

GISELA MUSCHIOL

## Vorbild und Konkurrenz

### Martin von Tours und die heiligen Frauen

Zu Monegundis († nach 557), einer geweihten Frau, die im Vorhof der Martinsbasilika in Tours lebt, kommt eine blinde Frau und bittet um Handauflegung. Monegundis ist verwundert: »Wohnt hier nicht der heilige Martin, der täglich mit glänzenden Tugenden erstrahlt? Geh zu jenem, bei ihm kannst du bitten, daß er deinen Besuch segne. Aber ich Sünderin, was soll ich tun?« Die blinde Frau läßt sich nicht abweisen, sie bleibt hartnäckig und sagt zu Monegundis: »Gott vollzieht täglich durch alle Gottesfürchtigen sein erhabenes Wirken; darum werfe ich mich vor dir nieder, denn dir ist Gottes Heilkraft gegeben.« Durch diese Antwort bewegt, legt Monegundis der blinden Frau die Hände auf die Augen, und sogleich ist diese geheilt und kann sehen<sup>1</sup>.

Diese Wundergeschichte wird überliefert bei Gregor von Tours († 594) in seinem *Liber Vitae Patrum*. Monegundis ist inmitten der *patres* die einzige *mater*, von der eine Vita in diesem Buch Gregors aufgezeichnet ist. Die Erzählung macht sichtbar, was unter den Stichworten »Vorbild« und »Konkurrenz« verstanden werden soll. Monegundis, aus der Gegend von Chartres stammend, siedelt sich im Vorhof der Martinsbasilika und damit in unmittelbarer Nähe des Martinsgrabes an, als sie sich zu einem gottgeweihten Leben entschließt. Martin von Tours († 397), sein Leben und seine Wunder sind damit Vorbild, durch seine Verehrung möchte sie sich den paradiesischen Hain aufschließen, so heißt es wörtlich im Prolog ihrer Vita<sup>2</sup>. Das Wunder an der blinden Frau macht neben dem Vorbild auch die Konkurrenz sichtbar: Nicht allein dem Grab des Heiligen – und damit dem Heiligen selbst<sup>3</sup> – wird Wunderkraft zugeschrieben. Monegundis, die im Vorhof der Basilika ein gottgeweihtes Leben führt, sich in ihrer Zelle Fasten und Gebet widmet und sogar eine kleine Gemeinschaft gleichgesinnter Frauen um sich sammeln kann, ist für heilsuchende Pilger offenbar von gleicher Attraktivität wie das Grab des Martin. Zumindest schildert Gregor von Tours, ein späterer Nachfolger und eifriger Verehrer Martins auf dem Bischofsstuhl in Tours, das Leben der Monegundis in dieser Weise<sup>4</sup>.

Diese letzte Feststellung gilt es zu betonen: Es liegt keine historische Lebensbeschreibung der Monegundis vor, sondern eine subjektive, durch die Sichtweise Gregors

1 Gregor von Tours, *Liber Vitae Patrum*. Vita Monegundis c. 19/3, in: MGH.SRM 1/2, 286–291, hier 289.

2 Vita Monegundis c. 19/Prolog (wie Anm. 1), 286, Z.14–17.

3 Vgl. Arnold ANGENENDT, Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart, München<sup>2</sup> 1997, 111–115, 167–172.

4 Zu Gregors Vorstellungen vgl. Martin HEINZELMANN, Hagiographischer und historischer Diskurs bei Gregor von Tours? in: *Aevum inter utrumque. Mélanges offerts à Gabriel Sanders*, publiés par Marc VAN UYTFANGHE u. Roland DEMEULENAERE (*Instrumenta Patristica* 23), Steenbrugge 1991, 237–258.

von Tours<sup>5</sup> bestimmte Hagiographie. Gleiches gilt für die Vita Martini selbst: Der Bericht des Sulpicius Severus († um 420) ist geprägt von seiner Verehrung für Martin und bietet eine durch diese Verehrung gebrochene Sicht<sup>6</sup>. Nicht wie die heiligen Frauen sich gegenüber dem ersten und vermutlich einflußreichsten Asketen der westlichen Christenheit verhielten, steht daher im Mittelpunkt der folgenden Ausführungen, sondern es geht um Heiligkeitskonzepte der Vitenschreiber in der Merowingerzeit.

Das Geschehen um Monegundis, von dem Gregor berichtet, der Umstand, daß sich eine weibliche Heilige auf den heiligen Martin beruft, ist kein Einzelfall<sup>7</sup>. Die Durchsicht der Viten weiblicher Heiliger der Merowingerzeit macht zahlreiche Bezüge zur Vita Martini beziehungsweise zu den Briefen und Dialogen des Sulpicius Severus sichtbar<sup>8</sup>.

Eine weitere Vorbemerkung gilt es vorausszuschicken: Die Zahl der weiblichen Heiligen im Frühmittelalter, deren Viten zur Befragung zur Verfügung stehen, ist wesentlich geringer als die der männlichen Heiligen<sup>9</sup>. Die Quellenbasis ist daher nicht sonderlich breit, dennoch sind die Quellen durchaus ergiebig. Im einzelnen werden fünf Viten zu vier weiblichen Heiligen untersucht, die auf Grund ihrer geistigen und räumlichen Nähe zu Martin und seinem Grab in Tours exemplarisch sind.

## 1. Eine Pariser Stadträtin im 5. Jahrhundert: Vita Genovefae

Bei chronologischer Durchsicht der Viten steht an erster Stelle der Bericht über das Leben der Genovefa († 502), der nach langer, seit dem Ende des letzten Jahrhunderts geführter Diskussion als zeitgenössische Beschreibung der Heiligen anerkannt ist<sup>10</sup>. Genovefa stirbt im Jahr 502 in Paris, das auch ihr Hauptwirkungsort gewesen ist. Sie ist in Nanterre bei Paris vermutlich im Jahr 422 geboren, steht offensichtlich seit ihrer Kind-

5 Zur Prägung Gregors von Tours als Nachfolgers Martins vgl. Brian BRENNAN, ›Being Martin: Saint and Successor in Sixth-Century Tours, in: *Journal of Religious History* 21, 1997, 121–135.

6 Die Diskussion um die Historizität der Vita Martini ist an dieser Stelle nicht zu führen, vgl. dazu jüngst T.D. BARNES, *The Military Career of Martin of Tours*, in: *Analecta Bollandiana* 114, 1996, 25–32. Im Mittelpunkt der folgenden Überlegungen steht die Wirkung der Vita Martini im frühen Mittelalter, die Frage nach der Historizität ist dann von untergeordneter Bedeutung.

7 Zu Einflüssen der Martinsvita auf monastische Hagiographie vgl. bereits Jean LECLERCQ, *S. Martin dans l'hagiographie monastique du moyen âge*, in: *Saint Martin et son temps. Mémorial du XVIe centenaire des débuts du monachisme en Gaule 361–1961* (*Studia Anselmiana* 46), Rom 1961, 175–187. LECLERCQ beschränkt sich bei seinem Vergleich der Viten allerdings auf die ActaSS OSB. Vgl. auch die Studie von Raymond VAN DAM, *Saints and Their Miracles in Late Antique Gaul*, Princeton 1993.

