

Martin als Gottesmann und Bischof

1. Der antike Gottesmensch

Zu den elementaren Figuren des religiösen Menschen- und Weltverstehens zähle, so Wolfgang Speyer, der Heros, ein Halbgott mit zumeist einem göttlichen Elternteil¹. Nächst dem Heros kommt der »göttliche Mensch«, der »theios anér«, über den Ludwig Bieler 1936 eine wegweisende Untersuchung vorgelegt hat und dabei für »die spätere [Antike] und das frühe Christentum das gleiche Bild des göttlichen Menschen«² aufweisen konnte. Dieser göttliche Mensch zeichnete sich durch eine ethisch-asketische Lebensweise und durch Bedürfnislosigkeit aus, lebte nur von spärlicher Nahrung und kleidete sich ärmlich, verzichtete oft auf Schlaf und ganz auf Sexualität; dank solcher Askese hatten sich in ihm Kraft und Wahrheit »wie in einem Gefäße aufgespeichert«³. In hellenistischer wie römischer Welt trat der Gottesmensch als Wundertäter, Krankenheiler, Totenerwecker, Traumdeuter und Visionär auf, zuletzt auch noch als Dichter und Verkünder ethischer Weisheit⁴. Peter Brown zufolge rechnete gerade die Spätantike mit einer »begrenzte[n] Zahl von außergewöhnlichen Menschen, die die »göttliche Macht« auf Erden repräsentierten und mächtig waren, ihr unter den Mitmenschen Geltung zu verschaffen [...] Manche Menschen, so weiß man, sind dem Übernatürlichen stets näher als andere: Ihre Taten und Weisungen sind dem Zweideutig-Zwiespältigen der normalen Gesellschaft enthoben«; kurzum, sie waren »Exponenten »göttlicher Macht«⁵.

2. Der christliche Gottesmensch

Die Gestalt des Gottesmenschen wie die des in der Antike kaum davon unterschiedenen Heros wirkte – wie schon L. Bieler feststellte – auch auf das Christentum ein. Bereits das Alte Testament spricht an 76 Stellen vom Gottesmann, am häufigsten bei den Propheten und allein bei Elischa 29mal. Seine besondere Kraft hat der Gottesmann nicht

1 Wolfgang SPEYER, Art. Heros, in: RAC 14, 1988, 861–877, 862. – Walter BURKERT, Griechische Religion der archaischen und der klassischen Epoche (Religionen der Menschheit 15), Stuttgart u.a. 1977, 315.

2 Ludwig BIELER, Theios anér. Das Bild des »göttlichen Menschen« in Spätantike und Christentum Bd. 1, Darmstadt ND 1976, 145.

3 Ebd., 141.

4 Hans Dieter BETZ, Art. Gottmensch II (Griechisch-römische Antike und Urchristentum), in: RAC 12, 1983, 234–312, 235–288. – Bernd KOLLMANN, Jesus und die Christen als Wundertäter. Studien zu Magie, Medizin und Schamanismus in Antike und Christentum (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 107), Göttingen 1996, 89–118.

5 Peter BROWN, Die letzten Heiden. Eine kleine Geschichte der Spätantike, Berlin 1986, 44–46.

aus sich selbst, sondern von Gott, denn ihn muß er bitten und sich bei ihm verdient machen⁶. Im Neuen Testament erscheinen »Variationen« dieser Vorstellung in der Jesus-Deutung⁷, so daß man von einer »theós anér-Christologie«⁸ gesprochen hat. Vereinzelt findet die Bezeichnung »Mann Gottes« auch Anwendung auf die Apostel bzw. ihre Schüler (1 Tim 6,11; 2 Tim 3,17)⁹. Wichtiger noch wurde für die christliche Rezeption, daß Jesus seinen Anhängern die für Gottesmenschen typischen Gaben verheißen und sie zu Heilungen und Exorzismen aufgefordert hatte (Mt 10,8; 17,19f; Lk 9,28f). Besonders deutlich geschieht das im ergänzten Markus-Schluß: »In meinem Namen werden sie Dämonen austreiben; sie werden in neuen Sprachen reden; wenn sie Schlangen anfassen oder tödliches Gift trinken, wird es ihnen nicht schaden; und die Kranken, denen sie die Hände auflegen, werden gesund werden« (Mk 16,17b–18)¹⁰.

Die Erfüllung dieser Verheißungen in den Heiligen wurde das Zentralthema der mit dem christlichen Asketen- und Mönchtum entstandenen Heiligen-Literatur¹¹. Schon den ägyptischen Einsiedler Antonius († 356) stellt sein Hagiograph Athanasius als Gottesmann (*vir Dei*) dar¹². Die Vollkommenheit der Propheten, der Apostel wie der Märtyrer sind in Antonius verwirklicht, ja derselbe steht in Gemeinschaft mit den Engeln¹³. Seine herausgehobene Stellung hat er sich mittels Askese verdient, die ihm die vollkommene Herzensreinheit erwirkt, weswegen er sich Gott nähern darf und aufgrund seines Verdienstes Außergewöhnliches zu erbitten vermag, sogar Gottes eigene Kraft, die *deifica virtus*¹⁴. So kann Athanasius schreiben: Antonius »betete und wurde so sehr gestärkt, daß er merkte, jetzt mehr Virtus in seinem Leib zu haben, als er vorher gehabt hatte«¹⁵. Eben das ist der Kernvorgang: Beten und daraufhin die göttliche Kraft im eigenen Leib zu verspüren.

Für das Bild des christlichen Gottesmanns ergibt sich ein Doppeltes: Seine besondere Kraft kommt grundsätzlich von oben; sie ist immer verliehene Gottesgabe, befähigt als solche zu Wundertaten und wappnet gegen die Anschläge des Teufels und seiner Dämonen. »Zeichen zu tun, ist nicht unsere Sache, sondern das Werk des Erlösers«, sagt Antonius, »[...] Dämonen auszutreiben, ist eine Gabe des Erlösers, der sie verliehen hat«¹⁶. Die Betonung der Gottgeschenktheit ist die christliche Korrektur gegenüber der heroischen Selbstmacht der Antike¹⁷. Während nämlich »der Heros aus eigener Kraft

6 Willy SCHOTTROFF, Art. Gottmensch I (Alter Orient und Judentum), in: RAC 12, 1983, 155–234, 210–233.

7 BETZ, Gottmensch II (wie Anm. 4), 296–305.

8 Ebd., 288–307.

9 Ebd., 288.

10 Rudolf PESCH, Das Markusevangelium (Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament 2,1.2), Freiburg i.Br. u.a. 1980, 544–559.

11 Arnold ANGENENDT, Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart, München 1997, 69–88.

12 Basilius STEIDLE, »Homo Dei Antonius«. Zum Bild des »Mannes Gottes« im alten Mönchtum, in: DERS., Beiträge zum alten Mönchtum und zur Benediktusregel, hg. v. Ursmar ENGELMANN, Sigmaringen 1986, 54–106.

13 Ebd., 104f.

14 Sehr oft spricht die Vita von *virtus deifica*: Vita Antonii 20,1, lat.-ital., ed. Gerhardus J.M. BARTELINK, Vita di Antonio (Vite dei Santi 1), Verona 1981, 46.

15 Ebd., 30; Üb. Heinrich PRZYBYLA, Athanasius, Vita Antonii, hg. v. Adolf GOTTFRIED, Graz u.a. 1987, 37.

16 Ebd., 80; Üb. ebd., 63.

17 Wolfgang SPEYER, Der kirchliche Heilige als religiöses Leitbild in der Kirchengeschichte, in: Personenkult und Heiligenverehrung, hg. v. Walter KERBER (Fragen einer neuen Weltkultur 14),

[...] wirkt, bleibt der Heilige, jedenfalls nach der Auffassung der Kirchenschriftsteller, in seinem charismatischen Handeln ganz vom Wirken des transzendenten Gottes abhängig¹⁸.

So sehr indes die wundertätige Virtus als Gottesgabe verstanden wurde, so blieb doch – und das ist das Zweite – eine rigorose Askese die Vorbedingung, denn die himmlischen Gnaden waren nur bei asketischer Höchstleistung zu erlangen. Charisma war eben, wie Peter Brown sagt, »die sichtbare Manifestation einer ebenso sichtbaren asketischen ›Plage‹¹⁹.

