

Lorenzo Livorsi: *Venantius Fortunatus's Life of St Martin. Verse Hagiography between Epic and Panegyric*. Bari: Edipuglia 2023 (Quaderni di Vetera Christianorum 36). 250 S., 16 Abb. € 50.00. ISBN: 979-12-5995-023-9.

Die *Vita sancti Martini* ist das längste einheitliche Werk des Venantius Fortunatus (ca. 530–600), der aus Norditalien stammend im sechsten Jahrhundert in der merowingischen Francia Gelegenheitsgedichte, Briefe, Heiligenlegenden und besagtes hagiographisches Versepos schrieb. Die *Vita sancti Martini* erzählt in vier Büchern und insgesamt 2.285 Versen das Leben und Wirken des heiligen Martin in Episoden nach der *Vita Martini* und den *Dialogi* des Sulpicius Severus (ca. 363–420). In der Forschung wurde die *Vita sancti Martini* bisher vor allem in ihrem Verhältnis zur Vorlage des Sulpicius und im Vergleich zum ein Jahrhundert älteren hagiographischen Versepos gleichen Namens des Paulinus von Périgueux (fünftes Jahrhundert) betrachtet¹ und als ein besonders hervorstechendes Beispiel für den von Michael Roberts detailliert bearbeiteten Jeweled Style.² Die *Vita sancti Martini* wurde zuletzt in einem zweibändigen Kommentar der „Cambridge Classical Texts and Commentaries“ bearbeitet, deren erster Band 2020 erschienen ist und eine Übersetzung der ersten zwei Bücher ins Englische umfasst.³ Teils an-

- 1 S. Labarre: Aux sources du monachisme martinien. Les *Vies de Martin* en prose et en vers. In: ABPO 119, 2012, S. 27–40. Ead.: Le manteau partagé. Deux métamorphoses poétiques de la *Vie de saint Martin* chez Paulin de Périgueux (Ve s.) et Venantius Fortunatus (VIe s.). Paris 1998 (Collection des Études augustiniennes. Série antiquité 158). 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). M. Putna: Dichterische Umarbeitungen der *Vita Martini* des Sulpicius Severus: Paulinus von Périgueux und Venantius Fortunatus. In: GLP 20, 2004, S. 153–161.
- 2 Zum Jeweled Style und zu seiner Rezeption in den letzten Jahren: M. Roberts: *The Jeweled Style. Poetry and Poetics in Late Antiquity*. Ithaca, NY/London 1989. C. O'Hogan: Thirty Years of the „Jeweled Style“. In: JRS 109, 2019, S. 305–314. Zur *Vita sancti Martini* als Beispiel für die Poetik des Jeweled Style: M. Roberts: Venantius Fortunatus's *Life of Saint Martin*. In: *Traditio* 57, 2002, S. 129–187. Id.: Light, Color, and Visual Illusion in the Poetry of Venantius Fortunatus. In: DOP 65/66, 2011/2012, S. 113–120. M. Vielberg: *Nitor omnibus unus?* Beobachtungen zur Farbgestaltung im „Martinellus“. In: VChr 59, 2005, S. 63–84.
- 3 N. M. Kay (Hrsg.): Venantius Fortunatus: *Vita Sancti Martini*. Prologue and Books I–II. Edited with Introduction and Commentary. Cambridge 2020 (Cambridge Classical Texts and Commentaries 59).

notierte Übersetzungen ins Deutsche, Französische und Italienische gibt es seit vielen Jahren.⁴

Lorenzo Livorsi liefert mit der Überarbeitung seiner Dissertation an der Universität Bristol die erste Monographie, die sich der *Vita sancti Martini* mit einem Fokus auf den Werkcharakter widmet. Dabei spezialisiert sich Livorsi vor allem auf die Teile des Textes, die nicht gleich in der Vorlage beziehungsweise dem Epos des Paulinus vorliegen, das heißt das Proömium und Darstellungen des Heiligen beziehungsweise des Himmels und seiner Bewohner an Scharnierstellen des Werks,⁵ und auf die literarische Technik des Fortunatus. Der Fokus der Untersuchung liegt dabei auf der Funktion von Intertexten und der Übertragung literarischer Strategien aus verschiedenen Genera, besonders der Panegyrik, in das hagiographische Epos. Hier ist zu ergänzen, dass Livorsi den sich so ergebenden Close Readings einzelner Textpassagen umfangreiche Vorbemerkungen zur literarischen Tradition oder zur kulturellen Einbettung voran- oder zur Seite stellt, sodass nicht nur eine Monographie über die *Vita sancti Martini* entsteht, sondern ein Buch, das den Anspruch erheben darf, die gesamte Tradition des spätantiken hagiographischen Epos neu zu beleuchten.

