

Gegenstand und Grundlegung

1.1 Hinführung

Mit dem Herrschaftsantritt des westgotischen Herrschers Eurich 466 n. Chr. und dessen Aufkündigung des Föderatenvertrages mit Rom, der den Westgoten 418 erstmals ein eigenständiges Gentilreich¹ im Imperium gestattete,² wurde das Ende der römischen Herrschaft in Gallien eingeleitet. Nachdem Eurich 468 zunächst nach Spanien vorgezogen war, griff er 469 mit einem Angriff auf die Bretonen auch in die politischen Verhältnisse Galliens ein.³ Erfolge errang der Herrscher vor allem im Süden und im Osten Galliens, wo er die Mittelmeerküste erreichte und bis zur Rhône vorstieß. In der Auvergne wurde Eurich erbitterter Widerstand entgegengesetzt: Ecdicius, der Sohn des Kaisers Avitus, und der Ortsbischof Sidonius Apollinaris organisierten in der Stadt Clermont 471–474 mehrfach die Verteidigung gegen die Goten, die in mehreren Unternehmungen die Stadt einzunehmen suchten.⁴ Als Iulius Nepos Eurich 475 einen Friedensvertrag anbot, welcher dem Goten die Auvergne unter der Bedingung überließ, dass er auf Teile Südgalliens verzichtete, hintertrieb Rom letztlich die Bemühungen des Ecdicius und Sidonius Apollinaris: Eurich nahm das Angebot des Kaisers dankbar an und Sidonius ging daraufhin ins Exil.⁵

- 1 Seit längerem steht die althistorische Forschung vor der Herausforderung, die Wanderungs- und Migrationsbewegungen der vormalig als ‚germanisch‘ bezeichneten Gentile terminologisch neu zu fassen, da sich der Begriff ‚Völkerwanderung‘ aus verschiedenen Gründen nicht eignet. Denn weder existieren in der Spätantike ‚Völker‘ als Entitäten noch kann man von ‚Germanen‘ sprechen, die das Kollektivbewusstsein einer gesonderten ethnischen Gruppe besitzen, vgl. Meier 2016; s. zu einer ausführlicheren Problematisierung des Begriffs Meier 2019, 99–116; zu den Topoi in der Darstellung von ‚Barbaren‘ ebd., 51–60. Ist im Verlauf dieser Arbeit von Gentilen, Gentilheeren, -reichen sowie ihren Wanderungs- und Migrationsbewegungen die Rede, so ist das ab der Donauüberquerung der Goten 376 n. Chr. vermehrte Eindringen außerhalb des Imperiums befindlicher nichtrömischer Gruppen in das Imperium hinein gemeint.
- 2 Vgl. Rosen 2002, 66 f.
- 3 Vgl. ebd., 78.
- 4 Vgl. ebd.
- 5 Auch wenn Sidonius zunächst verbannt wurde, konnte er kurz darauf im Jahre 476/77 sein Kirchenamt in Clermont wieder aufnehmen, vgl. Krapinger 2001, Sp. 522.

Von der Situation in Clermont in Zeiten des Kampfes gegen die Westgoten legen die Briefe des Sidonius beredt Zeugnis ab, die sich an hochgestellte Persönlichkeiten richten, oftmals an Kollegen im Bischofsamt.⁶ Sie berichten von den Mühen der jährlichen Belagerungen durch die Goten, dem Hunger und den Zerstörungen sowie der persönlichen Verbitterung des Bischofs über den Vertrag von 475.⁷ Es muss hervorgehoben werden, dass im Briefcorpus auch die Rede davon ist, wie die durch die Kämpfe verursachten Nöte in Teilen behoben wurden: Die Amtskollegen des Sidonius aus der näheren Umgebung tätigten ein vielfältiges karitatives Engagement und entlasteten die Situation durch die Übernahme administrativer Aufgabenbereiche, etwa der Nahrungsmittelversorgung. So weiß Sidonius in einem Brief an Patiens, den Bischof von Lyon (gest. 480/91),⁸ zu berichten, dass letzterer nach der Plünderung durch die Goten aus eigenen Mitteln und in alle Richtungen kostenloses Getreide versendet habe. Ganze Straßen seien durch den Getreidetransport des Bischofs blockiert worden; Sidonius habe an den Ufern der Saône und Rhône mehrere Speicher gesehen, die Patiens auf eigene Kosten füllen ließ.⁹ Sidonius geht in seinem Lob so weit, dass er Patiens regelrecht als Verhinderer von Notlagen beschreibt, die der Bischof in den Grenzen Galliens zu beheben wisse. Nach der rhetorischen Frage, an wen seine Lobrede gerichtet sei, schreibt Sidonius:

Auf euch, heiligster Vater, am allermeisten zielt dieser Satz auf euch, der sich nicht damit begnügt, nur in den Notlagen Hilfe zu leisten, die er aus eigener Anschauung kennt, sondern der sie mit seiner Menschenliebe bis an die äußersten Grenzen Galliens aufspürt und immer zuerst die Lage der Bedürftigen berücksichtigt und dann die Person.¹⁰

Bemerkenswert und für den Verlauf dieser Untersuchung von Bedeutung ist, dass Patiens sein Augenmerk auf die „Lage der Bedürftigen“ (*causae indigentum*) lenkt, die von seinem eigenem Horizont abweichen kann. Diese Formulierung kennzeichnet den Bischof als aufmerksamen und zuvorkommenden Beobachter, der, hier in der Rolle des Getreideversorgers, die jeweiligen Notsituationen Galliens zu lösen weiß.

6 Vgl. Krapinger 2001, Sp. 523.

7 Vgl. die Stelle in Sidon. epist. 7.7.4 (CUFr SL 198, 48 Loyen), Übers. Köhler: „Ich bitte euch, schämt euch dieses Vertrages, der weder nützlich noch ehrenhaft ist!“, *Pudeat vos, precamur, huius foederis, nec utilis nec decori*. Vgl. Köhler 2014 als grundlegenden Überblick zu den Briefen des Sidonius. Zu den Übersetzungen innerhalb dieser Arbeit: Sofern Übersetzungen anderer Autoren verwendet wurden, werden diese wie im oberen Zitat angegeben. Andernfalls handelt es sich um meine eigenen Übersetzungen.

Zu den Abkürzungen innerhalb dieser Arbeit: *Zeitschriftenabkürzungen* sowie *Abkürzungen für Reihentitel* folgen dem *Internationalen Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete* (IATG). *Abkürzungen antiker Quellen und Autoren* folgen den Vorgaben im *Thesaurus Linguae Latinae*.

8 Vgl. zur Datierung Sidon. epist. Anm. 2 (61 Köhler).

9 Vgl. Sidon. epist. 6.12.5 (CUFr SL 198, 27 Loyen).

10 *Te ista sententia quam maxime, papa beatissime, petit, cui non sufficit illis tantum necessitatibus opem ferre, quas noveris, quique usque in extimos terminos Galliarum caritatis indage porrecta prius soles indigentum respicere causas quam inspicere personas*, ebd., 6.12.1 (26 L.), Übers. Köhler.

Die Briefe des Sidonius Apollinaris sind lediglich *ein* Zeugnis dafür, in welchem Ausmaß Bischöfe die Notlagen in der Spätantike¹¹ zu lindern wussten, wie am Beispiel der Nahrungsmittelversorgung des Patiens deutlich wurde. Bemerkenswert ist das Spektrum der Notsituationen, in denen die Amtsträger Verantwortung übernahmen: Bischöfe bewirkten neben der Nahrungsmittelversorgung immer wieder Gefangenenbefreiungen und Steuererleichterungen, führten Verhandlungen mit gentilen und römischen Machthabern und erwirkten den Schutz vor Verwüstungen feindlicher, meist gentiler Heere.

