begann ohne Zweifel im Eremitendasein. Doch fehlt uns bis heute jede Möglichkeit, Spuren eines bestimmten Einflusses, einer mit Namen zu benennenden Anregung zu sichern. Martin hat nie eine der großen Mönchslandschaften des Ostens besucht, vom Eremitentum Oberitaliens in jener Zeit wissen wir nahezu nichts, Martin ist der früheste Name! Und auch über Martins Lebensweise zu dieser Zeit wird nichts Genaues gesagt, außer daß er auf jener Insel nur pflanzliche Nahrung zu sich nahm<sup>9</sup>.

Dies alles lag vor 361, dem Jahr der Rückkehr des Hilarius auf seine *cathedra*. Auch Martin zog nun wieder nach Poitiers und *haut longe sibi ab oppido monaste-*

6 In dem berechtigten Versuch, gegen Charles BABUT, *St-Martin de Tours*, Paris 1912, die Martinsvita als Quelle zu retten, hatte Camille JULLIAN, *Notes Galloromaines* 47, in: *Revue des Études Anciennes* 12 (1910) S. 272 ff., in Martins Satansbegegnung eine Begegnung mit dem arianischen Kaiser Constantius sehen wollen, der hier als Satan dargestellt sei. Gern folge ich J. FONTAINE (*Commentaire* S. 571 ff.) in der Ablehnung dieser Version. Dort zu recht der Hinweis auf Antonius u. a. Freilich befriedigt eine Auflösung solcher Erscheinung als bloß literarische Figur auch nicht. Unter keinen Umständen kann die Beobachtung, eine Stelle stehe in einer wie immer gearteten literarischen Tradition, an sich schon eine quellenkritische Feststellung sein. Gegen die Glaubwürdigkeit einer Satansbegegnung spricht heute, daß wir die Existenz Satans nicht glauben wollen, deshalb wird nach Methoden gesucht, die Sache anders zu erklären; ein Verfahren, dem ich nicht folgen will, weshalb ich die Sache offenlasse.

7 Vita c. 6,4; FONTAINE, *Commentaire* S. 582 ff.

8 Wenn Friedrich PRINZ (*Italien, Gallien und das frühe Mönchtum*, in: *Atti del 7° Congresso* [zit. Anm. 1 zu JENAL] S. 120) Martins Mönchtum in einer Klostergründung des Ambrosius vor den Toren Mailands beginnen läßt, so steht dem die Chronologie entgegen. FONTAINE, *Commentaire* S. 582–602 redet von einer »vie anachorétique« Martins zu Mailand und trifft damit gewiß das Richtige; so auch LORENZ (wie Anm. 1) S. 9. Sulp. Sev. sagt deutlich, *monasterium sibi statuit*: er schuf sich also seine Zelle selbst. Gregorio PENCO, *La vita monastica in Italia all'epoca di S. Martino di Tours*, in: *S. Martin et son temps*, Roma 1961 (*Studia Anselmiana*, 46), S. 67–83, hier S. 74, nimmt eine dauerhafte Wirkung der Aufenthalte Martins vor Mailand und auf Gallinaria an, wofür ich zumindest keine Zeugnisse sehe.

9 J. Fontaines Vermutungen über mögliche Einflüsse (wie Anm. 7): mündliche Erzählungen – »des récits très précis des pèlerins d'orient« (S. 596) ist das Greifbarste. Was Hilarius betrifft, so glaube ich nicht an mehr als an eine ganz allgemein asketische Lebensweise (s. Anm. 4). Dessen Bemühungen um eine Weihe Martins zeigen, daß des Hilarius' Versuch der Einflußnahme eher darauf zielte, Martin zu Seelsorgeaufgaben zu verpflichten. Im übrigen hat J. Fontaines Überlegung, ob Martin nicht von Hilarius entsandt worden sei, um in Illyrien, dann Oberitalien, unter denen, die dem Arianismus widerstanden, zu wirken, ihren Reiz. Sie würde die Ausweisung aus Sabaria wie aus der Mailänder Gegend besser erklären. Für Mailand wäre der Kontakt zu den Kreisen, die einst Athanasius hatte ansprechen können, geschlossen, was auch für die Entscheidung zur Anachorese Bedeutung gehabt haben wird. Martins Wunsch, in Sabaria seine Eltern zu bekehren, vertrüge sich damit sehr gut.

*rium conlocavit*: meist wird heute angenommen, *monasterium* meine hier eine Einsiedelei. Dies meint nicht totale Isolierung des Individuums, sondern eine kleine Gemeinschaft von geringem Organisationsgrad<sup>10</sup>. Unter anderen lebte dort bei Martin ein Katechumene, von dem es heißt: *cupiens sanctissimi viri institui disciplinis* – er wollte sein Leben den strengen Ordnungen des heiligen Mannes unterwerfen<sup>11</sup>. Doch stirbt dieser Mönch während einer mehrtägigen Abwesenheit Martins ungetauft. Als Martin heimkehrt, vertreibt er die trauernden Brüder aus der Zelle und kann durch sein Gebet Gott zur Wiedererweckung des Toten bewegen, der nun getauft werden kann und noch einige Jahre lebt. Nimmt man es genau, so tut Martin kein Wunder; Gott läßt sich durch sein Gebet bewegen. Deshalb ist des Sulpicius Severus Resumée, dieser Katechumene habe als erster den *virtutes* Martins *materia vel testimonium* gegeben, nicht sonderlich genau<sup>12</sup>. Die Geschichte zeigt aber, daß Martin Haupt einer kleinen Gemeinschaft war, über deren Lebensordnung uns nichts überliefert ist.

371 wurde Martin Bischof von Tours, nur zwei Namen sind vor ihm bekannt<sup>13</sup>. Es ist durchaus glaubwürdig, daß man Martin mit einer List aus seiner Zelle locken mußte. Erstaunlicher ist, daß man überhaupt den landfremden Einsiedler, der so gar nicht den Vorstellungen von der Würde des bischöflichen Amtes entsprach, für solche Würde ausersehen hatte. Es ist dies das erste Ereignis, das uns ein hohes Ansehen Martins in jenem Raum bezeugt. Und wir erfahren, daß er dieses Ansehen bei der Bevölkerung genoß, die Bischöfe umliegender Städte sollen sich an der argen Vernachlässigung des Äußeren gestoßen haben.

Im neuen Amt bleibt Martin, der er vorher war: *humilitas* wird als die erste Tugend genannt. Seine Behausung war zunächst eine Zelle an der Kirche in Tours<sup>14</sup>.

10 Zur Stelle (c. 7,1) FONTAINE, *Commentaire*, S. 608ff. Seine ausholenden Überlegungen trägt dieses Allerweltswort gewiß nicht. Daß jedoch zwischen Hilarius und Martin Einvernehmen über solche Niederlassung bestand, der Ortsbischof den Mann schützte, den er zuvor für seinen Kathedralklerus hatte gewinnen wollen, steht außer Zweifel. Reizvoll die Vermutung, Ligugé könne eine Villa des Hilarius (Ruine?) aus Familienbesitz sein. Die Ansiedlung Martins dort bedeutet auch den Verzicht auf die Eingliederung in den Kathedralklerus zu Poitiers, eine Beobachtung, die eher gegen eine monastische Verfassung dieses Klerus spricht. Willy SCHATZ, *Studien zur Geschichte und Vorstellungswelt des frühen abendländischen Mönchtums*, Diss. phil. masch., Freiburg i. Br. 1957, beobachtet S. 313f. an dieser Stelle, daß Martin nur zu kurzen Aufenthalten in seiner Zelle verweilt und wohl verkündigend durch das Land zieht (s. auch c. 8,1); zur wachsenden Schülerschaft S. 327ff. Ähnlich FONTAINE, *Commentaire*, S. 513ff., und DERS., *Hilaire et Martin* (wie Anm. 4) S. 76ff. Seelsorge und Mission wären damit ein ursprünglicher Anteil von Martins Mönchsleben.

11 FONTAINE, *Commentaire*, S. 614f., und DERS., *Hilaire et Martin* (wie Anm. 4) unterschätzt gegen die Syntax den eigenen Anteil dieses Katechumenen: *se ei ... iunxit*. Wir haben es deutlich mit einer Wirkung Martins zu tun.

12 C. 7,5; FONTAINE übergeht diese Differenz (*Commentaire*, S. 615ff.). Martin ist da nicht Wundertäter, sondern Beter. Folglich wäre neben den Hinweisen auf Elias/Elisa von Gebet und Fürbitte zu reden. Die Charakterisierung aus »rite de »rechauffement« magique« (S. 620) geht fehl; nichts ist hier Magie. Nicht anders als die Propheten gibt Martin seinen ganzen Einsatz für den ungetauft Gestorbenen. Zum Leben erwecken muß Gott, deshalb das Gebet. Die zweite Auferweckung – c. 8 – übergehe ich, wenn sie auch fraglos zum Ruhm Martins beigetragen haben wird; s. Anm. 155.

13 FONTAINE zu c. 9 in seinem *Commentaire*, S. 638ff.; nur zwei Namen in der Liste Gregors von Tours: Belege bei FONTAINE S. 642.

14 C. 10,3; FONTAINE, *Commentaire*, S. 665f., mit Verweisen auf vergleichbare Fälle. Aber sind sie dies wirklich? Philip ROUSSEAU, *Ascetics, Authority, and the Church in the Age of Jerome and Cassian*, Oxford 1978, S. 162, identifiziert jene *cella* aus c. 10,3 mit dem *secretarium* aus Dial. II,1. Doch erfüllen

Dort fand er keine Ruhe, und so gründete er etwa zwei Meilen vor der Stadt ein Kloster auf einer kleinen Uferebene an einem Loirebogen, die von einem Felsen überragt wurde<sup>15</sup>. Er bewohnte dort eine aus Holz gebaute Zelle, wie dies auch einige andere *fratres* taten; andere wiederum hatten sich zur Unterkunft Höhlen in den Fels gehauen. Etwa 80 *discipuli* sollen dort unter Martin als *magister* gewohnt haben. Dies war Martins zweite, größere Gründung. Über das Leben dort erfahren wir, daß dort niemand Eigentum hatte, alles in gemeinsamem Besitz war. Dies ist ein ausgesprochen coinobitischer Grundsatz. Niemandem war es erlaubt, etwas zu kaufen oder zu verkaufen, wie es – so Sulpicius Severus – viele Mönche zu tun pflegten. Außer dem Schreiben wurde dort keine *ars* – Handwerk – betrieben. Dies ist ungewöhnlich gerade auch, wenn man an den östlichen Ursprung solchen Mönchslebens denkt, denn dort ernährten sich die Mönche von ihrer Arbeit<sup>16</sup>. Das Schreiben aber war Sache der Jüngeren, die älteren Mönche oblagen dem Gebet; Mönche begleiteten Martin, wenn er missionierte<sup>17</sup>. Vom Dienst an der Kathedrale ist nichts erwähnt – nichts erfahren wir in der Vita vom Umgang des Bischofs mit seinem Kathedralklerus und über dessen Organisationsform. Sonst verließ man die Zellen kaum, es sei denn, um zum Gebet zusammenzukommen. Es gab nach dem Fasten eine gemeinsame Mahlzeit des Tages; Wein wurde nur den Kranken gereicht. Die meisten trugen ein Gewand aus Kamelhaar – sicher ein Hinweis auf die östliche Orientierung dieses Mönchtums, da das Kamel in Gallien nicht heimisch war; vielleicht auch ein Hinweis auf Johannes den Täufer. Ein weiches Gewand galt für sündhaft (*pro crimine*). Was wir hier erfahren, spricht für eine lockere Gemeinschaft, in der einige strenge Grundsätze des Verzichts für alle galten. Aber wir kennen nicht den Tages- und Jahresablauf. *Magister* – *discipulus*, das ist die Terminologie von Mönchsregeln etwa des Basilius. Aber die lateinischen Texte des Cassian oder des *magister*, in deren Werk diese Terminologie eine große Rolle spielt, sind jünger. Im übrigen erscheinen diese Begriffe in den Evangelien für Christus und seine Jünger. Die Aufgaben des Abtes – Martin – die Forderungen des Gehorsams an die Mönche, die Modalitäten der Aufnahme, das alles bleibt uns unbekannt. Die starke Bindung an die individuelle Zelle verweist wohl auf das ägyptische Eremitentum und schränkt die Gemeinschaft coinobitischen Lebens offenbar ein. Sicher läßt sich sagen, daß in

die Räume für Martin gänzlich verschiedene Aufgaben. – Wir halten fest, daß Martin keinen Versuch unternahm, den Kathedralklerus monastisch zu organisieren; auch dies spricht nicht für eine solche Lebensform in Poitiers. Zum Kathedralklerus in Tours s. etwa Dial. II,1 und III,6. Dom J.M. BESSE nannte Marmoutier folglich zu Unrecht ein »monastère épiscopal« (wie Anm. 4) S. 10. Zum Verhältnis Martins zum Kathedralklerus, der mit den Mönchen von Marmoutier wenig zu tun hatte, s. KÖNIG (wie Anm. 4) S. 104ff. mit der These, Martin habe von Marmoutier aus mit seiner Schülerschaft den Diözesanklerus reformieren wollen. L. PIETRI (wie Anm. 3) behandelt den Klerus von Tours S. 64ff., zumal Anm. 200, und äußert unter Berufung auf J. FONTAINE, Bd. III der Edition, S. 1339, die Ansicht, bei Martin sei die Geistlichkeit von Tours durch die »école spirituelle« von Marmoutier gegangen. Dafür gibt es m.E. keine Anhaltspunkte. Zudem setzt dies für Martins Kloster eine Zweckhaftigkeit voraus, die mit der überlieferten Darstellung nicht zu vereinbaren ist.

15 Zur Landschaft FONTAINE, S. 667, dessen Vergleichstexte nicht alle überzeugen.

16 STANCLIFFE (wie Anm. 3) verweist S. 260 auf ähnliche Bräuche bei den Messalianern im Osten.

17 S. Anm. 14. SCHATZ (wie Anm. 10) hatte S. 352f. auf diese Rolle der Mönche aus Marmoutier schon hingewiesen.

Martins Kloster der herkömmlichen klassischen Bildung keine Bedeutung beigemisessen wurde<sup>18</sup>.

Nachdrücklich hebt Sulpicius Severus hervor, daß dort viele Mönche dem gallischen Adel entstammten, so daß sie zuvor eine Erziehung zu anderem Ziel genossen hatten: keine Oblaten, sondern Menschen, die aus eigenem Entschluß gekommen waren. Etliche seien später Bischöfe geworden. Daß Martin auch auf Menschen von höchster Abkunft Eindruck machte, diese gewinnen konnte, ließe sich nicht nur an den Beispielen des Paulinus von Nola oder des Sulpicius Severus darlegen, sondern auch mit Hinweis auf jenen Rusticus wahrscheinlich machen, der die Bevölkerung von Tours anführte, als man Martin zum Bischof erhob.

Der folgende, und das ist der überwiegende Teil der Vita berichtet über Martin als Mönch und Abt nichts weiteres. Martin ist Bischof und wir erfahren, wie er missionierend in seiner Diözese reist, wobei er Tempel und Göttern geweihte Bäume zerstört<sup>19</sup>.

Dabei fließt eher nebenbei ein, daß auf solchen Reisen Mönche ihn begleiteten. Als eine Göttern geweihte Kiefer gefällt wird, hat Martin sich verpflichtet, dort zu stehen, wohin der Baum fallen wird, die Heiden standen auf der anderen Seite. Seine Mönche zittern um Martins Leben, der aber gegen den fallenden Baum das Zeichen des Kreuzes schlägt. Der Baum dreht sich weg und hätte fast noch die Menge der nicht Bekehrten erschlagen. In diesem Zusammenhang heißt es auch, daß Martin das Land mit Kirchen oder Klöstern erfüllt habe<sup>20</sup>. Doch nennt Sulpicius kaum Namen.

18 SCHATZ (wie Anm. 10) hatte S. 329ff. versucht, aus diesem einzigen Mönchskapitel der Vita (c. 10) Rudimente einer Regelhaftigkeit zu gewinnen, fand aber kaum ausreichende Gemeinsamkeit, um Marmoutier ein Coinobion zu nennen. Nicht einmal ein vollständiges Stundengebet konnte erschlossen werden. J. FONTAINE versucht, Commentaire, S. 661–690, mit Verweis auf zeitnahe Texte (Basiliusregeln, Hieronymusbriefe etc.) die kargen Notizen dieses Kapitels aufzufüllen. Dies ergibt freilich auch nicht mehr als einen allgemeinen Zeithorizont, sichert für das Leben zu Marmoutier aber nichts, nicht einmal, daß von Martin solch coinobitische Regelhaftigkeit intendiert gewesen sei. Es sei also gewarnt davor, Martin wesentlich mehr Regelhaftigkeit zu unterstellen, als Sulpicius überliefert; z. B. hätte schon der Einsatz Martins und seiner Mönche in der Missionierung des platten Landes beständige Durchbrechung einer (ungeschriebenen) Lebensregel bedeutet, wenn diese uns bekannten coinobitischen Regeln entsprochen hätte. Daß das statische Bild des Sulpicius trägt, und die Gemeinschaft in einem Vierteljahrhundert unter Martin eine Entwicklung genommen haben muß, ist FONTAINE (S. 686f.) sicher einzuräumen. Aus der Syntax auf eine »sorte de règle« zu schließen, scheint mir nicht möglich. Auch verläßt man die Proportionen des Textes, der nur dieses eine Kapitel über Martins Marmoutier kennt, wenn man daraus eine »invective sallustéenne contre la corruption des contemporains« machen will (S. 688). Ph. Rousseaus Vergleiche zu östlichen Mönchen und Eremiten (wie Anm. 14, S. 143–165) tangieren nie Fragen des Klosters als Institution, Fragen einer Regel, und wäre sie ungeschrieben. Wie gering unsere Kenntnis für Marmoutier auch für die nächsten Jahrzehnte nach Martins Tod sind, enthüllen durchaus die Martinskapitel bei PRINZ (wie Anm. 23) S. 19–46, oder auch M. Charles LELONG, Etudes sur l'abbaye de Marmoutier, in: Bulletin trimestriel de la Société Archéologique de Touraine 39 (1980) S. 279–319. Viel leichter ist es, Daten zum Martinskult zu gewinnen, der aber über ein an Martin orientiertes Mönchtum nichts besagt.

19 Zur Missionstätigkeit Martins C. STANCLIFFE (wie Anm. 3) S. 329–340. Ihr Aufsatz, The Christianization of the Touraine 370–600, in: The Church in Town and Countryside, ed. by D. BAKER, Oxford 1979, S. 43–59, berührt die hier behandelten Fragen nicht.

20 C. 13; J. Fontaines üppiger Kommentar S. 737–766. S. 760f. denkt er für *monasterium* an »sa valeur ancienne et modeste d'ermitage«, notiert aber in Anm. 1, daß R. LORENZ, Anfänge (wie Anm. 1) S. 33 an monastisch organisierten Pfarrklerus dachte. Zu dieser Annahme zwingt auch der Kontext martinischer Mission, die durch Seelsorge gesichert werden mußte. Die kleine klösterliche Gemein-

Er erzählt von dem Mönch Clarus, der sich ein *tabernaculum* »nicht weit vom Kloster des Bischofs errichtet hätte und bei dem viele Brüder lebten« (c. 23,2). Erst die Martinsdialoge (III, 8,4) des Sulpicius fügen hinzu, daß zu Amboise, einem *vetus castellum*, eine Mönchsgemeinschaft gelebt habe (*frequens habitatur a fratribus*). Martin beauftragt nun den dortigen *presbyter* Marcellus mit der Zerstörung eines Göttertempels (*Idolium... grande opere constructum*). Marcellus glaubt, dafür militärische Hilfe zu benötigen, *inbecilli clerici aut infirmi monachi* könnten solche Leistung nicht erbringen. Nachdem Martin eine ganze Nacht hindurch gebetet hat, wird der Tempel am nächsten Tag durch ein Unwetter zerstört.

Über Martins Mönchtum und Klostergründungen geben die zeitgenössischen Texte mehr nicht preis. Erkennbar wurde eine lose geordnete Gemeinschaft, die die Intensität klösterlicher Organisation, wie sie schon Pachomius eingeführt hatte, nicht kannte. Darin und auch in der äußeren Anlage der Zelle je nach dem Belieben eines Mönches als Zelle oder Höhle besteht große Ähnlichkeit zu den Lauren in den Wadis Palästinas. Nichts wissen wir über den Tagesablauf, den Rhythmus von Stundengebet, Lesung, Gespräch, Mahlzeit, außer daß es nur eine Mahlzeit des Tages gab, die gemeinsam nach der *hora ieiunii* eingenommen wurde. Wenn aber die Zelle fast nur verlassen wurde, *cum ad locum orationis conveniebant*, so ist über den Rhythmus dieses Gebetes nichts bekannt. Wir wissen nicht, wie die Aufnahme eines neuen Mönches vollzogen wurde<sup>21</sup>. Allen östlichen Vorstellungen widerspricht es, wenn außer der Schreibertätigkeit jüngerer Mönche keinerlei handwerkliche Arbeit in Marmoutier stattfand. Der Unterhalt mußte also anders, etwa durch Zuwendungen von Seiten der Kirche oder der Verehrer Martins bestritten werden. Mönche aus bedeutender Familie werden mit Schenkungen geholfen haben. Die Differenz zur Norm war Sulpicius Severus in diesem Punkte deutlich<sup>22</sup>. Es ist zu betonen, daß schon das gemeinsame Eigentum, die Bezeichnung Martins als Magister, der Mönche als *discipuli* andeuten, daß wir es in Marmoutier nicht mit einer völlig unorganisierten Eremitenkolonie zu tun haben, wiewohl hier nicht die gefestigte Terminologie des Cassian vorausgesetzt werden kann. Das Ausmaß der Über- und Unterordnung kann nicht annähernd dem der Institutiones des Cassian entsprechen. Schließlich darf die offenbar bedeutende Beteiligung der Mönche an Martins episkopalen Aufgaben um so weniger übersehen werden, als diese Mönche ja nicht den Kathedralklerus von Tours ausmachten.

schaft war wohl die geeignete Weise, die Geistlichen vor der Isolierung zu bewahren und ihre Existenz zu sichern. So ist im Mittelalter immer wieder verfahren worden. Es wird in Gallien vor Cassian und Honoratus vielleicht zu viel nach programmatischem Mönchtum gesucht, das Sulpicius gar nicht schildern will.

