

La seconde partie: *Études sur la "Vita sancti Martini"*, comprend six articles. Grâce à un examen détaillé de quelques vocables: *monasterium, eremus, cellula, anachoreta, eremita*, le P. J. Gribomont précise *L'influence du monachisme oriental sur Sulpice Sévère*: "Les relations entre communautés ascétiques, écrit-il, ne semblent pas avoir été assez suivies pour créer une langue spéciale à une date aussi ancienne, et je croirais plus simple d'admettre une influence littéraire immédiate de Jérôme et des traductions du grec" (p. 145).

M. J. Doignon examine comment il faut traduire *procer* dans l'inscription funéraire de *Foedula*, qui avait été baptisée par S. Martin: *Martini quondam proceris sub dextra tincta* ("Procer", titre donné à Saint Martin dans une inscription gallo-romaine de Vienne). Après avoir mis en parallèle de nombreux passages où figure le mot *procer*, l'auteur y voit une locution emphatique qu'il rendrait volontiers par "Sa Grandeur Martin".

Au moment des invasions normandes, les reliques de S. Martin furent transportées en Bourgogne. M. P. Gasnault montre l'intérêt de l'opuscule *De reversione B. Martini a Burgundia anno 887* (cf. *Bibliotheca hagiographica latina*, n° 5653), dont il signale 9 manuscrits conservés dans les bibliothèques publiques de France. Il passe ensuite en revue les éditions et énumère quelques oeuvres du moyen âge qui se sont inspirées de ce récit, faussement attribué à Eudes de Cluny.

Interrogeant des *Vitae* de saints moines, dom Jean Leclercq fait voir que S. Martin est présent dans la galerie des modèles du monachisme "parce qu'il sut garder, évêque, une âme de moine".

Le mémoire de M. J. Fontaine: *Vérité et fiction dans la chronologie de la "Vita Martini"*, s'attaque à un problème débattu depuis quatre siècles: Comment concilier les données chronologiques apparemment incohérentes de la *Vita*?

Faut-il faire naître Martin vers 316-317 ou seulement vers 334-336? Nous ne pouvons pas suivre en détail le cheminement de l'exposé de M. F.; il y a du reste intérêt pour tout historien à lire ces pages bien pensées, où l'on retrouve toutes les qualités des travaux antérieurs du savant professeur de la Sorbonne.

Sulpice Sévère a tenu compte de la susceptibilité de l'épiscopat et des partisans extrémistes de l'ascétisme; aussi a-t-il essayé de réduire le plus possible la durée de la carrière militaire de S. Martin. Et il y fait apparaître Martin comme une victime: victime de la loi impériale relative à l'incorporation des fils de vétérans, victime d'un père intransigeant qui, supportant mal les aspirations religieuses de son fils, a été heureux de le voir enrôlé dans l'armée, et enfin, lorsqu'il sollicite son congé, victime d'un persécuteur, le jeune César Julien.

"L'un des objectifs essentiels de Sulpice, en composant cet ouvrage qu'il aurait pu appeler *Apologia pro vita Martini*, était de répondre avec adresse aux objections de tous les adversaires de l'ancien soldat" (p. 234). L'hagiographe s'efforça de montrer qu'il n'y avait pas de contradiction entre "l'ancien soldat et l'ascète". Pour prouver cette thèse, Sulpice, obéissant à des intentions complexes, n'a pas hésité à se livrer à des "rectifications chronologiques".

Le dernier article: *An Early "Laudatio sancti Martini"*, par B. Peebles, donne une édition critique du "premier panégyrique" de S. Martin, ainsi que l'avait désigné jadis dom A. Lambert. Ce sermon, prononcé à Tours, serait du VI^e siècle.

Relevons quelques erreurs typographiques: p. 49, *commentaire*, non *dommentaire*; p. 56, *optamus*, non *potamus*; p. 107, *dignationis*, non *dignitiones*; p. 190, *Lazius* et non *Lezius*.

Bruxelles

B. de Gaiffier

Peter Stockmeier: *Leo I. des Großen Beurteilung der kaiserlichen Religionspolitik* (= Münchener Theologische Studien, Abt. I, Bd. 14). München (Hueber) 1959. XIX, 226 S., kart. DM 16.-.