Das Buch gliedert sich in drei Teile aus insgesamt acht Kapiteln mit jeweils einer Schlussbetrachtung pro Teil und einer allgemeinen Schlussbetrachtung am Ende („General Conclusion. The Role of Fortunatus’s *Life of St Martin* within the Late Antique Cult of the Saints“, S. 193–197). Der erste Teil („Venantius Fortunatus’s *Life of St Martin* and the Rhetoric of Genres“, S. 9–51) enthält die Einleitung (S. 11–26) und die Besprechung des Proömiums [„The *Life of St Martin* as a Panegyric, Hagiographical Epic: A Close Reading of the Proem (*VSM* 1.1–49)“, S. 27–50].

Livorsi in der Einführung dargelegte These lautet, dass die *Vita sancti Martini* einen bewussten Versuch des Autors repräsentiere, die Taten des heiligen

4 G. Palermo (Hrsg.): Venanzio Fortunato. Vita di San Martino di Tours. Traduzione, introduzione e note. Rom 1985 (Collana di testi patristici 52). S. Quesnel (Hrsg.): Venance Fortunat. Œuvres. Bd. 4: La Vie de Saint Martin. 2. Aufl. Paris 2002 (Collection des universités de France. Série latine. Collection Budé 336) [Erstausgabe: 1996]. W. Fels (Hrsg.): Venantius Fortunatus. Gelegentlich Gedichte. Das lyrische Werk. Die Vita des hl. Martin. Eingeleitet, übersetzt und kommentiert. Stuttgart 2006 (Bibliothek der Mittellateinischen Literatur 2).

5 Ven. Fort. Mart. praef. 1,1–49, 159–178; 2,38–43, 125–131, 287–354, 391–406, 432–435, 446–467; 3,24–73, 430–448, 455–528; 4, 307–330, 589–593, 607–612, 686–701.

Martin auf eine Weise darzustellen, die insbesondere die religiöse Kultur des Publikums in Gallien im sechsten Jahrhundert anspreche und so zu einem effektiven Multiplikator des Martinskults in dieser Zeit mache. Livorsi sieht sich dadurch im Gegensatz zu älteren (historischen) Studien, die die literarischen Eigenheiten der *Vita sancti Martini* beim Versuch, das Leben Martins zu rekonstruieren, als zufällig oder langweilig abgetan hätten (S. 17). Das Spiel mit intertextuellen Bezügen sei hingegen daraufhin bemessen, religiös-theologische Botschaften zu vermitteln. Solche intertextuellen Bezüge und ihre Funktionsweise über Genre Grenzen hinweg aufzuzeigen ist das Ziel der Arbeit. Vor allem der Einfluss spätantiker Panegyrik auf das Epos sei hier wichtig.⁶ Livorsi bezieht sich auf die einschlägige Intertextualitätsterminologie nach Gérard R. Genette und Gian B. Conte, wenn er unterschiedliche Grade und Qualitäten von Intertextualität, zum Beispiel den Unterschied zwischen der inhaltlichen Vorlage des Sulpicius und Claudian als Stilvorlage, beschreibt. Er unterscheidet zudem klassisch-pagane, biblische und frühchristliche intertextuelle Bezüge und betont die Bedeutung ihres abgewogenen Zusammenspiels in Fortunats Epos zur Formung eines bestimmten, auf die Zeit abgestimmten Bildes des heiligen Martin.

Am Close Reading des Proömiums zeigt Livorsi sein Verfahren und die Kernthesen seiner Interpretation des Werks. Das Proömium zeige Fortunatus' Programm in Hinblick auf den heiligen Martin und seine 'Technik der Darstellung in zweierlei Weise: Fortunatus verwende zahlreiche Topoi und Themen der, so Livorsi, säkularen Panegyrik, wie zum Beispiel das Motiv der Demut des Lobenden. Inhaltlich stelle das Proömium die Höllenfahrt Christi („Harrowing of Hell“, S. 32–40) als Teil des christlichen Ostermythos und damit die Errettung der Seelen als Teil der christlichen Heilslehre in den Mittelpunkt. Martins *imitatio Christi* sei so für das ganze Epos als Erlösungstat für die Menschen vorgeprägt. Durch die Verbindung dieser zwei Bereiche diene in der *Vita sancti Martini* die literarische Technik der Panegyrik einer speziell auf das sechste Jahrhundert zugeschnittenen christlichen Heilsbotschaft.

Der zweite Teil („The Devotional Role of Holy Authority in Fortunatus's *Life of St Martin: Three Miraculous Narratives*“, S. 53–107) enthält drei Close

6 Einschlägig für diesen Komplex: C. Schindler: *Per carmina laudes. Untersuchungen zur spätantiken Verspanegyrik von Claudian bis Coripp.* Berlin/New York 2009 (Beiträge zur Altertumskunde 253).

