

Splendens patria

Die *Vita Severini* (um 511) über irdische und himmlische Heimat

von

Andreas Merkt

Die Donau ist fern, wenn man am Golf von Neapel lebt. Wie sich jene Mönche fühlten, die es Ende des fünften Jahrhunderts aus ihrer Heimat in Ufernoricum und Raetien in ein Kloster in der Nähe von Lucullanum verschlagen hatte, wissen wir nicht. Aber wir können uns vorstellen, dass sie oft an ihre Heimat zurückdachten, an die Donau, die in diesen Jahren im Winter meist zugefroren war¹ und nach der Schmelze oft Hochwasser führte², an die Felder, die gelegentlich der Getreiderost³ oder ein Heuschreckenschwarm⁴ heimsuchte, an die Dörfer, welche die „Barbaren“ dem Erdboden gleich gemacht hatten.⁵

Derlei Bilder präsentiert die *Vita Severini*. Sie dürften weniger dem Gedächtnis ihres Autors, des Abtes Eugippius, als den Köpfen jener älteren Brüder entstammen, auf die Eugippius sich beruft, wenn er schreibt, er habe „auf Grund der uns sehr wohlbekannten und täglichen Erzählungen der älteren Generation einige Angaben für eine Gedenkschrift zusammengestellt“.⁶

Die gesamte Schrift lässt eine Landschaft auferstehen, die jene Mönche fast drei Jahrzehnte zuvor verlassen mussten. Detaillierte Ortsangaben verraten die Ortskundigkeit der Erzähler, auf die Eugippius zurückgreift.⁷ Die frühere Forschung ließ

¹ Vgl. EUGIPPIUS, *Vita Severini* 4,10 (64,18 f VETTER/MOMMSEN). Ich beziehe mich auf die kritische Edition, die Emil Vetter auf der Grundlage der MGH-Edition Theodor Mommsens erstellt und Rudolf NOLL herausgegeben hat: EUGIPPIUS, *Das Leben des heiligen Severin*. Lateinisch und Deutsch. Einf., Übers. und Erl. v. Rudolf Noll, Passau 1981 (Berlin 1963). Ebd. auch die Übersetzung Nolls, an der ich mich gelegentlich orientiert habe. Vgl. auch die von Philippe Régerat besorgte Ausgabe in den *Sources Chrétiennes* (Bd. 372), Paris 1991.

² Vgl. ebd. 15 (78,26–80,9).

³ Vgl. ebd. 18,1 (82,28–33).

⁴ Vgl. ebd. 12,1 (74,24–26).

⁵ Vgl. z. B. 1,5 (58,25–60,3).

⁶ EUGIPPIUS, ep. ad Paschasium 2 (40,18 f MOMMSEN/VETTER); Ü: NOLL (wie Anm. 1) 41. Für Eugippius vgl. Johannes HOFMANN, *Das Werk des Abtes Eugippius*. Zum literarischen Vermächtnis eines spätantiken Augustinus-Kenners an die frühmittelalterliche Kirche des Abendlandes, in: ZKG 109 (1998) 293–305. Eine umfangreiche Bibliographie zur *Vita Severini*: Walter POHL/Maximilian DIESENBERGER (Hgg.), *Eugippius und Severin*. Der Autor, der Text und der Heilige (Öst. Ak. der Wiss., Philos.-hist. Kl. Denkschriften 297, Forschungen zur Geschichte des MA 2), Wien 2001, 143–152.

⁷ Ob Eugippius selbst Severin begegnet ist und manches aus eigener Erinnerung erzählt, wird kontrovers diskutiert. Vgl. Friedrich LOTTER, *Severinus von Noricum*. Legende und

sich durch solche präzisen topographischen Auskünfte dazu verleiten, die *Vita* vor allem als eine verlässliche Geschichtsquelle zu lesen. Wenn auch manches hagiographisch stilisiert sei, stimmten doch wohl, so meinte man, die grundlegenden Fakten.⁸

