Sofia Meyer

Der heilige Vinzenz von Zaragoza

Studien zur Präsenz eines Märtyrers zwischen Spätantike und Hochmittelalter

Geschichte

Beiträge zur Hagiographie 10

Franz Steiner Verlag

Sofia Meyer
Der heilige Vinzenz von Zaragoza

Beiträge zur Hagiographie

herausgegeben von
Dieter R. Bauer, Klaus Herbers,
Volker Honemann und Hedwig Röckelein

Band 10

Sofia Meyer

Der heilige Vinzenz von Zaragoza

Studien zur Präsenz eines Märtyrers zwischen Spätantike und Hochmittelalter

Franz Steiner Verlag

Gedruckt mit finanzieller Unterstützung
des Erzbistums Bamberg
und der Oskar-Karl-Forster-Stiftung

Bibliografische Information der Deutschen
Nationalbibliothek:
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese
Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie;
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über
<http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-515-09068-1

Jede Verwertung des Werkes außerhalb der Grenzen
des Urheberrechtsgesetzes ist unzulässig und strafbar.
Dies gilt insbesondere für Übersetzung, Nachdruck,
Mikroverfilmung oder vergleichbare Verfahren sowie
für die Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen.
© Franz Steiner Verlag, Stuttgart 2012
Zugl.: Erlangen-Nürnberg, Friedrich-Alexander-
Universität, Diss., 2006 u. d. T.: Der heilige Vinzenz
von Zaragoza: Funktionen und Verbreitung seines
Kultes von den Anfängen bis zum 13. Jahrhundert
Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier.
Druck: Offsetdruck Bokor, Bad Tölz
Printed in Germany

INHALTSVERZEICHNIS

VORWORT 9

1) EINFÜHRUNG 11

2) SPÄTANTIKE UND FRÜHMITTELALTERLICHE HEILIGENVEREHRUNG UND HAGIOGRAPHIE 28

3) DIE HYMNEN IV UND V AUS DEM *PERISTEPHANON* DES PRUDENTIUS 36

3.1) Untersuchungsgegenstand und Vorgehensweise 36
3.2) Leben und Werk des Prudentius 36
3.3) Das *Peristephanon* 38
3.4) *Peristephanon* IV 43
3.5) *Peristephanon* V: Réécriture um 400 44
3.6) Eine Bearbeitung von *Peristephanon* V: Die Prosafassung BHL 8637b 47
3.7) Zwischenergebnisse 55

4) DIE SERMONES DES AUGUSTINUS 57

4.1) Untersuchungsgegenstand und Vorgehensweise 57
4.2) Leben und Werk des Augustinus 58
4.3) Die am Festtag des heiligen Vinzenz gehaltenen Predigten: Bestand und Überlieferung 59
4.4) Das Martyrium des heiligen Vinzenz nach den Sermones des Augustinus 63
4.5) Die pädagogische Funktion 65
4.6) Didaktische und polemische Aspekte 66
4.7) Pseudoaugustinische Sermones aus Nordafrika? 69
4.8) Zwischenergebnisse 71

5) DIE *PASSIO SANCTI VINCENTII* 73

5.1) Untersuchungsgegenstand und Vorgehensweise 73
5.2) Forschungsüberblick: Von der Suche nach der „authentischen“ Passio zur Unterscheidung verschiedener Fassungen 73
5.3) Die frühesten überlieferten Fassungen der *Passio sancti Vincentii*: BHL 8631 und BHL 8638 78
5.3.1) Die spanische Langfassung BHL 8631 78

5.3.1.1) Entstehung und Inhalt 78
5.3.1.2) Wunder 81
5.3.1.3) Theologische Aussagen 81
5.3.1.4) Rechtliche Ausgestaltung: Datian als Richter 86
5.3.1.5) Die Überlieferung unter besonderer Berücksichtigung der spanischen Passionalia 89
5.3.2) BHL 8638: Eine Kurzfassung aus Oberitalien? 92
5.3.3) Vergleich der Langfassung BHL 8631 mit der Kurzfassung 8638 94
5.3.4) Vergleich der Langfassung BHL 8631 mit dem *Peristephanon* des Prudentius und den Sermones des Augustinus: Frühe Passio und historischer Vinzenz 98
5.4) Die Langfassung BHL 8630 und die Kurzfassung BHL 8632 aus dem Westfrankenreich 102
5.5) BHL 8633/39: Eine Langfassung aus Unteritalien? 116
5.6) BHL 8636d und BHL 8640d: Zwei Langfassungen aus Mittelitalien? 119
5.7) Die Rezeption der *Passio sancti Vincentii* 124
5.8) Zwischenergebnisse 128

6) DIE VEREHRUNG AUF DER IBERISCHEN HALBINSEL 130

6.1) Quellenbasis und Vorgehensweise 130
6.2) Spätantike und Westgotenzeit 131
6.2.1) Frühe Spuren der Verehrung 131
6.2.2) Der Sermo *Gloriosissimi Vincentii* 141
6.2.3) Die Messe und der Sermo *Cunctorum licet* 143
6.2.4) Gebete und Lesungen 149
6.3) Die Zeit nach der muslimischen Eroberung 151
6.3.1) Der christliche Norden 151
6.3.2) Al-Andalus 155
6.4) Zwischenergebnisse 159

7) DER KULT IM FRANKENREICH 161

7.1) Quellenbasis und Vorgehensweise 161
7.2) Patrozinien 162
7.2.1) Orte der Verehrung 162
7.2.2) St. Vinzenz in Paris (späteres Saint-Germain-des-Prés) 168
7.2.3) Saint-Vincent du Mans 173
7.2.4) Saint-Vincent de Laon 174
7.3) Translationen 175
7.3.1) Eine mißglückte Überführung: Die Spanienreise Usuards und Odilards von Saint-Germain-des-Prés 175
7.3.2) Die Translation von Valencia nach Castres: Der Bericht Aimoins von Saint-Germain-des-Prés 177

7.3.3) Überführung eines homonymen Heiligen nach Fulda und Salzburg? ... 182
7.4) Mirakelberichte ... 184
7.4.1) Frühe Vinzenz-Wunder im *Liber in gloria martyrum* Gregors von Tours ... 184
7.4.2) Die Miracula Aimoins von Saint-Germain-des-Prés ... 187
7.5) Martyrologien ... 189
7.6) Zwischenergebnisse ... 198

8) DIE VEREHRUNG IN ITALIEN ... 200

8.1) Quellenbasis und Vorgehensweise ... 200
8.2) Frühe Zeugnisse des Vinzenz-Kultes in Rom und im suburbikarischen Italien? ... 200
8.3) Die Vinzenz-Verehrung in Ober- und Mittelitalien ... 206
8.4) Der Vinzenz-Kult in Unteritalien ... 211
8.4.1) Orte der Verehrung ... 211
8.4.2) S. Vincenzo al Volturno ... 213
8.5) Zwischenergebnisse ... 222

9) DIE RANDREGIONEN DES KULTES ... 225

9.1) Nordafrika ... 225
9.2) England und Irland ... 227
9.3) Byzanz ... 228

10) DER KULT VON DER SPÄTEN KAROLINGERZEIT BIS ZUR VINZENZ-TRANSLATION NACH LISSABON (1173) ... 230

11) DIE VEREHRUNG IM HOCHMITTELALTERLICHEN PORTUGAL ... 234

11.1) Quellenbasis und Vorgehensweise ... 234
11.2) Allgemeine Voraussetzungen ... 234
11.2.1) Frühe Patrozinien ... 234
11.2.2) Die Eroberung Lissabons (1147) ... 238
11.2.3) Die kirchliche Organisation Lissabons nach der Eroberung von 1147: Zwischen Kontinuität und Neubeginn ... 240
11.2.4) Die Gründung von S. Vicente de Fora ... 242
11.3) Die Intensivierung des Kultes durch die Translation nach Lissabon (1173) ... 245
11.3.1) Castres oder Lissabon? Der Streit um die Ruhestätte des heiligen Vinzenz ... 245
11.3.2) Die Quellen zur Translation nach Lissabon ... 246
11.3.2.1) Die *Translatio et miracula* des Mestre Estêvão ... 246
11.3.2.2) Ein Translationsbericht aus Flandern ... 253

11.3.2.3) Spätere Quellen 261
11.3.3) Weitere Vinzenz-Translationen in Portugal 266
11.4) Förderer und Träger des Kultes 267
11.4.1) Das portugiesische Königshaus 267
11.4.2) Der Bischof und das Domkapitel von Lissabon 271
11.4.3) S. Vicente de Fora 272
11.4.4) Das Kloster Alcobaça und die Zisterzienser 274
11.5) Die Vinzenz-Verehrung nach portugiesischen Mirakelberichten 275
11.5.1) Die Sammlung des Mestre Estêvão 275
11.5.2) Mirakel aus Braga 280
11.5.3) Eine zweite Lissabonner Sammlung 281
11.5.4) Weitere Lissabonner Vinzenz-Mirakel 282
11.6) Zwischenergebnisse 284

12) ZUSAMMENFASSUNG 286

ANHANG: DAS HAGIOGRAPHISCHE DOSSIER DES HEILIGEN VINZENZ VON ZARAGOZA 294

ABKÜRZUNGSVERZEICHNIS 298

QUELLEN- UND LITERATURVERZEICHNIS 302

1) Quellen 302
1.1) Ungedruckte Quellen 302
1.2) Gedruckte Quellen 303
2) Literatur 320

REGISTER DER ORTS- UND PERSONENNAMEN 363

VORWORT

Die vorliegende Arbeit wurde im Sommersemester 2006 von der Philosophischen Fakultät I der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg als Dissertation angenommen. Mein Dank gilt meinem Doktorvater Prof. Dr. Klaus Herbers (Erlangen) und Herrn Prof. Dr. Ludger Körntgen (Mainz), der das Korreferat übernommen hat.

Prof. Dr. Herbers hat bereits während meiner Studienzeit in Tübingen mein Interesse an der Hagiographie geweckt und das Thema angeregt. Weitere Impulse für meine Beschäftigung mit der spätantiken und mittelalterlichen Heiligenverehrung gehen auf ein Studiensemester in Rom zurück. Dank eines Stipendiums des Erlanger Graduiertenkollegs „Kulturtransfer im europäischen Mittelalter“ konnte ich in der Frühphase der Promotion einen ersten Teil der Untersuchung verfassen. Die Tätigkeit in zwei am Lehrstuhl für Mittelalterliche Geschichte und Historische Hilfswissenschaften (Erlangen) angesiedelten Projekten, dem von der Deutschen Forschungsgemeinschaft geförderten Projekt „Gelehrtes Wissen – Reise – Aufzeichnungen. Hieronymus Münzer in der Nürnberger Wissensgesellschaft des 15. Jahrhunderts“ und dem Vorhaben „Papstregesten 800–911“ der Akademie der Wissenschaften und der Literatur Mainz, ermöglichte es mir, die Arbeit weiter voranzutreiben und abzuschließen.

Herrn Prof. Dr. Herbers bin ich für die Aufnahme der Dissertation in die Reihe „Beiträge zur Hagiographie“ ebenso zu Dank verpflichtet wie dem Erzbistum Bamberg und der Oskar-Karl-Forster-Stiftung, die Druckkostenzuschüsse gewährten. Herr Dr. Ingo Fleisch gab mir wertvolle Hinweise zur portugiesischen Geschichte.

Nicht zuletzt danke ich meinem Mann für seine Geduld und seine Ermutigung beim Entstehen dieser Arbeit. Dieses Buch ist meinen Eltern Burkhard und Ingrid Seeger gewidmet, die meine Pläne stets unterstützt haben.

Frankfurt am Main, im April 2012 Sofia Meyer

1) EINFÜHRUNG

Im 12. Jahrhundert teilte Herveus von Déols die Verstorbenen, die in das *regnum Christi* gelangen, in vier große *ordines* ein: *martyres*, *virgines*, *conjugati* und *sacerdotes*[1]. An der Spitze der Märtyrer und Priester sah er aufgrund der Vorzüglichkeit der Verdienste (*dignitas meritorum*) vor allem zwei Heilige, den *egregius Vincentius* und den *magnificus Martinus*. Martin von Tours, den Heiligen des Frankenreichs schlechthin, hier genannt zu finden, muß nicht weiter überraschen, doch weshalb gerade Vinzenz von Zaragoza?

Vinzenz war der beliebteste spanische Heilige des Mittelalters. Zusammen mit dem Protomärtyrer Stephanus und dem römischen Märtyrer Laurentius bildete er im lateinischen Westen eine Trias der bedeutendsten Blutzeugen[2]. Über die historische Figur ist nur wenig bekannt. Vinzenz war Diakon des Bischofs Valerius I. von Zaragoza. Im Zuge der 303–305 unter Diokletian und Maximian stattgefundenen Christenverfolgung wurden Vinzenz und Valerius von Zaragoza nach Valencia gebracht, um dort gerichtet zu werden. Während der Statthalter Datian[3] Bischof Valerius nach einiger Zeit von weiteren Verhören verschonte, setzte er Vinzenz der *quaestio per tormenta* aus. Der Diakon erlag schließlich seinen Verletzungen. In Valencia errichtete man über seinem Grab eine Kirche, vermutlich die erste Vinzenz-Kirche. Der Kult des Heiligen verbreitete sich über die Iberische Halbinsel und schließlich im ganzen westlichen Mittelmeerraum. Bereits im 5. oder 6. Jahrhundert verehrte man den spanischen Märtyrer in Gallien und Italien. Obwohl sich in späterer Zeit der Vinzenz-Kult auch nach Osten und Norden ausbreitete, können die Iberische Halbinsel, Gallien bzw. das Frankenreich und Italien als die Kerngebiete der Verehrung gelten.

Zeitgenössische Quellen zum Prozeß fehlen. Allerdings erscheint Valerius von Zaragoza in den Konzilsakten von Elvira als Subskribent[4]. Der Tod des Vinzenz fand seinen Niederschlag in verschiedenen hagiographischen Texten der

1 Vgl. Herveus von Déols, In epistolam I ad Corinthios, ed. MIGNE, 979. Zu dieser Stelle vgl. 1. Cor. 15,22–23 sowie BUC, L'ambiguité du livre, 132 Anm. 24. – Daß Herveus aus Le Mans stammte, einer Stadt, in welcher der heilige Vinzenz seit dem Frühmittelalter eine besondere Verehrung erfuhr, ist sicher kein Zufall. Zu Herveus vgl. RANNER, Herveus von Déols.

2 Vgl. z. B. Ambrosius Autpertus, Oracio, ed. FEDERICI, 15: *Horum* [d. h. *martyrum*, die Verfasserin] *primus beatissimus Stephanus, maximus Laurentius et precipuus extat Vincencius, qui velut columpne templi Domini lacteę intra sancta sanctorum assistentes celi Domino meruerunt edere de ligno vite, quod est in paradyso Dei*.

3 Es wurde in der Literatur mitunter darauf hingewiesen, daß ein Statthalter Datianus in einer Inschrift erscheint, in welcher er die Gebiete von Évora und Beja voneinander abgrenzt, vgl. Inscriptiones Hispaniae Latinae, ed. HÜBNER, 5* n. 17*. Diese Inschrift gilt jedoch im allgemeinen als unecht, vgl. GAIFFIER, Sub Daciano praeside, 382. Für die Echtheit hat sich PÉREZ VILATELA, Historicidad de Daciano, 174–177, ausgesprochen.