Sobald aber der Asket in den Besitz der Virtus gelangt war, konnte er über sie verfügen und sie nach eigenem Gutdünken anwenden. »Er hatte Macht«, schreibt Peter Brown, »über die Dämonen und damit über die Krankheiten, das schlechte Wetter und die offensichtlichen Störungen einer materiellen Welt gewonnen [...] Seine Gebete allein konnten dem furchtsamen Gläubigen die Tore des Himmels öffnen²⁰. Nur durfte er sich all dessen nicht selbstmächtig rühmen, mußte vielmehr demütig bekennen: »Auch ich bin nur ein Mensch²¹. Ganz zu Recht sieht Wolfgang Speyer den Gottesmenschen zwischen zwei Polen: Er »weiß sich in allem nur als Beschenkter und bekennt sich als Sünder²². Endlich zeichnete sich der christliche Gottesmensch dadurch aus, daß »der Liebes- und damit der Heils- und Segensaspekt [...] im Vordergrund [stand], wie die eigentümlichen christlichen Tugenden der Gottes- und Nächstenliebe, der Demut, des Mitleids und der Barmherzigkeit, der Friedfertigkeit und der Gewaltlosigkeit sowie des Verzeihens erweisen²³. Straf- und Rachewunder kamen erst in der Spätantike auf und waren, gemessen am Idealtypus, eine Trübung²⁴.

Als christliche Besonderheit ist weiter zu vermerken, daß neben dem *vir Dei* gleichrangig die *famula Dei* stand, die Gottesdienerin.²⁵ Eine Frau in der Rolle des Gottesmenschen war der Antike neu. Peter Brown, der zunächst den Aufstieg des Gottesmannes als »Sieg von Männern über die Frauen« interpretiert hat²⁶, betont neuerdings, daß »in der Kraft des Gebets [...] die Frauen den Männern mehr als gleich« geachtet worden seien²⁷. Christlicherseits hatten eben Frauen wie Männer gleichermaßen Zugang zur Gnade, und so teilte sich auch die göttliche Wunderkraft nicht geschlechtsspezifisch mit. Folglich war es asketischen Frauen möglich, gleich Männern nicht nur verdienstlich zu leben, sondern ebenso die Gotteskraft zu erbitten, diese auch angereichert in sich zu verspüren und wundertätig anzuwenden. Palladius stellt in seiner *Historia Lausiaca* neben den heiligen Vätern eigens auch Frauen dar, »denen Gott die Gnade geschenkt hat, gleiche Mühsale bestehen zu können wie Männer, damit nicht etwa geltend gemacht werde, Frauen seien zu einer vollkommenen Ausübung der Tugend zu schwach²⁸.

München 1997, 57–120.

18 SPEYER, Heros (wie Anm. 1), 871.

19 BROWN, Die letzten Heiden (wie Anm. 5), 130.

20 DERS., Aufstieg und Funktion des Heiligen in der Spätantike, in: DERS., Die Gesellschaft und das Übernatürliche, Berlin 1993, 21–47, 22.

21 Vita Antonii 48,2 (wie Anm. 14), 98; ÜB. PRZYBYLA (wie Anm. 15), 73.

22 SPEYER, Kirchliche Heilige (wie Anm. 17), 60.

23 Ebd., 62.

24 Ebd.

25 Gisela MUSCHIOI, Famula Dei. Zur Liturgie in merowingischen Frauenklöstern (BGAM 41), Münster 1994.

26 BROWN, Aufstieg und Funktion des Heiligen (wie Anm. 20), 46.

27 DERS., Die Entstehung des christlichen Europa, München 1996, 177.

28 Palladius, Historia Lausiaca 41, ed. u. üB. Jacques LAAGER, Zürich 1987, 215.

In den Augen der Mitmenschen mußte der Gottesmensch als reiner Träger überirdischer Kraft erscheinen, weswegen sie ihn bewunderten und zugleich anflehten, ihnen doch von seinen Gottesgaben mitzuteilen. Athanasius rühmt denn auch die von Antonius mildtätig erwiesene Wunderkraft, die sogar der Wunderkraft Jesu gleichgekommen sei:

»Die Bürger der Stadt [Alexandrien] aber strömten alle zusammen, um Antonius zu sehen. Heiden und sogar ihre sogenannten Priester kamen zum Gotteshaus und sagten: »Wir wollen den Mann Gottes sehen«; alle nannten ihn nämlich so. Denn auch dort befreite der Herr durch ihn viele von Dämonen und heilte Geisteskranke. So wollten auch viele Heiden den Greis wenigstens berühren, da sie glaubten, daß ihnen das nütze. Ja wahrhaftig, in wenigen Tagen wurden so viele Christen, wie man sonst nur in einem Jahr verzeichnete [...] Als er wieder abreiste, begleiteten wir ihn; da schrie hinter uns eine Frau: »Bleib, Mann Gottes! Meine Tochter wird von einem Dämon schrecklich geplagt« [cf. Mt 15,21 ...]. Antonius aber betete für sie und nannte den Namen Christi; das Mädchen erhob sich und war gesund, denn der unreine Geist hatte es verlassen«²⁹.

Wie grundlegend die Vorstellung vom verdienstlichen und begnadeten Gottesmenschen für die Heiligen-Viten geworden ist, vermögen auch Zahlen auszuweisen. Severin von Noricum († 482) zum Beispiel erscheint in seiner Vita 37mal als *vir Dei*, je 19mal als *servus/famulus Dei*, 15mal als *sanctus vir*, elfmal als *homo Dei*, je achtmal als *beatus/sanctus vir* und sechsmal als *famulus Christi*³⁰. Gregor der Große bezeichnet den heiligen Benedikt an ungefähr 80 Stellen als *vir Dei*³¹. Wir haben hier zweifellos jenen Terminus, »der wie kaum ein anderer in der biographischen und hagiographischen Tradition der Antike und des frühen Christentums von Bedeutung ist«³².

Eine jüngst vorgelegte Untersuchung kommt für die Kaiserzeit zu dem Ergebnis, »daß die »theios anthropos«-Terminologie eine feste semantische Struktur aufweist«, daß sie aber »keineswegs als Bezeichnung für Gottmenschen oder Göttersöhne benutzt wurde«³³; ja, »in den hier herangezogenen kaiserzeitlichen Texten, seien es Texte paganer oder jüdischer Provenienz, denotiert die Terminologie keinesfalls göttliche Wundertäter«³⁴. Damit mag eine »theios-anér«-Christologie fraglich geworden sein. Nicht aber hat der Autor die Hagiographie miteinbezogen. Verweise auf Athanasius und die Antoniusvita fehlen ebenso wie auf Sulpicius Severus und die Martinsvita. Bei ihnen aber erscheint der thaumaturgische Gottesmann überdeutlich. Wieweit nun diese Gestalt in der Nachfolge der antiken Gottesmenschen und Heroen steht, ist im einzelnen strittig³⁵. Denn einerseits kann gesagt werden, der christliche Märtyrer und Heilige habe sakralrechtlich den Heros beerbt³⁶, und tatsächlich sehen wir die christlichen Märtyrer bald jene orts-

29 Vita Antonii 70,1–71,2 (wie Anm. 14), 136–138; ÜB. PRZYBYLA (wie Anm. 15), 94f.

30 Friedrich LOTTER, Severinus von Noricum. Legende und historische Wirklichkeit. Untersuchungen zur Phase des Übergangs von spätantiken zu mittelalterlichen Denk- und Lebensformen (Monographien zur Geschichte des Mittelalters 12), Stuttgart 1976, 78f.

31 Michaela PUZICHA, Vita iusti (dial. 2,2). Grundstrukturen altkirchlicher Hagiographie bei Gregor dem Großen, in: Pietas. Bernhard Kötting, hg. v. Ernst DASSMANN u. Karl Suso FRANK (JAC.E 8), Münster 1980, 284–312, 291.