Nun können jedoch scheinbar detailgetreue Hinweise, darauf hat nicht zuletzt Carlo Ginzburg hingewiesen, dazu dienen, einen „Wahrheitseffekt“ zu erzielen, d. h. einer rein erfundenen Geschichte Glaubwürdigkeit zu verleihen.⁹ Entsprechend verstehen manche neuere Gelehrte diesen Faktenreichtum umgekehrt gerade als Indiz für Fiktion.¹⁰ Wie dem auch sei, Konsens dürfte wohl inzwischen das ausgewogene Urteil Walter Pohls finden:

„Die *Vita Severini* ist keine einfache Widerspiegelung der untergegangenen Welt des römischen Ufernoricum. Sie erhält ihre Bedeutung als Teil einer kulturellen Praxis, durch die Grenzerfahrungen erinnert, erklärt und gestaltet wurden. Die gemeinsame Vergegenwärtigung des Heiligen wurde verbindendes Element einer Gemeinschaft (oder verschiedener Gemeinschaften).“¹¹

Die *Vita* erscheint darum in der neueren Forschung vor allem als Echo auf Diskussionen über die angemessene Bewältigung schwieriger Umstände, mit denen es die „Modell-Leser“ zu tun hatten. Sie behandelt spätantike und frühmittelalterliche Dauerthemen wie Barbarenüberfälle¹², das Verhältnis von geistlicher und politischer Macht, von Laien und Klerikern¹³, die Spannung von *vita activa* und *vita contemplativa*, die vor allem die Mönche verspürten¹⁴, die Aufgaben reicher Patrone¹⁵ – und eben auch ein Thema, das bislang, wenn ich recht sehe, noch nicht eigens wahrgenommen wurde: den Verlust der Heimat und seine Bewältigung.

Dass dieses Thema vielleicht nicht ganz unbedeutend ist, legt eine schlichte Beobachtung nahe: Es kommt in den Rahmenteilchen des Werkes vor, von denen ja zu erwarten ist, dass sie in besonderem Maße Hinweise auf das Gesamtverständnis der Schrift enthalten.

historische Wirklichkeit. Untersuchungen zur Phase des Übergangs von spätantiken zu mittelalterlichen Denk- und Lebensformen (Monographien zur Geschichte des Mittelalters 12), Stuttgart 1976, 21–23; RÉGERAT, (wie Anm. 1) 10. Ausschlaggebend ist eine textkritische Entscheidung zum 43. Kapitel, wo die Manuskriptklasse II die *lectio difficilior* mit *nostris vix respondentibus* bringt. Liest man mit der MS-Klasse I *nobis*, wäre Eugippius beim letzten Psalmsingen am Todesbett des Heiligen anwesend gewesen.

⁸ So z. B. LOTTER (wie Anm. 7) und Heinrich KOLLER, Der Donauraum zwischen Linz und Wien im Frühmittelalter, in: Historisches Jahrbuch der Stadt Linz (1960) 11–53.

⁹ Vgl. Carlo GINZBURG, Veranschaulichung und Zitat. Die Wahrheit der Geschichte, in: DERS., Der Historiker als Menschenfresser. Über den Beruf des Geschichtsschreibers, Berlin 1990, 85–102.

¹⁰ Vgl. vor allem Walter GOFFART, Does the *Vita S. Severini* Have an Underside?, in: POHL/DIESENBERGER (wie Anm. 6) 33–40.

¹¹ Walter POHL, Einleitung: Commemoratorium – Vergegenwärtigungen des heiligen Severin, in: ebd. 9–23, dort 23.

¹² Vgl. dazu GOFFART (wie Anm. 10) 37.

¹³ Vgl. Maximilian DIESENBERGER, Topographie und Gemeinschaft in der *Vita Severini*, in: POHL/DERS. (wie Anm. 6) 77–97.

¹⁴ Vgl. Ian WOOD, The Monastic Frontiers of the *Vita Severini*, in: POHL/DIESENBERGER (wie Anm. 6) 41–51.

¹⁵ Vgl. Kate COOPER, The Widow as Impresario: Gender, Legendary Afterlives, and Documentary Evidence in Eugippius' *Vita Severini*, in: POHL/DIESENBERGER (wie Anm. 6) 53–63. Conrad LEYSER, Shoring Fragments Against Ruin? Eugippius and the Sixth-Century Culture of the Florilegium, in: POHL/DIESENBERGER 65–75.

