



UNIVERSITÄTS-  
BIBLIOTHEK  
HEIDELBERG

---

**Francia. Forschungen zur westeuropäischen Geschichte**  
Herausgegeben vom Deutschen Historischen Institut Paris  
(Institut historique allemand)  
Band 16/1 (1989)

DOI: 10.11588/fr.1989.1.53413

---

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.

SABINE GÄBE

## RADEGUNDIS: SANCTA, REGINA, ANCILLA

### Zum Heiligkeitsideal der Radegundisviten von Fortunat und Baudonivia\*

Bei der Eroberung Thüringens durch die Franken wurde die wohl zehnjährige Prinzessin Radegunde Gefangene des Königs Clothar I. Er ließ sie in der königlichen Villa Athies erziehen und heiratete sie um 540. Als der mit ins Frankenreich verschleppte Bruder Radegundes ermordet worden war, trennte sie sich nach zehnjähriger Ehe von Clothar und ließ sich von Bischof Medardus von Noyon zur Diacona weihen. In der zweiten Hälfte der fünfziger Jahre des 6. Jahrhunderts gründete sie in Poitiers das Kloster Ste-Croix, stattete es mit wertvollen Reliquien aus und führte die Nonnenregel des Caesarius von Arles dort ein<sup>1</sup>. Über ihr Leben informieren für das 6. Jahrhundert ungewöhnlich reiche Quellen. Die Biographie, die ihr enger Vertrauter Venantius Fortunatus verfaßte<sup>2</sup>, und die »Ergänzungsbiographie« der Nonne des Kreuzklosters, Baudonivia<sup>3</sup>, bieten umfangreiche geschlossene Darstellungen. Dazu erhellen das dichterische Werk Fortunats und verstreute Nachrichten bei Gregor von Tours verschiedene Aspekte ihres Lebens<sup>4</sup>. Das Interesse

\* Der vorliegende Aufsatz ist aus einer Arbeit hervorgegangen, die ich (unter dem Namen Karimi) als Hausarbeit für die Magisterprüfung am Fachbereich Historisch-Philologische Wissenschaften der Georg-August-Universität in Göttingen 1983 angefertigt habe. Zu danken habe ich Herrn Prof. Friedrich Lotter für seine Betreuung. Mein Dank gilt auch Herrn Prof. Helmut Beumann für sehr hilfreiche Kritik und Herrn Dr. Martin Heinzemann für wertvolle Hinweise.

1 Sancti Caesarii Arelatensis episcopi regula sanctarum virginum aliaque opuscula ad sanctimoniales directa, ed. Germain MORIN, Bonn 1933 (Florilegium Patristicum, 34). Zur Chronologie der Ereignisse: Wilhelm MEYER, Der Gelegenheitsdichter Venantius Fortunatus, Berlin 1901 (Abhandlungen der königl. Ges. der Wiss. zu Göttingen, Phil.-hist. Kl., Neue Folge, IV, 5), S. 92–103. René AIGRAIN, Sainte Radegonde, Paris 1918. Eugen EWIG, Studien zur merowingischen Dynastie, in: Frühmittelalterliche Studien 8 (1974) S. 15–59, da S. 56f. Karl Heinz KRÜGER, Königsgrabkirchen der Franken, Angelsachsen und Langobarden bis zur Mitte des 8. Jh. Ein historischer Katalog, München 1971 (Münstersche Mittelalter-Schriften, 4), S. 220f.

2 Venanti Fortunati Vita Sanctae Radegundis, ed. Bruno KRUSCH, 1885 (MGH AA IV, 2) S. XVI–XIX; S. 38–49, sowie 1888 (MGH SS rer. Mer. II) S. 358–377. Im Folgenden: Vita I. Eine unzureichende Übersetzung von Karl KOCH, in: Hildegard von Bingen und ihre Schwestern, hg. v. Karl KOCH, mit einem Nachwort von Ida GOERRES-CAUDENHOVE, Leipzig 1935 (Veröffentlichungen des Instituts für neuzeitliche Volksbildungsarbeit), S. 13–30.

3 Baudoniviae Vita Sanctae Radegundis, ed. Bruno KRUSCH, 1888 (MGH SS rer. Mer. II) S. 358–364; 377–395. Im Folgenden: Vita II.

4 Venanti Honori Clementiani Fortunati Opera Poetica, ed. Friedrich LEO, 1881 (MGH AA IV, 1), da besonders: Liber VIII und XI, ibid. S. 178–200, S. 253–270; außerdem: Carmina II, 1–6, ibid. S. 27–35

Gregors gilt vor allem der königlichen Klostergründerin. In der Frankengeschichte berichtet er von einem Nonnenaufstand, der 589 nach dem Tod der Heiligen im Kreuzkloster ausgebrochen war: Mit der Begründung, dazu müsse er weiter ausholen, erzählt Gregor die Auseinandersetzungen Radegundes mit Bischof Maroveus von Poitiers um die Aufnahme der Kreuzesreliquien im Kloster<sup>5</sup>. Wertvolle Quellen für die Gründungsgeschichte des Klosters sind die in die Frankengeschichte eingefügten Originaldokumente, u.a. ein Brief der Bischöfe an Radegunde und ihr sogenanntes Testament<sup>6</sup>. In seinem »Liber in gloria confessorum« (cap. 104) schildert Gregor Tod und Begräbnis der Heiligen.

Nach dem Erscheinen der kritischen Editionen der Radegundisviten, die Bruno Krusch 1885 und 1888 besorgte, hat die Radegundisforschung das vorliegende Quellenmaterial umfassend ausgeschöpft<sup>7</sup>. Sie ließ sich dabei von der Frage nach der »historischen Radegunde« leiten, ohne immer ausreichend zu beachten, daß es sich bei den beiden Hauptquellen um Heiligenviten handelt, die keineswegs vornehmlich zum Zwecke historischer Überlieferung abgefaßt sind. Aus diesem Blickwinkel wurde Fortunat mehr oder weniger ausdrücklich zum Vorwurf gemacht, daß er so

zum Lob des Kreuzes; Carminum Appendix 1–3: De excidio Thoringiae; Ad Iustinum et Sophiam Augustos; Ad Artachin, *ibid.* S. 271–279; Carminum Appendix 9–33, *ibid.* S. 281–291. Gregorii episcopi Turonensis Libri Historiarum X, ed. Bruno KRUSCH und Wilhelm LEVISON, <sup>2</sup>1936–1951 (MGH SS rer. Mer. I, <sup>2</sup>1), im Folgenden: Hist.; da: III, 4, 7; VI, 29, 34; IX, 2, 39–43; X, 15–17, 20, 22. DERS., Liber in gloria martyrum 5, ed. Bruno KRUSCH, 1885 (MGH SS rer. Mer. I, 2) S. 489–492. DERS., Liber in gloria confessorum 104, *ibid.* S. 814–816.

5 Gregor von Tours, Hist. IX, 39–43; X, 15–17, 20, 22, besonders IX, 40. Vgl. auch DERS., Liber in gloria martyrum 5 (wie Anm. 4). Zum Klosterstreit: Georg SCHEIBELREITER, Königstöchter im Kloster, Radegund († 587) und der Nonnenaufstand von Poitiers (589), in: Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung 87 (1979) S. 1–37.

6 Gregor von Tours, Hist. IX, 39 und 42. Die neueste kritische Edition des sogenannten Testaments bei Karl Heinz DEBUS, Studien zu merowingischen Urkunden und Briefen. Untersuchungen und Texte, 2. Teil, in: Archiv für Diplomatik 14 (1968) S. 1–192, Edition S. 137–144; zur Datierung vgl. auch S. 53 ff.

7 Ältere Literatur bei Friedrich TENNER, Radegunde von Thüringen, Königin, Heilige, Magd der Armen, aus dem Nachlaß hg. v. Fritz NÖTZOLDT, Heidelberg 1973, S. 7–14. Aus der Fülle der Publikationen seien hier nur die wichtigsten genannt: MEYER (wie Anm. 1) S. 91–108. Carl Albrecht BERNOULLI, Die Heiligen der Merowinger, Tübingen 1900, S. 79–87. Bis heute unentbehrlich ist AIGRAIN (wie Anm. 1), der umfassend auch die Gedichte Fortunats heranzieht. Nicht wesentlich weiterführend sind die Beiträge in den Études Mérovingiennes, Actes des Journées de Poitiers 1<sup>e</sup>–3 Mai 1952, Paris 1953. Zur Beurteilung einiger dieser Beiträge vgl. František GRAUS, Volk, Herrscher und Heiliger im Reich der Merowinger, Studien zur Hagiographie der Merowingerzeit, Prag 1965, S. 408–410 mit Anmerkungen. Leo UEDING, Geschichte der Klostergründungen der Merowingerzeit, Berlin 1935 (Historische Studien, 261) S. 204–222. SCHEIBELREITER (wie Anm. 5). Ferner: Katharina WEBER, Kulturgeschichtliche Probleme der Merovingerzeit im Spiegel frühmittelalterlicher Heiligenleben, in: Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens und seiner Zweige, Neue Folge 17 (1930) S. 347–403. Marie Louise PORTMANN, Die Darstellung der Frau in der Geschichtsschreibung des frühen Mittelalters, Stuttgart 1958 (Baseler Beiträge zur Geschichtswissenschaft, 69), S. 25–44. Maria STOECKLE, Studien über Ideale in Frauenviten des 7.–10. Jh. (Diss. phil.) München 1967, S. 2 f. Claudio LEONARDI, Fortunato e Baudonivia, in: Aus Kirche und Reich, Studien zu Theologie, Politik und Recht im Mittelalter (Festschrift für Friedrich Kempf zum 75. Geburtstag), Sigmaringen 1983, S. 23–32. Walter BERSCHIN, Biographie und Epochenstil im lateinischen Mittelalter, Bd. I, Stuttgart 1986 (Quellen und Untersuchungen zur Lateinischen Philologie des Mittelalters, 8), S. 284–286; Bd. II, Stuttgart 1988 (Quellen und Untersuchungen ..., 9), S. 14–19.

wenig von dem, was er augenscheinlich wußte<sup>8</sup>, in seine Biographie einfließen ließ. Baudonivia dagegen erhielt das Lob, reiche Informationen über das Leben der Heiligen und viele ihrer persönlichen Züge überliefert zu haben<sup>9</sup>. Aufgrund bloßer Plausibilität wurde dann gemeinhin angenommen, Baudonivia habe das Bild der »historischen Radegunde« überliefert, während Fortunat sie bewußt verfälschend als »Nonne mit einem beschränkten Horizont«<sup>10</sup> habe darstellen wollen.

Die Unsicherheit im Umgang mit den beiden Viten spiegelt sich in der Forschung nicht nur in der unterschiedlichen Beurteilung der Zuverlässigkeit der beiden Biographen wider, sondern auch in divergierenden Einschätzungen der beiden Viten selbst. Die Fortunats ist einmal »Mirakelsammlung«<sup>11</sup>, einmal Lebensbeschreibung einer »königlichen Asketin«<sup>12</sup>, die Baudonivias hingegen Lebensbeschreibung einer engen Vertrauten der Heiligen, ohne die wir wenig vom eigenen Gepräge und dem besonderen Charme Radegundes wüßten<sup>13</sup>, oder Darstellung des Lebens einer »Musternonne«<sup>14</sup>. Die Frage aber, welche Voraussetzungen zu zwei so verwirrend verschiedenartigen Lebensbeschreibungen Radegundes geführt haben könnten, was die Veranlassung Fortunats gewesen sein könnte, wichtige Ereignisse aus dem Leben Radegundes in seiner Biographie auszusparen, welche Gründe dagegen Baudonivia bewogen haben könnten, über das Vorhaben des Nachtrags hinaus das Leben der Heiligen ganz neu darzustellen, ist meines Erachtens noch nicht zureichend beantwortet worden<sup>15</sup>.

In hagiographischem Schrifttum unterliegt die Darstellung historischer Persönlichkeiten bekanntlich in besonderem Maße der Stilisierung und Typisierung. Ziel der hagiographischen Vita ist weniger die Überlieferung eines Lebenslaufes als die Propagierung eines Heiligenkultes, die Unterweisung und Erbauung der Leser, und die Verbreitung christlicher Glaubensinhalte. In diesem Sinne wird dann bei der Darstellung eines Heiligen häufig historisches Geschehen ausgelassen oder umgedeutet und in eine zeitlose »hagiographische Ebene« gehoben, die den Bezug zu

8 Vgl. dazu unten S. 16ff.

9 Vgl. z. B. BERNOULLI (wie Anm. 7) S. 80, 87. AIGRAIN (wie Anm. 1) S. VIII–IX. DERS., *L'hagiographie, ses sources, ses méthodes, son histoire*, Paris 1953, S. 161 und S. 302. LOUISE COUDANNE, *Baudonivia, moniale de Sainte-Croix et biographe de Sainte Radegonde*, in: *Études Mérovingiennes* (wie Anm. 7) S. 45–49, da S. 47.

10 Etienne DELARUELLE, *Sainte Radegonde, son type de sainteté et la chrétienté de son temps*, in: *Études Mérovingiennes* (wie Anm. 7) S. 65–74, da S. 69. Vgl. auch noch SCHEIBELREITER (wie Anm. 5) S. 23.

11 J. LAPORTE, *Le royaume de Paris dans l'oeuvre hagiographique de Fortunat*, in: *Études Mérovingiennes* (wie Anm. 7) S. 167–177, da S. 175.

12 GRAUS (wie Anm. 7) S. 409.

13 AIGRAIN (wie Anm. 1) S. VIII f.

14 GRAUS (wie Anm. 7) S. 409.

15 DELARUELLE (wie Anm. 10) S. 69 unterstrich erstmals deutlich die unterschiedliche Darstellungsweise Radegundes in den beiden Viten. Dazu GRAUS (wie Anm. 7) S. 407–410. Dann Friedrich PRINZ, *Frühes Mönchtum im Frankenreich, Kultur und Gesellschaft in Gallien, den Rheinlanden und Bayern am Beispiel der monastischen Entwicklung (4.–8. Jh.)*, München, Wien 1965, S. 484f. Franz J. FELTEN, *Äbte und Laienäbte im Frankenreich, Studien zum Verhältnis von Staat und Kirche im früheren Mittelalter*, Stuttgart 1980 (Monographien zur Geschichte des Mittelalters, 20), S. 89–93. LEONARDI (wie Anm. 7) S. 23–32. Vgl. jetzt auch den erneuten Vergleich beider Viten bei BERSCHIN, *Biographie und Epochenstil im lateinischen Mittelalter II* (wie Anm. 7), der den Supplementcharakter der Vita II hervorhebt und betont, daß das Gesamtbild beider Viten dem der Caesariusvita entspricht (ibid. S. 17f.)

tatsächlichen Begebenheiten nicht mehr klar erkennen läßt. Individuelles Verhalten wird »typisch heiligen« Verhaltensmustern angepaßt, und weniger Vorbildliches oder gar Unheiliges aus dem Leben des Helden wird entweder verschwiegen oder ausdrücklich entschuldigt<sup>16</sup>.

Im Gegensatz zur älteren Forschung, die sich vornehmlich für die »historische Persönlichkeit« eines Heiligen interessierte oder aus einer Vita Informationen zur Geschichte seiner Zeit schöpfte<sup>17</sup>, wertet die hagiographische Forschung heute die Viten selbst vermehrt als Quellen für die Ideenwelt ihrer Zeit aus<sup>18</sup>. Nimmt man nämlich die genosgebundene, tendenziöse, ja verfälschende Darstellung eines Heiligen in seiner Vita ernst, bietet sich die Möglichkeit, wertvolle Einsichten zu gewinnen in christliche Ideale und Vorstellungen von der Gestaltung frommer Lebensführung, die den Autor bei der Abfassung seines Werkes leiteten. Durch einen Vergleich mit anderen Viten lassen sich überdies Wandlungen solcher Ideale und Wertvorstellungen im Laufe der Zeit ebenso ablesen wie das Vorhandensein verschiedener Strömungen innerhalb eines bestimmten Zeitraumes<sup>19</sup>.

Unter Beachtung dieses Sachverhalts scheint es mir nun lohnend, die »historische Radegunde« einmal ruhen zu lassen und jeweils das Bild der Heiligen zu betrachten, wie ihre Biographen es ihren Lesern darzubieten beabsichtigten. Dabei muß die äußere Form der Viten ebenso von Interesse sein wie Vorstellungen von Heiligkeit, die dieses Bild jeweils in bestimmter Weise geprägt haben. Schließlich wäre auch zu fragen, wie weit die unterschiedliche Darstellung Radegundes in ihren beiden Viten in Beziehung zu setzen ist zum spezifischen Umfeld ihrer Biographen.

In einem Vergleich der jeweils verschiedenartig tendenziös gefärbten Darstellung bei Fortunat und Baudonivia ist zu prüfen, ob die Unterschiedlichkeit der Viten etwa nur den voneinander abweichenden Auffassungen ihrer Autoren über Heiligkeit entspringt oder ob dieses Nebeneinander von Heiligkeitsvorstellungen auch das Nebeneinander und Gegeneinander ganz konkreter politischer Interessen reflektiert.

16 Willibrord LAMPEN, *Mittelalterliche Heiligenleben und die lateinische Philologie des Mittelalters*, in: *Liber Floridus* (Festschrift für Paul Lehmann) St. Ottilien 1950, S. 121–129. GRAUS (wie Anm. 7) S. 60–120. F. PRINZ, *Heiligenkult und Adelherrschaft im Spiegel merowingischer Hagiographie*, in: *Hist. Zs.* 204 (1967) S. 529–544. DERS., *Gesellschaftliche Aspekte frühmittelalterlicher Hagiographie*, in: *Zs. für Literaturwissenschaft und Linguistik* 11 (1973) S. 17–36. Friedrich LOTTER, *Severinus von Noricum, Legende und historische Wirklichkeit, Untersuchungen zur Phase des Übergangs von spätantiken zu mittelalterlichen Denk- und Lebensformen*, Stuttgart 1976 (Monographien zur Geschichte des Mittelalters, 12), S. 77–89; 156–177. DERS., *Methodisches zur Gewinnung historischer Erkenntnisse aus hagiographischen Quellen*, in: *Hist. Zs.* 229 (1979) S. 298–356 mit Literaturhinweisen.