Readings und kulturelle Einordnungen von Szenen, in denen die ekphrastische Darstellung des Heiligen (beziehungsweise seines Gegenbilds, des Teufels, in heiliger Verkleidung) in den Vordergrund tritt und die aufgrund ihrer im Vergleich zu den Vorbildern umfangreicheren Ausgestaltung besonderer Ausdruck der Poetik Fortunats zu sein scheint. Dies sind das Auftreten eines Heiligenscheins am heiligen Martin während einer Messe in der Kathedrale von Tours, kurz nachdem er einem Armen seine Tunika geschenkt hatte („The Fiery Halo Crowning Martin: *VSM* 3.24–73“, S. 55–66), die wunderbare Bedeckung der Hände und Arme des Heiligen mit Edelsteinen während einer Eucharistiefeier in Tours („The Saint’s New Clothes: *VSM* 4.307–330“, S. 67–84) und der Schlagabtausch zwischen Martin und dem Teufel, der sich dem Heiligen in der Verkleidung als vermeintlicher Christus offenbart hatte („True and False Kingship: Satan in Disguise (*VSM* 2.287–354)“, S. 85–101].

Das dritte Kapitel („The Fiery Halo [...]“) stellt die feinen intratextuellen Bezüge zum ähnlichen Wunder der Mantelteilung von Amiens (Ven. Fort. Mart. 1,50–67) besonders heraus. Es folgt ein Überblick über den Heiligenschein in der lateinischen Literatur und Kultur, ausgehend von Vergils Ascanius/Iulus in der Aeneis (Verg. Aen. 2,681–691) über Servius Tullius bei Livius (Liv. 1,39) und Konstantins Vision an der Milvischen Brücke im Kommentar des Johannes Lydus (*de ostentis* 5) bis zur Darstellung desselben Wunders bei Sulpicius Severus (Sulp. Sev. dial. 2,2,1) und Paulinus von Périgueux (Paul. Petric. 4,86–92). Livorsi hält den Bezug auf Vergil und die dort implizierte Deutung als Zeichen göttlich bestimmter Herrscherwürde für besonders wichtig und nimmt sie zum Ausgangspunkt für seine spätere Deutung der Verschmelzung (säkularer) panegyrischen Herrscherlobs und Heiligenlobs.

Das vierte Kapitel folgt der in Kapitel 3 vorgezeichneten Richtung. Zuerst wird die Rolle der Eucharistie als heiliger Handlung, die die Präsenz Christi hervorruft, mit Hilfe von Ambrosius (Ambr. sacr. 4,4–5; myst. 50–52) im spätantiken Diskurs verortet und der Vergleich zu den Darstellungen derselben Szene bei Sulpicius (Sulp. Sev. dial. 3,10,6) und Paulinus (Paul. Petric. 5,695–712) gezogen. Der Fokus des restlichen Kapitels liegt dann gänzlich auf dem Vorbild (säkularer) Panegyrik für die Darstellung des *laudandus* durch Licht und (imaginierten) Gold- oder Juwelenschmuck. Wichtige Referenzpunkte bilden hier Claudian (Claud. 8,584–601) und C(/G)orippus (Coripp. Iust.). Im Zusammenhang mit C(/G)orippus’ Panegyrik für Jus-

tin II. stellt Livorsi den Ursprung des Lobes durch Licht in der Analogie des Kaisers zu Christus als Sonne der Gerechtigkeit („Christ as the sun of justice“, S. 78) heraus. Diese Analogie sieht Livorsi in ähnlicher Weise beim Heiligen gezogen. Der *laudandus* als Lichtgestalt enthebe im Sinne einer Art Mystik den *laudans* der Notwendigkeit, dessen unsagbare Großartigkeit mit unzureichenden Worten zu loben. Im letzten Teil des Kapitels ordnet Livorsi die Darstellung des Wunders der Hände und des Heiligenscheins aus Kapitel 3 in eine Reihe mit Darstellungen derselben Wunder in Fortunatus' *Carmina* ein, wo sie stets zusammengefasst werden. Nach Livorsi liegt jedoch die Gemeinsamkeit aller Darstellungen bei Fortunatus darin, dass sie die Zugehörigkeit Martins zur himmlischen Sphäre bereits zu seinen Lebzeiten betonen – Martin ist bei Fortunatus immer schon ein Heiliger.

Im Kapitel zu Martins Begegnung mit dem Teufel vergleicht Livorsi erneut die Versionen der literarischen Vorgänger mit der Darstellung in der *Vita sancti Martini*. Dabei wird ein konziser Abriss der kulturellen Voraussetzungen auch dieser Versionen gegeben, der bei der Aufschlüsselung der Darstellung bei Sulpicius (Sulp. Sev. Mart. 24,2-8, S. 85–87) besonders überzeugt. Bei Fortunatus ist Martin im Vergleich zu früher eher als Bischof dargestellt denn als Mönch. Während Sulpicius in seiner Darstellung beständig auf das drohende Weltende verweist, betont Fortunatus Martins Askese und religiöse Sehnsucht. Martins Antwort an den Teufel ist bei Fortunatus länger und enthält viele Bezüge zur Bibel und zu patristischen Texten, die Livorsi exzellent aufschlüsselt. Wie im Proömium ist auch in Martins Gegenrede die Erlösung der Menschheit das entscheidende Thema des Christentums, weshalb in der Rede Martins bei Fortunatus das Kreuz und die Kreuzigung als Ausdruck des Heilsversprechens im Mittelpunkt steht (S. 94–95, 97).