In weitaus umfangreicherem Maße, als es in den Briefen des Sidonius Apollinaris der Fall ist, erzählen hagiographische Texte des fünften und sechsten Jahrhunderts davon, dass Christinnen und Christen diese als administrativ zu bezeichnenden Schutz- und Hilfsfunktionen wahrnahmen, um eine Behebung oder Prävention von Notlagen zu erwirken. Die hagiographische Literatur berichtet indes *nicht nur* von Bischöfen: Heiligenviten (Lat. *Vitae Sanctorum*), die vermehrt ab der Mitte des vierten Jahrhunderts verfasst wurden, schildern das Leben und Wirken auch anderer herausragender christlicher Akteure, neben Bischöfen sind dies etwa Einsiedler, Jungfrauen, Äbte und Äbtissinnen. Während die Bezeichnung ‚Hagiographie‘ die gesamte schriftliche Überlieferung der christlichen Heiligenverehrung bezeichnet,¹² die auch Märtyrer ein-

11 Als Spätantike wird in dieser Arbeit der Zeitraum zwischen dem Herrschaftsantritt des Diocletian (284), der mit der Tetrarchie eine neue Form politischer Herrschaft einführte, und der Landnahme Italiens durch die Langobarden (568) definiert. Zwar kann das Epochenjahr 476 als Zäsur betrachtet werden, da nach dem Ende des römischen Kaisertums ein neues Nachdenken über Herrschaft in Personenkreisen wie den gentilen Potentaten, den Päpsten oder in Ostrom eingeleitet wurde, vgl. dazu Meier 2014. Bemerkenswert ist an dieser Stelle auch das vielfach diskutierte *constabat* der Severinsvita, dessen Imperfekt im Zusammenhang mit dem Ende des weströmischen Reiches genannt wird, vgl. Eugipp. Sev. 20.1 (SQA 11, 86,1 Noll). Auf der anderen Seite sprechen verschiedene Gesichtspunkte dafür, auch nach 476 eine Kontinuität römischer Denkmuster und Leitbilder anzunehmen, die bis zum Ende des sechsten Jahrhunderts Bestand hatte. So zeigt die Ernennung Chlodwigs zum Ehrenkonsul durch Kaiser Anastasius, dass Ostrom bemüht war, auch nach 476 römische Traditionen im Westen zu erhalten, um in diesem Fall den Franken eine Herrschaftslegitimation zu verleihen. Darüber hinaus reflektieren gerade die Patronatsverhältnisse der lateinischen Heiligenviten, welche die Heiligen als machtvolle Interzessoren charakterisieren, dass das römische Patronat als Denkmuster auch im sechsten Jahrhundert fortwirkte, vgl. dazu grundlegend Martin 1990. Das ‚Epochenjahr‘ 476 spielt in diesen mentalitätsgeschichtlichen Zusammenhängen keine Rolle. Einige Forscher setzen das obere Ende der Spätantike sogar bis ins achte Jahrhundert, vgl. Demandt 1999, Sp. 997 f. Bezeichnend ist der Satz Peter Browns: „Late Antiquity is always later than we think“ (Brown 1993b, 8).

Angesichts der geographischen Räume, die für diese Untersuchung einbezogen werden (v. a. Gallien, Italien), stellt das Ende des sechsten Jahrhunderts einen sinnvollen Einschnitt dar, weil mit den Sammelwerken Gregors von Tours und Gregors des Großen Heiligkeitsvorstellungen in Form ganz unterschiedlicher gallischer und italischer Heiliger kanonisiert und für die Folgezeit zusammengefasst werden (vgl. u. S. 21). Es wirkt beinahe so, als ob die Autoren alle Formen des irdischen und himmlischen Patronats bewusst sammelten, die sich aus der römischen Umwelt auf die Heiligen bis zum Ende des sechsten Jahrhunderts übertrugen. Vgl. zum Patronatsbegriff das nachfolgende Kapitel 2.

12 Vgl. Wyrwa 2003, Sp. 987.

schließt, grenzen sich *Vitae Sanctorum* innerhalb dieses Schrifttums ab: Sie gestalten erzählerisch nicht nur das Sterben, sondern auch die Lebensführung eines als vorbildlich geltenden Christen aus. Im Rahmen der vorliegenden Studie ist auffällig, dass die Viten Schutz- und Hilfsfunktionen in Bezug auf *alle christlichen Akteure* thematisieren, und zwar nicht nur im Hinblick auf die Bischöfe, die ein quasi-öffentliches Amt in ihrer *civitas* innehatten, sondern auch hinsichtlich anderer Christen und sogar Christinnen, deren Leben in hagiographischen Texten verhandelt wird. Vor dem Hintergrund früherer Forschungen, die sich auf Bischofsviten beschränken,¹³ ist gerade der Einbezug aller christlichen Protagonistinnen und Protagonisten von Bedeutung, die in lateinischen Viten der Spätantike Erwähnung finden.

Wie in der vorliegenden Arbeit zu zeigen sein wird, übernehmen viele Heilige des fünften und sechsten Jahrhunderts, bei denen es sich meist um Bischöfe handelt, neben der Nahrungsmittelversorgung in solchem Ausmaß ‚schützende‘ Tätigkeiten, dass ich von regelrechten neuen *Aufgabenfeldern* spreche, die wir hier literarisch greifen können. Dieser massive Aufgabenzuwachs in den lateinischen Heiligenviten führt dazu, dass in Quellen und Forschung neben Bischöfen auch Heilige im Allgemeinen als bedeutende *patroni* der Spätantike bezeichnet werden¹⁴ und sich durchaus selbst in dieser Rolle sahen¹⁵. Der Begriff des römischen Patronats und sein Nutzen für die lateinische Hagiographie werden später reflektiert.¹⁶ Im Lichte der vorangegangenen Bemerkungen ist das zentrale Anliegen dieser Untersuchung die Typisierung der Schutz- und Hilfsfunktionen in materiellen und physischen Notlagen, wie sie westliche Heilige in lateinischen Heiligenviten des späten fünften und sechsten Jahrhunderts wahrnehmen. Entscheidend dabei ist, dass die Empfänger dieser Schutz- und Hilfsfunktionen in der Regel städtische und ländliche Bevölkerungsteile darstellen, wie im Beispiel des Patiens die in der Auvergne lebende Bevölkerung an Rhône und Saône bzw. die ‚Bedürftigen‘ ganz Galliens.

Die Vielzahl der Protagonistinnen und Protagonisten, die als Heilige verehrt werden, erklärt sich aus der Genese der lateinischen Heiligenviten. Am Anfang der Heiligenverehrung steht zunächst das Gedenken der christlichen Märtyrer (Altgriech. *μάρτυς*, Zeuge), die ihren Glauben unter Inkaufnahme eines gewaltsam erlittenen Todes als Bekenntnisakt bezeugten. Zu Zeiten der Verfolgungen durch den römischen Staat avancierten Märtyrer spätestens seit dem *Martyrium Polycarpi* (155–177) zum Leitbild vieler Christen. Diese Verehrung fand ihren Ausdruck in Märtyrerakten und Leidens-

13 Vgl. die einschlägigen Studien Elm 2003 und Scheibelreiter 1983. Für den griechischen Osten bes. Rapp 2005.

14 Vgl. beispielsweise die Formulierung Beaujards 2000 (125): „Les circonstances contribuèrent à faire des évêques les patrons de leur cité“; dazu auch Martin 1990.