32 Ebd.

33 David S. DU TOIT, Theios anthropos. Zur Verwendung von »theios anthropos« und sinnverwandten Ausdrücken in der Literatur der Kaiserzeit (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2, 91), Tübingen 1997, 401f.

34 Ebd., 405.

35 SPEYER, Heros (wie Anm. 1), 873–875.

36 Heinrich DÖRRIE, Art. Gottesvorstellung, in: RAC 12, 1983, 81–154, 98.

und gruppenbezogene Schutzfunktion ausüben, die zuvor den Heroen zukam. Andererseits verblieb der schon erwähnte Unterschied der Gottverliehenheit der Gnadenmacht und deren segentiftende Anwendung. Wie schon der personal verantwortete Glaube »in der bisherigen Religionsgeschichte etwas Neues« war, so auch der christliche Gottesmensch³⁷. Wegen dieser Andersartigkeit hat übrigens Peter Brown die Parallelisierung von christlichem Heiligen und antikem Gottesmenschen »oberflächlich« genannt: »Der Heilige wird häufig mit dem ›theios aner‹, dem ›göttlichen Mann‹ [...], verwechselt, nur weil beide die Fähigkeit haben, Wunder zu tun. Das ist eine oberflächliche Parallele: Denn während der ›theios aner‹ seine Kräfte immer noch aus einem unergründlichen Gefühl okkultur Weisheit schöpfte [...], bezog der Heilige seine Kräfte von einem Ort, der außerhalb des Menschengeschlechts lag«³⁸.

3. Das geistliche Gefäß und der eingegossene Geist

In seiner maßgeblichen Untersuchung hat Ludwig Bieler die im Gottesmenschen angesammelte Gnade als »wie in einem Gefäß aufgespeichert« bezeichnet³⁹. Den Menschen als Gefäß aufzufassen, ist eine alte religionsgeschichtliche Deutung. »Für den Körper als Behälter des von ihm Umfaßten wird schon in der Antike die Metapher des Gefäßes angewandt«, schreibt Friedrich Ohly⁴⁰. Doch fehlt eine eingehendere Untersuchung.

Im Neuen Testament benutzt Paulus die Vorstellung des Gefäßes zur Bezeichnung der Guten und der Bösen: Sie sind entweder »Gefäß für Reines« oder »Gefäß für Unreines« (Röm 9,21: *vas in honorem – vas in contumeliam*) oder auch »Gefäße des Zornes« bzw. »Gefäße des Erbarmens« (Röm 9,22f: *vasa irae – vasa misericordiae*). Die Apostelgeschichte bezeichnet Pauli Person als *vas electionis* (Apg 9,15). Zudem wird die Gefäßvorstellung vorausgesetzt in der vielzitierten Römerbrief-Stelle: »Die Liebe Gottes ist ausgegossen in unsere Herzen« (Röm 5,5: *caritas Dei diffusa est in cordibus nostris*). Erneut ist zu beklagen, daß eine Aufarbeitung der Fortwirkung dieser Tradition fehlt. Einzelne Lesefrüchte vermögen immerhin zu verdeutlichen, daß dieser Vorstellungsbereich üblich blieb. Ambrosius († 397) nennt das Fleisch des Sünders ein Gefäß des Teufels⁴¹. Praedestinatus will Paulus nur darum in seinem Werk (432/440) als erwähltes Gefäß gelten lassen, weil er voll apostolischer Verdienste gewesen sei⁴². Nach Meinung des Prosper von Aquitanien († nach 455) werden die Menschen von Schrecknissen heimgesucht, weil die Gefäße der Erwählung von Schlechtigkeit geleert und mit Gnade angefüllt werden sollen⁴³, und Fulgentius von Ruspe (6. Jh.) erklärt die Bezeichnung *vas electionis* damit, daß Paulus voll göttlicher Liebe gewesen sei⁴⁴. Kann man diese Texte noch als herausgesponnen aus der Bezeichnung *vas electionis* verstehen, so wird Caesarius von Arles († 542) bereits »realistischer«: Jedes Gefäß habe von woanders her

37 SPEYER, Der kirchliche Heilige als religiöses Leitbild (wie Anm. 17), 59–62.

38 BROWN, Aufstieg und Funktion des Heiligen (wie Anm. 20), 36.

39 Vgl. Anm. 3.

40 Friedrich OHLY, Art. Haus III, in: RAC 13, 1986, 905–1063, 949.

41 Ambrosius von Mailand, Expositio psalmi CXVIII, 21,11 (CSEL 62), 479⁷.

42 Praedestinatus 3,6 (MPL 53), 642²³.

43 Prosper von Aquitanien, Liber sententiarum 205 (CCSL 68A), 305.

44 Fulgentius Ruspensis, Ad Euthymium de remissione peccatorum libri II,13,1 (CCSL 91A), 660⁴³³.

seine Einfüllung; so sei in Paulus die Gnade eingefüllt gewesen und darum auch sei er Gefäß der Erwählung genannt worden⁴⁵.

Mit der Gefäß-Vorstellung korrespondiert, daß die Gnade als Flüssigkeit gedeutet wurde. Auch dieser Aspekt ist unerforscht geblieben. Im Vordergrund steht bei der Charis fast ausschließlich ihre primär personale Bedeutung von Wohlwollen, Gunst und Huld⁴⁶. Daß aber Gnade auch als eingegossene Flüssigkeit, als sozusagen flüssiger Geistesstoff aufgefaßt werden konnte, zeigt die schon zitierte Römerbrief-Stelle vom Ausgießen der Liebe in die Herzen, weiter auch die vielverwendete Gebetsbitte: *infunde gratiam*⁴⁷.

4. Martin und andere Gottesmenschen

Sulpicius Severus († nach 406) lieferte mit seiner Vita des heiligen Martin⁴⁸ dem Westen das Erstbeispiel für die *virtutes* eines Gottesmenschen⁴⁹ und wirkte damit auf das ganze Mittelalter ein. Wir sehen dabei, wie sich bereits ein festes Schema herausgebildet hat: Zuerst muß der Gottesmann Martin beten, dann erhält er die Virtus und vermag daraufhin das für unmöglich Gehaltene zu vollbringen.

Vor seiner ersten Totenerweckung »betete der Heilige eine Zeitlang und spürte dann, wie sich ihm durch den Geist eine besondere Kraft des Herrn mitteilte«; darauf »harrte [er] voll fester Zuversicht auf die Wirkung seines Gebetes und den Erweis der göttlichen Barmherzigkeit«⁵⁰. Tatsächlich regte sich in dem Toten wieder Leben. Natürlich muß Martin betonen, das Wunder »gehe über seine Kraft«⁵¹. Es ist eben zuerst Gottesgabe, aber doch auch die Frucht des Gebetes und des festen Vertrauens. Über solche Gebetsakte berichtet Sulpicius Severus gleich mehrere Male. Für die Kraft zur Vernichtung heidnischer Heiligtümer fastete Martin »unter ständigem Gebet drei Tage lang in Sack und Asche«⁵². Um bei Kaiser Valentinian I. († 375) vorgelassen zu werden, so wissen die Dialoge, »nahm er zu den bekannten Hilfsmitteln seine Zuflucht: er legte ein Bußgewand an, bestreute sich mit Asche, nahm weder Speise noch Trank und betete unablässig Tag und Nacht. Am siebten Tag erschien ihm ein Engel und hieß ihn furchtlos zum Palaste zu gehen [...]«. Der Kaiser wurde, als Martin vor ihm stand, »umgewandelt [und] gestand [...], er habe eine göttliche Kraft an sich verspürt«⁵³. Einmal auch suchte Martin die Bitte um eine Krankenheilung abzuwehren: »Das gehe über seine Kraft«; aber dann griff er doch zu seinen »gewöhnlichen Mitteln« und erreichte die Heilung⁵⁴. Für eine andere Krankenheilung habe der Heilige »sieben Tage und sieben Nächte ununterbrochen« im Beten und Fasten ausgeharrt und endlich das Erbetene er-

45 Caesarius von Arles, Sermones 118,2 (CCSL 103), 492⁷.

46 Heinrich DÖRRIE, Art. Gnade A I, in: RAC 11, 1981, 315–333, 315.

47 Albert BLAISE, Le vocabulaire latin des principaux thèmes liturgiques, Turnhout 1966, 414, § 267.

48 Ivan GOBRY, Saint Martin, Paris 1996.

49 Sulpicius Severus, Vita Martini, Praefatio 5 (SC 133), 250.

50 Ebd., 7,3, 268; Üb. Pius BIHLMEYER, Die Schriften des Sulpicius Severus über den heiligen Martinus, Bischof von Tours (BKV 20), Kempten/München 1914, 29.