21 FONTAINE, Commentaire, S. 994, hält es für möglich, daß Clarus mit seinem *tabernaculum* unweit Marmoutier (c. 23) »ait été une sorte de maître des novices avant la lettre« (c. 58 der Regel Benedikts). Hätte Sulpicius ein klösterliches Programm an Martin erkannt, ihn als monastischen Protagonisten schildern wollen, er hätte ein solch fortgeschrittenes Element klösterlicher Organisation sich kaum entgehen lassen. Auch hier wurde wohl zu viel an Regel und Organisation gesucht. – Treffend schrieb Johannes VAN DEN BOSCH (Capa, Basilica, Monasterium, Utrecht/Nijmegen 1959, S. 104): »Nous convenons que Martin a enthousiasmé ses disciples plutôt que de s'occuper d'une organisation fixe.« Ähnlich wußte es auch DOM BESSE (wie Anm. 4) S. 4f.

22 Vita c. 10,6: *Non emere aut vendere, ut plerisque monachis moris est...*; s. dazu aber Dial. III,14, wo Martin eine in Dankbarkeit gegebene Spende nicht für das Kloster akzeptiert. SCHATZ (wie Anm. 10) S. 352f., FONTAINE, S. 685, und KÖNIG (wie Anm. 4) S. 101.

Ein kurzes Wort zu unseren Quellen: Die von Charles Babut 1912 vertretene Vorstellung, Martin sei ein recht bedeutungsloser Bischof und Asket gewesen, der prizillianischen Haeresie verdächtig, der nur durch die Propaganda seines Verehrers Sulpicius Severus Ruhm erlangt habe, ist durch die Arbeiten mehrerer Forscher wohl endgültig überwunden<sup>23</sup>. Weder hat sich ein ernsthafter Anhaltspunkt für welche Haeresie auch immer ausmachen lassen, noch überzeugen die Argumente der Bedeutungslosigkeit Martins vor der Vita. An aussagekräftigen Quellen zu Martins Leben gibt es einmal die Martinsvita des Sulpicius Severus, dazu drei Briefe und drei Dialoge<sup>24</sup>. Darüber hinaus helfen nur einige Notizen in den Briefen des Paulinus von Nola weiter<sup>25</sup>. Alles andere, was genannt werden könnte, ist späteren Ursprungs und schreibt Sulpicius Severus aus, wie etwa Paulinus von Perigord oder Venantius Fortunatus, Gregor von Tours<sup>26</sup>. Diese Autoren berichten erst Neues, wenn es um posthume Wunder geht oder um die Verbreitung des Martinskultes. So dürftig diese Quellenlage zu sein scheint, gerade im monastischen Bereich ist dies eher das Normale.

Mehr Quellen gibt es zu Cassian, zu Honoratus oder Hilarius von Arles, zu Benedikt und vielen anderen auch nicht. Da wir also in so hohem Maße auf Sulpicius Severus angewiesen sind, sei das folgende zu diesem bemerkt. Jacques Fontaine hat in seiner Ausgabe der Vita und der Briefe gerade die Wunder betreffend nachdrücklich auf die Literatur der späten Märtyrerpassionen verwiesen<sup>27</sup>. Man mag bezweifeln, ob die Nähe der Vita zu diesen Texten tatsächlich bis zu Zitaten geht. Eine Verwandtschaft des Großsprecherischen, fast als vermöge der Mensch dies alles aus seiner Kraft, ist nicht zu leugnen. Es gibt Heiligenviten, die trotz zahlreicher Wunderberichte in diesem Punkte eine prinzipiell andere Stellung einnehmen. Der Schlüssel für die mangelnde geistliche Präzision der Martinsvita in dieser Hinsicht liegt m. E. in der Absicht des Sulpicius Severus, zu zeigen, daß die großen Mönche des Ostens es an Bedeutung mit Martin nicht aufnehmen. Insbesondere die Dialoge sollen dies darlegen, in denen Posthumianus von seiner jüngst beendeten Reise durch die ägyptischen Eremitenkolonien berichtet, und der aus Marmoutier kommende Gallus immer wieder überrascht ist, bei Martin viel Gewaltigeres an asketischen Höchstleistungen und Wundern erlebt zu haben. Wer ist schon Antonius gegen Martin<sup>28</sup>! Grundsätzlich ist zu sagen, daß diese Intention der an Martin wie an jedem

23 Friedrich PRINZ, *Frühes Mönchtum im Frankenreich*, München 1965, verzeichnet S. 19 die Literatur. Ausführlicher FONTAINE, S. 171 ff. seiner Edition.

24 S. Anm. 3.

25 Sancti Pontii Meropii Paulini Nolani Epistulae, ed. W. VON HARTEL, CSEL 29, Wien 1894. Zur Datierung der Briefe: Pierre FABRE, *Essai sur la chronologie de l'œuvre de Saint Paulin de Nole*, Paris 1948 (Publications de la Faculté des Lettres de l'Université de Strasbourg, 109); Joseph T. LIENHARD, *Paulinus of Nola and Early Western Monasticism*, Bonn 1977 (Theophania. Beitr. zur Religions- und Kirchengesch. des Altertums, 28).

26 Paulini Petricordi carmina, ed. M. PETSCHENIG, CSEL 16, Wien 1888. Venantii Honori Clementiani Fortunati Vita s. Martini; opera poetica, ed. Fr. LEO, MGH AA IV, 1, Berlin 1881, S. 293–370. Für Gregor von Tours wären vor allem die Libri I–IV de virtutibus s. Martini episcopi zu nennen, ed. Br. KRUSCH, MGH SS rer. merov. I, 2, Hannover 1885 (ND 1969), S. 134 [584] ff.

27 Bes. bezüglich c. 4 FONTAINE, *Commentaire*, S. 509 ff.; allg. in der Einleitung ab S. 114.

28 Deutlich etwa Dial. I, 24: ... *tacitis ad Martinum meum cogitationibus recurrebam, merito perspiciens illa, quae singuli diversa fecissent, per unum istum facile completa*. Dabei ist solche monastische Angeberei strikt gegen alle Intention des Mönchtums und gewiß auch Martins, Produkt eitler Autoren

Heiligen gerühmten *humilitas* aufs ärgste widerspricht, darum auch kein Anteil Martins ist, sondern dem Autor allein zugehört. Mißtrauen gegen die Vita ist folglich nicht so sehr im Hinblick auf die berichteten Ereignisse angebracht als hinsichtlich der Zeichnung der Person. Genauere Betrachtung zeigt deshalb auch Differenzen zwischen dem Martin einiger Wunderszenen und dem Martin der persönlichen Begegnung mit Sulpicius Severus (c. 25). Gerade in dieser Szene ist nichts mehr zu spüren von dem »ostentativen Christentum« Martins<sup>29</sup>. Insofern ist der bekehrte, in asketischer Gemeinschaft lebende Sulpicius Severus auch als Hagiograph nicht frei von seinem Naturell als Rhetor und Advokat<sup>30</sup>.

Kommen wir auf Babuts forcierte These, daß Martin ein Produkt der Vita sei, zurück, so sind zwei Dinge dazu nachzutragen. Einmal lebt jede Person in der Geschichte durch Historiographie weiter; auch der größte König ist darauf angewiesen, daß seine Taten erzählt werden. Nur wer selbst schreibt, der Dichter, der Philosoph etwa benötigt zu seinem Ruhm keinen Biographen. Soweit kann man folgen. Nun unterscheidet sich die Martinsvita von anderen Viten in einem Punkt drastisch, sie berichtet nicht vom Tod des Heiligen, wiewohl doch das Todesdatum für alle liturgische Verehrung so bedeutsam war. Sie konnte den Tod nicht berichten, weil Sulpicius Severus die Vita noch zu Lebzeiten Martins geschrieben und auch sofort publiziert hat! Er kann in seinem ersten, Martin betreffenden Brief davon reden, daß Mönche zu ihm kommen, die die Martinsvita gelesen haben, und dieser Brief weiß noch nichts von Martins Tod<sup>31</sup>! So stellt sich die Frage, ob Babut nicht die Dinge auf den Kopf gestellt hat? Ist es nicht so, daß eine erste rasche Verbreitung der Vita Martins Ruhm voraussetzt?

Es ist nun von Martins früher Wirkung zu reden, um zu erfahren, wie weit solche Wirkung monastisches Leben hervorgerufen oder einen bestimmten Typus von klösterlichem Leben zur Verbreitung geholfen hat. Die neuere Literatur zu Martin steht unter dem beherrschenden Eindruck, daß Martins Wirksamkeit im Rhône- und Rhôneraum offenbar fast ohne Echo blieb, während umgekehrt Cassian von Marseille, Honoratus und Hilarius von Lérins in den Landschaften unter dem Loirebogen für eine

wie Sulpicius oder Hieronymus (Paulusvita!). Dennoch ist an diesem und ähnlichen Abschnitten zweierlei interessant: asketische Spitzenleistungen und Wunder, nicht monastische Regelmäßigkeit und Organisation sind hier Ausweis des Ranges; und zweitens: Martin vollbringe diese Leistungen anders als die zurückgezogenen Ägypter im Gedränge öffentlichen Lebens. Dies wird Dial. I,24 ausdrücklich gesagt und zusammengefaßt: *puta enim istum fuisse militem, qui pugnaverit in iniquo loco et tamen victor evaserit, illos autem aequae conpone militibus, sed qui ex aequo loco aut etiam de superiore certaverit. quid ergo? etsi omnium una victoria est, non potest omnium esse par gloria...* BERSCHIN (wie Anm. 3) hebt den Überbietungscharakter ebenso wie die Affektiertheit der Schriftstellerei des Sulpicius deutlich hervor.

<sup>29</sup> So PRINZ (wie Anm. 23) S. 21 mit Verweis auf Hieronymus Ep. LX,9 (ed. HILBERG, CSEL 54 S. 558); s. auch Anm. 55.

<sup>30</sup> Des Sulpicius Eitelkeit in Dial. I,23 ist kaum noch zu ertragen; wer trüge wie dieser seinen Autorenruhm als sein eigener Herold vor sich her? *Posthumianus: referam tibi sane, quo iste liber penetravit, et quam nullus fere in orbe terrarum locus sit, ubi non materia tam felicitis historiae pervulgata teneatur, primus eum Romanae urbi vir studiosissimus tui Paulinus invexit: deinde cum tota certatim urbe raperetur exultantes librarios vidi, quod nihil ab his quaestuosius haberetur, siquidem nihil illo promptius, nihil carius venderetur...* Paulinus kommt brieflich nur gegenüber Sulpicius und Victricius auf Martin zu sprechen! Dies hat PRINZ (wie Anm. 23) S. 454f. durchaus ähnlich gesehen.

<sup>31</sup> Ep. I,1.

lange Zeit ignoriert wurden<sup>32</sup>. Diese Quellenlage verlangt eine eingehende Würdigung.

Das Rhônemönchtum hat uns schriftliche Zeugnisse hinterlassen: Viten, regelähnliche Texte etc.<sup>33</sup>. Es bedarf keiner Begründung oder Erläuterung, daß diese Texte dem Mönchtum dienen wollten, das von Cassians Gründung in Marseille und von Lérins ausging. Was es daneben an Mönchtum oder Vorstufen dazu im Rhônegebiet gegeben hat – unschriftlich vielleicht, wie Martins engere Umgebung –, entzieht sich unserer Kenntnis. Wenn aber Cassian so nachdrücklich gegen ein Mönchtum Stellung nimmt, das nicht in Regelstrenge und Ortsbindung lebt<sup>34</sup>, so ist der Gedanke nicht absurd, daß es in jenen Gegenden Mönchtum gegeben haben kann, das der zukunftsweisenden Regelmäßigkeit von Lérins oder von St-Victor in Marseille nicht genügte.

Vielleicht gibt auch des Hieronymus Brief an den gallischen Mönch Rusticus Hinweise auf solch weniger geregelte Lebensformen, die für jenen Raum dank des Erfolges Lérins und Cassians uns nicht mehr recht greifbar sind. Dieser Brief ist wohl nach der Gründung von Lérins, vor der Gründung von St-Victor geschrieben<sup>35</sup>. Cassian und sein Werk – Gründungen wie Schriften – konnte Hieronymus noch nicht kennen. Lérins war offenbar ebenfalls noch nicht so bedeutend und bekannt, daß er von dieser Gründung Kenntnis hatte. Hieronymus bewegt sich innerhalb jener Diskussion über rechte und unrechte Weisen des Mönchseins, an der Cassian solch folgenreichen Anteil hatte, ohne dessen apodiktische Schärfe vorwegzunehmen. Er riet Rusticus zum Leben in der Gemeinschaft und schilderte ausführlich die Gefahren eines Lebens, das solcher Bindung und Hilfe entbehrte. Einsiedlertum hat hohen Rang, jedoch nur, wenn man zuvor in der Gemeinschaft gefestigt worden ist. Also soll Rusticus nicht seiner eigenen Willkür leben, sondern unter der Zucht des Abtes im Kloster<sup>36</sup>.

Dann kommt Hieronymus auf die Frage zu sprechen, ob Menschen, die nicht Mönche sind, dem Verderben anheimfallen, und er engt das sofort auf die Geistlichen ein. Er wolle nur für Mönche Empfehlungen geben, Geistliche seien ihres

32 Dies machte Prinz, auf älteren Vorarbeiten fußend, zum Ausgangspunkt seines in Anm. 23 genannten Buches.

33 Einige Schriften aus dem Umkreis von Lérins (Frühzeit) und die Werke Cassians: *Vitae SS. Honorati et Hilarii*, ed. CAVALLIN, Lund 1952 (Publications of the New Society of Letters at Lund, 40); *Hilaire d'Arles, Vie de s. Honorat*, ed. M. D. VALENTIN, Paris 1977 (Sources Chrétiennes, 235). Die Werke des Eucherius von Lyon (†450/55), ed. WOTKE, CSEL 31, Wien 1894. Cassian: *De institutione monachorum*, ed. PETSCHENIG, CSEL 13, Wien 1886; ed. J. C. GUY, Paris 1965 (Sources Chrétiennes, 109); *Conlationes*, ed. PETSCHENIG, CSEL 17, Wien 1888; ed. E. PICHERY, Paris 1955–1959 (Sources Chrétiennes, 42, 54, 64).

34 Das 18. Kap. der *Conlationes* behandelt die verschiedenen Arten von Mönchen, Abschnitte 4–8. Cassian will ägyptische Verhältnisse schildern. Aber sollte dies im südgallischen Raum grundlose Warnung sein? In *De institutione monachorum*, praef. 8, sagt er vorwurfsvoll ... *pro arbitrio uniuscuiusque instituentis monasterium vel deminutum vel additum in istis regionibus conprobavero...*

35 *Sancti Eusebii Hieronymi Epistulae*, ed. J. HILBERG, CSEL 54–56, Wien/Leipzig 1910–1918; *Saint Jérôme, Lettres*, ed. J. LABOURT, 8 Bde., Paris 1949–1963; hier ep. 125. Dessen Datierung auf 411/12: F. CAVALLERA, *Saint Jérôme, sa vie, son œuvre*, Bd. I, 2, Louvain/Paris 1922, S. 54. Zur Person des Rusticus: H. ATSMÄ, *Die christlichen Inschriften Galliens als Quelle für Klöster und Klosterbewohner bis zum Ende des 6. Jahrhunderts*, in: *Francia* 4 (1976) S. 1–57, hier S. 10–17.

36 Die *genera monachorum*: Abschnitte 9–16 des Briefes; Cassian: s. Anm. 34.

Standes wegen zu Recht geachtet. Doch möchte Hieronymus an Priester offenbar monastische Anforderungen stellen: »Handle und lebe im Kloster so, daß du verdienst, Kleriker zu werden...«<sup>37</sup>. Und er hält es für möglich, daß Rusticus, wenn er als Mönch sich beständig bewährt, in reifen Jahren von der Bevölkerung einer Stadt als Priester oder Bischof ausersehen wird. Damit ist sicher noch nicht gesagt, daß Mönchtum zur Ausbildung künftiger Bischöfe geworden sei, doch daß der Mönch, in geistliche Aufgaben gerufen, diese übernimmt, ohne die monastische Lebensführung aufzugeben, ist ihm eine grundsätzliche Möglichkeit, der er keinesfalls kritisch gegenübersteht. Das Beispiel solchen Lebensweges war für Hieronymus kaum in Italien zu suchen – Eusebius von Vercelli entstammte kaum einem Kloster – auch Lerinenser Mönche waren zu dieser Zeit noch keine Bischöfe geworden. Doch war Hieronymus mit der Martinsvita vertraut, und Martin war ja von der Bevölkerung von Tours als neuer Bischof aus Ligugé herbeigeholt worden: In diesem Punkte also keine Kritik an der Martinsvita<sup>38</sup>.

Sodann empfahl Hieronymus Rusticus, sich in die Obhut des Bischofs Proculus<sup>39</sup> von Marseille zu begeben, dessen seelsorgerlichen Unterricht er rühmte. Proculus wie auch Exsuperius von Bordeaux müssen Hieronymus als Vertreter asketisch ausgerichteten Priestertums bekannt gewesen sein. Proculus galt ihm darüber hinaus als Förderer des Mönchtums coinobitischer Richtung, schon ehe Cassian in Marseille eintraf. Wenn man des Hieronymus Worte nicht als beziehungslos zur gallischen Situation einstufen will, dann darf gefolgert werden, daß es vor und neben Lérins durchaus vielfältige Erscheinungsformen des Mönchtums auch im Rhônebereich gab, von denen in diesem Brief abgeraten wurde. Proculus aber, Leontius von Fréjus, Castor von Apt haben in ihrem Wirkungsbereich zu regelhaftem Coinobitismus gedrängt.

Da ist es durchaus bedeutsam, daß Martins Gründung bei Tours reichlich 35 Jahre vor den berühmten Gründungen im Mündungsgebiet der Rhône entstand, und daß

37 Ep. 125,17. AT SMA (wie Anm. 35) S. 13: Der Brief »ziele ... weniger darauf ab, über den Klerikerstand zu handeln als über die Ausbildung zum Mönch«.

38 Martin HEINZELMANN, *Bischofsherrschaft in Gallien*, Zürich/München 1976 (Beihefte der Francia 5), behandelt S. 191–200 die Einstellung des gallischen Episkopats zur Askese und zum Mönchtum. Die Mönchs Bischöfe des Rhône-raums scheinen mir nicht ohne weiteres der Martinsgestalt in Tours vergleichbar, da Marmoutier offenbar alles Programmatische fehlte und dieses auch kein Kathedral-kloster war. Die in Anm. 35 genannte Arbeit von H. AT SMA ist u. a. darin zu schätzen, daß sie Ungeklärtes oder Unklärbares als solches auch bezeichnet und nicht durch Mutmaßungen überdeckt. Atsmas Warnung, zu rasch »Vercelli, Hippo, Tours, Arles usw.« zu vergleichen, da wir zu wenig über alle diese Institute wissen, ist um so beherzigenswerter, als die neuere Literatur teilweise sehr dazu neigt, die Lücken in der Kenntnis eines Instituts aus Kenntnissen anderer Gemeinschaften aufzufüllen. Aber tatsächlich ist für das Poitiers des Hilarius nichts gewonnen, indem man auf Vercelli verweist. Über Atsma hinaus möchte ich sagen, wir wissen über einige Institute gerade genug, um einige markante Unterschiede zu benennen. Tours (Marmoutier): Martin hat anders als Eusebius von Vercelli nicht den Kathedralklerus monastisch organisiert. Ligugé ist eine Gemeinschaft, die sicher keinerlei Eignung oder Bestimmung zur Heranbildung von Geistlichen hatte. Daß Martin von dort nach Tours geholt wurde, wird von Sulp. Sev. sicher getreu als spektakulär geschildert, wie Martin ja auch nicht der gallorömischen Nobilität angehörte, sehr im Gegensatz zu den Mönchs Bischöfen des Rhône-raumes. Reguläre Bischofsgründungen wie in Arles wären da schon wieder etwas anderes; ihnen könnte am ehesten die Aufgabe der Vorbereitung auf den Priesterberuf mit auf den Weg gegeben worden sein.

39 Zu Proculus (381–428) L. DUCHESNE, *Fastes épiscopaux de l'ancienne France I*, Paris<sup>2</sup> 1907, S. 274, vgl. auch 98 ff.

im Umkreis Martins kein programmatisches monastisches Schrifttum hervorgebracht wurde. Denn insbesondere die Arbeiten Cassians, aus den zwanziger Jahren des 5. Jahrhunderts stammend, bedeuteten nach dem Willen des Autors ein monastisches Programm von ganz bestimmtem Profil.

In Martins Klöstern ist offenbar nichts an hagiographischen Aufzeichnungen, Regeltexten o.ä. entstanden. Die wenigen, die in Marmoutier schrieben, mögen liturgische und Bibelhandschriften besorgt haben. Martins Biograph kann nur sehr bedingt als Martins Schüler angesehen werden. Für diese Zeit aber fehlen für den gesamten lateinischen Bereich Darstellungen des Mönchtums bestimmter Landschaften, wie es sie im Orient gab (*Historia Lausiaca*, *Historia monachorum in Aegypto* etc.). Der Westen schuf Ähnliches erst mit den hagiographischen Werken Gregors des Großen, sofern dessen Dialogi überhaupt neben solche Texte gestellt werden können. Wenn sich also auch sagen läßt, daß bei unserem Quellenbefund der Rhône-raum wenig von Martin wußte, während Aquitanien den aus dem Rhône-delta kommenden Bestrebungen noch lange verschlossen blieb, so ist angesichts der gesamten Überlieferung dieser Befund nicht von unbegrenzter Aussagekraft.

Verfolgt man Martins unmittelbare Wirkung, so ist diese nicht einheitlich und schon gar nicht programmatisch. Wir wissen, daß er erst bei Poitiers – wohl Ligugé – dann bei Tours ein Kloster gegründet hat. Letzteres hatte etwa 80 Mönche<sup>40</sup>. Sulpicius Severus berichtet, daß die gallische Nobilität dort wohlvertreten gewesen sei; er kennt den Namen eines gewissen Clarus<sup>41</sup>, der als junger Mann im Range eines *presbyter* zu Martin kam und alles verließ. Er gründete nach einiger Zeit eine eigene Niederlassung, deren Name unerwähnt bleibt. Sulpicius Severus spricht von den *fratres* dort; ein Kloster also, und wir dürfen von martinischem Mönchtum sprechen, da das neue Institut aus wirklicher Schülerschaft erwuchs.