17 Vgl. dazu *ibid.* S. 298ff. GRAUS (wie Anm. 7) S. 13–39. PRINZ, *Gesellschaftliche Aspekte* (wie Anm. 16) S. 17.

18 Vgl. oben Anm. 16 und besonders Jacques FONTAINE, *Sulpice Sévère, Vie de Saint Martin, I–II*, Paris 1967–1969 (Sources chrétiennes 133–135). LOTTER, *Severinus* (wie Anm. 16). Vgl. dazu Marc VAN UYTFANGHE, *Les avatars contemporains de l'»hagiologie«*, in: *Francia* 5 (1977) S. 639–671. Martin HEINZELMANN/Joseph-Claude POULIN, *Les vies anciennes de sainte Geneviève de Paris. Études critiques*, Paris 1986 (Bibliothèque de l'École de Hautes Études IV<sup>e</sup> section, Sciences historiques et philologiques, 329).

19 LOTTER, *Methodisches* (wie Anm. 16). Wilhelm POHLKAMP, *Hagiographische Texte als Zeugnisse einer »histoire de la sainteté«*, in: *Frühmittelalterliche Studien* 11 (1977) S. 229–240. Vgl. auch Helmut BEUMANN, *Methodenfragen der mittelalterlichen Geschichtsschreibung*, in: DERS., *Wissenschaft vom Mittelalter, Ausgewählte Aufsätze*, Köln, Wien 1972, S. 1–8.

Venantius Fortunatus war mit Radegunde und der ersten Äbtissin des Kreuzklosters, Agnes, in inniger Freundschaft verbunden. Das achte und elfte Buch seines dichterischen Werks enthalten Gedichte, die er den beiden Frauen mit Blumen übersandte, in Billets bedankt er sich für Speisen und kleine Aufmerksamkeiten, mit denen er von ihnen verwöhnt worden war. Eine Elegie auf die Jungfräulichkeit verfaßte er wahrscheinlich anlässlich der Weihe von Agnes zur Äbtissin<sup>20</sup>. Im Zusammenhang mit der Ankunft der Kreuzesreliquien in Poitiers schreibt er sechs Hymnen auf das Kreuz Christi<sup>21</sup>, und in der »De excidio Thoringiae« genannten Elegie läßt der Dichter Radegunde sprechen und in einem Vergleich mit dem Fall Trojas den Untergang Thüringens, den Verlust ihrer Heimat, ihrer Verwandten und ihrer Jugendliebe Amalfrid beklagen<sup>22</sup>. In diesen Zeugnissen ist Radegunde für Fortunat zwar immer die verehrungswürdige heilige Asketin und achtungsgebietende *domina*, sie zeigen uns jedoch auch eine Frau, die enge menschliche Kontakte pflegte, von ihrer Vergangenheit und ihren Gefühlen sprach, der Dichtkunst nicht abgeneigt war<sup>23</sup>, und Fortunat vom Kloster aus schmackhafte Mahlzeiten übersandte.

Ganz anders erscheint Radegunde in der Biographie, die Fortunat wohl einige Zeit nach ihrem Tode im Jahre 587 aufgezeichnet hat<sup>24</sup>. In ihr deutet er nur vage an, daß er die Heilige überhaupt gekannt hat<sup>25</sup>. Die eher »weltlichen« Züge Radegundes bleiben in der Vita ebenso unerwähnt wie ihr tatkräftiges Eintreten für ihr Kloster, die Bemühungen, wertvolle Reliquien zu beschaffen, die feierliche Einholung des Heiligen Kreuzes und ihre Kontakte zu Bischöfen und Königen. Einen Bericht über die Versuche ihres Gatten Clothar, sie nach der Weihe für sich zurückzugewinnen, und über den Tod und das Begräbnis der Heiligen sucht man in der Vita Fortunats vergeblich.

Nach dem Prolog gliedert er seine Radegundisvita entsprechend den Stationen ihres Lebens in vier Hauptabschnitte: Der erste beinhaltet Herkunft, Jugend und Heirat (cap. 2), der zweite ist der Zeit ihrer Ehe mit Clothar gewidmet (cap. 3–11), der dritte ihrem Leben als Diacona (cap. 12–20), der vierte umfaßt schließlich das Leben der Klosterfrau (cap. 21–38). An die Abschnitte 2–4 schließen sich jeweils Wundererzählungen an<sup>26</sup>. In einem kurzen Schlußkapitel entschuldigt sich Fortunat

20 Venantius Fortunatus, Carmen VIII, 3. Vgl. dazu MEYER (wie Anm. 1) S. 110ff.

21 Venantius Fortunatus, Carmen II, 1–6. Vgl. dazu Franz BRUNHÖLZL, Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters, Bd. 1: Von Cassiodor bis zum Ausklang der karolingischen Erneuerung, München 1975, S. 123f.

22 Venantius Fortunatus, Carminum Appendix 1. Dazu Walther BULST, Radegundis an Amalafred, in: DERS., Lateinisches Mittelalter, gesammelte Beiträge, hg. v. Walter BERSCHIN, Heidelberg 1984 (Supplemente zu den Sitzungsberichten der Heidelberger Akad. der Wiss. Phil.-hist. Kl. 1983, Bd. 3), S. 44–56. Zur Überschrift »de excidio Thoringiae«: Ibid. S. 46f. Vgl. auch Venantius Fortunatus Carminum Appendix 3.

23 Vgl. Venantius Fortunatus, Carminum Appendix 31; Carmen VIII, 1. Dazu BULST (wie Anm. 22) S. 49f.

24 Ed. KRUSCH (wie Anm. 2). MEYER (wie Anm. 1) S. 23.

25 Vita I, 25. Vgl. PORTMANN (wie Anm. 7) S. 38. In der Vita des Fortunat ebenfalls persönlich bekannten Germanus von Paris, cap. 40, 113 und cap. 65, 177, ed. Bruno KRUSCH, 1885 (MGH AA IV, 2) S. 20, 25 dagegen verleiht er der Glaubwürdigkeit seines Berichts gerade dadurch Nachdruck, daß er seine Augenzeugenschaft betont: ... *haec ... presente me gesta sunt*.

26 Zum Aufbau: MEYER (wie Anm. 1) S. 91f.

dafür, so wenigstens berichtet zu haben, mit dem Topos<sup>27</sup>, daß *ubertas* beim Leser Überdruß erzeuge. Er zählt dann alliterierend und gleichsam als Zusammenfassung ihres Lebens ihre Tugenden auf: *qua pietate, parcitate, dilectione, dulcedine, humilitate, honestate, fide, fervore sic vixerit* (cap. 39).

Fortunatus gliedert das Leben Radegundes also chronologisch. Die Darstellung erfolgt in gebundener Prosa, wobei episodische Erzähleinheiten sehr bedacht in die Vita eingeflochten werden<sup>28</sup>. Obwohl sich Fortunatus gegenüber seinen sonstigen Schreibgewohnheiten dem Genos des Heiligenlebens gemäß bewußt für einen einfachen Stil, den *sermo simplex* entscheidet<sup>29</sup>, zeigt er sich doch auch hier als der literarisch gewandte »Spätling lateinischer Kultur«<sup>30</sup>. Man wird wohl kaum davon ausgehen können, daß seine schriftstellerischen Fähigkeiten angesichts der übergroßen Verehrung für die Heilige versagten<sup>31</sup>.

Wilhelm Meyer hat in seinen Überlegungen zum Aufbau der Vita Fortunatus ein weiteres Ordnungsprinzip für den vierten Lebensabschnitt der Heiligen festgestellt: Die in Kapitel 21 genannten Tugenden Radegundes *ieiunium, obsequium, humilitas, caritas, labor* und *cruciatus* sind gleichsam als Überschriften zu den folgenden Kapiteln anzusehen<sup>32</sup>. Die Begebenheiten aus dem Leben der Heiligen, die hier berichtet werden, lassen jeweils ihre Tugenden deutlich hervortreten<sup>33</sup>. Demnach ist innerhalb des Abschnittes der Vita, der dem Leben der Klosterfrau gewidmet ist, der Stoff keineswegs chronologisch angeordnet, sondern kategorisierend nach Tugenden<sup>34</sup>. Fortunatus verfolgt offensichtlich nicht das Ziel, den Lebenslauf der Heiligen im einzelnen wiederzugeben, sondern hält nur Begebenheiten aus ihrem Leben für erwähnenswert, die dazu dienen können, ihre Tugenden zu veranschaulichen.

Dieses kategorisierende Ordnungsprinzip wendet Fortunatus nun aber auch für die Schilderung der drei anderen Lebensabschnitte Radegundes an. Nach einer kurzen zusammenfassenden Zustandsbeschreibung folgen jeweils Erzählungen, die die Tugenden Radegundes verdeutlichen sollen<sup>35</sup>. Die sich an die Schilderung jedes

27 Vgl. dazu Gertrud SIMON, Untersuchungen zur Topik der Widmungsbriefe mittelalterlicher Geschichtsschreiber bis zum Ende des 12. Jh., 2. Teil, in: Archiv für Diplomatik 5/6 (1959/60) S. 73–153, da S. 82–88. Ernst Robert CURTIUS, Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter, Bern, München 1961, S. 479–485.

28 So z. B. Vita I, 2; 5; 9; 12; 19; vgl. LOTTER, Methodisches (wie Anm. 16) S. 341 mit Anm. 181. Zu episodenhafter Überlieferung in der Hagiographie: Ibid. S. 309f.; 329.

29 Vita I, 1: *privato sermone*. Dazu: BERSCHIN, Biographie und Epochenstil I (wie Anm. 7) S. 284 und Biographie und Epochenstil II (wie Anm. 7) S. 15. Richard COLLINS, Beobachtungen zu Form, Sprache und Publikum der Prosabiographien des Venantius Fortunatus in der Hagiographie des römischen Gallien, in: Zs. für Kirchengeschichte 92 (1981) S. 16–38, da S. 22–25.

30 PRINZ, Frühes Mönchtum (wie Anm. 15) S. 485.

31 So begründet BERNOULLI (wie Anm. 7) S. 80 das Fehlen wichtiger Informationen in Vita I. Vgl. auch LEONARDI (wie Anm. 7) S. 28f.

32 MEYER (wie Anm. 1) S. 91f.

33 Vita I, 21–22: *ieiunium*; 23–24: *obsequium, humilitas, caritas* und *labor*; 25–26: *cruciatus*.

34 Die Angabe in Vita I, 24, Radegunde habe – *priusquam exciperet Arelatensem regulam* – den Mitschwestern warmes Wasser bereitet, ist gegen MEYER (wie Anm. 1) S. 91, vgl. auch S. 95, keine chronologische Angabe, sondern betont den Gehorsam Radegundes gegen Sancti Caesarii regula (wie Anm. 1), 31. Vgl. dagegen AIGRAIN (wie Anm. 1) S. 125 und SCHEIBELREITER (wie Anm. 5) S. 18.

35 Für den 1. Lebensabschnitt am Hof vgl. unten S. 9f. 2. Abschnitt am Hof: Die Zustandsbeschreibung wird eingeleitet mit: *Nubit ergo terreno principi, nec tamen separata caelesti* (cap. 3). Der »Tugendbericht« beginnt cap. 3: *Illo vero sub tempore*, dann werden illustriert »Almosengeben« (cap. 3);

Lebensabschnitts anschließenden Wunderberichte gehören unmittelbar zum Tugendlob der Heiligen, da Fortunat die vollbrachten Wunder als äußere Zeichen der Tugendhaftigkeit verstanden wissen will<sup>36</sup>. Die Vita weist damit eine Verwandtschaft zur antiken Herrscherbiographie auf, die in gebundener Prosadarstellung Leben und Wirken eines Helden in kategorisierender Weise zu verdeutlichen suchte und in den Kaiserbiographien Suetons ihre Vollendung fand<sup>37</sup>.

Die Vita wäre somit einem Zweig der christlichen Biographie zuzuordnen, der formal antik-rhetorischen Traditionen der Biographie und des Enkomions verpflichtet ist und einen christlichen Helden dadurch idealisiert, daß er seine Tugendhaftigkeit und Weltüberwindung lobend hervorhebt<sup>38</sup>.

Wie das christliche Persönlichkeitsideal in der Darstellung eines Heiligenlebens aufgefaßt ist, zeigt sich vor allem daran, welchen Stellenwert die Wunder in der Vita haben, wobei entscheidend ist, ob die Begriffe *virtus* bzw. *virtutes* als »Tugendhaftigkeit« bzw. »Tugenden« verstanden werden oder in aretalogischem Sinne als »Wundermacht« oder Synonym für die Wunder selbst<sup>39</sup>. Die Wunder Radegundes stehen in der Vita Fortunats in einem engen Zusammenhang mit ihren Tugenden. Dies verdeutlicht auch der letzte Satz der Lebensbeschreibung: *sed de beatae virtutibus sufficiat exiguitas* (cap. 39), denn schon aus wenigem könne in den Wundern (*miraculis*) die Fülle ihrer dann aufgezählten Tugenden erkannt werden. Der Begriff *virtutes* ist hier ganz bewußt doppeldeutig im Sinne von Tugenden und Wundern gebraucht. Sonst vermeidet ihn Fortunat in der Vita überhaupt, Wunder nennt er *miracula* oder *mysteria*. Radegunde tritt uns in seiner Vita also nicht so sehr als charismatische Wundertäterin entgegen, die von vornherein mit Wunderkraft ausgestattet ist<sup>40</sup>, vielmehr ist das Bild ihrer Heiligkeit hier wesentlich bestimmt durch die Darstellung ihrer tugendhaften Lebensführung, in deren Folge sie dann von Gott schon früh mit der Fähigkeit, Wunder zu vollbringen, ausgestattet wurde.

Im Prolog der Vita, der gleichsam programmatisch das Bild der Heiligen entwickelt, knüpft Fortunat an das antike Idealbild der *virago* an. Römischen Schriftstellern

»Barmherzigkeit« (cap. 4); »Askese« (cap. 5; 6); »Demut« und »Frömmigkeit« (cap. 4; 7; 9); die Macht der Heiligen gegenüber dem König (cap. 7; 10); »Gastfreundschaft gegen die Diener Gottes« (cap. 8). 3. Abschnitt – »Velata«: Beginnt mit der Nachricht vom Tod des Bruders und der Schilderung der Weihe (cap. 12); eine sich anschließende Pilgerfahrt illustriert das Ablegen weltlicher Gewänder (cap. 13; 14); neuerliche Zustandsbeschreibung: *Hinc cum in Villa Suedas ...* (cap. 15); Tugendlob in cap. 16–19: *ieiunium* (cap. 16); *misericordia* (cap. 16); *pietas* und *karitas* (cap. 17–19).

36 Vita I, 26: *Hinc actum est, quod ipsa abdiderit, hoc miracula non tacerent*. Vgl. auch *ibid.*, 11: *Hic igitur beatis actibus occupatam in tantum provexit divina clementia, ut etiam adhuc in palatio laica, Domino largiente, declararentur pro ea miracula*.

37 Wolf STEIDLE, Sueton und die antike Biographie, München <sup>3</sup>1963 (Zetemata, 1). Zu ihrem Fortwirken in der Hagiographie: M. HEINZELMANN, Neue Aspekte der biographischen und hagiographischen Literatur in der lateinischen Welt (1.–6. Jh.), in: *Francia* 1 (1973) S. 27–44, besonders S. 33. F. LOTTER, Zur literarischen Form und Intention der Vita Heinrici IV., in: *Festschrift für Helmut Beumann*, hg. v. U. JÄSCHKE und R. WENSKUS, Sigmaringen 1977, S. 288–329, besonders S. 293 ff. COLLINS (wie Anm. 29) S. 20.

38 LOTTER, Zur literarischen Form (wie Anm. 37) S. 293 ff. DERS., Methodisches (wie Anm. 16) S. 310 ff. COLLINS (wie Anm. 29) S. 20.

39 HEINZELMANN (wie Anm. 37) S. 38 f. Vgl. GRAUS (wie Anm. 7) S. 51 ff.

40 Vgl. oben Anm. 36. Dafür spricht auch, daß Fortunat aus der Jugend Radegundes keine Wunder berichtet.

war es bei der Darstellung einer Heldin daran gelegen, ihren Mut, ihre Standhaftigkeit, ihre Tapferkeit und ihren Gleichmut im Erleiden von Schmerz lobend herauszuheben und sie so dem Manne gleichzusetzen. Auch in der christlichen Überformung des weiblichen Ideals blieb das Bild der »männlich« starken Frau weiter Leitmotiv, sei es nun bei der Darstellung von Standhaftigkeit und Todesbereitschaft einer Märtyrerin oder im Lobpreis des siegreichen Kampfes, den die Asketin und Bekennerin zu bestehen hatte<sup>41</sup>. Fortunat sagt im Prolog, daß die *largitas* des Erlösers so reich sei, daß er selbst im Geschlecht der Frauen gewaltige Siege feiere. Er verwandele die Weichheit der Frauen in Stärke aus dem Glauben<sup>42</sup>. Eine aus der Zahl dieser Frauen sei Radegunde, deren Leben er beschreiben wolle, damit die in dieser Welt zurückgelassene Erinnerung an ihren Ruhm gefeiert werde.