51 Ebd., 16,5, 288; Üb. ebd., 39.

52 Ebd., 14,4, 284; Üb. ebd., 37.

53 Ders., Dialogi II, 5,6 (CSEL 1), 186²³; Üb. ebd., 111.

54 Ders., Vita Martini, 16,7 (wie Anm. 49), 288; Üb. ebd., 39.

reicht⁵⁵. In den ›Dialogen‹ wird auch mitgeteilt, daß »die Wundergnade, die eine Zeitlang abgenommen hatte, [...] in doppelter Fülle« wieder[gekommen sei]⁵⁶.

Was Sulpicius sagen will, ist klar: Wenn Martin die himmlische Virtus verfügbar machen will, muß er in beständigem Gebet verharren und unerschütterlich auf Gott vertrauen⁵⁷. Die Gottesbegnadung erfolgt eben strikt im Maß der Askese, und darum muß der Heilige um seine Virtus immer dann fürchten, wenn er »nicht würdig sei, daß Gott durch ihn ein Wunder wirke«⁵⁸. Daß Martin als Bischof nur noch über eine verminderte Wundermacht verfügte, war seinen Amtsgeschäften anzulasten, die nicht mehr genügend Zeit für Askese und Gebet ließen.

Sulpicius Severus steht mit seiner Auffassung von der zu verdienenden und zu verspürenden Gottesgnade keineswegs allein. Um nur ein weiteres Beispiel anzuführen: Die Vita des Caesarius von Arles, die bald nach dessen Tod abgefaßt wurde, kennt genau dasselbe Schema. Der Heilige, von einer Frau um Hilfe für ihren sterbenden Sohn angefleht, »ging indes nicht zum Krankenlager, sondern widmete sich dem Gebet, warf sich dabei gewohnheitsgemäß auf den Boden, wobei er spürte, daß dank seiner Anrufung die göttliche Virtus durch den heiligen Geist anwesend sei [...]«; ein eigens zum Sterbenden abgeordneter Notar kann dann die Wiederbelebung vermelden⁵⁹.

Neben Caesarius kann als spätantikes Parallelbeispiel auch eine Frau angeführt werden: die heilige Genovefa († 502), die im Umbruch zwischen spätrömischer und fränkischer Herrschaft zeitweilig die Geschicke ihrer Stadt Paris bestimmte und auch die Initiative zum Bau einer Basilika über dem Grab des ersten Pariser Bischofs Dionysius († um 249) ergriff⁶⁰. Als dann eines Tages die Bauarbeiter nichts mehr zu trinken hatten, »kniete sie sich auf die Erde und vergoß Tränen; sobald sie spürte, erlangt zu haben, um was sie betete, erhob sie sich, beschloß das Gebet und machte das Kreuzzeichen über das Trinkgefäß. Wunderbar zu sagen! Zugleich war das Gefäß bis oben hin gefüllt«⁶¹. Wir sehen hier bei Genovefa dasselbe Modell von verdienstlichem Gebet und erfahrener Gnade wie bei Antonius und Martin.

In der Forschung hat die Abfolge von verdienstlichem Gebet und verspürter Gnade eigentlich nur unter dem Blickwinkel des augustiniisch-pelagianischen Gnadenstreits Beachtung gefunden. So bemerkt Jacques Fontaine, der Herausgeber und Kommentator der Martinsvita in den ›Sources Chretiennes‹: Daß die Gnade als Verdienst für Askese erscheine, habe die Mönche im augustiniischen Gnadenstreit zu Pelagianern stempeln müssen⁶². Tatsächlich konnte Johannes Cassianus († um 430), dem im allgemeinen eine semipelagianische Auffassung nachgesagt wird, schreiben: »Verschieden sind die Gaben und nicht allen wird ein und dieselbe Gnade des heiligen Geistes gegeben, sondern insoweit, wie einer sich in nur Askese und Anstrengung als würdig und geeignet erweist«⁶³. Durch Augustinus' Auffassung, daß Gnade nicht verdient werden könne, mußte sich gerade das Mönchtum tief getroffen sehen, hielt aber dennoch an seiner Askese fest. Daß die Gestalt des Gottesmenschen in der Forschung solange keine Beach-

55 Ders., *Dialogi* III,14 (wie Anm. 53), 212¹⁴.

56 Ebd., 14,1, 211²⁴; Üb. ebd., 141.

57 Vgl. z.B. DERS., *Vita Martini* 13,7f; 26,2 (wie Anm. 49), 280; 312.

58 Ebd., 16,5, 288; Üb. BIHLMAYER (wie Anm. 50), 39.

59 *Vita Caesarii* II,40 (MGH.SRM 3), 472¹⁷.

60 Martin HEINZELMANN/Joseph-Claude POULIN, Art. Genovefa, in: *LexMA* 4, 1989, 1237.

61 *Vita Genovefae* 21 (MGH.SRM 3), 224¹¹.

62 Jacques FONTAINE, *Sulpice Sévère, Vie de saint Martin* (SC 134), 621.

63 Johannes Cassianus, *De institutis coenobiorum* VI,18 (CSEL 17), 125¹⁹.

tung gefunden hat, ist wohl auch darauf zurückzuführen, daß sie dogmatisch bedenklich erschien. Für das Mittelalter bedürfte sie dringend einer durchgehenden Darstellung; das Ergebnis dürfte sein, daß sich in der Gestalt des Gottesmenschen eine Zentralfigur nicht nur der spätantiken, sondern gerade auch der mittelalterlichen Religiosität zeigt.

5. Amt und Virtus

In der Transformation der antiken zur mittelalterlichen Welt darf das von Sulpicius Severus an Martin beschriebene Bischofsideal als weichenstellend angesehen werden. Auszugehen ist davon, daß »es [...] der tradierte Anspruch der Reichsaristokraten [war], ein Monopol auf die zur Herrschaft notwendigen *virtutes* zu haben«⁶⁴. Diese *Virtutes* waren »gebildete« und »aristokratische« Tugenden, die man sich durch Bildung, Studium und Ethik aneignete⁶⁵. Zumal den senatorischen Adel, aus dem viele Beamte kamen, kennzeichneten Tugend, Bildung und vornehme Abkunft⁶⁶. Sofern wir diesen Befund grundsätzlich betrachten, zeigt er ein ganz bestimmtes Rahmenverständnis von Gottes- und Menschenhandeln. Denn seit hellenistischer Zeit hatte man weitgehend säkular gedacht und gehandelt, dabei im Alltag kaum mehr mit dem Wirken göttlicher Kräfte gerechnet, so daß der Mensch selber agieren mußte und sich dafür zu trainieren hatte.

Der hellenistischen Welt war es selbstverständlich, schreibt Albrecht Dihle, »daß man mit der urteilsfreien Betätigung des Verstandes in jeder Hinsicht weiterkommt als durch die Befolgung traditioneller, religiös oder sonst wie sanktionierter Verhaltensregeln. Das zeigt sich im schnellen Entstehen großräumiger Produktions-, Handels- und Finanzorganisationen, in der Technisierung der Administration und des Kriegswesens, im großen Aufschwung der Naturwissenschaften, deren Ergebnisse im 3. Jh. v. Chr. oft erst das 19. Jh. n. Chr. wieder erreichte, kurz, in einem ganz modernen anmutenden technisch-wissenschaftlichen Apparat, der noch im römischen Reich zwar nicht weiterentwickelt, aber doch im Wesentlichen beherrscht wurde [...] Der Gewöhnung an eine rationale Gestaltung des äußeren Lebens entsprach das Bemühen um eine ebenso rationale Bewältigung der sittlichen Probleme und die daraus zu erklärende Breitenwirkung der Philosophie«⁶⁷. Dieser Philosophie ging es »nicht um fortschreitende Erforschung der Wahrheit, sondern um die allseitig gesicherte Wissensgrundlage einer rationalen Ethik [...]; durch solche sittlichen Lehren [ist sie] zur bestimmenden Bildungsmacht des hellenistischen Zeitalters geworden«⁶⁸.