Zu dieser Rahmung gehört im Falle der Vita Severini der Brief des Eugippius an den Diakon Paschasius, der gemeinsam mit der Antwort des Paschasius sozusagen als programmatisches Vorwort dient. Darin nennt Eugippius den vordergründigen Zweck der Schrift: dem künftigen Gedächtnis des Heiligen bei der Nachwelt zu dienen¹⁶. Nach einer Reihe dem Genre einer Dedikation geschuldeten Bescheidenheitsfloskeln schlägt er schließlich das Thema *patria* an. Dieses Thema spiegelt sich in der Vita des Severin, der ja – darauf weist Paschasius in seinem angefügten Antwortschreiben hin – den Lesern zum Vorbild werden soll.¹⁷ Welches Modell also bietet der Heilige für den Umgang mit der Heimat? Welches Verhalten wird hier den Christen als vorbildlich nahegelegt? Lesen wir den Text:

„Allerdings wird man vielleicht an uns notwendigerweise die Frage nach dem Vaterlande (*patria*), dem er entstammte, richten, denn damit pflegt man ja jede Lebensbeschreibung zu beginnen. Ich gestehe, darüber kein sicheres Zeugnis zu haben. Viele Priester und geistliche Männer, aber auch vornehme und fromme Laien, Einheimische sowohl wie Besucher aus fernen Gegenden, hatten wiederholt untereinander hin und her geraten, welchem Volk (*natio*) der Mann angehöre, den sie im Glanze so gewaltiger Wunderkräfte erblickten; doch gar niemand brachte so richtig den Mut auf, ihn zu befragen; endlich war es ein gewisser Primenius, ein Presbyter aus Italien, ein vornehmer und hoch angesehener Mann, der nach der ungerechten Ermordung des Patriziers Orestes aus Furcht vor dessen Mördern – er soll nämlich zum Ermordeten wie ein Vater gewesen sein – zum heiligen Severin geflohen war und nach vielen Tagen, während deren er sich dessen Vertrauen erworben hatte, gewissermaßen im Namen aller mit der Frage herausplatzte und sprach: ‚Heiliger Herr, aus welcher Provinz stammt das große Licht, mit dem Gott diese Landstriche zu beschenken geruhte?‘ Ihm antwortete der Mann Gottes zunächst mit feinem Humor: ‚Wenn du mich für einen entlaufenen Sklaven hältst, dann Sorge für Lösegeld, das du für mich auslegen kannst, wenn meine Auslieferung verlangt wird.‘ Dann aber fügte er ernsthaft Folgendes hinzu: ‚Was nützt einem Knecht Gottes (*servus Dei*) die Angabe seines Heimatortes (*locus*) oder seiner Familie (*genus*), wenn er dadurch, dass er darüber besser schweigt, leichter der Prahlucht, die ja etwas Übles ist, aus dem Wege gehen kann? Wenn sie von der Herkunft gar nichts weiß, wünscht er jedes gute Werk mit Christi Beistand zu vollbringen, um würdig zu sein, auf der rechten Seite zu stehen und in die Bürgerliste des himmlischen Vaterlandes (*superna patria*) eingetragen zu werden. Wenn du nun siehst, dass ich Unwürdiger mich wahrhaftig danach sehne, wozu musst du dann mein irdisches (*terrena*) Vaterland kennen, nach dem du dich erkundigst? Aber dies sollst du noch wissen, dass derselbe Gott, der dich zum Priester gemacht hat, auch mir den Auftrag erteilt hat, diesen Menschen in ihren Gefahren beizustehen.‘ Auf diese Antwort hin schwieg der erwähnte Presbyter, und weder vorher noch nachher hat einer versucht, den seligen Mann in dieser Hinsicht auszufragen.“¹⁸

Man kann diese Passage als verdeckten Hinweis auf eine vornehme Herkunft des Heiligen lesen, die, hätte er sie bekannt gegeben, ihn dem Verdacht der Prahlucht ausgesetzt hätte. Die eigentliche Aussage zielt jedoch gerade in die gegenteilige Richtung: Für einen wahren *servus Dei* sind *patria terrena*, *locus*, *genus* und *natio* unerheblich. Seine Sehnsucht gilt dem himmlischen Vaterland: Er möchte für würdig befunden werden, zur Rechten Christi zu sitzen und als *supernae patriae civis* eingeschrieben zu werden.