Doch Martins Wirkung begann früher. Der Landfremde war als Schüler des Hilarius von Poitiers, als Gründer und Leiter eines Klosters vor der Nachbarstadt ja nicht der selbstverständliche Kandidat für die bischöfliche *cathedra* von Tours, als Turoner Bürger unter Leitung eines Rusticus Martin aus dem Kloster holten. Rusticus gehörte wohl zu den Honoratioren Tours, und Martin Heinzelmann rechnet ihn zu den Honoratioren der Stadt<sup>42</sup>. Es empfiehlt sich also von vornherein nicht, die gallische Aristokratie den Gründern von Lérins zuzuordnen und Martin zum Heiligen minderer Kreise abzustempeln.

Einer der Bedeutendsten unter den von Martin Beeindruckten ist Paulinus von Nola. Aus einer der größten gallischen Familien, Erbe eines immensen Besitzes in Gallien, Spanien und Kampanien, geboren bald nach 350 in Bordeaux, von Ausonius

40 Die Art, wie J. Fontaine die Angabe (c. 10,5) von *fere octoginta* wegrechnet (DERS., *Commentaire*, S. 674), überzeugt nicht. Es liegt wohl an uns, wenn alles symbolisch oder übertragen sein muß, nichts mehr gemeint sein kann, wie es gesagt wird. Können symbolische Zahlen »fere« sein? Zumindest das Jerusalem der Apokalypse hatte nicht »fere« 12 Tore! Gegen die von Sulpicius mitgeteilte Größenordnung gibt es im Grunde keine Einwände. Der zur Überbietung neigende Autor bleibt hier weit hinter dem, was er über ägyptische Gemeinschaften wissen konnte.

41 Zu diesem: M. HEINZELMANN, *Gallische Prosopographie* (260–527), in: *Francia* 10 (1982) S. 584.

42 HEINZELMANN (wie Anm. 38) S. 109f., nicht verzeichnet in DERS., *Gallische Prosopographie* (vorige Anm.).

dort erzogen, ist er früh im Reichsdienst tätig gewesen<sup>43</sup>. Noch vor 379 wurde er Statthalter von Kampanien, wo er zum Christentum gefunden haben soll. Nach dem Sturz Gratians (367–383, in Lyon ermordet) zog er sich in seine Heimat zurück, lebte zeitweilig in Spanien, ließ sich von Bischof Delphinus in Bordeaux taufen. Nach 390 ging er mit seiner spanischen Gemahlin Therasia nach Spanien und begann, zugunsten der Armen seine Besitztümer zu verkaufen. 394/395 wurde er in Barcelona zum Priester geweiht, verließ aber Spanien und lebte seither in Nola mit seiner Gemahlin und anderen gleichgesinnten Männern und Frauen in klösterlicher Gemeinschaft am Grabe des von ihm verehrten hl. Felix<sup>44</sup>. Wohl 409 wurde er Bischof von Nola und bekleidete dieses Amt bis zu seinem Tod 431. Paulinus begegnete Martin zu nicht genau bekanntem Zeitpunkt (wohl 385/386) in Vienne, wo Martin ihn von einem Augenleiden befreien konnte. Sulpicius Severus berichtet von einem kranken Auge, das Martin mit einem Pinsel säuberte und so heilte – hier eher Arzt als Wundertäter. Paulinus selbst erinnert einen dritten Anwesenden, Victricius, den späteren Bischof von Rouen, an die gemeinsame Begegnung mit Martin, ohne auf die Heilung einzugehen<sup>45</sup>.

Von Paulinus sind gut 50 Briefe erhalten, elf davon waren an Sulpicius Severus gerichtet, aber unter seinen Briefpartnern sind so bedeutende Gestalten wie Augusti-

43 Karl Friedrich STROHEKER, *Der senatorische Adel in Gallien*, Tübingen 1948, S. 201 f.; HEINZELMANN (wie Anm. 41) S. 665; sonst s. Anm. 25.

44 Zu seinem Mönchtum s. LIENHARD (wie Anm. 25) und KÖNIG (wie Anm. 4) S. 117 ff. Zu Primuliacum bestehen wohl manche Ähnlichkeiten, jedoch nicht zu Marmoutier, das Paulinus nie gesehen hat.

45 C. 19,3; Paulinus ep. 18,9; da Paulinus die Vita verbreiten helfen sollte, konnte Sulp. Sev. diese Geschichte wohl nicht als Wunder darbieten. Die Begegnung fand wohl vor der Ankunft in Nola statt (LIENHARD, wie Anm. 25, S. 26; FONTAINE S. 292 ff., s. auch Anm. 155). STANCLIFFE (wie Anm. 3) S. 250 wurde auf Martins ärztliches Wirken aufmerksam durch Aline ROUSSELLE, *Du sanctuaire au thaumaturgie: la guérison en Gaule au IV<sup>e</sup> siècle*, in: *Annales* 31 (1976) S. 1085–1107, die sich ab S. 1095 überwiegend mit Martin beschäftigt. In der Gegenüberstellung der Beschreibung martinischer Heilungen mit Aussagen aus den Schriften des Oreibeisios, des Leibarztes Julians Apostata zeigt Rousselle, daß Martin ärztlich wirkte. Dabei ist mir nicht deutlich, weshalb die Reinigung des kranken Auges des Paulinus mit einem *penicillum* eine Starbehandlung darstellt (S. 109 f.; s. aber auch FONTAINE, Bd. II, S. 885). Im folgenden behandelt Rousselle den Glauben Martins und den Glauben an Martins Heilungskraft als Heilungsvoraussetzung und auch in ihrer Bedeutung für Martins missionarische Tätigkeit. Im Rahmen heutiger Voraussetzungen liegt es, wenn Rousselle auf die Vorstellung der »maladie psychosomatique d'apparence organique« kommt (S. 1104), die dann mit der Angstsituation des 3. und 4. Jh. (soziale Verunsicherung, Germaneneinfälle), gleichsam als Streß der Völkerwanderung erklärt wird. Die weiter unten vorgetragene Vorstellung von einer seelsorgerlichen Wirksamkeit auch des Heilers Martin ist gewiß nicht dasselbe, liegt aber vielleicht so weit nicht ab. Immerhin läßt sich das Gebet bei der Heilungstat kaum als Technik bezeichnen, die dann einer »tradition magico-médicale gauloise« verglichen wird (S. 1103). Jedoch ist Rousselles Beobachtung, daß man früher mit dem Kranken zu den Heiligtümern zog, Martin aber zu den Kranken kam, ohne Frage bedeutsam. Ebenso der Hinweis auf des Hilarius von Poitiers Kommentar zum 13. Psalm (S. 1097), darin dieser von der Notwendigkeit eines Arztes spricht, der *non arte, non opere... sed verbi potestate sanaret* (MIGNE PL 9 col. 296D; CSEL 22, S. 81). Diese Krankheit war freilich Gottlosigkeit. Der *error humani generis* ist einer *pestilens urbs* verglichen. Und so ist für Hilarius die Psalmistenfrage: *Quis dabit ex Sion salutare Israel?* die Frage des Heiligen Geistes nach dem Arzt Christus, der von der Krankheit der Gottlosigkeit zu heilen vermag. Dies, wie auch die dargelegte Bedeutung der Dämonen spricht doch für die Vorstellung des Sündenursprungs der Krankheit und der Heilung mit Seelsorge; dafür, daß man den Ursprung der Krankheit letztlich nicht in der angespannten Weltlage, sondern im gestörten Verhältnis des Menschen zu Gott sah; s. auch unten zu Anm. 155, zu Martins Heilungen und medizinischen Handlungen auch L. PIETRI (wie Anm. 3) S. 59–64.

nus und Hieronymus. Öfter spricht er von Martin, aber nur in den Briefen an Sulpicius Severus oder Victricius, die Martin kannten und verehrten. Einen großen Eindruck hatte auf Paulinus auch Ambrosius gemacht, zudem kannte er auch die hl. Melania, mit der er offenbar verwandt war. Fast noch wichtiger mag sein Interesse am Mönchsleben im Kreise um Augustinus sein, wie es aus seinem dritten, an Alypius gerichteten Brief zu erkennen ist. In diesem Brief betont er die Bedeutung des Ambrosius für seinen eigenen Weg<sup>46</sup>, interessiert sich auch für den Lebensweg des Alypius, Freund und Dialogpartner Augustins aus der Mailänder Zeit, der 419 auf dem Konzil von Karthago nachweisbar ist. Hier darf ein alter Kontakt vermutet werden: Gratian, der 383 ermordete Kaiser, war von Ausonius erzogen worden, hatte des Ausonius Freund Paulinus zum Statthalter Kampaniens erhoben und hatte unter dem Einfluß des Ambrosius den Viktoriaaltar aus der Senatskurie entfernt. Paulinus resignierte nach der Ermordung des Gratian. Es kann aber kein Zufall sein, daß Ambrosius nach seinem eigenen Zeugnis für seinen Werdegang solch hohe Bedeutung hatte; beide gehörten zum Kreis um Gratian. Ambrosius, Augustinus u. a. mögen in geistlicher Hinsicht für Paulinus wichtiger gewesen sein als Martin, der ihn von einem Augenleiden befreite. Wenn die Martinserwähnungen sich auch nur in des Paulinus Briefen an Sulpicius Severus und Victricius finden, so mag er dennoch einiges dafür getan haben, die Vita aus der Feder seines Freundes zu verbreiten, zumal seine Verbindungen dazu hervorragende Möglichkeit boten<sup>47</sup>. Wenn Paulinus sich über Martin äußert, so spricht er nie von dem Mönch: ein *tantus sacerdos*, ein *manifestissimus confessor* ist Martin<sup>48</sup>. Er kann Sulpicius Severus aber auch tadeln, der wiederholt nach Tours reist, denn daß er es versäumt, den hl. Felix in Nola aufzusuchen, sei schädlich<sup>49</sup>. In des Sulpicius Briefboten Victor kann er *sanctorum formulam beatorum Martini et Clari* erkennen<sup>50</sup>; *totum in te spirare Martinum* lobt Paulinus seinen Freund in seinen ständig überschwänglichen Worten, und er erkennt dies an den *actus et sermones tuos et perfectum cor tuum caritatis divinae scientia*<sup>51</sup>. Melanius nennt er *virtutibus Martini Christo militantem*<sup>52</sup>, woraus der Mönch allenfalls erschlossen werden kann. Somit ist nirgends dem Mönch

46 Ep. 3,4. Ambrosius wiederum schätzte Paulinus *splendore generis in partibus Aquitaniae nulli secundus* so sehr, daß er dessen *conversio* in seinem Brief XXVII an Bischof Sabinus von Piacenza (395) als leuchtendes Beispiel berichtete (ed. O. FALLER, CSEL 82, Wien 1868, S. 180).

47 Briefe an Sulpicius Severus oder Victricius konnten den Ruhm Martins und seiner Vita nicht fördern; vgl. aber ep. 29,14 (Paulinus hatte der älteren Melania aus der Vita vorgelesen. Zur Verbreitung der Vita J. FONTAINE, Einleitung zur Ed. S. 49 ff. LIENHARD (wie Anm. 25) S. 94: »Except for this letter (18,9) and carm. 19, Paulinus mentions Martin only in his letters to Severus.« Er zieht jedoch aus diesem auffälligen Befund keinen Schluß.

48 Ep. 11,11: *neque enim tibi donatum fuisset enarrare Martinum, nisi dignum os tuum sacris laudibus mundo corde fecisses. benedictus igitur tu homo domino, qui tanti sacerdotis et manifestissimi confessoris historiam tam digno sermone quam iusto affectu percensuisti* – doch es gilt auch: *beatus et ille pro meritis, qui dignum fide et vita sua meruit historicum*... LIENHARD S. 107 ff. und 142 ff. notiert einige Unterschiede des Mönches Paulinus zu Martin, beobachtet aber nicht, daß die Martinserwähnungen in des Paulinus Briefen und Versen nie von Martin als Mönch reden. Auch in der Epistola Uranii presbyteri über des Paulinus Tod (MIGNE PL 53, col. 859 ff.) ist nur die Rede davon, daß *Martinus autem vir per omnia apostolicus, cuius vita ab omnibus legitur, Galliarum episcopus erat*.

49 Ep. 17,4.

50 Ep. 23,3.

51 Ep. 27,3.

52 Ep. 29,6.

Martin ein Wort gewidmet, Martin ist nach des Paulinus Worten nicht die Gestalt, die seinen eigenen Weg zum Mönchtum bestimmt hat; Paulinus kann einem »martinischen Mönchtum« nicht zugeordnet werden. Als es darum ging, in Nola die rechte Weise des Mönchlebens zu begründen, da wandte Paulinus sich mit der Bitte um drei Mönche an Honoratus von Lérins, der auch Schüler zu ihm entsandte, in des Paulinus Gemeinschaft als Vorbilder zu wirken<sup>53</sup>. Der Verehrung Martins schadete dies nicht: der Verehrung nicht als Mönch, sondern als des bedeutenden Zeugen des Glaubens.

Näher zu Martin steht ja auch in der Tat der Verfasser der Vita. Der um 360 geborene angesehene Advokat, mit einer Tochter aus consularischer Familie verheiratet, mit Paulinus von Nola eng befreundet, empfing von der *conversio* des Freundes (ca. 393) einen nachhaltigen und bestimmenden Eindruck. In diese Jahre fällt auch seine erste Begegnung mit Martin, den er in Tours aufsuchte. Es wird vor allem Paulinus sein, der Sulpicius auf Martin hinwies<sup>54</sup>. Der Bericht der Vita über diese Begegnung mit Martin zählt gewiß zu den besten und eindrucksvollsten Teilen des Textes. Hier ist nichts von jener ostentativen Darbietung des Christentums und der Wundermacht, die schon Hieronymus mißfiel<sup>55</sup>. Sulpicius steht unter dem überwältigenden Eindruck eines Menschen, der in äußerer Armseligkeit mit Aufmerksamkeit, Zuneigung, Demut empfängt und bewirbt, und dessen einfache und nachdrückliche Worte und Mahnungen in des Sulpicius Leben viel bewirkt haben. Martin stellt ihm die Nachfolge Christi als Verzicht auf alles dar, was den Menschen an das irdische Leben statt an Christus bindet. Das leuchtende Beispiel war Paulinus, dessen Martin sich offenbar sehr genau erinnerte. Diese Worte sprechen wohl dafür, daß des Sulpicius endgültige Trennung von Besitz und öffentlicher Tätigkeit durch Paulinus und Martin bewirkt waren. Ein genaues Datum ist nicht zu ermitteln. Der Asket Sulpicius lebte seither zunächst auf dem Gut Elusio, dann auf Primuliacum in einer Asketengemeinschaft<sup>56</sup>. Er baute dort eine Taufkapelle, eine Pfarrkirche und eine »Kloster«-kirche; für die Ausmalung der Taufkapelle verfaßte Paulinus *tituli* (ep. 32). Die Kirchen bildeten offenbar einen Baukomplex: *baptisterium basilicis duabus interpositum*<sup>57</sup>. Die Malerei stellte Martin dar, *qui caelestis hominis imaginem*

53 Ep. 51,1 – dies geschah mehr als 2 Jahrzehnte nach Martins Tod (LIENHARD, wie Anm. 25, S. 65). PRINZ (wie Anm. 23) S. 113 notiert den Vorgang unter »Berührungspunkte zwischen martinischem und Rhônemönchtum«. Es scheint mir angesichts der Stellung des Paulinus zu Ambrosius und Augustinus und bei der Art, wie er von Martin redet, durchaus zweifelhaft, ob Paulinus als Mönch je nach Marmoutier orientiert war.

54 Vita c. 25,4f.: man nehme dies durchaus genau! Paulinus wird von Martin gerühmt *summīs opibus abiectis Christum secutus, solus paene his temporibus evangelica praecepta compleret... cum, secundum sententiam Domini, dives et possidens multa, vendendo omnis et dando pauperibus...* Als dies sich ereignete, war Paulinus noch nicht Mönch – dies wurde er erst in Nola (s. LIENHARD S. 28ff.) – so ist denn auch von Mönchtum an dieser Stelle nicht die Rede. Zudem hatte Paulinus, der nach unserer Kenntnis Martin nur zu Vienne gesehen hat, martinisches Mönchtum nie beobachtet, anders als Sulpicius Severus, der Martin öfters in Marmoutier aufgesucht hat. Dazu auch FONTAINE, Vorwort der Ed. S. 21ff.

55 Ep. LX,9 (ed. HILBERG, CSEL 54, S. 558). Martins Name fällt dabei nicht; auch geht es dort nicht um Mönchtum, sondern um die lange hinausgezögerte Taufe!

56 FONTAINE, Einleitung zur Ed. S. 32ff. zu Elusio (Paulinus ep. 1,11) und zu Primuliacum.

57 Ep. 32,1; STANCLIFFE (wie Anm. 3) S. 36 spricht zu Recht von »communal worship« für Primuliacum. Es sei aber betont, daß dies ein wichtiger Unterschied zu Marmoutier ist, dessen Verhältnis zum

*perfecta Christi imitatione portavit*. Doch stört es Paulinus, daß im Zuge des Martinlebens offenbar auch er selbst erscheint: *quae ergo societas lumini et tenebris? lupis et agnis? serpentibus et columbis, hoc est nobis et Martino?* Und er beruhigt sich, daß dies Martin um so mehr heraushebe, *qui in splendoribus sanctorum conspicua claritate praefulget*<sup>58</sup>. Die *tituli* brauchen hier nicht sämtlich zitiert zu werden, sie kennzeichnen Martin nie als Mönch oder Abt. Sie nehmen deutlich auf Taufe und Täuflinge Bezug – *emergentes a sacro fonte* – sprechen also den Bischof mit seinen seelsorgerlichen und sakramentalen Pflichten an. Wenn von Martins *regula perfectae vitae* die Rede ist, so meint dies nicht im mindesten eine Klosterregel<sup>59</sup>. Wenn es dann heißt,

*Si cum Martino socia pietate labores* (Clarus)

*Ut vincant vestrae crimina nostra preces*<sup>60</sup>,

so ist dies Heiligenverehrung; die Bitte des Heiligen findet vor Gott Gehör und kann der Vergebung für andere dienen. Paulinus und offenbar auch die Malerei von Primuliacum handeln nicht von dem Mönch und Abt Martin oder von seinem Kloster.

Was aber wissen wir von der Gemeinschaft in Primuliacum? Aller lebhaften Martinsverehrung zum Trotz ist Primuliacum so wenig ein martinisches Kloster, Sulpicius so wenig ein martinischer Mönch oder gar Abt, daß dies überraschen muß<sup>61</sup>. Die Martinsdialoge zeigen einen Freundeskreis von lebhaftem Bildungsstolz, wiewohl Sulpicius doch wußte, daß Martin ein *homo illitteratus* war (Vita 25,8). In diesem Kreise scheint Sulpicius äbtliche Aufgaben überhaupt nicht wahrzunehmen,

Gemeindedienst anders aussieht. Stancliffe ist insgesamt zu sehr bemüht, die Unterschiede zwischen Primuliacum und Marmoutier zu mindern; was nützt, ist gerade Differenzierung.

58 Ep. 32,2.

59 Ep. 32,3 – die Täuflinge sollen *et vitandum* (Paulinus) *et sequendum* (Martin) *pariter conspicantur*...; *Abluitis quicumque animas et membra lavacris // Cernite propositas ad bona facta vias. // Adstat perfectae Martinus regula vitae, // Paulinus veniam quo mereare docet // ...* – Martin ist somit Heiliger, ein allgemeines Vorbild menschlichen Lebens. Der Gegensatz Martin-Paulinus wird von letzterem in dieser Weise mehrfach ausgebreitet, etwa auch in 32,4: Martin als *forma iustitiae et summa virtutum*, Paulinus: *conscientiae iniquitatis obtritio et confessio* etc.; nie wird auf Mönchtum dabei Bezug genommen.

60 Ep. 32,6. Clarus wird ebenfalls nicht als Mönch, sondern als *presbyter* bezeichnet. Auch was über ein Leben des Verzichts gesagt wird, meint nicht Mönchtum, sondern allgemeine Erfordernisse christlichen Lebens (etwa 32,14: *Hac cruce nos mundo et nobis interfice mundum interitu culpaе vivificans animas*).

61 Hierin ist die Literatur anderer Meinung: PRINZ (wie Anm. 23) S. 24, 45, 152, Anm. 1 behandelt Primuliacum immer als Kloster. J. FONTAINE über das Leben in Primuliacum und über die Anfänge der Martinsverehrung dort: Einleitung zur Ed. S. 40–49. Er nutzt für Primuliacum die Begriffe Kloster und Mönchtum nur mit großer Zurückhaltung. Wenn Cl. STANCLIFFE (wie Anm. 3) S. 6 behauptet, Sulpicius Severus »tried to model his household in Aquitaine after his (Martins) example«, so ist das kaum zutreffend. D. KÖNIG (wie Anm. 4) bestreitet für Sulpicius Sev. S. 293f. Anm. 81 eine Martinerschülerschaft, meint damit aber monastische Erziehung durch Martin. S. 91 erklärt auch sie Marmoutier zum Vorbild für Primuliacum, was aber wenig Sinn ergibt, wenn man dann feststellt, Sulp. Sev. sei eigentlich nicht Abt gewesen, sondern als Grundbesitzer Haupt der Gemeinschaft. Wenig habe sich für ihn geändert; eine Klausur habe es nicht gegeben, die Lebensweise habe viel von einer bukolischen Idylle gehabt. Die sehr differenzierte Erscheinung adligen Asketentums ist eben doch kein Mönchtum im vollen Sinne. Zu Recht stellt D. König an Primuliacum den Anteil des Martinuskultes heraus, wozu noch die Verehrung von Reliquien trat (S. 93–96), dies sicher ebenfalls ein bedeutender Unterschied zu Marmoutier.

eher die des Gastgebers und natürlich des Hausherrn, war Primuliacum doch seine *villa*. Ein gravierendes Indiz ist, daß es dort keine Klausur gab.