In der Schlussbetrachtung zu Teil 2 („Conclusion. Aeneas, Theodosius and Martin: Epic Models and Holy Authority“, S. 103–107) bindet Livorsi die vorhergehenden Deutungen der Darstellungen Martins in Hinblick auf Autorität und Macht im Himmel und in der Welt und die Erlösung der Menschheit durch das Kreuz an eine Vergilreferenz in der *Vita sancti Martini* nach der Szene mit dem Teufel an. [*S*]uperare superbum (Ven. Fort. Mart. 2,355) nehme *debellare superbos* (Verg. Aen. 6,853) wieder auf und zeige, dass Martins spirituelle Überlegenheit über den Teufel bei Fortunatus in der römischen Tradition politischer Dominanz gedacht werde. Die Vergleichbarkeit dieser beiden Bereiche der Dominanz habe sich, wie Livorsi ausführt, in der Tradition der lateinischen Panegyrik entwickelt, zu greifen zum Beispiel bei

Claudian, aber auch *expressis verbis* in Fortunatus' eigenem Vaterunserkommentar, wo es heißt, Gott habe die Stolzen und Aufgeblasenen ausgestoßen (*exclusit superbos et tumidos*, Ven. Fort. expos. orat. 27).

Teil 3 („Christian Poetry as a Path to Salvation: Heaven and Intercession in Fortunatus's *Life of St Martin*“, S. 109–192) führt die Besprechung der Heiligkeit als machtpolitisch gezeichnete Eigenschaft weiter in den Bereich der Orte und Institutionen. In drei Kapiteln widmet sich Livorsi dem Himmel und seinen Bewohnern als Aristokraten (Kapitel 6: „Heaven and its Saintly Aristocrats“, S. 111–143), dem himmlischen Jerusalem [Kapitel 7: „The Heavenly Zion (*VSM* 3.509–521)“, S. 145–164] und Martin als Interessenvertreter im Himmel (Kapitel 8: „Martin's Sainthood: An Intercessor in Heaven“, S. 165–189).

In Kapitel 6 wird die Relevanz paganer römischer Vorstellungen für Fortunatus' Darstellung des Himmels zunächst wieder über eine Vergilreferenz eingeführt. Bei Martins erster Erwähnung im Proömium (Mart. praef. 33) bezeichnet Fortunatus Martin als *ad sidera notus*, wobei er die Selbstbeschreibung des Hirten Daphnis aus Vergils fünfter Ekloge aufruft (Verg. ecl. 5,43). Daphnis wird, wie Livorsi ausführt, von der antiken Kommentarliteratur (zum Beispiel Serv. ecl. 5,20) als Chiffre für den zu früh verstorbenen und vergöttlichten Julius Cäsar verstanden. Fortunatus habe diesen Bezug im Sinn, wenn er Martin mit diesem Vers als gleichermaßen göttlich bezeichne. In der Folge bringt Livorsi weitere Beispiele für den Einsatz herrschaftlicher Repräsentationskultur in der Darstellung von Heiligen bei Fortunatus und in relevanten Nachbarkontexten der spätantiken Kultur: die Darstellung Martins im Himmel, gedacht als Fürstenhof, in der *Vita sancti Martini* (Ven. Fort. Mart. 2,446–467) und in den Mosaiken von Sant'Apollinare Nuovo in Ravenna im Licht des spätkaiserzeitlichen *aurum coronarium* (S. 115–120); der Einsatz von Lichteffekten und Edelsteinsymbolik nach der Beschreibung der Priestergewänder im zweiten Buch Mose (Ex 28,5–6; 39,2–10) bei Fortunatus und in spätantiken Adventusbeschreibungen (Coripp. Iust. 4; Amm. 16,10; Paneg. 10, S. 120–126); die Darstellung der heiligen Maria als *Maria Regina* in der *Vita sancti Martini* (Ven. Fort. Mart. 3,455–474) und in *carm.* 8,3 *de virginitate* im Licht der Darstellung spätrömischer Kaiserinnen und Marias als Königin in biblischer und patristischer Literatur (S. 126–137); die Darstellung von Peter und Paul als himmlische Konsuln in der *Vita sancti Martini* (Ven. Fort. Mart. 3,475–508, S. 137–143).