15 Vgl. zu diesem Selbstbild knapp Krause 2018, 336.

16 S. dazu ausführlich Kapitel 2.

geschichten von Märtyrern (*passiones*), die nach der Klassifizierung Berschins in eine Vielzahl verschiedener Formen zu ordnen sind.¹⁷

Obwohl die Märtyrerfigur nach dem Ende der Christenverfolgungen nicht abtrat,¹⁸ ergab sich mit der Privilegierung des Christentums unter Konstantin die Frage, wie ein vorbildliches christliches Leben zu verwirklichen sein könne, das nicht mit einem gewaltsamen Tod endete.¹⁹ Es waren nun zumeist andere Leitbilder, welche die hagiographische Überlieferung prägten: Die ersten unter ihnen stellten die Eremiten (von Lat. *eremus*: Wüste, Einöde) bzw. Anachoreten (von Altgriech. ἀναχώρησις: Rückzug, Zurückgezogenheit) dar. Mit der kurz nach 356 entstandenen²⁰ griechischen *Vita Antonii* des Athanasius (295–373) greifen wir die erste Biographie eines christlichen Anachoreten, die davon berichtet, wie sich Antonius aus seiner Dorfgemeinschaft verabschiedet, um in der Einsamkeit der mittelägyptischen Wüste ein vollkommeneres Christsein leben zu können, als es im gemeinschaftlichen Zusammenleben der Fall war. Dahinter stand die Hoffnung, sich vor dem Hintergrund christlicher Heilsvorstellungen eines Lebens im Paradies zu versichern.²¹

Obleich Antonius von Athanasius nicht als ἅγιος bezeichnet wurde, gilt seine Biographie doch als erste eigentliche Heiligenvita, die in vielerlei Hinsicht die Vorstellung der durch die Märtyrer dominierten Zeugenschaft differenzierte: „Zeuge ist nicht mehr nur, wer eine Strafe aus richtiger Motivation heraus ertragen hat, sondern auch, wer in seinem Leben Liebe, Gerechtigkeit und Glauben hat anschaulich werden lassen“²². Mit der Schilderung der Lebensführung des Antonius und der von ihm vertretenen Werte galt seine Gottesbeziehung als gelungen, was ihn von ‚Durchschnittschristen‘ unterschied.²³ Dadurch öffnete sich die Tür für Protagonistinnen und Protagonisten anderer Art, die ich im Folgenden mit dem Begriff ‚Heiligentypen‘ bezeichnen möchte: Ein ‚Heiligentypus‘ definiert sich mit den Worten Witterns als die

theologisch fundierte Hauptrichtung der hagiographischen Stilisierung, die den Protagonisten [...] einer Heiligenvita einem bestimmten Typus annähert, d.h. ihn [...] als Märtyrer(in) oder Bekenner(in) und innerhalb der letzteren Gruppe als vorbildlichen asketischen Bischof, Abt, Äbtissin, Jungfrau, Einsiedler etc. darstellt²⁴.

17 Berschin unterscheidet hier allgemein zwischen Protokoll- und Aktenform, Commentarien, rhetorisch geprägten Passionen, erzählerischen Passionen als Verlängerung der Akte, erzählerischen Passionen biblischen Zuschnitts, erzählerischen Passionen aus Rom und romanhaften Passionen, vgl. Berschin 1986.

18 Vgl. Bergjan – Näf 2014, 87.

19 So Kötting 1990, 72.

20 Laut Berschin bereits im Jahre 357, vgl. Berschin 1986, 120; s. zur Diskussion um die Entstehungszeit der *Vita Antonii* Gemeinhardt 2018a, 22 f.

21 Vgl. Frank 2000, Sp. 324.

22 Gemeinhardt 2014a, 146.

23 Vgl. zum christlichen Heiligkeitsverständnis ausführlicher Kapitel 4.1.

24 Wittern 1995, 14. Vgl. zur Bezeichnung eines hagiographischen ‚Typus‘ auch Miller 2006, Sp. 1275; Gemeinhardt 2013, 152.

Obwohl Hagiographen ihre Heiligenviten nicht nach einem bestimmten Regelwerk abfassen, bieten sich in der Regel doch bestimmte Gestaltungsmuster an, um das Leben eines Anachoreten oder eines Bischofs zu schreiben: So entsagt ein Anachoret häufig der Welt, nur um wenig später erneut von Verehrern bedrängt zu werden, was eine erneute Weltflucht nach sich zieht, oder ein werdender Bischof ‚flieht‘ kurz vor seinem Antritt in die Einöde, woraufhin er unter dem Drängen der Bevölkerung zuletzt doch das Amt auf sich nimmt. Vor dem Hintergrund, dass sich je nach Wirkungsfeld eines Heiligen bestimmte literarische Stilisierungen anbieten, wie etwa in der Anachorese oder im Bischofsamt, lässt sich durchaus von einem ‚Heiligentypus‘ sprechen. In der Welt der spätantiken „Volkskirche“²⁵ versinnbildlicht der Begriff des ‚Heiligentypus‘ die flexible „Pluralität von Leitbildern und Lebensstilen, in denen Christen ‚heilig‘ sein können – in der Wüste, in der Stadt, alleine, in Gruppen und Gemeinden“²⁶.

Man musste also kein Anachoret sein, um seine Heiligkeit unter Beweis zu stellen. Gerade im lateinischen Westen wurden nach dem Vorbild der *Vita Antonii* zahlreiche lateinische Viten verfasst, die Bischofsheilige schildern, und unter denen die *Vita Martini* (396/97)²⁷ des Sulpicius Severus die wirkmächtigste darstellt. Daneben ist die literarische Figurierung heiliger Jungfrauen zu beobachten, die zu Anfang im Elternhaus wohnten und im Laufe des vierten Jahrhunderts mit der Hinzuziehung weiterer Mitschwestern ein organisiertes Gemeinschaftsleben begannen.²⁸ Für die frühe lateinische Hagiographie sind insbesondere die *Epitaphia* des Hieronymus zu nennen, in denen er den heiligen Jungfrauen Paula (gest. 404)²⁹ und Marcella (gest. 410/11)³⁰ ein literarisches Denkmal setzte und die zunächst Witwen waren, bevor sie sich zu einem jungfräulichen Leben entschlossen. Alle Heiligentypen, Anachoreten, Bischöfe, Jungfrauen und andere, eint zum einen die Bedeutung ihrer *literarischen* Überlieferung, welche beim Umgang mit Heiligenviten stets mitbedacht werden muss.³¹ Zum anderen ahmen in der christlich-vollendeten Figurierung ihrer Hagiographen (Biographen von Heiligen) alle Heilige in ihrem Charakter, Verhalten und ihren Wundern Christus nach, ohne gleichzeitig den Anspruch zu erheben, Christus zu sein. Dieser mit dem Stichwort *imitatio Christi* skizzierte Zuschreibungs- und Nachahmungsprozess von Charaktereigenschaften und Verhaltensweisen bringt es notwendigerweise mit sich, dass die Bibel den zumindest impliziten Denkhorizont für die Verfasser von Heiligenviten darstellt. Ohne diese Voraussetzung lassen sich die Eigenarten der literarisch überlieferten Heiligen schwer verstehen.

25 Nach Gemeinhardt 2014g, 30.

26 Gemeinhardt 2014d, 8.

27 Datierung nach Huber-Rebenich 2010, 103.

28 Vgl. Schäublin 2001, Sp. 578.

29 Nach Letsch-Brunner 2000, Sp. 424.

30 Nach Letsch-Brunner 1999, Sp. 847.

31 Vgl. Kapitel 1.4 zu den Folgen, welche die literarische Überlieferung für die Erforschung von Heiligenviten mit sich bringt.