Sulpicius wollte, als der Martinsschüler Gallus von Martins Wundern erzählte, zwar nicht die andrängende Volksmenge hereinlassen – sie sei mehr von Neugier als von gläubiger Absicht geleitet – (*curiositate potius quam religione*), doch einige hochgestellte weltliche Personen durften eintreten<sup>62</sup>. Demgegenüber nahm es Martin mit der Klausur sehr genau. Vincentius, *praefectus praetorio* in Gallien am Ende des 4. Jahrhunderts, hatte ihn oft gebeten, *ut ei convivium in suo monasterio daret* – ein Faktum, das auch Martins hohes Ansehen bezeugt. Sulpicius betont den sittlichen Rang des hohen Würdenträgers: *virum egregium et quo nullus sit intra Gallias omni virtutum genere praestantior*, er hebt hervor, daß es der Gepflogenheit des Ambrosius entsprach, gelegentlich Konsuln und Praefekten zu Gast zu bitten – es ist also der Bischof Martin angesprochen! Dennoch, Martin reagiert als Mönch und lehnt ab, *ne qua ex hoc vanitas adque inflatio obreperet*<sup>63</sup>.

Des Sulpicius Verzicht, sein Kirchenbau, sein Leben als Asket soll dadurch nicht angetastet sein. Ich möchte dies auch nicht mit Jacques Fontaine an den *secessus in villa* der gallischen Aristokratie heranrücken<sup>64</sup>. Die von Paulinus von Nola für Primuliacum bezeugten täglichen liturgischen Übungen setzen doch klare Unterschiede (27,4).

Dies aber läßt sich sagen: die Kronzeugen, Paulinus und Sulpicius, wiewohl auf ihren Villen bei Nola und in Aquitanien asketisch lebend, entsprechen nicht im mindesten einem Typus »martinisches Mönchtum«, das ja immerhin am Vitenbericht zu messen wäre<sup>65</sup>. Jene aristokratischen Asketengemeinschaften auf spätantiken Villen, die offenbar Dienerschaft kannten, hatten zwar weitgehenden Verzicht auf Besitz und Üppigkeit der Lebenshaltung zur Voraussetzung – ja, sie bedeuteten den Verzicht auf institutionelle Sicherung der Zukunft, die dem antiken Herren doch die Familie, die männliche Nachkommenschaft zumal bedeutete. Die klösterliche Organisation war noch nicht an deren Stelle getreten, und es ist kein Kloster bekannt, das aus solcher Gemeinschaft erwachsen ist. Primuliacum war so individuelle Leistung einer gewiß kleinen Gemeinschaft, nicht aber Klostergründung. Der Unterschied läßt sich sehr gut am Beispiel des Honoratus, des Gründers von Lérins und späteren Bischofs von Arles, verdeutlichen. Honoratus stammte aus consularischer Familie, deren sicher bedeutende Besitzungen wir nicht lokalisieren können. Sein früh

62 Dial. III, 1.

63 Dial I 25,6. Auch FONTAINE, S. 44 der Einleitung zur Ed. stellt fest: »La clôture de Primuliacum, s'il est permis d'employer ici ce mot sans ironie, est moins sévère que celle de Marmoutier...«

64 FONTAINE, S. 43; s. auch DERS., Valeurs antiques et valeurs chrétiennes dans la spiritualité des grands propriétaires terriens à la fin du IV<sup>e</sup> siècle occidental, in: Epektasis. Mélanges patristiques offerts au Cardinal Jean Daniélou, 1972, S. 571–594; deutsch: Antike und christliche Werte in der Geistigkeit der Großgrundbesitzer des ausgehenden 4. Jh. im westlichen Römerreich, in: Askese und Mönchtum in der Alten Kirche, hg. von Karl Suso FRANK, Darmstadt 1975, S. 280–324. Zu vergleichen ist noch DERS.: L'aristocratie occidentale devant le monachisme au IV<sup>e</sup> siècle, in: Rivista di Storia e Letteratura Religiosa 15 (1979) S. 28–53. Auch G. JENAL (wie Anm. 1) S. 180 Anm. 148 sieht offenbar eine größere Differenz zwischen dem Asketenleben in eigener *villa* bei Paulinus oder Sulpicius und dem *secessus* eines Ausonius, ohne den antikischen *gestus* der beiden christlichen Asketen gänzlich leugnen zu wollen.

65 Vergleichspunkt wäre zumal c. 10 der Vita. Für Paulinus s. die Arbeit von LIENHARD (wie Anm. 25), etwa die Anm. 40 angegebenen Stellen.

erwachendes Interesse am Christentum störte die Familieninteressen, *patria, pater, propinquitas* standen dem entgegen. Doch auch nach der Taufe ist der Vater bemüht, den jungen Mann für die Aufgaben zu gewinnen, die dem Sproß einer solchen Familie zuwachsen. Die Hoffnung des Vaters auf eine weiterhin ehrenvolle Zukunft der Familie in der Wahrnehmung höchster Ämter ruht vor allem auf Honoratus. Dieser aber entschließt sich, diesen ganzen Lebenskreis zu verlassen; er rebellierte damit in diesem Punkt gegen seinen Vater – so die Vita ausdrücklich –, um ganz Kind Gottes zu werden, *cum Dei patris filius esse contendit. ... Ordinavit plane eam ille et sub caritatis dispositione perspexit primo Deum, tum proximum diligendum* – nicht verbissene Entsagung, sondern freudiges Zuschreiten. Der ältere Bruder Venantius schloß sich an – ein unersetzlicher Verlust für die Pläne des Vaters. Die Brüder schoren sich nun die Haare, trugen einfache Kleidung, ernährten sich knapp, wurden ernst und würdevoll, wo sie früher gelacht hatten. Sie sprachen wenig, beteten anhaltend; Schriftlektüre wurde ihnen wichtig, sie übten sich im Ertragen von Unrecht. Dem Gast(!) überließen sie gern ihre harte Schlafstätte – ein Stein als Kopfkissen. Es entspricht einem Christuswort, wenn sie im Pilger zuerst Christus, dann den Menschen sahen. Dies war ein Asketenleben, das wohl kaum noch innergemeindlich genannt werden kann. Ein *secessus*, aber in eine eigene *villa*? Dies wäre denkbar, doch wird von solchem Anwesen nicht gesprochen. Selbst Bischöfe sollen, wie sie von den jungen Asketen aufgenommen wurden, von diesen gelernt haben, wie man sich um Menschen bemüht. So breitete sich ihr Ruhm aus, wir wissen nicht, in welcher Zone Galliens. Der Ruhm, den sie so außerhalb des *cursus honorum* gewonnen hatten, erregte in ihnen die Furcht, den himmlischen Lohn zu verlieren; sie entschließen sich zur *peregrinatio*, wollen ihre Heimat endgültig verlassen. Wieder ist es zumal die Familie, die sie von solchem Vorsatz abbringen will: *Spoliari se ... lumine suo metuunt*. Doch sie verkaufen das Ihre *ac si rem non suam vendant*. *Possessio que pauperibus, ex quo ab ipsis fuerat possessa, servierat, pauperibus nunc distrubenda distrahitur*. Mag also das Asketenleben der Brüder doch in einer *villa* der Familie stattgefunden haben. Unter Anleitung des älteren Caprasius fahren sie nun in den Osten, um Mönchtum kennenzulernen. Nach der Rückkehr entsteht auf Lerinum, wohl in den Ruinen der alten Hafenstation, das sehr bald bedeutende Kloster Lérins<sup>66</sup>. Dessen erster Abt war Honoratus, unter dessen

66 S. c. 4–11 der Honoratusvita des Hilarius von Arles (wie Anm. 33). Die von PRINZ (wie Anm. 23) S. 47ff. unterstellte Flucht des Honoratus als Ursprung des Klosters Lérins findet an den Quellen keine Stütze. Die Darlegung allgemeiner Zeitumstände, die vermutlich aus dem nordöstlichen Gallien viele Menschen zur Flucht veranlaßt haben, mag zu der Vermutung führen, daß auch in Lérins solche »Flüchtlinge« unterkamen. Daß Honoratus aus solchen Gesichtspunkten gehandelt hat, muß an den Honoratus betreffenden Quellen aufgewiesen werden, die freilich gänzlich anderes besagen. Somit halte ich an meinen Ausführungen (VON DER NAHMER, Die Klostergründung in solitudine – ein unbrauchbarer hagiographischer Topos? in: Hess. Jb. 22, 1972, S. 90–111) fest, übrigens auch, soweit es Fulda betrifft. PRINZ' Antwort in Zs. f. Bayer. Landesgesch. 37 (1974) S. 162–166 trug zum Quellenverständnis kaum bei. Nach wie vor ist es ein Übersetzungsfehler, Gründung *in solitudine* zu verdeutschen als »Gründung aus wilder Wurzel«. Nach solcher Fehlübersetzung kann man leicht zeigen, daß die Wirklichkeit anders aussah. Prinz wiederholte seine einstige Darstellung verallgemeinernd: DERS., Askese und Kultur, München 1980, S. 50 mit Anm. 14. Um aber deutlich zu machen, welche These von Prinz ich nicht angegriffen habe: Selbstverständlich kann man für Lérins, Fulda und viele andere Gründungen dann von einer Siedlungskontinuität reden, wenn man große Zeiträume im Blick hat. Für die Motive der Gründer aber ist der Ruinenzustand auf Lérins oder in Eihloh-Fulda

Leitung die Mönche regelhaft gelebt haben werden, ob es nun eine geschriebene Regel gab oder nicht. Primuliacum aber ist weder dem vorigen Asketendasein der beiden Brüder noch der neuen Gründung auf Lerinum wirklich vergleichbar.

Martin, so müssen wir nun sagen, hat auf den Lebensgang des Paulinus und des Sulpicius einen außerordentlichen Einfluß genommen, ohne daß diese beiden Aristokraten deshalb »martinische« Mönche geworden wären. Ja, es ist nicht einmal Sulpicius in seiner Martinsvita vorrangig Propagator des Mönches Martin. Das Vitenkapitel, das als einziges Martins Mönchtum schildert, gilt dem Bischof: »*Jam vero, sumpto episcopatu qualem se quantumque praestiterit, non est nostrae facultatis evolvere.* Mit größter Beständigkeit blieb er, der er vorher war...«<sup>67</sup>. Selbst hier will Sulpicius Severus den Bischof schildern, der den monastischen Vorsatz bewahrte. Und so erläutert er knapp das Leben in dem Kloster, das Martin für sein bischöfliches Dasein gegründet hatte, dessen Mönche an seinen bischöflichen Aufgaben teilnahmen. Über das Leben in Ligugé erfahren wir nichts – außer zwei Totenaufweckungen, als sei dies die Grundlage seines Ruhmes, die Ursache der im folgenden Kapitel berichteten Wahl zum Bischof. So steht nicht der Mönch im Vordergrund, sondern der Bischof und Wundertäter.

Die Ausstrahlung Lérins läßt sich leichter verfolgen; außer den Schriften, die von Mönchen oder Schülern dieses Klosters überliefert sind, dient die Entwicklung eines regelhaften Mönchtums (Cassian, Antonius- und Makariusregel) uns als Hinweis; bisweilen liest man von der Regel von Lérins, die uns aber nicht recht faßbar ist<sup>68</sup>. Für eine spezifische Martinsnachfolge im monastischen Bereich gibt es solche Indizien nicht, da Martin eine derart durch eine Regel oder Regeln festgefügte Lebensform nicht schriftlich fixiert hatte und wohl, soweit die Texte es bezeugen, auch nicht programmatisch vertrat. Er riet allgemein zu asketischem Leben, wie das Sulpicius berichtet, etwa in c. 25 der Vita ihm selbst gegenüber. Oder: kurz vor seinem Tod, auf dem Wege zur Pfarrei Candes, sieht er am Fluß Tauchervögel, die Fische jagen und sagt zu seinen Begleitern, das sei eine *forma daemonum*. Sie lauern Unvorsichtigen auf, fangen Unwissende, verschlingen die Erbeuteten und können doch nicht satt werden von all der verschlungenen Beute<sup>69</sup>. Zweifellos eine Aufforderung zu einem Leben, das sich nicht an die geschaffene Welt verliert; Gedanken, die z. B. Cassian wohlvertraut sind. Wachsamkeit ist schon ein paulinischer Begriff. Doch steht hier keinerlei Aufforderung zu monastischem Leben. Solchen Rat hatte er auch Sulpicius nicht gegeben.

Bei Martins Bestattung sollen *fere ad duomila* Mönche anwesend gewesen sein<sup>70</sup>,

entscheidend und kennzeichnet den Begriff der *solitudo*. Vielleicht wäre da u. a. mit Blick auf die so genaue Rechtssprache der Sturmivita für Fulda schließlich doch Einigkeit oder Annäherung zu erzielen.

67 STANCLIFFE (wie Anm. 3) hat S. 94 gewiß zu Recht betont, daß Sulpicius Severus immer den Mönch und Bischof im Auge hat; Bischöfe sollten leben wie Martin. S. 349 stellt Frau Stancliffe fest, »that Sulpicius does not give full coverage even to Martins promotion of monasticism«. Das ist fraglos zutreffend, doch liegen die Dinge wohl so, daß weder Sulpicius noch Martin Mönchtum – gar bestimmter Formung – propagieren. W. BERSCHIN (wie Anm. 3) ordnet die Martinsvita ohne Begründung unter die Bischofsleben.

68 Dazu PRINZ (wie Anm. 23) Abschnitt II, S. 47–87.

69 Ep. 3, 6–8.

70 Ep. 3, 18.

ohne Zweifel doch von Martin beeindruckte Männer. Doch da Martins Konvent nur ca. 80 Mönche umfaßte, wäre das eine Versammlung von wenigstens 25 solchen Gemeinschaften, die zudem nicht in zu großer Entfernung von Tours gelebt haben dürfen – mithin eine nicht unbedingt wahrscheinliche Zahl, so gerne man der Notiz den Hinweis entnehmen mag, daß es um Martin mehr Klöster, mehr Mönche gab, als die Überlieferung uns nachweist. Doch Schülergründungen wie die des Clarus<sup>71</sup> haben wohl nicht lange überdauert, ihre Lage ist unbekannt<sup>72</sup>. Von den *fratres* und dem Priester an der alten Befestigung Amboise<sup>73</sup> und der Zerstörung eines Tempels dort war schon die Rede. War es nicht so, daß Amboise eine der martinischen Pfarrgründungen war, deren Leitung ein Priester in der Mitte eines kleinen Konventes innehatte, so wie ja auch Martin das Bistum aus dem Kloster leitete? Wäre es damit das Signum der Martinsgründungen von Tours aus, daß es sich um monastisch geleitete Pfarreien handelt? Sulpicius berichtet nicht von Tochtergründungen oder auch selbständigen Gründungen von Martinsschülern, er notiert nur ganz allgemein: »Der Name Christi sei in jener Gegend kaum bekannt gewesen; durch Martins Wundermacht und durch sein Beispiel erst erstarkte er so sehr, daß es schon keinen Ort mehr gibt, der nicht mit Kirchen oder Klöstern erfüllt ist«<sup>74</sup>. Gab es solche Gründungen in größerer Zahl – *monasterium* in den Orten, das wird kaum Einsiedelei, sondern einen Konvent meinen –, so lag es nicht in des Sulpicius Absicht, Martins Wirkung in dieser Richtung ausführlicher zu schildern. Die Stelle gilt aber mit einem gewissen Recht als Stütze für spätere Überlieferung. Gregor von Tours berichtet am Ende des 6. Jahrhunderts, daß Martin in der Touraine, in seinem Sprengel also, zu Amboise, Langelais, Candes, Sornay, Ciran und Tournon-Saint-Pierre Kirchen gründete<sup>75</sup>, Pfarreien. Gewiß ist man versucht, diese Pfarreien von einem in klösterlicher Gemeinschaft lebenden Klerus geleitet zu denken, so wie Martin sein Bistum aus klösterlichem Leben mit Hilfe seiner Mönche versah. Doch ist dies nicht ausdrücklich bezeugt. Immerhin hätte solche Organisation an den soeben missionierten Plätzen die Geistlichen vor der Isolierung bewahrt.

Man hat auf die Schüler Martins geschaut. Da ist Maximus zu nennen, von dem erst Gregor von Tours berichtet<sup>76</sup>, der eine längst verlorene *vita Maximini* kannte. Maximus lebte eine zeitlang in Lyon auf der Ile-Barbe, einem Kloster, das sehr bald, wohl als Eucherius 434 Bischof von Lyon wurde, unter den Einfluß Lérins geriet. Doch scheint die Erinnerung an Martin wach geblieben zu sein, denn aus Lyon kam Romanus, Mitbegründer der Juraklöster, der von Martin Kenntnis hatte. Dort wußte

71 Vita c. 23,2.

72 War des Clarus Niederlassung vielleicht auch nur eine kleine Eremitenkolonie, die von Marmoutier aus versorgt wurde? Sulp. kennt diesen östlichen Brauch (Dial. I, 10).

73 Dial. III, 8; s. o. Text nach Anm. 20.

74 Vita c. 13,9; FONTAINE, Ed. S. 283 übersetzt m. E. irrig *monasteria* mit »ermitages«. Zu den Bedingungen der missionarischen Wirksamkeit Martins im Touraine s. J. BOUSSARD, Essai sur le peuplement de la Touraine du I<sup>er</sup> au VIII<sup>e</sup> siècle, in: Le Moyen Age 60 (1954) S. 260–291, bes. S. 276 ff.; s. auch oben Anm. 19.

75 PRINZ (wie Anm. 23) S. 23 mit Belegen; Gregor von Tours, Historiarum libri X, X 31, ed. Br. KRUSCH, MGHSS rer. merov. I,1, 1937–1951, S. 527f.

76 Lib. in gloria confessorum c. 22 (ed. Br. KRUSCH, MGHSS rer. merov. I,2, 1885, S. 761f. [ND S. 311f.]). PRINZ (wie Anm. 23) S. 23, 25, 67, 113; s. auch zum folgenden Text. Auf Bischof Heros von Arles als Martinsschüler braucht hier nicht eingegangen zu werden, s. PRINZ (wie Anm. 23) S. 25 und 112f.

man Martin und die Überlieferung aus Lérins zu verbinden. Maximus aber verließ Lyon, ging nach Chinon (südl. Tours) und gründete dort ein Kloster. Leicht wird dieses als martinisch ausgegeben, doch was lernte Maximus in Lyon, was brachte er von dort mit? Gregor berichtet ferner von einem Martin<sup>77</sup>, Schüler des Heiligen, der zu Saujon (bei Saintes an der Mündung der Garonne) ein *monasterium post magistri dogmata aedificavit*. Dies wäre einmal eine Gründung, die die Quellen als martinisch bezeichnen, so spät die Notiz ist, so wenig wir über diese *dogmata*<sup>78</sup> wissen. Undeutlich ist, ob die Ortszuweisung stimmt; Gregor nennt diesen Martin *Sanctonicae urbis abba*, er liege *apud vicum urbis ipsius* in einem von ihm gegründeten Kloster begraben. So möchte man an einen klösterlich lebenden Bischof denken – *abba* schließt das nicht unbedingt aus<sup>79</sup>. Dies wäre dann allerdings eine martinische Konstellation.

Über dem Grab des Martinschülers Florentius (Florent-le-Vieil, Angers) soll ein Kloster entstanden sein. Ob dies schon als martinisch gelten darf, ist anfechtbar, handelt es sich doch um eine Gründung aus der Verehrung eines Heiligen heraus<sup>80</sup>. Venantius aus Bourges kam, als seine Eltern ihn verheiraten wollten, nach Tours. Dort trat er in ein *monasterium basilicae sancti Martini propinquum* des Abtes Silvinus ein, wo er bald von Martins Wundern hörte. Später wird er in diesem Kloster Abt<sup>81</sup>. Das Ereignis ist sicher später als Martins Tod, und es mag für dieses Kloster eine Martinstradition mit Recht angenommen werden. Aber es ist bedeutsam, daß Venantius in solcher Nähe zu den Martinsstätten in einem Kloster leben kann, ohne von dem Mönch Martin zu hören. Erst spät, durch Wunder, wird er auf Martin aufmerksam.

Die Mönche von Ligugé müßten wohl einer Martinschülerschaft zugerechnet werden, die bis in die Zeit vor der Bischofserhebung Martins zurückreicht, bis in die sechziger Jahre des 4. Jahrhunderts also. Die Grabungsergebnisse, die Dom Jean Coquet seit 1954 mitteilen konnte, ergaben freilich ein Bild, das mit Martins eigenem Mönchsein nur begrenzt verglichen werden kann. Zwar bestätigte die Grabung Martins Aufenthalt in Teilen einer römischen *villa*, sei diese nun Ruine gewesen oder nicht. Doch sehr rasch wurde Ligugé Ort einer Heiligenverehrung Martins; dies in doppelter Weise. Die Baulichkeiten waren darauf ausgerichtet, Wallfahrern die Stätte des Auferweckungswunders ebenso zu zeigen wie auch die Behausung Martins selbst – und dies in größter zeitlicher Nähe zu Martins Tod<sup>82</sup>. Dies mußte einen gravieren-

77 Ibid. c. 56, S. 780 (ND S. 330); PRINZ (wie Anm. 23) S. 24 und 26 mit Skepsis.

78 Sollte dieser Begriff nicht eine spätere Zeit, die Gregors, voraussetzen; ein Mönchtum, das jedenfalls strenger verfaßt war als das Martins?

79 S. etwa Mittellat. Wörterbuch I,8–13 (»abbas«); H. ATSMÄ, Klöster und Mönchtum im Bistum Auxerre bis zum Ende des 6. Jahrhunderts, in: Francia 11 (1983) S. 1–96, S. 66f. mit Literatur.

80 PRINZ (wie Anm. 23) S. 26. Es handelt sich um die Verehrung der Reliquien eines Heiligen, hier eines Martinschülers, den die früheste Überlieferung nicht kennt. Wie und nach welchem Vorbild dort Mönche sich organisierten und zu welcher Zeit, ist nicht genau genug bekannt.

81 Gregor von Tours, Liber vitae Patrum c. 16 (ed. Br. KRUSCH, MGHSS rer. merov. I,2, 1985, S. 724–727 [ND S. 274–277]). PRINZ (wie Anm. 23) S. 26 macht ihn zum Klostergründer.