8 Vgl. auch *Sainted Women of the Dark Ages*, hg. v. Jo Ann McNAMARA u. John E. HALBORG, Durham/London 1992, 5–7. Für die hier beabsichtigte Darstellung von Heiligkeitskonzepten in den Viten ist die ebenfalls als Quelle vorliegende Mirakelsammlung Gregors von Tours, die er zum Martinsgrab angelegt hat, von nachrangiger Bedeutung. Sie hat keine qualitativen Veränderungen der Martinsdarstellung zum Inhalt, mehr allerdings die Zahl der überlieferten Wunder beträchtlich.

9 Vgl. Hans-Werner GOETZ, *Heiligenkult und Geschlecht. Geschlechtsspezifisches Wunderwirken in frühmittelalterlichen Mirakelberichten*, in: *Das Mittelalter* 1, 1996, 90–111, hier 91.

10 Vgl. Martin HEINZELMANN u. Joseph-Claude POULIN, *Les Vies anciennes de sainte Geneviève de Paris. Etudes critiques*, Paris/Genf 1986, 108f., sowie Martin HEINZELMANN, *Manuscripts hagiographiques et travail des hagiographes: l'exemple de la tradition manuscrite des Vies anciennes de sainte Geneviève de Paris*, in: *Manuscripts hagiographiques et travail des hagiographes*, hg. v. Martin HEINZELMANN (*Beihefte der Francia* 24), Sigmaringen 1992, 9–16.

heit unter dem besonderen Schutz des Bischofs Germanus von Auxerre (418–448), der ihre geistliche Begabung erkennt, und siedelt nach dem Tod ihrer Eltern zu ihrer Patin nach Paris über. Dort muß sie bereits zur Zeit des Einfalls der von Attila geführten Hunnen, also 451, öffentlich gewirkt haben, denn eine der zentralen Geschichten ihrer Vita steht mit diesem Ereignis in engem Zusammenhang<sup>11</sup>. Bruno Krusch, der Herausgeber der Vita in den Monumenta Germaniae Historica, urteilt am Ende des letzten Jahrhunderts spöttisch, wenn diese Vita echt sei, so müsse Genovefa eine Art Bürgermeister von Paris gewesen sein<sup>12</sup>. Das ist für Krusch mit Blick auf eine Frau unvorstellbar. Wir können dagegen heute zusammen mit der Echtheit der Vita feststellen, daß wir es, angesichts von Genovefas sozialer und öffentlicher Tätigkeit in Paris, zumindest mit einer Art von »Stadträtin für soziale und karitative Aufgaben« zu tun haben.

Doch nun zur Vita selbst und ihren Berichten. Daß der Verfasser der Genovefa-Vita die Schriften des Sulpicius Severus über Martin als Vorlage benutzt hat, ist keine neue Erkenntnis. Zahlreiche formale und wörtliche Anleihen lassen sich aufzählen, mehr noch: Der Autor der Vita hat »martinisch« geschrieben<sup>13</sup>. Da er vermutlich Kleriker von St. Martin in Tours war, kann das nicht weiter verwundern<sup>14</sup>. Von neuem zu untersuchen ist dagegen, auf welche Weise Ereignisse aus dem Leben Genovefas in inhaltlichen Zusammenhang mit der Martinsvita gebracht werden.

Wie bei Martin zeigt sich auch bei Genovefa schon in der Kindheit die spätere Berufung zum geistlichen Dienst<sup>15</sup>, allerdings mit gewissen Differenzen. Martin lief schon als zehnjähriger Junge zur Kirche, um in den Stand der Katechumenen aufgenommen zu werden, und er wollte bereits als Zwölfjähriger Einsiedler werden, vor seiner christlichen »Karriere« jedoch hatte er erst noch Soldat in Diensten des Kaisers zu sein<sup>16</sup>. Dagegen gibt es bei Genovefa zwischen der Entdeckung durch Bischof Germanus mit seiner ersten Segnung und ihrer endgültigen Weihe zur *virgo sacrata* zwar noch einen zeitlichen Abstand, aber keine hinderlichen Zwischenstationen auf dem Weg zu ihrem Ziel<sup>17</sup>. Ganz im Gegenteil, mit der Heilung ihrer Mutter wirkt das Mädchen bereits vor ihrer Weihe ein erstes Wunder in Nanterre<sup>18</sup>.

11 Zur Biographie vgl. HEINZELMANN/POULIN, Les Vies anciennes (wie Anm. 10), 80–106. Die Geschichte von der mit Attila und seinem Heer drohenden Gefahr: Vita Genovefae c. 12, in: MGH.SRM 3, 215–238, hier 219.

12 Vgl. Bruno KRUSCH, Die Fälschung der Vita Genovefae, in: Neues Archiv 18, 1892, 9–50, hier 21.

13 Vgl. Martin HEINZELMANN, Zum Stand der Genovefa-Forschung, in: DA 41, 1985, 532–548, hier 538. – Vgl. HEINZELMANN/POULIN, Les Vies anciennes (wie Anm. 10), 127–132.

14 Vgl. HEINZELMANN, Genovefa-Forschung (wie Anm. 13), 543.

15 Vita Martini c. 2, ed. Jacques FONTAINE, Sulpice Sévère. Vie de Saint Martin (SC 133), Paris 1967, 254, 256; sehr brauchbare neuere deutsche Übersetzung bei Karl Suso FRANK, Frühes Mönchtum im Abendland. Bd. 2: Lebensgeschichten, Zürich 1975, 13–52. – Vita Genovefae c. 4–6 (wie Anm. 11), 216f.

16 Zur Chronologie des Martinslebens und den diversen Unstimmigkeiten nach Sulpicius Severus vgl. Clare STANCLIFFE, St. Martin and His Hagiographer. History and Miracle in Sulpicius Severus, Oxford 1983, 111–148. – BARNES, Military Career (wie Anm. 6), 29–32. – Zur Einordnung der Martinsschriften vgl. Maria-Elisabeth BRUNERT, Das Ideal der Wüstenaskese und seine Rezeption in Gallien bis zum Ende des 6. Jahrhunderts (BGAM 42), Münster 1994, 145–180.