Der Prolog verschweigt jedoch, daß es sich bei dieser tugendstarken und ruhmreichen Frau um eine Nonne oder Klostergründerin handelt. Nimmt man dies zusammen mit dem Fehlen wichtiger Informationen, die nicht zuletzt die Gründung des Klosters und dessen Organisation und Ausstattung mit kostbaren Reliquien betreffen, gewinnt man den Eindruck, daß Fortunat in seiner Lebensbeschreibung der Heiligen ihren Verdiensten als Klostergründerin keine besondere Bedeutung beimessen wollte. Warum aber widmet er dann der Klosterfrau Radegunde einen so umfangreichen und ausführlichen Abschnitt seiner Vita, in dem er wieder und wieder ihre Fastenübungen, ihren Gehorsam, ihre Demut gegenüber ihren Mitschwestern, ihren Arbeitseifer und ihre Selbstfolterungen preist?

Die Vita Fortunats ist getragen vom Grundgedanken der Prädestination Radegundes zu heiligmäßigem Leben, das im Laufe der Zeit immer vollkommener wird. Fortunat beginnt die Vita mit knappen Informationen über die Herkunft Radegundes. Den Bericht von den Ereignissen bei der Verwüstung ihrer Heimat durch die Franken leitet er dann mit einem Vergleich ein: Wie das Volk Israel verließ Radegunde ihr Vaterland<sup>43</sup>. Wie dieses von Gott besonders auserwählt, geht sie in ihre »babylonische Gefangenschaft«<sup>44</sup>, die sie durch Gehorsam gegen Gott und das ihr auferlegte Schicksal durch fromme Lebensführung überwindet<sup>45</sup>. Die asketische Übung der *peregrinatio* klingt an in den *Aktiva exit* und *migrat*<sup>46</sup>. Das Gefangen-

41 Vgl. dazu PORTMANN (wie Anm. 7) S. 7–24. HEINZELMANN/POULIN (wie Anm. 18) S. 59ff. mit Anm. 289ff.

42 Vita I, 1. Neben Belegstellen bei PORTMANN (wie Anm. 7) S. 7–24 und HEINZELMANN/POULIN (wie Anm. 18) S. 59ff. mit Anm. 289ff., vgl. hierzu auch den Brief Caesarias von Arles an Radegunde, ed. Wilhelm GUNDLACH, 1892 (MGH EE III, Epistolae aevi Merovingici collectae, 1), S. 450–453, da S. 451, Zeile 17ff.

43 Vita I, 2: *vice Israhelitica exit et migrat de patria*.

44 Vgl. Amos 7, 17. Dazu: Godefroid KURTH, Sainte Radegonde et Samuel, in: Revue d'histoire ecclésiastique 15, 1 (1914) S. 246–250. Vgl. auch die allegorische Deutung der babylonischen Gefangenschaft bei Gregor von Tours, Hist. I, 15.

45 Vgl. Paulus, Ad Hebraeos 11, 8. Dazu: LOTTER, Severinus (wie Anm. 16) S. 79f.

46 Vgl. auch Venantius Fortunatus, Vita Hilarii, cap. V, 17, ed. Bruno KRUSCH, 1885 (MGH AA IV, 2) S. 3: ..., *quia quantum pro nomine Christi longius discedebat de solo proprio tantum merebatur fieri vicinior caelo*. Hans VON CAMPENHAUSEN, Die asketische Heimatlosigkeit im altkirchlichen und frühmittelalterlichen Mönchtum, Tübingen 1930 (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte, 149). Bernhard KÖTTING, Peregrinatio religiosa, Wallfahrten in der Antike und das Pilgerwesen in der alten Kirche, Regensburg, Münster 1950 (Forschungen zur Volkskunde, 33/34/35), S. 302–307.

schaftsmotiv setzt sich fort in der Aussage, Radegunde sei in Athies Wächtern übergeben worden (cap. 2).

Bei der Schilderung von Herkunft und früher Jugend übergeht Fortunat die Kindheit Radegundes. Und die furchtbaren Eindrücke, die sie bei der Verwüstung ihrer Heimat mitgenommen haben muß<sup>47</sup>, sind in einem knappen Ablativus absolutus zusammengefaßt: *tempestate barbarica Francorum victoria regione vastata* (cap. 2).

Einzig ihre Gefangenschaft und die Demütigungen, die sie durch den Streit der Könige um sie als »Beute« hinnehmen mußte, werden in die Vita aufgenommen. Für die Geschichte der Heiligen wählte Fortunat den Stoff unter theologischen, nicht unter historischen Gesichtspunkten aus<sup>48</sup>.

Den geläufigen *Puer-Senex*-Topos führt er für die Zeit Radegundes in Athies in kunstvoller Weise aus<sup>49</sup>: Unter Hinzufügung entsprechender Formulierungen berichtet er aus ihrer Jugend nur das, was ihre frühe Reife belegt, und ordnet es ihren späteren Lebensabschnitten zu<sup>50</sup>: Die Aussage, Radegunde habe sich schon in früher Jugend nach dem Martyrium gesehnt, weist auf ihre Zeit als Königin, in der sie es durch die Verfolgungen der Hofleute Clothars »zum Teil« (*pro parte*, cap. 2) erleidet. Sie wäscht, speist, pflegt (sicher arme) Kinder, was ihre karitative Tätigkeit als Diacona vorwegnimmt, sie veranstaltet in kindlicher Weise eine Kreuzesprozession<sup>51</sup>, wie später bei der Einholung der Kreuzesreliquie<sup>52</sup>, die Fortunat dann allerdings verschweigen wird. Wie in ihrer Klosterzeit verrichtet sie freudig schmutzige Arbeiten.

Die Prädestination Radegundes zur Heiligkeit tritt in der Schilderung ihrer Jugendzeit klar zutage: Gott befähigte sie schon als Kind zu tugendhaftem Lebenswandel, ihre späteren Verdienste sind vorweggenommen in kindlichen Gedanken und Spielen<sup>53</sup>. Der Bericht vom dritten Lebensabschnitt der Heiligen beginnt mit einem Satz, der geradezu schlaglichtartig beleuchtet, daß Fortunat das Leben Radegundes als stufenweisen Aufstieg zu Vollkommenheit verstanden wissen will: Gott lasse in seiner Güte den Menschen oft einen unglücklichen Zufall zum Heil

47 Noch in der Klosterzeit erinnerte sie sich lebhaft daran. Vgl. Venantius Fortunatus, Carminum Appendix 1. Dazu: BULST (wie Anm. 22). AIGRAIN (wie Anm. 1) S. 1–23.

48 Für Fortunat ist eine Heiligenvita *medella publica*, vgl. Vita Albini, cap. I, 1, ed. Bruno KRUSCH, 1885 (MGH AA IV, 2) S. 28: ... *duplici beneficio populis consulitura, dum et in illo (sancto) cernerent admiranda quae colerent et in se respicerent quod unusquisque sagaciter emendaret, id est dum apud unum tot praedicanda cognoscerent, apud se resecare vitia singuli non different, quatenus tam unica beati viri relatio medella publica fieret audientium*. Vgl. dazu COLLINS (wie Anm. 29) S. 19ff. und BERSCHIN, Biographie und Epochenstil I (wie Anm. 7) S. 279.

49 Dazu: CURTIUS (wie Anm. 27) S. 108–115. PORTMANN (wie Anm. 7) S. 39. GRAUS (wie Anm. 7) S. 69f.

50 Vita I, 2: *Indicabat adolescens iam tunc merita senectutis, ...; Iam tunc id agens infantula ...; Hoc etiam praemeditans ...*

51 Vgl. KURTH (wie Anm. 44) S. 248, der der Ansicht ist, das Kind Samuel, das als »Kleriker« die »Prozession« leitete (*cum Samuele parvulo clerico*, Vita, I, 2), habe es nicht gegeben und Fortunat spiele hier nur auf den Propheten Samuel an, da ein »junger Kleriker« nichts im Kreise junger Mädchen zu suchen gehabt hätte. Die Worte *praecedentem* (Samuel) und *subsequens* (Radegunde), die in ihren Bezügen so klar sind, biegt er ungerechtfertigt um in »*praecedentem* (Radegunde) *subsequentes* (Kinder)«.

52 Vita II (wie Anm. 3) 16; 17. Gregor von Tours, Liber in gloria martyrum 5 (wie Anm. 4). DERS., Hist. IX, 40. Vgl. auch Venantius Fortunatus Carmina II, 1–6.

53 AIGRAIN (wie Anm. 1) S. 31.

ausschlagen; damit Radegunde einen noch frommeren Lebenswandel (*religiosius*) führe, wurde ihr Bruder getötet<sup>54</sup>. Sein Tod wurde, so überliefert es auch Gregor von Tours (Hist. III, 7), zum Anlaß ihrer *conversio*. Von Bischof Medardus von Noyon ließ sie sich dann zur Diacona weihen<sup>55</sup>. Gregor bezeugt, daß Clothar den Bruder hatte ermorden lassen, Fortunat verschweigt es.

Die tatsächlichen Umstände dieses Mordes bleiben im Dunkeln. Man hat vermutet, daß er im Vorfeld des Aufstandes der Thüringer und Sachsen geschehen ist<sup>56</sup>. Der Bruder Radegundes hatte wahrscheinlich nach Konstantinopel reisen wollen, woran sie ihn zu hindern suchte<sup>57</sup>. Vielleicht war sie sogar selbst in politische Aktivitäten verwickelt, die schon an sich zu einer Entfremdung mit dem König geführt haben könnten<sup>58</sup>. Sie gibt sich jedenfalls eine Mitschuld am Tod des Bruders, wie aus ›Carminum Appendix 1‹ Fortunats hervorgeht<sup>59</sup>.

Der Hagiograph Fortunat läßt den Leser über die tatsächlichen Zusammenhänge im Unklaren, sie werden reduziert und zugleich verallgemeinert auf ein von Gott gewolltes Geschick, das die Heilige auf ihrem Weg zur Vollkommenheit voranzuschreiten veranlaßt. So erscheinen in seiner Vita die Tugenden der beiden Lebensabschnitte nach der *conversio* noch gesteigert: Die Tugenden der Jugendlichen und der Königin werden wieder aufgenommen, daneben treten für die Diacona jedoch besonders Keuschheit und Besitzlosigkeit und ihre gesteigerte karitative Tätigkeit (cap. 17, 19), für die Klosterzeit kommen dann noch Gehorsam gegen die Regel von Arles (cap. 23, 24) und extreme Askese (cap. 25, 26) hinzu<sup>60</sup>.

Die Klosterzeit Radegundes ist in dieser Vita also aufgefaßt als eine Zeit der Vollendung ihrer Heiligkeit, wofür ihre Verdienste als Klostergründerin allerdings keine Rolle spielen sollten.

Eine ebenso tendenziöse, jedoch andersartige Darstellung Radegundes findet sich

54 Vita I, 12. Vgl. auch für den Lebensabschnitt am Hofe Clothars: ..., *evitans pompam regalem, ne saeculo cresceret, sed cui debebatur, et humana gloria non mutatur* (cap. 2). Vgl. auch PORTMANN (wie Anm. 7) S. 41.

55 Das Datum der Weihe ist nicht gesichert. AIGRAIN (wie Anm. 1) S. 47–53 datiert um 555. Zuletzt von EWIG (wie Anm. 1) S. 56 f. auf 550 datiert. Es ist fraglich, ob die Trennung von Clothar und die Weihe kirchenrechtlich erlaubt waren. Dazu: AIGRAIN (wie Anm. 1) S. 46–56. PORTMANN (wie Anm. 7) S. 41. GRAUS (wie Anm. 7) S. 117 f. UEDING (wie Anm. 7) S. 205. Vita I, 12 betont ausdrücklich die Zustimmung des Königs: *Directa igitur a rege ...* und rechtfertigt so im nachhinein die Weihe durch Medardus. Vgl. dazu auch unten Anm. 58. Vgl. auch Vita II, 4: ... *rex ...*, *se dolens gravi damno pati, qui talem et tantam reginam permississet a latere suo discedere, ...*

56 MEYER (wie Anm. 1) S. 94 f. AIGRAIN (wie Anm. 1) S. 46 ff.

57 Venantius Fortunatus, Carminum Appendix 1, Zeile 129 f. an Amalfrid: *ille tuos cupiens properat dum cernere vultus, nec suus impletur dum meus obstat amor.*

58 Dafür spräche: *ibid.*, Zeile 147 f.: *quae semel excessi patriam, bis capta remansi atque iterum hostes fratre iacente tuli.* Nimmt man dies zusammen mit der Aussage Fortunats, Radegunde sei *directa a rege* (vgl. Anm. 55) geweiht worden, könnte man zunächst an eine Verbannung vom Hof denken. Vgl. aber oben Anm. 55. Auch der in Vita I, 12 geschilderte Widerstand der *proceres* gegen die Weihe legt doch eher einen aktiven Entschluß der Heiligen nahe, der vom König allenfalls gebilligt wurde, so zuletzt SCHEIBELREITER (wie Anm. 5) S. 21, Anm. 113.

59 Venantius Fortunatus, Carminum Appendix 1, Zeile 145 f.: *impia, crede, tuae rea sum, germane, saluti; mors cui sola fui, nulla sepulchra dedi.*

60 Auch die den Lebensabschnitten angefügten Wunderberichte steigern sich ihrer Zahl nach. Zum Gedanken der Steigerung der Religiosität Radegundes vgl. auch LEONARDI (wie Anm. 7) S. 25.

in der Vita, die die Nonne des Kreuzklosters, Baudonivia, im Auftrag ihrer Äbtissin Dedimia innerhalb der ersten beiden Jahrzehnte des 7. Jahrhunderts verfaßte<sup>61</sup>. Der Zusammenhang zwischen ihrer Darstellungsweise und ihrem spezifischen Umfeld liegt hier jedoch klarer auf der Hand. Schon die Dedikationsformel der Vita weist sie als Vita einer Klosterheiligen aus: Baudonivia widmet sie den heiligen Frauen, die durch die Gnade von Verdiensten geschmückt sind, der Äbtissin Dedimia und der ganzen Klostersgemeinschaft der Herrin Radegunde.

Baudonivia kennzeichnet die Vita ausdrücklich als Zusatzvita zu der Fortunats: Sie wolle nun das berichten, was der Bischof Fortunat übergangen habe, um *prolixitas* zu vermeiden. Man spürt, daß sie einige Skrupel bei ihrem Vorhaben hegte, wenn sie anführt, er habe das ja selbst zugegeben (*sicut ipse in libro suo disseruit*), und ihn dann wörtlich zitiert<sup>62</sup>.

Auch im Laufe ihres Berichts greift sie mehrmals auf das Buch zurück: Mit dem Verweis, daß Fortunat ausführlich über Herkunft, Jugend und Ehe der Heiligen berichtet habe (cap. 1), macht sie bereits deutlich, daß ihr Interesse vornehmlich der Zeit Radegundes nach der *conversio* gelten soll. Weitere Rückverweise auf die Vita Fortunats finden sich im Zusammenhang mit asketischen Tugenden und Bußübungen der Heiligen (cap. 8). Baudonivia versichert zwar, daß das frühere Buch alles darüber gesagt habe, sie spart aber Tugenden und Askese Radegundes in ihrem Lebensbericht keineswegs aus, sondern akzentuiert sie neu zugunsten von Tugenden und Bußübungen, die für ein nach der Regel von Arles funktionierendes Kloster von Bedeutung sein mußten: Gepriesen werden vor allem die Standhaftigkeit Radegundes bei den Versuchen ihres Gatten Clothar, sie zu sich zurückzuholen (cap. 4, 6, 7), ihre Besitzlosigkeit (cap. 8, 10) und ihre Beharrlichkeit bei den Nachtwachen und den *lectiones* (cap. 8–10). Von dem, was Radegunde tat (*de his quae gessit*, Prolog), berichtet Baudonivia neben vielen Wundern ebenfalls genau das, was für ihr Kloster von zentraler Bedeutung sein mußte, seine Gründung und Organisation durch die Heilige, ihre Bemühungen, es durch Verhandlungen und Ausstattung mit Reliquien abzusichern und durch die Einführung der Arleser Nonnenregel und die Einsetzung einer Äbtissin zu stabilisieren<sup>63</sup>.

Die Biographie trägt somit den Interessen und Erfordernissen ihres Klosters Rechnung und ist aus dem speziellen Wirklichkeitsverständnis einer Nonne ver-

61 Ed. KRUSCH (wie Anm. 3). Zur Datierung: Ibid. S. 359f. Vgl. auch COUDANNE (wie Anm. 9) S. 46. Baudonivia hatte Radegunde noch persönlich gekannt, vgl. Vita II, Prolog: *Cum sim ego minima omnium minimarum, quam ab ipsis cunabulis ante sua vestigia peculiarem vernulam familiariter enutrivit, ...* Die Argumentation von J. LAPORTE, Note sur le témoignage de Baudonivie, in: *Études Mérovingiennes* (wie Anm. 7) S. 49–51 gegen die Augenzeugenschaft Baudonivias überzeugt nicht. Zum »Werk« als »Auftragswerk« vgl. Gertrud SIMON, Untersuchungen zur Topik der Widmungsbriefe (wie Anm. 27), Erster Teil, in: *Archiv für Diplomatik* 4 (1958) S. 52–119, da S. 59–68; 98–102.