82 Zu Ligugé s. o. zu Anm. 10–12. Dom J. Coquet konnte einen halbkreisförmigen großen Bau nachweisen, der offenbar eine Art Martinswallfahrt schon um 400 voraussetzte. Die Menschen wurden in einem Gang an einem älteren angrenzenden Raum vorbeigeführt, der einer römischen *villa* zugehörte. Hierin sieht Coquet einen Teil jenes Monasteriums Martins, einleuchtender Weise die Behausung Martins. Gern wüßte man, ob Martin diese *villa* als Ruine oder als längst – nach den Germaneneinfäl-

den Einschnitt in der klösterlichen Lebensweise bedeuten. Martin hatte – anders als Paulinus von Nola – nie an einer Stätte der Heiligenverehrung gesiedelt, mit seiner klösterlichen Zurückgezogenheit war dies auch nicht vereinbar. Zwar verließ er das Kloster, um unter Menschen zu wirken. Doch um so wichtiger war ihm dann die Ungestörtheit seiner mönchischen Existenz. So ist der Zustand Ligugés schon um 400 durch Martins Tun nicht mehr abgedeckt.

Über Martins Grab entstand ein geistliches Institut, dessen klösterlicher Charakter für die Frühzeit bis heute im Unklaren geblieben ist<sup>83</sup>. Sollte dieser Ort von Anbeginn in der Obhut von Mönchen gestanden haben, so wäre dieses Kloster Ligugé nach Martins Tod am ehestens zu vergleichen: Betreuung von Reliquien, Dienst an einer Wallfahrtsstätte. Dies bezieht sich zwar auf Martin, ist aber durchaus nicht »martinisch«. Und setzt eine derartige Aufgabe nicht in beiden Fällen einen höheren Organisationsgrad, ein geregelteres Gemeinschaftsleben, Verteilung spezifischer Aufgaben voraus? Martins Mönche in Marmoutier hätten die Fürsorge für eine Wallfahrtsstätte wohl kaum versehen können. Nun trat die Heiligenverehrung in den Vordergrund, Martins Ruhm als Seelsorger und Wundertäter verdeckte sehr früh, vielleicht schon zu Lebzeiten des Heiligen seinen Ruf als Mönch.

Der Begriff »martinisch« kann nur unter großen Vorbehalten auf Ligugé und die Gemeinschaft am Martinsgrab zu Tours angewandt werden. Die Frage, ob nicht an beiden Plätzen sehr früh geweihte Priester eine besondere Rolle gespielt haben, erscheint mir dafür nicht einmal besonders bedeutungsvoll angesichts der wohl klösterlich organisierten Pfarreigründungen Martins.

len des 3. Jh. – wiederhergerichtet übernommen hat. Diese halbkreisförmige Anlage hat nicht lange bestanden, schon früh im 5. Jh. mußte sie – etwa von Westgoten – zerstört worden sein. Außerdem fand Coquet Reste eines weiteren Bauwerks, einer kreuzförmigen Anlage von nicht geringen Abmessungen, die er als Martyrium (Bautypus) identifizierte, wohl errichtet über jener Zelle, in der Martin den toten Katechumenen zum Leben erweckte. Coquets Vorstellung, dieser Bau sei dem letzten Viertel des 4. Jh. zuzuschreiben, ist nach den hier gemachten Beobachtungen zum frühen Ruhm Martins durchaus denkbar. J. COQUET faßte seine Ergebnisse zusammen in: *L'intérêt des fouilles de Ligugé*, Ligugé 1960, <sup>2</sup>1968. Für Details vor allem DERS., *Découvertes archéologiques à l'abbaye de Ligugé*, in: *Revue Mabillon* 44 (1954) S. 43–94 und DERS., *Les édifices religieux du haut moyen âge à l'abbaye de Ligugé (I<sup>er</sup> partie)*, in: *Revue Mabillon* 45 (1955) S. 75–147. STANCLIFFE (wie Anm. 3) stellt S. 351 die Frage nach der Kontinuität der Gemeinschaft angesichts der erwiesenen Zerstörungen. Vor allem aber ist es wichtig, auf die Umorientierung des Konvents zur Heiligenverehrung in Form der Wallfahrt hinzuweisen.

83 PRINZ (wie Anm. 23) behandelt nicht die Anfänge des Grabklosters und kommt auf dieses Institut erst zu sprechen, als er auf die Verbreitung der *laus perennis* eingeht (S. 106f.). E. R. VAUCELLE, *La collégiale de Saint-Martin de Tours*, Paris 1908, konnte zwar S. 3ff. mancherlei über die Wallfahrt der Frühzeit zusammentragen, S. 28ff. zeigen aber, daß nicht nur die Gründungsgeschichte im Dunkeln liegt, sondern für einen längeren Zeitraum die Nachrichten nicht präzise genug sind, um beantworten zu können, ob es sich um ein Kloster handelte oder nicht. Martins Tun wird gelegentlich auch die innergemeindliche Askese gefördert haben, s. etwa c. 19 der *Vita*: Arborius weiht seine geheilte Tochter zur *virgo*. Hingewiesen sei noch auf Clion, das Sulpicius Severus nicht als Gründung Martins oder eines Martinsschülers bezeichnet; Dial. II,8: *ecclesia ibi est celebris religione sanctorum nec minus gloriosa sacrarum virginum multitudine*. Man mag streiten, ob hier überhaupt von Mönchen und Nonnen geredet werden kann. Dial. II,11 berichtet von einem ehemaligen Soldaten, der Einsiedler geworden war, dessen Frau Martin in ein *monasterium puellarum* gewiesen hatte; es wird nicht gesagt, Martin habe dieses *monasterium* gegründet. Zu Martins monastischen Wirkungen mag noch jener Tribun (c. 3 der *Vita*) gezählt werden, der schon während Martins Heeresdienst *renuntiaturum se saeculo pollicebatur*.

Die Klöster des Ursus – Toiselay, Heugnes, Pontiniacum, Sennevières, Loches – gegen Ende des 5. Jahrhunderts gegründet, blieben zunächst alle unter des Ursus Leitung in einem Verband zusammen. Die Bischöfe von Tours erhoben nach des Ursus Tod diese Klöster zur Selbständigkeit. Undeutlich ist, mit welchem Recht diese Abteien als mittelbar »martinisch« bezeichnet werden<sup>84</sup>. Gregor von Tours überliefert, Ursus habe in Anwendung von Paulusworten verlangt (Eph. 4, 28; 2. Thess. 3,10), die Mönche sollten *manibus propriis operari et victum a terra in sudore vultus* (Gen. 3,19) *exegere*. Dies widerspricht Martins Anweisungen ebenso wie die Bildung eines größeren Klosterverbandes.

Näher zu Martin muß Victricius, Bischof von Rouen, gestanden haben. Paulinus, Freund und Briefpartner dieses Bischofs, rühmt, daß Victricius im Sprengel von Rouen das Christentum erst unter der Bevölkerung wirklich verbreitet habe. Er bekundet seine Freude darüber, daß *ubi quodam deserta silvarum ac littorum pariter intuta advenae barbari aut latrones incolae frequentabant, nunc venerabiles et angelici sanctorum chori urbes oppida insulas silvas ecclesiis et monasteriis plebe numerosis, pace conconis celebrant*.

Später rühmt Paulinus Rouen, *in qua cum angelis sanctis continua diebus ac noctibus Christi domini praedicatione mulcentur, in qua illis per devotissima fidelium corda famulorum plurimae virtutes amicae gratam requiem et familiare metantur hospitium, ubi cotidiano sapienter psallentium per frequentas ecclesias et monasteria secreta concentu castissimis ovium tuarum et cordibus delectantur et vocibus*<sup>85</sup>. Es wird kaum möglich sein, für die hier erwähnten *monasteria* auch nur einen einheitlichen Charakter zu behaupten. Die Psalmodie ist nicht nur den *monasteria*, sondern auch den *ecclesiae* eigen. Spricht der letzte Satz eher für entlegene Gemeinschaften, so verweist das Voraufgehende in so dichten Zusammenhang mit der Mission des Victricius auf dem Lande, daß ich wie für Martin, so auch für den Bischof von Rouen vermuten möchte, daß monastische Lebensweise auch seine missionierenden Priester und die Geistlichen der ländlichen Pfarreien vereinte. Victricius war wohl nicht nur von einigen Begegnungen mit Martin beeindruckt und geprägt worden, Martins Mönchsleben, seine Gründungen werden ihm vorbildhaft vor Augen gestanden haben<sup>86</sup>. Wohl zu Recht vergleicht J. Fontaine diese Sätze des Paulinus mit des Sulpicius Worten über Martin, dieser habe, wo er heidnische Heiligtümer zerstörte, *aut ecclesias aut monasteria* errichtet<sup>87</sup>.

Ein bedeutender Unterschied zu Martin darf indessen nicht unterdrückt werden: Victricius hat für die Verehrung von Märtyrerreliquien gewirkt und sein Bistum mit solchen Reliquien versorgt. In diese Reliquienverehrung sind offenbar Mönche,

84 PRINZ (wie Anm. 23) S. 26; s. auch 91; Leo UEDING, Geschichte der Klostergründungen der frühen Merowingerzeit, Berlin 1935 (Historische Studien 261), S. 28f. Über Ursus s. Gregor von Tours, Liber vitae Patrum c. 18, ed. KRUSCH (wie Anm. 76) S. 733ff. [ND S. 283ff.].

85 Ep. 18,4 und 18,5.

86 Begegnungen mit Martin s. oben Anm. 45 und Dial. 3,2,1; in ep. 18,9 schreibt Paulinus an Victricius: *Memnisse enim credo dignaris, quia sanctitatem tuam olim Vienne apud beatum patrem nostrum Martinum viderim, cui te dominus in aetate impari parem fecit*.

87 J. FONTAINE, Victrice de Rouen et les origines du monachisme dans l'ouest de la Gaule (IV<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> siècles), in: Aspects du Monachisme en Normandie (IV<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles). Actes du Colloque Scientifique de l'Année des Abbayes Normandes, Caen, 18-20 octobre 1979, ed. Lucien MUSSET, Paris 1982, S. 9-29, hier S. 21.

*virgines, continentes* einbezogen. Man mag sich fragen, ob in solchem Missionsraum von *virgines* und *continentes* wirklich gesprochen werden kann, ob hier nicht eher Allgemeines als für Rouen Zutreffendes gesagt wird. Wie immer – dies ist keine Vorstellung Martins. Victricius ist darin eher Sulpicius Severus oder Paulinus, schließlich den Mönchen in Ligugé nach Martins Tod nahe, als gerade Martin selbst. R. Lorenz formuliert vielleicht überspitzt, beleuchtet aber das Problem scharf: »Victricius ist für die Geschichte des Reliquienkultes eine ergiebigere Quelle als für die Geschichte des Mönchtums«<sup>88</sup>.

Kaum zu entscheiden ist die Frage, ob ein 404 entstandenes Schreiben Innozenz' I. an Victricius Rückschlüsse auf die Situation im Bistum Rouen erlaubt. Sollte die Weisung für Mönche, falls sie in den Klerikerstand eintraten, *non debere eos a priori proposito deviare*; später: *uxorem omnino habere non poterit*, einen Zusammenhang zwischen Mönchtum und Seelsorge in den Gründungen des Victricius belegen, oder handelt es sich um eine allgemeine Äußerung, da doch Victricius dem Papst spezielle Fragen nicht gestellt hatte (*normam atque auctoritatem; liber regularum*)<sup>89</sup>?

Über Nachklänge Martins im Bistum Auxerre, insbesondere bei dessen Bischof Germanus, braucht nicht weiter argumentiert zu werden. R. Borius hatte im Vorwort seiner Ausgabe der Germanusvita diesen Text mit den Martinschriften des Sulpicius Severus verglichen und konnte zeigen, daß Constantius von Lyon viele Wundergeschichten Martins Wundern nachgeformt hatte. Dies liegt ohne Einschränkung im Rahmen dessen, was hier über Martins Wirkung festgestellt wird. H. Atsma hat in einer sorgfältigen Untersuchung der monastischen Frühzeit im Bistum Auxerre auch anderen Anklängen an Martin in der Germanusvita nachgespürt, doch *militia mundi – militia caelestis, humilitas, paupertas*, dies alles sind zu allgemeine Begriffe des Mönchslebens, um einen Einfluß Martins auf diese Region darin wiederfinden zu können. So entschied sich Atsma wohlbegründet dafür, die Frage nach einem Einfluß von Tours oder auch Lérins – als konkurrierender Größe – auf Auxerre unentschieden zu lassen. Der Blick auf Martin als gottzugewandten, von Gott begnadeten Menschen wird man für möglich, vielleicht für wahrscheinlich halten müssen. Eine besondere monastische Wirkung Martins in und um Auxerre möchte ich für wenig glaubhaft halten<sup>90</sup>.

Sehr früh ist die Verehrung Martins auf der britischen Insel bezeugt; eigentümlicherweise nicht in der Nähe der Kanalküste, sondern weit im Norden auf der Halbinsel Galloway. Beda berichtet vom hl. Ninian, er sei Brite und in Rom

88 LORENZ, Die Anfänge (wie Anm. 1) S. 17. Zu Victricius s. auch Charles PIETRI, Roma Christiana II, Paris 1976, S. 982–986; Literatur bei Jac. MULDER, Victrici Rotomagensis De laude sanctorum, Turnhout 1985 (Corpus Christianorum, Series latina, 64), S. 64f.; dieses Werk ist Beleg zur Frage der Reliquienverehrung im Kreise des Victricius; die Mönche c. 3 S. 73f.

89 Der Text: MIGNE PL 20, col. 469–481 = JAFFÉ 286; hier col. 469 und 477f. Hierzu zuletzt FONTAINE (wie Anm. 87) S. 23f. und Ch. PIETRI (wie Anm. 88).

90 Constance de Lyon, Vie de Saint Germain d'Auxerre, Paris 1965 (Sources Chrétiennes 112) S. 30ff.; Borius benutzt die Martinsvita wie auch die Lérinenser Viten noch in der Ed. Mignes. H. AT SMA (wie Anm. 79) S. 49ff. zur Frage monastischer Einflüsse aus Lérins oder Tours; S. 59f. wird die Unentscheidbarkeit der Frage begründet. S. 63f. stellt Atsma die Frage erneut für die Zeit des Bischofs Aunacharius (Ende 6. Jh.) mit gleichermaßen skeptischem Ergebnis. M. E. ist die Frage Martin betreffend negativ zu entscheiden. Was alles für diese Zeit zusammengetragen werden kann, bezieht sich nicht auf Martin als Mönch, sondern ist Heiligenverehrung, die bei Martin sehr früh sich von seinem Mönchsdasein getrennt hat. Dies war auch schon an der Germanusvita zu beobachten.

*regulariter fidem et mysteria veritatis* gelehrt worden. Sein Bischofssitz sei *sancti Martini episcopi nomine et ecclesia* berühmt gewesen, und Beda erklärt den Namen *Ad casam candidam* aus der den Briten nicht vertrauten Bauweise in Stein<sup>91</sup>. Der oft bestrittene Romaufenthalt Ninians braucht hier nicht diskutiert zu werden, er könnte in die frühmittelalterliche Berichterstattung hineingelangt sein, wie vergleichbare Erzählungen von Patrick. Daß Ninian Martin selbst gekannt habe, nimmt heute ebenfalls niemand mehr an. Mit sehr guten Gründen jedoch hat R. P. C. Hanson die Martinsverehrung in Ninians *casa candida* schon früh im 5. Jahrhundert verteidigt<sup>92</sup>: Victricius von Rouen berichtet selbst von einem längeren Aufenthalt in Britannien, wohl 396, zu Martins Lebzeiten noch<sup>93</sup>. Es darf offenbleiben, ob dieser Besuch, der der Befriedung nicht näher beschriebener Streitigkeiten diene, wirklich den Beginn des Mönchtums auf der britischen Insel bewirkte. Daß ausgerechnet Victricius vom Mönchtum und von Martin geschwiegen habe, kann nicht sinnvoll angenommen werden. Hanson trat ebenfalls der Meinung entgegen, zu jener Zeit habe es ein Martinspatrozinium noch nicht geben können, indem er darlegte, daß an ein Altarpatrozinium nicht gedacht werden müsse<sup>94</sup>. Es hätte gar nicht auf Märtyrerpatrozinien verwiesen zu werden brauchen, man denke nur an die von Coquet zu Ligugé ausgegrabenen Gebäudereste und an die Wallfahrt zum Martinsgrab in Tours. Eine bedeutende Martinsverehrung setzte in Gallien unmittelbar bei Martins Tod ein. Eine Martinsreliquie aber hätte schon Ninian durchaus erwerben können. Die Martinsverehrung Ninians und der Seinen müßte nicht bezweifelt werden.

In der Literatur wird meist angenommen, Ninian sei Mönch gewesen<sup>95</sup>. Um so

- 91 Beda, *Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum*, ed. C. PLUMMER, Oxford 1890 u. ö.; ed. COLGRAVE/MYNORS, Oxford 1969 (mit englischer Übersetzung) III,4; dazu die *Miracula Nynie episcopi*, ed. K. STRECKER, MGH Poetae Latini IV, S. 943 ff. Zur Quellenlage Wilhelm LEVISON, *An Eighth-Century Poem on St. Ninian*, in: *Antiquity* 14 (1940) S. 280–291, John MAC QUEEN, *St. Nynia. A Study of Literary and Linguistic Evidence*, Edinburgh/London 1961, möchte eingangs als Ursprung der Nynia-Überlieferung eine keltische *Vita* (älter als 8. Jh.) erschließen. PRINZ (wie Anm. 23) nennt Ninian S. 25 einen Schüler Martins.
- 92 Richard P. C. HANSON, *Saint Patrick. His Origin and Career*, Oxford 1968, zu Ninian S. 57–63 und 145–151. Hanson datiert Ninians Mission sehr früh in das 5. Jh. »in many ways an earlier version of Patrick's mission« (S. 62). Das Folgende auch in Abgrenzung von E. G. Bowens im übrigen für die früheste christliche Geschichte Irlands und Wales ertragreichem Artikel: *The Irish Sea in the Age of Saints*, in: *Studia Celtica* 4 (1968) S. 56–71, hier S. 65 f., wo er den Martinsnamen der *Casa Candida* zu Ninians Zeit bezweifelt. Schon James BULLOCH, *The Life of the Celtic Church*, Edinburgh 1963, hatte S. 38 f. bestritten, daß das zu Bedas Zeit bestehende Bauwerk mit dem Martinstitel schon Ninians Tagen angehört habe; der Martinstitel könne späterer Zeit zugehören. Mit solcher Lesung entfällt natürlich auch Martins Tod als *terminus post quem* für Ninians Wirksamkeit. Wegen des gesamten Zusammenhanges sei auch auf den kurzen Ninianabschnitt bei Kathleen HUGHES, *The Church in Early Irish Society*, London 1960, S. 26 ff. verwiesen.
- 93 *De laude sanctorum* (Ed. wie Anm. 88) 1, S. 70; HANSON (wie vorige Anm.) bezieht sich S. 143 f. auf diese Stelle.
- 94 S. Hanson S. 59 ff. und 145 ff. zumal gegen P. GROSJEAN, *Les Pictes apostats dans l'épître de S. Patrice*, in: *Analecta Bollandiana* 76 (1958) S. 354–378.
- 95 Auch HANSON behandelt (wie Anm. 92) Ninian als Mönch. Doch Beda (wie Anm. 91) führt dort den älteren Columba als *presbyter et abbas habitu et vita monachi insignis* ein, nennt aber Ninian tatsächlich nur *episcopus*. Übrigens bezeichnet Fr. PRINZ (wie Anm. 91) Ninian zu Recht nicht als Mönch. A. C. THOMAS, *The Evidence from Northern Britain*, in: *Christianity in Britain 300–700*, ed. by M. W. BARLEY and R. P. C. HANSON, Leicester 1968, S. 93–121 handelt von Ninian, indem er die Ergebnisse der Archäologie bezieht. Die Darlegung leidet m. E. daran, daß Ninian völlig als eine

nachdrücklicher sei darauf hingewiesen, daß Beda, dem wir den einzigen brauchbaren Bericht über Ninian verdanken, nirgends Ninian als Mönch bezeichnet. Er ist *episcopus* und die *casa candida* seine *sedes episcopatus*, nicht sein *monasterium*. Darf Ninians Verehrung des hl. Martin als gesichert gelten, so haben wir keine Veranlassung zu der Annahme, in der *casa candida* sei Mönchtum nach der Art von Marmoutier gelebt worden. Andererseits fällt es schwer, sich vom Leben an so entlegenem Platz eine Vorstellung zu machen, die sich allzuweit von mönchischer Kargheit entfernt. Eine Gemeinschaft von Priestern und Missionaren wird dort unten Ninians bischöflicher Leitung kaum anders als asketisch gelebt haben, ohne daß es eines Zusammenhanges mit Martin bedürfte. Der Ruhm der *casa candida* als Kloster gehört dem 6. Jahrhundert an<sup>96</sup>. Ninian ist »martinischem Mönchtum« sicher nicht zuzurechnen, doch wird er in Martin den Heiligen verehrt haben, wie die Benennung seiner Kirche bezeugt. Soweit Ninian aber sich an Martin gebildet hat gemäß den Kenntnissen, die er von diesem besaß, mußte er die Vorstellung von Bischofsamt und Mission unter den gänzlich anderen Umständen von Galloway durchaus neu verwirklichen.

Auf den hl. Patrick und die Iren muß ebenfalls in Kürze eingegangen werden<sup>97</sup>. Kaum wird es möglich sein, die Organisation der irischen Kirche aus den Gegebenheiten Marmoutiers zu erklären. Zwar war der Bischof Martin Mönch in seinem Kloster Marmoutier, das er »leitete«. Doch wie könnte Martin darin einem irischen Abt verglichen werden. Die Differenzen in der Zuordnung von Abt und Mönch sind gar zu groß. Zudem: Marmoutier war kein Kathedraalkloster; der Bischof lebte nicht an seiner Kathedrale.