17 Vita Genovefae c. 8 (wie Anm. 11), 218.

18 Vita Genovefae c. 7 (wie Anm. 11), 217f.: Die Mutter möchte sonntags zur Kirche gehen und will ihre Tochter zu Hause lassen. Genovefa quengelt, könnte man salopp übersetzen, sie beruft sich auf ihren Status als künftige *sponsa Christi* und handelt sich mit diesem Widerspruch eine Ohrfeige von der Mutter ein. Dabei verliert diese auf der Stelle ihr Augenlicht und wird nach langen Monaten und einer Besinnung auf die Worte des Germanus von ihrer Tochter durch Wasser

Eine der ersten öffentlichen Taten Genovefas in Paris ist die Organisation eines Gebetsdienstes angesichts des Einfalls der Hunnen unter Attila in Gallien. Die Frauen aus der Bürgerschaft sammelt sie zum Gebet in ihrem Oratorium, die Männer überzeugt sie, ihren Besitz nicht aus der Stadt zu schaffen, somit also Zuversicht auf Rettung zu demonstrieren. Zwar wird sie wegen ihrer Bemühungen in der Stadt selbst angefeindet, letztlich aber schreibt man ihrem Gebet die Rettung vor dem Überfall der Hunnen zu<sup>19</sup>. Der Autor der Vita beruft sich in diesem Zusammenhang nun ausdrücklich auf die Vita Martini und stellt Genovefas Aktion gegen die Hunnen jenem Handeln Martins gleich, das Sulpicius im Zusammenhang mit Martins Rücktritt vom Soldatendienst in der Nähe von Worms schildert<sup>20</sup>. Die Geschehnisse in Worms, nämlich das Ausbleiben des Waffengangs und das Friedensangebot der Alamannen, werden von Sulpicius Severus der Haltung Martins zugeschrieben<sup>21</sup>. Die Besänftigung der Heere gilt als Martins erstes öffentliches Wunder, seine Vita ist hier deutlich Vorbild. Der Autor der Vita Genovefae fragt direkt: »Ist nun aber nicht auch Genovefa würdig, verehrt zu werden [wie auch Martin], die ebenso durch ihre Gebete das obengenannte Heer, damit es nicht Paris belagert, in die Ferne forttrieb?«<sup>22</sup>

Ein ähnliches Beispiel bietet ein Besuch Genovefas in Laon. Empfangen wird sie von großem Volk und mit allen Ehren. Auf Bitten eines Elternpaares kommt sie mit zu dessen Haus, in dem die gelähmte Tochter auf einem Bett liegt. Durch das Gebet der Genovefa dort wird das Mädchen augenblicklich geheilt. Mit Jubel und Psalmengesang wird Genovefa von der Bevölkerung daraufhin – wie ein Bischof – verabschiedet<sup>23</sup>. Martin hat eine vergleichbare Heilung eines gelähmten Mädchens in Trier bewirkt<sup>24</sup>, sie liefert dem Verfasser der Genovefa-Vita das Modell seiner Erzählung. Gleiches gilt für die Totenerweckung, die Genovefa an dem Katechumenen Cellomeris, einem Knaben, bewirkt<sup>25</sup>. Vorbild ist die Totenerweckung eines bei Martin in seiner Einsiedelei Ligugé lebenden und während einer dreitägigen Abwesenheit Martins verstorbenen Katechumenen<sup>26</sup>.

Doch nicht allein Wunder, sondern auch das unablässige Gebet, die Tag- und Nachtwachen der Genovefa, die an vielen Stellen der Vita genannt werden<sup>27</sup>, finden ihr Vorbild in der Beschreibung Martins. Sulpicius Severus schildert Martins Ausdauer im Gebet immer wieder im Verlauf seiner Vita, gebündelt wird das Lob des unablässigen Gebets an exponierter Stelle im vorletzten Kapitel<sup>28</sup>.

und Segnung mit dem Kreuzzeichen geheilt.

19 Vita Genovefae cc. 12, 13 (wie Anm. 11), 219f.

20 Vita Genovefae c. 14 (wie Anm. 11), 220: *Summi antestistes Martinus et Annianus pro virtutum suarum admiratione valde laudati sunt, eo quod unus apud Vangionum civitatem post pridie in bello in hermis offerendus, utriusque exercitus sevitia sedata, foedus obtenuit, [...]*.

21 Vita Martini c. 4 (wie Anm. 15), 260.

22 Vita Genovefae c. 14 (wie Anm. 11), 220: *Porre Genovefa nonne dignum est honorari, quae idem orationibus suis predictum exercitum, ne Parisius circumdaret, procul abegit?* Vgl. Susanne WITTERN, Frauen, Heiligkeit und Macht. Lateinische Frauenviten aus dem 4. bis 7. Jahrhundert (Ergebnisse der Frauenforschung 33), Stuttgart 1994, 77.

23 Vita Genovefae c. 25 (wie Anm. 11), 225f.

24 Vita Martini c. 16 (wie Anm. 15), 286, 288.

25 Vita Genovefae c. 30 (wie Anm. 11), 227f.

26 Vita Martini c. 7 (wie Anm. 15), 266, 268.

27 Vgl. z.B. Vita Genovefae cc. 19, 20, 47 (wie Anm. 11), 223f., 234f. Dazu Gisela MUSCHIOL, *Famula Dei. Zur Liturgie in merowingischen Frauenklöstern* (BGAM 41), Münster 1994, 54f.

28 Vita Martini c. 26 (wie Anm. 15), 282, 284.

Genovefa zieht sich von Epiphanie bis Gründonnerstag in ihre Zelle zurück, um Gott in Gebet und Nachtwachen zu dienen. Wie Bischof Martin von Tours, dessen asketische *virtus* im anstrengenden Bischofsamt vermindert zu sein scheint<sup>29</sup>, ist auch Genovefa auf Zeiten der Rekreation angewiesen. Ihre öffentlichen Aufgaben scheinen wie bei Martin die Wirksamkeit und vor allem die Verfügbarkeit jener heilenden und Wunder bewirkenden *virtus* zu vermindern. Daß Genovefas *virtus* nach der Zeit des Rückzugs zum Gebet wieder an Kraft gewonnen hat, zeigt ein Heilungswunder zum Ende ihrer Rekreatiionszeit, am Gründonnerstag. Eine neugierige »Mitschwester«, die an der Zellentür das Verhalten Genovefas beobachten wollte, wird zur Strafe für ihre »Neugier« blind – doch Genovefas wiedergewonnene Wundermacht heilt die Neugierige sofort nach der Beendigung der Einschließung<sup>30</sup>.

Noch in zahlreichen weiteren Zusammenhängen wird die Prägung Genovefas durch das Vorbild Martins deutlich. Bemerkenswert ist eine Reise Genovefas nach Tours. Als sie die Stadt betritt, laufen ihr zahlreiche Besessene entgegen, die sich bisher am Martinsheiligtum aufgehalten haben. Die bösen Geister dieser Besessenen schreien laut, sie würden zwischen Martin und Genovefa von Flammen verbrannt, und sie geben zu, für die zahlreichen Gefahren auf der Reise Genovefas nach Tours verantwortlich gewesen zu sein<sup>31</sup>. Genovefa betritt nun die Martinsbasilika und heilt dort durch Gebet, Kreuzzeichen und Salbung mit Öl die Besessenen<sup>32</sup>. Die spektakulärste Dämonenaustreibung aber geschieht in der Basilika während der Vigilien am Vorabend des Martinsfestes. Ein Psalmist wird während des Psalmenvortrags von einem Dämon ergriffen. Er rennt zu Genovefa, die unter den betenden Besuchern steht. Genovefa heilt den Besessenen und treibt vor den Augen aller in der Martinsbasilika den Dämon aus<sup>33</sup>. Wohl werden auch von Martin Dämonenaustreibungen berichtet<sup>34</sup>, doch ist in dieser Erzählung der Vorbildcharakter der Vita Martini weit überschritten. Zwar zeigt sich im Besuch Genovefas am Martinsgrab ihre Verehrung für den Heiligen, zwar läßt der Autor der Vita sie offensichtlich bewußt zu ihrem Vorbild reisen<sup>35</sup>. Aber die Wunder Genovefas während ihres Aufenthaltes in Tours geschehen letztlich in Konkurrenz zu Martin, in seiner Basilika, am Vorabend seines Festes. Diese Konkurrenz wird nicht negativ verstanden, ist auch nicht abgrenzend gemeint, sondern sie ist integriert in die allgemeine Verehrung Martins. Deutlich aber setzt die Schilderung der Dämonenaustreibungen Genovefa als wundertätige Frau von eigener Kompetenz ins Bild. Genovefa ist für den Autor ihrer Vita also mehr als nur die Möglichkeit, eine weibliche Version der Geschehnisse um den heiligen Martin zu entwerfen. Genovefa ist für ihn eine *famula Dei*, die aus der eigenen