Die Philosophie verlangte eine zu höherer Bildung führende Erziehung und ein ständiges geistiges Exerzitium, um die Menschen für alle Lebenslagen zu wappnen⁶⁹. Die auf diese Weise erlangten Fertigkeiten galten als Tugenden, und von hierher erklärt sich die überragende Bedeutung, welche der griechischen *Paideia* in der antiken Welt zukam.

Peter Brown hat nun in Erinnerung gerufen, daß die *Paideia* auch einen entscheidenden Beitrag zum Bestehen des Imperiums leistete. Zu vergegenwärtigen sei die Tatsache, »daß die *paideia* als Vermittlerin zwischen den verschiedenen Segmenten der

64 Bernhard JUSSEN, Über »Bischofsherrschaften« und die Prozeduren politisch-sozialer Umordnung in Gallien zwischen »Antike« und »Mittelalter«, in: HZ 260, 1995, 673–718, 687.

65 Martin HEINZELMANN, Bischofsherrschaft in Gallien (Francia.B 5), München 1976, 22f.

66 Beat NÄF, Senatorisches Standesbewußtsein in spätrömischer Zeit (Paradosis 40), Freiburg/Schweiz 1995, 1–11.

67 Albrecht DIHLE, Griechische Literaturgeschichte. Von Homer bis zum Hellenismus, München² 1991, 264f.

68 Ebd., 268.

69 Pierre HADOT, Philosophie als Lebensform. Geistige Übungen in der Antike, Berlin 1991.

herrschenden Schicht selbst diente. Sie verband die kaiserlichen Verwaltungsbeamten und den Provinzadel in einem gemeinsamen Elitebewußtsein. Die spätrömische Bildung erzeugte eine bemerkenswerte kulturelle Homogenität⁷⁰. Insbesondere schuf sie den »gemeinsamen Code« für die Beamtenschaft, indem sie die nötigen ethischen Qualitäten für die Administration anerzog, »nämlich [...] Zurückhaltung, Selbstdisziplin, beherrschtes Auftreten und harmonische Rede«⁷¹. Weil gerade auch das spätantike Reich des inneren Verbundes bedurfte und auf entsprechend ausgebildete Autoritätspersonen angewiesen war, wurden eben darum »Politik und *paideia* [...] im 4. und 5. Jahrhundert so eifrig miteinander verknüpft«⁷². Diese Bildung war zunächst aristokratisch nur insofern, als für gewöhnlich allein die gebildeten Schichten sich eine solche leisten konnten.

Von diesem größeren Kontext her ist auf das spätantike Bischofsamt zu schauen. Nachdem sich seit dem 2. Jahrhundert der monarchische Episkopat durchgesetzt hatte, fungierte der Bischof in seiner Diözese als erster Glaubenslehrer, Liturge und Seelsorger, dazu noch als Sachwalter des Kirchenvermögens. Das alles erforderte eine hohe religiöse, moralische und administrative Kompetenz⁷³. Dennoch sollte das Amt nicht hoheitlich geführt werden, sondern immer als Dienst, weswegen auf jederlei Hoheitszeichen verzichtet werden sollte. Als der Bischof Paulos des ostsyrischen Samosata († nach 272) wie ein öffentlicher Hoheitsträger aufzutreten begann, sich nach Beamtenart anreden ließ, mit Gefolge auftrat und sogar einen Thron bestieg, kam es zum Eklat mit den Mitbischöfen⁷⁴. Als dann die Bischöfe seit Konstantin gewisse öffentliche Rechte, so die Schiedsgerichtsbarkeit der *audientia episcopalis* eingeräumt bekamen⁷⁵, erhielt ihr Amt eine teilweise öffentliche Stellung. Nicht, daß sie nach Beamtenmanier aufgetreten wären, vielmehr entwickelten sie ein eigenes Zeremoniell in der Liturgie. Bernhard Jussen hat jüngst auf diese Zusammenhänge aufmerksam gemacht⁷⁶.

Das Bischofsamt erforderte nun auch dementsprechende Kandidaten, die darum bevorzugt aus der gehobenen Schicht gewählt wurden: »Sie gehörten zu den lokalen Honoratioren und bekannten sich stolz zu ihrer vornehmen Geburt und ihrer Bildung«⁷⁷. Man erinnere sich nur zweier berühmter Zeitgenossen des heiligen Martin, nämlich der Bischöfe Augustinus († 430) und Ambrosius († 397). Ersterer, wiewohl kein Aristokrat, darf mit seiner Ausbildung zum Rhetor als klassischer Vertreter der antiken Bildung gelten und avancierte als Bischof zum überlegenen Theologen des Westens⁷⁸; letzterer, abkünftig aus einer hohen Beamtenfamilie, wurde von seinem Verwaltungsposten weg

70 Peter BROWN, Macht und Rhetorik in der Spätantike. Der Weg zu einem »christlichen Imperium«, München 1995, 56.

71 Ebd., 60.

72 Ebd.

73 Arnold ANGENENDT, Das Frühmittelalter. Die abendländische Christenheit von 400 bis 900, Stuttgart u.a. 1995, 63f.

74 Hans Christoph BRENNECKE, Zum Prozeß gegen Paul von Samosata: Die Frage nach der Verurteilung des Homoousios, in: Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft 75, 1984, 270–290. – Bernhard JUSSEN, Liturgie und Legitimation, oder: Wie die Gallo-Romanen das Römische Reich beendeten, in: Institutionen und Ereignis. Über historische Praktiken und Vorstellungen gesellschaftlichen Ordens, hg. v. Reinhard BLÄNKNER u. Bernhard JUSSEN (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 138), Göttingen 1998, 87f.

75 Karl Suso FRANK, Lehrbuch der Geschichte der Alten Kirche, Paderborn u.a. 1996, 314f.

76 JUSSEN, Über »Bischofsherrschaften« (wie Anm. 64). – DERS., Liturgie und Legitimation (wie Anm. 74).

77 BROWN, Macht und Rhetorik in der Spätantike (wie Anm. 70), 154.

78 DERS., Augustinus von Hippo, Frankfurt a.M. 1973. – F. VAN DER MEER, Augustinus der Seelsorger. Leben und Wirken eines Kirchenvaters, Köln 1951.

zum Bischof gewählt, beeinflusste tief die kaiserliche Politik und erwies sich doch auch als Theologe⁷⁹. So sehr diese Bischöfe vom antiken Amtsgedanken herkamen – Ambrosius schrieb das erste »Pflichtenbuch« für Kleriker –, stärker noch nahmen sie den christlichen Dienstgedanken in sich auf und übten in diesem Sinne Askese⁸⁰.