Im Kapitel 7 zum himmlischen Jerusalem wird zunächst der Millenarismus des Sulpicius Severus in seinem theologischen Kontext eingehend beschrieben. Da der frühchristliche Endzeitglaube im sechsten Jahrhundert seine Glaubwürdigkeit verloren hatte, konnte und musste Fortunatus die bei Severus am Ende des zweiten Buches der *Dialogi* stehende Prophezeiung des Weltendes aus Martins Mund (Sulp. Sev. dial. 2,14,1–4) in der *Vita sancti Martini* durch ein entsprechendes Gegenstück ersetzen, das insbesondere zum religiösen Empfinden des sechsten Jahrhunderts sprach. Fortunatus' Darstellung des himmlischen Jerusalem als Ziel der christlichen Weltgeschichte (Ven. Fort. Mart. 3,509–521) ist, wie Livorsi zeigt, sowohl nach der Apokalypse des Johannes (21–22) als auch, was eine Neuerung zu sein scheint, nach Psalm 86 gestaltet, außerdem auch in der Tradition von Palastdarstellungen in der (spätantiken) lateinischen Literatur (Claud. 10,85–91; Sidon. carm. 2,418–421; 11,14–33; diese und zumindest indirekt Fortunatus gehen zurück auf Ov. met. 2,1–18) und besonders die Darstellung des Palasts der Weisheit in Prudentius' *Psychomachia* (Prud. psych. 826–867). Prudentius sei ein besonders wichtiger Vorläufer der Darstellungen bei Fortunatus auch für die Einführung des himmlischen Senats (Prud. perist. 2,560).

Kapitel 8 wendet sich Martin als hilfreichen Heiligen zu. Beim Thema Heilung und Wiedererweckung der Toten wird wieder zunächst der Vergleich zu Sulpicius Severus und Paulinus von Périgueux gezogen, bevor Darstellungen beim Zeitgenossen Gregor von Tours betrachtet werden. Die Heilungs- und Erweckungswunder bei Fortunatus wie bei Gregor zeigen nicht nur Heilung und Erweckung, sondern vor allem Errettung der Seele, worin das Thema des Epos, das Livorsi im Proömium identifiziert hat, Bestätigung findet. Ein Einschub zur Darstellung der Wundertätigkeit Martins als Patronage seit Sulpicius Severus überzeugt und endet mit der Erkenntnis, dass Fortunatus' Martin einem handlungsfähigen, ehrenreichen Bischof-Patron des sechsten Jahrhunderts angeglichen ist (S. 177–180). Insgesamt bestehe bei Fortunatus kein Gegensatz zwischen himmlischer und weltlicher Aristokratie, sondern, im Gegenteil, sei die zweite eher ein Hinweis auf die erste. Konsequenter ist Martin, wie schon in Kapitel 4 gezeigt, zu jeder Zeit seines irdischen Lebens mit dem Himmel im Bunde und Träger vollkommener Heiligkeit und entsprechender Macht. Am Ende des Kapitels wird die Rolle des Dichters als jemand, der selbst von der Wundertätigkeit des Heiligen profitiert hat („Fortunatus the miraculé“, S. 185–189), besprochen, da Fortunatus, wie er schreibt (Ven. Fort. Mart. 4,686–701), ursprünglich aus Ita-

lien nach Gallien gereist sei, um das Gelübde für die wunderbare Heilung eines Augenleidens durch Martin zu leisten. Livorsi bemerkt genial, dass Fortunatus' Selbstdarstellung hier exakt der Darstellung des Paulinus von Nola in Severus' Martinsvita (Sulp. Sev. Mart. 19,3) entspricht; da Fortunatus Paulinus für den Autor des Martinsepos des Paulinus von Périgueux hält,⁷ stellt sich Fortunatus durch die Übernahme der Anekdote in die Tradition der Martinsepik. Livorsi deutet die Heilung von Blindheit als Metapher für die Führung zum richtigen Glauben. Durch die Sphragis am Ende des Epos setze sich der Dichter zudem ein Denkmal, das an die zeitgenössischen Stifterporträts in Kirchen der Zeit (zum Beispiel in Poreč) erinnert. Fortunatus' Martinsepos sei wie der Bau einer Martinsbasilika.

In der Schlussbetrachtung des dritten Teils („Conclusion. Visionary Poetry as a Gateway to Heaven“, S. 191–192) reflektiert Livorsi mit Aldous Huxley und Suger von Saint-Denis über das Visionen induzierende Potenzial von Edelsteinen, schließt jedoch, dass die Edelsteine und der Schmuck in der *Vita sancti Martini* im Sinne des Repertoires spätantiker Panegyrik als Metaphern der Visualisierung himmlischer, transzendenter Realitäten dienen.

Die Schlussbetrachtung des ganzen Buches resümiert, dass die *Vita sancti Martini*, wie in der Einführung angekündigt, mehr sei als eine reine Paraphrase der Martinsvita des Sulpicius Severus; die anscheinend besonders stereotypen Passagen des Lobes dienten vielmehr dazu, die *Vita sancti Martini* für ihre Zeit und ihr Publikum zu aktualisieren. Um Martins Macht als helfender Heiliger zu zeigen, verwendet Venantius Fortunatus intertextuelle Referenzen: mythologisches Epos, panegyrisches Epos, hagiographisches Epos. Dabei wird die Rettung der Seelen als Kern des christlichen Mythos, die Höllenfahrt Christi, im von Martin repräsentierten Christentum besonders hervorgehoben. Außerdem sei der Referenzraum der säkularen Panegyrik wichtig für Fortunatus' literarische Technik. Er stilisiert sich selbst als Anhänger des Heiligen in der Art des Verhältnisses eines Klienten zu seinem Patron. Themen der lateinischen Panegyrik werden für das Lob eines Heiligen in der poströmischen Welt umgewandelt. An der *Vita sancti Martini* lasse sich also zeigen, dass Religion und Panegyrik in der Spätantike auch im christlichen Kontext kongenial sind. Die *Vita sancti Martini* sei daher ein wichtiger Zeuge