Da diese Untersuchung Schutz- und Hilfsfunktionen in hagiographischen Texten des fünften und sechsten Jahrhunderts behandelt, ist kurz darauf einzugehen, inwiefern changierende Heiligkeitskonzepte im Laufe der Jahrhunderte zu erkennen sind. Während sich auf der einen Seite beobachten lässt, dass grundsätzlich alle Heiligentypen literarisch wirksam bleiben, ist auf der anderen Seite zu konstatieren, dass sich der Bischofsheilige im fünften Jahrhundert als maßgeblicher Heiligentyp durchsetzt. Darüber hinaus nimmt die Zahl der Wunder, die am Ende der Heiligenviten oder später in gesondert überlieferten Wundersammlungen berichtet werden, an der Wende vom fünften zum sechsten Jahrhundert signifikant zu.³²

1.2 Leitfragen und Untersuchungsfokus

Eine zentrale Folgerung, die sich aus der *imitatio Christi* ergibt, ist, dass die Heiligen einerseits Wunder wie Krankenheilungen oder Exorzismen nachahmen, die bereits Christus gewirkt hatte, und andererseits zentrale christliche Tugenden imitieren, aus denen sich ihre Heiligkeit erst erweist. Zu diesen Tugenden gehören etwa christliche Nächstenliebe und Wohltätigkeit (Lat. *caritas*), Demut (Lat. *humilitas*) und Barmherzigkeit (Lat. *misericordia*). Unter dem Stichwort der christlichen Almosen, zu denen alle Christinnen und Christen und im Besonderen die Heiligen aufgefordert sind, wird rasch deutlich, worin eine Herausforderung der vorliegenden Arbeit besteht: Nahezu jeder Heilige³³ beehrt in gewissem Sinne materielle und physische Notlagen, indem er Almosen gibt und grundlegenden christlichen Geboten nachkommt, wie es im Fall der Almosen mit den Begriffen *caritas* oder *misericordia* beschreibbar ist. Bei den nachfolgenden Typisierungen gilt es daher, die gesondert zu betrachtenden Schutz- und Hilfsfunktionen, die in lateinischen Heiligenviten ab 470 zu beobachten sind, genauer zu bestimmen. Dazu gehört auch, sie von früheren Heiligenviten vom Ende des vierten und der ersten Hälfte des fünften Jahrhunderts sorgfältig abzugrenzen, in denen eine solche Konvergenz mit ‚schützenden‘ Aufgabenfeldern nicht oder nicht prominent zu beobachten ist.³⁴ Erst wenn man Schutz- und Hilfsfunktionen wie beispielsweise die Nahrungsmittelversorgung in eine weite und repräsentative Auswahl lateinischer Heiligenviten zwischen 370 und 600 n. Chr. einbettet,³⁵ werden die neuen Aufgabenfelder zur Behebung materieller und physischer Notlagen, von denen ab 470 zu sprechen ist, auch tatsächlich sichtbar.

32 Vgl. zu den Wundern der spätantiken Hagiographie Kapitel 9.1.

33 Wenn Heilige innerhalb dieser Arbeit im Singular genannt werden, schließt das generische Maskulinum sowohl weibliche als auch männliche Christinnen und Christen ein. Da diese Untersuchung zeigen wird, dass nicht nur die männlichen, sondern auch die weiblichen Heiligen schützende Funktionen übernehmen, wird zumeist die pluralische Form gewählt.

34 Vgl. die Kapitel 6–11.

35 Vgl. zum Corpus der Untersuchung Kapitel 3.

Ein letzter Aspekt ist von Bedeutung: Bereits bei den Märtyrern wurden ihre Leidensgeschichten während der jährlichen Feier ihres Todestages, die meist am Grab begangen wurde, öffentlich verlesen.³⁶ Dies weist auf den ‚Sitz im Leben‘ hin, den auch Heiligenviten besitzen. *Vitae Sanctorum* fanden ihren Platz zunehmend in liturgischen Lesungen der Eucharistiefeier, bei denen das Andenken der Heiligen öffentlich commemoriert wurde.³⁷ Auch wenn im lateinischen Westen des fünften und sechsten Jahrhunderts nur in Teilen von einer direkten Einbindung in die Liturgie die Rede sein kann, ist es immer das Ziel einer Vita, zur „sittliche[n] und geistliche[n] Erbauung der Leser und/oder Zuhörer durch das beispielhafte Denken und Handeln des Helden (Lehren, Tugenden, Wunder)“³⁸, beizutragen. Der oder die vollkommene Heilige wird in der literarischen Verarbeitung zum Vorbild einer christlichen Adressatenschaft, die dem *exemplum* des Heiligen nachfolgen soll.

Neben diesem gewissermaßen impliziten Adressatenbezug, den jede Vita besitzt, ist es besonders aufschlussreich, wenn eine durch den Hagiographen intendierte Adressatenschaft in der Vita rekonstruierbar ist.³⁹ Da lateinische Viten vielfach Auskunft über ihre Adressaten geben, stellt sich die Frage, welche Adressaten in Viten des späten fünften und sechsten Jahrhunderts, die vermehrt Schutz- und Hilfsfunktionen zur Behebung physischer und materieller Not schildern, intendiert werden. Es wird sich zeigen, dass die Viten ‚schützender‘ Heiliger auf neuartige Weise in die spätantike Lebenswelt eingebunden sind.

Aus den obigen Bemerkungen folgt, dass das zentrale Untersuchungsinteresse in der Darstellung der Schutz- und Hilfsfunktionen westlicher Heiliger nach dem Zeugnis lateinischer Heiligenviten des fünften und sechsten Jahrhunderts liegt. Dieser Aspekt fächert sich in drei Leitfragen auf, die dieser Untersuchung zugrunde liegen:

1. Welche Schutz- und Hilfsfunktionen zur Behebung und Prävention materieller und physischer Not nehmen westliche Heilige, ausgehend von spätantiken Pat-

36 Vgl. etwa Hausberger 1985, 648 f.; Piepenbrink 2010, 99.

37 Die liturgische Funktion von Heiligenviten wird vielfach betont, vgl. Fuhrmann 1983, 85; Fröhlich 1998c, Sp. 249; Harnoncourt 2006, Sp. 1299; Limburg 2006, Sp. 1147. Unsicher ist, ab welchem Zeitpunkt diese Lesungen in die Liturgien eingebunden werden. Mit Van Uytfanghe ist davon auszugehen, dass nicht nur ab dem Frühmittelalter, sondern auch in der Spätantike in Teilen des Imperiums, besonders in Gallia und Africa, liturgische Lesungen stattfanden, vgl. Van Uytfanghe 1988, Sp. 153. Die Frage, ob hagiographische Literatur tatsächlich verlesen wurde, muss letztlich für jede Vita einzeln beantwortet werden. So stellt die *vita et passio Cypriani* nach Schmidt eine *laudatio funebris* dar, die von vornherein zur Verlesung bestimmt gewesen sein soll, vgl. Schmidt 1997, 433. Auch die *Vita Honorati* des Hilarius von Arles weist deutliche panegyrische Züge auf. Andere Viten, wie die Mönchsviten des Hieronymus oder die *Vita Martini*, scheinen hingegen nicht von vornherein für eine öffentliche Verlesung verfasst worden sein, da nicht die Rede von einem Publikum ist, das angesprochen wird.

