

Benjamin Wheaton: *Venantius Fortunatus and Gallic Christianity. Theology in the Writings of an Italian Émigré in Merovingian Gaul.* Leiden/Boston: Brill 2022 (Brill's Series on the Early Middle Ages 29). X, 293 S., 1 Abb. € 116.63. ISBN: 978-90-04-52194-0.

Das umfangreiche Werk des gallo-römischen Dichters Venantius Fortunatus (um 540 bis nach 600 n. Chr.) hat in der Forschung unter sehr verschiedenen Aspekten Aufmerksamkeit gefunden. Widmete sich das klassische Werk „Der Gelegenheitsdichter Venantius Fortunatus“ von Wilhelm Meyer<sup>1</sup> vor allem Fragen der Abfassungszeit und Zielsetzung der *Carmina* des Venantius Fortunatus, so ging es Judith W. George<sup>2</sup> um den sozio-historischen Kontext seines Œuvres. Seine *Martinsvita* oder besser sein *Martinsepos* rückt die Monographie „Der Mönchsbischof von Tours im ‚Martinellus‘. Zur Form des hagiographischen Dossiers und seines spätantiken Leitbilds“ von Meinolf Vielberg<sup>3</sup> in den Focus, während die Untersuchungen von Michael Roberts<sup>4</sup> und Oliver Ehlen<sup>5</sup> sein Œuvre vor allem unter literarischen Aspekten in den Blick nehmen. Daneben gibt es eine Fülle von Aufsätzen, die sich Einzelaspekten sowohl des sozio-historischen als auch literarischen Kontextes widmen, wobei die theologischen Aspekte eher eine untergeordnete Rolle spielten. So ging es auch Sven Blomgren<sup>6</sup> vor allem darum, die

- 1 W. Meyer: *Der Gelegenheitsdichter Venantius Fortunatus.* Berlin 1901 (Abhandlungen der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-Historische Klasse. N. F. 4,5).
- 2 J. W. George: *Venantius Fortunatus. A Latin Poet in Merovingian Gaul.* Oxford 1992.
- 3 M. Vielberg: *Der Mönchsbischof von Tours im ‚Martinellus‘. Zur Form des hagiographischen Dossiers und seines spätantiken Leitbilds.* Berlin/New York 2006 (Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte 79).
- 4 M. Roberts: *The Humblest Sparrow. The Poetry of Venantius Fortunatus.* Ann Arbor, MI 2009.
- 5 O. Ehlen: *Venantius-Interpretationen. Rhetorische und generische Transgressionen beim ‚neuen Orpheus‘.* Stuttgart 2011 (Altertumswissenschaftliches Kolloquium 22).
- 6 S. Blomgren: *Studia Fortunatiana. Bd. 2: De carmine in laudem sanctae Mariae composito Venantio Fortunato recte attribuendo.* Uppsala 1934 (Uppsala Universitets årsskrift. Fil. 1).

von Friedrich Leo<sup>7</sup> in seiner Ausgabe bestrittene Echtheit des Carmen *In laudem sanctae Mariae* zu erweisen, weniger um die darin enthaltene Mariologie und Christologie. Marc Reydellet folgt Blomgrens Argumentation<sup>8</sup> in seiner Neuausgabe der *Carmina* des Venantius Fortunatus und ordnet das Marienlob nicht mehr unter den Spuria ein.

Nun war Venantius Fortunatus, wenn wohl auch nur für eine kurze Zeit, am Ende seine Lebens Bischof von Poitiers (dazu schon Brian Brennan<sup>9</sup>). Drei unter den *Carmina* des Venantius Fortunatus überlieferte Werke, nämlich die *Expositio symboli* (Carmen 11,1), die *Expositio orationis dominicae* (Carmen 10,1) und das bereits erwähnte Carmen *In laudem sanctae Mariae* sind am besten zu verstehen, wenn sie in diese Zeit eingeordnet und im Kontext der bischöflichen Aufgaben des Venantius Fortunatus gesehen werden. In diesem Zusammenhang tritt natürlich die Frage nach der theologischen Position des Bischofs Venantius Fortunatus auf und damit die Frage nach Venantius Fortunatus als Theologe.