62 Vita II, Prolog. Baudonivia läßt *in miraculis* zwischen *agnoscitur* und *amplitudo* aus.

63 Die Annahme der Sancti Caesarii regula (wie Anm. 1) und die Einsetzung der Äbtissin bezeugen Gregor von Tours und die in seinen Bericht eingefügten Dokumente: Hist. IX, 39; 40; 42. Vgl. auch Vita I, 24. Venantius Fortunatus, Carmen V, 2. Zu der Frage, ob sie sich die Regel schicken ließ, wie aus dem Brief Caesarias von Arles (wie Anm. 42) hervorgeht, oder nach Gregor von Tours, Hist. IX, 40 nach Arles reiste, um die Regel zu holen, und zur Einsetzung von Agnes als Äbtissin vgl. MEYER (wie Anm. 1) S. 97ff. UEDING (wie Anm. 7) S. 214, Anm. 86. R. AIGRAIN, Le voyage de sainte Radegonde à Arles, in: *Bulletin philologique et historique du Comité des travaux historiques et scientifiques* (1926/27) S. 119–127. DEBUS (wie Anm. 6) S. 65f. Vgl. auch unten Anm. 90.

faßt<sup>64</sup>, die die heilige Gründerin ihres Klosters darzustellen bemüht ist; sie ist keineswegs »objektiver« als die Biographie Fortunats<sup>65</sup>.

Wilhelm Meyer hat darauf hingewiesen, daß die zunächst recht ungeordnet scheinende Vita Baudonivias sowohl chronologisch als auch nach »Taten« und »Wundern« gegliedert ist<sup>66</sup>. Er stellte fest, daß in den Kapiteln 1–10 die Taten beschrieben werden, die dann noch einmal untergliedert sind nach Taten der Ehefrau, der Velata und der Klosterfrau<sup>67</sup>. Mitten in Kapitel 10, deutlich von den »Taten« abgesetzt, beginnt der Wunderbericht<sup>68</sup>. Der Aufbau der Vita hebt die Bedeutung der Klosterreliquien hervor: In ihrem Zentrum steht der Bericht von den Geschehnissen um diese kostbaren Schätze (cap. 13–17), um den die Wunder der Heiligen gruppiert sind (cap. 10–12; cap. 18–20); diese werden dann wiederum eingerahmt von den »Taten« Radegundes am Anfang der Vita (cap. 1–10) und dem Bericht von Tod und Begräbnis der Heiligen am Ende der Vita (cap. 20–24), dem dann noch Kapitel mit Wundern Radegundes *post mortem* (cap. 25–28) folgen.

Die Schilderung von Tod und Begräbnis der Heiligen (cap. 20–24) trägt deutlich konsolatorische Züge: Immer wieder verleiht Baudonivia den Klagen der Klostergemeinschaft und ihrer eigenen Trauer über den Verlust der Heiligen Ausdruck; stets aufs neue fällt sie von tröstlichen Gedanken in Äußerungen tiefsten Schmerzes, bis sie als überzeugendes Trostargument anführt, die Heilige weile nun im Paradies und könne im Reich Christi Fürsprache für die Nonnen einlegen<sup>69</sup>.

Der Aufbau der Vita folgt zwar chronologischen wie sachlichen Aspekten, ist aber bei weitem nicht so kunstvoll komponiert und von theologischer Gedankenführung getragen wie die Fortunats. Baudonivia fügt Episoden, die in der mündlichen Tradition ihres Klosters vorgeformt sein dürften und nur sehr lose aneinandergereiht werden, in den Rahmen des Lebenslaufs der Heiligen ein. Ihre Vita ist somit einem Vitentyp zuzurechnen, der von Friedrich Lotter als »aretologisch-hagiographischer Typ« bezeichnet wurde<sup>70</sup>. Fortunat hatte bei seiner Schilderung das Gewicht auf die Tugenden Radegundes und darauf gelegt, daß sie sich in das ihr von Gott auferlegte Schicksal fügte. Baudonivia hingegen setzt die königliche Abkunft

64 GRAUS (wie Anm. 7) S. 409f.

65 So besonders dargestellt von DELARUELLE (wie Anm. 10) S. 69; Vgl. auch BERNOULLI (wie Anm. 7) S. 87. AIGRAIN (wie Anm. 1) S. VIII f. DERS., *L'hagiographie* (wie Anm. 9) S. 161; 302. COUDANNE (wie Anm. 9) S. 45–49. Zuletzt noch SCHEIBELREITER (wie Anm. 5) S. 23.

66 MEYER (wie Anm. 1) S. 92.

67 Ausnahmen: Eine Episode (Vita II, 2) soll zwar die Standhaftigkeit Radegundes illustrieren, weist aber schon Züge eines Missionswunders auf. Eine Mehrungswunderepisode (Vita II, 10) soll die Besitzlosigkeit Radegundes illustrieren, dazu unten S. 25f.

68 Vita II, 10: *Unde pro tam immensis beneficiis, quae sunt in ea divino munere conlata, Dominus virtutum largitor eam in miraculis clariorem reddidit*. Ich schließe mich der Interpunktion MEYERS (wie Anm. 1) S. 92 an.

69 Vita II, 22. Vgl. auch Gregor von Tours, *Liber in gloria confessorum* 104 (wie Anm. 4), auf das sich Vita II, 23 bezieht. Rudolf KASSEL, *Untersuchungen zur griechischen und römischen Konsolationsliteratur*, München 1958 (Zetemata, 18). Peter VON MOOS, *Consolatio*, Studien zur mittellateinischen Trostliteratur. Über den Tod und zum Problem der christlichen Trauer, München 1971 (Münstersche Mittelalter-Schriften, 3, 1–4), Bd. 3/1, S. 41; 87–104; Bd. 3/3, S. 78.

70 LOTTER, *Severinus* (wie Anm. 16) S. 1–20; 59–77. DERS., *Zur literarischen Form* (wie Anm. 37) S. 299ff. DERS., *Methodisches* (wie Anm. 16) S. 308ff.

der Heiligen wie eine Überschrift über die Vita<sup>71</sup>. So nimmt sie zwar die Aussage Fortunats, Radegunde habe den irdischen König geheiratet, ohne sich vom himmlischen zu trennen<sup>72</sup>, wieder auf, hebt dabei aber ihr Königtum besonders hervor: Die dem weltlichen Fürsten Verbundene sei eher eine himmlische als eine irdische Königin gewesen<sup>73</sup>.

Baudonivia verkürzt die Ehe Radegundes, die doch ein Jahrzehnt oder länger dauerte<sup>74</sup>, zu der Bemerkung: *sed in ipso coniunctionis brevi tempore* (cap. 1), und nimmt so dieser Zeit ihre Bedeutung<sup>75</sup>. Schon in der Welt habe sie ein Beispiel klösterlicher Gesinnung abgegeben, bereits im Laienstand habe die Frömmigkeit der Nonne die spätere *conversio* vorweggenommen (cap. 1). Das Idealbild der Klosterfrau Radegunde prägt die Interpretation, die Baudonivia von der Zeit der Heiligen vor ihrer Weihe gibt. Anders als bei Fortunat wird bei ihr nicht ein Schicksalsschlag zum Anlaß für die Abwendung vom weltlichen Leben, sondern Baudonivia spricht von *vota* der Heiligen, die die Trennung vom König forderten (cap. 3). Auch hierdurch soll der Leser den Eindruck gewinnen, Radegunde habe »schon immer« Nonne sein wollen.

So liegt der Darstellung Baudonivias im Gegensatz zu der Fortunats nicht der Gedanke einer Steigerung, sondern einer sich immer gleich bleibenden Heiligkeit zugrunde (*vita sibimet semper aequalis*, cap. 9)<sup>76</sup>. Mit der *conversio* als einer *nativitas caelestis* beginnt das eigentliche Leben der Heiligen, das auf die Zeit vor ihrer Weihe zurückstrahlt. Die Darstellung Baudonivias ist demnach einer Heiligkeitsauffassung verpflichtet, der zufolge sich die charismatische Begnadung der Heiligen nicht zuletzt daran zeigt, daß sie im Sinne der Prädestinationslehre »von Anfang an« als vollendete Heilige auftritt<sup>77</sup>. Durch den kurzen Verweis auf das erste Buch konnte Baudonivia der Schwierigkeit entgehen, die wohl noch allgemein bekannten Nachrichten aus der Zeit Radegundes vor der *conversio* mit diesem Heiligkeitsideal in Einklang bringen zu müssen.

Für das Bild der Heiligen ist die Wunderkraft Radegundes von ganz entscheidender Bedeutung. Der eigentliche Wunderbericht setzt zwar erst in Kapitel 10 der Vita ein, aber schon der »Tatenbericht« ist durchdrungen von der Schilderung wundersamer Ereignisse, die das Charisma Radegundes bezeugen sollen<sup>78</sup>. Der Einleitungssatz des Wunderberichts und Aussagen in den einzelnen Wunderepisoden weisen zwar immer wieder auf den Spender dieser Gnadengaben (*virtutum largitor*) hin<sup>79</sup>, das Medium dieser Macht ist jedoch die charismatische Heilige. So läßt denn Baudonivia

71 Vita II, 1: *De regali progeniae nobile germen erupit, et quod sumpsit ex genere suo, plus ornavit ex fide.* Vgl. unten Anm. 188.

72 Vita I, 3: *Nubit ergo terreno principi, nec tamen separata caelesti. ... plus participata Christo, quam sociata coniugio.*

73 Vita II, 1: *Coniuncta terreno principi nobilis regina, caelestis plus quam terrena.* Vgl. auch *ibid.*, cap. 10: *In Frantia, ubi dum regnare videretur, sibi magis caeleste quam terrenum praeparavit regnum.*

74 EWIG (wie Anm. 1) S. 56f.

75 LEONARDI (wie Anm. 7) S. 27–31. Vgl. auch AIGRAIN (wie Anm. 1) S. 39.

76 Vgl. dazu auch Vita II, 15: *Quis ergo eam umquam vidit et terrenum hominem esse credidit?*

77 Vgl. hierzu besonders LOTTER, Severinus (wie Anm. 16) S. 60ff.

78 So z.B. Vita II, 2; 3; 4; 7; 8.

79 *Ibid.* cap. 10 (vgl. oben Anm. 68). Vgl. auch *ibid.* cap. 14: *Sed nihilominus quantum illa hoc vitare volebat, tanto magis ac magis virtutum Largitor sibi in omnibus fidelem declarare studebat, ...*

die Matrone Mammezo mit folgenden Worten an die Heilige herantreten: »Herrin Radegunde, ich glaube, daß Du erfüllt bist von der Kraft Gottes« (*virtute Dei*)<sup>80</sup>. Nach der Auffassung Baudonivias wirkte dieses Charisma auch noch fort, als ihr heiliger Körper als Leichnam aus dem Kloster getragen worden war und an ihrem heiligen Grab Wunder geschahen<sup>81</sup>. Im Sinne dieser Heiligkeitsauffassung stehen dann in der Vita Baudonivias die Begriffe *virtus* bzw. *virtutes* auch für »Wunderkraft« und für die Wunder selbst<sup>82</sup>.

Georg Scheibelreiter hat zeigen können, daß die tatsächliche Stellung Radegundes im Kloster nicht die einer einfachen Nonne gewesen sein kann<sup>83</sup>. Obgleich sie sich formal der Äbtissin unterwarf<sup>84</sup>, blieb sie *mater et domina* der Kongregation<sup>85</sup>. Sie lebte entgegen den Bestimmungen der Regel von Arles in einer eigenen Zelle<sup>86</sup>, wickelte den Verkehr des Klosters mit der Außenwelt ab und stand in enger Beziehung zu merowingischen Königshöfen<sup>87</sup>, bereitete reichhaltige Mahlzeiten für Gäste und pflegte regelmäßigen freundschaftlichen Kontakt. Auch dies widersprach den Bestimmungen der Regel<sup>88</sup>. Radegunde war ihr also offensichtlich nicht so streng unterworfen wie die übrigen Nonnen des Konvents, sondern stand als natürliche Mitte und Autorität »über« der gesamten Gemeinschaft<sup>89</sup>. So geht auch der Brief Caesarias von Arles an Radegunde ganz selbstverständlich davon aus, daß Radegunde die Nonnen zu leiten (*regere*) habe<sup>90</sup>.

80 Ibid. cap. 11: *Domina Radegundis, credo, te virtute Dei esse plenam, ...*

81 Ibid. cap. 21: *sanctum eius corpusculum*; cap. 24: *sanctum corpus*; *ibid.*, cap. 25; 26; 28: *sanctum sepulchrum*; cap. 28: *sacrum sepulchrum*.

82 Ibid., 2: *virtutem ... reginae omnes admirantes*; cap. 11: *... te virtute Dei esse plenam*; cap. 14: *virtutum largitor*; cap. 16: *virtute Dei cooperante*; *ibid.*: *per virtutem sanctae crucis*; cap. 17: *per virtutem ipsius dominae Radegundis*; cap. 25: *admirantes virtutem beatae Radegundis*; *ibid.*: *factae virtutes*; cap. 26: *Per virtutem dominae Radegundis*; cap. 27: *virtutum largitor*; *ibid.*: *virtus ostendetur*; cap. 28: *multae virtutes fiunt*. Vgl. dazu HEINZELMANN (wie Anm. 37) S. 38f. LOTTER, Methodisches (wie Anm. 16) S. 311.

83 SCHEIBELREITER (wie Anm. 5) S. 1–37. UEDING (wie Anm. 7) S. 204–222. FELTEN (wie Anm. 15) S. 89ff. DELARUELLE (wie Anm. 10) S. 69f.

84 Sie bezeugt es selbst in ihrem »Testament«: Gregor von Tours, Hist. IX, 42: *..., abbatissam institui ac me post Deum eius ordinatione regulariter oboedituram commisi*. Vgl. auch das Zeugnis in Vita II, 5: *Quo electa abbatissa, etiam constituta, tam se quam sua omnia ei tradidit subdita potestate*.

85 So im Werk Fortunats, die Vita Radegundis ausgenommen(!), Belege bei UEDING (wie Anm. 7) S. 219 mit Anm. 94. In der Vita Baudonivias häufig, vgl. FELTEN (wie Anm. 15) S. 90. Vgl. dazu auch HEINZELMANN/POULIN (wie Anm. 18) S. 63 mit Anm. 300.

86 Sancti Caesarii regula (wie Anm. 1) cap. 9.

87 Dazu mit Belegen: SCHEIBELREITER (wie Anm. 5) S. 1–37, *passim*.

88 Sancti Caesarii regula (wie Anm. 1), cap. 23; 25; 38; 39; 53; 54.

89 SCHEIBELREITER (wie Anm. 5) S. 22. Vgl. auch AIGRAIN (wie Anm. 1) S. 123–130. WEBER (wie Anm. 7) S. 354.

90 Ed. GUNDLACH (wie Anm. 42) S. 452, Zeile 6f.: Wenn sie sich zu sehr kasteie: *... et non poteris illas benedictas regere*. Abfassung des Briefes vor 559 (Tod Caesarias der Jüngeren), vgl. AIGRAIN, *Le voyage* (wie Anm. 63) S. 123f. DERS., *ibid.* S. 119–127 hält es für möglich, daß der Brief gefälscht ist. DEBUS (wie Anm. 6) S. 65ff. hält die Fälschung für erwiesen, ohne jedoch zu überzeugen. Offen bleibt nämlich das Motiv einer solchen Fälschung, und die Nennung der sonst unbekannteren Richild spricht doch eher für als gegen die Echtheit des Briefes. Gegen die Annahme, daß es sich bei Richild um Agnes handelt, die nach der Weihe einen römischen Namen annahm, so zuletzt SCHEIBELREITER (wie Anm. 5) S. 15, Anm. 81 spricht sich AIGRAIN, *Le voyage* (wie Anm. 63) S. 124f. aus. Vgl. aber *De virtutibus, quae facta sunt post discessum beate Geretrudis abbatisse*, cap. 4, ed. Bruno KRUSCH, 1888

Diese Führungsrolle ist in der Vita Fortunats verschwiegen. Das Leitmotiv seiner Schilderung der Klosterzeit ist der Gehorsam Radegundes, er durchzieht diesen Abschnitt gleichsam als Grundhaltung der Heiligen, ohne daß er – jedenfalls, was das Verhältnis zur Äbtissin angeht – konkretisiert würde. Das Lob der Hingabe Radegundes an klösterliche Pflichten und ihrer Unterwerfung unter die Bestimmungen der Regel wird reichlich ausgeschmückt. In den Kapiteln 23 und 24 der Vita sind ihr Fleiß und ihr Eifer bei der Arbeit geschildert, wie es die Kapitel 14 und 57 der Regel fordern. Fortunat sagt, daß Radegunde ein Leben in Entbehrungen geführt habe und den Pflichten des Chorgebets nachgekommen sei (cap. 22), auf das in der Regel so viel Wert gelegt ist<sup>91</sup>. Sie habe sich, wie es die Regel gebietet, bei den Mitschwestern für Unaufmerksamkeiten entschuldigt und den Wochendienst bei Kranken und in der Küche mit großem Fleiß erfüllt<sup>92</sup>. Fortunat faßt das Lob monastischer Tugenden Radegundes zusammen in der Aussage: »Von den klösterlichen Pflichten gefiel ihr nichts, wenn sie es nicht als erste erfüllte, und sie strafte sich selbst, wenn sie das Gute erst nach einer anderen getan hatte« (cap. 23). So will Fortunat in seiner Vita den Eindruck vermitteln, Radegunde sei die beste unter den Nonnen gewesen, die demütigste, die gehorsamste. Die Tendenz dieser Darstellung liegt auf der Hand, Radegunde soll zum leuchtenden Vorbild für klösterlichen Gehorsam idealisiert werden<sup>93</sup>. Dabei geht Fortunat allerdings nicht so weit zu behaupten, die Heilige sei der Äbtissin unterstellt gewesen; Agnes ist in der Vita nicht erwähnt. Die Spannung zwischen Propagandaabsicht und der historischen Wirklichkeit löst Fortunat dadurch, daß er die natürliche Autorität der Heiligen und die Freiheiten, die sie sich erlaubt hat, den Lesern vorenthält.