7 Livorsi erklärt diesen Umstand in Kapitel 2 (S. 40). Siehe auch S. Labarre: La transmission de Paulin de Périgueux: les principes d'une nouvelle édition. In: RHT 7, 2012, S. 117–157, hier S. 118–120, und ohne Festlegung Kay (Anm. 3), S. 146.

für die Entwicklung des Heiligenkults im Mittelalter zu einem Kult heiliger Patrone. Anders als in den früheren Martinsviten sind in der *Vita sancti Martini* Ruhm in der Welt und im Himmel keine Gegensätze, sondern miteinander verwandt – Ruhm in der Welt sei eher ein Hinweis auf himmlischen Ruhm. So sei Martins Heiligkeit zeit seines Lebens gleich, da sie ewig und unveränderlich ist. Diese Darstellung ist besonders ansprechend für den Typus des aristokratischen Bischofs im sechsten Jahrhundert, der Fortunatus' Publikum bildet. Ebenfalls auf dieses Publikum zugeschnitten ist die Fülle von Referenzen auf patristische exegetische Texte in der *Vita sancti Martini*. Fortunatus' Auslegung der Bibel und seine theologischen Positionen geben fast immer exegetische Diskurse wieder. Andererseits passt Fortunatus die *Vita sancti Martini* an die religiösen Haltungen seiner Zeit an, indem er zum Beispiel Sulpicius Severus' millenaristischen Endzeitglauben aus der *Vita sancti Martini* tilgt beziehungsweise durch einen passenderen Exkurs über das himmlische Jerusalem als Ziel der christlichen Weltgeschichte ersetzt. Die *Vita sancti Martini* sei also, wie Livorsi zeigt, ein stark zeitangepasster und eigenständiger künstlerischer Text mit einer komplexen theologischen Agenda.

Livorsi's Monographie hält, was sie verspricht und was von einer Monographie zur *Vita sancti Martini* zu wünschen ist. Sie richtet ihren Blick auf die ganze *Vita sancti Martini* als künstlerischen Text eigenen Rechts und beleuchtet, welche (neuen) Angebote der Text den Leserinnen und Lesern seiner Zeit vornehmlich macht. Dazu war im Rahmen der von Livorsi angestrebten Genauigkeit der Untersuchung eine Auswahl von Textpassagen notwendig. Die getroffene Auswahl überzeugt im Nachgang durch die Tragweite der an ihnen gemachten Beobachtungen. Die Strategie, gerade solche Textstellen genau zu betrachten, die Abweichungen von der Vorlage des Severus und/oder dem Vorbild des Paulinus darstellen, ist folgerichtig und geht auf. Weiterhin beeindruckt Livorsi's Untersuchung durch die Vielzahl und Breite der von ihm angeführten und bearbeiteten Intertexte und kultureller Vergleichskontexte. Hervorstechend sind hier Livorsi's detaillierte Kenntnis der spätantiken panegyrischen Literatur von Claudian bis zum wenig gelesenen C(/G)orippus (zum Beispiel im Abschnitt zu panegyrischen Vorbildern für Kleidung aus Juwelen und für Herrscherlob durch Lichteffekte, S. 72–82) und wenigstens genauso sehr seine Kenntnis der relevanten patristischen exegetischen Literatur und Fähigkeit, diese bei der Interpretation der untersuchten Stellen der *Vita sancti Martini* fruchtbar zu machen (zum Beispiel in

der historischen Darstellung der spätantiken Exegese von Psalm 86, S. 153–162).

Vor allem Livorsis zahlreiche Einzelbeobachtungen, die dem Text streckenweise eine kommentargleiche Tiefe geben, sind überzeugend. Einige Schlaglichter:

Die Teile zur Selbstdarstellung des Dichters überzeugen und erschließen neuen Boden für die Forschung. Bereits das kurze Unterkapitel zum Autor im Kapitel zum Einfluss der Panegyrik zeigt die Vielschichtigkeit und feine Abgestimmtheit von Fortunatus' ‚Selbstpräsentation‘ an zahlreichen Inter-texten und mit einem klugen, weil genau passenden Einsatz älterer Sekundärliteratur auf („Self-presentation of the Author“, S. 41–42). Die Diskussion von Fortunatus' Darstellung seines eigenen Wundererlebnisses im Kapitel zu Martin als himmlischem Helfer am Ende des Buches (S. 186–189) glänzt durch den neuen Hinweis, dass Fortunatus durch diese Erzählung einen durch Sulpicius Severus vermittelten Bezug zum gleichen Erlebnis des Paulinus von Nola herstellt und sich so wirkungsvoll in eine Reihe mit dem Schöpfer des älteren Martinsepos (wie Fortunatus glaubt) stellt. Ein weiterer kluger Gedanke ist, dass der Dichter mit der Sphragis am Schluss des Werks ein Selbstporträt im Sinne der Stifterporträts in Kirchen hinterlässt und so sein Epos mit einer Martinskirche gleichstellt.