¹⁶ Eug., ep. ad Pasch. 2 (40,16).

¹⁷ So PASCHASIUS, ep. ad Eug. 4 (46,20–22). Auch in dem kurzen Brief des Paschasius fällt das Stichwort Heimat. Er spricht von der *splendens patria* der Heiligen: ebd. 5 (46,31).

¹⁸ Eug., ep. ad Pasch. 7–10 (42,28–44,19). Übers.: ebd. 43/45. Zur Diskussion um die Herkunft Severins vgl. Rudolf ZINNOBLER, Der Heilige Severin. Sein Leben und seine Verehrung, Winzer²2002, 22–26.

Diese Aussage konnte auch den Mönchen von der Donau in ihrem süditalischen Exil zum Trost dienen: Die irdische Heimat verliert an Bedeutung für den, dessen Streben auf die himmlische Heimat ausgerichtet ist. Der Heimatbegriff wird radikal umgedeutet: vom irdischen zum himmlischen, vom vergangenen zum künftigen.

Es ist eine uralte christliche Tradition, die Eugippius hier zur Geltung bringt. Schon in den neutestamentlichen Briefen finden wir die Vorstellung, dass die Heimat der Christen im Himmel liegt (Phil 3,20) und sie nur Pilger auf Erden sind (Hebr 11,13–15). An die Tradition solcher Texte knüpft Eugippius an. Zugleich gibt er dem Motiv der irdischen Heimatlosigkeit eine speziell monastische Färbung. In unmittelbarem Anschluss an die zitierte Passage erwähnt er, der Heilige habe im kleinen Kreis erzählt, dass „er sich früher aus heißer Sehnsucht nach einem vollkommeneren Leben in die Einsamkeit des Ostens (*Orientis solitudo*) begeben habe“. Aufgrund göttlicher Offenbarung sei er dann in die von den Barbaren unterjochten Städte von Ufernorikum in die Nachbarschaft von Oberpannonien gekommen.¹⁹ Mehr sei nie über die Heimat des Severin bekannt geworden.

Eugippius spielt an dieser Stelle also das Motiv der asketischen Heimatlosigkeit ein, das die frühe Mönchsliteratur durchzieht.²⁰ Der Mönch sucht, um möglichst vollkommen leben zu können, die Einsamkeit auf. Er flieht seine irdische Heimat und zieht in die Wüste, um dort seiner himmlischen Heimat näher zu kommen. Maximilian Diesenberger hat schön herausgearbeitet, wie der Heilige auch in Ufernorikum immer wieder die Einsamkeit sucht, dabei jedoch immer wieder scheitert, weil er anderweitig gebraucht wird.²¹

Gegen Ende der *Vita* kehrt dann das Stichwort *solitudo* in den Abschiedsreden wieder, in denen Severin auf seinen bevorstehenden Tod zu sprechen kommt. Dabei wandelt sich der zuvor positiv eingeführte Begriff in sein Gegenteil. Dieselbe Landschaft Ufernorikums, wo er vergeblich Einsamkeit gesucht hatte, wird bald, so prophezeit der Heilige, in wüsteste Einöde (*vastissima solitudo*) verwandelt sein. Der Wüste, die er in seinem Vollkommenheitsstreben vergeblich gesucht hatte, steht nun eine Wüste gegenüber, die zu fliehen ist: die Wüste, die die Barbaren nach ihren Kriegszügen hinterlassen.

Für die Gemeinschaft des Severin ist der Landstrich an der Mitteldonau, das stellt Eugippius somit klar, nicht mehr Heimat, sondern dem vergleichbar, was Ägypten für das Volk Israel war:

„Wisset, meine Brüder“, sagte er, „so wie bekanntlich die Söhne Israels aus dem Lande Ägypten errettet wurden, so muss die gesamte Bevölkerung dieses Landes von der ungeordneten Herrschaft der Barbaren befreit werden. Und so werden denn alle mit ihren Habseligkeiten aus diesen Städten auswandern und ohne den geringsten Verlust in eine römische Provinz gelangen.“²²

¹⁹ Eug., ep. ad Pasch. 10 (44,19–24). Zum Teil wird sogar vorgeschlagen, dass Severin Beziehungen nach Ägypten hatte; vgl. Klemens KNAPP-MENZL, Mönchtum an Donau und Nil. Severin von Noricum und Schenute von Atripe. Zwei Mönchsväter des fünften Jahrhunderts, Thaur 1997.