Baudonivia, die im Banne der charismatischen Persönlichkeit der Heiligen steht, verschweigt hingegen diese Führungsrolle nicht, sondern hebt sie eher noch hervor. Des öfteren überliefert sie, Radegunde habe den Nonnen etwas befohlen oder erlaubt<sup>94</sup>. Der Eindruck der Autorität der Heiligen verstärkt sich, wenn Baudonivia in vielen Episoden die Ehrerbietung betont, die Radegunde entgegengebracht wurde: »Wonach zu fragen man sich der Ehrerbietung wegen weniger herausnahm«, sagt sie im 9. Kapitel. Immer wieder taucht die Anrede *domna et mater Radegundis* auf. Auch die Kontakte der Heiligen mit der Außenwelt, die mit Sicherheit gegen die Grundsätze der Regel verstoßen haben müssen, verschweigt Baudonivia nicht. In diesem Punkt kam es ihr weniger darauf an, der Gemeinschaft Radegunde als mustergültige Nonne, die die Regel strikt einhält, vor Augen zu stellen, sondern eher darauf, ihre Verdienste um das Kloster und ihre Autorität hervorzuheben. Dennoch stellt sie die Unterwerfung Radegundes unter die Äbtissin heraus (cap. 5). Baudonivia scheint hier keinen Konflikt empfunden zu haben: In ihren Augen werden derartige Widersprüche umschlossen und aufgehoben von der charismatischen Per-

(MGH SS rer. Mer. II) S. 466, wo die Äbtissin Wulfetrude auch Dominica genannt ist. Vgl. auch »Willibrord – Clemens«; »Wifrid – Bonifatius«. Vgl. dazu auch oben Anm. 63.

91 Sancti Caesarii regula (wie Anm. 1), cap. 15; 10; 66; 68.

92 Ibid., cap. 12; 14; 57.

93 Vgl. hierzu auch DELARUELLE (wie Anm. 10) S. 69. BERNOULLI (wie Anm. 7) S. 80.

94 Vita II, 8: *Non famulae permisit*; cap. 9: *Numquam imposuit facere, quod ipsa prius non fecisset*; cap. 10: *congregationi suae assiduas vigilias imponebat*; cap. 17: *Instituit*; ibid.: *Quidquid aut aliis praecepit*; ibid.: *insistebat*; cap. 24: *instituerat*. Vgl. ibid. Prolog: *peculiarem vernulam*.

sönlichkeit der Heiligen. Folgerichtig kann sie sie sowohl unter dem einen als auch dem anderen Aspekt verherrlichen.

Obgleich sich die rechtliche Stellung des Frauenklosters in Poitiers nicht klar fassen läßt<sup>95</sup>, dürfte es doch nach dem »droit commun der fränkischen Kirche des 6. Jahrhunderts« der Oberaufsicht des Stadtbischofs unterworfen gewesen sein<sup>96</sup>. Radegunde hat mit der eigenmächtigen Hinzuziehung fremder Bischöfe in liturgischen Angelegenheiten und ihrem politisch engen Verhältnis zu den Merowingern den Rahmen dessen, was einer einfachen Nonne – und das war sie, kirchenrechtlich gesehen – erlaubt war, weit überschritten<sup>97</sup>. Dies wurde offensichtlich von den Bischöfen von Poitiers Pientius und Pascentius geduldet, führte aber nach der übereinstimmenden Überlieferung bei Gregor von Tours und Baudonivia zum Konflikt mit deren Nachfolger Maroveus<sup>98</sup>. Zum Ausbruch kam er, als Maroveus es ablehnte, die mit Hilfe König Sigiberts aus Konstantinopel besorgte Kreuzesreliquie in die Stadt aufzunehmen, und auf sein Landgut ritt.

Radegunde wandte sich daraufhin wieder an Sigibert, der Bischof Eufronius von Tours beauftragte, die Reliquien, die unterdessen in Tours aufbewahrt worden waren, feierlich nach Poitiers zu überführen. Eufronius »nahm die kirchliche Handlung vor, obwohl er Metropolit einer anderen Kirchenprovinz war und sein Vorgehen in schroffem Widerspruch zu den Kanones stand«<sup>99</sup>. Trotz der Bemühungen Radegundes lehnte Maroveus eine Aussöhnung ab, so daß sie sich gezwungen sah, das Kloster unter Königsschutz zu stellen<sup>100</sup>. Der Bruch dauerte bis zum Tode der Heiligen an, erst dann kam es zwischen der Äbtissin und dem Bischof zum Ausgleich. Durch eine *praeceptio* Childeberts, welche das Aufsichtsrecht des Bischofs bestätigte, wurde er besiegelt<sup>101</sup>.

Als Fortunat die *Vita Radegundis* schrieb, war er bereits Presbyter, vielleicht aber schon Bischof von Poitiers als zweiter Nachfolger von Maroveus<sup>102</sup>. Es versteht sich, daß er in dieser Stellung die eindeutige Gehorsamsverweigerung seiner Heldin nicht

95 Gregor von Tours, Hist. III, 7. Vita II, 5. Radegunde in ihrem »Testament«, Gregor von Tours, Hist. IX, 42. Zur Stellung des Klosters ausführlich: UEDING (wie Anm. 7) S. 204–222. PRINZ, Frühes Mönchtum (wie Anm. 15) S. 157f. Dietrich CLAUDE, Topographie und Verfassung der Städte Bourges und Poitiers bis in das 11. Jh., Lübeck und Hamburg 1960 (Historische Studien, 380), S. 51f. SCHEIBELREITER (wie Anm. 5) S. 4–8 mit weiterer Literatur. KRÜGER (wie Anm. 1) S. 220–228.

96 SCHEIBELREITER (wie Anm. 5) S. 9f., dort die entsprechenden Konzilsbeschlüsse. Zu den bischöflichen Aufgaben von Maroveus: UEDING (wie Anm. 7) S. 214ff. Vgl. auch Gregor von Tours, Hist. IX, 39, wo er über sein Verhalten bei dem Nonnenaufstand spricht: Die aufständischen Nonnen hätten sich zuerst an ihn gewandt, daraufhin habe er sie aufgefordert, mit ihm zu Bischof Maroveus von Poitiers zu gehen. Der Bischof von Tours weist also die Nonnen von Ste-Croix auf die Zuständigkeit des Bischofs von Poitiers hin.

97 SCHEIBELREITER (wie Anm. 5) S. 11ff.

98 Gregor von Tours, Hist. IX, 40. Vita II, 16.

99 SCHEIBELREITER (wie Anm. 5) S. 12. Einholung von AIGRAIN (wie Anm. 1) S. 102 auf 568/69 datiert. Vgl. auch MEYER (wie Anm. 1) S. 23; 101. Zu den Ereignissen ausführlich: AIGRAIN (wie Anm. 1) S. 88–108.

100 Vita II, 16. Gregor von Tours, Hist. IX, 40.

101 Ibid. Vgl. dazu UEDING (wie Anm. 7) S. 214ff.

102 Vgl. Venantius Fortunatus, Carmen VIII, 12a: *conservus meus presbyter*, also vor 576, dem Erscheinungsjahr der ersten acht Bücher, vgl. MEYER (wie Anm. 1) S. 29. Gregor von Tours, De virtutibus Sancti Martini, Liber I, 2, ed. Bruno KRUSCH, 1885 (MGH SS rer. Mer. I, 1) S. 589: *Fortunatus presbyter*. Louis DUCHESNE, Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule, Paris 1910, Bd. 2, S. 77f. Vgl. Max

berichten konnte, galt doch der Widerstand gegen einen Bischof als Häresie<sup>103</sup>. Er hatte die Interessen der Kirche zu vertreten und mußte so auf Gehorsam und rechtliche Unterordnung des Klosters unter den Bischof drängen. Besonders ernst wird ihm dies Anliegen nach den skandalösen Ereignissen gewesen sein, die beim Aufstand einiger Nonnen im Jahre 589 ganz Poitiers in Aufruhr versetzt hatten<sup>104</sup>.

Wie die Frankengeschichte Gregors und die Vita Baudonivias zeigen, waren das Vorgehen Radegundes und ihr Konflikt mit Maroveus noch allzu bekannt, als daß Fortunat das Geschehen in seinem Sinne hätte umdeuten können. So zieht er es vor zu schweigen. Ähnliche Gründe mögen ihn bewogen haben, das Verhältnis zwischen Radegunde und ihrer Äbtissin nicht zu thematisieren, sondern ihren Gehorsam allgemeiner als moralische Grundhaltung darzustellen. Radegunde in der Rolle der selbständig agierenden Klostergründerin paßte nicht in das Bild, das er zu zeichnen beabsichtigte. Auch sonst tritt in seiner Vita eine »probischöfliche« Haltung klar zutage. Seinem Bericht zufolge hat Radegunde die Diener Gottes und Bischöfe gastlich empfangen, persönlich bedient und reich beschenkt wieder entlassen (cap. 8). Die Ermahnungen kirchlicher Würdenträger befolgte sie stets<sup>105</sup>, und in der Villa Saix lud sie Bischöfe ein und ließ sie nach königlicher Sitte mit einem Geschenk nach Hause zurückkehren (cap. 18). Nach einer Aussage über das Verhältnis zu Amtsträgern der Kirche in der Klosterzeit sucht man in der Vita Fortunats vergebens, das Lob ihrer Folgsamkeit der Kirche gegenüber steht aber so exponiert und ist so einprägsam, daß stillschweigend der Eindruck erweckt wird, es habe für ihr ganzes Leben Gültigkeit.

Fortunat propagiert ganz konkrete Interessen der Amtskirche, wenn er in der Vita Radegundis sagt, die Heilige habe in ihrer Zeit am Hof zunächst den Zehnten entrichtet, bevor sie ihre Einkünfte entgegennahm, erst dann habe sie, was übrig blieb, an Klöster gespendet<sup>106</sup>.

Auch klingen hier die im Grunde nie ganz aufzulösenden Spannungen zwischen dem Willen der Kirche, heiligmäßiges Leben an ihre Institution zu binden, und einem eher unabhängigen asketisch-monastischen Ideal an<sup>107</sup>. Fortunat will ausdrücklich klarstellen, daß Radegundes asketischer und weltabgewandter Lebenswandel nicht »kirchenfremd« gewesen ist, sondern daß sie die Kirche und ihre Amtsträger als höhere Instanz anerkannte.

Wie wir von Gregor von Tours und Baudonivia wissen, war Bischof Maroveus auch bei dem Begräbnis Radegundes nicht anwesend; beide stellen fest, er sei

MANITIUS, Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters, Bd. 1, Von Justinian bis zur Mitte des 10. Jh., Neudruck München 1959 (Handbuch der Altertumswiss., 9. Abt., 2. Teil, 1. Bd.), S. 173f.

103 Vgl. z. B. Gregor von Tours, Hist. II, 23; dazu: GRAUS (wie Anm. 7) S. 114f. Vita Sanctae Genovefae, cap. 15, ed. Bruno KRUSCH, 1896 (MGH SS rer. Mer. III) S. 221: *episcopis, quibus contradici sacrilegium est ...*

104 Gregor von Tours, Hist. IX, 39–43; X, 15–17. Dazu ausführlich SCHEIBELREITER (wie Anm. 5). Vgl. den Hinweis von BERSCHIN, Biographie und Epochenstil im lateinischen Mittelalter II (wie Anm. 7) S. 15 auf diese Rücksichten, die Fortunat veranlaßten, die Vita »persönlicher, als es sonst seine Art war,« (*privato sermone*) zu schreiben.

105 Vita I, 3: *Subdita semper Deo, sectans monita sacerdotum, ...*

106 Ibid.: *Nam cum sibi aliquid de tributis accideret, ex omnibus quae venissent ante dedit decimas quam recepit. Deinde quod supererat monasteriis dispensabat ...* Vgl. auch EWIG (wie Anm. 1) S. 49.

107 Vgl. hierzu besonders GRAUS (wie Anm. 7) S. 108ff.; 371f. mit Anm. 410. LOTTER, Methodisches (wie Anm. 16) S. 316f.; 349f.

bischöflichen Pflichten in seiner Diözese nachgegangen<sup>108</sup>. Aber auch hier liegt die Vermutung nahe, daß er die Stadt verlassen hat, um die unliebsame Heilige nicht begraben zu müssen. Man holte deshalb Gregor von Tours herbei, er weihte die Grabeskirche und begrub Radegunde. Diese Amtshandlung des Bischofs in einer fremden Diözese widersprach kirchenrechtlichen Bestimmungen<sup>109</sup>. Dessen war sich Baudonivia bewußt, wenn sie sagt, daß Gregor die Heilige auf die Liebe vertrauend begraben habe, weil vollkommene Liebe Furcht ausschließe (cap. 23). Gregor begründet in seinem Bericht sein Vorgehen ebenfalls ausführlich: Er habe erst auf die inständigen Bitten der Äbtissin, der Nonnen, der Bürger und *viri honorati* von Poitiers gehandelt, die ihn ermutigt hätten, doch in das Wohlwollen von Maroveus Vertrauen zu setzen<sup>110</sup>. Auch diese Ereignisse verschweigt Fortunat in seiner Vita. Der Tod der Heiligen, den er wohl nicht ganz übergehen mochte, wird dem Leser in einer Traumvision mitgeteilt: An ihrem Todestage sei die Heilige dem Steuerbeamten Domolenus im Schlaf erschienen, habe ihm den Platz für den Bau einer Martinsbasilika angezeigt, ihn von einem Kehlkopfleiden geheilt und ihn aufgefordert, Gefangene, die er in seinem Kerker hielt, freizulassen<sup>111</sup>.

Fortunat stellt den Tod der Heiligen ausschließlich in den Zusammenhang wundersamer Ereignisse und war damit der Aufgabe enthoben, Tatsachen, die seiner Propagandaabsicht zuwiderliefen, berichten zu müssen.

Baudonivia schildert dagegen die Bemühungen Radegundes um die Sammlung kostbarer Reliquien und die Ereignisse bei ihrem Tod und Begräbnis ausführlich.

Die Klostergründung Radegundes hat nie ihren Namen getragen, sondern war zunächst wohl Maria geweiht und wurde dann zum »Heiligkreuzkloster«. Die auf Radegundes Namen geweihte Kirche lag außerhalb der Stadtmauern und war die nach dem Vorbild von Arles erbaute Grabeskirche für die Nonnen. Auch sie war zunächst Maria geweiht, nach dem Tode der Heiligen, aber wohl noch zu Lebzeiten Baudonivias, trug sie den Namen Radegundes. Im Kloster selbst wurden also nicht die sterblichen Überreste Radegundes verehrt, sondern die Reliquien anderer Heiliger, von denen Baudonivia besonders die des heiligen Mammes (cap. 14) und die Kreuzpartikel erwähnt<sup>112</sup>. An Radegundisreliquien befanden sich im Kloster ihr Mantel (cap. 15) und drei Federn, die Seeleute mitgebracht hatten, nachdem sie durch Anrufung Radegundes beim Erscheinen einer Taube aus Seenot gerettet worden waren (cap. 17).

Diese kostbaren Reliquien machten das Kloster, für das Baudonivia schreibt, zum »Kultzentrum und einer Stätte des allgemeinen Heils«<sup>113</sup> und schützten es durch die Autorität der Heiligen, die in ihnen anwesend waren.

Ebenso wie diese Reliquien die »Mitte« des Klosters waren, bilden die Berichte von den Geschehnissen um diese Schätze gleichsam den »Kern« der Vita Baudoni-

108 Gregor von Tours, Liber in gloria confessorum 104 (wie Anm. 4). Vita II, 23.

109 SCHEIBELREITER (wie Anm. 5) S. 11 ff.

110 Gregor von Tours, Liber in gloria confessorum 104 (wie Anm. 4).

111 Vita I, 38 eventuell mit inhaltlicher Anlehnung an Sulpicius Severus, Epistula II, ed. Carolus HALM, 1866 (CSEL, 1) S. 142f. Vgl. auch Vita I, 39: ..., *ut et ad ipsam post obitum gloriosi transitus mirabilia prosequantur*.

112 Zu den Kirchenbauten und deren Patrozinien vgl. KRÜGER (wie Anm. 1) S. 219–230. CLAUDE (wie Anm. 95) S. 50–64.

113 PRINZ, Heiligenkult (wie Anm. 16) S. 541.

vias<sup>114</sup>. Sie hebt die Verdienste Radegundes um das Kloster hervor, wenn sie sagt, die Heilige habe den Herrn selbst dort wohnen lassen wollen (cap. 16).

Der Bericht von der Beschaffung der Reliquien, die dem Kloster den Namen geben sollten, beginnt mit einem Vergleich: Wie die heilige Helena, die Mutter des großen Konstantin, die der Legende nach das Kreuz des Herrn in Jerusalem aufgefunden hatte und betend davor in die Knie gesunken war, tat es Radegunde in Gallien<sup>115</sup>. Indem Baudonivia ihre Heldin einer anerkannten Autorität gleichsetzt, unterstreicht sie, daß Radegunde zu dem Unternehmen, das Bischof Maroveus so verärgert hatte, unbedingt berechtigt gewesen ist. Mit der Nennung der Kaiserin Helena macht sie darüberhinaus die Rangebene deutlich, in der der Vergleich sich zu halten hat. Dies wird noch verstärkt durch die Aussage, Radegunde habe mit Erlaubnis des Königs die Reliquien *ab imperatore* bekommen (cap. 16). Baudonivia unterstreicht die königliche Würde und die königlichen Beziehungen Radegundes und ist damit dem besonderen Status ihres Klosters verpflichtet. Wenn Ste-Croix auch nicht im eigentlichen Sinne Königskloster gewesen ist, so war es doch *per ordinationem praecelsi regis Chlotarii* von Radegunde gegründet und mit Königsgut ausgestattet worden<sup>116</sup>. Auch hatte es die Heilige bei grundsätzlicher Anerkennung der bischöflichen Autorität unter Königsschutz gestellt<sup>117</sup>. Daß sich Bischof Maroveus durch Childebert erst wieder neu bestätigen lassen mußte, daß es ihm erlaubt sei, das Kloster *regulariter gubernare*<sup>118</sup>, zeigt darüberhinaus sehr deutlich, daß das Kloster von königlicher Macht getragen wurde. Auf der Basis dieser Macht wußte Radegunde die Ausstattung des Klosters mit Kreuzesreliquien gegen den Willen des Bischofs durchzusetzen.