38 Van Uytfanghe 1988, 156.

39 Vgl. zu weiteren methodischen Überlegungen zu den Adressaten von Heiligenviten Kapitel 13.1.

ronatsformen und ihrer literarischen Reflexion, in lateinischen Heiligenviten des fünften und sechsten Jahrhunderts für weltliche Bevölkerungskollektive wahr?

2. Wie bettet sich die Entwicklung dieser Schutz und Hilfsfunktionen in den Aufbau und die Motive einer repräsentativen Auswahl der spätantiken lateinischen Heiligenviten (370–600) ein?
3. Welche Adressatengruppen und Funktionen besitzen Viten, die vermehrt Schutz- und Hilfsfunktionen von Heiligen schildern, in der spätantiken Lebenswelt?

Neben diesen Leitfragen ist näher zu begründen, auf welche geographische Ausdehnung und welchen Zeitraum sich diese Untersuchung konzentriert:

1. Wie bisherige Forschungen ergeben haben,⁴⁰ handelt es sich bei den ‚schützenden‘ Aufgabenfeldern der Heiligen um ein Phänomen des lateinischen Westens. Es gilt daher, lateinische Heiligenviten zu berücksichtigen, die auf dem Boden des (west-)römischen Imperiums oder in den nachfolgenden Gentilreichen entstanden. Lateinische Übertragungen von griechischen Heiligenviten, an erster Stelle die lateinische *Vita Antonii* des Evagrius, müssen ebenfalls berücksichtigt werden, da sie auf vielfache Weise zum Verfassen genuin lateinischer Heiligenviten anregen,⁴¹ können aber keinesfalls das Zentrum der Untersuchung bilden, da dieser Themenkomplex eine eigene Arbeit erforderte.
2. Der Großteil der lateinischen Hagiographie des fünften und sechsten Jahrhunderts stammt aus dem gallischen Raum. Diesen Schwerpunkt spiegelt die vorliegende Arbeit wider. Neben der Fokussierung auf Gallien bindet die Untersuchung auch Heiligenviten aus dem italischen und nordafrikanischen Raum ein: Vom Auftreten Geiserichs (429) bis zur Niederlage der Vandalen gegen Belisar in Nordafrika (534) bzw. der Präsenz der Ostgoten unter Theoderich und der Langobarden unter Alboin in Italien sind alle diese Räume mit der Genese von Gentilreichen teilweise ähnlichen Veränderungsprozessen unterworfen, im Zuge derer die Entstehung lateinischer Heiligenviten mit vermehrten Schutz- und Hilfsfunktionen plausibel sein könnte. Das Ziel ist es daher, die Schutz- und Hilfsfunktionen in einem möglichst repräsentativen Corpus des lateinischen Westens zu untersuchen, das sich zwar auf Gallien konzentriert, aber auch weitere Räume berücksichtigt.⁴²
3. Sucht man nach einem angemessenen Ende des behandelten Zeitraumes, so sind lateinische Heiligenviten bis 600 zu berücksichtigen. Denn mit den *Libri IV Dialogorum* Gregors des Großen und dem *Liber Vitae Patrum* des Gregor von Tours entstehen am Ende des sechsten Jahrhunderts hagiographische Texte, welche die bisherigen Heiligtypen der Spätantike gewissermaßen ‚kanonisieren‘ und ein Panorama vieler Heiliger aus Gallien und Italien entwerfen, die in den vergangenen

40 Vgl. nachfolgend Kapitel 1.3.

41 Vgl. zum literarischen Vorbildcharakter der *Vita Antonii* Kapitel 5.2.

42 Vgl. dagegen die Studie von Fauquier 2018, die sich auf den gallischen Raum beschränkt.

Jahrhunderten wirksam gewesen seien. Diese Hagiographien stellen eine Wasserscheide dar, da beide Autoren somit die Heiligkeitsvorstellungen der vergangenen Jahrhunderte zusammenzufassen und für die Nachwelt zu sichern scheinen.

1.3 Forschungsstand und Desiderat

In welchem Maße wurden die Schutz- und Hilfsfunktionen bisher erforscht, die in lateinischen Viten deutlich werden? Es ist zu berücksichtigen, dass verschiedene Disziplinen auf die Hagiographie zurückgreifen, zu denen neben der Alten Geschichte die Kirchengeschichte, die Mediävistik und die Klassische Philologie gehören. Bisweilen ergeben sich aus den jeweiligen Erkenntnisinteressen ebenso verschiedene Herangehensweisen, mithilfe derer Heiligenviten untersucht werden.

Zu nennen ist zunächst die Forschung, welche die vermehrten Schutz- und Hilfsfunktionen als spezifisches Heiligkeits*ideal* des lateinischen Westens begreift. Mit ihr ist vor allem der Name Marc van Uytfanghes verbunden, nach dessen Auffassung die Originalität lateinischer Hagiographie darin liege, dass sie pragmatische, aktive und Verantwortung übernehmende Heilige schildere, die sich in die politischen Geschehnisse ihres Umfeldes einmischten.⁴³ Das Verdienst Van Uytfanghes ist, diese Form von Heiligkeit auf der Basis früherer Forschungen literargeschichtlich darzustellen und systematisch auf verschiedene Heilige zu beziehen: Germanus, Bischof von Auxerre (418–448), Epiphanius, Bischof von Pavia (466–496), Caesarius, Bischof von Arles (503–542), sowie Severin, Klostergründer und Mönch in Ufer-Norikum (gest. 482), seien alle vom Schlag eines „politischen Heiligen“⁴⁴, da sie im Übergang von römischer zu gentiler Herrschaft Tätigkeiten wie Gefangenenbefreiungen übernahmen.⁴⁵ In den Ausführungen wird jedoch rasch deutlich, dass der Autor die genannten Heiligenviten nicht eingehender untersucht und keine Kriterien entwickelt, anhand derer die ‚schützenden‘ Heiligen zu vergleichen sein könnten. Darüber hinaus bezieht Van Uytfanghe in seinem grundlegenden Artikel ‚Biographie II (spirituelle)‘ die Stadtpatronin und Jungfrau von Paris, Genovefa, die vielfach Gefangenenbefreiungen bewirkt, nicht in die Reihe der oben genannten Heiligen ein.⁴⁶

43 „[L]a grande originalité de l’hagiographie occidentale réside, à mon avis, dans la sainteté active, pragmatique, responsable, entreprenante, qui est mêlée à l’histoire mouvementée du V^e siècle“, Van Uytfanghe 2007, 38. Vgl. ähnlich Van Uytfanghe 2001a, Sp. 1334.

44 Van Uytfanghe 2001a, Sp. 1335.

45 Vgl. ebd., Sp. 1300 zu Germanus; ebd., Sp. 1304 zu Epiphanius; ebd., Sp. 1309 zu Severin und ebd., Sp. 1317 zu Caesarius. Vgl. zu Ansätzen, die dem von Van Uytfanghe zuzurechnen sind, Gessel 1970, 11 zu Germanus; Berschin 1986, 250 zu Epiphanius, Severin und Caesarius; Beaujard 1993, 301 zu Germanus; Elm 2003, 165.193 zu Caesarius und Epiphanius; Heinzelmann 2010, 59 zu Germanus.

46 Vgl. zu den ‚Sozialaufgaben‘ Genovefas, welche die Jungfrau in Paris übernahm, Muschiol 1994, 54. Im Gegensatz dazu etwa die knappe Darstellung in Van Uytfanghe 2001a, Sp. 1324.