29 Sulpicius Severus, Dialogus 2,4, ed. Karl HALM (CSEL 1), 184f. – Vgl. Arnold ANGENENDT, Das Frühmittelalter. Die abendländische Christenheit von 400 bis 900, Stuttgart<sup>2</sup> 1995, 98.

30 Vita Genovefae c. 34 (wie Anm. 11), 229. – Vgl. MUSCHIOL, Famula Dei (wie Anm. 27), 55f.

31 Vita Genovefae c. 45 (wie Anm. 11), 234.

32 Vita Genovefae c. 46 (wie Anm. 11), 234. Das Öl, das Genovefa zur Heilung gebraucht, wird von ihr selbst geweiht. Vgl. Andreas HEINZ, Die Krankensalbung im spätantiken Gallien. Das Zeugnis der Martinsschriften des Sulpicius Severus (um 400), in: TThZ 106, 1997, 271–287, der die Ölweihe zu den bischöflichen Aufgaben zählt, ebd., 279–283. Allerdings hat HEINZ außer den Martinsschriften keine weiteren frühmittelalterlichen Quellen herangezogen.

33 Vita Genovefae c. 47 (wie Anm. 11), 234f. – Vgl. WITTERN, Frauen (wie Anm. 22), 80.

34 Vita Martini cc. 17, 18 (wie Anm. 15), 288–292.

35 Auf das Vorbild Martins weist der Vitenschreiber noch in den Kapiteln 38 und 44 hin, vgl. Vita Genovefae cc. 38, 44 (wie Anm. 11), 231, 233. Zur Verehrung Martins vgl. Els ROSE, Vroeg-middeleeuwse Martinusverering. Van lokale grafcultus naar liturgische viering, in: Jaarboek voor liturgie-onderzoek 13, 1997, 175–212.

*virtus*, aus der eigenen tätigen Nächstenliebe schöpft und deswegen für ihre Mitmenschen als Mittlerin Gottes Wunder wirken kann. Zwar ist in vielen geschilderten Zusammenhängen der Vita Genovefae das Leben Martins als Maßstab zu erkennen, aber der Autor ist weit davon entfernt, ein Bild von Genovefa nur nach Martins Auftreten zu modellieren<sup>36</sup>.

## 2. Die Königin und Martin von Tours: Vita Chrodechildis

Die nächste Vita zeigt uns Chrodechildis († 544), Frau des Merowingerkönigs Chlodwig († 511), eine burgundische Prinzessin, der das Verdienst zugeschrieben wird, ihren Mann und damit das ganze fränkische Reich zum katholischen Christentum bekehrt zu haben<sup>37</sup>. Sie stirbt 544 in Tours, wohin sie sich nach dem Tod ihres Mannes in ein Kloster oder eine freiere Gemeinschaft religiöser Frauen zurückgezogen hat<sup>38</sup>. Auf Grund dieser Beziehung zu Tours ist ihre Vita in den Kreis der hier dargestellten Lebensbeschreibungen aufgenommen worden, auch wenn sie vermutlich erst in karolingischer Zeit entstanden ist<sup>39</sup>. Die Bedeutung Martins wird auch in ihrer Vita sichtbar<sup>40</sup>, allerdings auf andere Weise als bei Genovefa.

Von Chrodechildis wird berichtet, daß sie nach dem Tode Chlodwigs häufig nach Tours kam, um dort gute Werke zu verrichten<sup>41</sup>. Im gleichen Erzählzusammenhang wird mitgeteilt, daß sie neben vielen Klöstern in der gesamten Region das Kloster Sancti Petri Puellarum vor den Toren der Martinsbasilika hat erbauen lassen<sup>42</sup>. Offensichtlich erhofft sich Chrodechildis von der Zuordnung ihrer guten Werke – seien es nun Almosen oder Klostergründungen – zu den Stätten des heiligen Martin besondere Gnade. Schließlich zieht sie sich selbst nach Tours zurück, um sich dort dem Gebet und der Verehrung des Heiligen zu widmen. Vom Schreiber ihrer Vita wird sie nach ihrem Rückzug ins Kloster vor allem als *sancta Dei famula* bezeichnet, kaum mehr als *regina*. Von der regierenden Königin zur mitregierenden Witwe geht ihr persönlicher Weg hin zu einer gottgeweihten, zurückgezogen lebenden Frau. Damit beschreitet sie in umgekehrter Weise den Weg Martins, der zuerst als Asket im Verborgenen, dann aber als Bischof in der Öffentlichkeit zu wirken hat. Von Chrodechildis werden Wunder auch erst aus der Phase des zurückgezogenen Lebens in Tours berichtet, als sie sich wie Martin Gebet und guten Werken widmet<sup>43</sup>. Chrodechildis stirbt schließlich in Tours, bei ihrem Tod erfüllen »große Helligkeit« und »wohlriechende Düfte« als Zeichen ihrer Heiligkeit das Haus<sup>44</sup>. Dennoch, trotz ihrer großen Verehrung für den heiligen Martin, der als

36 Eine gottgeweihte Jungfrau, die in der Welt lebt und tätig ist, also nicht einem Kloster angehört, ist für das 5. und 6. Jahrhundert in Gallien eine noch durchaus übliche Erscheinung, denn erst langsam wird das Kloster als Lebensform für die *Deo sacratae* verbindlich, vgl. MUSCHIOL, *Famula Dei* (wie Anm. 27), 41–63.

37 Vgl. ANGENENDT, *Frühmittelalter* (wie Anm. 29), 130, 172.

38 Gregor von Tours, *Liber Historiarum* II/43 (MGH.SRM 1/1), 93f.

39 Vgl. MUSCHIOL, *Famula Dei* (wie Anm. 27), 29.

40 Insofern ist die Vita Chrodechildis ein Beleg dafür, wie sehr die Vita Martini auch über die Merowingerzeit hinaus als Vorbild wirkt.