Ebenfalls überzeugend ist, wie Livorsi seine Hauptthese, dass Fortunatus bei der Gestaltung der *Vita sancti Martini* eine bestimmte theologische Agenda hat, an einzelnen Stellen in neue Erkenntnisse am Text ummünzt. So überzeugt zum Beispiel im Kapitel zu Martins edelsteinbesetztem Gewand die begründete textkritische Entscheidung für *decore superno* („himmlische Zierde“) statt *decore suberbo* („großartige Zierde“, Ven. Fort. Mart. 4,311) sehr, weil Livorsi erklären kann, warum in Anlehnung an die Tradition der Panegyrik, aber auch in Abgrenzung und Fortentwicklung von ihr, es Fortunatus hier wichtig erschienen sein mag, deutlich auf den Himmel als Stifter des Lohns zu verweisen (S. 81–82). Ähnlich überzeugend ist Livorsis Analyse der Antwort Martins an den Teufel bei Fortunatus (Ven. Fort. Mart. 2,287–354) im Vergleich zu der gleichen Szene bei den Vorgängern, an der klar ersichtlich wird, dass Fortunatus Kreuzestheologie und Erlösung der Seelen ins Zentrum seines Christus- und Heiligenbildes rückt (S. 90–97).

Überhaupt der stärkste Teil des Buches ist die Analyse der Visionen Martins am Ende von Buch 3 (Ven. Fort. Mart. 3,430–508). Anhand der Darstellung

von *Maria Regina* nach dem Muster einer spätantiken Kaiserin und der von Peter und Paul als Konsuln gelingt es Livorsi eindrücklich zu zeigen, in welchem genauen Zuschnitt Fortunatus Muster säkularer Panegyrik und politischer Herrschaftskultur verwendet, um Heilige zu loben. Die Last der in der Textanalyse herausgearbeiteten Argumente wird dabei so erdrückend, dass mich Livorsi trotz anfänglicher Zweifel auch von seiner zweiten Kernthese der besonderen Bedeutung säkularer Panegyrik als Vorbild für die Darstellung der Heiligen in der *Vita sancti Martini* überzeugt hat (S. 126–143). Im Lichte dieser Analysen erscheint Livorsi's Schlussfolgerung, dass bei Fortunatus eine Kontinuität zwischen Ruhm in der Welt und Ruhm im Himmel bestehe, die vor allem aristokratische Bischöfe im sechsten Jahrhundert gut aussehen lässt und angesprochen haben dürfte (S. 179), klug geschlossen und sehr gut begründet.

Der Hinweis auf die Mischung der Gattungen in der Spätantike und die Arbeit von Karla Pollmann in der Einleitung (S. 21) verortet Livorsi's Arbeit sinnvoll in der aktuellen Forschungslandschaft.⁸ Die Beschreibung der Intertextualitätsterminologie nach Genette und Conte in der Einführung (S. 19–21) ist legitim, jedoch findet die Unterscheidung der Intertexte nach diesen Kategorien nach der Einleitung nur selten Anwendung in den Analysen selbst (zum Beispiel S. 103), wo sie auch dann kein Gewicht für das Ergebnis der Untersuchung zu haben scheint. Man könnte also fragen, ob das Anbringen und Erklären dieser sehr geläufigen Theorien in der Einleitung für die Arbeit einen Nutzen hat. In Livorsi's kleinteiligen Analysen der Funktion und Bedeutung von Intertexten in der *Vita sancti Martini* könnte ein stärker auf den Rezeptionsprozess fokussierter Theorieansatz die Diskussion über die Wirkung der Mischung der Gattungen noch vertiefen. Hier ließe sich womöglich das Konzept des ‚textual interpretant‘ und des ‚code‘ nach Michael Riffaterre mit Gewinn anwenden.⁹ In der Diskussion der Vergilintertexte in Teil 2 ließe sich dann zum Beispiel auch fragen, inwiefern die Vergilreferenzen als ‚textual interpretants‘ zwangsläufig einen intertextuellen Konflikt zwischen ihrer Bedeutung in unterschiedlichen Texten und Genres herbeiführen und so nicht nur weitere Bedeutung zur Darstellung des Heiligen hinzufügen, sondern auch Deutung erschweren. Der Text wird durch die

8 K. Pollmann: *The Baptized Muse. Early Christian Poetry as Cultural Authority*. Oxford/New York 2017.

9 M. Riffaterre: *Semiotics of Poetry*. Bloomington/London 1978 (*Advances in Semiotics*), S. 109–114.

Mischung der Gattungen („codes“) womöglich schwerer beziehungsweise auf mehr Arten verständlich und so wiederum unzugänglicher beziehungsweise fesselnder für bestimmte Leser.¹⁰ Diese weiterführenden Überlegungen zeigen jedoch eher, inwiefern Livorsis Analysen zum Mitdenken anregen, als dass sie dem Buch in seiner jetzigen Form fehlen würden.