Van Uytfanghe und andere unternehmen es nun, Heilige, die diesem Heiligkeitsideal zuzurechnen sind, als literarische *defensores civitatum* zu bezeichnen.⁴⁷ In Analogie zum spätantiken Amt der Defensores, das 368 unter Valentinian I. neu institutionalisiert wurde, um die städtische und ländliche Bevölkerung vor überzogenen Steuerforderungen, Übergriffen von Verwaltungsbediensteten und ungerechter Justiz zu schützen,⁴⁸ sei beispielsweise Caesarius ein heiliger *defensor civitatis*: Er half „der Stadt durch sein Wirken im geistlich-geistigen Bereich [...], aber auch im innerweltlichen Geschehen durch den Loskauf von Gefangenen“⁴⁹. Auch Germanus sei ein „defensor civitatis“ in jener Zeit⁵⁰. Alle diese Ansätze unterlassen es jedoch, die historische Entwicklung des Amtes nachzuvollziehen, den Aufgabenbereich der *defensores* mit dem Zeitpunkt der Genese des neuen Heiligenideals um 470 abzugleichen und daraufhin zu prüfen, ob sich der Terminus an dieser Stelle tatsächlich eignet.⁵¹

Als Alternative zum *defensor*-Begriff ließe sich möglicherweise der ‚Nothelfer‘ anführen, der ebenfalls Eingang in die Forschungsliteratur fand. Oft wird er im Zusammenhang mit der Übergangszeit zwischen römischer und gentiler Herrschaft genannt.⁵² Besonders die Heiligen, die kein Bischofsamt besaßen, wie Severin und Genovefa, werden aufgrund ihrer Fähigkeit, politische Verantwortung in dieser Umbruchszeit zu übernehmen, mit diesem Prädikat bezeichnet.⁵³ Obwohl es reizvoll ist, Heilige mit vermehrten Schutz- und Hilfsfunktionen unter diese Begrifflichkeit einzuordnen, so ergibt sich hier die Schwierigkeit, dieses Heiligenideal von den vierzehn Nothelfern, die eine gesonderte Gruppe von im Mittelalter kanonisierten Heiligen darstellen, trennscharf abzugrenzen.

Neben dem weit überwiegenden Teil der Forschung, welcher die Schutz- und Hilfsfunktionen in lateinischen Heiligenviten des späten fünften und sechsten Jahrhunderts als neues Heiligenideal begreift, sind Ansätze vor allem aus der Mediävistik zu nennen, die sich auf die Person des Bischofs konzentrieren. Besonders Friedrich Prinz prägt den Begriff der ‚Bischofsherrschaft‘, die er folgendermaßen definiert:

47 Vgl. etwa Van Uytfanghe 2001a, Sp. 1334 f.

48 Vgl. zur Entstehung des Amtes und dessen Geschichte Kapitel 2.4. Grundlegend zum Defensor ist der Artikel von Berneker 1957.

49 Krüger 2002, 41.

50 Frank 1975a, 57. Vgl. zu Germanus ebenfalls Borius 1965, 65.69, Nürnberg 1988, 262 u. Gemeinhardt 2014e, 236; zu Genovefa Heinzelmann 1986, 98; zum Begriff des *defensor* im Allgemeinen auch Gasparri 2008.

51 Vgl. zu dieser Prüfung Kapitel 2.4.

52 „In den Wirren der Völkerwanderung standen immer wieder Menschen auf, welche in christlicher Caritas die Initiative ergriffen, um der vielfältigen Not zu steuern“, Angenendt 1995, 136.

53 Vgl. Noll 1963, 19; Wittern 1995, 67; Baier 2002, 171; Gemeinhardt 2010, 44; Von der Nahmer 2013, 117.

Die „Herkunft aus der alten politisch-militärischen Oberschicht und die dringenden Zeiterfordernisse schufen somit für den Episkopat die günstigsten Voraussetzungen für eine Stadtherrschaft, die sich fast von selbst beim Zerfall der Reichseinheit mit staatlichen Kompetenzen auffüllte“⁵⁴.

Nicht nur, aber auch auf der Grundlage der entsprechenden Viten konzentrieren sich diese Forscher auf Steuereintreibungen, Nahrungsmittelversorgungen, Gefangenenbefreiungen,⁵⁵ militärische Aufgabenbereiche⁵⁶ und die Diplomatie in Auseinandersetzung mit gentilen Herrschern⁵⁷. Prägend für diesen Ansatz ist die von den Vertretern der Bischofsherrschaft angenommene Kontinuität der spätantiken Senatsaristokratie zum Bischofsamt, aufgrund derer der Episkopat eine neue Form der Ausübung politischer Macht gewesen sei.⁵⁸

In Abgrenzung zu den Studien der ‚Bischofsherrschaft‘ und im Anschluss an die erstgenannte Forschungsrichtung betrachte ich Hagiographie als Ausdruck von Heiligkeitsvorstellungen, was an anderer Stelle näher darzulegen⁵⁹ und methodisch zu begründen⁶⁰ ist. Das gewandelte westliche Heiligkeitsideal im späten fünften und sechsten Jahrhundert, das für die zu entwickelnden Hypothesen grundlegend ist, spiegelt sich in der Neuakzentuierung der verschiedenen Heiligtypen wider. Dies ist daher *keine* Studie zur Bischofsherrschaft. In dreierlei Hinsicht soll die vorliegende Arbeit eine Lücke im aktuellen Forschungsdiskurs schließen:⁶¹

54 Prinz 1974, 16.

55 Vgl. zu diesen Schwerpunkten Heinzlmann 1988, 23–82.

56 Vgl. Prinz 1974, 15.17, wo der Autor die Fähigkeit des Bischofs zum militärischen Kommando unter anderem mit der Celidonius-Affäre des Hilarius von Arles begründet. Vgl. nachfolgend zur Celidonius-Affäre S. 290.

57 Vgl. Dilcher 2002, 18; Bruckert 2012, 483.

58 Vgl. bes. Heinzlmann 1976, ab 243. Für diese Argumentation sind vor allem die Hauptergebnisse des Autors am Ende seiner Untersuchung von Interesse. Heinzlmann meint, anhand Grabinschriften römischer Bischöfe zeigen zu können, dass eine große Kontinuität zur senatorischen Praxis zu beobachten sei. Darüber hinaus komme vielen spätantiken Bischöfe in lateinischen Viten ein Lob zu, das mit der römischen *laudatio funebris*, der Leichenrede für wohlhabende Römer, zu vergleichen sei. Vgl. zur Bischofsherrschaft und besonders den karitativen Aufgaben der Bischöfe auch Kapitel 2.2.