4 Vgl. Concilio de Elvira a. 300–306?, ed. VIVES, Concilios visigóticos, 1.

Spätantike, und zwar in einer Passio, in der Hymne V aus dem *Peristephanon* des Prudentius[5] sowie in den Sermones des Augustinus. Alle diese Quellen dürften in nicht allzu großem Abstand voneinander entstanden sein, wobei sich nur die Werke des Prudentius und des Augustinus näher datieren lassen. Während im Falle des *Peristephanon* eine Entstehung vor 405 gesichert ist, kommen für die meisten Predigten die 410er Jahre als Abfassungszeitraum in Frage. Diese Texte haben in mehrfacher Hinsicht den Ruhm des Heiligen begründet oder gestärkt. Sie bestechen nicht zuletzt durch ihre literarische Qualität und ihre rhetorische Ausgestaltung. Im Laufe der Jahrhunderte ließen verschiedene Bearbeitungen der Passio, Translations- und Mirakelberichte sowie weitere Schriften ein umfangreiches hagiographisches Dossier entstehen. Hinzu kommen Erwähnungen in Werken unterschiedlichster Art.

Dieser Quellenreichtum macht es zu einer lohnenswerten und zugleich schwierigen Aufgabe, sich mit dem spanischen Märtyrer zu beschäftigen. Gegenstand der vorliegenden Arbeit sind die Entstehung, die Funktionen und die Verbreitung des Kultes bis zu seiner Blütezeit im hochmittelalterlichen Portugal. Die Untersuchung versteht sich als eine geschichtswissenschaftliche und zugleich hagiographische Studie, insofern sie die Verehrung eines Heiligen zum Thema hat.

Das führt zu der Frage nach dem Verständnis von Hagiographie. Als Hagiographie bezeichnet man sowohl die Disziplin[6] als auch die literarische Tätigkeit, in deren Zusammenhang Autoren Texte über Heilige verfaßten bzw. verfassen. Um mögliche Verwirrungen zu vermeiden, haben einige Forscher vorgeschlagen, die wissenschaftliche Beschäftigung mit dem fraglichen Schriftgut Hagiologie zu nennen[7]. Diese Bezeichnung konnte sich jedoch nicht durchsetzen. Wenn ich im folgenden von hagiographischen Schriften als erzählenden Quellen im Sinne der Geschichtswissenschaft spreche, so dient dies der Unterscheidung von anderen Texten zu Ehren von Heiligen, etwa von liturgischen Quellen, die in erster Linie normativen Charakter haben[8]. Neben den hagiographischen Texten im eigentlichen Sinne haben zunehmend Quellen, in denen hagiographische Berichte oder

5 Eine weitere Hymne des Prudentius erwähnt den Heiligen aus Zaragoza, vgl. Prudentius, Peristephanon IV, 76–108 und 179f., ed. CUNNINGHAM, 288f. und 292.

6 AIGRAIN, Hagiographie, 7, versteht die Hagiographie als „l'étude scientifique des saints, de leur histoire et de leur culte, une branche donc, spécialisée par son objet, des études historiques."

7 Vgl. hierzu die Einleitung des Bandes Mirakelberichte, hg. von HERBERS/JIROUŠKOVÁ/VOGEL, 14; PHILIPPART, Hagiographes et hagiographie, 12 und 15f. Der Terminus *Hagiologium* („agiologio") ist besonders für die frühe Neuzeit mit einer anderen Bedeutung („nach dem Festkalender angeordnetes Heiligenbuch") belegt. Zu nennen ist etwa das vierbändige Agiologio lusitano aus den Jahren 1652 bis 1744. Die ersten drei Bände stammen von Jorge Cardoso, während der letzte Band António Caetano de Sousa zu verdanken ist, vgl. Cardoso, Agiologio lusitano und Sousa, Agiologio lusitano. Für weitere Belege vgl. PHILIPPART, Hagiographes et hagiographie, 12–14.

8 Allerdings gibt es innerhalb der liturgischen Quellen eine beträchtliche Bandbreite, die von den Vorschriften der Libri ordinum bis zu den Sermones und den Martyrologien reicht.

Elemente eingefügt wurden, das Interesse der Forschung gefunden[9]. Es ist sogar die Ansicht vertreten worden, man solle in diesen Fällen von einem „discours hagiographique“ sprechen, der die strengen Gattungsgrenzen überwindet[10].

Die gerade angedeuteten Überlegungen zum Sprachgebrauch gelten eher für die wissenschaftliche Auseinandersetzung. Im Mittelalter gab es keine Bezeichnung für die gelehrte und die „literarische“ Beschäftigung mit den Heiligen. Das Wort ἁγιόγραφα (Hagiographa) wird bereits von Hieronymus verwendet, allerdings in einem völlig anderen Zusammenhang. Er bezieht es auf die Bibel. Zu den Hagiographa zählt er verschiedene Bücher des Alten Testaments, etwa Hiob, David und die Psalmen[11]. In seinen *Etymologiae* greift dann Isidor von Sevilla die jüdische Dreiteilung der Heiligen Schriften in Propheten, Lex (fünf Bücher Mose) und Hagiographa auf[12].

Die Anfänge der wissenschaftlichen Hagiographie, einer ursprünglich theologischen Disziplin, sieht man im allgemeinen im 17. Jahrhundert. Damals erschienen die ersten Bände der *Acta Sanctorum*, eines von den Jesuiten um Jean Bolland und seinen Nachfolgern, den sogenannten Bollandisten, getragenen Unternehmens, das auf die Sammlung und Edition hagiographischer Quellen gerichtet war[13]. Die Herausgeber verfolgten verschiedene Interessen: zum einen „Spreu vom Weizen zu trennen“, d. h. diejenigen Personen zu erfassen, die ihrer Meinung nach als Heilige zu gelten hatten, sowie die Texte aufzunehmen, die sie für „echt“ hielten[14]. Zum anderen strebten die Bollandisten nach Vollständigkeit. Sie wollten alle ihnen bekannten „authentischen“ hagiographischen Quellen wiedergeben und die entsprechenden Nachrichten über einen Heiligen zusammentragen, etwa über

9 PHILIPPART, Hagiographes et hagiographie, 2, vertrat z. B. folgende Ansicht: „… elle [la *littérature* hagiographique, die Verfasserin] découpe dans le corpus littéraire un ensemble hétéroclite, dans lequel les genres les plus divers se côtoient: hymnes et visions, biographies et inscriptions épigraphiques, translations et annonces martyrologiques, sermons et miracles, inventions et passions, autobiographies et lettres, contes et épitaphes, prières et jurons, éloges et chroniques, *exempla* et préfaces liturgiques, apophtegmes et bénédictions rituelles, poèmes et drames religieux, panégyriques et dialogues, litanies et calendriers …“ Auch Helvétius versteht die hagiographischen Schriften in sensu lato („tous les documents produits dans le but d'honorer les saints et de conserver leur souvenir“), vgl. DIES., Saints, bes. 135.

10 Zum hagiographischen Diskurs vgl. beispielsweise HEINZELMANN, Hagiographischer Diskurs; für weitere Literatur vgl. die Einleitung des Bandes Mirakelberichte, hg. von HERBERS/JIROUŠKOVÁ/VOGEL, 9 Anm. 26.

11 Biblia Sacra iuxta Vulgatam versionem, Prologus in libro Regum, 365: *Tertius ordo* αγιογραφα *possidet, et primus liber incipit ab Iob, secundus a David, quem quinque incisionibus et uno Psalmorum volumine comprehendunt*. – ebd., 365: *Atque ita fiunt pariter veteris legis libri viginti duo, id est Mosi quinque, Prophetarum octo, Agiograforum novem*. Dem Kirchenvater zufolge zählten auch manche die Bücher Ruth und Cinnoth zu den Hagiographa.

12 Isidor von Sevilla, Etymologiae 6, 1, ed. LINDSAY. Zu den Hagiographa vgl. auch PHILIPPART, Hagiographes et hagiographie, 3–7; HEINZELMANN, Réécriture hagiographique, 16f.

13 Zu der Entwicklung, die von den Legendaren zu den *Acta Sanctorum* führte, vgl. BOESCH GAJANO, Leggendari medioevali und DIES., Raccolte di vite.

14 Allerdings sind nicht alle Traditionen, die in die *Acta Sanctorum* aufgenommen wurden, tatsächlich „verläßlich“.

die nachgewiesenen Reliquien[15]. So findet man bis heute in den *Acta Sanctorum* Informationen, die man anderenorts vergeblich sucht. Die *Acta Sanctorum* waren nicht das einzige Unternehmen, das sich zum Ziel gesetzt hatte, modern gesprochen Quellenkritik zu betreiben und „echte" Texte zur Verfügung zu stellen. Programmatisch ist etwa der Titel einer 1689 erschienenen Sammlung, der *Acta primorum martyrum sincera et selecta* des Thierry Ruinart[16]. Im Unterschied zu den Bearbeitern der *Acta Sanctorum* beschränkte sich jedoch der Autor darauf, Acta und Passiones martyrum aufzunehmen. Da er zudem streng bei der Wahl der Texte vorging, war das Ergebnis seiner Bemühungen ein einziger Band[17].

Bis ins 20. Jahrhundert hinein galten hagiographische Texte als Prüfstein für die Heiligkeit von Märtyrern und Bekennern. Diese Leitidee wurde innerhalb der Hagiographie von Hippolyte Delehaye (1859–1941) grundsätzlich in Frage gestellt, der notfalls die Texte opfern wollte, ohne die Heiligen anzutasten[18]. Er stieß damit zunächst auf erheblichen Widerstand[19], doch setzten sich viele seiner Auffassungen im Laufe der Zeit durch. – Inzwischen hatte sich ein allgemeiner Wandel vollzogen, der u. a. mit der Veränderung der Religiosität im 20. Jahrhundert in Zusammenhang steht. In der frühen Neuzeit kam der Hagiographie oft eine praktische Bedeutung zu, d. h. die Ergebnisse des Hagiographen bestimmten, welche Heiligen als solche galten und verehrt werden durften[20]. Ein prominentes Beispiel

15 Verschiedene Fassungen eines Textes wurden jedoch im allgemeinen nicht gedruckt.

16 Vgl. RUINART, Acta martyrum.

17 Bei der Wahl von Texten, die den frühen Akten besonders nahe standen, war Ruinart jedoch nicht immer Erfolg beschieden. DELEHAYE, Légendes hagiographiques, 114, bemerkt: „Le genre roman historique ... n'est pas mal représenté dans Ruinart." Ein weiterer Kritikpunkt war der in den *Acta martyrum* Ruinarts gebotene Text, vgl. DELEHAYE, Légendes hagiographiques, 108: „Tout le monde se trouve d'accord pour demander des textes mieux établis d'après la méthode philologique." Ausschlaggebend bei der von Ruinart getroffenen Auswahl waren vermutlich auch die Bekanntheit des Heiligen und die literarische Qualität des Werkes. Zur unglücklichen Wahl des Wortes *sincera* vgl. ebd., 110f. Delehaye zufolge war der Einfluß von Ruinart sehr groß und prägte manche Werke über die frühe Kirche, in denen Zitate aus verschiedenen Akten unkritisch angegeben werden, vgl. ebd., 111.

18 Vgl. DELEHAYE, Méthode hagiographique, Kapitel II: Les récits, 18–41. Den „Traditionalisten" warf Delehaye vor, den Heiligen an seine Legende zu binden. Opferte man die Legende, würde man somit auch den Heiligen „zu Fall bringen", vgl. ebd., 25. Delehaye betrachtete die Legende lediglich als die „Leihkleider" („vêtement d'emprunt") des Heiligen, vgl. ebd., 28.

19 Zu denken wäre etwa an den Streit zwischen Leclercq und Delehaye. Anlaß waren Rezensionen des Bollandisten, die Leclercq mißfielen, doch in Wirklichkeit beanstandete Leclercq Delehayes Zugriff und seine Sympathien für den Modernismus, hierzu vgl. JOASSART, Leclercq et les Bollandistes, bes. 113 und 120. Zu den Ansichten Delehayes, die ihn wiederholt in Gegensatz zu Rom brachten, und den Dokumenten, welche den Konflikt belegen, vgl. auch JOASSART, Delehaye.

20 Für das 20. Jahrhundert ist gleichwohl ein Heiliger zu nennen, der die hagiographische Kritik nicht überstand: Christophorus, der seit dem Zweiten Vatikanum nicht mehr als Heiliger gilt. In demselben Jahrhundert verwehrte man aufgrund der Arbeiten der Kommission für christliche Archäologie manchen vermeintlichen Heiligen die Verehrung. Man ließ ihre sterblichen Überreste aus den Kirchen entfernen, in denen sie ruhten, vgl. DELEHAYE, Sanctus, Kapitel V: Les saints qui n'ont jamais existé, 208–232, bes. 232.

hierfür ist das *Martyrologium Romanum* der Kardinäle Sirleto (1514–1585) und Baronius (1538–1607), wenngleich es streng genommen kein hagiographisches Werk ist[21]. Die Bedeutung des Martyrologiums fußte vor allem darauf, daß es für die gesamte katholische Christenheit verbindlich war. Es wurde sukzessive überarbeitet, da sich zeigte, daß sich die Autoren nicht immer auf zuverlässiges Material gestützt hatten[22].

Heute hat sich die Hagiographie teilweise von ihren kirchlich-theologischen Entstehungshintergründen gelöst und wird zunehmend auch als Teil säkularer, zumeist historischer Disziplinen behandelt. Die Frage nach der Echtheit der Quellen ist in den Hintergrund getreten. Dafür sind andere Aspekte ins Zentrum des wissenschaftlichen Interesses gerückt, etwa der Kontext, in den die überlieferten Quellen einzuordnen sind[23]. Es sind ferner Versuche unternommen worden, theoretische Ansätze aus anderen Fächern auf die hagiographischen Texte anzuwenden. So etwa von Hedwig Röckelein in ihrer Habilitationsschrift[24], in der sie Berichte über Reliquientranslationen des 9. Jahrhunderts nach Sachsen unter den drei Gesichtspunkten der Kommunikation, Mobilität und Öffentlichkeit auswertet. Unerheblich erscheint heute vielfach auch die Frage nach der Authentizität in bezug auf die Reliquien. Es genügt der Forschung, daß sie im Mittelalter Objekt der Verehrung waren und sie insofern als Teil historischer Wirklichkeit anzusprechen sind.

Besondere Beachtung hat in den letzten Jahren ein Phänomen gefunden, das gerade in der Hagiographie häufig anzutreffen ist: die Überarbeitung von Texten. Ergebnis dieser Bearbeitungsprozesse waren sukzessive Fassungen, die nicht immer leicht zu verorten sind. Ende des 19. Jahrhunderts glaubte Bruno Krusch genau zu wissen, wie man mit unterschiedlichen Versionen umzugehen hat: „Ist diese [die Urform] wiederaufgefunden, dann vereinfacht sich die vordem höchst verwickelte Quellenfrage, die beiden Ableitungen verlieren allen ihren Werth und erwecken höchstens noch ein literarisches Interesse; die Kritik aber kann jetzt zu

21 Zum *Martyrologium Romanum* vgl. SAXER, Martyrologien, 1447.

22 Eine Neuauflage im 20. Jahrhundert ist Delehaye und anderen Bollandisten zu verdanken, vgl. Martyrologium Romanum, ed. DELEHAYE/PEETERS. Gleichwohl zogen die Editoren nicht die letzten Konsequenzen: Das von ihnen bearbeitete *Martyrologium Romanum* lehnt sich an das *Martyrologium Romanum* der Kardinäle Baronius und Sirleto an, letzteres fußt wiederum auf dem Martyrologium Usuards von Saint-Germain-des-Prés. Die neueste Edition des *Martyrologium Romanum* hat stärker mit diesen Traditionen gebrochen. Manche Texte wurden Opfer der hagiographischen Kritik, vgl. die Anzeige von GODDING, Nouveau Martyrologe Romain, zur Neuedition des *Martyrologium Romanum* (2001).