In der gallischen Entwicklung lag nun das Besondere darin, daß die Bischöfe hier regelrechte Herrschaftsrechte erlangten⁸¹. Infolgedessen kam es dazu, »daß die Möglichkeiten, die das Bischofsamt zum Wohle einer *civitas* bot, nur voll auszuschöpfen vermochte, wer sich auf das Ansehen vornehmer Vorfahren und beträchtliches Vermögen stützen konnte, Bildung hatte und Erfahrung in öffentlicher Verwaltungstätigkeit besaß. Es ist kein Wunder, daß die Bischofswürde aus derartigem Blickwinkel wie der krönende Abschluß einer weltlichen Laufbahn im Staatsdienst erschien und eben darum auch angestrebt wurde«⁸². Die hagiographische Literatur über derartige Bischöfe »ist geprägt durch die Vereinigung von Elementen der biographischen Darstellung »öffentlicher Personen« (Amtsträger) nach römischer Tradition mit dem verbindlichen Gedankengut und den Werten oder Tugenden (*virtutes*) der neuen, christlichen Staatsreligion«⁸³. Die Folge war, »daß das 4. Jahrhundert mit der Delegation vielfältiger öffentlicher Aufgaben an die Kirchen eine unerhörte Aufwertung des Bischofsamtes [...] mit sich gebracht hat«⁸⁴. Ein bemerkenswertes Zeugnis für die neuen Anforderungen bietet eine Stellungnahme des vom Rhetor zum Bischof berufenen Sidonius Apollinaris († 480/90) über die Kandidaten einer Bischofswahl in Bourges⁸⁵: Ein Mönch könne nicht gewählt werden, denn dann höre man den Einwand, ein solcher kümmere sich mehr um die Seelen der Menschen bei Gott als um deren Leib bei den irdischen Machthabern; ein zu Bescheidener – so wird unter anderem zu bedenken gegeben – werde verächtlich angesehen, ein zu wenig Gebildeter verlacht, ein zu Einfältiger als grobschlächtig verachtet; ein Kleriker komme wegen der Eifersucht seiner Amtsgenossen nicht in Frage. Der zu empfehlende Kandidat sei als bisheriger Reichsbeamter (*comes*) am besten geeignet, der Kirche zu nutzen, »so daß der Staat in ihm finden kann, was bewunderungswürdig ist, und die Kirche, was erfreulich ist«. Hinzu komme noch das hohe Ansehen seiner Vorfahren, welche in Kirche und Administration höchste Ämter innegehabt hätten, dazu auch die Herkunft seiner Frau aus der Familie des bisherigen Bischofs und die gute Erziehung seiner beiden Söhne. Sieht man bei dieser Wahlempfehlung genau hin, so zeigt sich, daß Sidonius den Akzent von der ethischen und religiösen Qualifikation verschiebt zur Nobilität: »Ganz verzichtete er darauf, etwa Askese nachzurühmen. Statt dessen lobt er in traditionell senatorischer Manier den Werdegang, die Ahnen und die angeheiratete

79 Ernst DASSMANN, Die Frömmigkeit des Kirchenvaters Ambrosius von Mailand. Quellen und Entfaltung (Münsterische Beiträge zur Theologie 29), Münster 1965. – DERS., Art. Ambrosius von Mailand (339–397), in: TRE 2, 1978, 362–386.

80 DERS., Ämter und Dienst in den frühchristlichen Gemeinden (Hereditas 8), Bonn 1994.

81 Herrschaft und Kirche. Beiträge zur Entstehung und Wirkungsweise episkopaler und monastischer Organisationsformen, hg. v. Friedrich PRINZ (Monographien zur Geschichte des Mittelalters 33), Stuttgart 1988.

82 Rudolf SCHIEFFER, Der Bischof zwischen Civitas und Königshof, in: Peter BERGLAR/Odilo ENGELS, Der Bischof in seiner Zeit. Bischofstypus und Bischofsideal im Spiegel der Kölner Kirche. Festgabe für Joseph Kardinal Höffner, Köln 1986, 17–39, 21.

83 Martin HEINZELMANN, Bischof und Herrschaft vom spätantiken Gallien bis zu den karolingischen Hausmeiern. Die institutionellen Grundlagen, in: Herrschaft und Kirche (wie Anm. 81), 23–82, 25.

84 Ebd., 33.

85 Sidonius Apollinaris, Epistula 7.9.10.12.16.24.25; ed. André LOYEN, Sidoine Apollinaire, Bd. III (Lettres), Paris 1970, 52–61.

Verwandtschaft«⁸⁶. Und genau diese angeborenen Standesvorzüge sollten mehr und mehr den Ausschlag geben. Dabei mußte sich natürlich die Frage stellen, ob die Aristokratisierung christlich tolerabel sei und sich mit dem geforderten Dienstcharakter vereinbaren lasse. Wir werden sehen, daß die Stoßrichtung der Martinsvita sich unter anderem genau hiergegen richtete.

6. Die religiöse Revolution der Spätantike

In der Spätantike hat sich das Gottes- und Weltverständnis so radikal verändert, daß Peter Brown von einer »religiösen Revolution« gesprochen hat⁸⁷. Eric R. Dodds zufolge ist sogar eine Veränderung des Gesamtrahmens festzustellen: »Die gesamte Kultur der Heiden wie der Christen näherte sich einem Zustand, in dem Religion und Leben umfangsgleich werden sollten und in dem die Gottessuche ihre Schatten über alle anderen menschlichen Tätigkeiten werfen sollte«⁸⁸. Oder um mit Jochen Martin zu sprechen: »Das religiöse Sprechen, die religiöse Interpretation von Phänomenen drängte andere Interpretationen in den Hintergrund«⁸⁹. Schon früher hatte Henri-I. Marrou sogar Augustinus einen »Gebildeten der Verfallszeit« genannt, denn seine Bildung sei »durch ihren religiösen Charakter und durch ihr Anliegen, alle Äußerungen des geistigen Lebens vom Glauben bestimmt sein zu lassen« geprägt; bezeichnend sei »das Vergessen des Griechischen, das Schwinden der Mathematik und des naturwissenschaftlichen Geistes, die Vorliebe für abenteuerliche Spekulation und *mirabilia* [...]«⁹⁰. Das eigentliche »Leitmotiv« dieser »religiösen Revolution« aber möchte Peter Brown im »Aufstieg des Heiligen«⁹¹ wiederfinden, im virtus-begabten Gottesmenschen; an ihm hätten sich die alles überdeckenden religiösen Hoffnungen festgemacht.

Folglich ist es wörtlich zu nehmen, wenn Sulpicius Severus über Martins »inneres Leben und den täglichen Lebenswandel« schreibt, daß dessen »Seele immer gen Himmel gerichtet« gewesen sei⁹²; denn vom Himmel kam die Virtus und darum der Aufblick und das Gebet. Die mittels Gebet und Askese erlangte Virtus vermochte dann schlechthin alles zu bewirken, weckte jedoch auch die Frage, was dann noch Bildung und Amtsqualifikation sollten. Nur insofern zählte eigenes Bemühen, als es diese Gnade zu verdienen galt, und darum das ununterbrochene Gebet und die harte Askese. Sobald aber die Virtus erlangt war, ermöglichte sie schier alles und erübrigte weiteres Eigenbemühen. Als Martin einmal, auf einem Strohlager in einer Sakristei ruhend, merkte, daß seine Unterlage Feuer gefangen hatte und spontan einen Versuch zur Selbstrettung unternahm, mußte er einsehen, daß er damit nur einer Teufelslist erlegen war; wirkliche Hilfe bot allein das Gebet:

86 JUSSEN, Liturgie und Legitimation (wie Anm. 74). – NÄF, Senatorisches Standesbewußtsein (wie Anm. 66), 132–165.

87 BROWN, Aufstieg und Funktion des Heiligen (wie Anm. 20), 37.

88 Eric Robertson DODDS, Heiden und Christen in einem Zeitalter der Angst. Aspekte religiöser Erfahrung von Mark Aurel bis Konstantin, Frankfurt 1985, 91.

89 Jochen MARTIN, Die Macht der Heiligen, in: Christentum und antike Gesellschaft, hg. v. DERS. u. Barbara QUINT (WdF 649), Darmstadt 1990, 440–474, 459f.

90 Henri-Irénée MARROU, Augustinus und das Ende der antiken Bildung, Paderborn u.a., 2. erg. Aufl. 1995, 75, 451f.

91 BROWN, Aufstieg und Funktion des Heiligen (wie Anm. 20), 45.

92 Sulpicius Severus, Vita Martini 26,2 (wie Anm. 49), 312.

»Endlich kehrte ihm die ruhige Überlegung wieder; er erkannte, daß er sein Heil nicht in der Flucht, sondern nur bei Gott finden könne; er ergriff den Schild des gläubigen Gebets, überließ sich ganz dem Herrn und warf sich inmitten der Flammen zu Boden. Wunderbarerweise wichen die Flammen zurück, und Martinus oblag dem Gebet mitten im Flammenkreis unversehrt«⁹³.

Die Wunder in den Dialogen sind durchgehend von solcher Art. Zitiert sei nur noch ein zweites Feuerwunder: Weil es »als wichtigste Regel gilt [...], nach dem Willen des Abtes zu leben, nicht nach eigenem Gutdünken zu handeln«⁹⁴, ist ein junger Mönch bereit, auf Geheiß seines Abtes ins Feuer zu springen: »Ohne Zögern warf er sich mitten in die Flammen. Sofort wichen diese, besiegt durch solch kühnen Glauben, vor ihm zurück«⁹⁵.