Das ist der Ansatzpunkt für die Monographie von Benjamin Wheaton. Ehe wir uns seiner Argumentation im Einzelnen zuwenden, hier zunächst ein grober Überblick über den Aufbau seiner Untersuchung:

Nach einer Einleitung (S. 1–10) sind die ersten beiden Kapitel der *Expositio symboli* gewidmet („The *Expositio symboli*: Religious and Literary Context“, S. 11–36, und „The *Expositio symboli* of Rufinus of Aquileia and the *Expositio symboli* of Venantius Fortunatus“, S. 37–90). Im Mittelpunkt der nächsten beiden Kapitel steht die *Expositio orationis dominicae*, die vor allem im Kontext der semi-pelagianischen Kontroverse betrachtet wird („Background of the *Expositio orationis dominicae*“, S. 91–111, und „The *Expositio orationis dominicae* of Venantius Fortunatus and the Semi-Pelagian Controversy“, S. 112–162). Im folgenden Kapitel („Venantius Fortunatus and the Three Chapters Controversy“, S. 163–209) nimmt Wheaton einen früheren Text, nämlich *Ad Iustinum imperatorem et Sophiam Augustos* in den Blick, im letzten Kapitel das

7 Venanti Honori Clementiani Fortunati presbyteri Italici Opera poetica. Recensuit eet emendavit F. Leo. Berlin 1881 (MGH AA 4,1).

8 Venance Fortunat: Poèmes. Texte établi et traduit par M. Reydellet. 3 Bde. Paris 2002–2004 (Collection des Universités de France. Série latine – Collection Budé 315/346/374).

9 B. Brennan: The Career of Venantius Fortunatus. In: *Traditio* 41, 1985, S. 49–78.

Marienlob („Vision of a Chalcedonian Christendom: The *In laudem sanctae Mariae* of Venantius Fortunatus“, S. 210–239).

Die *Expositio symboli* (Carmen 11,1) fußt auf dem gleichnamigen Werk des Rufinus von Aquileia, ist also als heteronomer Text von ihm abhängig, zeigt aber zugleich eine bemerkenswerte Autonomie im Umgang mit der Vorlage, da Venantius Fortunatus den Text nicht nur um etwa 80 Prozent kürzt, sondern innerhalb des Kürzungsprozesses eigene Akzente setzt, die seinem Zielpublikum (wahrscheinlich Klerikern, für deren Ausbildung er als Bischof von Poitiers verantwortlich zeichnete) eine Grundlage eines der Orthodoxie verhafteten Glaubens gewährte. Seine literarische Vorgehensweise ist dabei diesem Ziel verpflichtet und untergeordnet (in diesem Sinne schon Ehlen<sup>10</sup>). Indem Wheaton bei seinem Vergleich auch Predigten über das Glaubensbekenntnis aus Norditalien und Gallien heranzieht (Kapitel 1.2, „Symbol Sermons in Italy and Gaul“, S. 17–32), wird diese Eigenart noch deutlicher hervorgehoben. Wie die Orthodoxie des Venantius Fortunatus inhaltlich genau aufgestellt ist, macht Wheaton durch einen sehr ausführlichen Vergleich der *Expositio symboli* des Venantius Fortunatus mit dem rufinischen Original deutlich (Kapitel 2), wobei der nicht auf Rufin zurückgehende Exkurs über die Kreuzestheologie bei Wheaton einen zentralen Platz einnimmt (S. 56–64), insbesondere die Herkunft der Deutung des Kreuzes als *statera*, Waage:

An important aspect of the poet’s own theology of redemption is his concentrated focus of the crucifixion itself, not the lead-up or aftermath. It is at the cross, that the forces of evil are defeated, that the world is purified, that the prophecy is fulfilled, that God and humanity are reconciled, that humanity’s sin is absolved, its ransom is paid and its freedom is gained through a reenactment of the Fall (S. 59–63, Zitat S. 62).