Zuerst führte dies zu der Frage, ob Patrick selbst Mönch war. Einmal vorausgesetzt, Patrick habe sich in Armagh ein Zentrum geschaffen, so muß er doch

normale Gestalt innerhalb der damaligen britischen Kirche betrachtet wird, gleichsam für diesen so dunklen Abschnitt britischen Christentums als Zeuge für den Normalfall eines Bischofs herangezogen. Doch Beda schildert ihn als einen ganz Ungewöhnlichen, als den Missionar der südlichen Picten, als Erbauer einer steinernen Kirche als Bischofssitz. Dies versperrt die Möglichkeit, von Ninian auf den »Normalfall« zu schließen. A. C. Thomas denkt sich Ninian offenbar nicht als Mönch.

96 THOMAS (wie Anm. 95) zeigt, daß vor Ninian am Ort seines Bistums eine christliche Gemeinde bestanden haben muß. Ob deshalb auch Vorgänger-Bischöfe vermutet werden müssen, sei dahingestellt. Ninians Missionsgebiet liegt aber offenbar nicht in der Nähe seines Sitzes, ein wichtiger Unterschied zu Patrick (THOMAS S. 100ff.). Die *Casa Candida* wird nach dem Tode Ninians nicht mehr genannt und spielt dann erst im frühen 6. Jh. wieder eine Rolle »as a novitiate for the spiritual life« (JOHN RYAN, *Irish Monasticism. Origins and Early Development*, London 1931, S. 106).

97 Als Ausgangspunkt der Erforschung des frühen Christlichen Irland und so auch der Patrickzeit: JAMES F. KENNEY, *The Sources for the Early History of Ireland*, 2 Bde., New York 1929 (Dublin<sup>2</sup> 1961 war mir nicht zugänglich); S. 156ff., wo auf Martin und Ninian eingegangen wird, S. 165ff. zu Patrick. Jüngere Monographie: HANSON (wie Anm. 92), dazu dessen Einleitung zu *Saint Patrick, Confession et Lettre à Coroticus*, par Richard P. C. HANSON avec la collaboration de Cécile BLANC, Paris 1978 (Sources Chrétiennes, 249). Hanson datiert Patricks Wirksamkeit mit guten Gründen früh, seine Tätigkeit gehöre »wholly or almost wholly« der 1. Hälfte des 5. Jh. an; alles was aus der *confessio* und der *epistula* zu entnehmen sei, habe sich vor 460 ereignet. Seine Geburt vermutlich um 390, die Entführung gegen 406, die Flucht ca. 412; zwischen 425 und 435 sei er als Bischof nach Irland aufgebrochen (St. Patricks Date, S. 171–188 der Monographie; vgl. S. 18–21 des Editionsbandes). E. A. THOMPSON, *St. Patrick and Coroticus*, in: *Journal of Theological Studies* NS 31 (1980) S. 12–27 hält Coroticus für einen in Irland lebenden und marodierenden Briten. Zu Patrick s. auch K. HUGHES (wie Anm. 92) S. 29–35. Erst nach Abschluß des Ms. wurde mir zugänglich: E. A. THOMPSON, *Who was Saint Patrick*, Bury St. Edmunds 1985.

missionierend in Nordirland fast ständig gereist sein<sup>98</sup>. Die Menschen, die Patrick unmittelbar und dauerhaft um sich versammelte, mögen unter seiner Leitung durchaus Mönchen vergleichbar gelebt haben – wie sonst? – Patricks Texte sagen darüber nichts aus<sup>99</sup>. Dafür, daß Patrick förmlich Mönch gewesen ist, gar als Mönch aus Britannien nach Irland gegangen ist, sehe ich keine Hinweise. Für die Existenz monastischer Gemeinschaften in der britischen Kirche jener Zeit hat R. P. C. Hanson hohe Wahrscheinlichkeit geltend gemacht<sup>100</sup>. Nun möchte derselbe Autor in Patricks *proposita castitas*, darin, daß er sich vorwirft *vitam perfectam ego non egi sicut et ceteri credentes*, aus dem Begriff der *paupertas* Anspielungen auf ein förmliches Mönchtum Patricks sehen. Die *seniores* seien nicht »senior bishops« gewesen, monastische Obere seien darunter zu verstehen<sup>101</sup>. Dies freilich überzeugt wohl doch nicht. Nennt Patrick sonst Bischöfe wohl *sacerdotes*, so meint er hier Personen, die ihm übergeordnet, vorgesetzt waren, *seniores*, deren geistlicher Rang durchaus *sacerdos* – Bischof sein konnte. Dies alles läßt sich m.E. nicht als monastische Terminologie ausmünzen und ist leichter aus Patricks Apostelberufung und -aufgabe zu verstehen. Ferner: Patrick hatte einst nicht seinen klösterlichen *pater-abbas*, nicht seine *fratres* verlassen, sondern *patriam et parentes* – Vaterland und Verwandte –, zu denen er so gerne zurückkehren möchte. In Gallien freilich möchte er *visitare fratres* und die *faciem sanctorum domini* sehen<sup>102</sup>. Doch auch dies erlaubte sein Apostelauftrag nicht. So entfällt auch der Zwang, aus den *parentes* ein »monastère apparenté« zu erdeuten<sup>103</sup>. Hanson sieht in Patrick ein »product of the British Church«<sup>104</sup>. Dem

98 S. HANSON in der Anm. 97 genannten Edition S. 40, in der Monographie (wie Anm. 92) S. 197, s. auch 66, 77, 79 und 88. Zum Charakter der Mission des hl. Patrick s. die Überlegungen von Claire STANCLIFFE, Kings and Conversion: some comparison between the Roman mission to England and Patrick's to Ireland, in: Frühmittelalterliche Studien 14 (1980) S. 59–94.

99 Edition der Werke Patricks s. Anm. 97 und Ludwig BIELER, Libri epistolarum Sancti Patricii, in: Classica et Medievalia 11 (1950) und 12 (1951), separat Dublin 1952. Deutsche Übersetzung: Walter BERSCHIN, Ich Patricius..., in: Die Iren in Europa im frühen Mittelalter, hg. von Heinz LÖWE, Stuttgart 1982, Bd. I, S. 9–25. – Nennung von *monachi*: confessio 41 (*filii scottorum et filiae regulorum monachi et virgines Christi esse videntur*; dies bezieht sich offenkundig nicht auf die Gruppe der Helfer des Missionars); vgl. auch Epistula ad Coroticum c. 12; *virgines*: außer den genannten Stellen confessio 42 und 49; *continentes*: confessio 42. Zur Gruppe der Helfer Patricks: an die *milites* des Coroticus (c. 3) schreibt Patrick, er habe diesen Brief *cum sancto presbitero, quem ego ex infantia docui* abgesandt, also nicht durch einen Mönch. Die Angriffe von R. WEIJENBERG auf die Kapitel 1 und 20 der confessio: Deux Sources de la confession de Patrice, in: Revue d'Histoire Ecclésiastique 62 (1967) S. 361–378. Man muß die Texte zu sehr zurechtstutzen, um die von Weijenberg erspähten Parallelen zu erhalten; das Spiel mit der Bedeutung von Namen führt zu nichts, wir könnten unsere prosopographischen Bemühungen aufgeben, wenn wir so verfahren wollen: Marcus ist ein großer Schmiedehammer, Tullius eine »bogenförmig hervorspritzende Flüssigkeit«, Cicera die Platterbse (alles nach Georges' Handwörterbuch), und dennoch gibt es keinen Grund, an Ciceros Existenz zu zweifeln. Die ganze *confessio* ist ein in vielem dunkler Text. Da ist es für die Echtheitsfrage ein schlechter Ausgangspunkt, herausgegriffene Stellen durch Interpolation erklären zu wollen. Am ehesten hätte da ein späterer Bearbeiter Unklares klären wollen, nicht aber eine neue Dunkelheit einfügen.

100 In der Anm. 92 genannten Monographie S. 141–154.

101 HANSON (wie Anm. 92) S. 154–158. Die Zitate *castitas* und *vita perfecta* aus confessio 44, *paupertas* aus 55 und *seniores* aus 26 und 37.

102 Confessio 36 und 43.

103 So HANSON (wie Anm. 97) Anm. 3 zu confessio 43 und S. 156; s. auch confessio 36 und HANSON S. 129 (wie Anm. 92).

104 S. 189 und 199 (wie Anm. 92).

möchte ich insoweit folgen, als eine Reise Patricks in Gallien vor seiner Missionstätigkeit nicht belegt und zur Erklärung seiner Tätigkeit und seiner Werke auch nicht erforderlich ist. Hanson folge ich in der Annahme, daß Patrick sein Latein in Britannien gelernt hat, dort – soweit überhaupt – seine Heranbildung zum Priesterberuf empfing<sup>105</sup>. Dagegen konnte ich mich nicht davon überzeugen, daß er als Emissär der britischen Kirche nach Irland ging und dies gar als Mönch. Seine Berufung zum Apostel der Iren war nicht Frucht einer britischen Synodal- oder auch nur Bischofsentscheidung. Das ganze Gewicht eines Gottesauftrages lag auf Patrick. Dies erklärt den Eifer seines Arbeitens, seine einem Mönch wohl ähnliche Lebensweise, seine Vorstellung, daß Knechtschaft und Leiden ihm als Gnade widerfahren sind. Dies macht vollends die Suche nach einer Schulung in Gallien überflüssig. Kenntnisse der gallischen Kirche besaß Patrick, und Hanson hat die Wege gezeigt, auf denen er sie erhalten haben mag<sup>106</sup>.

Nimmt man den Apostelauftrag Patricks ernst, dann klären sich wohl manche Fragen. Nicht aus ihrer uns sonst kaum bezeugten Kraft missionierte die britische Kirche in Nordirland; Patricks Auftrag, Patricks Einsatz war es, für diese Arbeit Menschen zu gewinnen, diesen Auftrag durchzuführen, für den er sich von der britischen Kirche Weihen und Befugnisse hat erteilen lassen<sup>107</sup>. Der Glaube, den Patrick in seiner *confessio* bezeugt, ist auch schwerlich das Produkt intensiver theologischer Ausbildung, ist nichts Gelerntes. Was dort niedergelegt ist, kann in seiner Gedrungenheit, in seiner Kraft, Patrick in allen Niederschlägen sogar bis zur Dankbarkeit gegen Gott aufzurichten, vollständig aus eindringlichem Umgang mit der Hl. Schrift, aus Gebet, aus visionärer Bestätigung erklärt werden. Schulung an einem Bischofssitz oder in einem Kloster hat da kaum etwas hinzugefügt<sup>108</sup>.

Patrick bezeugt selbst, wieviel er darum gegeben hätte, nicht nur *patriam et parentes* zu sehen, *sed etiam usque ad Gallias visitare fratres et ut viderem faciem*

105 Zur Frage der Reise nach Gallien: HANSON (wie Anm. 92) etwa S. 128 ff., 133, 196 f. Zur Lateinfrage ebd. S. 158–170 mit Literatur, s. auch P. A. WILSON, St. Patrick and Irish Christian Origins, in: *Studia Celtica* 14/15 (1979/1980) S. 344–379, hier S. 364 ff. HANSON schließt S. 36 seiner Edition (wie Anm. 97) eine Gallienreise nicht gänzlich aus, wiewohl er darauf besteht, daß »Patrick reçut sa formation ecclésiastique en Bretagne et non en Gaule«. Ludwig Bieler als profunder Kenner der Patricküberlieferung urteilt: »To sum up my view of the subject: the British Church would appear to have opposed Patrick's career at all stages. Its authorities refused him as a candidate for the priesthood when he wished to prepare himself for a future mission to Ireland and thus forced him to train abroad...« (St. Patrick and the British Church, in: *Christianity in Britain*, wie Anm. 95, S. 123–130, hier S. 128). Tatsächlich wissen wir nichts über den Ausgang synodaler oder bischöflicher Entscheidungen über Patrick, doch zumindest ist Patrick nicht »product« der britischen Kirche, Bieler's Vorstellung, Patrick habe sich deshalb Ausbildung und Legitimation in Gallien holen müssen (ähnlich WILSON, wie oben), teile ich nicht.

106 Patrick kannte den Brauch der gallischen Kirche, Gefangene freizukaufen (Ep. ad Cor. 14), doch dies stützt gewiß nicht spätere Berichte einer Gallienreise Patricks. Kontakt der britischen Kirche mit Gallien: HANSON (wie Anm. 92) S. 31 ff., dazu der Besuch des Victricius von Rouen, S. 143 ff. Auf Germanus von Auxerre und die Diskussion um Pelagius und seine Lehre braucht hier nicht eingegangen zu werden.

107 *Confessio* 32 weist wohl auf eine Bischofsweihe, die ihm die erforderlichen Befugnisse gab.

108 Vgl. HANSON (wie Anm. 92) S. 201–203. Auch für den Artikel von WILSON (wie Anm. 105) gilt, daß Patricks Apostelberufung ersetzt wird durch Überlegungen über eine Entsendung als Missionar durch die britische oder gallische Kirche.

*sanctorum Domini mei*<sup>109</sup>. Auf einen vorigen Besuch in Gallien läßt sich daraus nicht schließen. Patrick wollte nicht alte Bekannte besuchen, sondern wird aus den Verbindungen, die die britische Kirche nach Gallien hatte (wir wissen von Victricius von Rouen und Germanus von Auxerre) wohl auch Kenntnis von Lérins, von dem längst verstorbenen Martin von Tours gehabt haben. Von solchen Menschen nicht nur zu hören, sie und ihresgleichen, ihre Schüler zu sehen, mag ihm da ein sehr lebendiges Bedürfnis gewesen sein – mußte er sich in Irland nicht eher verlassen fühlen?

Eine Hagiographie, die in Patrick zwar eine gewaltige Gestalt erkannte, zu seiner Apostelberufung aber kaum innere Beziehung gewann, ordnete Patrick fester in die Kirchengeschichte ein. Ohne einzelnes darlegen zu wollen: Die *Vita Tripartita* entnahm der *confessio* den Namen von Patricks Vater und Großvater wie auch deren Amtsränge. Hinzugefügt wurde nicht nur der Name der Mutter: Concess, sondern auch: »of the Franks was she, and she was a kinswoman of Martin«<sup>110</sup>. Da braucht es nicht zu überraschen, daß derselbe Text zu berichten weiß, Patrick habe, bevor er die Irenmission begann, eine Reise nach Rom unternommen, der *arx et magistra doctrinae et fidei christianae* – gewiß kein Zeugnis der Romorientierung Patricks – *ut e fonte irrigua verae sapientiae et orthodoxae disciplinae hauriret fluentia, quibus arida gentilis populi irrigeret corda*. In solcher *schola* habe er zuerst *discipulus* sein müssen. Auf diesem Weg habe er *Sanctum Germanum nobilissimum Europae ea aetate episcopum* aufgesucht, unter seiner Anleitung *ecclesiasticos canones* gelesen. Dann sei er nach Tours gegangen zu Martin, *ut eum in monachum tonderet*. Es sei immerhin hervorgehoben, daß hier in der Martinstradition der seltene Fall vorliegt, daß Martin als Mönch oder Mönchsvater dargestellt wird<sup>111</sup>.

So war Patrick nicht mehr anders vorstellbar, als ein in Theologie, kanonischem Recht und monastischer Lebensweise profunde Ausgebildeter. Eine geistliche Bildungsreise zu den jeweiligen Spitzenkräften sagte man ihm nun verehrend nach. Die Romreise vor der Missionstätigkeit verschaffte ihm eine Legitimation ähnlich der des Augustinus von Canterbury. Wie weit aber sind wir hier von der *confessio* entfernt!

109 *Confessio* 43.

110 The Tripartite Life of Patrick, ed. Whitley STOKES, London 1887 (*Rerum Britannicarum mediæ aevi Scriptores* 89) S. 8/9; Stokes Übersetzung aus dem Irischen (ed. Kathleen MULCHRONE BETHU PHÁTRAIC, *The Tripartite Life of Patrick*, 2 Bde., Dublin 1939, Bd. I, S. 5). Die *Vita* wird nicht vor das ausgehende 9. Jh. datiert (HANSON, wie Anm. 92, S. 75–96, zur Diskussion um das Alter der Patricksviten; in der Edition, wie Anm. 97, S. 11–14); die Werke Muirchú's und Tirechans um 700 bei ungeklärter Priorität: Ludwig BIELER, *The Patrician Texts in the Book of Armagh*, Dublin 1979 (*Scriptores Latini Hiberniae*, 10), S. 1f. und 41f. Schon Muirchú kennt eingangs den Namen der Mutter Patricks, macht sie aber noch nicht zur Fränkin. Dazu einige weitere Hinweise bei Paul GROSJEAN, *Gloria postuma S. Martini Turonensis apud Scottos et Brittanos*, in: *Analecta Bollandiana* 55 (1937) S. 300–348; S. 303 Anm. 2 und 3.

111 *Vita Tripartita*, ed. STOKES, S. 25, ed. MULCHRONE, S. 16f. (nur im Apparat) ausführlicher als Muirchú 1 4 (5)–6 (5). Muirchú schildert schon Patrick zu Füßen des Germanus *intra id quod Paulus ad pedes Gamaliel fuerat*, redet aber noch nicht von *canones*, weiß noch nichts von Tours und Martin. Die Berichte zur Reise Patricks nach Gallien und Rom werden mit dem Wunsch zu tun haben, auch die irische Kirche mit der siegreichen römischen Tradition zu versöhnen. Ihren Ausgang nahmen sie dann wohl von Patricks Sehnsucht, *usque ad Gallias visitare fratres et ut viderem faciem sanctorum Domini mei* (*confessio* 43), als setze dies vorige Besuche voraus. Von der Echtheit des ersten der *Dicta Patricii* (ed. BIELER, wie vorige Anm., S. 124) habe ich mich nicht überzeugen können.

Hanson hält es zwar für möglich, daß Patrick die Martinschriften des Sulpicius Severus nach Irland mitbrachte. In der Tat konnten diese in Britannien bekannt sein. Setzt man einmal Patricks Kenntnis des hl. Martin voraus, so ist auch bei Patrick keine Nachformung martinischer Lebensweise anzutreffen. Viel zu eigen steht Patrick als berufener Apostel vor uns; er wird Martin unter die Heiligen gerechnet haben, deren Antlitz zu sehen ihm allerdings nicht mehr möglich gewesen wäre<sup>112</sup>.

Die irische Kirche – in der Frühzeit eine schwer faßbare Größe – ist anfangs offenbar episcopal, nicht monastisch organisiert gewesen, so schwer es bis heute fällt, eine Vorstellung von diesen Bischöfen der Patrickstradition, ihren Sitzen, ihrer Tätigkeit, ihrem Verhältnis zu den in heftigen Kämpfen begriffenen nordirischen Königen zu gewinnen. Die große Zahl der irischen Klostergründungen gehört dem 6. Jahrhundert zu, die überwiegende Zahl liegt im irischen Südosten. Diese Zeit ist es offenbar auch, in der die Leitung der irischen Kirche rasch an die Klöster übergang, ob nun der Bischof zugleich Abt war oder nicht<sup>113</sup>. Die Erforschung der Seewege jener Zeit läßt die Forschung heute annehmen, daß dank direkter Verbindung des südöstlichen Irland mit Gallien und gerade auch mit Aquitanien die Iren durchaus Kenntnis aquitanischer Verhältnisse haben mochten, ohne daß diese über Britannien vermittelt waren<sup>114</sup>. Doch in dieser Zeit gab es in Tours die martinische Situation nicht mehr, daß eine Diözese aus dem Kloster Marmoutier geleitet wurde. Selbst wenn wir über den bedeutenden Unterschied hinwegsehen, daß Marmoutier anders als irische Klöster nicht das Zentrum der Diözese war, sondern eine städtische Kathedrale, deren Klerus dem Mönchtum nicht zuneigte, so kann schon aus chronologischen Gründen nicht von martinischem Mönchtum in Irland die Rede sein – es sei denn, man wollte die irischen Klöster aus den Martinschriften des Sulpicius Severus herleiten, die wohl schon früh im 5. Jahrhundert in Irland bekannt gewesen sein mögen<sup>115</sup>. Doch ist auch die Iren betreffend zu fragen, ob ihre Martinsverehrung nicht vor allem dem wundermächtigen Heiligen gegolten hat<sup>116</sup>.

Weiterer Klärung bedürfte die Martinsverehrung des Martin von Braga. Dieser Martin, wohl gegen 510 in Pannonien geboren, hatte seine monastische Schulung in

112 Die Annahme, Patrick habe die Martinschriften des Sulpicius Severus gekannt, würde die spätere Martinsverehrung in Irland zu einem guten Teil begründen können (s. HANSON, wie Anm. 92, S. 204). Auf S. 157 will Hanson damit auch die Vermutung stützen, Patrick sei Mönch gewesen; s. auch S. 75 und 150. Über weitere Möglichkeiten der irischen Kirche von Martin und gallischen Verhältnissen Kenntnis zu erlangen, s. außer der in Anm. 92 genannten Arbeit von BOWEN auch Michel ROUCHE, *L'Aquitaine des Wisigoths aux Arabes 418–781*, Paris 1979, vor allem S. 316ff. mit Literatur.

113 Zur Frühzeit der irischen Kirche s. z.B. John RYAN, *Irish Monasticism. Origins and Early Development*, London 1931, S. 82–190 und 298–305; K. HUGHES (wie Anm. 92) S. 39–90 mit dem nachdrücklichen Verweis auf die Tätigkeit mehrerer Bischöfe, die dem Klosterwesen nicht eingeordnet waren, auch zur Zeit der großen klösterlichen *paruchia*. Walter DELIUS, *Geschichte der irischen Kirche von den Anfängen bis zum 12. Jahrhundert*, München/Basel 1954, S. 37–54, nimmt eine besondere Bedeutung der *Casa Candida* für die Zeit nach Patrick an.

114 S. o. Anm. 112.

115 S. o. Anm. 112.

116 So erwähnenswert es in diesem Zusammenhang bleibt, daß in Irland in späterer Zeit der Mönch Martin so bedeutungsvoll erwähnt wird (s. Anm. 111), die von P. GROSJEAN (wie Anm. 110) zusammengetragenen Belege beziehen sich fast ohne Ausnahme auf den Heiligen, den Bischof und Wundertäter. Immerhin mochte es der späteren irischen Kirche in ihrer stark monastisch geprägten Verfassung etwas Selbstverständliches sein, im Bischof Martin auch den Mönch zu sehen.