Dem Leser will Sulpicius Severus die Einsicht vermitteln, daß jeder wahre Gottesdiener sich gen Himmel richten und sein Äußerstes tun muß, um Gott zu gefallen, damit dieser seine Virtus verleiht, die dann alles weitere zu bewerkstelligen vermag. Martin braucht darum weder Vorsorge zur Feuerverhütung noch besondere Geistesgegenwart, um dem Feuer zu entkommen; notwendig ist allein das Erbitten der Gottesmacht, die, wenn sie erlangt ist, alles bewirkt, eben auch das Feuerlöschen. Wir sehen hier, um nochmals Henri-I. Marrou zu zitieren, »das Ende der klassischen Bildung«⁹⁶ und deren Ersetzung durch Religiosität.

7. Bischofsamt und religiöse Virtus

Den revolutionären Umbruch im Menschen- und Tugendverständnis möchte Sulpicius Severus nicht nur an den Wundern Martins, sondern gerade auch an dessen Bischofsamt verdeutlichen. Im Ergebnis hat er freilich ein kaum lösbares Problem zutage gefördert; denn die Figur des Gottesmenschen in das Bischofsamt hineinzutragen, mußte sich als unmöglich erweisen. Was nämlich Martins virtuelle Überlegenheit ausmachte, resultierte ganz aus seiner Askese, nicht aber seiner Amtsweihe oder einer besonderen Amtsgrade. Ja, schlimmer noch! Sulpicius weiß zu berichten, daß dem Heiligen »während seiner bischöflichen Amtsverwaltung keineswegs die gleiche Wunderkraft zu Gebot gestanden sei, über die er früher seiner Erinnerung nach verfügen konnte«⁹⁷. Die Amtsgeschäfte behinderten ihn sogar beim Gnadenerwerb, und so stellte sich die Frage, ob das Amt nicht eigentlich aus religiösem Interesse zu meiden sei.

Schauen wir uns daraufhin des Sulpicius' Einzelargumentation an. Die immer wieder zitierte Passage aus dem zweiten Dialog liest sich unter dieser Prämisse geradezu programmatisch: »Dort [im Anbau der Kirche] verweilte er [Martin] allein, wie er es gewohnt war. Auf diese Weise machte er es sich möglich, auch im Gotteshaus allein zu sein, während er den Klerikern Freiheit ließ. Diese saßen in einem anderen Raume beisammen, empfingen dort Besuche oder schlichteten Streitsachen; Martinus indes blieb in seiner Einsamkeit bis zur Stunde, da der übliche Gottesdienst für das Volk gehalten werden mußte. Ich möchte hierbei nicht übergehen, daß er in der Sakristei sich niemals des Bischofsstuhles zum Sitzen bediente«⁹⁸. Gewiß, man kann und muß – jedenfalls nach neutestamentlichen Maßstäben – den Verzicht auf den Thron loben. Aber dieser

93 Ders., Epistula 1,13 (SC 133), 322; Üb. BIHLMAYER (wie Anm. 50), 57.

94 Ders., Dialogi I,10,1 (wie Anm. 53), 161²³; Üb. ebd., 81.

95 Ebd., 18,4, 171⁴; Üb. ebd., 91.

96 Vgl. Anm. 90.

97 Sulpicius Severus, Dialogi II,4,1 (wie Anm. 53), 184⁷; Üb. BIHLMAYER (wie Anm. 50), 108.

98 Ebd., 1,2, 180¹⁸; Üb. ebd., 103.

Verzicht bedeutete doch auch: Martin überließ dem Klerus die anfallenden Geschäfte, um selber zurückgezogen beten zu können und auf diese Weise – wie wir es nun schon oft genug gehört haben – die alles bewirkende Virtus zu erlangen. Infolgedessen brauchte Martin keine Rechtskenntnis, um den Anforderungen der bischöflichen Schiedsgerichtsbarkeit, der *audientia episcopalis*, gewachsen zu sein, kein Theologiestudium, um predigen zu können, kein tägliches Trainingspensum, um ethisch vollkommen zu sein. Seine Virtus verhiess ihm Überlegenheit⁹⁹. Mit ihr erweckte Martin Tote¹⁰⁰, entlarvte ein Märtyrergrab als das eines Verbrechers¹⁰¹, zerstörte heidnische Tempel¹⁰², ließ auf ihn eindringende Bauern erstarren¹⁰³, heilte Kranke¹⁰⁴, trieb Dämonen aus¹⁰⁵, reinigte mittels Kuß einen Aussätzigen¹⁰⁶, erlangte vor dem Kaiser sein Recht¹⁰⁷. Für all das erflöß die Kraft immer wieder aus der gottverliehenen Virtus, die Martin sich erbetet hatte und auf die er fest vertraute.

Kein Wunder, daß Martin gerade bei seinen Amtskollegen Anstoß erregte, weil er bewußt ein Gegenbild abgeben wollte, jedenfalls ist seine Vita ganz daraufhin konzipiert, daß sie »wie ein Gegenentwurf zu diesem Bischofstyp des *cursus honorum*« erscheint¹⁰⁸. Es mußte trotz aller Bescheidenheit provozieren, daß Martin niemals den Bischofsthron benutzte, sondern »auf einem ganz gewöhnlichen Stuhle [saß], so wie ihn das Gesinde benützt«¹⁰⁹. Denn bei aller Demut verweigerte er sich der so lästigen »Beamtentätigkeit«. Lieber übte er Mönchsaskese, die alle Ehre verschmähete, aber auch auf Bildung verzichtete und sogar eine Leib- und Hygieneverachtung einschloß. Eben deswegen meldete sich schon bei der Bischofsberufung Befremden, bezeichnenderweise von Vertretern der »gebildeten« Lebensweise: »Doch einige Laien und besonders mehrere Bischöfe [...] widersetzten sich gewissenlos. Sie sagten, Martinus sei eine verächtliche Persönlichkeit, der bischöflichen Würde sei nicht wert ein Mann von so unansehnlichem Äußern, mit so armseligen Kleidern und ungepflegtem Haar«¹¹⁰. Diese Kritik rührte evident daher, daß die Mitbischöfe für einen neuen Amtskollegen auf Bildung, Studium und Selbstdisziplin achteten und auch politisches Handeln miteingeschlossen sahen.

Im Schlußkapitel erhebt Sulpicius Severus diesen Zusammenstoß ins Paradigmatische: Martins Seelenverfassung war »immer auf Himmlisches gerichtet [...] Seine kluge Beharrlichkeit in Abbruch und Fasten zu beschreiben, seine Meisterschaft im Wachen und Beten, den Eifer, womit er die Nächte wie den Tag verbrachte, dem Dienste Gottes auch nicht einen Augenblick entzog, den er dem Müßiggang oder der Schlichtung von Streitsachen geweiht hätte, den Eifer, womit er sich nur soviel Speise und Trank vergönnte, als die Natur unbedingt erforderte – [...] so groß ist alles an Martinus, daß es sich nicht in Worte fassen läßt. Keine Stunde, kein Augenblick verstrich, wo er nicht dem Gebete obgelegen oder mit Lesung sich beschäftigt hätte. Doch wenn er auch las

99 NÄF, Senatorisches Standesbewußtsein (wie Anm. 66), 87f.

100 Sulpicius Severus, Vita Martini 7f. (wie Anm. 49), 266–271.

101 Ebd., 11, 276f.

102 Ebd., 13, 280–283.

103 Ebd., 15, 284–287.

104 Ebd., 16, 286–289.

105 Ebd., 17, 288–291.

106 Ebd., 18, 290–293.

107 BROWN, Aufstieg und Funktion des Heiligen (wie Anm. 20), 21–47.

108 JUSSEN, Über »Bischofsherrschaften« (wie Anm. 64), 701.

109 Sulpicius Severus, Dialogi II,1,3 (wie Anm. 53), 180²⁴; ÜB. BIHLMAYER (wie Anm. 50), 103.

110 Ders., Vita Martini 9,3 (wie Anm. 49), 270–272; ÜB. ebd., 30f.

oder sonst mit einer Arbeit beschäftigt war, ließ sein Geist nie vom Gebete ab [...]«¹¹¹. Und direkt gegen seine Opposition gerichtet: »Häufig weinte er auch über die Sünden seiner offenkundigen Widersacher, die ihn, den weltentrückten, stillen Mann, mit giftiger Schlangenzunge verwundeten. Wir haben in der Tat manche kennengelernt, die mit scheelem Auge sein Tugendleben betrachteten, die an ihm haßten, was sie an sich vermiften und nicht nachzuahmen vermochten. Ja, es ist traurig und beklagenswert: man nannte als seine Gegner – es waren deren freilich nur wenige – allgemein fast nur Bischöfe«¹¹². Martin lebte eben, wie es im ersten Dialog beklagt wird, »mitten im Weltgedränge und im Umgange mit den Menschen, unter zwiespältigen Klerikern und fanatischen Bischöfen«¹¹³. Deswegen aber schuf er sich seine eigene »Inselwelt« in Sakristei und Kloster.