Diese politischen und rechtlichen Auseinandersetzungen bekommen eine weitere Dimension, wenn man annimmt, daß eventuell auch Bischof Maroveus merowingischer Abstammung gewesen ist<sup>119</sup>. Im Bericht Gregors über die Ereignisse klingen diese Auseinandersetzungen wenigstens an, wenn er das Vorgehen Radegundes damit entschuldigt, daß der für sie zuständige Bischof seine Amtspflicht verletzt habe<sup>120</sup>.

114 Vgl. oben S. 12f.

115 Vita II, 16. Vgl. Gregor von Tours. Liber in gloria martyrum 5 (wie Anm. 4). Der Vergleich mit Helena und Konstantin für das Kaiserpaar Justin und Sophia taucht bei Venantius Fortunatus, Carminum Appendix 2, Zeile 67 auf.

116 Vita II, 5. Vgl. auch Vita I, 12: *Directa igitur a rege ...* und das »Testament« Radegundes, Gregor von Tours, Hist. IX, 42: ... *instituyente atque remunerante praecellentissimo domno rege Chlothario, monasterium ... constitui conditumque, quantum mihi munificentia regalis est largita, facta donatione dotavi*. Eine Zusammenstellung aller für die Klostergründung relevanten Quellenbelege bei KRÜGER (wie Anm. 1) S. 219–221. Zur rechtlichen Stellung des Klosters und seiner Ausstattung aus Königsgut siehe UEDING (wie Anm. 7) S. 204–222.

117 Gregor von Tours, Hist. IX, 40: ..., *reges se tuitione munierunt, ... Radegunde in ihrem »Testament«: ... quod ex permissio et solatio dominorum regum ... contruxisse visa sum et ordinasse regulariter et dotasse, sub sua tuitione et sermone ... iubeant gubernare*. Vita II, 16: *Praecellentissimis enim dominis regibus et serenissimae dominae Bronichildi reginae, ..., et sacrosanctis ecclesiis vel pontificibus eorum cum contestatione divina suum commendavit monasterium*.

118 Vgl. Gregor von Tours, Hist. IX, 40.

119 HEINZELMANN/POULIN (wie Anm. 18) S. 24, Anm. 108. Vgl. auch Margarethe WEIDEMANN, Kulturgeschichte der Merowingerzeit nach den Werken Gregors von Tours, Teil 1, Mainz 1982 (Römisch-Germanisches Zentralmuseum, Monographien, 3, 1), S. 107ff.; 180ff.

120 Gregor von Tours, Hist. IX, 40. Vgl. hierzu UEDING (wie Anm. 7) S. 213ff.

Bei Baudonivia werden sie der hagiographischen Zielsetzung des Werkes untergeordnet. Aus der »hagiologischen Perspektive«, die hier wesentlich mitgeprägt ist durch die Verbundenheit Baudonivias und ihres Klosters mit dem merowingischen Königtum, hatte die charismatische Heilige immer recht, ganz gleich, ob sie damit kirchenrechtliche Bestimmungen verletzte oder nicht. Jeder Angriff auf sie wird somit als Angriff des Bösen auf ihre Heiligkeit interpretiert<sup>121</sup>. Der Gegner Radegundes im Streit um die Reliquien, Bischof Maroveus, wird in den Schatten des Teufels gerückt, der es durch seine Anhänger dazu brachte, daß das Kreuz zurückgewiesen wurde<sup>122</sup>. Im Mittelpunkt des Interesses von Baudonivia stehen die Verdienste Radegundes um das königsnahe Kloster, das den Horizont der Biographin allein bestimmte. Hier habe Radegunde durch die Beschaffung des Kreuzes das Heil vermehrt, das der Stadt, ja dem ganzen Vaterland zugute gekommen sei<sup>123</sup>.

Baudonivia scheint aber auch ausgleichend auf den alten Streit einwirken zu wollen. Denn obwohl es, wie wir von Gregor von Tours wissen<sup>124</sup>, Maroveus gewesen ist, der die Aufnahme der Reliquien verweigerte, sagt Baudonivia, er habe sie zunächst aufnehmen wollen, was die Spießgesellen des Teufels dann verhindert hätten, und entschuldigt ihn somit. Eine ähnliche Tendenz, auf alte Streitigkeiten mäßigend einzuwirken, findet sich an einer anderen Stelle der Vita: In Kapitel 27 berichtet Baudonivia, daß am Fest des großen Ortsheiligen von Poitiers, Hilarius, besessene Frauen, die zunächst in seiner Kirche getobt hatten, erst in der Grabeskirche der heiligen Radegunde unter Anrufung ihres Namens befreit worden seien. Hier wird also zunächst die heilende Kraft Radegundes über die von Hilarius gestellt. Diese Gewichtung schwächt jedoch Baudonivia bei der Übernahme der Episode in ihre Vita deutlich ab, wenn sie anschließend betont, daß die einen in der Hilariuskirche, die anderen in der Radegundiskirche befreit worden seien. Beide Heilige seien nämlich an Wundermacht gleich, und Gott selbst suche den Ort aus, wo er seine Wundermacht zeige<sup>125</sup>. Durch die Gleichstellung mit Hilarius verleiht Baudonivia der Heiligen, die selbst ihr Kloster schon unter den Schutz des heiligen Martin und des heiligen Hilarius gestellt hatte, zusätzliche Autorität<sup>126</sup>.

Aus dieser Episode und den sich anschließenden Worten Baudonivias darf man vielleicht schließen, daß in Poitiers eine gewisse Konkurrenz zwischen dem Hilariuskult, der dort bereits etabliert war, und dem neuen Radegundiskult bestanden hat. Die Ausbreitung eines neuen Kults brachte der Kirche des alteingesessenen Heiligen nicht nur eine Einbuße seines Ansehens, sondern u. U. auch materielle Nachteile,

121 Die Unschuld Radegundes betont Vita II, 16 auch in einem Psalmzitat (Ps 83, 13) am Anfang des Berichts.

122 Vita II, 16: *inimicus humani generis per satellites suos egit, ut precium mundi repellerent nec in civitatem recipere vellent.*

123 Ibid. Ein ausführliches Lob der Wundermacht des Kreuzes am Ende von Vita II, 16. Vgl. auch DELARUELLE (wie Anm. 10) S. 69ff. LEONARDI (wie Anm. 7) S. 27–31. Vgl. auch Gregor von Tours, Hist. IX, 40.

124 Ibid.

125 Vita II, 27: *Quam larga est et dives misericordia Dei, quae suos vereri facit, et loca requirit ipse virtutum largitor ac dispensator, ubi per suos fideles suam ostendit potentiam! Ad basilicam sancti viri sunt alii liberati, alii vero basilicae dominae Radegundis sunt directi, ut, sicut aequalis gratiae erant, ita aequalis et virtus ostenderetur.*

126 In ihrem »Testament«, Gregor von Tours, Hist. IX, 42.

wenn der Pilgerstrom umgeleitet wurde und sich Schenkungen auch an die neue Heilige richteten. Für eine Propagierung des friedlichen Nebeneinanders beider Kulte in der Vita Baudonivias spricht darüberhinaus, daß sie im Prolog der Vita ihrer Heldin des öfteren gerade aus der Hilariusvita Fortunats zitiert. Eine solche Kultkonkurrenz könnte im übrigen Maroveus zu seinem schroffen Verhalten veranlaßt haben. Tatsächlich sagt Baudonivia, daß das Kreuz durch Neid Unrecht erlitten habe<sup>127</sup>. Genaueres ist nicht zu erfahren, Gregor und Fortunat schweigen sich aus, Baudonivia meint, es sei nicht ihre Aufgabe, darüber zu berichten; die die Annahme des Kreuzes verhindern wollten, sollten selbst zusehen<sup>128</sup>, denn Gott kenne die Seinen (cap. 16). Ebenso wie der alte Streit bei Fortunat durch beredtes Schweigen nachklingt, ist er in der Vita Baudonivias greifbar in ihrer Rechtfertigung des Verhaltens von Radegunde und ihrer Absicht, versöhnlich auf ihn einzuwirken.

Baudonivia entschuldigt bei der Schilderung des Begräbnisses der Heiligen das Verhalten Bischof Gregors damit, daß er aus Liebe für Radegunde die Angst überwunden habe (cap. 23). Indem sie von einer Vision Gregors berichtet, der im Gesicht der Heiligen das Antlitz eines Engels erkannte<sup>129</sup>, unterstreicht sie, daß der ortsfremde Bischof unter der Wirkung des Charismas der Heiligen handelte; letztlich ist die wundertätige Heilige rechtsetzende Autorität.

In der Vita Baudonivias ist die Ehrfurcht Radegundes vor den Priestern gegenüber der ersten Vita »ziemlich abgeschwächt«<sup>130</sup>. Ihr bei Gregor erwähnter Briefverkehr mit den Bischöfen ist nicht erwähnt<sup>131</sup>.

Zwar werden alle in der Vita genannten Bischöfe mit dem in dieser Zeit üblichen Ehrentitel als *viri apostolici* angesprochen<sup>132</sup>, Baudonivia stellt aber nur bei den Bischöfen Germanus von Paris, Eufronius und Gregor von Tours dem Namen und Ehrentitel ein *domnus* voran<sup>133</sup>. Dies entspricht der Funktion, die gerade diese Bischöfe für das Kloster hatten. Alle drei haben nämlich für das Kloster kirchliche

127 Vita II, 16: *Non minorem iniuriam est passa sancta crux per invidiam, ...* Eine Kultkonkurrenz für Maroveus' Ablehnung ziehen ohne weitere Begründung in Betracht: MEYER (wie Anm. 1) S. 101. UEDING (wie Anm. 7) S. 213. Rudolf BUCHNER in seiner Ausgabe der Frankengeschichte Gregors, Darmstadt 1974 (Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters, Freiherr vom Stein-Gedächtnisausgabe, Bd. III), S. 303, Anm. 3. Für die Annahme, Maroveus habe der Reliquienverehrung überhaupt ablehnend gegenübergestanden, MEYER (wie Anm. 1) S. 101 und Siegmund HELLMANN, Zehn Bücher Fränkische Geschichten von Bischof Gregorius von Tours, Bd. 3, Leipzig 1913 (Die Geschichtsschreiber der deutschen Vorzeit 9, II), S. 69, Anm. 2 und zuletzt noch SCHEIBELREITER (wie Anm. 5) S. 12, Anm. 65f. gibt es in der Überlieferung dagegen keinen Anhaltspunkt. Die Hilariuskirche ist freilich nicht die Bischofskirche von Poitiers, barg aber die Gebeine des heiligen Bischofs von Poitiers, dazu KRÜGER (wie Anm. 1) S. 222.

128 Vgl. die Worte des Pilatus in Matthäus 27, 24: *Innocens ego sum a sanguine iusti huius, vos videritis.*

129 Vita II, 23. Sie gibt ihre Quelle an: *in libro miraculorum, quem composuit, inseruit* (=Gregor von Tours, Liber in gloria confessorum 104 [wie Anm. 4]).

130 GRAUS (wie Anm. 7) S. 409, Anm. 637.

131 Gregor von Tours, Hist. IX, 39; 41.

132 Vita II, Prolog für Fortunat; *ibid.*, cap. 5 für Pientius; cap. 14 für den Patriarchen von Jerusalem; cap. 15 für Leontius und Eusebius; cap. 26 für Leifastus. Zu den bischöflichen Ehrentiteln vgl. D. H. MAROT, La collégialité et le vocabulaire épiscopale du V<sup>e</sup> au VII<sup>e</sup> siècle, in: Irénikon 36 (1963) S. 41–60.

133 Vita II, 7 für Germanus von Paris; cap. 16 für Eufronius von Tours; cap. 23 für Gregor von Tours. *Domnus* werden in dieser Vita außerdem genannt: Sigibert, die Erben Clothars und die Königin Brunichilde (*dominae*) (cap. 16); der Rekluse Johannes (cap. 4) und der heilige Mammes (cap. 14).

Handlungen vorgenommen: Germanus von Paris weihte Agnes zur Äbtissin<sup>134</sup>, Eufronius von Tours hat die Kreuzesreliquien nach Poitiers überführt<sup>135</sup>, und Gregor hat die Grabstätte der Heiligen eingeweiht und sie begraben<sup>136</sup>.

Germanus von Paris und Gregor von Tours haben sich darüberhinaus besonders für die Geschicke des Klosters eingesetzt: Germanus hatte bei dem zweiten Versuch Clothars, Radegunde zu sich zurückzuholen, im Sinne der Heiligen als Vermittler fungiert<sup>137</sup>. Und Gregor von Tours bemühte sich beim Nonnenaufstand von 589 um die Stabilität des Klosters<sup>138</sup>. So werden denn auch gerade diese beiden besonders wegen ihrer Gottergebenheit gelobt<sup>139</sup>.

Im Gegensatz zu allen *viri apostolici episcopi* nennt Baudonivia den verhaßten Maroveus bloß *pontifex loci*<sup>140</sup>. Fortunat hatte die Ergebenheit Radegundes gegen kirchliche Würdenträger ausführlich gelobt, bei Baudonivia sind diese Aussagen zu einer einzigen Partizipialkonstruktion verkürzt: *in servorum Dei obsequio succincta* (cap. 1). Baudonivia unterscheidet in diesem Zusammenhang auch sehr deutlich zwischen der Zeit vor und nach der Weihe Radegundes. Für die Klosterfrau ist keineswegs mehr von Gehorsam oder demütiger Verehrung die Rede, sondern die Funktion kirchlicher Würdenträger für das Kloster ist beschränkt auf die Predigt. Wenn einer der Diener Gottes kam, habe Radegunde gefragt, wie sie Gott dienen könne, habe sich danach gerichtet und seine Lehren an die Kongregation weitergegeben (cap. 9). Baudonivia vertritt so die Interessen des Klosters gegen den Willen der bischöflichen Gewalt, es seiner Aufsicht zu unterwerfen. Auch hier klingt der alte Streit nach, der denn doch wohl nicht vergessen, ja u.U. noch gar nicht recht beigelegt war<sup>141</sup>. Die Heilige, das ist bei Baudonivia vor allem die charismatische Gründerin, die in einer von der Amtskirche weitgehend unabhängigen Beziehung zu Gott und seiner Wundermacht steht und so zur obersten Instanz für die Belange des Klosters wird. Für ihr Bild der Heiligen ist indessen ein weiterer Aspekt Radegundes von nicht geringer Bedeutung. Baudonivia stilisiert Radegunde zur »Musternonne«; das hatte – allerdings nur für die Zeit im Kloster – auch schon Fortunat getan, als er herausstellte, daß Radegunde die beste unter den Nonnen gewesen sei<sup>142</sup>. Bei Baudonivia ist die Gewichtung dessen, was die »Musternonne« ausmacht, jedoch deutlich verlagert. Sie trägt in ihrem Bericht der Klosterpraxis Rechnung und ist bemüht, auf die innere Ordnung der Kongregation einzuwirken.

Von Fortunat wissen wir, daß der Zeitpunkt der eigentlichen *conversio* Radegundes ihre Weihe zur monastisch noch nicht organisierten *Velata* gewesen ist. Fortunat schmückt in seinem Bericht diesen Schritt auch entsprechend aus (cap. 12–14)<sup>143</sup>. Der Eintritt ins Kloster wird für Radegunde nicht mehr den Charakter einer *conversio* gehabt haben. Baudonivia versucht jedoch den Eintritt Radegundes ins Kloster

134 »Testament« Radegundes, Gregor von Tours, Hist. IX, 42.

135 Vita II, 16. Gregor von Tours, Hist. IX, 40.

136 Vita II, 23. Gregor von Tours, Liber in gloria confessorum 104 (wie Anm. 4).

137 Vita II, 6 und 7.

138 Gregor von Tours, Hist. IX, 39; 40; X, 15.

139 Vita II, 7 für Germanus: *vir Deo plenus*; cap. 23 für Gregor: *devotus vir, Deo plenus*.

140 Ibid., 16; 23; 25.

141 Vgl. dagegen GRAUS (wie Anm. 7) S. 409, Anm. 637.

142 Vgl. dazu oben S. 15f.

143 Vgl. auch Gregor von Tours, Hist. III, 7.

gerade dahingehend umzudeuten. Die Zeit Radegundes in Saix, wo sie nach Fortunat nach der *conversio* ihr karitativ-christliches Leben voll entfalten konnte (Vita I, cap. 12–20), hat bei Baudonivia völlig an Gewicht verloren, sie berichtet aus ihr nur, was auch für das Kreuzkloster und klösterliche Ideale von Bedeutung sein konnte: Die Visionen, die die Richtigkeit des Entschlusses der Heiligen, ihren Mann zu verlassen, offenbarten (cap. 4), und die wundersame Mehrung von Reliquien (cap. 13). Aus dieser Zeit überliefert Baudonivia keine Wunder Radegundes; das in Kapitel 13 berichtete Translationswunder geht wohl eher von der Wundermacht der Reliquien als von Radegunde selbst aus. Baudonivia unterstreicht die Bedeutung des Klosterintritts der Heiligen, wenn sie sagt: »Bald schon begann ihre Lebensführung in Demut, Liebe, Reinheit und Fasten zu glühen, in ganzer Liebe übergab sie sich dem himmlischen Bräutigam« (cap. 5).