Und (mit Bezug auf die Intextbalken des Kreuzes im figurierten Carmen 2,4):

Its *virtus*, or miracle-working power, plays a significant role in Fortunatus’ poems to the cross contained in the *Carmina* as well. For example, in *Carmina* 2.4 (a *carmen figuratum*, probably written to be painted on a church wall), the poet writes: ‚O pious cross, protect your devoted Agnes and Radegund. May you guard the frail Fortunatus, O holy cross. For us there is true hope through the wood, the blood of the lamb, the nail; O tree of sweet field, new life is prepared by you.‘ [Anm.] The combination of an enthusiastic regard for the relic and a

10 Ehlen (Anm. 5), S. 150–177.

clearly enunciated understanding of how it figures in the economy of redemption suggest again that Fortunatus' special focus on it in his theological works was generated by his physical presence (S. 63–64, angespielt wird hier auf die Kreuzesreliquie im Radegundekloster in Poitiers).

Wird auf diese Weise die zentrale Stellung des Kreuzes in den theologischen Auffassungen des Venantius Fortunatus noch einmal akzentuiert, legt Benjamin Wheaton in diesem Kapitel auch einen speziellen Akzent auf die Fähigkeiten des Venantius Fortunatus als theologischer Lehrer:

Fortunatus' reputation as an author of doctrinal exposition, though not noticeable in modern scholarship, was very high in the centuries immediately after his death. The widespread use of the *Expositio symboli* in priests' handbooks and schoolbooks points to this, as does the frequent use of portions of its text in theological compilations. The poet was good at communicating doctrine in an elegant and clear way, and this was recognized (S. 89).

Das sind sicherlich auch die beiden Hauptaspekte, die man aus einer ausführlichen Analyse der *Expositio symboli* des Venantius Fortunatus ziehen kann. Es handelt sich um einen für den praktischen Gebrauch konzipierten Lehr-Text, in dem der Autor seine literarische Vorgehensweise dieser Zielsetzung anpasst, um ein optimales Ergebnis zu erreichen. Auch wenn es hier offenbar nicht um eine eigene Positionierung innerhalb einer theologischen Kontroverse geht, so ist ihm doch eine den ökumenischen Konzilen von Nicaea und Chalcedon entsprechende Orthodoxie wichtig, wobei das Kreuz in seiner Rolle für das Erlösungswerk Christi im Vergleich zu den Vorgängertexten besonders exponiert wird.

Bei der Analyse der folgenden Texte allerdings geht es Wheaton darum aufzuzeigen, dass dort theologische Kontroversen durchaus eine Rolle spielen und man dadurch Hinweise auf Venantius Fortunatus als eigenständigen theologischen Denker gewinnen könne.

Dabei ist die *Expositio orationis dominicae* (Carmen 10,1) von besonderer Wichtigkeit. Wheaton zeigt im dritten Kapitel seiner Untersuchung überzeugend auf, dass erstens der Text schon aufgrund der handschriftlichen Überlieferungslage als echt anzusehen ist, dass zweitens Venantius Fortunatus hier eher einen Predigtstil verfolgt als den eines Kommentars und dass er drittens trotz der verschiedenen benutzten Quellen offensiv ein reines augustinisches Konzept im Hinblick auf Gnade und freien Willen verteidigt. So heißt es bei Wheaton:

Fortunatus' *Expositio orationis dominicae* seems to have been designed as a comprehensive treatment of the Lord's Prayer for his clergy. [...] It draws on a broad tradition of interpretation of the Lord's Prayer, but it is put together in such a way as to obscure any one source. Yet it departs from the tradition of Lord's Prayer sermons by embarking upon a polemical defense of an Augustinian conception of grace and free will (S. 111).

Im zentralen vierten Kapitel stellt Wheaton diesen Befund in den Zusammenhang mit dem „Semi-Pelagianischen“ im sechsten Jahrhundert in Gallien.