8. Ausblick

Im Ausblick auf die weitere Geschichte ist festzustellen, daß »das Bischofsmodell des Sulpicius Severus historisch verloren« hat¹¹⁴. Verloren hat es zunächst schon wegen des dogmatischen Einspruchs von Augustinus. Er argumentierte mit dem durchgreifenden Heilswillen Gottes, der den kirchlichen Amtsträger nur als Werkzeug benutze, nur als Kanal für die den Gläubigen zufließende Gnade; nicht aber müsse sich die Gnade erst im Sakramentenspender wie in einem Gefäß ansammeln, um dann zu den Gläubigen zu gelangen. Das augustiniische Modell errang verbindlichen Charakter, und wo immer dogmatisch argumentiert wurde, wurde es als Kirchenlehre proklamiert¹¹⁵. Gleichwohl behielt die Vorstellung vom verdienstvollen Priester durchs ganze Mittelalter Plausibilität¹¹⁶, mußte es doch zu widersinnig erscheinen, daß ein evident sündiger Amtsträger dennoch die Gnade zu vermitteln vermochte. Und weiter noch: Verloren hat das martinische Bischofsmodell eigentlich und vor allem dadurch, daß die in Gallien mit dem Bischofsamt verbundene Stadtherrschaft sich als »besonders stabile politisch-soziale Ordnungsform« durchhielt¹¹⁷ und – so in der Forschung allgemein – den merowingisch-karolingischen wie noch den ottonisch-salischen Reichsbischof präjudizierte¹¹⁸. Insofern hat das martinische Modell tatsächlich historisch verloren. Und dennoch ist es nicht ohne Nachwirkungen geblieben, ja, hat in historischen Schlüssel-situationen sogar bestimmend nachgewirkt. Zu nennen sind vor allem die Bischöfe der von Rom aus bekehrten Angelsachsen; diese lebten für gewöhnlich klösterlich und gewährleisteten dennoch eine regelgerechte Amtsführung. Der Angelsachse Bonifatius, selbst Mönch und mit seinem Klerus quasi-monastisch lebend, hat in der fränkischen Kirche das kanonische Bischofs-

111 Ebd., 26,2f, 312–314; Üb. ebd., 51f.

112 Ebd., 27,2f, 314; Üb. ebd., 52f.

113 Ders., *Dialogi* I,24,3 (wie Anm. 53), 177²; Üb. ebd., 98.

114 JUSSEN, *Liturgie und Legitimation* (wie Anm. 74), 98.

115 Josef FINKENZELLER, *Die Lehre von den Sakramenten im allgemeinen. Von der Schrift bis zur Scholastik* (HDG IV,1), Freiburg i.Br. u.a. 1980, 55–58.

116 Jean LECLERCQ, *On Monastic Priesthood According to the Ancient Medieval Tradition*, in: *Studia monastica* 3, 1961, 137–155. – Arnold ANGENENDT, *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*, Darmstadt 1997, 451–453.

117 JUSSEN, *Liturgie und Legitimation* (wie Anm. 74), 78.

118 Reinhold KAISER, *Das römische Erbe und das Merowingerreich* (Enzyklopädie deutscher Geschichte 26), München ²1997, 102f.

amt wiederhergestellt und damit die Grundlage für die mittelalterliche Episkopalverfassung geschaffen¹¹⁹.

FRIEDRICH PLINZ

Das Kirchenverständnis Bischof Martins von Tours und die Verfolgung der Priscillianer

Die Vita *à Martini* des Martin-Schülers Sulpicius Sévère († nach 480) ist bekanntlich ein hagiographischer Text von paradigmatischer Bedeutung, der noch literarische persönliche Bearbeitungen fand, so die metrischen *Martinarien* des Paulinus von Périgueux und des Venantius Fortunatus (ca. 540-ca. 600). Noch häufiger ist aber der Text des *Vite* von Sévère als eine Art „literarischer Scheinbruch“ von zahlreichen späteren Hagiographen bearbeitet worden, so daß Wandlungen aus diesem alten Text zu Topoi des christlichen Epikos wurden. Die *Vita Martini* ist die frühestpropäandematische Schrift der lateinischen Westens schlechthin, mit der das westliche Mönchtum sich gegen den schonbar übermächtigen Einfluß des älteren orientalischen Mönchtums und dessen Kollaborateur, die *Vita* der Exemten Antonius aus der Feder des streitbaren Kirchenmanns Anthonius von Scythia Severus besorgte, ausdrücklich, daß sein Werk auch überall in Osten gelesen würde, also ein „Reisevorbereiter“ ist. Ob dem so gewesen ist, läßt sich allerdings kaum ergründen, schon zu Lebzeiten des Autors Kritik an seinem Opus. So um 700 dessen an gewöhnlich gestiege Nähe zur Flarene des Priscillianismus betrog, dessen sprachlich verfeinertes Eusebius, kritisch wie er war, abschätzig über die angeblichen Wunder des Martinus aus.

Wie dem auch sei, die *Vita Martini* ist und bleibt ein paradigmatischer Text, wie alle hagiographischen Texte aus ihm in späterer, mittelalterlicher Hagiographie zeigen. Ein Blick in die *Vita* Edition der „SS“ nennt *Merovingicarum* von Bruno Krusch und Würdige Lammert beweist dies mit Genüge. Andererseits aber ist die *Vita Martini* durchaus original und deshalb ein Unikat, weil sie eine Art Verteidigungsschrift des Sulpicius Sévère gegen die schon erwähnten Vorwürfe gallischer Bischöfe wegen Martinus nachgelassen und konformistischer Haltung in einer für ihn gefährlichen Situation (so, es war über das grundsätzliche, für die abendländische Kirche wichtige Auseinandersetzung, die die hagiographischen Topoi nicht darstellbar war, aber deutlich dargestellt werden mußten. Daran soll nachfolgend die Rede sein. Begonnen sei mit der Geschichtszugehörigkeit. Als im Jahre 1911 E. Ch. Babel nach zwei einschlägigen Vorarbeiten sein Buch über St. Martin von Tours publiziert, koste er damit noch laufende, teilweise die heute reichende Diskussion über die Bedeutung dieses Heiligen, seine Heiligsprechung und

¹¹⁹ René Guenée, *Formation desseu Beiträge et in Hagiographie*, 3, 1904, 1-11, an. 1907, 1-4. Ch. Becker, *Notre Martin de Tours*, Paris 1912. – Van der Sluis, *Studien über die hagiographische Conditio de Tours*, *Recherches de la Faculté des Lettres et de la Philosophie de la Université de Louvain*, 1914, 1-11. – *Priscillien et le Priscillianisme* (Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Sciences Historiques et Philologiques) 1928, Paris 1929. – Die Auseinandersetzung mit habeit zusammengefaßt bei J. Gauthier, *Ch. de St. Martin*, I (SC 123), Paris 1967, 171-210, der allerdings, Sulpicius Sévère nicht gesehen wird, so wie bei E. Sauer, *St. Martin und die Heiligsprechung, Flarey und Miracle in Belgien*, *Revue*