23 Hierzu vgl. allgemein HERBERS, Kontext. Nicht zuletzt wegen der Beliebheit hagiographischer Themen in den letzten Jahrzehnten kann im folgenden nur ein Blick auf einige ausgewählte Forschungstendenzen geboten werden. Bereits 1981 verkündete Leonardi eine „hagiographische Wende“, vgl. DERS., Agiografia latina, bes. Fine del razionalismo e fortuna dell'agiografia, 644–650.

24 Vgl. RÖCKELEIN, Reliquientranslationen nach Sachsen. Zur Mobilität und Kommunikation vgl. ferner die Untersuchung von HERBERS, Mobilität und Kommunikation, welche dem Dossier der heiligen Chrysanthus und Daria gilt.

dem Urquell hinabsteigen, um an ihm reine Wahrheit zu schöpfen“[25]. Gegen Kruschs Ansatz wandte sich besonders Lotter in einem 1979 veröffentlichten Aufsatz: „Dieses Vorgehen, mittels der heuristischen Methoden den Archetyp zu erschließen und diesen zur alleinigen Grundlage der Textedition zu machen, verschließt der Forschung weitgehend die gerade bei diesem Quellenmaterial sich bevorzugt anbietenden Möglichkeiten, aus dem Vergleich verschiedener Redaktionen, Überarbeitungen und Neufassungen des gleichen Werks die jeweils spezifischen Intentionen der Redaktoren, den Wandel der Zeitanschauungen und die Entwicklung bestimmter Vorstellungen über größere Zeiträume hinweg feststellen zu können“[26].

Damit stand Lotter auf halbem Wege zwischen ersten kritischen Untersuchungen zu Parallelfassungen und den modernen Arbeiten zur sogenannten réécriture, die seine Worte anzukündigen scheinen. Bereits 1907 hatte Léon van der Essen die Überarbeitung von merowingischen Viten aus dem heutigen Belgien untersucht und dieses Phänomen als „remaniement“ bezeichnet[27]. Heute hat sich neben „remaniement“ oder seinem weniger gebräuchlichen Synonym „réfection“ der Terminus „réécriture“ (seltener: „récriture“[28]) durchgesetzt, der die Bearbeitung als bewußtes und systematisches Eingreifen in einen vorhandenen Text und die Erstellung eines neuen bezeichnet. Der Begriff war bereits in der französischen Literaturwissenschaft gebräuchlich, bevor er in die Hagiographie Eingang

25 KRUSCH, Jonas von Susa, 410 [zur *Vita Johannis Reomaensis*].

26 LOTTER, Hagiographische Quellen, 305.

27 Vgl. VAN DER ESSEN, Étude critique.

28 Dazu das Verb „réécrire“. Analoge Formen finden sich in anderen romanischen Sprachen (span. reescritura, ital. riscrittura usw.). Im Deutschen hat man sich in der Regel dafür entschieden, das französische Fremdwort zu verwenden. Eine Ausnahme bildet der von Corradini/Diesenberger herausgegebene Sammelband (2010), in dessen Titel bereits von „Wiederschrift“ die Rede ist, vgl. DIES., Zwischen Niederschrift und Wiederschrift. – Der von Goullet/Heinzelmann herausgegebene Sammelband Réécriture hagiographique bietet folgende Definition von réécriture: „rédaction d’une nouvelle version (*hypertexte*) d’un texte préexistant (*hypotexte*), obtenue par des modifications formelles qui affectent le signifiant (modifications quantitatives, structurelles, linguistiques), ou des modifications sémantiques, qui affectent le signifié“ (GOULLET/HEINZELMANN, Réécriture hagiographique, Avant-propos, 13). Vgl. die Rezension von Sofia SEEGER über das Sammelwerk in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 116 (2005), 107–109. Zur réécriture hagiographique vgl. außer dem bereits erwähnten Sammelband die Beiträge in Hagiographica 10 (2003). Dubois sprach im Zusammenhang mit den Martyrologien von „lebenden Werken“ („oeuvres vivantes“), d. h. von Texten, die einer ständigen Änderung unterworfen waren, vgl. DERS. Martyrologes, 18. Hagiographische Schriften sind lebende Werke par excellence. Zu lebenden Texten und der Frage nach dem Archetypus vgl. HERBERS, Liber sancti Jacobi, 21–23. In diesem Zusammenhang ist die nouvelle philologie zu erwähnen, ein neuer Ansatz in der Literaturwissenschaft, dessen Interesse nicht dem Urtext bzw. dem „besten Text“ gilt, sondern dem Werk in seinem handschriftlichen Kontext und den Varianten. So gesehen wertet die nouvelle philologie die Arbeit des Kopisten auf und versteht ihn zugleich als Autor und Herausgeber. Die Anhänger dieses Paradigmas nutzen die Möglichkeiten, welche die elektronische Datenverarbeitung bietet, nicht zuletzt für neue Editionen. Einer der Hauptvertreter der nouvelle philologie war Cerquiglini, vgl. z. B. sein Werk Éloge de la variante.

fand[29]. Im Rahmen des von François Dolbeau, Martin Heinzelmann und Joseph-Claude Poulin geleiteten Projekts „Sources hagiographiques narratives composées en Gaule avant l'an mil" (SHG), dessen Ziel die Inventarisierung hagiographischer Quellen aus dem Westfrankenreich ist, wurde die réécriture verstärkt Gegenstand historischer Studien. Bisher hat man sich vor allem mit den Viten beschäftigt[30], doch erscheint für die Zukunft eine Ausdehnung des Untersuchungsansatzes auf andere „Genera" wie z. B. die Translationsberichte wünschenswert, mag auch die Masse der „réécritures hagiographiques" im Bereich der Viten und Passiones zu suchen sein.

Nach diesem methodologischen Forschungsabriß gilt es, den Stand der Vinzenz-Forschung in gebotener Kürze darzustellen. Am Beginn der wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit dem heiligen Vinzenz steht der Aufsatz von Louis de Lacger von 1927, der einen Überblick über die früh- und hochmittelalterliche Verehrung bietet. Der Verfasser behandelt darin in erster Linie die Passio des Heiligen sowie verschiedene Überführungen von Vinzenz-Reliquien[31]. Für die Folgezeit zu nennen sind verschiedene Untersuchungen, die einzelne Aspekte des Kultes bzw. bestimmte Texte des Dossiers des Heiligen behandeln. Besonders eingehend beschäftigte man sich dabei mit der Frage nach der Entstehung und der Überlieferung der *Passio sancti Vincentii*[32]. Seit den 1960er Jahren ist ferner eine

29 Zunächst geschah dies stillschweigend, etwa in einem Aufsatz von Boureau von 1986, vgl. DERS., Légende religieuse, z. B. 47 (Verwendung der Parallelform „récriture"). Als frühe Studie über die verschiedenen Rezensionen eines hagiographischen Textes kann die Untersuchung von POULIN, Vitae de sainte Geneviève, 1986, gelten. Auch dort ist beinahe beiläufig von „réécriture" die Rede. Schließlich ist ein früher Aufsatz von VEYRARD-COSME (1993) in einem literaturwissenschaftlichen Sammelband zu nennen. Der Titel des Beitrags lautet: „Typologie et hagiographie en prose carolingienne: mode de pensée et réécriture". Früheren Datums als die genannten Untersuchungen sind eine Studie samt Editionsteil zur Vita der heiligen Pelagia und ihren Fassungen bzw. „réfections" sowie ein englischer Aufsatz, welcher der réécriture („rewriting") von Heiligenviten gilt, vgl. PETITMENGIN, Pélagie la pénitente (Untertitel: Métamorphoses d'une légende; 1981 und 1984) und BARTLETT, Rewriting Saints' Lives (1983).

30 Etwa in dem von GOULLET/HEINZELMANN herausgegebenen Sammelband Réécriture hagiographique; hierzu vgl. Avant-propos, 14. Baudouin DE GAIFFIER, Hagiographie et Historiographie, 140, beklagte noch 1970 das übermäßige Interesse an den Viten und den Passiones, worunter etwa die Mirakelberichte zu leiden hätten. Dabei gilt jedoch zu bedenken, daß die Forschung teilweise die späten Passiones außer acht gelassen hat. Mittlerweile dürfte die Bilanz für die Mirakelberichte positiver ausfallen, als dies zu Zeiten Gaiffiers der Fall war. In den letzten Jahrzehnten ist eine verstärkte wissenschaftliche Beschäftigung mit Wundern zu verzeichnen. Davon zeugen etwa HEINZELMANN, Recueil de miracles, RENDTEL, Hochmittelalterliche Mirakelberichte, SCHEIBELREITER, Wunder, AIGLE, Miracle et karāma, HERBERS/HEINZELMANN, Mirakel im Mittelalter, und der Quellenband Mirakelberichte, hg. von HERBERS/JIROUŠKOVÁ/VOGEL. Zur réécriture von Mirakelberichten vgl. ferner GOULLET/HEINZELMANN, Miracles.

31 Vgl. LACGER, St. Vincent.

32 Vgl. FRANCHI DE' CAVALIERI, Passio S. Vincentii, und SIMONETTI, Passione di S. Vincenzo. Erwähnung verdienen zudem die Gesta martyrum romains von Dufourcq, vgl. Bd. 2, 133–155 zum heiligen Vinzenz.

Flut von Arbeiten zu Prudentius erschienen. Darunter fallen auch mehrere Dissertationen über den spätantiken Dichter, die im Hinblick auf den heiligen Vinzenz von Bedeutung sind[33]. Geringe Aufmerksamkeit fanden hingegen die augustinischen Sermones zu Ehren des spanischen Märtyrers. Im allgemeinen wurden sie in der Vinzenz-Forschung bloß als subsidiäre Quelle herangezogen – selbst in dem 2000 erschienenen Aufsatz Drobners über diese Festpredigten[34].

Neue Impulse kamen seit Mitte des 20. Jahrhunderts aus Spanien. Das gilt vor allem für die in den 1940er Jahren einsetzende rege editorische Tätigkeit[35]. Man führte dort die Arbeit ausländischer Forscher fort, die bereits wichtige spanische Quellen zugänglich gemacht hatten[36]. In diesem Zusammenhang ist besonders die Edition des „Pasionario hispánico" von Fábrega Grau zu erwähnen, einer Sammlung von Passiones spanischer und nichtspanischer Märtyrer vornehmlich in Handschriften der Klöster Silos und Cardeña, darunter die *Passio sancti Vincentii*[37]. García Rodríguez konnte die neuen Ausgaben in ihrer 1966 erschienenen Monographie über den Kult der Heiligen im römischen und westgotischen Spanien nutzen[38]. Mit dieser Arbeit ist die zweite grundlegende Untersuchung zum

33 Folgende für das *Peristephanon* relevante Dissertationen sind erschienen: THRAEDE, Sprache und Stil (1965); KENNEL, Märtyrerhymnen des Prudentius (1975); HANLEY, Classical Sources (1980); PETRUCIONE, Martyrological Topoi (1985); PALMER, Prudentius on the martyrs (1989); MALAMUD, Classical Mythology (1989); KAH, Religiosität des Prudentius (1990); OLIVIA, Representation of sacrifice (1994); FUX, Sept passions (2003); SCHMIDT, Liber Peristephanon (2003); PROLINGHEUER, Peristephanon (2008). Vgl. auch die Monographie von ROBERTS, Poetry and the cult of the martyrs (1993).

34 Vgl. DROBNER, Festpredigten.

35 So wurden etwa in der Reihe Monumenta Hispaniae Sacra verschiedene liturgische Quellen sowie spanische christliche Inschriften herausgegeben und behandelt. In der Serie litúrgica sind erschienen: Oracional visigótico, ed. VIVES (1946); Liber commicus, ed. PÉREZ DE URBEL/GONZÁLEZ Y RUIZ ZORRILLA (1950); Antifonario visigótico, ed. BROU/VIVES (1959). In der Serie patrística wurde veröffentlicht: VIVES, Inscripciones cristianas (1941;^{2}1969). In den Studia Silensia gab JANINI den Liber ordinum sacerdotal heraus (1981).

36 Vgl. die Inscriptiones Hispaniae Latinae von HÜBNER (CIL II, 1869; CIL II Suppl., 1892), die Arbeiten der Mönche von Solesmes, etwa die Editionen des Liber mozarabicus sacramentorum (1912) und des Liber Ordinum (1904) von Dom FÉROTIN oder die Edition des mozarabischen Psalters in der Reihe der Henry Bradshaw Society, vgl. Mozarabic Psalter, ed. GILSON (1905).

37 Vgl. FÁBREGA GRAU, Pasionario hispánico. 1995 erschien in Sevilla unter Einbeziehung weiterer Handschriften eine neue Ausgabe des „Pasionario hispánico", der eine knappe Einführung vorangeht, vgl. Pasionario hispánico, ed. RIESCO CHUECA. Darin finden sich jedoch keine wesentlichen Ergänzungen zur Textgeschichte, so daß der Einleitungsband von Fábrega Grau unverzichtbar bleibt.

38 Vgl. GARCÍA RODRÍGUEZ, Culto de los santos. Die Arbeit von García Rodríguez wurde von der Dissertation von Castillo Maldonado über die iberischen Märtyrer und ihre Verehrung in der Spätantike wenn nicht ersetzt, so zumindest ergänzt, vgl. CASTILLO MALDONADO, Mártires hispanorromanos (1999). Im Gegensatz zu der Arbeit von García Rodríguez geht diese Monographie eher auf übergreifende Tendenzen und den allgemeinen Kontext (z. B. die Verfolgungswellen) als auf die einzelnen Heiligen im Spiegel der Quellen ein. Die Monographie von Velásquez zur Hagiographie und Heiligenverehrung im westgotischen Spanien hat sehr allgemeinen Charakter, vgl. DIES., Hagiografía y culto (2002).

Vinzenz-Kult genannt. Wenngleich der Titel eine Beschränkung auf das spätantike und westgotische Spanien erwarten läßt, bietet die Autorin einen kurzen, aber quellengesättigten Überblick über die Verehrung des heiligen Vinzenz im gesamten Frühmittelalter. Dabei zeigt sie eine beachtliche Vertrautheit nicht nur mit der spanischen, sondern auch mit der fränkischen und der italischen Überlieferung, und selbst Byzanz findet Berücksichtigung. García Rodríguez beschränkt sich nicht auf bestimmte Quellengattungen, sondern untersucht neben hagiographischen und liturgischen Quellen auch die Patrozinien[39].

Von den Vorarbeiten, die García Rodríguez geleistet hatte, profitierte auch der französische Theologe und Kirchenhistoriker Victor Saxer[40]. In den 1980er und 1990er Jahren veröffentlichte er verschiedene Aufsätze zum heiligen Vinzenz, die 2002 in einem Sammelband zusammengetragen wurden[41]. Dabei beschränkte er seine Studien auf die Verehrung bis zum Jahr 1000. Das Verdienst Saxers besteht vor allem darin, verschiedene Fassungen der *Passio sancti Vincentii* mit Blick auf ihre Edition untersucht und herausgegeben zu haben[42]. Seine Arbeiten zeigen, daß die Frage nach der Passio wie keine zweite in der Vinzenz-Forschung weiterhin das Interesse auf sich zog. Andere Aspekte kommen hingegen – bei einer Aufsatzsammlung nicht weiter erstaunlich – nur en passant zur Sprache. So hat sich Saxer ausgesuchten Quellen gewidmet[43], andere jedoch gänzlich oder weitgehend unberücksichtigt gelassen. Im Vordergrund standen für ihn die Überlieferung und die Entstehungsgeschichte der betreffenden hagiographischen Schriften. Eine Zuwendung zum Inhalt erfolgte in der Regel nur, um die Texte zu verorten und ihren historischen Gehalt zu überprüfen. Das zeigt etwa seine Einleitung zur Edition der *Inventio sive translatio beati Vincentii*[44]. Auf die Bedeutung des Textes als hagiographischer Quelle wird kaum abgehoben. Die darin enthaltenen Mirakelberichte sind bis heute nicht ausgewertet worden. Neben diesen eher textkritischen Studien sind Arbeiten zur Patrozinienforschung zu erwähnen, in denen Saxer – nicht systematisch – Vinzenz geweihte Heiligtümer aus Spanien, dem heutigen Frankreich und Italien zusammengetragen hat. Die Ergeb-

39 Allenfalls fällt der geringe Stellenwert diplomatischer Quellen auf, die teilweise Hinweise auf Patrozinien geben.

40 In dem Vorwort seiner gesammelten Aufsätze zum heiligen Vinzenz erklärt er, Ausgangspunkt seiner Studien sei die Erkenntnis gewesen, man könne die Untersuchung von García Rodríguez anhand neuer Ergebnisse aus dem Bereich der Archäologie ergänzen, vgl. SAXER, Saint Vincent, Introduction, S. V. Heute muß man wohl davon ausgehen, daß die Archäologie insgesamt keine wesentlichen neuen Befunde beisteuern konnte.