Fortunat hatte die mystische Beziehung Radegundes zu Christus in seiner Vita noch sehr vorsichtig formuliert: sie habe mehr an Christus teilgehabt, als daß sie dem Ehemann verbunden gewesen sei<sup>144</sup>. Bei ihm hat diese Aussage apologetische Funktion, sie soll mit der Erwähnung der Flucht Radegundes vor der Ehe (cap. 2) den Eindruck erwecken, die Heilige sei die Ehe mit Clothar nur unfreiwillig eingegangen. In der Regel schließen sich in der Hagiographie Ehe und Heiligkeit aus, so werden die Ehen von Heiligen entweder, wie hier, als Zwangs- oder auch als Josephsehen geschildert<sup>145</sup>.

Fortunat ist also bemüht, das innige Verhältnis Radegundes zu Christus hervorzuheben<sup>146</sup>, geht dabei aber nicht so weit, sie ausdrücklich als *sponsa Christi* zu bezeichnen<sup>147</sup>.

Baudonivia, für die die Ehe Radegundes ja überhaupt an Bedeutung verloren hat, tut dies, aber bezeichnenderweise erst für die geweihte Radegunde<sup>148</sup>. Sie paßt ihre Schilderung der Heiligen der Klosterwirklichkeit an, um den Nonnen, für die sie schreibt, die Möglichkeit zu geben, sich mit der Leitfigur des Klosters zu identifizieren. War doch für diese Frauen, die man sich in der Regel wohl unverheiratet vorzustellen hat<sup>149</sup>, der Eintritt ins Kloster eine grundlegende Veränderung ihres Lebens, er fiel mit ihrer *conversio* zusammen oder war deren unmittelbare Folge. Mit der Weihe zur Nonne wurden sie *sponsae Christi*.

Bei der Organisation des Klosters hat es anfangs anscheinend große Schwierigkeiten bereitet, die Bindung einer Nonne an das Kloster als unauflöslich durchzusetzen. So sahen sich die Bischöfe, die an der Synode von Tours im Jahre 567 teilgenommen hatten, veranlaßt, in ihrem Brief an Radegunde ausdrücklich auf die Bestimmungen der Klosterregel hinzuweisen, die den Austritt einer Nonne untersagte<sup>150</sup>. Und Gregor von Tours berichtet von einem Verbot Radegundes, die Prinzessin Basina,

144 Vgl. oben Anm. 72.

145 Hierzu GRAUS (wie Anm. 7) S. 468–477. LOTTER, Methodisches (wie Anm. 16) S. 324.

146 Vgl. auch Vita I, 6: ... *Christus tota refectio et tota fames erat in Christo*.

147 GRAUS (wie Anm. 7) S. 409, Anm. 630.

148 So besonders Vita II, 4: ..., *quia iam Regis caelestis copulabatur amplexus*. Vgl. auch cap. 5; 7; 20. Dazu: LEONARDI (wie Anm. 7) S. 27–31.

149 Gregor von Tours, Liber in gloria confessorum 104 (wie Anm. 4): *caterva virginum; ducebat nos abbatissa cum virginibus* ...; Vita II, 5: *congregationem puellarum*; Radegunde in ihrem »Testament«, Gregor von Tours, Hist. IX, 42: *monasterium puellarum*.

150 Ibid. IX, 39. Sancti Caesarii regula (wie Anm. 1) cap. 2; 50.

die von ihrem Vater Chilperich wieder aus dem Kloster genommen werden sollte, aus der Gemeinschaft zu entlassen<sup>151</sup>. Baudonivia wiederholt dieses Verbot in ihrer Vita (cap. 24). Im Zeichen der Propagierung einer lebenslangen und unauflösbaren Bindung der Nonnen an die Klostersgemeinschaft stehen auch die ausführlichen Berichte Baudonivias über die Versuche König Clothars, Radegunde aus dem Kloster zurückzuholen, denen die Heilige beharrlich widerstand<sup>152</sup>. Die Nonne Baudonivia stellt hier Radegunde den Mitschwestern, die unter dem Abreißen familiärer und freundschaftlicher Bindungen gelitten haben mögen, als das leuchtende Beispiel einer Nonne vor Augen, die sich trotz Anfechtungen nicht dazu bewegen läßt, das Kloster wieder zu verlassen<sup>153</sup>. Der gleichen Intention dient die an Lukas 18, 29 erinnernde Aussage, die Heilige habe aus Liebe zum Kloster vergessen, daß sie Eltern und einen königlichen Ehemann gehabt hatte<sup>154</sup>.

Fortunat beschließt den »Tatenbericht« der Klosterzeit mit einer ausführlichen Schilderung der brutalen Selbstfolterungen, die Radegunde sich auferlegte (cap. 25, 26). Er faßt diese als letzte Steigerung ihrer Askese auf<sup>155</sup>, und er sagt, sie habe sich damit zur Märtyrerin machen wollen<sup>156</sup>. Das Motiv des unblutigen Martyriums, das der Asket durch Ertragen von Demütigungen und die Abtötung seines Körpers erleidet, durchzieht seine Vita und stellte Radegunde in die Tradition des heiligen Martin von Tours<sup>157</sup>. So lobt er am Beginn des Tugendberichtes der Klosterzeit Radegunde als Konfessorin und Märtyrerin<sup>158</sup>.

Für ein Leben im Kloster mußten jedoch einsame, allzu strenge Askese und Selbstkasteiung an Bedeutung verlieren, um einem Lebensideal Platz zu machen, das geprägt war von Demut, Gehorsam und der Erfüllung klösterlicher Pflichten. Baudonivia macht es sich auch in dieser Hinsicht zur Aufgabe, für klösterliche Ideale zu werben, und begnügt sich in ihrer Vita mit einem kurzen Verweis auf die erste Vita: Dort sei ja ausführlich über die harte Askese der Heiligen berichtet worden (cap. 8). Zwar lobt auch Baudonivia asketische Tugenden Radegundes, doch sind es eben gerade solche, die einer in einer Gemeinschaft lebenden Nonne angemessen sind, wie Fasten, das Tragen einfacher Gewänder, beständiges Gebet und vor allem Verzicht auf Schlaf bei den Nachtwachen<sup>159</sup>. Ebenso ist das Motiv des unblutigen Martyriums in ihrer Vita fast völlig fallengelassen, konnte doch die Asketin, die einsam durch selbst auferlegte Torturen die Märtyrerkrone zu erringen suchte, für Nonnen, die nach der Regel von Arles lebten, kein Leitbild abgeben. Der Begriff des Martyriums in seiner ursprünglichen Bedeutung als Leiden um des Glaubens willen

151 Gregor von Tours, Hist. VI, 34.

152 Vita II, 4; 6; 7. Vgl. hierzu AIGRAIN (wie Anm. 1) S. 61 ff.; 76 ff.

153 Vita II, 4: *despexit sedem patriae, vicit dulcedinem coniugis, exclusit caritatem mundialem, elegit exsul fieri, ne peregrinaretur a Christo.*

154 Ibid., cap. 8: *Congregationem, ..., in tantumque dilexit, ut etiam parentes vel regem coniugem se habuisse nec reminisceretur.* Vgl. dazu GRAUS (wie Anm. 7) S. 410.

155 Vita I, 25: *Itaque post tot labores, quos sibi poenas intulerit, ...*

156 Ibid., cap. 26: *..., animus armatur ad poenam, tractans, quia non essent persecutionis tempora, a se ut fieret martyra.* Vgl. PORTMANN (wie Anm. 7) S. 41 f.

157 Vgl. Vita I, 2. Vgl. GRAUS (wie Anm. 7) S. 91 ff. LOTTER, Methodisches (wie Anm. 16) S. 315.

158 Vita I, 21: *si quis cuncta percurreret, ipsam praedicaret tam confessorem quam martyrem.* Vgl. LEONARDI (wie Anm. 7) S. 26.

159 Vgl. besonders Vita II, 8–9. Vgl. GRAUS (wie Anm. 7) S. 409, Anm. 632.

wird hier zu einem Synonym für »langes, schweres Leiden« vor dem Tode, das die Heilige aus Liebe zu Christus geduldig ertrug<sup>160</sup>.

Auch der karitative Aspekt der Heiligkeit Radegundes, der Fortunat so reichen Stoff zur Verherrlichung geliefert hatte, ist bei Baudonivia der klösterlichen Wirklichkeit angepaßt<sup>161</sup>. Untersagte doch die Regel von Arles geradezu allzu häufiges Almosengeben an der Tür des Klosters, um keine Unruhe für die Kongregation aufkommen zu lassen<sup>162</sup>, und Krankenpflege und soziale Fürsorge spielen in der Regel des Caesarius kaum eine Rolle. Sie sieht als Hauptaufgabe der Klosterinsassinnen die Kontemplation vor, Lesungen, Nachtwachen und Gebete<sup>163</sup>. Aber auch auf die gemeinsame Verrichtung der im Kloster anfallenden Arbeiten legt Caesarius in seiner Regel großen Wert<sup>164</sup>.

Fortunat hatte in seiner Vita die Kontemplation zwar erwähnt<sup>165</sup>, vor allem aber herausgestellt, mit welchem Eifer Radegunde, die er *nova Martha* (cap. 17)<sup>166</sup> nennt, selbst die niedrigsten Arbeiten erledigte, um ihre asketische Strenge und Demut zu loben (cap. 23, 24). Baudonivia preist dagegen vor allem die Kontemplation Radegundes: Nie sei sie bei der Lesung eingeschlafen, ohne Unterlaß habe sie gebetet (cap. 8, 9), und bis zu ihrem Tode habe sie den *cursus* erfüllt<sup>167</sup>. Baudonivia hebt hervor, daß die Heilige jeden Tag aufs neue darauf bestanden habe, daß alle Nonnen sich derartigen Übungen hingaben, und leitet so das Gebot der Gründerin an ihre Mitschwestern weiter (cap. 17).

Wenn Baudonivia berichtet, Radegunde habe ihr gesamtes Eigentum der Äbtissin übergeben<sup>168</sup>, will sie die Heilige damit ebenfalls als »Musternonne« darstellen, die die Regel strikt einhält. Diese untersagte es den Nonnen streng, nach dem Eintritt ins Kloster persönliches Eigentum für sich zurückzubehalten<sup>169</sup>. Wenn Baudonivia betont, daß Radegunde ihr Eigentum dem Kloster schenkte, hebt sie einmal die Verdienste der Heiligen um ihr Kloster hervor, zum anderen verfolgt sie hier sicher nicht zuletzt das Ziel, Frauen, die in das Kloster eintraten, aufzufordern, es der Heiligen nachzutun. Mußte es doch im Interesse des Klosters liegen, daß die zumeist wohl begüterten Anwärtnerinnen ihren Besitz dem Kloster vermachten und als der Äbtissin unterstelltes Gemeingut ansahen<sup>170</sup>. In diesem Sinne leitet Baudonivia eine

160 Vita II, 21: *Ubi iam ad finem vitae venit sanctum eius corpusculum, longum trahens martyrium pro amore Domini ...*

161 Vita I, 4; 17; 18; 19. Vgl. hierzu die kurze Bemerkung in Vita II, 8: ... *ipsa suis manibus lavit et tersit infirmantium vestigia.*

162 Sancti Caesarii regula (wie Anm. 1) cap. 42.

163 Ibid. cap. 10; 13; 15; 18; 19; 20; 21; 22; 66; 68–70.

164 Ibid. cap. 14; 16; 20; 27; 28; 29; 57.

165 Vgl. dazu oben S. 15.

166 Vgl. Lukas 10, 38–42. Dazu besonders LEONARDI (wie Anm. 7) S. 24ff.

167 Vita II, 8; 9 und besonders 21.

168 Vita II, 5: ... *tam se quam sua omnia ei (abbatissae) tradidit subdita potestate, et ex proprio iure nihil sibi reservans.* Vgl. auch ibid. cap. 8: *In tantum enim se propter Deum pauperem fecit, ...* So auch Radegunde in ihrem »Testament«, Gregor von Tours, Hist. IX, 42: *seu de rebus, quas in me praecellentissimus dominus Chlotharius vel praecellentissimi domni reges, filii sui, contulerunt et ego ex eius praeceptiones permissio monasterio tradidi possedendum ...*

169 Sancti Caesarii regula (wie Anm. 1), cap. 5; 6; 21; 52.

170 Vgl. dazu auch Gregor von Tours, Liber in gloria confessorum 104 (wie Anm. 4): *die Nonnen, quae secundum saeculi dignitatem non modo de senatoribus, verum etiam nonnullae de ipsa regali stirpe ...*

Mehrungswunderepisode mit der Bemerkung ein, die Heilige habe sich so sehr ihres Eigentums entäußert, daß sie es nicht wagte, ohne Zustimmung der Äbtissin ihren eigenen Weinkeller (*de suo sibi cellarario*) anzutasten (cap. 10). So wird hervorgehoben, daß nicht einmal die Gründerin Sonderrechte bezüglich ihres Besitzes beansprucht habe. Baudonivia paßt die Heilige in dieser Hinsicht ebenfalls der Klosterwirklichkeit an. Ihrem Bericht zufolge machte sich Radegunde erst im Kloster und nicht schon bei ihrer Weihe zur *Velata* von weltlichem Besitz frei, um ganz Christus nachfolgen zu können (cap. 5). Fortunat dagegen schildert ausführlich, wie Radegunde nach der Weihe ihr *indumentum nobile* ablegte: Sie habe ihre Prunkkleider auf einen Altar gelegt und einen in Stücke gebrochenen Gürtel aus Gold an Arme verteilt. Auf einer Pilgerreise zu berühmten Heiligen habe sie dann Kirchen und Klöster mit ihren Gewändern und ihrem Schmuck beschenkt (cap. 13, 14). Der Biograph schmückt den Vorgang der *conversio* bildlich aus: Radegunde zog ihr weltliches Gewand aus und streifte damit auch ihre adelige Vorrangstellung ab<sup>171</sup>. Doch auch ohne daß Fortunat es ausdrücklich sagt, entsteht hier für den Leser der Eindruck, als habe sich Radegunde auf diese Weise ganz von ihrem weltlichen Besitz befreit, habe mit ihrem vom Reichtum geprägten Vorleben gebrochen und sich zur Armen gemacht<sup>172</sup>. Fortunats Schilderung der karitativen Tätigkeit der Diacona in Saix (cap. 15–19) läßt indessen keinen Zweifel daran, daß Radegunde auch nach der Weihe über reiche Mittel verfügte, die sie nun freilich ausschließlich für Bedürftige aufwendete.

So ist in der Vita Fortunats eine gewisse Spannung spürbar zwischen dem Idealbild der in apostolischer Armut lebenden Heiligen und der begüterten Königin, die ihr Vermögen zum Dienst am Nächsten ausgibt<sup>173</sup>.

Während bei Baudonivia der Reichtum der heiligen Frau, der uns in den Formulierungen *sua omnia* und *ex proprio iure* (cap. 5) so selbstverständlich entgegentritt, spannungsfrei in das Idealbild der Gründerin eines begüterten, königsnahen Klosters, die jedoch selbst in apostolischer Armut lebt, integriert ist<sup>174</sup>, geht Fortunat, der ja die Klostergründung in seiner Vita überhaupt ignoriert, andere Wege. Er verschweigt die Ausstattung des Klosters aus Königsgut und verschweigt damit aus gutem Grund, daß die materiellen Voraussetzungen zur Entfaltung der Heiligkeit Radegundes erst ermöglicht wurden durch das merowingische Königtum<sup>175</sup>, durch die Macht also, die immer eine Gefahr für die Interessen des Bischofs von Poitiers an der Oberaufsicht über das Kloster darstellte. Er löst so die Diskrepanz zwischen der

Vgl. auch Radegunde in ihrem Testament (wie Anm. 174). Vgl. überhaupt die Schilderung des Klostersaufstandes bei Gregor von Tours, dazu SCHEIBELREITER (wie Anm. 5).

171 Vgl. hierzu Franz IRSIGLER, Untersuchungen zur Geschichte des frühfränkischen Adels, Bonn 1969 (Rheinisches Archiv, 70), S. 146. BERSCHIN, Biographie und Epochenstil I (wie Anm. 7) S. 285 f.

172 Vgl. GRAUS (wie Anm. 7) S. 409, Anm. 634. PRINZ, Heiligenkult (wie Anm. 16) S. 534 ff. LEONARDI (wie Anm. 7) S. 26.

173 WEBER (wie Anm. 7) S. 378 f. PRINZ, Heiligenkult (wie Anm. 16) besonders S. 532. Karl BOSL, Potens und Pauper, Begriffsgeschichtliche Studien zur gesellschaftlichen Differenzierung im frühen Mittelalter und zum »Pauperismus« des Hochmittelalters, in: Alteuropa und die moderne Gesellschaft (Festschrift für Otto Brunner), Göttingen 1963, S. 60–87, da S. 74 f.

174 Vgl. Radegunde in ihrem »Testament«, Gregor von Tours, Hist. IX, 42: *Cuique (abbatissae), formam apostolicam observantes, tam ego quam sorores de substantia terrena quae possedere videbamus, factis cartis, tradedimus ...*

175 Vgl. hierzu oben S. 19.

idealen Armut der unabhängigen Asketin und realem königlichem Reichtum auf ganz ähnliche Weise, wie die zwischen Ideal und Wirklichkeit des klösterlichen Gehorsams der Heiligen. Im Mittelpunkt seines Interesses steht die christliche Tugend der Freigebigkeit, die er an der Heiligen auch schon für ihre Zeit als Königin lobt<sup>176</sup>. Die Freigebigkeit der Diacona äußert sich dann in Armen- und Krankenfürsorge und in Aufwendungen für den Loskauf von Gefangenen<sup>177</sup>. Die realen Verhältnisse treten auch hier hinter dem Lobpreis der Tugenden Radegundes zurück, weder apostolische Armut noch Reichtum sind in der Vita konkret faßbar.