Palästina erhalten, ehe er in das Suebenreich kam, um in Dumio bei Braga ein Kloster zu gründen. Dies mag gegen 550 gewesen sein. Wohl seine missionierende Tätigkeit bewog König Chararich (550–559) dazu, vom Arianismus zum Katholizismus überzutreten. Dumio wurde bald zum Bistum erhoben. Dies möchte nun eine martinische Konstellation sein: Mission, und dann die Leitung eines Bistums aus dem Kloster, wenn Martin von Tours auch nicht der einzige war, der sein Bistum aus einem Kloster geleitet hat. Immerhin nennt Isidor Martin von Braga: *Martinus monasterii Dumicensis episcopus fide et scientia clarus*<sup>117</sup> oder *Martinus Dumicensis monasterii sanctissimus pontifex*<sup>118</sup>. Martin, der später Erzbischof von Braga wurde, und 579/80 in diesem Amt starb, erwähnt Martin von Tours in seinen Werken wenige Male. »In Basilica« rühmt Martin als Ausbreiter des Glaubens unter den neuen Völkern, nicht als Mönch, sondern *virtutum signis meritorum et laude tuorum!* Entsprechend: *Tua signa Suevus admirans...*<sup>119</sup>. In seinem Epitaph nennt Martin von Braga den Turoner Martin seinen *patronus*, was ebenfalls nichts Monastisches meint<sup>120</sup>. Für seine Mönche hatte Martin von Braga *Sententiae Patrum Aegyptorum* gesammelt<sup>121</sup>. Über Martins klösterliche Gewohnheiten war im 6. Jahrhundert schließlich außerhalb der Martinsvita nichts zu erfahren. Sollte die Verehrung des Turoner Martin doch auf anderer Grundlage beruhen? Gregor von Tours erzählt, der Sohn des Suebenkönigs Chararich sei krank gewesen, und die ganze Gegend habe heftig unter Lepra gelitten. Da habe der Arianer Chararich nach dem Glauben des wundermächtigen Martin aus Gallien gefragt und sei über dessen trinitarisches Bekenntnis belehrt worden<sup>122</sup>. Er schickte Boten mit kostbaren Geschenken an Martins Grab. Zum Katholizismus wolle er sich bekehren, wenn dort Gesundheit für seinen Sohn erwirkt werden könne. An der Erfolglosigkeit des Bemühens begriff Chararich, erst müsse er sich bekehren; und er versprach den Bau einer Martinsbasilika. Er wolle sich bekehren, wenn er für diese Martinsreliquien erhalten könne. Seine Boten legten ein kostbares Seidengewand über Martins Grab und kehrten mit dieser Kontaktreliquie zurück über das Meer, damals aber sei Martin von fern her gekommen, *qui nunc sacerdos habetur*. Der Sohn des Königs erlangte seine Gesundheit wieder und *beatus Martinus sacerdotalis gratiae accepit principatum*<sup>123</sup>. In seinen *Historiae* stellt Gregor kürzer fest<sup>124</sup>: Aus dem Orient sei er nach Gallicien gekommen, *ubi cum beati Martini reliquiae partarentur, episcopus ordinatur*. So ist zu fragen, ob nicht Martins Wunderwirksamkeit auf der Iberischen Halbinsel die Martinsverehrung hervorrief und auch beim Übertritt der Sueben zum Katholizismus eine Rolle gespielt hat. Dies aber traf sich mit der Tätigkeit des Mönch-Bischofs Martin in Dumio, später in Braga. Doch mit diesem Martin ist der Zeitraum der frühen Wirkung Martins weit überschritten.

Dies berührte aber eine wichtige Seite der Nachwirkung Martins: das Wunder.

117 *Historia Sueborum* 90, MGH AA 11, 1894, S. 302.

118 *De viris illustribus* c. 35, MIGNE PL 83, col. 1100.

119 *Martini Episcopi Bracarenensis opera omnia*, ed. Cl. W. BARLOW, New Haven 1950, S. 282.

120 *Ibid.* S. 283.

121 *Ibid.* S. 30–51.

122 Hier ist die Orthodoxie, die Martin in Freundschaft zu Hilarius bekannte, bedeutsam – nicht sein Mönchtum!

123 *Liber I de virtutibus s. Martini* (wie Anm. 26) 11.

124 *Historiarum libri X* (wie Anm. 75) V,37.

Wenn wir die Martinschriften des Sulpicius Severus nicht als Ganzes verwerfen und uns jeder Quelle berauben wollen, so war schon zu seinen Lebzeiten Martin als wundermächtiger Gottesmann weithin bekannt. Des Sulpicius Schriften teilen davon viel mehr mit als von Martins Mönchtum; wir aber haben ohnehin Veranlassung, an Martins monastischem Leben nichts Programmatisches zu erkennen.

Die Wunder betreffend ist einiges schon im Zusammenhang mit Martins Missions-tätigkeit erwähnt worden. Doch berichtet Sulpicius uns auch mehrere wunderbare Krankenheilungen. Hier muß interessieren, daß einige der geschilderten Heilungen Martins über ganz Gallien verbreiteten Ruf als Wunderheiler voraussetzen. Der Vater eines kranken Mädchens zu Trier hört, daß Martin komme<sup>125</sup>. So sucht er Martin in einer Kirche auf und erbittet Hilfe. Als der Prokonsul Tetradius einem von Dämonen besessenen Sklaven nicht zu helfen weiß, geht er bittend zu Martin<sup>126</sup>. Der Tochter des Praefekten Arborius half in ihrem Fieber, daß der Vater ihr einen Brief Martins auf den Körper legte<sup>127</sup>. Martins kühnes Auftreten gegenüber dem Usurpator Maximus<sup>128</sup>, der Mühe hatte, den Heiligen als Gast an seine Tafel zu holen, Martins Gebahren bei Tisch machten zwar auch den Vorrang des Priesters vor dem Herrscher sinnfällig – *in solo Martino apostolica auctoritas permanebat* –, aber es ist ebenso wichtig zu sehen, daß die anderen Bischöfe dem Mächtigen hofierten. Vor diesem Hintergrund war Martins Tun kühn, als er an der Tafel die Trinkschale, die er als erster ehrenvoll erhielt, nicht dem Herrscher, sondern seinem Priester reichte: Daß Martin seit längerem und nachdrücklich geladen war, setzt einen ungewöhnlich verbreiteten Ruf Martins voraus<sup>129</sup>. Versprach sich Maximus von der Tischgenossen-schaft Martins eine Festigung seines Ansehens und seiner Herrschaft, so wäre nach Martins Handlungsweise der Zornesausbruch über den Asketen zu erwarten. Sulpicius ist im Entscheidenden, der Reaktion des Maximus, undeutlich. Daß Maximus Martin nicht anzutasten wagt, ist ein wichtiger, von Sulpicius aber nur angedeuteter Anteil des Ereignisses. Die anderen Bischöfe haben offenbar den Zorn des gewalttätigen Herrschers gefürchtet, doch vor Martin zuckte dieser zurück – erst dies ist das Thema des Propheten vor dem König<sup>130</sup>.

125 Dem Kap. über das Mönchtum Martins von Tours (c. 10) folgt die Schilderung der Entdeckung, daß ein hingerichteter Straftäter fälschlich als Märtyrer verehrt wurde (c. 11), dann folgen Darstellungen des Kampfes gegen heidnische Kulte (c. 12, Störung einer heidnischen Beerdigung; c. 13, Fällen einer göttergeweihten Kiefer; c. 14, Zerstörung eines heidnischen Heiligtums; c. 15, nach der Zerstörung von Tempeln mißlingen Versuche, Martin zu erschlagen). Mit c. 16 beginnen die Heilungswunder.

126 C. 17.

127 C. 19; die in c. 18 geschilderte Übung, Fasern seines ciliciums Kranken zur Heilung zu geben, setzt Martins Ruf als Wunderheiler voraus.

128 C. 20.

129 Dies erklärt sich wohl nicht aus dem bischöflichen Amt allein, sein heilendes Wirken wird erst solchen Ruhm hervorgebracht haben. Es ist durchaus vorstellbar, daß seine monastische Lebensweise dafür wiederum eine wichtige Voraussetzung war.

130 Fontaine überschreibt dieses Kapitel in seiner Edition zu Recht »...ou le prophète chez le roi«. Sulpicius sieht den Gegenstand nicht sehr klar. Verf. beabsichtigt, dieses in der Hagiographie bis in das frühe 7. Jh. wichtige Thema zu behandeln. FONTAINE diskutiert im Commentaire (S. 907–946) mehrfach die Frage, ob des Sulpicius Darstellung durch Handlungen des Ambrosius beeinflusst sein könne. So naheliegend der Gedanke ist, es ergibt sich kaum Zwingendes, zumal Martin doch durchaus anders handelt als Ambrosius, an dem der rechtskundige hohe römische Beamte immer erkennbar bleibt.

Schließlich hat Martin vergeblich versucht, Maximus davon abzuhalten, den spanischen Haeretiker Priszillian, dessen Lehre auch Martin verurteilt hatte, hinzurichten und seine Anhänger zu verfolgen<sup>131</sup>; der Ausschluß aus der Kirche genüge. Das Urteil wurde erst gefällt, als Martin in der Überzeugung abgereist war, Maximus werde vom Todesurteil Abstand nehmen. Wenn Martin dann nochmals nach Trier ging<sup>132</sup>, um die Verfolgung der Anhänger Priszillians zu verhindern, und die versammelten Bischöfe Martins Anwesenheit zu verhindern versuchten, so setzt dies alles Martins außerordentlichen Ruf voraus, den Ruf eines Mannes, dem wegen der Lauterkeit seines Lebenswandels, wegen seiner Rechtgläubigkeit und wegen seiner Wundermacht nichts anzuhaben war, den man als Gegner fürchten mußte. Nach Sulpicius Severus gefährdeten Priszillians asketische Theorien auch die Mönche, da der Ankläger gegen Priszillian, Ithacius, da nichts mehr unterschieden habe. Martin habe für die Mönche gefürchtet – als Bischof auf der Synode. Daß er selbst Mönch war, wird nicht deutlich.

Nachhaltiger als Martins Mönchtum wirkten die Wundertaten, die auch posthum am Grabe geschahen. So trat nach Martins Tod etwas ein, was von den bedeutenden Gründergestalten des Rhönemönchtums nicht berichtet werden kann: Deren Wirkung bestand in einer zunehmenden Ausbreitung regelstrengen Mönchtums. Martin aber wurde als Heiliger verehrt und angerufen und wurde so zu einem der frühesten Kirchenpatrone, die weder Apostel noch Märtyrer waren. Die Zahl aber der Martinspatrozinien wuchs rasch, so daß Martin der erste Reichsheilige der Merowinger wurde. Diese Nachwirkung aber hat mit dem Mönch nicht das Mindeste zu tun und sollte deshalb auch nicht herangezogen werden, um für martinisches Mönchtum zu zeugen<sup>133</sup>.

Bislang sind wir zumal der monastischen Wirksamkeit Martins und ihren Folgen nachgegangen, mußten aber beobachten, daß der Mönch vom Bischof nicht zu trennen war, daß sich gar aus der Verquickung beider Bereiche Fragen ergaben, die von den Quellen her kaum zu lösen sind. Schon auf dem monastischen Sektor war festzustellen, daß Martins Wirkung sehr differenzierte Erscheinungsformen hatte. Da gab es adlige Asketengemeinschaften, denen entwickeltere Formen der Organisation fehlten, die kaum als Klöster anzusprechen sind: Fontaine nannte Primuliacum »un carrefour des hommes et des idées«<sup>134</sup>. Paulinus von Nola, Sulpicius Severus müssen von der Person Martins einen überwältigenden und bestimmenden Eindruck empfangen haben, wie er in c. 25 der Vita bedeutsam nachklingt. Einige Schüler haben offenbar in strengerem Sinne Klöster gegründet, doch regen die Quellen die Vermutung an, »martinische« Klöster in vielen Fällen für Seelsorgezentren zu halten. Und dies hat offenbar nach Rouen ausgestrahlt. Martins Wirkung wäre damit nicht zureichend umschrieben, denn offenbar beruhte schon zu seinen Lebzeiten sein Ruhm nicht zuerst auf seinem Mönchtum.

131 Sulp. Severus Chron. II 50 (ed. wie Dial., oben Anm. 3).

132 Dial. III, 11 f.

133 Dazu s. E. EWIG, Le culte de Saint Martin à l'époque franque, in: Revue d'hist. de l'église de France 47 (1961) S. 1–18; DERS., Der Martinskult im Frühmittelalter, in: Arch. f. mittelh. Kirchengesch. 14 (1962) S. 11–30. Beides jetzt in: DERS., Spätantikes und fränkisches Gallien. Gesammelte Schriften, hg. von H. ATSMÄ, 2. Bd., München 1979, (Beihefte der Francia 3,2).

134 Vorwort der Edition S. 40, s. auch oben Anm. 61.

Martins Reisewege, deren Anlässe wir nicht immer kennen, führten bis nach Bordeaux, Vienne, Paris und Trier, und dorthin begleitete ihn der Ruf des Wundertäters. Schon vor seiner Erhebung zum Bischof werden zwei Totenaufwekungen berichtet. Seine Art, im Zuge der Mission heidnische Heiligtümer zu zerstören, heidnische Bräuche zu unterbrechen, müssen diesen Ruf gefestigt haben. Kranke trug man zu ihm, holte ihn an Krankenbetten u.a.m. Schwerlich hat Sulpicius Severus den Ruf des Thaumaturgen erzeugt, er schrieb zu Martins Lebzeiten, so daß dieser Ruf des Heiligen der Verbreitung der Vita förderlich gewesen sein wird.

Als letztes bleibt uns, nach den Antworten zu fragen, die es auch im Rhône-raum auf Martins Wirken gab.

Als frühes Zeugnis martinischer Wirksamkeit in jenem Raum gilt eine Grabinschrift aus Vienne (CIL XII 2115), in der von einer gewissen Foedula mitgeteilt wird, daß Martin sie getauft habe. Dies redet nicht von dem Mönch, sondern von dem Priester, von dem Bischof (*proceris*)<sup>135</sup>. Der Wunsch aber, von dem aus der Ferne kommenden, kirchenrechtlich nicht zuständigen Bischof getauft zu werden, bezeugt den Ruhm zu Lebzeiten unabhängig von der Vita, zu einer Zeit, als es St-Victor zu Marseilles und Lérins nicht gab, bezeugt nicht den Ruhm den Mönchs, eher das Ansehen des Rechtgläubigen und Wundertäters.

Jünger sind die Zeugnisse aus den Juraklöstern. Dort, westlich des Genfer Sees, wurden im 2. Jahrzehnt des 6. Jahrhunderts die Lebensbeschreibungen der ersten drei Äbte, Romanus, Lupicinus und Eugendus geschrieben<sup>136</sup>. Die Gründung mag ein gutes Jahrzehnt vor der Mitte des 5. Jahrhunderts geschehen sein. Blicken wir zuerst in die Vita des Jüngeren, des Eugendus. Von diesem wird gesagt, *mens ipsius abstrusis vitiis pura pollebat* wie die Apostel Petrus, Paulus und Andreas – *adaeque apostolicum conspicuumque virum Martinum episcopum et conloquio fuerit potitus et visu*<sup>137</sup>. Da ist denn Martin nicht der Mönch, aber auch nicht ohne weiteres als Wundertäter erkennbar. Die Lauterkeit, die hier hervorgehoben wird, mag als Voraussetzung des Wunders angesehen werden als einer geschenkten Gotteskraft, dies wird zumindest nicht ausgesprochen. So darf an einen anderen Anteil seines Wirkens gedacht werden wie etwa die Leprosenumarmung<sup>138</sup>.

Wenn Eugendus dem Hagiographen den äußeren Anblick Martins schilderte, den er doch nicht gesehen hat, so bezeugt dies eine umfassende Wertschätzung und Zuneigung, die nicht auf spezifisch Monastisches weist, selbst wenn die äußere Erscheinung auch notwendig das Mönchsgewand mitumfaßt<sup>139</sup>.

Bezeichnend ist es, wenn Eugendus Mönche im Gebet Martins Schutz empfiehlt, die er zum Mittelmeer schickt, daß sie Salz für das Kloster holen. Als er wegen der Verzögerung der Rückkehr um die Mönche fürchtet, erscheint ihm

135 Dazu s. J. DOIGNON, »Procer«, titre donné à saint Martin dans une inscription gallo-romaine de Vienne, in: Saint Martin et son temps, Rome 1961 (Studia Anselmiana 46), S. 151–158, der diesen Titel aus dem patristischen Begriff eines *senatus caelestis* erklärt, der aus Märtyrern als den *proceres* besteht. Martin aber sei den Märtyrern gleichgestellt.

136 Ed. Br. KRUSCH, MGH SS rer. merov. III 1896 S. 131–166; ed. Fr. MARTINE, Paris 1968 (Sources Chrétiennes, 142).

137 III 15 = 152 (MARTINE), man lese nur den ganzen Abschnitt.

138 Martinsvita c. 18,3.

139 III 17 = 157 (MARTINE).

Martin, um die Heimkehr anzukündigen, Martin, nicht der Mönch, sondern der Heilige, dessen Wort bei Gott gilt<sup>140</sup>.

Schließlich geschah ein Wunder bei einem verheerenden Klosterbrand, indem eine Ampulle mit dem Öl Martins unzerstört blieb<sup>141</sup>. In andere Richtung aber weist es, wenn Eugendus nie die Taten des Antonius und Martin aus dem Gedächtnis verlor. Man erinnert sich, daß Sulpicius die absolute Überlegenheit Martins über Antonius erweisen wollte. Eugendus stellte sie nebeneinander. Diese Namen bedeuten hier kaum eine monastische Provenienz, sie weisen auf die Gesamterscheinung der Heiligen, die Vollendung in christlicher Tugend: »Wie es von Antonius berichtet wird, so wurde in ihm der Zorn nie mächtig, die Geduld zu überwinden, nie erhob er seine Demut zum Ruhmestitel«<sup>142</sup>. Unter des Eugendus Vorgänger Lupicinus war einst ein Mönch nach Tours gezogen. Er sei zunehmend von seinem monastischen Vorsatz abgefallen, nun verließ er den Konvent (*stabilitas loci!*). Zog ihn nach Tours die Sensation des Wunders? Dort aber kam er zur Besinnung, als ihn Besessene als ihresgleichen ansprachen, und er kehrte in sein Kloster zurück. Wie immer diese Geschichte einzuordnen ist, Martin, längst verstorben, wurde hier nicht als Mönch aufgesucht<sup>143</sup>.

Die erste und eigentümlichste Wirkung Martins in den Juraklöstern betraf Romanus, den Gründer. Romanus umarmte und küßte einen Leprosen, den er am Wege traf, in Nachahmung einer Tat Martins<sup>144</sup>. Es ging in keiner Weise um Mönchtum, Mönchsregel, sondern um aufopfernde Hinwendung zu leidenden Menschen. Darin wollte Romanus Martin gleichwerden, und dies möchte noch hinter einigen Martinsgeschichten der Eugendusvita zu suchen sein. Wo es um die Organisation seines Klosters ging, hatte Romanus sich gänzlich anders orientiert. Seine Gründung geschah anders als bei Martin nach sorgfältiger Vorbereitung. Er wurde Mönch in Lyon, vielleicht auf der *insula Barbara*, einem von Lérins überformten Kloster, in dem der Martinschüler Maximus einige Jahre gelebt hatte. Letzteres erklärt auf das ungezwungenste des Romanus Wertschätzung des hl. Martin<sup>145</sup>. Als Romanus zur Gründung eines Klosters in das Juragebirge zog, nahm er aus Lyon ein *librum vitae sanctorum patrum eximiasque institutiones abbatum* mit, eine Sammlung wohl orientalischer Mönchsviten und ein Regelwerk, vielleicht Cassians *Institutiones*<sup>146</sup>. Das Kloster, in dem Romanus lernte, kannte offenbar eine ältere gallische Mönchs-tradition, hatte sich aber hinsichtlich der regelhaften Organisation des Mönchslebens nach Marseille und Lérins orientiert. Und so verfuhr Romanus. Vielleicht stoßen wir hier sogar auf eine Schicht des Mönchtums im Rhône-raum vor dem Einfluß von

140 III 17 = 159/60 (MARTINE).

141 III 18 = 164 (MARTINE).

142 III 20 = 168 (MARTINE).

143 II 8 = 87–89 (MARTINE).

144 I 15 = 45f. (MARTINE).

145 I 2 = 11 (MARTINE). *Insula Barbara*: PRINZ (wie Anm. 23) S. 26, 67, 114. MARTINE S. 250 Anm. 3 bleibt hier skeptisch und diskutiert andere Möglichkeiten. Der Frage, in welchem Kloster Romanus zu Lyon gelebt hat, messe ich hier nur begrenzte Bedeutung bei. In jedem Falle wird Romanus in Lyon auf eine martinische Erzähltradition gestoßen sein, für die der Name des Maximus den entscheidenden Hinweis gibt. Die Viten der Juraväter zeigen deutlich, daß es dabei nicht um monastische Gewohnheiten Martins ging.

146 I 2 = 11 (MARTINE) mit der Anm. 1 auf S. 252; PRINZ (wie Anm. 23) S. 66–69.

Lérins, das auf Martin geschaut hatte und so wenig wie dieser Schriftliches hinterließ. Der neuen Regelstrenge öffnete man sich rasch, vergaß aber nicht Martins Vorbildlichkeit. Seine Gestalt blieb bedeutsam, sein monastischer Anteil verlor an Interesse. Nicht anders hat es ja der weit entfernt lebende Paulinus von Nola gehalten, als er von Honorat drei Mönche erbat und gesandt erhielt, damit er und die Seinen in das Klosterleben eingeführt würden<sup>147</sup>; dies unbeschadet seiner lebhaften Martinsverehrung. Cassian und die Gründer von Lérins äußerten sich zu Martin – genauer: zu den Martinsschriften des Sulpicius Severus – freilich anders. Sie vertraten ein monastisches Programm und mußten sich mit diesem Anteil der Martinsüberlieferung befassen. Martin selbst war ja tot. Daß sie dies taten, deutlich, doch ohne Namensnennung, läßt vermuten, daß auch im Raume ihrer Wirksamkeit Martin bekannt und verehrt war, vielleicht sogar als Mönchsvorbild. Übrigens hatte sich schon Hieronymus ablehnend, ebenfalls ohne Namensnennung, über das in den Martinsschriften ausgewiesene ostentative Christentum geäußert<sup>148</sup>.