41 Vita Chrodechildis c. 9, in: MHG.SRM 2, 342–348, hier 345f.

42 Vita Chrodechildis c. 11 (wie Anm. 41), 346.

43 Vita Chrodechildis c. 12 (wie Anm. 41), 346f.

44 Vita Chrodechildis c. 14 (wie Anm. 41), 347f. – Zu Duft und Helligkeit beim Tode von Heiligen vgl. ANGENENDT, *Heilige und Reliquien* (wie Anm. 3), 115–122.

ihr persönliches Vorbild dargestellt ist: Begraben wird Chrodechildis nicht in Tours. Ihre Söhne Childebert († 558) und Chlothar († 561) nehmen ihren Leichnam mit nach Paris. Chrodechildis als stete Verehrerin Martins wird weder in dem von ihr gegründeten Frauenkloster in Tours noch in der Martinsbasilika begraben, sondern – verständlicherweise – neben ihrem verstorbenen Gatten Chlodwig, einem ihrer Söhne und ihren Enkeln. Und diese liegen in der Apostelkirche zu Paris, der Grabkirche der inzwischen als heilig verehrten Genovefa, deren Vita die Königin Chrodechildis vermutlich selbst in Tours in Auftrag gegeben hat<sup>45</sup>. Die in der Vita Genovefae festgestellte Konkurrenz zu Martin scheint damit über die Viten hinaus eine Grundlage im politischen Handeln der Söhne Chrodechildis' zu haben: Grablege der königlichen Dynastie ist die Kirche Genovefas, nicht die Basilika Martins. Noch ist offensichtlich die Entscheidung für Martin als Reichsheiligen nicht gefallen.

### 3. Leben im Vorhof des Martinsklosters: Vita Monegundis

Wie die Vita Genovefae stammt auch die Vita der Monegundis, der das Eröffnungszitat entnommen ist, aus dem Kreis der Turonenser Geschichtenerzähler. Nicht ein einfacher Kleriker, sondern der Bischof selbst, Gregor von Tours, berichtet von ihr; und seine Erzählung findet sich nicht nur im *Liber Vitae Patrum*, sondern auch im *Liber in Gloria Confessorum*. In letzterem Buch betont Gregor besonders, daß Monegundis Vaterland und Eltern verlassen hat, um sich am Martinsgrab zum gottgeweihten Leben zurückzuziehen<sup>46</sup>. Damit zieht er eine Parallele zu Martin, der seine noch heidnischen Eltern und seine Heimat verlassen hat, um sich Gott zu weihen.

Aber nicht nur Vaterland und Eltern, sondern vor allem ihren Ehemann hat Monegundis in Chartres zurückgelassen. Als dieser von einigen Wundern hört, die in Tours geschehen sind, holt er seine Ehefrau nach Chartres in jene kleine Zelle zurück, die sie vor ihrem Aufbruch zum Ort des heiligen Martin bewohnt hatte<sup>47</sup>. Offensichtlich möchte er von der Wundertätigkeit seiner Frau profitieren. Unter Anrufung Martins gelingt es Monegundis jedoch, wieder nach Tours zurückzukehren. Dort sammelt sich eine Schar frommer Frauen um sie, die gleichfalls in Martin ihr asketisches Vorbild sehen. Weitere wunderbare Heilungen geschehen, bewirkt durch das Gebet der Monegundis und unterstützt offensichtlich durch eine von ihr hergestellte Salbe<sup>48</sup>. Wie Martin heilt sie ein gelähmtes Kind<sup>49</sup>.

Kurz vor Monegundis' Tod wird sichtbar, wie sehr die kleine Gemeinschaft im Vorhof des Klosters dank der Wundertätigkeit ihrer Vorsteherin bereits etabliert ist, auch neben dem wirkmächtigen Martinsgrab. Die Schwestern der Monegundis sorgen sich um die Zukunft nach deren Tod. Monegundis unterstellt sie dem Schutz Gottes und dem Schutz der Priester des heiligen Martin. Doch dieser Schutz scheint den Schwestern noch nicht zu genügen. Vorausschauend denken sie bereits an die vielen Kranken, die

45 Vgl. ANGENENDT, Frühmittelalter (wie Anm. 29), 136. – HEINZELMANN/POULIN, Les Vies anciennes (wie Anm. 10), 52–57.

46 Im Buch der Bekenner verweist Gregor auch auf Wunder, die nach dem Tod der Monegundis an ihrem Grab geschehen; vgl. Gregor von Tours, Liber in gloria confessorum c. 24 (MGH.SRM 1/2), 313f.

47 Vita Monegundis c. 2 (wie Anm. 1), 288.

48 Gregor von Tours, Liber in gloria confessorum c. 24 (wie Anm. 46), 313.

49 Vita Monegundis c. 3 (wie Anm. 1), 289, Z.12–15.

weiterhin im Monegundiskloster um Heilung bitten werden. Monegundis segnet also vor ihrem Tod noch Öl und Salz, damit ihre Schwestern einen Vorrat für die Heilsuchenden zur Verfügung haben<sup>50</sup>. Und tatsächlich reißt der Strom der Pilger nicht ab. Einem Blinden, der an ihrem Grab um Heilung betet, erscheint Monegundis im Schlaf und erklärt ihm, sie werde nur eines seiner Augen öffnen, das andere werde am Martinsgrab geheilt – und genauso geschieht es auch<sup>51</sup>. Die Konkurrenz zwischen Monegundis und Martin führt also nicht zu einem Ausschließlichkeitsanspruch, sondern die vorhandene Arbeit wird offensichtlich geteilt. Für den Vitschreiber Gregor von Tours wirken Martin und Monegundis an ihren Gräbern mit jeweils gleicher Wunderkraft.

#### 4. *More beati Martini: Vitae Radegundis I und II*

Von der im 6. Jahrhundert lebenden Radegundis von Poitiers († 587) liegen zwei sich ergänzende Lebensbeschreibungen vor. Geboren als thüringische Prinzessin, dann als Kriegsbeute nach Gallien verschleppt, als junge Frau mit dem Merowingerkönig Chlothar verheiratet, aus dieser Ehe geflohen, von Bischof Medard von Noyon († 560) zur *diacona* geweiht, schließlich Gründerin eines Frauenklosters in Poitiers, in dem sie bis zu ihrem Tod im Jahr 587 lebt, so ist mit kurzen Worten ihr Lebenslauf umrissen<sup>52</sup>. Schon kurz nach ihrem Tod schreibt Venantius Fortunatus († nach 600), Schriftsteller aus Italien, der in Poitiers lebt und mit Radegundis befreundet ist, eine Vita. In dieser Vita steht die Heilige als asketische Königin und nach ihrer Weihe als asketische Wundertäterin im Mittelpunkt<sup>53</sup>. Einige Jahrzehnte darauf ergänzt Baudonivia († 7. Jahrhundert), eine Nonne aus Poitiers, die Schilderung des Venantius mit einer zweiten Vita, die aus der Sicht des Konvents gestaltet ist und stärker Radegundis als Klostergründerin betont<sup>54</sup>. Baudonivias Radegundis ist durchaus politisch tätig, ihre Rolle als Königin ist letztlich die Voraussetzung für ihre Heiligkeit<sup>55</sup>. Wie Jacques Fontaine festgestellt hat, sind allerdings beide Viten deutlich durch das Verständnis »martinischer Heiligkeit« geprägt<sup>56</sup>.