41 Vgl. SAXER, Saint Vincent. Einige dieser Aufsätze waren zuvor schwer zugänglich, da sie in regionalen Zeitschriften veröffentlicht worden waren. Zwei Artikel kamen neu hinzu, vgl. Passion et translation und Culte à Bergame.

42 Angesichts der breiten Überlieferung einiger dieser Texte ist dieses Unternehmen besonders verdienstvoll. Allerdings wurden bei manchen dieser Fassungen nicht alle Kodizes herangezogen. Ferner ist das beinahe vollständige Fehlen von Quellennachweisen zu beklagen. Eine Ausnahme ist die Edition von BHL 8632, wo Bibelstellen nachgewiesen sind.

43 Neben der Passio etwa dem Translationsbericht Aimoins von Saint-Germain-des-Prés, vgl. SAXER, Passion et translation.

44 Vgl. SAXER, Passion et translation, 273–291.

nisse sind für die unterschiedlichen Räume allerdings ganz unterschiedlich ausgefallen: Gelang es ihm, für Frankreich eine Vielzahl von Patrozinien zu erfassen, so sind die Lücken für Italien und mehr noch für Spanien deutlich erkennbar.

Einen weiteren großen Einschnitt der Forschungsgeschichte bildet das Vinzenz-Jahr 2004, in dem sich der Todestag des Märtyrers wohl zum 1700. Mal jährte. Das Jubiläum führte zu einem verstärkten Interesse am Heiligen, und zwar gerade an der Stätte seines Martyriums (Valencia) sowie am Ort seiner späteren Überführung (Lissabon). So waren verschiedene Aspekte besonders der Verehrung in Spanien Gegenstand einer Tagung in Valencia, während in der portugiesischen Hauptstadt des Todesjahres mit einer Ausstellung gedacht wurde[45]. Soweit zu den in dieser Arbeit berücksichtigten Veröffentlichungen, die in wesentlichen Punkten dem Forschungsstand des Jahres 2011 entsprechen[46].

Ziel der vorliegenden Untersuchung ist es, den von García Rodríguez eingeschlagenen Weg fortzusetzen und die verschiedenen Zeugnisse der Verehrung zu sichern und zu analysieren. Eine Beschränkung auf hagiographische Quellen im engeren Sinne würde demgegenüber nur Einzelaspekte des Vinzenz-Kultes hervortreten lassen. Da besonders der Wandel, der sich im Laufe der Jahrhunderte vollzogen hat, im Mittelpunkt dieser Arbeit steht, ist ein Längsschnitt durch die Geschichte des Vinzenz-Kultes beabsichtigt. An dem Beispiel des Diakons aus Zaragoza soll gezeigt werden, wie ein zunächst lokaler Heiliger „reüssierte“ und zu einem Märtyrer der Universalkirche wurde. Gegenstand der Untersuchung ist insofern weniger der historische Vinzenz als vielmehr seine Bilder in den Quellen. Damit rückt zunächst das Phänomen der Erinnerung, das in der mediävistischen Forschung der letzten Jahre erhebliche Aufmerksamkeit auf sich gezogen hat, in den Blick[47].

Im Falle des Vinzenz von Zaragoza wie der Heiligen allgemein war das Erinnern, die *memoria*, kein Selbstzweck, sondern stand in allgemeineren Zusammenhängen, die etwa im Apostolischen Glaubensbekenntnis greifbar werden: *Credo in Deum Patrem omnipotentem … et in Iesum Christum … Credo in Spiritum Sanctum, sanctam Ecclesiam catholicam,* ***sanctorum communionem****, remissionem peccatorum, carnis resurrectionem, vitam aeternam*[48]. In der Liturgie, aber auch in anderen religiösen Handlungen genauso wie in Texten wurden die verstorbenen Heiligen den Gläubigen immer wieder präsent. Die Gemeinschaft der Lebenden mit den verehrungswürdigen Toten, die im Glauben an Gott ihren Ursprung hatte,

45 Der Kongreß wurde von der Theologischen Fakultät der Universitat de València ausgerichtet. Dementsprechend stehen in den meisten Aufsätzen theologische Fragestellungen im Vordergrund, vgl. den Tagungsband (San Vicente mártir: servidor y testigo). Vgl. zudem den Katalog der Lissabonner Ausstellung (CARDOSO, São Vicente, Diácono e Mártir).

46 Nascimentos Studie zur Verehrung des heiligen Vinzenz in Lissabon, die Ende 2011 erschienen ist, konnte allerdings nicht mehr herangezogen werden, vgl. DERS., S. Vicente de Lisboa: legendas, milagres e culto litúrgico (testemunhos latinomedievais), Lissabon 2011.

47 Vgl. z. B. GOETZ, Moderne Mediävistik, V.3: Memoria und kulturelles Gedächtnis: „Memoria als Kultur“; FRIED, Erinnerung und Vergessen; FRIED, Schleier der Erinnerung.

48 DS 30. Hervorhebung der Verfasserin.

wurde so fortwährend erneuert zum Nutzen der einen und zur Ehre der anderen[49]. Dies kommt etwa in der *Passio Perpetuae et Felicitatis* zum Ausdruck, in der die Gläubigen zur *communio* mit Christus durch die Heiligen aufgefordert werden[50]. Die Erinnerung an die Heiligen war nicht nur gemeinschaftsstiftend, sondern diente den Lebenden auch dazu, sich mittels der Interzession des Heils zu versichern.

Die Vinzenz-Sermones des Augustinus lassen diese Gemeinschaft mit den Heiligen ebenfalls erkennen. Der Kirchenvater erwähnt mehrmals das Schauspiel des Martyriums, das sich den Zuhörern durch die Lesung, d. h. durch die Vergegenwärtigung der *Passio sancti Vincentii* unmittelbar vor der Predigt, dargeboten hat[51]. Nachdem Augustinus in Sermo 276 Vinzenz und den vom Teufel besessenen Datian einander gegenübergestellt hat, betont er, all das, die Wut des Statthalters und die Strafe seines Opfers, sei vorüber. Nun bleibe Datian die Strafe, Vinzenz hingegen die Krone. Sodann geht der Kirchenvater auf die Rolle des heiligen Vinzenz *in hoc mundo* ein. Er ruft die Zuhörer auf, den Ruhm der Märtyrer auf Erden zu zeigen, und fragt, in welcher Region des Römischen Reiches oder der christlichen Welt man etwa nicht den Festtag des Heiligen feiere[52]. Das Martyrium war zur Zeit der Predigt Vergangenheit. Das stellt Augustinus unmißverständlich klar. Gleichzeitig aber fordert der Kirchenvater die Zuhörer auf, den Blutzeugen zu ehren, und erinnert an seine Gegenwart auch im Diesseits.

Mit der *praesentia* des Heiligen in der Welt der Lebenden ist zugleich ein zentraler Aspekt der Heiligenverehrung benannt. Dazu zählt zum einen die ideelle Präsenz gleichsam vor dem inneren Auge des Gläubigen, wie sie in den augustinischen Sermones faßbar wird. Der Heilige wurde so, wie es Peter Brown ausgedrückt hat, ein „unsichtbarer Begleiter" des Einzelnen[53]. Mindestens genauso wichtig war die materielle oder sinnlich wahrnehmbare Gegenwart des Heiligen[54].

49 BEINERT, Re-Praesentatio, 417, verbindet die Gemeinschaft der Heiligen mit dem „Dialog der Lebenden mit den toten Seligen und die fürbittende Hilfe der Heiligen für jene, die noch auf dem Weg zu dem Ziele sind, welches sie schon erreicht haben".

50 Passio Perpetuae et Felicitatis, ed. AMAT, 104: *Et nos itaque quod audiuimus et contrectauimus, annuntiamus et uobis, fratres et filioli, uti et uos qui interfuistis rememoremini gloriae Domini, et qui nunc cognoscitis per auditum communionem habeatis cum sanctis martyribus, et per illos cum Domino nostro Iesu Christo, cui est claritas et honor in saecula saeculorum. Amen.* Auch im Sermo ‚Gloriosissimi Vincentii' wird die *communio sanctorum* greifbar. Am Ende steht der Wunsch, die *ecclesia* – hier verstanden als Gemeinde der Gläubigen – möge durch die Verdienste des Heiligen erneuert werden (*renascatur*), vgl. Sermo ‚Gloriosissimi Vincentii', ed. VILLANUEVA, 221.

51 Vgl. z. B. Augustinus, Sermo 274, ed. MIGNE, 1252: *Magnum spectaculum spectavimus oculis fidei, martyrem sanctum Vincentium ubique vincentem.*

52 Vgl. Augustinus, Sermo 276, ed. MIGNE, 1257.

53 Vgl. BROWN, Heiligenverehrung, Kapitel III: Der unsichtbare Begleiter, 56–71.

54 Isidor von Sevilla, Etymologiae X, 207, ed. LINDSAY: *Praesens dictus quod sit prae sensibus, id est coram oculis, qui sensus sunt corporis.* Zur (physischen) *prasentia* des Heiligen vgl. allgemein BROWN, Heiligenverehrung, Kapitel V: Praesentia, 87–103 und DINZELBACHER, ‚Realpräsenz' der Heiligen.

Diese physische Präsenz zeigte sich vor allem in den leiblichen Überresten des Heiligen. Deren Bedeutung lag nicht zuletzt in der Auffassung begründet, daß der Körper mit der Seele in Verbindung bleibt und in den Wundern weiterlebt[55]. Der unverweste Leib und seine Bleibe übten auf die Gläubigen eine besondere Anziehungskraft aus[56]. Die Begräbnisstätte galt als der Ort, an dem sich Präsenz und Wirkungsmacht des Heiligen besonders offenbarten. Diese Vorstellung war folgenreich: Pilger von nah und fern begaben sich an das Grab von Märtyrern und Bekennern. Auch trachteten einige Besucher danach, in den Besitz der Gebeine zu gelangen, zumal sich der Gedanke durchsetzte, jeder Altar müsse mit Reliquien ausgestattet sein[57]. Standen vollständige Leiber nicht zur Verfügung, begnügte man sich mit Teilreliquien[58]. Dem lag die Ansicht zugrunde, daß auch Partikel die volle Wirkungskraft besaßen[59]. Neben den Körperreliquien erlangten auch sogenannte *brandea* Bedeutung, d. h. Reliquien, die mit dem Märtyrer bzw. dessen Gebeinen in Berührung gekommen waren. Allerdings konnten sie nicht mit ganzen Heiligenleibern konkurrieren. Im Zuge von Überführungen gelangten Reliquien in ganz unterschiedliche Regionen. Die Ankunft der Partikel hatte zur Folge, daß der Heilige vor Ort bekannt oder in stärkerem Maße verehrt wurde. In einigen Fällen beeinflußte die Translation oder die Präsenz von Partikeln oder *brandea* sogar die Wahl des Patroziniums[60].

Darüber hinaus waren Reliquien im täglichen Leben in vielerlei Hinsicht von Bedeutung. Über ihnen wurden Eide abgelegt[61], in ihrer Nähe wollte man bestattet werden[62]. Pilger näherten sich den Partikeln in der Hoffnung, zu genesen oder einen Wunsch erfüllt zu bekommen. Belegt ist, daß die Gläubigen in der Kirche übernachteten, während sie darauf warteten, erhört zu werden[63]. Wunder stärkten die Besucher in ihrem Vertrauen auf die Macht des Märtyrers als Fürsprecher vor Gott und vermehrten den Ruhm des Interzessors. Neben den helfenden Heiligen tritt jedoch der strafende Heilige, der unangemessenes Verhalten ahndet und seinen Willen zu erkennen gibt[64].

55 MUSCHIOL, Spiritualität des Pilgerns, 33 und Gregor der Große, Dialogi IV, 6, ed. DE VOGÜÉ, 40.

56 Vgl. MUSCHIOL, Spiritualität des Pilgerns, 33. Zum unverwesten Leib vgl. auch ANGENENDT, Corpus incorruptum.

57 Vgl. GEMEINHARDT, Die Heiligen, 36–40.

58 Zum Widerspruch zwischen der Idee des *corpus incorruptum* und der Praxis der Reliquienteilung vgl. REUDENBACH, Reliquiare als Heiligkeitsbeweis, 18.

59 Hierzu vgl. Victricius von Rouen, De laude sanctorum 10, ed. MULDERS/DEMEULENAERE, 85: *Et ubi est aliquid, ibi totum est.*

60 Der Schutzpatron galt als der Eigentümer der ihm geweihten Kultstätte. Dies findet beispielsweise seinen Ausdruck in den Urkunden, in denen Könige oder Privatpersonen ihre Schenkung auf ihre Liebe und Verehrung für den Schutzherrn zurückführen.

61 Vgl. VON SCHERER, Handbuch des Kirchenrechtes 2, S. 699 Anm. 5; SCHRÖDER/VON KÜNSSBERG, Deutsche Rechtsgeschichte, 395 Anm. 33; HATTENHAUER, Recht der Heiligen, 68f.

62 Zur *depositio ad sanctos* vgl. DINZELBACHER, ‚Realpräsenz' der Heiligen, 123f.

63 Zur Inkubation vgl. u. a. PARMENTIER, Incubatie.

64 Zur Furcht vor den Heiligen und ihrer „bedrohlichen Präsenz" vgl. GEMEINHARDT, Die Heiligen, 42.

Auch durch Bilder erlangte der Märtyrer Präsenz. So ist der heilige Vinzenz beispielsweise auf einem Mosaik aus dem Ravenna des 6. Jahrhunderts zu sehen. Er trägt ein klerikales Gewand und eine Märtyrerkrone in der Hand, weist aber keine Attribute auf, die ihm allein eigen wären[65]. Spätere Abbildungen schöpften aus der *Passio sancti Vincentii* und erlauben eine relativ zuverlässige Zuordnung zum Diakon von Zaragoza[66].

War der Heilige räumlich vor allem in seiner Ruhestätte präsent, so galt er in zeitlicher Hinsicht als besonders wirkmächtig an seinem Festtag. Nicht nur die Verlesung seiner Passio und der Vortrag eigens verfaßter Predigten, sondern auch Gebete, Lesungen und Gesänge im Rahmen von Messe und Offizium zeugen von dem Bestreben, den Heiligen zu ehren und ihn zugleich als Mittler zu Gott anzurufen[67]. Mitterauer hat in der „tagesbezogenen Heiligenverehrung" etwas überspitzt einen Erweiterungsprozeß gesehen, der „vom lokal wirkenden Reliquienheiligen zum universal wirkenden Tagesheiligen" führte[68]. Die Bedeutung des *dies natalis* des Heiligen läßt sich auch daran abzulesen, daß er für den Täufling namengebend werden konnte[69]. Der urspüngliche Namensträger wurde so zum Patron des Getauften.