²⁰ Vgl. z. B. zu den Anfängen Hans VON CAMPENHAUSEN, Die asketische Heimatlosigkeit, in: DERS. (Hg.), Tradition und Leben, Kräfte der Kirchengeschichte. Aufsätze und Vorträge, Tübingen 1960, 290–317.

²¹ Vgl. Maximilian DIESENBERGER, Topographie und Gemeinschaft in der *Vita Severini*, in: POHL/DERS. (wie Anm. 6), 77–97, bes. 77 f.

²² *Vita* 40,4 (106,7–11).

Die Heimat existiert praktisch nur noch in der Erinnerung. Der geographische und soziale Raum, der einst Heimat bedeutete, hat sich durch die „ungerechte Herrschaft der Barbaren“ in eine Fremde verwandelt. Mit der Anspielung auf Ägypten hat Eugippius das Exodus-Motiv eingeführt. In der letzten Abschiedsrede Severins greift er dafür noch tiefer ins Alte Testament. Er stellt Abraham als Vorbild hin:

„Denn ‚gläubig gehorchte Abraham, als er vom Herrn gerufen wurde, um auszuziehen nach dem Orte, den er zum Besitz erhalten sollte, und er zog aus, ohne zu wissen, wohin er kommen würde.‘ Den Glauben dieses seligen Patriarchen ahmt also nach, ahmt seine Heiligkeit nach, verachtet das Irdische, sucht immer das himmlische Vaterland (*patria caelestis*).“²³

Verachtet das Irdische, sucht das himmlische Vaterland! Irdisches und Himmlisches werden hier kontrastiert – und bleiben doch nicht völlig unverbunden. Denn das Himmlische erscheint sozusagen im Irdischen. Es ist der Heilige, der diese Welten verbindet. Die Heimat als Ort ist verloren, aber sie ersteht wieder auf durch die Vita selbst, die bezeichnenderweise Commemoratorium heißt. In der *memoria* wird die verlorene Heimat zum Schauplatz der Wundertaten des Heiligen, die auf die himmlische Heimat verweisen.

Es ist nicht nur die Vita, welche die Vergangenheit, die Gegenwart und die erhoffte Zukunft der Gemeinschaft verbindet. Dieselbe Funktion erfüllen auch die Gebeine des Heiligen. Eugippius erzählt, Severin habe die Gemeinschaft aufgefordert, bei der Flucht seine Gebeine mitzunehmen, ganz nach dem Vorbild des Patriarchen Joseph. Das Ziel dieser Maßnahme: „damit (...) die Schar der von ihm versammelten Brüder vollzählig aufbreche und in der festen Erinnerung an ihn in einer einzigen eng verbundenen heiligen Gemeinschaft fortbestände“²⁴.

In der Tat haben die Mönche diese Anweisung befolgt. Direkt nach seinem Tod ließen sie einen hölzernen Sarg anfertigen, in dem der (übrigens unverweste) Leichnam des Heiligen sechs Jahre später auf einem von Pferden gezogenen Wagen nach Italien transportiert wurde.²⁵ Dort bewirkte, so erzählt Eugippius, der tote Körper des Heiligen vergleichbare Wundertaten, wie sie einst der lebende vollbracht hatte.²⁶

Eugippius hat die Vita natürlich nicht nur für die kleine Gemeinschaft in Lucculanum geschrieben. Schon die Übersendung der Schrift und der Begleitbrief an Paschasius verdeutlichen, dass er einen weiteren Adressatenkreis anzielt. Paschasius meint entsprechend, die Vita könne durchaus von der gesamten *universitas ecclesiae* rezipiert werden.²⁷ Was also vordergründig nur der Gemeinschaft des Severin gilt, gewinnt eine exemplarische Bedeutung. Allen Christen werden hier vielfältige Antworten gegeben, so auch auf die Frage, wie man den Verlust der irdischen Heimat bewältigen kann.