Bereits im ersten Kapitel der Fortunatus-Vita wird die martinische Grundmelodie angeschlagen: Radegundis hat ihr Vaterland Thüringen verlassen und ist nun in Gallien

50 Vita Monegundis c. 4 (wie Anm. 1), 289f. – Auch Monegundis weiht, wie Genovefa, das Öl persönlich, vgl. HEINZ, Krankensalbung (wie Anm. 32).

51 Vita Monegundis c. 4 (wie Anm. 1), 290.

52 Vgl. WITTERN, Frauen (wie Anm. 22), 89f. – MUSCHIOL, *Famula Dei* (wie Anm. 27), 27f. und passim.

53 Vgl. Sabine GÄBE, Radegundis: sancta, regina, ancilla. Zum Heiligkeitsideal der Radegundisviten von Fortunat und Baudonivia, in: *Francia* 16/1, 1989, 1–30, hier 5–7. – Zur Rolle des Venantius als Autor einer Martinsvita in Versen vgl. BRENNAN, »Being Martin« (wie Anm. 5).

54 Vgl. GÄBE, Radegundis (wie Anm. 53), 10f. – Vgl. auch Louise COUDANNE, Baudonivie, moniale de Sainte-Croix et biographe de sainte Radegonde, in: *Études Mérovingiennes. Actes des Journées de Poitiers 1<sup>er</sup>-3 Mai 1952*, Paris 1953, 45–51.

55 Vgl. WITTERN, Frauen (wie Anm. 22), 94f. – Zur unterschiedlichen Konzeption der beiden Viten vgl. schon Etienne DELARUELLE, Sainte Radegonde, son type de sainteté et la chrétienté de son temps, in: *Études Mérovingiennes* (wie Anm. 54), 65–74.

56 Vgl. Jacques FONTAINE, Hagiographie et politique, de Sulpice Sévère à Venance Fortunat, in: *RHEF* 62, 1976, 113–140, hier 128, 136f., 139f.



beheimatet, auch Martin ist aus Pannonien nach Gallien gekommen<sup>57</sup>. Diese Gleichsetzung von Thüringen und Ungarn wird von Gregor von Tours in seiner Frankengeschichte noch deutlicher formuliert. In seinem Bericht über den Aufstand im Kloster Poitiers nach Radegundis' Tod überliefert er einen Brief gallischer Bischöfe an Radegundis, der vermutlich auf dem Konzil von Tours 567 geschrieben worden ist<sup>58</sup>. In diesem Brief heißt es: »Da du fast aus derselben Gegend gekommen bist, woher, wie bekannt, der heilige Martinus zu uns kam [...]«<sup>59</sup>.

Auch der weitere Aufbau der Radegundisvita nimmt Maß am Aufbau der Martinsvita. Noch im ersten Kapitel erzählt Fortunatus von der frommen Prozession der Kinder in Athies, wo Radegundis nach der Verschleppung aus Thüringen aufwächst<sup>60</sup>; die Vita Martini berichtet von der frommen Kindheit und dem schon genannten Wunsch des zehnjährigen Martin, als Taufbewerber zugelassen zu werden<sup>61</sup>. Schon die Genovefa-Vita hatte diese Topoi der frommen Kindheit aufgenommen.

Direkt im Anschluß schildert Fortunatus, daß Radegundis Kleidung verschenkt und sich dabei an das Wort Jesu vom Bekleiden der Armen in der Bergpredigt erinnert<sup>62</sup>; das paßt glänzend zur berühmten Mantelteilung des Martin im Stadttor von Amiens, die bei Sulpicius Severus gleichfalls auf das Kapitel von der frommen Kindheit und Jugend folgt. Auch Martin wird auf die Bergpredigt verwiesen, denn Christus erscheint ihm im Traum als derjenige, den er mit seinem Mantelteil bekleidet hat<sup>63</sup>.

Nach der Flucht aus ihrer Ehe erzwingt sich Radegundis geradezu von Bischof Medard in Noyon die Weihe zur *diacona*<sup>64</sup>. Im Anschluß an diese Weihe, und damit im Anschluß an die öffentliche Aufkündigung der Ehe mit Chlothar, führt eine Reise der ehemaligen Königin unmittelbar zu den wichtigsten martinischen Stätten, nach Tours zum Martinsgrab und nach Candes zum Sterbeort Martins<sup>65</sup>.

Nach der Absage an die weltliche Bindung, die bisher zugleich Schutz bedeutete, zeigt dieser Besuch an den Stätten Martins an, daß Radegundis sich von nun an unter den Schutz des Heiligen stellt. Die Bischöfe, die den schon genannten Brief an Radegundis schreiben, greifen diese Reise auf und sehen Martin als Wegweiser der Königin. Wörtlich heißt es: »Wessen Fußstapfen du gefolgt bist, dessen Vorbild erreichst du so nach deinem frommen Wunsch; und du gewinnst dir dadurch den hochheiligen Martin zum Freunde und Gefährten [...]«<sup>66</sup>.

Wie Martin bei einem Besuch in Paris einen Leprosen küßt<sup>67</sup>, so scheut sich auch Radegundis nicht, leprakranke Frauen zu küssen<sup>68</sup>. Martin heilt den Kranken, während von Radegundis vor allem die zahlreichen Dienste erwähnt werden, die sie für die

57 Venantius Fortunatus, Vita Radegundis I c.2, in: MGH.SRM 2, 364–377, hier 365f., vgl. Vita Martini c. 2 (wie Anm. 15), 254, 256.

58 Vgl. die editorischen Bemerkungen zu Gregor von Tours, Liber Historiarum IX/39 (wie Anm. 38), 460f.

59 Gregor von Tours, Liber Historiarum IX/39 (wie Anm. 38), 461. Ungarn und Thüringen liegen von Tours aus offensichtlich nah beieinander, jedenfalls weit entfernt im Osten.