Vor dem Hintergrund dieser Entwicklungen wird deutlich, daß die Geschichte der Heiligenverehrung immer auch eine Chronik der Bemühungen war, den Heiligen in der Welt der Lebenden präsent zu machen und zu halten. Das geschah auf ganz unterschiedliche Weise, etwa mit Hilfe von Handlungen und Schriften. Wie bereits im Zusammenhang mit der réécriture angesprochen worden ist[70], begnügte man sich nicht damit, überlieferte Texte zu verwenden. Man überarbeitete sie und erzeugte so neue Formen schriftgestützter *memoria*. Im Zuge dieser Aktualisierung paßte man das Bild und den Kult des Heiligen den zeitgenössischen Bedürfnissen an.

Vergegenwärtigung und Aktualisierung machten nicht nur den Heiligen bekannt, sie brachten ihn auch den Menschen näher. Bereits Augustinus betont, Gott habe den Kirchen die Heiligenleiber gewährt, um das Gebet zu ermöglichen und nicht um den Ruhm der Märtyrer zu mehren. Diese hätten schließlich den vollen Ruhm bei ihrem Schöpfer[71]. Neben dieser bei Augustinus faßbaren soteriologi-

65 Hierzu vgl. unten S. 206. Eine Inschrift identifiziert den Märtyrer als *sanctus Vincentius*.

66 Zu der Vinzenz-Ikonographie im allgemeinen vgl. RÉAU, Vincent de Saragosse; SCHÜTZ, Vinzenz von Zaragoza; Centenário da trasladação und MATEU, Iconografía de San Vicente.

67 Zur *praesentia* des Heiligen durch die Lesung der Passio bzw. anläßlich der Feier seines *dies natalis* vgl. BROWN, Heiligenverehrung, 83: „So brachte die *passio* die Vergangenheit in die Gegenwart. Die Lesung der *passio*, die mit dem Höhepunkt des Heiligenfestes koinzidierte, gab der unsichtbaren *praesentia* des Heiligen ein lebendiges, augenblicklich gegenwärtiges Angesicht. Wenn die *passio* gelesen wurde, war der Heilige ‚wirklich' da …"

68 Vgl. MITTERAUER, Ahnen und Heilige, 338.

69 Vgl. ebd., 338.

70 Vgl. oben S. 16f.

71 Augustinus, Sermo 277, ed. MIGNE, Sp. 1258: *Praestitit ergo sanctorum corpora Ecclesiis suis ad memorias orationum, non ad glorias martyrum. Illi enim habent integram gloriam suam apud Creatorem suum.*

schen Bedeutung des Blutzeugen[72] werden noch verschiedene andere Funktionen greifbar. So meinte man, in der Nachahmung der Märtyrer Anteil an der Heilswirkung des Martyriums erlangen zu können[73]. Aufgrund ihrer besonderen Nähe zu Gott wurden Heilige zudem als Fürbitter angerufen. Daneben findet sich die Vorstellung, daß der Heilige bei Besessenen kraft seiner richterlichen Gewalt direkt eingreifen und die Dämonen vertreiben konnte[74].

Mit den gerade skizzierten Aspekten der *imitatio* und der *intercessio sanctorum* sind keineswegs alle Funktionen der Heiligen und ihres Kultes erschöpfend benannt. Seit den 1990er Jahren haben z. B. die Indienstnahme der Heiligen durch Herrscher und kirchliche Würdenträger sowie die identitätsstiftende Rolle von Märtyrern und Bekennern zunehmend Beachtung gefunden[75]. Darüber hinaus wäre etwa zu fragen, welche Bedeutung dem Heiligen als Glaubenszeugen bei der Häretikerbekämpfung zukam.

Wenn in der vorliegenden Arbeit diese und andere Aspekte des Heiligenkultes in Früh- und Hochmittelalter nachgezeichnet werden, so geschieht das nicht zuletzt vor dem Hintergrund der bereits angedeuteten Dialektik von Vergegenwärtigung und Aktualisierung seiner *memoria*, die beide Ausdruck und Mittel der *communio sanctorum* waren. Dabei gilt es einerseits zu ermitteln, wie der Heilige materiell präsent gemacht und sein Andenken gepflegt wurde. Andererseits stellt sich die Frage, welche Funktionen dem Märtyrer bzw. seiner Verehrung in den unterschiedlichen Räumen, Zeiten und Gebrauchszusammenhängen zukamen.

Wie soll nun das gerade angedeutete Untersuchungsziel im einzelnen erreicht werden? Welche Texte und Nachrichten stehen hierfür zur Verfügung? Den vorangehenden Ausführungen war bereits zu entnehmen, daß wir es mit einem heterogenen Quellenkorpus zu tun haben. Patrozinien, Epitaphien, Briefe, Erwähnungen in historiographischen Quellen usw. geben Auskunft über Vinzenz geweihte Kirchen und Klöster oder zeugen von der Verehrung, die ihm einzelne Personen zuteil werden ließen. Hagiographische Schriften wie etwa die Passio, das *Peristephanon* und Translations- und Mirakelberichte sowie einzelne liturgische Quellen (z. B. Sermones) vermitteln einen Eindruck von den im steten Wandel begriffenen Bildern und Funktionen des spanischen Märtyrers. Kalendarien und Marty-

72 Zur soteriologischen Funktion der Heiligen vgl. MERKT, Maximus von Turin, 240f.

73 So gesehen greifen pädagogische und soteriologische Funktion ineinander über, vgl. MERKT, Maximus von Turin, 240f. Vgl. in diesem Zusammenhang auch Maximus von Turin, Sermo CVI, 2 ed. MUTZENBECHER, 417: *Portio enim martyrii est fecisse quod martyres*.

74 Zum Heiligen als Exorzisten vgl. BROWN, Heiligenverehrung, 104–109 und MERKT, Maximus von Turin, 246f.

75 Vgl. etwa HERBERS, Entwicklung des politischen Jakobus, und weitere Beiträge des von Petersohn herausgegebenen Sammelbandes Politik und Heiligenverehrung; HENRIET, Exemple de religiosité politique, und andere Beiträge des von Derwich/Dmitriev herausgegeben Sammelbandes Fonctions sociales et politiques du culte des saints; SWINARSKI, Herrschen mit den Heiligen. Zur identitätsstiftenden Rolle der Heiligen vgl. u. a. den von Bauer/Herbers herausgegebenen Sammelband Patriotische Heilige, in dem die „Konstruktion religiöser und politischer Identitäten in der Vormoderne“ – so der Untertitel – untersucht wird.

rologien schließlich zeugen von der Präsenz des Heiligen in unterschiedlichen Räumen, enthalten z. T. aber auch längere Nachrichten zu seiner Leidensgeschichte. Eine erschöpfende Erfassung der Belege ist gerade bei einem so beliebten Heiligen wie Vinzenz schwer zu erzielen. Die Berücksichtigung bisher in der Vinzenz-Forschung kaum zur Kenntnis genommener Gattungen (z. B. Urkunden und Carmina) soll es jedoch erlauben, die Quellenbasis zu erweitern.

Neben einer solchen „Spurensicherung" ist es ein weiteres Anliegen dieser Arbeit, den Inhalt hagiographischer und liturgischer Quellen genauer zu analysieren[76]. Bis in die 1990er Jahre hinein galt das Interesse vor allem der Entstehungs- und Überlieferungsgeschichte bzw. dem Werk als Zeugnis für bestimmte Ereignisse (z. B. Translationen). Mit dem Blick auf die réécriture[77] der Schriften ging dann eine verstärkte Hinwendung zu dem Text selbst einher. Gerade hagiographische Werke sind in erheblichem Maße Darstellungsmustern verpflichtet und schöpfen aus der Bibel oder anderen, nicht nur hagiographischen Quellen. Denkbar wäre auch, daß besonders die älteren Texte klassische Autoren rezipieren. Es gilt daher zum einen, zentrale Ideen und Motive herauszuarbeiten, zum anderen die verwendeten Vorlagen – soweit möglich – zu ermitteln. Dies wiederum hilft, die Funktionen des Textes und des betreffenden Heiligen genauer zu bestimmen. War beispielsweise die *Passio sancti Vincentii* im wesentlichen ein „biographischer" Text, der Informationen über den Märtyrer zur Verfügung stellte, oder ein Vehikel, um Glaubensinhalte zu vermitteln oder bestimmte Verhaltensweisen als nachahmenswert darzustellen?

Mit Ausnahme einiger später Texte wie der Kurzfassungen in den Legendae novae werden alle in der Bibliotheca Hagiographica Latina und in dem Novum Supplementum von 1986 aufgeführten Quellen in der vorliegenden Untersuchung berücksichtigt. Die Werke liegen im allgemeinen in Drucken vor. Einige Fassungen der *Passio sancti Vincentii* sind allerdings noch nicht ediert. Daher ist mitunter eine Berücksichtigung der Handschrifenüberlieferung erforderlich. Als hilfreich erweist sich dabei die Bibliotheca Hagiographica Latina Manuscripta (BHLms[78]), in der für jede hagiographische Schrift die entsprechenden Kodizes aufgenommen wurden, die unter anderem in den Katalogen der Bollandisten erscheinen[79]. Liturgische Quellen konnten nur in begrenztem Maße für die Untersuchung herangezogen werden. Die Gründe für diese Entscheidung waren in erster Linie pragmatischer Natur. Die sehr breite Überlieferung dieser Texte, die Vielzahl ihrer Gattungen und die oft fehlenden Editionen hätten bei einer auch nur

76 Eine Zuwendung zum Inhalt hatte bereits I Deug-Su gefordert und in seinen Aufsätzen verwirklicht. In der Beschränkung auf „criteri esterni" wie etwa Termini technici sieht er apodiktisch ein Zeugnis für „pigrizia mentale", vgl. I DEUG-SU, Rifacimento agiografico, 123f. Der Forscher mißt der Quellenbestimmung eine wichtige Rolle bei, vgl. z. B. seine vorbildhafte Untersuchung Fonti della Vita Leobae.

77 Zur réécriture vgl. oben S. 16f.

78 Im Netz zugänglich unter: http://bhlms.fltr.ucl.ac.be/recherchesaint.cfm.

79 Es handelt sich dabei um die Zusammenstellungen der hagiographischen Handschriften einer bestimmten Bibliothek, die Poncelet und seine Nachfolger seit dem Ende des 19. Jahrhunderts in den Analecta Bollandiana bzw. in den Subsidia hagiographica veröffentlicht haben.

annähernd vollständigen Erfassung und Analyse einen Arbeitsaufwand erfordert, der die Möglichkeiten einer Dissertation bei weitem übersteigt.

Soweit es den zeitlichen Rahmen betrifft, setzt die Untersuchung im frühen 4. Jahrhundert (nach 304, dem vermutlichen Todesjahr des Vinzenz) an und reicht bis in das Hochmittelalter. Dabei steht die frühe Zeit bis etwa zur Translation nach Castres (863) im Vordergrund. Bis dahin hatten sich einige wesentliche Entwicklungen vollzogen. Der Kult des Heiligen hatte sich auch außerhalb der Iberischen Halbinsel gefestigt, und das Dossier des heiligen Vinzenz war entscheidend angereichert worden. Die folgenden drei Jahrhunderte erscheinen zumindest qualitativ prima vista von geringem Interesse. Deshalb werden sie hier nur kurz behandelt. Anders verhält es sich mit dem portugiesischen „Epilog". Aufgrund der 1173 erfolgten Translation nach Lissabon erlebte der Vinzenz-Kult im iberischen Westen eine Renaissance, die sich nicht zuletzt in der hagiographischen Produktion niederschlug. Auch außerhalb Portugals wurde die neue Ruhestätte der Vinzenz-Gebeine zur Kenntnis genommen, so daß sich vielerorts die Ansicht durchsetzte, der spanische Märtyrer sei in Lissabon aufzusuchen. Die Verbreitung der Vinzenz-Verehrung wird dementsprechend in einem eigenen Kapitel bis in das 13. Jahrhundert verfolgt.

Der zeitlichen Beschränkung auf die Spätantike und das Früh- und Hochmittelalter entspricht räumlich eine Konzentration auf den lateinischen Westen, so daß der byzantinische Bereich im folgenden allenfalls punktuelle Berücksichtigung erfahren kann. Besonders eingehend werden aufgrund der breiten Überlieferung die Iberische Halbinsel, das Frankenreich und Italien zu betrachten sein. Dabei wird im Unterschied zu früheren Arbeiten auch die Entwicklung im Ostfrankenreich in den Blick genommen[80].

Abschließend noch einige wenige Bemerkungen zur Gliederung der Arbeit. Der erste Abschnitt des Hauptteils (2) hat einführenden Charakter und behandelt die allgemeinen Voraussetzungen, d. h. die spätantike und frühmittelalterliche Heiligenverehrung und Hagiographie. Die folgenden drei Kapitel (3–5) bilden eine Einheit. Sie gelten den Hymnen des Prudentius, den Sermones des Augustinus und der *Passio sancti Vincentii* als den zentralen Texten, welche den literarischen Grundstock eines im Laufe der Jahrhunderte immer wieder aktualisierten und sich somit wandelnden Vinzenz-Bildes abgaben. Die übrigen Kapitel beleuchten den Vinzenz-Kult in verschiedenen Regionen. Hier spielen stärker als zuvor quantitative Aspekte eine Rolle, denn es werden die Erwähnungen des heiligen Vinzenz ausgewertet. Daneben erfahren längere Nachrichten und Texte eine eingehende Behandlung. Untersuchungsgegenstand ist zunächst die Verehrung auf der Iberischen Halbinsel, im Frankenreich und in Italien (6–8). Auf diese Beobachtungen folgt ein Kapitel zu den Randregionen des Vinzenz-Kultes bis Ende des 9. Jahr-

80 Der einzige, der bisher das Ostfrankenreich in seine Untersuchungen einbezogen hat, war Schreiber, vgl. DERS., Deutschland und Spanien. Zum Teil geht man in der Forschung von den heutigen Territorien aus, etwa SAXER, Culte en France, wenn er die Vinzenz-Verehrung in Frankreich behandelt.

hunderts (9). Es ist Räumen gewidmet, in denen der heilige Vinzenz nicht so intensiv verehrt wurde (England, Irland und Byzanz) oder für die kaum Spuren eines solchen Kultes existieren. Das letztere gilt für Nordafrika, wo zunächst der Einfall der Vandalen und dann die Eroberung durch die Araber einen Rückgang der Vinzenz-Verehrung bewirkten. In einem überleitenden Kapitel (10) wird sodann die Entwicklung nach der Überführung nach Castres und bis zur Translation nach Lissabon skizziert. Darauf folgt ein Abschnitt über die Intensivierung der Vinzenz-Verehrung im hochmittelalterlichen Portugal (11), der zugleich als Gegenfolie zu den frühmittelalterlichen Befunden dient. In der Zusammenfassung (12) werden schließlich die wichtigsten Ergebnisse noch einmal kurz beleuchtet und zur Ausgangsfrage in Beziehung gesetzt.

2) SPÄTANTIKE UND FRÜHMITTELALTERLICHE HEILIGEN-VEREHRUNG UND HAGIOGRAPHIE

Bis zum sogenannten Mailänder Toleranzedikt des Jahres 313 waren die christlichen Gemeinden im Römischen Reich einer Reihe von Verfolgungswellen ausgesetzt. Einer ersten Verfolgung durch Nero folgte die Bekämpfung durch die Kaiser Domitian, Trajan, Septimius Severus, Decius und Valerian, um nur einige von ihnen zu nennen[1]. Die meisten Opfer forderte jedoch die sogenannte Große Verfolgung (303–312)[2], an der u. a. Diokletian, Maximian und Galerius beteiligt waren und in deren Verlauf der heilige Vinzenz den Märtyrertod fand. Ganz unterschiedlich stellt sich dabei die Situation in den verschiedenen Regionen des Römischen Reiches dar. Während beispielsweise die christlichen Gemeinden in Gallien verschont blieben, mußten sie in Spanien schwer leiden[3].