Eine Appendix (S. 223–236) mit sechzehn Farbdrucken, die Livorsis kulturelle Kontextualisierungen sinnvoll illustrieren, und ein nützliches Stellenverzeichnis (S. 237–250) ergänzen den Band.

Es sind vor allem in der hinteren Hälfte des Bandes einige Auslassungen kleiner Wörter und ähnliche kleine Fehler im Text, von denen ich nur die in Übersetzungen, Zitaten anderer Autoren, Namen und lateinischen Ausdrücken kurz aufführe (der korrigierte Fehler/das ausgelassene Wort in Fettdruck): S. 70, Anm. 11: (Übersetzung nach Deferrari: 1963) „But if the benediction of a human being **holds**/[...] such power [...] **[Verb fehlt]**“; S. 74: (Zitat aus De Nie: 1997) „,venerated rather **than** questioned“; S. 81, Anm. 59: (Zitat aus Zarini: 2015) „,mystique **impériale**“; S. 105: „,**to** overcome **the** overproud“; S. 154, Anm. 42: (Übersetzung nach Capone: 2018) „,which has **been** plowed“; S. 154, Anm. 46: (Übersetzung von Caes. Arel. in apoc. 19,35) „and they are called gates because **they** open the door of eternal life“; S. 157, Anm. 59: (Übersetzung nach Boulding: 2002) „,**when** we will have attained him“; S. 159, Anm. 65: (Übersetzung nach Boulding: 2002) „,mountains on which are **laid** the foundations of this city“; S. 180: **Fortunatus** statt des Verschreibers „Fortunus“; S. 184: **laudandus** statt des Verschreibers *laundandus*.

Nur in einem Fall ist die Ordnung der Wörter in Livorsis Übersetzung so durcheinandergeraten, dass das Verständnis nicht leicht möglich ist: S. 154, Anm. 46: (Übersetzung von Cassiod. compl. in apoc. 32,1–3). Hier müsste die Übersetzung in verständlicher Ordnung lauten: ‚The extraordinary beauty of that Jerusalem is described, which is also said to have **in its turn** the most valuable gemstones of **saints in its foundations**.‘

S. 131 wird auf die Abbildungen 11 und 12 fälschlich mit „(Figs. 12 and 13)“ verwiesen. S. 166, Anm. 3 verweist Livorsi auf Nigel M. Kays vorgeschlagene Tilgung von Ven. Fort. Mart. 1,161. In der Fußnote steht „line 210“; es muss ‚line **161**‘ gemeint sein.

10 Vgl. *ibid.* S. 164–166.

In der umfangreichen Bibliographie (S. 204–221) sind bei der Sekundärliteratur der Aufsatz von Ursula Gärtner und mir sowie die Monographie von Luigi Gambero nicht am richtigen Platz im Alphabet gelistet. Livorsi ordnet den Aufsatz von Gaëlle Herbert de la Portbarré-Viard unter „Viard“ ein, nicht unter ‚Herbert‘, wo er stehen müsste.

Diese kleinen Fehler können den sonst sehr guten Eindruck, den das Buch hinterlässt, nicht schmälern. Livorsi reiht sich mit seiner hervorragenden kultur- und literaturwissenschaftlichen Analyse der *Vita sancti Martini* in die neuere Schule der Erforscher spätantiker Literatur ein, die spätantike Texte nicht in humanistischer oder klassisch-moderner Suche nach dem Fortdauern der klassischen Antike nur als Reflexe derselben gelten lassen, sondern die sich für die eigene Stimme der spätantiken Kultur interessieren. Durch seine profunde Kenntnis spätantiker patristischer und säkularer Texte und seine überzeugende Rekonstruktion der literarischen Kontexte ihrer Rezeption bei Fortunatus ist Livorsi mit seinem Buch zur *Vita sancti Martini* ein großer Wurf gelungen, hinter den die Fortunatusforschung nicht wieder zurückgehen kann.

Enno Friedrich, Universität Rostock
Heinrich-Schliemann-Institut für Altertumswissenschaften
Wissenschaftlicher Mitarbeiter (Latinistik)
enno.friedrich@uni-rostock.de

www.plekos.de

Empfohlene Zitierweise

Enno Friedrich: Rezension zu: Lorenzo Livorsi: Venantius Fortunatus's *Life of St Martin*. Verse Hagiography between Epic and Panegyric. Bari: Edipuglia 2023 (Quaderni di Vetera Christianorum 36). In: Plekos 26, 2024, S. 637–649 (URL: <https://www.plekos.uni-muenchen.de/2024/r-livorsi.pdf>).

Lizenz: Creative Commons BY-NC-ND