Hilarius fragte in seinem *sermo de vita Honorati*, was bedeutender sei, das *signum virtutis* zu tun, oder die *signa* zu meiden, um die *virtutes* zu verbergen<sup>149</sup>? Zu Lérins kam man ohne das Wunder aus und wollte programmatisch das Kloster als den Weg zu einem geläuterten Menschenleben. Da wirkte Martins Wunderruhm sogar gefährdend, da er den Stolz des Menschen entfachen konnte.

Cassian aber war deutlicher in seinem Vorwort zu den *Institutiones*<sup>150</sup>; er wollte nicht von den *mirabilibus Dei* handeln, sondern *de correctione morum nostrorum et consummatione vitae perfectae* – dies trifft ungefähr mit den wenigen Worten des Hilarius zusammen. Und dann erklärt er seinem Auftraggeber, dem Bischof Castor von Apt, daß *in istis regionibus* Klöster nicht nach den bewährten Regeln östlicher Mönchsväter gegründet werden, sondern jeder Gründer mindere oder ergänze diese nach seinem Gutdünken. Er, Cassian, wolle auftragsgemäß das hierzulande Übliche nach seiner Kenntnis des in Ägypten und Palästina Bewährten ergänzen oder zurückschneiden und sei davon überzeugt, daß »in den gen Abend gelegenen Teilen Galliens keine vernünftigeren oder vollkommeneren Klosterordnung gefunden werden

147 S. oben Anm. 53.

148 Hieronymus kannte nicht nur die Martinsdialoge (Hesekielkommentar XI,36, MIGNE PL 25, col. 339 ...*et nuper Severus noster in dialogo cui Gallo nomen imposuit...*), sondern offenbar auch die Vita: ep. LX,9 (ed. J. HILBERG, CSEL 54, 1910, S. 558) *referret, inquam, alius, quod in palatii militia sub chlamyde et candenti lino corpus eius cilicio tritum sit, quod stans ante saeculi potestates lurida ieiuniis ora portaverit, quod adhuc sub alterius indumentis alteri militavit et ad hoc habuerit cingulum, ut viduis, pupillis, oppressis, miseris subveniret: mihi non placent dilationes istae imperfectae servitutis dei et centurionem Cornelium, ut lego iustum, statim audio baptizatum.*

149 *Sermo* (wie Anm. 33) c.37: *O magna et inclyta, Honorate, tua gloria! Non indignit meritum tuum signis probari: ipsa enim conversatio tua plena virtutibus et admirationis novitate praecelsa, perpetuum quoddam signum ministravit. Multa quidem tibi divinitus signorum specie indulta novimus, quicumque propius adsistebamus; sed in his tu minimam tui partem computabas, maiusque tibi gaudium erat, quod merita et virtutes tuas Deus scriberet, quam quod signa homines notarent. Et tamen quod esse maius virtutis signum potest quam signa fugere et occultare virtutes? Et vere tam familiaris quodammodo oratio tua Christi auribus erat, ut enixissimus precibus inpetratum putem, ne virtutem tuam signa clamarent.* J. HARPER, Cassian and Sulpicius Severus, in: *Church History* 34 (1965) S. 371–380 zur Bedeutung des Wunders nicht nur in den Werken der genannten Autoren, sondern auch in der von Lérins ausgehenden Literatur.

150 *Institutiones* (wie Anm. 33) Praefatio 8.

kann, als es jene Festsetzungen sind, unter denen von Anbeginn der Apostelverkündigung bis zu uns herab die Klöster, die von den heiligen und geistlichen Vätern gegründet worden sind, überdauert haben«. Dies ist eine unüberhörbare Spitze, wenn nicht gegen Martin, dann doch um so stärker gegen des Sulpicius Severus Willen, mit Martin Antonius zu überbieten<sup>151</sup>.

Damit schließt sich der Kreis der Zeugnisse von Martins früher Wirkung, den wir nur in wenigen Fällen über die Mitte des 5. Jahrhunderts hinaus verlassen haben. Was darf daraus geschlossen werden? Des Sulpicius Severus Martinschriften verzeichnen Martins Erscheinung zumal in einigen Wundergeschichten<sup>152</sup> und erst recht mit den asketischen Spitzenleistungen in den Dialogen ins Spektakuläre. Besonders störend wirkt die in den Dialogen überall spürbare Absicht, mit Martin die Ägypter zu überbieten. Gerade dies wird Martin selbst gänzlich fern gelegen haben. Durch solche Darstellung gewann diese Heiligenschilderung aber nicht nur Freunde, sondern auch Feinde.

Angesichts einer so ausgreifenden Wirksamkeit Martins, die zugleich einen so weiten Raum erfaßte, erscheinen ältere Thesen fast absurd, die Martins Ruhm zu einem ungerechtfertigten Ergebnis der Darstellung aus der Feder des Sulpicius Severus mindern wollten. Eher könnte es umgekehrt sein, daß das so weiträumig verbreitete hohe Ansehen Martins einer raschen Verbreitung der Martinsschriften förderlich gewesen ist.

Martins Wirkung setzte sehr früh ein. Sein Ruhm muß schon in der Bischofszeit ganz Gallien erfüllt haben, reichte vielleicht sogar damals schon über Galliens Grenzen hinaus. Freilich war dies nicht der Ruhm eines Klostergründers und Abtes, dessen monastische Gewohnheiten man allenthalben hätte übernehmen wollen. Man blickte auf den Bischof der Orthodoxie, auf den Seelsorger und Wundertäter.

Martins Wirkung ist vielfältig. Der seelsorgerliche Einsatz ist wohl das Bestimmende gewesen. Als er 356 Poitiers verließ, war es sein Wunsch, vor allem die Eltern zu bekehren<sup>153</sup>. Als er wieder nach Poitiers zurückkehrte, finden wir in seiner Mönchsgemeinschaft vor der Stadt einen Katechumenen. Von Tours aus hat er als Bischof mit großem Einsatz für die Verkündigung auf dem Lande gewirkt und mehrere Pfarreien gegründet. Wir wissen auch von lebendiger Fürsorge für Notleidende: sei es die Mantelteilung vor Amiens, die Umarmung eines Leprosen oder die Sorge um das Leben Priszillians und seiner Anhänger, deren Lehre er zwar selbst verwarf, nicht aber mit irdischem Richtschwert bekämpft wissen wollte. Dies lenkt den Blick auch auf die Heilungswunder. Bedenkt man, daß die Heilung des Augenleidens des Paulinus von Nola recht genau als ärztliche Handlung der

151 Die Sucht der Überbietung tritt in den Dialogen unerträglich hervor, sie werden zu allererst gemeint sein. Ob Cassian wirklich alle Willkürlichkeiten jenes unregelten Mönchtums hier Martin anlasten will, mag bezweifelt werden, aber des Sulpicius Herabsetzung der östlichen Mönche war ihm unerträglich, s. auch oben Anm. 28. Zu Zweiflern in Martins engerer Umgebung s. STANCLIFFE (wie Anm. 3) S. 157 ff.

152 Für die Vita sei etwa an c. 13 – eine von Martin gefällte göttergeweihte Kiefer ändert auf sein Kreuzeszeichen hin ihre Fallrichtung – und an c. 14 – Martin kann bewirken, daß eine Feuersbrunst gegen die Windrichtung in ihren Herd zurücktreibt – gedacht.

153 C. 5,3; es mag durchaus sein, daß Hilarius an Martins Reise ganz andere Erwartungen knüpfte. Auch Ph. ROUSSEAU (wie Anm. 14) ist von der Bedeutung der Seelsorge in Martins Leben überzeugt (S. 152–160).

Reinigung eines Auges geschildert wird, so wäre zuerst davon zu reden, daß Martin offenbar – vielleicht aus seiner Zeit als Soldat? – durchaus zu ärztlicher Tätigkeit befähigt war<sup>154</sup>. Doch soll nicht damit der Ruf des Wunderheilers erklärt werden, daß er als Arzt besonders tüchtig gewesen sei. Eher ist zu fragen, ob Martins unerklärliche Heilungstaten nicht zuallererst seelsorgerliche Taten gewesen sind. Bedenkt man, daß die Vorstellung vom seelischen Ursprung vieler Krankheiten heute in raschem Vordringen begriffen ist, dann hat es Gewicht, daß Martin sich dem Leidenden oft eindringlich widmete, daß körperliche Berührung dabei eine Rolle spielte, daß Handlungen, wie die Leprosenumarmung, ihn als einen bis zur Selbstgefährdung hingebungsvollen Seelsorger ausweisen. Sollte für Martin Krankheit zuerst das Ergebnis eines gestörten Verhältnisses des Menschen zu seinem Herrn gewesen sein<sup>155</sup>? Sulpicius Severus sagt es gewiß so nicht. Doch so kämen im Heilen der Seelsorger und der Arzt zusammen.

Nun ist Martin in der Wissenschaft immer vorwiegend im Zusammenhang der Geschichte des Mönchtums behandelt worden und dies, obwohl auch die Martinsvita außer dem 10. Kapitel nur wenige Sätze über den Mönch Martin sagt.

Seit Martin Poitiers auf der Höhe der Auseinandersetzungen um den Arianismus verließ, seit seinem Mailänder Aufenthalt, hat er als Mönch oder Eremit gelebt, und dies offenbar mit großer Strenge der persönlichen Entbehrungen. Den schon pachomianischen Vorstellungen des Gehorsams gegen den Oberen, der festen Bindung an Ort und Gemeinschaft hätte er freilich nie genügt; nicht nur weil sein Amt es nicht erlaubte, es war dies offenbar nie seine Intention. So war denn sein Mönchsdasein, mindestens seit er nach Poitiers zurückkehrte, der ihm selbst vielleicht selbstverständliche Lebensumstand, den er mit größter Konsequenz für sein Leben in seelsorgerlichen Aufgaben gewählt hatte. Höchstwahrscheinlich ist es, daß solche Strenge des Lebens seinem Verkünden, seinem Wirken als Seelsorger größte Glaubwürdigkeit verlieh, sein Ansehen steigerte. So mag sich das äußerst lockere Gefüge der Gemeinschaft in seiner Gründung Marmoutier erklären. Die Mönche zu Mar-

154 S. Anm. 45.

155 Neues Eingehen auf die Wundertätigkeit Martins bei Claire STANCLIFFE (wie Anm. 3) S. 149–159 mit der wichtigen Unterscheidung moderner und damaliger Zweifel an Wunderberichten, was dann ab S. 205 mit Umsicht durchgeführt wird. Ihre Darlegungen zum Weltbild jener Jahrhunderte, soweit es Christen und Nichtchristen verband oder auch trennte, mögen das Verständnis der Martinsvita und vergleichbarer Texte fördern. Soweit damals Krankheit als von Dämonen verursacht erkannt wurde (S. 209), wird ebenfalls von einem gestörten Verhältnis des Menschen zu Gott zu reden sein. Der Exorcismus sollte somit auch als eine Handlung gesehen werden, die den Menschen seinem Gott wieder öffnen will. S. 250 wird beobachtet, daß es sich bei den von Martin geheilten Defekten um »functional« rather than »organic« verursachte Leiden handelte. Dann wird in Anlehnung an einschlägige Literatur die Möglichkeit hypnotischer Techniken diskutiert. M.E. begibt man sich damit auf einen falschen Weg. Zwar gibt es bei Martin medizinische Handlungen, etwa Entfernung von Eiter aus dem Auge (s. oben Anm. 45 und den Text dazu). Doch Martin bedient sich gerade nicht einer Technik, die gegebenenfalls erlernbar wäre. Dies möchte ich eine simonistische Erklärung des Phänomens nennen. Martins »Geheimnis« ist seine Hingabe und Auslieferung an Gott. Dazu s. Dial. III,6 (von STANCLIFFE S. 253 besprochen), wo Martins Vorgehen abgesetzt wird von bekannten rituellen Exorcismen. Sein Tun ist *foribus obseratis in medio ecclesiae cilicio circumtectus, cinere respersus solo stratus orabat*. Er tritt also mit allen Zeichen der menschlichen Erbärmlichkeit vor Gott, als der eigentlichen Adresse aller Demut. Einen anderen Weg des Helfens als das Gebet kennt er hier nicht. Dies aber läßt sich nicht als Technik beschreiben, denn das würde voraussetzen, daß Gott sich von Menschen »behandeln« ließe, da doch Hingabe gefordert ist.

moutier dürfen wie zuvor jene in Ligugé gewiß als Martins Schüler angesprochen werden. Bei seiner Verkündigung in der Diözese haben sie ihn nachhaltig unterstützt. Aber Marmoutier war kein Kloster, nach dessen Vorbild weitere Klöster gegründet und geformt wurden, wie das lange zuvor schon von des Pachomius Pbow überliefert ist.

Es ist schwer, ein genaues Bild davon zu gewinnen, wie Martin in Tours als Amtsträger gewirkt hat. Eusebius von Vercelli oder Augustin haben ihren Klerus monastisch organisiert. Martin zog von der Kathedrale fort aus der Stadt heraus und gründete dort Marmoutier, nachdem er zuerst versucht hatte, als Eremit in einer Zelle an der Kathedrale zu leben. Sein Klerus an der Kathedrale war von der monastischen Lebensweise des Bischofs offenbar nicht erfaßt. Wohl aber scheint es so zu sein, daß Martin seine Pfarrgründungen gern monastisch organisierte. Waren die Pfarrgeistlichen in solcher Gemeinschaft zusammengefaßt, so mochte sie das vor der Isolierung in einem fast noch heidnischen Umland bewahren. Dies heißt aber auch, daß Martins klösterlich organisierte Landpfarreien nicht einfach das auf die neue ländliche Situation abgewandelte Organisationsmuster von Tours darstellten. Doch lassen die Quellen vermuten, daß Victricius in seiner Diözese die neuen Pfarreien ebenso organisierte wie Martin, den er seit der Begegnung zu Vienne kannte. Sollte Ninians *Casa Candida* zu Recht aus martinischem Geist erklärt werden können, so wäre wieder zu sehen, daß hier nicht das Beispiel von Tours übertragen wurde. Vielleicht könnte man von der klösterlich organisierten Landpfarre ausgehen; doch letztlich ist das fester geformte Kloster, das in städtelosem Land zugleich die Aufgaben kirchlicher Leitung erfüllte, ein ganz neuer Typus, für den Martin dem Geist nach, nicht aber durch seine Organisationsformen als Anreger gedacht werden kann.

So hat sich auch gezeigt, daß der Begriff »martinisches Mönchtum« kaum über die Gründungen des Sulpicius Severus und des Paulinus von Nola gestülpt werden kann. Paulinus, klösterlich an einem Wallfahrtsheiligtum lebend und bald auch bischöfliche Aufgaben wahrnehmend, hatte wohl an Martins Mahnungen und Lebensweise erkannt, wo die Grenzen irdischen Reichtums, irdischer Macht lagen, sich auch daraus energisch zurückgezogen, doch holte er sich Mönche aus Lérins, um rechtes monastisches Leben in seiner Gemeinschaft zu verwirklichen. Sulpicius' ländliche asketische Gelehrten-gemeinschaft ist kaum als Kloster anzusprechen, fällt aber durch ihre Kirchenbauten auf; zumal die Taufkirche veranlaßt die Frage, ob von Martin nicht nur die allgemeine Anregung zu einem Leben des Verzichts im Materiellen kam, sondern auch der Wille zu seelsorgerlicher Wirkung geweckt wurde.

Martins Wirkung gerade im monastischen Bereich beruht also nicht auf einem Organisationsmodell, auf regelhafter Lebensanweisung, die rasch Nachfolge gefunden hätte<sup>156</sup>. Es ist eher so gewesen, daß sein Tun und Verkünden in vielfältiger

156 Die oben erwähnten Gründungen, die mit mehr oder weniger guten Gründen der Martinsnachfolge zugerechnet worden sind, lassen denn auch kein gemeinsames Organisationsmuster erkennen. Sogar Martins Marmoutier scheint nach seinem Tod in der Existenz gefährdet gewesen zu sein, in dem geringen Organisationsgrad abhängig von der persönlichen Autorität und Ausstrahlung des Gründers (L. PIETRI, wie Anm. 3, S. 48–53, nennt Martins *auctoritas*, die in einem lesenswerten Abschnitt erläutert wird »toute personnelle«). L. PIETRI legt S. 423f. die Frühgeschichte von Marmoutier nach 397 dar, und es ist offenkundig so, daß erst die Heiligenverehrung, die beginnende Prozession zum

Weise Menschen angeregt, Menschen geheilt hat. Als seine Weise des Mönchslebens, das ihm doch immer nur Lebensumstand seines Seelsorgedaseins war und nicht selbst Gegenstand programmatischen Wirkens, durch Regelstrenge und feste Organisationsform von Lérins aus überflügelt und verdrängt wurde, da konnte Martins seelsorgerliches Wirken, seine aufopfernde Hingabe für Ausgestoßene, wie Leprose es waren, weiter als Vorbild unter Menschen wirken, wie wir es von den Juravätern wissen, ohne daß man sich seines Mönchtums erinnerte.

Sein Tun als seelsorgend Heilender – wenn solche Deutung von Heilungswundern zu Recht besteht, da sie das Unerwartete der Heilung selbst bestehen läßt – hatte jedoch die nachdrücklichste Wirkung. Man suchte nun Heilung an seinem Grab, hoffte auf die Fürsprache des Heiligen, dessen Fürbitte vor Gott galt, ohne sich des Mönches zu erinnern. Auf den so Begnadeten, auf dem Gottes Segen ruhte, wurde Chlodwig aufmerksam. Seine Verehrung galt dem, dessen Wort bei Gott auch seiner Herrschaft die Huld, den Segen des Neubekannten, des einzigen und allbeherrschenden Gottes sichern sollte. So war Martin der erste Reichsheilige der Franken, ohne daß auf sein Mönchtum dafür irgend geschaut worden wäre. Soweit Chlodwig für einen rechten Zustand des Mönchtums in seinem Reich wirken wollte, blickte er in andere Richtung.

Auf dem Konzil von Orléans 511 wollte er die Mönche im Sinne Cassians und der Vorstellungen von Lérins, wie sie Caesarius von Arles vertrat, auf die feste Ortsbindung verpflichten, die Vielzahl ungeordneter Neugründungen aus persönlicher Willkür aber untersagen und selbst die Gründung einer Einzelzelle an bischöfliche Zustimmung binden<sup>157</sup>. Als martinisch sollte man das hier verworfene Mönchtum nicht bezeichnen. Der Begriff unterstellt, daß Martin Anreger oder gar Propagator solchen Tuns gewesen wäre, was gewiß nicht stimmt.

Die Verehrung Martins reicht bei den Franken bis in die Tage der Bekehrung Chlodwigs zurück, der in dem Bischof von Tours Galliens mächtigsten Wundertäter und Fürsprecher erkannt haben muß. Als Reichsheiliger wurde Martin im Frankenreich vor anderen verehrt, und diese Verehrung ist durch das Auseinanderbrechen dieses Reiches kaum erschüttert worden, wenn Martin seither auch nicht mehr Reichspatron war. Als Lehrer monastischen Lebens galt er freilich kaum; diese Kompetenz erkannte man dem Mönchtum des Rhônegebietes zu, bis mit den Iren und der vordringenden Regel Benedikts ein neues Zeitalter des Mönchtums begann.

Sitz des Heiligen, Marmoutier wieder einen gewissen Auftrieb verleiht (Belege aus Paulinus von Périgueux).

157 Zur Sache PRINZ (wie Anm. 23) S. 91. Das Konzil: MGH Concilia aevi Merovingici (511–695), hg. von Fr. MAASSEN, Hannover 1893, S. 7 ff.; Conciliae Galliae, ed. DE CLERCQ, Turnhout 1963 (Corpus Christianorum, 148A) Concilium Aurelianense, can. 19–22.

## RÉSUMÉ FRANÇAIS

Depuis que les thèses de Babut ne font plus autorité, Martin de Tours a été considéré comme inspirateur et propagateur du monachisme en Aquitaine, de telle sorte que l'on parlait simplement, pour cette région, de «monachisme martinien». L'étude des institutions aquitaines antérieures, ainsi que celle des établissements fondés par Martin et ses disciples connus, montre toutefois qu'il manquait à ces lieux une homogénéité de structure, si bien que le concept de «monachisme martinien» n'est pas vérifiable dans ses sources au niveau de la forme. Si l'on s'intéresse aux établissements fondés par Martin lui-même dans son diocèse, on s'aperçoit que le monastère de Marmoutier est un endroit où la vie monacale était peu réglementée et qui n'avait pas de relation apparente avec la cathédrale et son clergé. Par contre, ses institutions fondées à la campagne semblent avoir été des établissements paroissiaux organisés de façon monastique. Cette méthode a peut-être été imitée par Victricius de Rouen et pourrait, par l'intermédiaire de ce dernier, avoir exercé de façon très générale une influence sur Ninian. En fait, la biographie ne fait pas non plus de Martin un propagateur du monachisme; sa recommandation adressée à Sulpicius Severus et vraisemblablement aussi à Paulinus de Nola faisait allusion à la vie ascétique, non pas au mode de vie conventuel. De son vivant déjà, Martin jouissait de la gloire et de la vénération, mais en tant que réalisateur de guérisons miraculeuses. Et il existe une raison d'attribuer ses guérisons à la fois à un savoir-faire médical et à une activité de directeur de conscience: comme si la maladie était la conséquence de relations perturbées entre l'homme et Dieu. En outre, des actes extraordinaires, comme le fait d'embrasser un lépreux, ont une répercussion indiscutable.

Ainsi on pourra ne pas tellement voir en Martin un propagateur du monachisme, mais plutôt un médecin du corps et de l'âme à la fois, médecin que l'on a honoré comme thaumaturge et porte-parole depuis sa mort, de telle sorte qu'il devint le premier saint du Royaume des Francs. Donc, de son vivant déjà, on pouvait tenir Martin en haute estime, être incité par lui à mener une vie d'ascète et néanmoins s'adresser aux moines de Lérins pour apprendre ce qu'est une vraie vie de moine.