59 Vgl. Kapitel 1.4.

60 Vgl. Kapitel 4.

61 Erst in einem weit fortgeschrittenen Stadium lag mir die Studie von Fauquier 2018 vor (*Martyres pacis. La sainteté en Gaule à la fin de l'Antiquité et au début du Moyen Âge*). Fauquier liefert eine umfassende Gesamtdarstellung zur Definition von Heiligkeit im gallischen Raum, wobei er sich auf das vierte bis sechste Jahrhundert konzentriert. Obwohl der Autor ebenfalls die ‚schützenden‘ Heiligen im Übergang von römischer zu gentiler Herrschaft als maßgebend für das Verständnis von Heiligkeit begreift (43.819.1043.1045), handelt es sich tatsächlich um eine ganz andere Untersuchung. Denn Fauquier bezieht die lateinische Hagiographie des gallischen, nicht jedoch des italischen Raumes mit ein. Für eine Systematisierung der ‚schützenden‘ Heiligen der spätantiken lateinischen Hagiographie ist es jedoch unabdingbar, die *Vita Severini*, die *Vita Epiphani* und die *Libri IV Dialogorum* einbeziehen (vgl. auch weiter unten Kapitel 3). Gerade die Vergleichbarkeit mit dem Patronat gallischer Heiliger ist hier bedeutsam (vgl. bes. Kapitel 6.2 und 6.3). Darüber

1. Wie in den obigen Bemerkungen deutlich wurde, fehlt bisher eine systematisierende, ausführliche und zusammenhängende Studie, welche die Schutz- und Hilfsfunktionen zur Behebung und Prävention materieller und physischer Not in lateinischen Heiligenviten zum Gegenstand hat, und zwar über Bischofsheilige hinaus.
2. Anstatt der bisher verwandten Termini der heiligen *defensores civitatum* und der Nothelfer schlage ich eine neue Begriffsbildung vor, welche die ab dem späten fünften Jahrhundert zunehmenden administrativen Aufgabenbereiche der westlichen Heiligen folgender Typisierung zuordnet: Gesandte, Beschützer und Gefangenenbefreier. Diese Typisierung besitzt den Vorteil, dass ausgehend von den literarisch wirksamen Patronatsformen das Aufgabenspektrum innerhalb des ‚neuen‘ Heiligkeitsideals wesentlich genauer spezifiziert werden kann, als es bisher der Fall war.
3. Ein großes Desiderat ist es darüber hinaus, das Heiligkeitsideal der heiligen Gesandten, Beschützer und Gefangenenbefreier auf den Sitz im Leben, den ihre Viten aufweisen, in vergleichender Art rückzubeziehen. Erst dann lassen sich Rückschlüsse ziehen, warum es in der Lebenswelt spätantiker Hagiographen notwendig erschien, westliche Heilige ab dem Ende des fünften Jahrhunderts neuartig zu charakterisieren.

1.4 Heiligenviten als Quelle und Vorgehen der Untersuchung

Wie kann man vom Heiligen sprechen und welche Konsequenzen ergeben sich daraus für das Vorgehen dieser Untersuchung? Es muss die Frage beantwortet werden, inwiefern Heiligenviten Auskunft über die spätantike Vergangenheit geben. Diese Frage ist deshalb zentral, da die Viten bisweilen die einzigen Quellen darstellen, die für Heilige zur Verfügung stehen, wie im Fall von Severin von Norikum und Genovefa von Paris.⁶²

Bereits am Beginn dieser Studie muss mit Nachdruck betont werden, dass es nicht das Interesse spätantiker Hagiographen ist, Heiligenviten als Überlieferungsträger zur Rekonstruktion von Ereignis- und Sozialgeschichte zu gestalten. Die Besonderheit von Hagiographie ist es, dezidiert in Abgrenzung zu Historiographie, eine besonders gelungene Gottesbeziehung eines Heiligen darzustellen, die gerade nicht irdischen

hinaus erfordert das Postulat ‚schützender‘ Heiliger, verstärkt Viten ‚nicht schützender‘ Heiliger in das Corpus einer solchen Untersuchung aufzunehmen, da alle Heiligen in Almosen und *caritas* Verantwortung für größere Bevölkerungsgruppen übernehmen und das Wirken der ‚schützenden‘ Heiligen erst abgegrenzt werden muss, vgl. bereits oben Kapitel 1.2. Im Hinblick auf das Wirken heiliger Frauen, unter denen Genovefa ein herausragendes öffentliches Wirken zu attestieren ist, ist dieser Blickwinkel von besonderer Relevanz. Ähnlichkeiten bzw. Differenzen zu Fauquiers Thesen werden in den jeweiligen Fußnoten hervorgehoben.

62 Vgl. zur Bedeutung der Frage nach dem historischen ‚Kern‘ von Heiligenviten Graus 2002, 33.

Gesetzmäßigkeiten folgt. Auch wenn mit großer Wahrscheinlichkeit die hier behandelten Heiligen als Personen in der spätantiken Vergangenheit existierten, so muss man die Worte des Sulpicius Severus zunächst einmal wörtlich nehmen: Im ersten Kapitel seiner *Vita Martini* fragt der Hagiograph, was der Nachwelt die biographische Verherrlichung berühmter Männer nützte⁶³ und meint, dass es die Aufgabe eines Schriftstellers sei, „eher ewiges Leben als ewiges Andenken“ (*perennem potius vitam quam perennem memoriam*)⁶⁴ zu erreichen. Sulpicius grenzt sich hier bewusst von paganen Traditionen ab, zu denen er auch die lateinische Historiographie zählt (Sallust), und betont gerade die Alterität von Hagiographie. Vor diesem Hintergrund sollte man der Hagiographie nicht „ein Übermaß von Beweiskraft für die reale Lebenswelt des jeweiligen hagiographischen Textes“⁶⁵ beimessen und vielmehr berücksichtigen, dass jeder hagiographische Text eine Stilisierung eines als vorbildlich geltenden Christen darstellt. Hagiographen stellen andere Anforderungen an ihre Lebensbeschreibungen,⁶⁶ denn „die Legenden wollen ja gar nicht Geschichtswerke [...] sein, obzwar natürlich der Legendist Anspruch darauf erhebt, die Wahrheit zu berichten“⁶⁷. Über Graus hinaus möchten Heiligenviten zwar die ‚Wirklichkeit‘ berichten, doch handelt es sich nicht um eine ‚historische Wirklichkeit‘, die irdischen Gesetzmäßigkeiten und einer diesseitigen Kausallogik folgt, sondern gewissermaßen um eine ‚von Gott durchdrungene Wirklichkeit‘, die sich zwar vor dem Hintergrund etwa der politischen und sozialgeschichtlichen Gegebenheiten abspielt, aber vor allem Gottes wundersames Wirken in seinen Heiligen zum Ausdruck bringen will.

Man geht aus diesem Grunde zumeist fehl, wenn man versucht, den ‚historischen Kern‘ aus Heiligenviten zu extrapolieren oder umgekehrt nachzuweisen, dass der Hagiograph an bestimmten Stellen keine ‚historischen Wirklichkeiten‘ berichtet habe.⁶⁸ So fragt etwa Lotter, „wie weit auch bei der *Vita Severini* zugunsten der Typisierung nach vorgegebener Schablone Züge der historischen Persönlichkeit unterdrückt oder verfälscht wurden“⁶⁹. Doch lässt sich ein ‚historischer Severin‘ letztlich nicht rekonstruieren – für den heutigen Betrachter ist lediglich das Heiligenbild Severins überliefert, wie es im Zeugnis des Hagiographen Eugippius deutlich wird. Aufgrund der Beobachtung, dass es bei einigen der Heiligen, von denen in dieser Arbeit die Rede ist, keine nicht-hagiographische Parallelüberlieferung gibt, fokussiere ich mich auf die Heiligenbilder,

63 Vgl. Sulp. Sev. Mart. 1.3 (8 Huber-Rebenich).

64 Ebd., 1.4 (10 H.-R.).

65 Prinz 1988a, 300. Diese Besonderheit der hagiographischen Quellen gilt bereits für das frühe Mönchtum, vgl. Schneemelcher 1964, 137.

66 Vgl. dazu, dass Hagiographie keine historische Gattung sein wolle, Poulin 1975, 13; De Certeau 1991, 199.

67 Graus 1965, 42.

68 Vgl. beispielsweise Coleiro 1957, 178; Griffe 1966, 54; Paredi 1963, 213.217 f.; Barnes 1996, 31; s. auch Hartmann 2006. Der letztgenannte Autor spricht etwa davon, dass „Heiligenbiografien keine Fenster in die Vergangenheit sind, durch die sich ohne Anstrengung hindurchsehen ließe“ (37).