Dabei erscheint die Antwort auf die Heimatfrage überraschend vielschichtig. Zunächst wird, wie zu erwarten, in alter kerygmatischer Tradition klargestellt: Die eigentliche Heimat liegt für den Christen im Himmel. Sie liegt in der Zukunft und

²³ Schon ganz zu Beginn der Geschichte des Mönchtums hatte Antonius in einem Brief betont, Abraham sei dadurch zum „ersten Vorläufer des Mönchtums“ geworden, dass er dem Ruf Gottes folgte, Heimat und Vaterhaus zu verlassen: Antonius, ep. 1,1.

²⁴ Vita 40,6 (106,19–21).

²⁵ Vita 43,9 (110,30–34) und 44,6–7 (112,27–114,6).

²⁶ Vgl. Vita 45–46 (114,7–116,15).

²⁷ Paschasius ad Eugippium 2 (46,8): *opus, quod ecclesiae possit universitas recensere*.

nicht in der Erinnerung. Für jeden Christen sollte – das vermitteln die eingangs zitierten Worte des Heiligen – an die Stelle eines irdischen Heimwehs die Sehnsucht nach dem himmlischen Vaterland treten.

Zugleich wird in guter pastoraler Manier das Loslassen der irdischen Heimat durch den konsolatorischen Hinweis erleichtert, dass diese Heimat durch die Barbareneinfälle eigentlich schon längst zur Fremde, zu einem Ort der Unfreiheit und Ungerechtigkeit geworden war. Die gesamte Vita bildet im Grunde eine einzige Erzählung über die fortschreitende Zerstörung der Heimat, die schließlich einen Exodus zur Folge hat, bei dem man nichts zurücklässt, dem man nachtrauern müsste.

Schließlich wird eine reine Spiritualisierung des Heimatbegriffs doch wieder durchbrochen. Die himmlische Heimat ist nicht etwas völlig Jenseitiges und Künftiges. Der Heilige, der im Textkörper der Vita ebenso präsent ist wie in der materialen Körperlichkeit seiner Gebeine, generiert eine neue Art von Heimat, die auf die himmlische Heimat ausgerichtet ist und diese so auch schon ein wenig antizipiert: die ungeteilte Gemeinschaft von Brüdern (*indivisa fratrum congregatio*), die durch den Heiligen zu einer heiligen Gemeinschaft (*sancta societas*) verbunden sind.

Die verehrten Gebeine des Heiligen, der schon in die himmlische Heimat vorangegangen ist, symbolisieren die Möglichkeit, dass etwas von der himmlischen Heimat jetzt schon spürbar wird. Sie bilden eine *memoria* im doppelten Sinn: eine Gedenkstätte, aber eben auch jenes geistige Vermögen, durch das nicht nur das Vergangene, sondern auch das Künftige in die Gegenwart hereingeholt wird.

Die eigentliche Heimat des Christen, das vermittelt Eugippius damit seinen Lesern, umfasst zwar keinen geographischen Raum, bleibt aber auch nicht völlig ortlos. Die *patria caelestis* bildet keine rein ideelle Wirklichkeit, keine bloße Utopie, keinen Nichtort. Sondern als eine himmlische Wirklichkeit ist sie jetzt schon greifbar in der Gemeinschaft, die sich durch die gemeinsame Erinnerung konstituiert, wie auch in den Wundern, die der tote Körper des Heiligen bewirkt, der schon in die himmlische Heimat vorausgegangen ist.

Für einen bayerischen Christen wie meinen verehrten Kollegen Karl Hausberger folgt daraus: Solange Bayern seine Heiligen behält, ihre Geschichten erzählt und ihre Reliquien verehrt, und nicht zuletzt dadurch auch noch eine lebendige christliche Gemeinschaft existiert, solange kann er hier – und das ist ihm zu wünschen – alles zusammen genießen: landschaftliche, soziale, ja und auch schon ein wenig: himmlische Heimat.