Pelagius, ein Vertreter des asketischen Mönchtums, geboren um 350/360 n. Chr. in Britannien, gestorben vor 431 n. Chr. wohl in Ägypten, und sein Schüler Caelestius geraten mit ihrer Auffassung des Verhältnisses zwischen Gnade und freiem Willen in Konflikt mit Augustin, ein Konflikt, der auch noch im Gallien des fünften und sechsten Jahrhunderts virulent ist und in der Synode von Orange (529) mit der Position des Caesarius von Arles einen gewissen Abschluss findet.<sup>11</sup>

In Venantius Fortunatus' *Expositio orationis dominicae* findet sich zu der Zeile *Fiat voluntas tua sicut in caelo et in terra* ein bemerkenswert umfangreicher Exkurs (§ 30–45), der zeigt, wie wichtig dieser Punkt für Venantius Fortunatus ist. Wheaton untersucht ihn eingehend im Hinblick auf seine möglichen Quellen (Kapitel 4.3, „The Freedom of the Will in the *Expositio orationis dominicae*“, S. 131–157) und schließt mit folgender Bemerkung:

To conclude, there are a number of things to say about Fortunatus' excursus on grace and free will in his *Expositio orationis dominicae*. First, it relies on a range of sources. Augustine, Caesarius of Arles and Prosper of Aquitaine are all probable sources for Fortunatus. However, he does not usually cite them verbatim and relies on his own eloquence and reasoning to make his case. The poet is acting independently here, responding to objections and making positive arguments to his own plan. His own pastoral interests are also at play, seen in his care to refute the argument found in Cassian's popular monastic text the *Conferences*. Second, Fortunatus' argumentation relies a great deal upon assertions of authority, whether of Scripture or of previous authors. Third, the poet seems to be asserting an Augustinianism of the most austere kind (i. e., as found in Augustine's *De*

11 Für einen Überblick über Pelagius und die Synode von Orange siehe jetzt auch P. Gemeinhardt: *Geschichte des Christentums in der Spätantike*. Tübingen 2022 (Neue Theologische Grundrisse), S. 301–308 und S. 464–467, zur Kritik am Begriff „Semipelagianismus“ dort S. 465.

*praedestinatione* and *De dono perseverentiae*) [sic!]; namely, that the human will is unable, even after baptism, to desire to do good or to serve God unless God's grace works upon it at every moment (S. 157).

Der Gedanke wird von Wheaton am Schluss des Kapitels noch schärfer formuliert, wenn es heißt: „[...] Fortunatus seems to express a view on predestination that endorses both election to baptism and election to glory“ (S. 162). Auch wenn der zweite Punkt nicht explizit ausgeführt werde, sei er doch subtil betont: „tacitly affirmed“ (ebd.). Damit sollten die Rezipienten des Textes sowohl vom Primat der Gnade Gottes als auch von der Schwäche des menschlichen Willens auch nach der Taufe überzeugt werden, und insofern gehe Venantius Fortunatus mit einigen Punkten der Theologie des Konzils von Orange nicht konform. Und weiter: „As bishop, therefore, Fortunatus brought his view of grace and free will to bear in this sermon on the Lord's prayer, attempting to persuade his Gallic colleagues of its truth. His view is that of the Roman church, reflecting his education in Italy“ (ebd.).

Ähnlich wie in der *Expositio symboli* der eigenständige Exkurs zur Kreuzestheologie deutlich macht, wie wichtig der behandelte Inhalt für Venantius Fortunatus ist, deutet auch hier in der *Expositio orationis dominicae* die Länge auf die Wichtigkeit hin, die Venantius Fortunatus seinen Aussagen zumisst, was hier von Wheaton sicher richtig gesehen worden ist. Ob die Nähe dieser Position zu theologischen Positionen in Norditalien nur seine Erziehung in Italien reflektiert oder ob sich doch noch mehr dahinter verbirgt, ist eine Frage, die sich an dieser Stelle nahezu zwangsläufig stellt. Denn auch die *Expositio orationis dominicae*, wenngleich unvollendet, ist zu einem unmittelbaren Zweck verfasst, der nicht zwangsläufig nur in Überzeugungsarbeit für gallische Kollegen im Bischofsamt bestanden haben mag, sondern wie bei der *Expositio symboli* ganz konkret in der Ausbildung der Presbyter im eigenen Bistum. Die Länge des Exkurses und der deutlich schärfere Ton deuten darauf hin, dass die Grundfrage nach wie vor virulent ist und Venantius Fortunatus im Sinne einer – seiner Meinung nach – orthodoxen Auffassung auszubilden versucht. Die postume Aufnahme der *Expositio orationis dominicae* in die Sammlung seiner *Carmina* und die reichliche Rezeption in den unmittelbar folgenden Jahrhunderten bestätigt, dass der Text auch genauso aufgefasst worden ist.