69 Lotter 1976, 59.

die in Heiligenviten gezeichnet werden.⁷⁰ Diese Herangehensweise entspricht dem Verständnis der oben explizierten ‚von Gott durchdrungenen‘ Wirklichkeit, welche den Erzählwelten der Heiligenviten innewohnt.

Gleichermaßen wäre es jedoch methodisch fragwürdig, diese Heiligenbilder von der spätantiken Lebenswelt zu lösen, da für Heiligenviten die Wechselwirkung zwischen Autor und seiner zeitgenössischen Umgebung eine große Rolle spielt. Denn den Hagiographen ging es auch nicht, wie Scheibelreiter pejorativ zum Ausdruck bringt, um eine ‚Verfälschung‘ der Wirklichkeit, „selbst wenn es dem Autor am geringsten schriftstellerischen Talent mangelt“⁷¹. In diesem Fall wäre das Heiligenbild für sein Publikum nicht mehr glaubwürdig.

Wie kann man daher spätantike Heilige in ihr zeitgenössisches Umfeld einbinden? Leitend ist für mich die Vorstellung, dass nicht der ‚historische Kern‘ spätantiker Heiligenviten freizulegen ist, sondern dass die Viten selbst in einen historischen Rahmen eingebunden sind, der das in ihnen explizierte Heiligenbild in hohem Maße beeinflusst.⁷² Zum einen kann (und muss) in eine historische Narration über Heiligenviten durchaus Ereignisgeschichte und zeitgenössisches politisches Geschehen eingeflochten werden, solange die Darstellung von Heiligenbildern als maßgebliches Plausibilitätskriterium zugrunde liegt und man sich ohne eine schlagkräftige Parallelüberlieferung davor hütet, vom ‚historischen‘ Heiligen zu sprechen.

Zum anderen sind Heiligenbilder im oben genannten Sinne schrittweise auf ihren ‚Sitz im Leben‘ zu beziehen, den die Viten besitzen. Dies bedeutet, für die relevanten Viten eine vom Hagiographen intendierte Adressatenschaft herauszuarbeiten und in einem zweiten Schritt zu fragen, welche Funktionen das Heiligenbild für diese Adressatenschaft besessen haben mag:⁷³ „Die auf solche Weise im Beziehungsfeld wechselseitiger Beeinflussung von Autor und Publikum erarbeitete Idealisierung eines Heiligen läßt hagiographische Texte als geeignete Quellen für eine ‚histoire des mentalités‘ erscheinen“⁷⁴. Im Sinne Pohlkamp lässt sich daher von einem *mentalitätsgeschichtlichen* Zugang sprechen, der dieser Arbeit zugrunde liegt. Dieser Ansatz trägt der Tatsache Rechnung, dass Heiligenviten Quellen über Heiligkeitsvorstellungen sind, welche die Hagiographen propagieren.⁷⁵

70 Besteht eine Parallelüberlieferung, ist eine andere Herangehensweise und ein Abgleich des hagiographischen Zeugnisses mit den historischen Figuren möglich, vgl. zu den hieronymianischen Frauen Feichtinger 1995, bes. 1.

71 Scheibelreiter 1988, 286.

72 Vgl. zur Modellbildung den Ausblick der vorliegenden Arbeit.

73 „Eine moderne Literaturgeschichte sollte vor allem die historischen Fragen nach Publikum, Autor und Auftraggeber der Lebensbeschreibungen behandeln“, Heinzmann 1973, 29. Ähnlich De Gaffier 1967, 475.

74 Pohlkamp 1977, 235.

75 S. zu Heiligenviten als Quellen für Heiligkeitsvorstellungen auch Wittern 1995, 11.

Ausgehend von den obigen Überlegungen gliedert sich die vorliegende Arbeit in verschiedene Teile. Die ersten fünf Kapitel sind als Einleitung zu betrachten. Das nach dieser Einleitung folgende Kapitel unternimmt es zunächst, die Patronatsverhältnisse im Imperium Romanum des vierten bis sechsten Jahrhunderts darzustellen und zu fragen, inwiefern der Patronatsbegriff auf die politischen Schutz- und Hilfsfunktionen sowie Heiligenviten im Allgemeinen angewandt werden kann (Kapitel 2). Die anschließenden Kapitel führen in das Corpus dieser Arbeit ein (Kapitel 3), legen die Methodik und Begrifflichkeiten für den Umgang mit Heiligenviten zugrunde (Kapitel 4) und stellen die intertextuellen Verflechtungen dar, die in diesem Corpus zu beobachten sind (Kapitel 5).

Der zweite Teil (Kapitel 6–11) hat die Entstehung der Schutz- und Hilfsfunktionen ab 470 zum Inhalt, wie sie in lateinischen Heiligenviten deutlich werden. Die Kapitel 6–8 thematisieren dabei zunächst das Verhalten der Heiligenfigur gegenüber verschiedenen Statusgruppen: der ‚weltlichen‘ Bevölkerung (im Unterschied zur geistlichen), den ‚weltlichen‘ Autoritäten (römischen und gentilen Machthabern) und den ‚geistlichen‘ Autoritäten (z. B. anderen Bischöfen, Päpsten).⁷⁶ Die folgenden Kapitel wählen im Unterschied dazu eine thematische Herangehensweise: Die ‚Wunder‘ (Kapitel 9) und die ‚Abwehr von Gentilheeren‘ (Kapitel 10) beleuchten losgelöst vom Kontakt mit den zuvor genannten Statusgruppen, wie sich die Schutz- und Hilfsfunktionen in thematischen Dimensionen zeigen. Kapitel 11 fasst das Heiligenbild der Gesandten, Beschützer und Gefangenenbefreier zusammen (Kapitel 11.1 und 11.2), stellt das Phänomen der *Réécriture* in Bezug zum neuen Heiligenbild (Kapitel 11.3) und thematisiert die geschlechterspezifischen Darstellungsmodi ‚schützender‘ Heiliger (Kapitel 11.4).

Im dritten Teil der Untersuchung (ab Kapitel 12) wird dieses Heiligenbild, wie bereits angedeutet, auf den intendierten Sitz im Leben bezogen, den die Viten ‚schützender‘ Heiliger besessen haben könnten. Zunächst stellt sich die Frage, inwiefern diese Viten in grundsätzlicher Weise an die spätantike Lebenswelt anschlussfähig waren (Kapitel 12). Anschließend werden für diejenigen Heiligenviten, bei denen es möglich ist, intendierte Adressatenkreise herausgearbeitet (Kapitel 13) und zuletzt die Funktionen einzelner Heiligenfiguren für die intendierten Adressaten thematisiert (Kapitel 14). Ein Schlusskapitel (Ausblick) stellt modellhaft dar, wie spätantike Heiligenviten allgemein aus ihrer Lebenswelt heraus entstanden sein könnten.

76 Das Prädikat ‚weltlich‘ ist daraus erklärlich, dass es vor dem christlichen Rezeptionshorizont von Heiligenviten durchaus einen Unterschied macht, wenn von bestimmten geistlichen Gruppen oder zivilen Bevölkerungsteilen die Rede ist, die nicht ‚von Berufs wegen‘ aus Christen bestehen. Diese Unterschiede sind etwa im Verhalten von Heiligen zu greifen, die beispielsweise als Vorsteher von Klerikergemeinschaften andere Ansprüche an geistliche Gruppen stellen.