Diejenigen, die für ihren Glauben gelitten hatten, galten als Märtyrer, wenn sie ihr Leben gegeben hatten[4]: *Martyrum nomen graecum est, latine testes dicuntur: si ergo testes sunt, pro testimonii sui veritate tanta perpessi sunt* – so Augustinus[5]. Der Kirchenvater führt *testis* als lateinische Entsprechung des griechischen Terminus *martyr* an, und betont, die Zeugen seien gestorben, um ihre Wahrheit zu bezeugen. Als erster Märtyrer oder Protomärtyrer gilt Stephanus, dessen Steinigung im Neuen Testament, genauer in der Apostelgeschichte, geschildert wird. Dort findet sich ansatzweise die Vorstellung, die Märtyrer kämen nach dem Tod direkt in den Himmel. Angedeutet wird dies in einer Vision des Stephanus, der vor dem Synhedrium aussagt[6].

In der Regel unterschied man in Spätantike und Mittelalter zwischen Märtyrern und Bekennern (*confessores*), allerdings gilt besonders für die Frühzeit eine gewisse Offenheit beim Gebrauch beider Termini[7]. So bezeichnet *confessor* teil-

1 Zu den verschiedenen Verfolgungswellen vgl. FLACH, Die römischen Christenverfolgungen; MIGLIORINI, Giurisdizione criminale, 33–57; VOGT, Christenverfolgung, bes. 1162–1204; FREUDENBERGER, Christenverfolgungen.

2 Zur Großen Verfolgung vgl. FREND, Martyrdom and Persecution, Kapitel 15: The Great Persecution, 303–312, S. 477–535; SCHWARTE, Diokletians Christengesetz; PORTMANN, Christenverfolgung.

3 Vgl. ALLARD, Espagne, 31.

4 Auch manche Christen, die ins Exil gingen, betrachtete man als Märtyrer. Zu denken wäre etwa an Papst Pontian, der auf Sardinien ein rauhes Leben führte. Hierzu und zur Legende eines Foltertodes Pontians vgl. CASPAR, Geschichte des Papsttums 1, 44–46. Vgl. auch DELEHAYE, Sanctus, Kapitel II: Martyr et confesseur, 109.

5 Augustinus, Sermo 6, ed. MIGNE, 988f. Zur Bedeutung des Wortes *martyr* vgl. Delehaye, Sanctus, Kapitel II: Martyr et confesseur, bes. 95–108.

6 Act. 7,55. Hierzu vgl. PETRUCIONE, Martyrological Topoi, 47. Vgl. auch Apoc. 2,10 und 7,9–14.

7 Zur Abgrenzung von *martyr* und *confessor* vgl. DELEHAYE, Sanctus, Kapitel II: Martyr et confesseur, 74–121. Zu dem Begriff „Märtyrer“ und dem synonymisch verwendeten Termi-

weise den Blutzeugen, während als Märtyrer auch ein tugendvoller Mann gelten kann. Isidor von Sevilla stellte etwa fest: *Duo sunt autem martyrii genera, unum in aperta passione, alterum in occulta animi virtute*[8]. Doch ist festzuhalten, daß das Martyrium ein besonderes Ansehen verlieh, das schwerlich durch ein tugendvolles Leben erreicht werden konnte[9].

Über die gegen die Christen geführten Prozesse führte man Akten, die dem Schema von Frage und Antwort folgend sich auf das Verhör des Richters konzentrierten[10]. Christliche zumeist anonyme Autoren griffen diese Protokolle auf und überarbeiteten sie. Das war die Geburtstunde der christlichen Acta martyrum. Das Verhör beginnt oft mit der Frage, ob die festgenommenen Christen bereit seien, den Kaisern, d. h. den Göttern, zu opfern. Darauf folgt ein Glaubensbekenntnis, das sich zuweilen auf die Worte *Christianus / Christiana sum* beschränkt. Der Statthalter versucht, den Willen des Gefangenen zu brechen, und greift auch auf Foltern zurück – vergebens. So gibt es denn nur einen möglichen Ausgang: den Tod. Die Akten schließen oft mit einem Lob der Märtyrer und einer Doxologie.

Der Beliebtheit der Märtyrer entsprechend fanden die Acta martyrum große Verbreitung. Der Verfasser des Prologs der *Passio Perpetuae et Felicitatis* stellt diese *nova documenta* neben die *vetera fidei exempla*, womit er offensichtlich die Bibel meint[11]. Doch gehörten die Acta martyrum nicht zum Schriftkanon, wie der Kirchenvater Augustinus hinsichtlich der *Passio Perpetuae et Felicitatis* ausdrücklich bemerkt[12].

Verschiedene Termini bezeichneten die Acta martyrum. Im Mittelalter waren vor allem die Bezeichnungen *passiones* bzw. *gesta martyrum* gebräuchlich. Seit dem 17. Jahrhundert fand der Terminus *acta* häufig Verwendung. Heute unterscheidet man in der Regel Acta martyrum, d. h. Prozeßakten oder eng mit Prozeßakten verwandte Quellen, von den Passiones als Texten, die mit Prozeßprotokollen nur entfernt verwandt sind. Dabei handelt es sich jedoch um eine Konvention,

nus „Zeuge“ vgl. BROX, Zeuge und Märtyrer. Zur Vorstellung des Martyriums in der frühchristlichen Zeit vgl. außerdem BAUMEISTER, Märtyrer und Martyriumsverständnis.

8 Isidor von Sevilla, Etymologiae VII, 11, ed. LINDSAY.

9 Vgl. DELEHAYE, Sanctus, Kapitel III: Martyr et confesseur, 109.

10 Neben den Akten christlicher Märtyrer gibt es sogenannte heidnische Märtyrerakten (*Acta paganorum*) aus den zwei ersten Jahrhunderten nach Christus. Ein großer Teil stammt aus Ägypten, konkret aus Alexandria, deshalb sind sie auch als *Acta Alexandrinorum* bekannt. Dabei handelt es sich um in Protokollform gehaltene Berichte von der Auseinandersetzung zwischen den römischen Autoritäten und Einwohnern von Alexandria, welche oft in Folter und Hinrichtung mündete. Zu den heidnischen Märtyrerakten vgl. Acta Alexandrinorum, ed. MUSURILLO; DERS., Pagan acts, bes. 555.

11 Passio Perpetuae et Felicitatis, ed. AMAT, 98–100. Gegen Ende der Passio werden die neueren Exempla noch einmal hervorgehoben: … *haec non minora veteribus exempla*, vgl. ebd., 182 und GAIFFIER, Miracles bibliques, 56.

12 ... *nec scriptura ipsa canonica est* …; Augustinus, De anima I, 10, 12, ed. VRBA/ZYCHA, 312. In diesem Zusammenhang unterscheidet Paul Vigué die „faits dogmatiques“, die den Glauben betreffen, und die „faits hagiographiques“. Bei den letzteren beansprucht die Kirche laut Vigué nicht, „unfehlbare Autorität“ zu sein, vgl. DERS., Liturgie et théologie, 26.

die nicht immer befolgt wird[13]. So ist die bereits erwähnte *Passio Perpetuae et Felicitatis*[14] nach heutigem Sprachgebrauch eher den Acta martyrum als den Passiones zuzurechnen, doch ist der herkömmliche Name dem Text geblieben. Der Ausdruck *gesta martyrum*, der sich noch Anfang des 20. Jahrhunderts einer gewissen Beliebtheit erfreute[15], wird nur noch begrenzt verwendet. Mit dem unspezifischen Terminus *legenda* bezeichnet man sowohl die Acta martyrum als auch die Viten[16]. Letztere wurden in der Regel zu Ehren von Bekennern verfaßt und beschäftigten sich dementsprechend nicht nur mit dem Tod, sondern in erster Linie mit dem Leben der betreffenden Heiligen. Zu beachten gilt, daß die mittelalterlichen Hagiographen nicht immer zwischen Passiones und Viten streng unterschieden haben. So tragen manche Leidensgeschichten von Märtyrern den Titel *Vita*[17]. Dahinter verbirgt sich möglicherweise ein Wandel in der Perspektive, d. h. ein erstarkendes Interesse am Leben der Blutzeugen. Auch Mischformen sind möglich, trägt doch etwa der Abschnitt über die Märtyrerinnen Flora und Maria im *Memoriale sanctorum* des Eulogius von Córdoba († 859) die Überschrift *Uita et passio sanctarum uirginum Florae et Mariae*[18]. Hier wird stärker, als es in vielen Passiones der Fall ist, das Leben der Heiligen beleuchtet.

Als besonders „wertvoll" gelten in der hagiographischen Forschung bis heute die Acta, die den Prozeßprotokollen nahe stehen – mit anderen Worten, die vermeintlich „authentischen" Texte[19]. Einer der ersten, der versucht hat, eine Methode der Textkritik zu entwickeln, um „echte" und „falsche" Märtyrerakten voneinander zu unterscheiden, war Le Nain de Tillemont (1637–1698). In seinen „Mémoires sur l'Histoire ecclésiastique" legt er dar, wie man vorzugehen habe: Beim Lesen einiger Akten wie der *Passio Polycarpi* und der Passio der Märtyrer von Lyon bei Eusebios werde man einen Sinn für echte Märtyrerakten entwickeln. Helfen könne dabei die Kenntnis der Geschichte, des Stils und der „discipline"[20].

13 Im folgenden soll an der fraglichen terminologischen Unterscheidung jedoch festgehalten werden. Als Oberbegriff wird allerdings sowohl von Acta martyrum als auch von Passiones die Rede sein.

14 Vgl. oben S. 21 und 29.

15 Etwa bei DUFOURCQ, Gesta martyrum romains. Was speziell die römischen Acta martyrum angeht, so hat sich allerdings die Bezeichnung *gesta martyrum* halten können.

16 *Legenda* ist ursprünglich das zu Lesende, etwa im Offizium. Zum Terminus „Legende" vgl. GÜNTER, Christliche Legende; LANZONI, Leggende storiche.

17 Hierzu vgl. unten S. 119.

18 Vgl. Eulogius von Córdoba, Uita et passio Florae et Mariae, ed. GIL, bes. 408. Auffällig ist die Bandbreite der Titel bei Eulogius von Córdoba. Die Bezeichnung *Confessio* für die Leidensgeschichte der heiligen Leocadia ist ungewöhnlich, vgl. Confessio Leocadiae, ed. FÁBREGA GRAU; Confessio Leocadiae, ed. RIESCO CHUECA. Sie verweist darauf, daß das Martyrium einem Bekenntnis gleichkam. Zum Glaubensbekenntnis der Märtyrer vgl. unten S. 51–53.

19 Dufourcq unterscheidet z. B. authentische Texte von Apokryphen. Apokryph sind in seinen Augen die römischen Gesta martyrum, die einer „unvollständigen und verformten mündlichen Überlieferung" folgten und von „Klerikern von geringer intellektueller und moralischer Kultur" verfaßt wurden, vgl. DUFOURCQ, Gesta martyrum romains 1, S. 359.

20 Unklar ist, was Tillemont genau mit „discipline" meint, vgl. LE NAIN DE TILLEMONT, Histoire ecclésiastique 1, 1, Avertissement, XXIII.

Die Zahl der Märtyrerakten, die als „authentisch" angesehen werden, ist seit den Tagen von Le Nain de Tillemont dramatisch gesunken. Haben bei Ruinart noch über 50 Stücke in seine Sammlung Eingang gefunden, so stellte Lanata (1973) nur 15 Werke zusammen, Knopf/Krüger/Ruhbach (1965) 14 und Musurillo (1972) zwölf. Barnes war noch rigoroser: Nur sieben Texte sah er als „echt" an[21]. In der Forschung geht die Tendenz dahin, auch vermeintlich „authentische" Stükke „fallenzulassen" und darin immer mehr Spuren späterer Bearbeitungen zu sehen[22]. Besonders im Falle der Prologe ist ein geringeres Alter möglich – so etwa im Falle der *Passio Perpetuae et Felicitatis* (BHL 6633)[23]. Ebenso ist bei hagiographischen Motiven (z. B. Visionen) damit zu rechnen, daß sie nicht zum ursprünglichen Textbestand gehörten und erst im Zuge der réécriture hinzukamen[24].

Besonders kritisch zeigte sich Lazzati (1956) im Umgang mit den Märtyrerakten. Glaubt man ihm, so sind keine Acta martyrum bekannt, welche die Struktur der Prozeßakten getreu wiedergeben. Lazzati vertritt die Ansicht, die Literatur über die Märtyrer sei im Rahmen der liturgischen Feiern zu ihren Ehren entstanden. Die dramatische Form, welche die Akten annehmen, sei gewählt worden, um den Gläubigen das Zeugnis der Märtyrer plastisch vor Augen zu führen. Um ihr Ziel zu erreichen, hätten die Redaktoren konsequent diejenigen Elemente aus den Prokonsularakten entfernt, die diesem Zweck abträglich waren[25]. Gleichzeitig unterstreicht Lazzati anhand der *Passio Perpetuae et Felicitatis* die theologische Tragweite der Acta martyrum und ihre didaktische Funktion. Die Märtyrer hätten demnach nicht nur durch ihr Blut, sondern auch in der Lehre ein Zeugnis abge-

21 Vgl. RUINART, Acta martyrum; LANATA, Atti dei martiri; KNOPF/KRÜGER/RUHBACH, Ausgewählte Märtyrerakten; MUSURILLO, Acts of the Christian Martyrs; BARNES, Names in Acta martyrum, 177f. Zu diesem Schwund vgl. BARNES, Names in Acta martyrum, 176f.; BRAVO, Método prosopográfico, 154f. Weniger streng war LECLERCQ, Les martyrs 2, der allein für das 4. Jahrhundert 40 „actes authentiques" anführte (und 14 „rédactions postérieures et pièces non historiques", darunter die *Passio sancti Vincentii*). – Die Fülle der oben aufgeführten Editionen der Acta martyrum ist verwirrend. Meines Erachtens hat sich die gleichzeitige Berücksichtigung verschiedener Acta als nachteilig erwiesen. Einzeleditionen wären vermutlich gewinnbringender, weil die Überlieferung dann genauer berücksichtigt werden kann. Dies verdeutlicht die vorbildliche Edition der Passio der heiligen Lucius und Montanus, die Dolbeau liefert. Nach einer Untersuchung der Handschriften und der Drucke bietet er Stemmata codicum und schließlich den mit reichlichen Quellennachweisen und sachlichen Anmerkungen versehenen Text, vgl. Passio Lucii et Montani, ed. DOLBEAU.

22 So fragt VAN HENTEN, Maccabees, 61f.: „Is it just a co-incidence that the names of the two female heroes in *Perpetua's Passion* together read *Perpetua Felicitas*, hinting at the martyrs' well deserved eternal heavenly reward?"

23 Vgl. Passio Perpetuae et Felicitatis, ed. AMAT, 98–104. In der Regel werden frühe Acta martyrum – falls überhaupt – nur mit knappen Worten, etwa einer Datierung eingeleitet. Eine ähnliche Erweiterung wie die *Passio Perpetuae et Felicitatis* zeigt eine Fassung der *Passio sancti Marcelli*; vgl. Testo 1 [ohne Erweiterung], in: LAZZATI, Letteratura sui martiri, 143f.; Testo 2 [mit Erweiterung], ebd., 145f.

24 Angenommen werden kann dies beispielsweise von den Visionen der Perpetua und des Saturus in der Passio Perpetuae et Felicitatis, ed. AMAT, 112–116, 126–130, 134–142 und 142–152.