60 Vita Radegundis I c.2 (wie Anm. 57), 365.

61 Vgl. Anm. 15.

62 Vita Radegundis I c.3 (wie Anm. 57), 366.

63 Vita Martini c. 3 (wie Anm. 15), 258.

64 Vita Radegundis I c. 12 (wie Anm. 57), 368. – Vgl. MUSCHIOL, Famula Dei (wie Anm. 27), 298–300.

65 Vita Radegundis I c. 14 (wie Anm. 57), 369.

66 Gregor von Tours, Liber Historiarum IX/39 (wie Anm. 38), 462.

67 Vita Martini c. 18 (wie Anm. 15), 292.

68 Vita Radegundis I c. 19 (wie Anm. 57), 370f.

Kranken leistet. Aber auch wenn Radegundis Wunder wirkt, sind diese von martinischem Einfluß geprägt: Eine Blindenheilung geschieht durch Berührung<sup>69</sup>; eine Dämonenaustreibung wird sogar mit identischen Worten beschrieben, der einzige Unterschied liegt im Geschlecht des Besessenen: Martin heilt einen Mann, Radegundis eine Frau<sup>70</sup>. Auch eine Rettung in Seenot erscheint sowohl in der Radegundisvita als auch in den Dialogen des Sulpicius Severus<sup>71</sup>. Nicht zuletzt die Erweckung eines kleinen Mädchens vom Tode geschieht *more beati Martini*, wie es Venantius Fortunatus wörtlich sagt<sup>72</sup>. Die Zahl der Beispiele, in denen die erste Vita Radegundis deutlich die Vita Martini zum Vorbild wählt, ließe sich noch vermehren<sup>73</sup>.

Doch gilt es noch, der Radegundisvita der Nonne Baudonivia Aufmerksamkeit zu widmen. Auch wenn Baudonivia am höfischen und vor allem am innerklösterlichen Leben der Königin, an ihren Visionen und ihren Gebeten interessiert ist, so betont sie daneben die Aktivitäten der Heiligen zugunsten ihres Klosters Poitiers. Und in vielen Bereichen denkt auch Baudonivia »martinisch«: Sie schildert zu Beginn ihre Protagonistin als asketische Königin am weltlichen Hof der Merowinger, während Sulpicius den christlichen, asketischen Soldaten Martin im weltlichen Heer des Kaisers darstellte<sup>74</sup>. Radegundis geht ebenso wie Martin erfolgreich gegen ein fränkisches, heidnisches Heiligtum vor<sup>75</sup>. Sie ist Fürsprecherin für Kriegsgefangene, wie es auch von Martin an mehreren Stellen überliefert ist<sup>76</sup>. Und als Radegundis' ehemaliger Gatte Chlothar und dessen Sohn Sigibert († 575) den Versuch unternehmen, sie zurück an den königlichen Hof zu holen, handelt der heilige Martin als Freund und Gefährte in der Not. Bischof Germanus von Paris († 576) verteidigt auf Erden die von Radegundis gewählte Lebensform, während der heilige Martin an seinem Grab in Tours die Rolle des himmlischen Verteidigers dieser Lebensform übernimmt<sup>77</sup>.

Die Frage, die sich angesichts dieses Befundes stellt, ist die nach dem Grund dieser überdeutlichen Prägung der Radegundisviten durch das Vorbild der Martinsvita. Warum stellen sowohl Venantius Fortunatus als auch Baudonivia Radegundis fast als »Reinkarnation«<sup>78</sup> des heiligen Martin dar? An erster Stelle ist für Venantius Fortunatus die Vertrautheit mit dem »Stoff« der Martinshagiographie zu nennen, schließlich stammt aus seiner Feder eine Vita Martini in Versform<sup>79</sup>. Ein weiterer Grund, der für beide Verfasser gilt, findet sich in dem bereits mehrfach erwähnten Brief der Gruppe von Bischöfen an Radegundis, den Gregor in seiner Frankengeschichte wiedergibt. Die Bischöfe schreiben unter Berufung auf Martin: »Wir freuen uns, ehrwürdige Tochter, daß das Beispiel seiner [Martins, d.V.] Liebe zu den himmlischen Dingen durch die Gnade Gottes in euch wieder lebendig wird und Kraft gewinnt; denn obschon die Welt

69 Vita Radegundis I c. 27 (wie Anm. 57), 373. – Vgl. Vita Martini c. 19,3 (wie Anm. 15), 292, 294.

70 Vita Radegundis I c. 30 (wie Anm. 57), 374. – Vgl. Vita Martini c. 17 (wie Anm. 15), 290. – Vgl. zur Frage nach der Geschlechterdifferenz bei Heilungen GOERTZ, Heiligenkult (wie Anm. 9), 96–100.

71 Vita Radegundis I c. 31 (wie Anm. 57), 374. – Vgl. Dial. 3,14 (wie Anm. 29), 212.

72 Vita Radegundis I c. 37 (wie Anm. 57), 376. – Vgl. Vita Martini c. 7,3 (wie Anm. 15), 268.

73 Vgl. FONTAINE, Hagiographie (wie Anm. 56), 129, 131.

74 Baudonivia, Vita Radegundis II c. 2, in: MGH.SRM 2, 377–395, hier 280. – Vgl. Vita Martini c. 2 (wie Anm. 15).

75 Vita Radegundis II c. 2 (wie Anm. 74), 380. – Vgl. Vita Martini c. 14 (wie Anm. 15), 282.

76 Vita Radegundis II c. 10 (wie Anm. 74), 384f.. – Vgl. Vita Martini cc. 4, 18 (wie Anm. 15), 260, 292.

77 Vita Radegundis II cc. 6, 7 (wie Anm. 74), 382.

78 FONTAINE, Hagiographie (wie Anm. 56), 137.

79 Vgl. Venantius Fortunatus, Vita Sancti Martini, in: MGH.AA 4, 293–370.

altert und sich dem Ende neigt, erwacht dennoch durch eures Herzens eifriges Streben der Glaube wieder zu neuer Blüte, und was durch die späte Kälte des Alters ermattet dahinstarb, soll durch die Glut eures liebenden Herzens aufs neue heiß werden«<sup>80</sup>. Hinter solche Erwartungen und Lobpreisungen und hinter die Stilisierung dieses Vorbildes zurückzugehen ist weder für Venantius Fortunatus noch für Baudonivia möglich. Statt dessen müssen beide in ihren Beschreibungen dieses nicht nur vorgesezte, sondern wohl auch authentische Lebensprogramm der Radegundis sichtbar werden lassen. Beiden Vitenschreibern aber paßt der Bezug auf das Vorbild Martins auch in das eigene Programm, das sie mit der Abfassung ihres Textes verfolgen. Venantius Fortunatus, der am Ende seines Lebens Bischof von Tours wird und damit ein Nachfolger des auch von ihm verehrten heiligen Martin, schildert eine fromme, wundertätige Frau, die nicht in bischöfliche Kompetenzen eingreift<sup>81</sup> und in dem Rahmen bleibt, der einer frommen Nonne zugestanden werden kann<sup>82</sup>. Er schreibt seine Vita kurz nach dem Tod der Radegundis und hat, auch als ihr persönlicher Freund, ein Interesse daran, ihre Verehrung zu unterstützen und zu fördern<sup>83</sup>. Baudonivia geht es um die Existenz ihrer eigenen Klostersgemeinschaft und deren Legitimation durch die Gründerheilige. Angesichts des Nonnenaufstands in Poitiers, der 589, zwei Jahre nach Radegundis' Tod, stattfindet und massive bischöfliche Eingriffe in das Klosterleben hervorruft, scheint es von Bedeutung zu sein, Radegundis' unabhängige und über jegliche Kritik erhabene Normsetzung für den Konvent zu betonen. Sich auf diese Gründerin zu berufen, die in martinischer Tradition steht, erleichtert die Abwehr von Eingriffen und den Aufbau eines klösterlichen Selbstbewußtseins.