Ein weiteres virulentes Problem im Gallien des sechsten nachchristlichen Jahrhunderts stellte der sogenannte ‚Drei-Kapitel-Streit‘ dar, dessen Auswirkungen bis ins siebte Jahrhundert reichen.<sup>12</sup> Wheaton widmet ihm das fünfte Kapitel. Venantius Fortunatus ist im Jahre 566 n. Chr., also ein Jahr nach dem Tod des Justinian I., ins gallische Frankenreich gekommen und verfasst etwas später im Namen seiner Gönnerin Radegunde drei Elegien (Appendix 1–3), die im Zusammenhang mit dem Erwerb eines Splitters des Kreuzes Christi für das Radegundekloster in Poitiers stehen. Die zweite Elegie stellt ein Dank- und zugleich Lobgedicht auf Justin II. (den Nachfolger Justinians I.) und seine Gattin Sophia dar. Wheaton untersucht diesen Text auf seine Implikationen zu dem ‚Drei-Kapitel-Streit‘ und kommt zu folgendem Ergebnis:

To sum up: it is most likely that Fortunatus favoured the official Roman and imperial position on the Three Chapters schism. This only means that he endorsed the ‚minimalist‘ approach to the controversy, namely that no dogma of significance had been overturned and that the Second Council of Constantinople strengthened Chalcedon by clarifying its anti-Nestorian character. Like the bishops of Rome, Fortunatus evaded the central issue (S. 208).

Das kann natürlich der Ausdruck der theologischen Position des Venantius Fortunatus sein und stände nicht im Widerspruch zu seinen anderen theologisch gefärbten Äußerungen. Allerdings sollte der zugrunde liegende Text (Appendix 2) – meiner Meinung nach – für diese Betrachtung nicht zu stark gemacht werden, da er in einem eindeutigen Zweckzusammenhang zu einer früheren Zeit als die *Expositio symboli* oder *die Expositio orationis dominicae* verfasst worden ist und zudem unter dem Namen der Radegunde als Danksagung firmiert. Selbstverständlich muss da das byzantinische Kaiserpaar als rechtgläubig im Sinne des Konzils von Chalcedon erscheinen und auch die katalogartige Auflistung der Wirkung im Westen (Appendix 3, 27–32) ist am besten in diesem Sinne zu verstehen und schmeichelt im Zusammenhang mit der Erwähnung von Völkern aus dem Osten in Vers 45–46 dem Kaiserpaar mit der Idee, dass das gesamte frühere Imperium Romanum sie zumindest im religiösen Bereich als vorbildhaft ansieht. Das wiederum kann auch ganz konkret im Zusammenhang damit zu verstehen sein, dass das Paar durch die Translation der Splitter vom Kreuz Christi in den Westen sich ihre religiösen *merita* verdient haben. Die Erwähnung von *patres*, die an ihren

12 Für einen kurzen Überblick siehe Gemeinhardt (Anm. 11), S. 467–468.

Bischofsitz zurückkehren (Appendix 2, 39–45), muss ebenfalls nicht, wie Wheaton es richtig sieht (S. 205), als sicherer Hinweis auf bereits erfolgte Wiedereinsetzungen von Bischöfen infolge des ‚Drei-Kapitel-Streits‘ gesehen werden, sondern kann auch als eine versteckte Aufforderung an den Kaiser Justin II. gesehen werden, in eben dieser Weise noch tätig zu werden. Damit läge hier aber eher eine Aufforderung zur Befriedung der Gesamtkirche vor als eine spezielle Positionierung in der einen oder anderen Richtung.

Ergiebiger ist da sicher der Hymnus *In laudem sanctae Mariae*, für dessen Echtheit bereits Blomgren in seiner Untersuchung „Studia Fortunatiana“<sup>13</sup> eintritt. Wheaton weist in diesem Zusammenhang darauf hin (S. 212), dass er bereits in der Handschrift  $\Sigma$  (*Codex Petropolitanus* F XIV, 1) aus dem achten Jahrhundert, obwohl es sich nur um eine Auswahl von Gedichten des Venantius Fortunatus handelt, in zwei Fragmenten bereits erscheint, ebenso in der späteren Manuskripttradition integraler Bestandteil des Œuvres des Venantius Fortunatus bleibt, und nennt damit das wohl stärkste Argument für die Echtheit des Hymnus.