25 Vgl. LAZZATI, Letteratura dei martiri, 27.

legt[26]. Lazzati sah in den christlichen Acta martyrum nicht verfälschte oder interpolierte Prozeßakten. Vielmehr betrachtete er sie als das Ergebnis einer bewußten Bearbeitung[27], deren Ziel es war, den Gläubigen christliche Inhalte zu vermitteln. Die Ergebnisse Lazzatis können auf spätere, vom Autor nicht mehr berücksichtigte Märtyrerakten übertragen werden, denn ähnliche Zielsetzungen dürften sich auch hier hinter den gewandelten Formen verbergen.

Vor diesem Hintergrund – die Acta martyrum als Vehikel der Glaubensverkündigung – wird verständlich, daß Passiones nicht als vormoderne Biographien gelten können[28]. Wer in diesen Texten und in den Viten die Erzählung eines individuellen Schicksals mit möglichst präzisen, nüchternen Angaben zu Leben und Tod des Heiligen sucht, hegt Erwartungen, die der Autor möglicherweise gar nicht erfüllen wollte. Die Heiligen sind eher Prototypen als Menschen mit konkreten Charakterzügen[29]. Ein markantes Beispiel dafür bieten die *Acta martyrum Scilitanorum*, in denen verschwiegen wird, wer die Verfolgten überhaupt waren[30].

Gerade mit Blick auf die funktionale Seite der Acta martyrum ist es fraglich, ob man z. B. mit Ruinart authentische Akten von unechten oder verfälschten Texten sinnvoll unterscheiden kann[31]. Bisbee zufolge dachte zumindest das intendierte Publikum der Märtyrerakten in ganz anderen Kategorien. Die Acta martyrum sind seiner Ansicht nach für die christliche Gemeinde de facto authentisch gewesen und haben dazu gedient, die Echtheit der Märtyrer zu beweisen. Bisbee betont ähnlich wie Lanata die propagandistische, polemische und erbauliche Funktion der Akten[32]. Unter diesen Vorzeichen tritt allerdings der historiographische Charakter fast notwendigerweise zurück.

Dies gilt nicht nur für die frühen Acta martyrum, sondern auch für spätere Texte. Insgesamt bilden Acta und Passiones martyrum ein heterogenes Quellen-

26 Vgl. ebd., 46.

27 So gesehen scheint Lazzati den Ansatz der réécriture vorwegzunehmen.

28 Gerade Lexikonartikel zu den Heiligen stützen sich häufig zu unkritisch auf die Passiones, um einen Überblick über Leben und Tod des Heiligen zu bieten.

29 DELEHAYE, Légendes hagiographiques, 23: „Ainsi dépouillés de leur individualité, isolés en quelque sorte du temps et de l'espace, enlevés à leur cadre naturel, les personnages historiques prennent dans l'esprit du peuple une forme irréelle et sans consistance." Als problematisch zeigt sich bei Delehaye, daß er hagiographische Quellen – in seinen Worten hagiographische Legenden – als Produkt der Wahrnehmungsweise des Volkes sieht. Gegenüber dieser Sichtweise sind die Leistungen einzelner Hagiographen hervorzuheben. Auch die Verschiebungen sprechen für die Bedeutung einzelner Verfasser. Entscheidend war der Prozeß der Verschriftlichung.

30 Die Acta beginnen mit den Worten: *Praesente bis et Condiano consulibus, XVI kalendas augustas, Kartagine in secretario inpositis Sperato, Nartzalo et Cittino, Donata, Secunda, Vestia, Saturninus proconsul dixit* ... Es folgt das Verhör, vgl. Acta martyrum Scilitanorum, ed. BASTIAENSEN/HILHORST, bes. 100. Die mittelalterlichen Hagiographen versuchten mitunter Abhilfe zu leisten, d. h. die Acta martyrum zu glätten und zusätzliche Informationen zu liefern.

31 Vgl. oben S. 14.

32 Vgl. BISBEE, Pre-Decian Acts, 93. Die Gegenüberstellung von Heiligen und Akten erinnert an Delehaye und sein Bemühen, die Heiligen zu retten und dafür notfalls die Texte zu opfern, vgl. oben S. 14.

korpus, für das verschiedene Klassifizierungsmodelle vorliegen. Einen nachhaltigen Einfluß hat in diesem Zusammenhang Delehayes Einteilung der Acta martyrum ausgeübt. Der Bollandist unterscheidet in „Les légendes hagiographiques" sechs Kategorien, je nachdem, in welcher Beziehung die Akten zu den gerichtlichen Protokollen stehen: 1) offizielle Protokolle des Verhörs; 2) Berichte von Augenzeugen oder von Zeitgenossen, die Augenzeugen befragt haben[33]; 3) Berichte, die auf 1) und 2) fußen; 4) „historische Romane", die nicht auf einer schriftlichen Vorlage basieren[34]; 5) „Phantasieromane"[35] („romans d'imagination"), d. h. Werke, deren Protagonist erfunden ist, und 6) Fälschungen[36].

Probleme ergeben sich aus der Sechsstufigkeit des Modells, die den Eindruck erweckt, man kenne genau die Entstehungsprozesse der Texte. Einem späteren Werk Delehayes liegt eine dreistufige Einteilung in historische Passiones, Märtyrer-Panegyriken und epische Passiones („Passions épiques", auch „Passions artificielles") zugrunde[37]. Besonders der Terminus „Passion épique" hat in der Forschung breite Akzeptanz gefunden[38]. Dabei bleibt die Geburtsstunde solcher Werke unklar. Delehaye zufolge waren allerdings bereits Ende des 4. Jahrhunderts epische Passiones im Umlauf[39].

Doch wann auch immer man die Entstehung der Passions épiques ansetzt, deutlich wird, daß Delehayes Einteilungen stets eine chronologische Komponente enthalten. Die „historischen Passiones" sind in der Regel die älteren und stammen aus dem 2. oder 3. Jahrhundert. Wie ist das zu erklären? Sind die Prozeßakten aus der Zeit der Großen Verfolgung verlorengegangen, so daß spätere Autoren die Informationen aus zweiter Hand hatten? Es wäre sehr wohl möglich, daß sogenannte epische Passiones nicht nur Ausdruck einer zunehmenden „Quellenferne", sondern einer Entwicklung des Genus sind. Tendenzen, die sich bereits in den frühen Acta martyrum beobachten lassen, wie etwa das Einfügen hagiographischer Elemente (z. B. Visionen), wären demnach in späterer Zeit verstärkt zum Tragen gekommen. Die Bedeutung theologischer Elemente wächst, während sich der Abstand zu den Rechtstexten im eigentlichen Sinne vergrößert. Zudem kommt es zu einer „Historisierung" der Acta martyrum, etwa um ihre Glaubwürdigkeit zu vergrößern oder aus einem Bedürfnis nach konkreten Angaben heraus. Die Dialoge werden immer länger; auch die narrativen Elemente nehmen zu. Das Schema von Frage und Antwort wird auf diese Weise zwar nicht gesprengt, wohl aber überstrapaziert.

33 Diese Berichte sind literarisch ausgeformt.

34 Mit Worten von Delehaye ein „tissu de réminiscences littéraires, de traditions populaires et de situations fictives"; DELEHAYE, Légendes hagiographiques, 114.

35 Ich übernehme hier die Übersetzung von BERSCHIN, Biographie und Epochenstil 1, S. 95.

36 Vgl. DELEHAYE, Légendes hagiographiques, 106–109.

37 Vgl. DELEHAYE, Passions des martyrs, bes. 13.

38 Zu bemerken ist, daß sich hinter dem Terminus „Passions épiques" bestimme Vorstellungen bezüglich des Charakters und der Funktion der Acta martyrum verbergen. Der Akzent liegt auf der Heldenhaftigkeit, mit der die Märtyrer ihren „Kampf" ausfechten.

39 Vgl. DELEHAYE, Passions des martyrs, 224. LANZONI, Diocesi d'Italia 1, S. 49, gab Delehaye zumindest für den Osten Recht.

Zu fragen wäre abschließend nach dem Gebrauch der Acta martyrum. Für die Zeit des Augustinus belegen Konzilsbestimmungen eine liturgische Verwendung in der nordafrikanischen Kirche[40]. Daß solche Bestimmungen nicht toter Buchstabe waren, zeigen die *Sermones de sanctis* des Augustinus. In ihnen bezieht sich der Kirchenvater des öfteren auf die vorangegangene Lektüre der Passio desjenigen Märtyrers, dessen Festtag er beging[41]. Auf der Synode, die 393 unter der Leitung des Aurelius von Karthago in Hippo Regius stattfand, wurde festgelegt, daß in der Messe die kanonischen Schriften – d. h. Altes und Neues Testament – sowie Passiones vorgelesen werden sollten. Auch in den Registern der Kirche von Karthago (5. Jahrhundert) wird unter dem Titel *De passionibus martyrum* festgehalten, die Passio dürfe zum Festtag der Heiligen verlesen werden[42].

Die nordafrikanischen Konzilskanones wurden auf der Iberischen Halbinsel rezipiert und in die *Collectio Hispana* aufgenommen[43]. Daß die Passiones dort tatsächlich zum Festtag der Märtyrer vorgelesen wurden, bezeugt Braulio von Zaragoza, wenn er in der *Vita Emiliani* schreibt: *Quo circa dictaui ut potui et plano apertoque sermone, ut in talibus rebus decet haberi, libellum de eiusdem sancti uita; breuem conscripsi, ut possit in missae eius celebritate quantocius legi ...*[44]

Auch die gallikanische Liturgie sah Lesungen am Festtag der Märtyrer bzw. in der Vigil vor, und dies bereits im 5. Jahrhundert, allerdings eher im Offizium. Überliefert sind zum einen *Sermones de sanctis*, in denen auf die Passiones martyrum Bezug genommen wird, zum anderen finden sich entsprechende Hinweise in provenzalischen Mönchsregeln[45]. Valerian von Cimiez erwähnt die Lesung von Passiones in einem Sermo zu Ehren des Märtyrers von Cimiez, während Faustus von Riez in einer zu Ehren der Makkabäer gehaltenen Predigt auf diese Praxis hinweist[46]. Die Mönchsregeln aus Südgallien schreiben vor, daß zur Vigil der Festtage der Märtyrer drei bis vier Lesungen oder *missae* erfolgen sollen, die erste aus den Evangelien, die weiteren aus den Passiones[47].

40 Zu den Konzilsbestimmungen vgl. DUVAL, Loca sanctorum 2, 543–545.

41 Hierzu vgl. unten S. 61.

42 Vgl. Concilium Hipponense a. 393, ed. MUNIER, Concilia Africae, 21; Registri ecclesiae Carthaginensis excerpta, ed. MUNIER, Concilia Africae, 186: *Liceat etiam legi passiones martyrum, cum anniuersarii dies eorum celebrantur*. Dieser Beschluß wurde in das Breviarium Hipponense, ed. MUNIER, Concilia Africae, 43, aufgenommen. Vgl. auch eine Bestimmung des Concilium Carthaginense aus dem Jahre 525, die vorsieht, in der Kirche solle nichts außerhalb des Kanons und der Märtyrer-Passiones verlesen werden, vgl. Concilium Carthaginense a. 525, ed. MUNIER, Concilia Africae, 265.

43 Concilium Carthaginense III, c. 47, in: Concilia Africana secundum traditionem collectionis quae Hispana nuncupatur, ed. MUNIER, Concilia Africae, 340.

44 Braulio von Zaragoza, Vita Emiliani, ed. VÁZQUEZ DE PARGA, 4f.

45 Vgl. die Belege in GAIFFIER, Lecture des actes; MARTIMORT, Lectures liturgiques, 97f.

46 Vgl. GRIFFE, Gaule chrétienne 3, 215. Weitere Belege: Avitus von Vienne, Homilia dicta in basilica sanctorum Acaunensium, ed. PEIPER, 145; Gregor von Tours, Liber in gloria martyrum 63, 73, 85 und 104, ed. KRUSCH, 81, 87, 95 und 109.

47 LAZZATI, Letteratura sui martiri, 21, nimmt im Falle des Aurelian von Arles Lesungen im Offizium an, bei Ferreolus vermutet er die „geistliche Lektüre der Mönche."

Mit diesem Usus standen die betreffenden Kirchen in einem Gegensatz zu der römischen Kirche. Das *Decretum (Pseudo-)Gelasianum* aus dem 6. Jahrhundert untersagte streng die Lektüre nichtkanonischer Texte in der Liturgie, etwa der Passiones martyrum. Dadurch sollte die Verbreitung häretischer Ansichten verhindert werden[48]. Mit dem Verbot, Passiones in der Liturgie zu verlesen, ging ein Mangel an diesen Texten einher. So schrieb Gregor der Große an Eulogius von Alexandria, in Rom fände sich außer dem Werk des Eusebios nur ein Kodex mit Märtyrer-Gesta[49]. Erst mit der Zeit lockerte sich das Verbot. Im Jahr 794 berief sich Papst Hadrian I. in einem an Karl den Großen gerichteten Brief explizit auf Kanones, welche die Lesung der Passio zum Festtag des Märtyrers gestatteten[50].

48 Hierzu vgl. LANZONI, Diocesi d'Italia 1, S. 70f.

49 Gregor der Große, Registrum VIII, 28, ed. NORBERG, 549f.: *Praeter illa enim quae in eiusdem Eusebii libris de gestis sanctorum martyrum continentur nulla in archiuio huius nostrae ecclesiae uel in Romanae urbis bibliothecis esse cognoui, nisi pauca quaedam in unius codicis uolumine collecta*. Gemeinhin geht man davon aus, daß Gregor der Große mit dem Band das *Martyrologium* (*Hieronymianum*) meinte.

50 Papst Hadrian stellt die Viten rechtgläubiger Autoren und die Passiones den Viten unbekannter Verfasser gegenüber, die bei kirchlichen Lesungen kaum berücksichtigt wurden: *Vitas enim patrum sine probabilibus auctoribus minime in ecclesia leguntur. Nam ab orthodoxis titulatas et suscipiuntur et leguntur. Magis enim passiones sanctorum martyrum sacri canones censuentes, ut liceat etiam eas legi, cum anniversarii dies eorum celebrantur*; Hadrian, Epistola [ad Karolum], ed. HAMPE, 49. Mit den Kanones waren offensichtlich die Bestimmungen nordafrikanischer Konzilien gemeint, vgl. hierzu oben S. 33. Zu diesem Brief vgl. allgemein LANZONI, Diocesi d'Italia 1, S. 74; GAIFFIER, Lecture des passions, 67f. Dem römischen Ordo XII ist zu entnehmen, daß zur Vigil der Heiligen ein doppeltes Offizium mit fünf bis neun bzw. drei bis neun Lesungen vorgesehen war. Zu den vorgelesenen Schriften sollen *usque Adriani tempora* die Passiones bzw. die Gesta der Heiligen gehört haben, allerdings nur in ihrer Kirche oder ihrem Titulus. Hadrian soll dann die Lesung dieser Texte auf den Petersdom ausgedehnt haben, vgl. Ordo XII, 24–25, ed. ANDRIEU, Ordines 2, 465f.; GAIFFIER, Lecture des passions, 66f.; MARTIMORT, Lectures liturgiques, 99. Aufgrund des Alters der frühesten Handschrift, die den Ordo überliefert, kann nur Papst Hadrian I. gemeint sein, vgl. GAIFFIER, Lecture des Passions 66f.