Mit diesem Befund unterschiedlicher Interessen, die die beiden Autoren mit ihrer Vita verbinden, wird auch sichtbar, daß beide verschiedene Züge martinischer Tradition in ihr Radegundisbild einweben. Bei Venantius Fortunatus sind es vor allem die Wundertätigkeit und die fromme und asketische Grundhaltung der gottgeweihten Radegundis, die die Tradition des Asketen und Wundertäters Martin widerspiegeln. Für Baudonivia spielt die ehemalige Königin, die aktiv in das öffentliche Leben eingreift, eine größere Rolle – und auch diese Rolle findet sich in der Vita des öffentlich tätigen Bischofs Martin. Aus dem Vorbild, das die Martinsvita für die Radegundisviten bietet, lassen sich demnach unterschiedliche Konzepte weiblicher Heiligkeit ableiten.

## 5. Nahtstellen der Heiligkeit: Vorbild und Konkurrenz

Die Viten der heiligen Frauen in Relation zur Martinsvita zu setzen zeitigt mehrere bemerkenswerte Ergebnisse. In vielen Erzählungen wird das Vorbild Martins für die Gestaltung eines als heilig empfundenen Lebens deutlich, und es scheint in dieser Deutlichkeit ein unumgängliches Vorbild zu sein<sup>84</sup>. Außer den vorgestellten Viten gibt es

80 Gregor von Tours, *Liber Historiarum* IX/39 (wie Anm. 38), 461.

81 Venantius Fortunatus vernachlässigt offensichtlich die realen Auseinandersetzungen mit dem Bischof von Poitiers, vgl. Gregor von Tours, *Liber Historiarum* IX/40 (wie Anm. 38), 464–466. Dazu GÄBE, Radegundis (wie Anm. 53), 19–22. – FONTAINE, *Hagiographie* (wie Anm. 56), 135.

82 Vgl. WITTERN, *Frauen* (wie Anm. 22), 94.

83 Vgl. FONTAINE, *Hagiographie* (wie Anm. 56), 138.

84 Zu Anklängen an die Martinsvita in der Vita des Germanus von Auxerre vgl. Dieter von der NAHMER, *Martin von Tours: sein Mönchtum – seine Wirkung*, in: *Francia* 15, 1987/88, 1–41, hier 24. – Zu den Viten der Äbte Romanus, Lupicinus und Eugendus aus den Juraklöstern vgl. ebd., 34–36. – Neben dem Vorbild der Martinsschriften werden in den Viten auch andere Vorbilder auf-

weitere Lebensbeschreibungen weiblicher Heiliger der Merowingerzeit, die Bezüge zu den Schriften über Martin oder zur Martinsbasilika in Tours aufweisen<sup>85</sup>. Gleichzeitig setzen die Verfasser der Viten ihre Protagonistinnen durchaus auch in Konkurrenz zu Martin, die vor allem die Wundertätigkeit betrifft. Diese Konkurrenz scheint in keinem dargestellten Fall als negative Abgrenzung, sondern eher als Wahlmöglichkeit auf dem Markt der Heiligen zu gelten. Es wäre in diesem Zusammenhang zu untersuchen, ob die gebotene Wahlmöglichkeit von den Bittstellern geschlechtsspezifisch genutzt wird, ob also Männer am Martinsgrab Heilung erhoffen und Frauen ihr Vertrauen eher in die weiblichen Heiligen setzen<sup>86</sup>.

Das frühe Mittelalter erblickt in der Martinsvita einen Prototyp asketisch-politischen und heiligmäßigen Lebens. Dieses Leben erscheint zahlreichen Männern und Frauen dieser Zeit als nachahmenswert. Sowohl Vitenschreiber als auch deren potentielle Zuhörer- und Leserschaft haben die Vorstellung, daß Frauen über gleiche thaumaturgische Kräfte, über gleiche Heiligkeit und gleiche *virtus* verfügen wie Martin von Tours<sup>87</sup>. Eine geschlechtsspezifische Heiligkeit scheint das frühe Mittelalter damit nicht zu kennen. Das Vorbild, auch für Martin und sowohl direkt als auch indirekt für die heiligen Frauen, ist das Programm Jesu. Blindenheilung, Dämonenaustreibung, Totenerweckung, Rückzug zur geistlichen Rekreation, aber auch soziales Handeln wie eine Mantelteilung oder das Verschenken von Kleidern an Arme gehören zu den Taten und Forderungen Jesu, von denen das Neue Testament berichtet. Hier scheint das frühe Mittelalter deutlicher am ursprünglichen Anspruch des Christentums orientiert zu sein als allgemein erwartet: Nicht das Geschlecht zählt, sondern die Konsequenz der Nachfolge Jesu bestimmt den Grad von Heiligkeit und Verehrung. Vorbild und Konkurrenz richten sich damit an den Berichten der Evangelien aus – und zwar für alle Heiligen, ob Mann oder Frau, Ungar oder Thüringerin<sup>88</sup>.

gegriffen, z.B. in der Radegundisvita das Vorbild Helenas, vgl. WITTERN, Frauen (wie Anm. 22), 95, oder in den Viten von Balthildis und Sadalberga eine Tradition heiliger Frauen, in deren Nachfolge die Protagonistinnen leben, vgl. ebd., 106.

85 Zu nennen sind die Vita Sadalbergae, die Vita Balthildis, die Vita Rusticulae sive Marcia, die alle das martinische Vorbild kennen, aber gleichzeitig über dieses Vorbild weit hinausgehen. Vgl. Vita Sadalbergae, in: MGH.SRM 5, 40–66; Vita Balthildis A c. 9, in: MGH.SRM 2, 482–508, hier 493f., martinisches Vorbild teilweise vermittelt durch die Vita Radegundis II; Vita Rusticulae sive Marciae c. 23, in: MGH.SRM 4, 339–352, hier 349, in dieser Vita werden Vorstellungen der Vita Genovefae aufgegriffen. Vgl. auch WITTERN, Frauen (wie Anm. 22), 95–97, 104–107, allerdings nicht in allen Punkten überzeugend. Zur Vita Bertilae vgl. LECLERCQ, S. Martin (wie Anm. 7), 181.

86 Vgl. die Untersuchung von GOETZ, Heiligenkult (wie Anm. 9), die man sich ausführlicher und gründlicher wünsche.

87 Vgl. diesen Befund mit der Tatsache, daß das Konzil von Macon 585 nach Gregor von Tours die Frage diskutiert haben soll, ob die Frau als Mensch anzusehen sei, vgl. Gregor von Tours, Liber Historiarum VIII/20 (wie Anm. 38), 386f.; dazu Wilfried HARTMANN, Rechtskenntnis und Rechtsverständnis bei den Laien des früheren Mittelalters, in: Aus Archiven und Bibliotheken. Festschrift für Raymond Kottje, hg. v. Hubert MORDEK, Frankfurt 1992, 1–20, hier 13.

88 Vgl. Gal 3,28.