Wheaton widmet diesem Hymnus das sechste Kapitel. Dabei kommt er zu dem Schluss:

The *In laudem sanctae Mariae*, then, was written by Fortunatus during his bishopric, drawing upon his own homilies, a number of African homilies, the homilies of Proclus of Constantinople, and Latin and Greek poetry and hymns on Mary and the incarnation for the purpose of instilling in his listeners a sense of a united Chalcedonian Christendom and the importance of the Virgin Mary to that particular orthodoxy. He is fully in line with Roman and imperial religious policy, in other words (S. 238).

Inhaltlich werden in diesem Hymnus mit der Betonung der christologischen Aspekte (V. 29–45), der Jungfräulichkeit Mariens (V. 12 und passim), ihrer Stellung als Himmelskönigin (V. 275) zentrale Aspekte einer chalcedonischen Theologie und Christologie hervorgehoben. Interessant ist sicher auch, dass das lukianische Attribut Mariens als *mater domini* (Lk 1,43) von Venantius Fortunatus nicht nur zitiert wird (V. 66), sondern in Vers 343 in *domini genetrix* verwandelt wird, was der griechischen Bezeichnung Mariens als θεοτόκος sehr nahekommt.

13 Blomgren (Anm. 6).

Betrachtet man also vor allem die *Expositio symboli*, die *Expositio orationis dominicae* und das Carmen *In laudem sanctae Mariae*, zeigt sich, dass Venantius Fortunatus in theologischen Fragen keineswegs ein unorigineller Kompilator war, sondern die Problematiken eigenständig theologisch durchdacht hat. Das macht die Untersuchung von Wheaton in vielen Aspekten überaus deutlich. Ihr besonderes Verdienst ist es, auf diese Weise Venantius Fortunatus auch als Theologen ernst zu nehmen. Besonders die drei genannten Schriften dienen dazu, einen – nach der Auffassung des Venantius Fortunatus – orthodoxen Glauben zu verbreiten. Worin diese Orthodoxie des Venantius Fortunatus inhaltlich genau besteht, wird von Wheaton ebenso klar herausgearbeitet. Die Wichtigkeit, die Venantius Fortunatus Fragen der Christologie wie auch der Trinitätslehre und einer in einem orthodoxen Sinne korrekten Vermittlung dieser Inhalte zugemessen hat, lässt sich vielleicht auch durch die Beobachtung ergänzen und stützen, dass in seinen Hymnen auf das Heilige Kreuz (Carmina 2,1–6) das unvollendete Figurengedicht Carmen 2,5 dennoch aufgenommen ist, denn darin wird insbesondere der Heilige Geist apostrophiert, sodass der ganze Zyklus trinitarisch vollständig ist. Dass eine klare Vermittlung orthodoxer theologischer Inhalte insgesamt nötig war, mag vielleicht auch damit zusammenhängen, dass auch in den Königshäusern durchaus Kontakte zu den homöischen Goten bestanden. So war Brunichild, die Sigibert I. 566 heiratete und zu deren Vermählung das offizielle Hochzeitsgedicht von Venantius Fortunatus verfasst wurde, eine gotische Prinzessin, die für die Heirat zum Katholizismus konvertierte.

---

Oliver Ehlen, Friedrich-Schiller-Universität Jena  
Institut für Altertumswissenschaften  
Privatdozent für Klassische Philologie/Didaktik der Alten Sprachen  
oliver.ehlen@uni-jena.de

**www.plekos.de**

Empfohlene Zitierweise

Oliver Ehlen: Rezension zu: Benjamin Wheaton: Venantius Fortunatus and Gallic Christianity. *Theology in the Writings of an Italian Émigré in Merovingian Gaul*. Leiden/Boston: Brill 2022 (Brill's Series on the Early Middle Ages 29). In: Plekos 25, 2023, S. 593–601 (URL: <https://www.plekos.uni-muenchen.de/2023/r-wheaton.pdf>).

Lizenz: Creative Commons BY-NC-ND

---