3) DIE HYMNEN IV UND V AUS DEM *PERISTEPHANON* DES PRUDENTIUS

3.1) UNTERSUCHUNGSGEGENSTAND UND VORGEHENSWEISE

Als früheste erhaltene Quelle zum heiligen Vinzenz gelten zwei um 400 entstandene Hymnen des iberischen Dichters Prudentius. Sie sind Teil einer Sammlung, die unter dem Titel *Peristephanon* („Über die Kronen") bekannt ist[1]. Ungeachtet gelegentlicher negativer Urteile über die literarische Qualität des Werkes[2] zählt das *Peristephanon* zu den bedeutendsten lateinischen Dichtungen der Spätantike. Im folgenden geht es weniger darum, den Verfasser als Dichter denn als einen Hagiographen zu würdigen, der bereits vorhandene Texte einer réécriture unterzog und andere Hymnen abfaßte, für die keine Vorlagen bekannt sind. Dadurch sicherte er die *memoria* der von ihm besungenen Heiligen. Ziel der Untersuchung ist es, im Sinne Dufourcqs „die Eigenschaften, die Gründe und die Folgen"[3], d. h. den Inhalt, die Quellen sowie die Verwendung und die Rezeptionsspuren der beiden Vinzenz betreffenden Hymnen zu bestimmen. Eine abschließende Würdigung des Martyriums des spanischen Diakons in der Darstellung des Prudentius kann sinnvollerweise allerdings erst nach Berücksichtigung der augustinischen Sermones und der *Passio sancti Vincentii* erfolgen[4].

3.2) LEBEN UND WERK DES PRUDENTIUS

Die ersten Hinweise auf Aurelius Prudentius Clemens und seine Werke finden sich in einem Brief des Sidonius Apollinaris sowie in *De viris inlustribus* des Gennadius von Marseille[5]. Das meiste jedoch, was über ihn bekannt ist, ist dem Dichter selbst zu verdanken, der in seine Werke immer wieder persönliche Erfahrungen einfließen läßt[6]. In dem *Epilogus*, in dem er auf sein Leben zurückblickt,

1 Vgl. Prudentius, Peristephanon, ed. CUNNINGHAM.

2 Lavarenne warf etwa dem Dichter wiederholt schlechten Geschmack vor; Prudentius, Peristephanon, ed. LAVARENNE, 11.

3 DUFOURCQ, Gesta martyrum romains 1, S. VII: „Pour comprendre un fait –, et, par là, j'entends un texte aussi bien que quoi que ce soit, – il est nécessaire d'en déterminer les caractères, les causes, les conséquences."

4 Vgl. unten Abschnitt 5.3.4.

5 Vgl. Sidonius Apollinaris, Epistolae II, 9 (an Donidius), ed. LVETJOHANN, 31; Gennadius von Marseille, De viris inlustribus XIII, ed. BERNOUILLI, 66.

6 Besonders die *Praefatio* (ed. CUNNINGHAM), der *Epilogus* (ed. CUNNINGHAM) – teilweise auch als *De opusculis suis Prudentius* bezeichnet – und das *Peristephanon* liefern Details zum biographischen Hintergrund. Zum Leben des Prudentius vgl. KIRSCH, Prudentius, 151–156.

stellt er seine Dichtkunst als eine Gabe dar, die er gespendet habe wie andere Geld[7].

Prudentius wurde 349 geboren. Er entstammte der Provinzialaristokratie[8]. In der Forschung ist umstritten, ob seine Heimat Calahorra oder Zaragoza war, allerdings ist Calahorra als Geburtsort des Prudentius wahrscheinlicher[9]. Über die Ämter, die er bekleidete, ist wenig bekannt. Der Dichter erwähnt seine *militia*, die als Amt am kaiserlichen Hof gedeutet worden ist[10]. Eine solche Interpretation legen auch die Worte des Gennadius von Marseille nahe. In *De viris inlustribus* bezeichnet er Prudentius als *Palatinus miles*[11].

Zeugnisse für eine wohl 401–403 unternommene Romreise finden sich in dem *Peristephanon*, etwa in der Hymne zu Ehren des heiligen Cassian von Imola. Dort erzählt der Verfasser, wie er in Imola vor dem Grab des heiligen Cassian stand und danach nach Rom weiterreiste, wo dank der Fürbitte des Märtyrers sein Wunsch in Erfüllung ging[12]. In Rom suchte er die Grabmale der heiligen Petrus und Paulus auf[13]. An das Grab des heiligen Hippolytus begab er sich mehrmals[14]. Die Romfahrt dürfte den Ausschlag gegeben haben, um den einen oder den anderen Märtyrer in seine Hymnensammlung aufzunehmen.

405 vereinte Prudentius seine Werke, in denen er verschiedene Aspekte der christlichen Religion thematisiert, zu einer Sammlung. Alle Schriften außer *Con-*

7 Vgl. Prudentius, Epilogus 1–10, ed. CUNNINGHAM, 401 und FONTAINE, Projets poétiques, 155f.

8 Vgl. FONTAINE, Projets poétiques, 146.

9 Diese unterschiedlichen Ansichten gehen auf Äußerungen des Dichters im *Peristephanon* zurück. Die Einwohner von Zaragoza bezeichnet er in *Peristephanon* IV als *noster populus* (Peristephanon IV, 1–4, ed. CUNNINGHAM, 286; vgl. auch ebd., 97–100, S. 289), während er Calahorra als *nostra Calagurris* bezeichnet (ebd., 31, S. 287). Doch auch Tarragona nennt Prudentius „unsere Stadt", vgl. Peristephanon VI, 143, ed. CUNNINGHAM, 319. Zu den Belegen und den in der Forschung vertretenen Ansichten vgl. MESSENGER, Prudentius, 87–90. Zur Heimat des Prudentius vgl. ferner die Belegstellen bei LANA, Capitoli prudenziani, 3f. sowie PALMER, Prudentius, 21f.; VIVES, Prudentiana, Kapitel II: La pàtria de Prudenci, 14–18; RIVERO GARCÍA, Poesía de Prudencio, 12–15. Möglicherweise hat die Identifizierung des Prudentius mit bestimmten Heiligen und Orten weniger mit lokalen Bezügen des Dichters denn mit dem Lobpreis der Märtyrer zu tun. Der Fall des Faustus von Riez zeigt zudem, daß die Bindung des Autors an eine Stadt andere Gründe als die Geburt haben kann. Im Zusammenhang mit Lyon spricht er von *nostra ecclesia*, obwohl er nicht aus Lyon stammt. GRIFFE, Gaule chrétienne 3, S. 219, erklärt diese Parteinahme mit einem Aufenthalt in dieser Stadt, bevor er nach Lérins zog.

10 Prudentius, Praefatio 19–21, ed. CUNNINGHAM, 2. Zur Deutung von *militia* vgl. etwa ALFONSI, Militia. Fontaine vermutet, daß Prudentius am Ende seiner Laufbahn privater Ratgeber Theodosius' I. war, vgl. FONTAINE, Projets poétiques, 147.

11 Gennadius von Marseille, De viris inlustribus, ed. BERNOUILLI, 66.

12 Vgl. Prudentius, Peristephanon IX, 3–12, ed. CUNNINGHAM, 326; ebd., 99–105, 329.

13 Zum Besuch der Apostelgräber vgl. Peristephanon XII, 59f., ed. CUNNINGHAM, 380f.

14 Zur Romfahrt des Prudentius vgl. FONTAINE, Pèlerinage de Prudence; LANA, Capitoli prudenziani, 24–32 und ebd., Appendice II, 46f.; SCHUMACHER, Prudentius an der Via Tiburtina; ARGENIO, Prudenzio a Roma, 170; DERS., Roma immaginata, 33–37; BARDY, Pèlerinages, 226f. Zu Pilgerfahrten nach Rom Ende des 4. Jahrhunderts vgl. allgemein BARDY, Pèlerinages.

tra Symmachum sowie der *Praefatio* und dem *Epilogus* sind unter griechischen Titeln bekannt[15]. In seinen Schriften bekämpft der Dichter die inneren und äußeren Feinde der Kirche und besingt die christlichen Werte und Traditionen[16]. Oft tat man sich schwer, die Eigenart des Prudentius zu erfassen und das Maß an Innovation und an Verpflichtung gegenüber der heidnischen Tradition zu bestimmen. In der älteren Forschung ist die Tendenz zu beobachten, in den Gedichten des Prudentius klassische Formen und neue christliche Inhalte zu erblicken[17]. Daß man dem spanischen Dichter damit nicht gerecht wird, haben Forscher wie Cunningham betont, der auch Neuerungen in der Form erkannte[18].

3.3) DAS *PERISTEPHANON*

Was man heute unter *Peristephanon* kennt, ist eine Sammlung von 14 Hymnen zu Ehren von Märtyrern. Die genauen Entstehungsumstände sind nicht bekannt, doch scheinen zumindest manche Hymnen vom Bischof Valerian von Calahorra in Auftrag gegeben worden zu sein[19]. Am stärksten sind spanische und italische Blutzeugen vertreten. Daneben finden sich drei weitere Hymnen, die einem Märtyrer aus Illyrien (Quirinus von Siscia), aus Syrien (Romanus von Antiochia) und aus Nordafrika (Cyprian von Karthago) gelten. Zeitlich spannt sich der Bogen von den Aposteln Petrus und Paulus bis zu Vinzenz, d. h. bis zur Großen Verfolgung.

Cunningham zufolge muß man *inscriptiones*, *hymni* und *passiones* unterscheiden[20]. Einzig das Carmen über das Heiligtum in Calahorra kann als Inschrift gelten. Für die restlichen Gedichte hat Fux in Anlehnung an Cunningham eine Zweigliederung in Passiones und Hymni angenommen, die er in ihren ursprüng-

15 Die griechischen Titel lauten folgendermaßen: *Apotheosis*, *Psychomachia*, *Hamartigenia*, *Dyttochaeon*, *Cathemerinon*. Zur Frage, ob sie von Prudentius stammen, vgl. RIVERO GARCÍA, Poesía de Prudencio, 33–35. Bei Gennadius von Marseille sind nur drei griechische Titel aufgeführt (*Apotheosis*, *Psychomachia*, *Hamartigenia*), das *Peristephanon* wird als *hymnorum* [*liber*] erwähnt, vgl. Gennadius von Marseille, De viris inlustribus, ed. BERNOUILLI, 66.

16 Im Werk des Prudentius sieht Fontaine den Versuch, den christlichen Glauben zu stärken und die Heiden zu bekehren, die sich mit letzter Kraft gegenüber den Christen zu behaupten suchten. Dieser verzweifelte Kampf ging von dem Streit um den Victoria-Altar (384) aus und dauerte bis zur Schlacht am Frigidus (394), vgl. FONTAINE, Projets poétiques, 143 und 145.

17 Zum klassischen Erbe bei Prudentius vgl. u. a. GNILKA, Frühe Kirche, bes. 457f. und HANLEY, Classical Sources.

18 Vgl. CUNNINGHAM, Poems, 61.

19 Etwa *Peristephanon* XI (vgl. den Anfang und das Ende der Hymne); FONTAINE, Projets poétiques, 147. Zur Datierung der einzelnen Hymnen vgl. FUX, Sept passions, der die These vertritt, es habe einen Kern von sieben metrischen Passiones gegeben, darunter *Peristephanon* IV und V. Fux vermutet, *Peristephanon* II und XIV seien die Vorlagen für *Peristephanon* V gewesen, *Peristephanon* V wiederum das Modell für *Peristephanon* IV und VI, vgl. ebd., 46–49. Zu den Parallelen zwischen *Peristephanon* II, V und X vgl. ebd., 51f. Der Forscher berücksichtigt jedoch nicht die hagiographischen Vorlagen der Hymnen, die teilweise Thema und Wortschatz überhaupt erst verständlich werden lassen.

20 Vgl. CUNNINGHAM, Poems, 59.

lich verschiedenen Titeln bestätigt sieht. Während die älteren Carmina angeblich den Titel *Passio* behalten hätten, würden die jüngeren jeweils als *Hymnus* bezeichnet[21].

Die Carmina des *Peristephanon* wurden im Mittelalter in unterschiedlichen Kontexten überliefert, häufig als geschlossene Sammlung ohne zusätzliche Texte oder zusammen mit anderen Werken des Prudentius, zum Teil aber auch in Passionalia oder Sammlungen von Heiligenviten[22]. Letzteres ist besonders seit dem Hochmittelalter zu beobachten. Waren die Hymnen des *Peristephanon* geschlossen tradiert, so variierte ihre Anordnung von Handschrift zu Handschrift[23]. Mitunter ließ man das eine oder das andere Carmen fort.

Zwei Handschriften haben aufgrund ihres Alters einen besonderen Stellenwert. Der Kodex Paris, BN, lat. 8084 enthält neben anderen Werken des Prudentius das *Peristephanon* bis Hymne V, 142[24]. Ebenfalls aus dem 6. Jahrhundert stammt der Textzeuge Mailand, Biblioteca Ambrosiana, D 36 Sup., wenngleich einige Lagen erst später hinzugekommen sind[25]. Die Handschrift wurde von ihrem Eigentümer Dungal mit Glossen versehen und dem Kloster Bobbio geschenkt. Dungal war es auch, der den Kodex von zwei westfränkischen Schreibern ergänzen ließ[26]. Der Textzeuge enthält die beiden Hymnensammlungen, d. h. *Cathemerinon* und *Peristephanon*, sowie von späterer Hand Fragmente aus *Apotheosis*, *Hamartigenia*, *Psychomachia* und *Contra Symmachum*. Das *Peristephanon* ist jedoch nur fragmentarisch überliefert; einige Hymnen fehlen, von Nr. V ist nur das Ende tradiert[27].

21 Vgl. CUNNINGHAM, Poems, 58 und FUX, Sept passions, 66. Trotzdem soll hier von allen Carmina als Hymni die Rede sein. Delehaye hat – anders als bei anderen Carmina – Zweifel an der „Echtheit" des Titels der metrischen *Passio sancti Vincentii*, in dem bereits das Epitheton *sanctus* vorkommt. Er hält für wahrscheinlicher, daß der urspüngliche Titel des Gedichts *Vincentio martyri Caesaraugustano* war, vgl. DELEHAYE, Sanctus, 55. Fux erwidert, *sanctus* und *beatus* würden als Epitheta später im Titel vorkommen als *martyr*, doch sie wären bereits bei Prudentius zu finden, vgl. FUX, Sept passions, 69. Auch die Ergebnisse von Bastiaensen weichen von denen von Delehaye ab. Er stellt schon für das späte 4. Jahrhundert eine verbreitete Verwendung von *sanctus* als Epitheton fest, vgl. BASTIAENSEN, Désignations du martyr, 24f.

22 Als Beispiel kann der Kodex Den Haag, Meermann Westreen, 30 aus dem 11. Jahrhundert angeführt werden. Auf die *Passio sancti Vincentii* (BHL 8630) folgt *Peristephanon* V, sodann erscheinen andere Passiones bzw. andere hagiographische Quellen, vgl. BHLms, Nr. 8637.

23 Es lassen sich jedoch gewisse Tendenzen in der Anordnung beobachten. In der Handschriftengruppe Γ, die Cunningham in seiner Edition unterscheidet (vornehmlich fränkische Kodizes), ist die Reihenfolge der Hymnen beinahe konstant, vgl. CUNNINGHAM, Praefatio, XIIIf.

24 Vgl. CUNNINGHAM, Praefatio, X–XII. Ein Teil der Handschrift ist offensichtlich verlorengegangen; vgl. ebd., XI.

25 Vgl. ebd., XIIf.

26 Vgl. FERRARI, In Papia conveniant, 40–47, bes. 46, und RIVERO RECIO, Poesía de Prudencio, 234f.

27 Abgesehen von *Peristephanon* V sind überliefert: Peristephanon X, 1–205 und 454–1140; Peristephanon I, II und III, 1–112; Peristephanon IV, XIV, VI, VII und IX. Es fehlen Peristephanon VIII und XI–XIII; vgl. CUNNINGHAM, Praefatio, XII.