Und doch ist es für das Heiligenideal, das Fortunat in seiner Vita entwickelt, von entscheidender Bedeutung, daß das Vermögen Radegundes gleichsam den Rahmen für die Entfaltung ihrer christlichen Tugenden bildet, hat doch der karitative Aspekt ihrer Heiligkeit in der von Fortunat geschilderten Form die materiellen Möglichkeiten der begüterten Heiligen geradezu zur Voraussetzung.

Die Propagandaabsicht des Hagiographen liegt hier klar auf der Hand: Das Vorbild der Heiligen soll dazu auffordern, Besitztümer im Dienste der Nächstenliebe auszugeben. František Graus hat für das hagiographische Schrifttum der Merowingerzeit bezüglich seiner Einstellung zu Königtum und weltlicher Macht zwei Strömungen, eine »königsfreundliche« und eine eher »königsfremde«, die weltliche Macht ablehnende aufzeigen können<sup>178</sup>. Er hat mit seiner Annahme, die Radegundisvita Fortunats sei »königsfremd«, insofern recht, als sie die Beziehungen der Heiligen zu fränkischen Königshäusern nach der *conversio* verschweigt<sup>179</sup>. Auch auf ihre politischen Aktivitäten zur Absicherung des Klosters, deren Erfolg sicher nicht zuletzt durch ihre hohe Stellung begünstigt worden ist, geht Fortunat ebenso wenig ein wie auf die materielle Ausstattung des Klosters aus Königsgut. Mit seiner Aussage, für Fortunats Asketin sei das Königtum ganz in den Hintergrund gerückt und nur ihre Flucht aus der Ehe von Bedeutung, geht František Graus jedoch wohl zu weit. So nennt Fortunat Radegunde ja ausdrücklich *sanctissima regina*<sup>180</sup> und berichtet auch aus der Zeit vor ihrer Weihe Wunder (cap. 11). Für ihn war schon die Gattin Clothars, die Königin, heilig.

Ein Satz im vierten Kapitel seiner Vita zeigt sehr deutlich, welchen Stellenwert Fortunat dem Königtum Radegundes beimessen will: »So diente die demütige Frau, die Herrin des Hofes, die durch ihre Geburt und durch ihre Ehe Königin war, als Magd den Armen«<sup>181</sup>. Die Königin machte sich zur Magd, die Herrin des Hofes fastete, demütigte sich und wich trotz ihrer königlichen Würde nicht von ihren christlichen Idealen ab.

Fortunat entwickelt sein Heiligenideal also im Spannungsfeld zwischen christli-

176 Vita I, 3; 4; besonders cap. 3: *A cuius munificentia nec ipse se abscondere potuit heremita.*

177 Ibid. cap. 15–19, besonders cap. 17: *Quantum expendebat diuturna redemptio, ...* Vgl. dazu PORTMANN (wie Anm. 7) S. 26f.

178 GRAUS (wie Anm. 7) S. 303–437. Vgl. auch PRINZ, Heiligenkult (wie Anm. 16) S. 532ff.

179 GRAUS (wie Anm. 7) S. 409f. Die »königsfremde« Tendenz der Vita I geht darüberhinaus auch aus dem Fehlen ehrender Beiworte für Könige hervor.

180 Vita I, 10, allerdings nur für die Zeit vor der Weihe.

181 Ibid., cap. 4. Vgl. auch cap. 2: *... evitans pompam regalem; cap. 3: ... dum sibi accessisset saecularis potestas magis quam permitteret dignitas, se plus inclinavit voluntas; ... timens, ne Deo degradasset, cum mundi gradu proficeret.* Bei Gregor von Tours, Hist. III, 18 findet sich ein ganz ähnlicher Gedanke für die Königin Chlothilde, jedoch für die Zeit nach dem Tode Clodwigs.

cher Selbsterniedrigung und königlicher Würde der Heiligen. Ihre Tugenden, ihre konsequent christliche Lebensführung treten gerade vor dem Hintergrund ihrer anerkannten königlichen Würde als besonders bewundernswert hervor<sup>182</sup>. Auch für die Klosterzeit bildet die königliche Würde Radegundes die Folie, auf der Fortunat das Bild der nun vollendeten Heiligen zeichnet: Sie spült, kocht, trägt Brennholz in die Küche, feuert, putzt den Mitschwestern die Schuhe und scheut sich nicht einmal, die Toiletten des Klosters zu reinigen, um sich durch die Niedrigkeit des Dienstes zu erhöhen: ..., *credebat se minorem sibi, si se non nobilitaret vilitate servitii*<sup>183</sup>. Für Fortunat besteht die Heiligkeit Radegundes also gerade darin, daß sie ihre adelige Vorrangstellung überwindet, um einem christlichen Lebensideal zu folgen<sup>184</sup>.

Durch die Überlieferung bei Gregor von Tours über die Geschehnisse beim Aufstand einiger Nonnen im Kreuzkloster zwei Jahre nach dem Tod Radegundes gewinnt man einen Eindruck, wie wenig das christliche Demutsideal unter den zumeist wohl adeligen Nonnen Fuß gefaßt hatte<sup>185</sup>: Gregor berichtet über die Empörung adeliger Mädchen gegen die Äbtissin Leubovera; ihre Sprecherin, die Prinzessin Chrodechilde, sagt dort, sie wollten nun zu ihren königlichen Verwandten gehen und ihnen die Schmach anzeigen, die ihnen im Kloster zugefügt würde. Nicht wie Königstöchter würden sie behandelt, sondern erniedrigt (*humiliamur*) wie Abkömmlinge gemeiner Mägde<sup>186</sup>. Dieses *humiliamur*, das dem Empfinden einer fränkischen Königstochter entsprach, der im Kloster »wie einer Magd« Demut und niedere Dienste abverlangt worden sein mögen, ist das Pendant der Wirklichkeit zu dem von Fortunat in seiner *Vita* propagierten Ideal, daß sich selbst eine Königin durch Demut und *vilitate servitii* eben nicht erniedrige, sondern noch erhöhe.

Auch hier ist also wieder eine kritische Distanz Fortunats spürbar zu dem mit dem Kloster eng verbundenen merowingischen Königtum. Mit seiner Darstellung Radegundes weist er diese Macht in Schranken:

Das Vorbild der *nata* und *nupta regina* (cap. 4), die durch ihre christliche Lebensführung ihre königliche Würde vergeistigt und gerade damit zur Vollendung bringt, fordert dazu auf, eine königliche Vorrangstellung nicht eigenmächtig zu mißbrauchen, wie es im Fall von Chrodechilde und Basina geschehen war, die sich

182 Vgl. IRSIGLER (wie Anm. 171) S. 146. Vgl. auch GRAUS (wie Anm. 7) S. 361ff. PRINZ, Frühes Mönchtum (wie Anm. 16) S. 485. LEONARDI (wie Anm. 7) S. 24ff.

183 Vita I, 23. IRSIGLER (wie Anm. 171) S. 145f. Vgl. dazu auch BERNOULLI (wie Anm. 7) S. 84.

184 Der gleiche Gedanke findet sich bei Venantius Fortunatus, Carmen VIII, 1, Zeile 25ff., dazu PORTMANN (wie Anm. 7) S. 35ff. Und Venantius Fortunatus, Vita Albini (wie Anm. 48), cap. V, 13: Albinus begibt sich ins Kloster, um durch die Ehrenhaftigkeit der Sitten (*salva morum honestate*) nichts von seinem *ingenuitatis privilegio* zu beanspruchen, damit dort der Wille den zum Diener weihe, den die *origo* als Freien hervorgebracht hat, weil er wußte, daß es lobenswerter ist, daß sich aus Liebe zu Christus die *nobilitas* beuge, als mit Stolz zu erscheinen, was er nicht war.

185 Gregor von Tours, Hist. IX, 39–43; X, 15–16. Dazu SCHEIBELREITER (wie Anm. 5) besonders S. 19. Vgl. auch Wilhelm STÖRMER, Früher Adel. Studien zur politischen Führungsschicht im fränkisch-deutschen Reich vom 8.–11. Jh., Teil 1, Stuttgart 1973 (Monographien zur Geschichte des Mittelalters, 6/1), S. 13–28. Heike GRAHN-HOEK, Die fränkische Oberschicht im 6. Jh., Studien zu ihrer rechtlichen und politischen Bedeutung, Sigmaringen 1976 (Vorträge und Forschungen, Sonderbd. 21), S. 97–101. IRSIGLER (wie Anm. 171) S. 221–252. PRINZ, Heiligenkult (wie Anm. 16) S. 536ff.

186 Gregor von Tours, Hist. IX, 39: *Vado ad parentes meos regis, ut eis contumeliam nostram innotescere valeam, quia non ut filiae regum, sed ut malarum ancillarum genitae in hoc loco humiliamur*. Und weiter IX, 40: *reginae sumus*.

den Ratschlägen und Befehlen von Bischöfen mit der Begründung widersetzt hatten, sie seien von königlicher Abstammung<sup>187</sup>.

In diesem Sinne unterläßt es Fortunat auch, von Aktivitäten Radegundes zu berichten, wo sie sich ihre hohe Stellung in der Welt offensichtlich zunutze gemacht hatte. So stellt nach der Vita Fortunats eine adelige, eine königliche Vorrangstellung nur einen Wert dar in einer geläuterten, von Demut und christlicher Nächstenliebe gefüllten Form. In diesem Sinne setzt er im ersten Kapitel der Vita den Topos, Radegunde sei *celsa licet origine, multo celsior actione* als Überschrift voran<sup>188</sup>. Das Gegensatzpaar *humilitate* – *honestate* im Tugendkatalog am Ende der Radegundisvita steckt die Grenzpunkte ab, zwischen denen sich das Heiligkeitsideal bewegt, welches als den »wahren Adel« nur Weltüberwindung und eine christlich-demütige Haltung kennt<sup>189</sup>. Hierher gehören auch die Aussagen Fortunats, Radegunde habe in der Villa Saix Bischöfe empfangen und sie nach königlicher Sitte (*regali more*) reich beschenkt wieder entlassen (cap. 18). Der Hagiograph stellt damit heraus, daß es wahrhaft königlich sei, seinen Besitz an die Kirche zu verschenken, anstatt ihn für sich zurückzubehalten.

Zieht man den Konflikt zwischen der bischöflichen Gewalt von Poitiers und den Interessen des Kreuzklosters in Betracht, rückt die »königsfremde« Tendenz der Vita des Klerikers Fortunat in einen konkreten politischen Zusammenhang. Die Königsnähe des Klosters, die eine Gefahr für die Amtskirche bedeuten mußte, wird ignoriert. Das Kloster, in das die Heilige sich zurückzieht<sup>190</sup>, ist der Raum für die Entfaltung ihrer vollendeten Frömmigkeit, wo die Königin demütige Nonne wird, es ist aber nicht die Gründung der in enger Beziehung zu den Merowingern stehenden heiligen Königin.

Demgegenüber ist in der »Klostervita« Baudonivias das Königtum, das dem Kloster Schutz bot und seine Eigenständigkeit gewährleistete, durchweg positiv dargestellt. Die Beziehungen Radegundes zu Mitgliedern der Königshäuser und ihr Bemühen um das Wohl des Vaterlandes werden hervorgehoben. Zwar wird auch hier hagiographischer Topik entsprechend König Clothar mit dem Versuch, Radegunde aus dem Kloster zu holen, als Widersacher ihrer Heiligkeit angesehen, Baudonivia fügt jedoch entschuldigend hinzu, er sei schlechten Ratgebern gefolgt; sie und nicht der König seien dann auch dafür bestraft worden (cap. 7).

Der Bericht Baudonivias über die Reliquientranslation aus Konstantinopel (cap. 16, 17) zeigt die positive Sichtweise der Beziehungen Radegundes zu Königen besonders deutlich. Die Biographin sagt dort, die Heilige habe sich an König Sigibert gewandt, weil sie nichts ohne Rat habe tun wollen<sup>191</sup>, und erweckt damit den Eindruck, als habe die Heilige bei jeder ihrer Unternehmungen königlichen Rat eingeholt. Nach Baudonivia war es auch der König, der im Konflikt mit Bischof Maroveus *iudicium* und *iustitiam*<sup>192</sup> schaffte.

187 Ibid. IX, 39–43; X, 15–17, 20, 22. Vgl. besonders IX, 39 (Zitat in Anm. 186).

188 Zu dieser Überbietungstopik vgl. GRAUS (wie Anm. 7) S. 362f. mit den Anm. IRSIGLER (wie Anm. 171) S. 146. LOTTER, Methodisches (wie Anm. 16) S. 325. COLLINS (wie Anm. 29) S. 30f.

189 Vgl. auch IRSIGLER (wie Anm. 171) S. 146.

190 Das Wort »Kloster« ist Vita I, 21 hier vermieden: ... *die, qua se sancta deliberavit recludere*.

191 Vita II, 16. Vgl. Jesus Sirach 32, 24. AIGRAIN (wie Anm. 1) S. 99.

192 Vita II, 16. Vgl. Jeremias 9, 24. Ezechiel 18, 21.

Baudonivia rechtfertigt die engen Beziehungen Radegundes und ihres Klosters zum merowingischen Königshaus nicht zuletzt damit<sup>193</sup>, daß sie das Heil, das dem Vaterland durch Radegunde zukam, hervorhebt. Ihrem Bericht zufolge hat Radegunde König Sigibert um Erlaubnis für ihr Unternehmen gebeten *pro totius patriae salute et eius regni stabilitate* (cap. 16). Weil sie um das Heil des Vaterlandes besorgt war (*de salute patriae curiosa*, cap. 10), habe sie durch Gebete, Bußübungen und Briefe Streitigkeiten zwischen Königen geschlichtet<sup>194</sup>.

Das Fortwirken ihrer Autorität als Königin betont diese Vita ebenso wie die Autorität Radegundes als helfende und strafende Wundertäterin. Ihre Heiligkeit scheint hier ganz selbstverständlich noch gesteigert durch ihre königliche Würde, so nennt Baudonivia Radegunde an zahlreichen Stellen – auch für die Zeit im Kloster – *sancta* bzw. *beata regina*<sup>195</sup>.

#### RÉSUMÉ FRANÇAIS

La vie de Sainte Radegonde, princesse de Thuringe, reine des Francs et fondatrice de monastère, morte en 587 à Poitiers, fut décrite dans les biographies de deux témoins oculaires: Venantius Fortunatus, *vita* écrite peu après 587, et Baudonivia, religieuse du monastère de Sainte-Croix fondé par Radegonde, *vita* écrite aux environs de 600–620. Les deux exposés sont tendancieux, chacun à leur manière: ils sont liés au contexte historique spécifique de chacun des deux biographes.

La *vita* de Fortunat met l'accent sur les vertus de Radegonde et sur son ascétisme rigoureux.

Bien que, théoriquement, Radegonde fût sous les ordres de la Supérieure, sa position réelle au sein du monastère ne fut pas celle d'une simple nonne. En tant que fondatrice du monastère et autorité naturelle, elle se trouvait en quelque sorte »au-dessus« du monastère qu'elle avait créé en étroite relation avec la royauté mérovingienne, monastère auquel elle avait donné de précieuses reliques et la règle religieuse de César d'Arles, monastère qu'elle avait protégé par des négociations avec des évêques du royaume des Francs. Cela s'était produit en partie contre la volonté de Maroveus, évêque de Poitiers, dont elle dépendait du moins pour la forme, et les avait conduits à la rupture, si bien qu'à la mort de la Sainte Grégoire de Tours fut contraint, à cause de l'absence de l'évêque local, à consacrer l'église funéraire de la Sainte et à inhumer cette dernière dans un diocèse qui n'était pas le sien.

L'ecclésiastique Fortunat, dans sa *vita*, défendait les intérêts de l'évêque et de l'Eglise en tant qu'administration. C'est pourquoi il passa sous silence le refus d'obéissance de Radegonde, ses relations avec la royauté, le fait que le monastère soit proche du roi, de même enfin que l'enterrement de la Sainte célébré par Grégoire. La Sainte de Fortunat n'est pas la royale fondatrice du monastère, mais plutôt l'ascète vertueuse. Cependant, sa propre royauté détermine l'image de la Sainte: c'est précisément par son humilité qu'elle avait élevé sa royauté. L'exemple de la *nata et nupta regina*, qui s'humilie, invite à ne pas abuser arbitrairement des positions royales prééminentes.

La »Klostervita« (*vita* monastique) de Baudonivia souligne, par contre, l'étroitesse des rapports entre le monastère et le roi et insiste encore sur les relations royales de Radegonde. Chez Baudonivia, la Sainte est une thaumaturge charismatique, royale fondatrice du monastère et religieuse exemplaire. La docilité de Radegonde envers les dignitaires ecclésiastiques, mise en valeur dans la *vita* citée en premier, est ici nettement atténuée. Lors de la description des événements qui conduisirent au conflit avec Maroveus, Baudonivia prend parti pour Radegonde et ses relations royales qui représentaient une protection importante pour la stabilité du monastère. Chez Baudonivia, la sainteté de Radegonde est encore augmentée par sa propre royauté.

193 Vita II, 16. Baudonivia nennt Könige oft mit ehrenden Beiworten: cap. 1; 5; 6; 10; 16.

194 Ibid. cap. 10. Vielleicht hatte Baudonivia hier die Streitigkeiten um Poitiers nach dem Tode Chariberts im Auge, so AIGRAIN (wie Anm. 1) S. 82ff. Vgl. auch SCHEIBELREITER (wie Anm. 5) S. 21.

195 Vita II, 2; 5; 7; 12; 14; 17 und 27 (mit *beata regina* hier wohl gegen Krusch [MGH SS rer. Mer. II] S. 394, Anm. 2 nicht Maria, sondern Radegunde gemeint, vgl. nämlich weiter cap. 27: *basilicae dominae Radegundis*).