Der Titel dieser von der Theologischen Fakultät der Universität München 1954 mit einem Preis bedachten Arbeit ist unglücklich. Untersucht und dargestellt wird die Kaiseridee Leos d. Gr.; von Politik ist nicht die Rede. In reichem Maße ist Literatur

aufgeführt, wenn auch nicht immer sorgfältig benutzt und zitiert, so daß der Zusammenhang mit der älteren Forschung nicht immer deutlich wird. Das Ergebnis der Arbeit – die Hauptzüge bei Joh. Haller, Papsttum² 1, S. 202 – zeigt das Konventionelle der päpstlichen Äußerungen fast religiösen Respektes vor der Majestät des Kaisers differenzierter als bisher geschehen. Der Kaiser, von Gott erwählt, geleitet von den Tugenden der *fides*, *pietas*, *iustitia*, *moderatio*, *benevolentia*, *clementia*, ist zwar Sohn der Kirche, dient ihr aber als ihr Herrscher. Apostelgleich, kommt ihm eine besondere Inspiration zu, die ihm, so scheint es, Unfehlbarkeit verleiht. Das Glaubensbekenntnis des Herrschers sei, so schreibt St., nahezu (?) ein Korrektiv der kirchlichen Lehre (S. 145), eine Richtschnur der Glaubensverkündung (S. 148). Auf dieser Eigenschaft beruht auch seine Stellung zum Konzil. (Der Rezensent sieht sich durch des Vf.s Polemik nicht zu einer Korrektur seiner in ZRG, Kan. Abt. XXXVIII, S. 38 ff., dargelegten Auffassung genötigt.)

Eingeschlossen in die Arbeit (S. 153–156) findet man einen Exkurs zur Deutung der bereits von K. Wessel, V. Schultze u. a. m. behandelten Tafel einer Epiphanyszene an der Holztür von Santa Sabina auf dem Aventin, der sich an Grisar anschließt, aber ebensowenig wie Grisar ein neues zwingendes Argument bringt; das Rätsel dieser Tafel bleibt ungelöst und kann nichts „beweisen“.

Den Historikern ist eine theologische Untersuchung des Nachlasses Leos hoch erwünscht. Nur darf man Leos Briefe nicht behandeln wie einen theologischen Schreibschraktat, sondern es ist unumgänglich, diejenige Quellenkritik walten zu lassen, die die Analyse politischer Korrespondenzen erfordert. Der Vf. hat sich nicht daran gehalten; er ging so vor, als sei etwa E. Caspars sorgfältig den jeweiligen Situationen nachgehende Interpretation der Briefe Leos nie erschienen. Nichts erfährt oder spürt man von der bis zum Zerreißen gespannten Lage Leos in den Tagen von Ephesus II und Chalkedon, nichts von dem Zwang, unter dem der Papst stets den Herrschern in Konstantinopel gegenüber stand – von dem knabenhaft empfindlichen Theodosius II. bis zu Kaiser Leo –; nichts erfährt man von der Sorge, der Kaiser möchte über den Kopf des Papstes hinweg handeln, nichts von der Notwendigkeit, nach solchen kaiserlichen Handlungen die Situation wieder zu fangen, nichts von den Mühen, den Kaiser bei der Stange zu halten. Alles Politische scheint dem Vf. fremd, gar nur üble Manipulation im Sinne eines oberflächlichen Machtbegriffs zu sein. Daß bei ähnlichen Zielen der politische und diplomatische Stil verschieden sein kann – man vergleiche Innocenz I. mit Leo –, entging ihm wohl. Gewiß merkt der Vf. an, der Papst habe den kaiserlichen Entscheidungen in Glaubenssachen keinen bedingungslosen Gehorsam geleistet (S. 172), des Papstes Amt sei es nach Leos Worten zu verkünden, was der Kaiser glaube, aber er geht der Sache nicht auf den Grund. Erst auf S. 205 ff., nachdem das Thema des Buches abgehandelt ist, wird ein kurzer Abriss der Primatidee Leos gegeben – man fragt sich, was er da noch soll –. Wo aber läge die tiefste Problematik des leonischen Pontifikates, wenn nicht in der Spannung zwischen petrinischem Papstprimat leonischer Fassung und kaiserlichem Anspruch in *rebus sacris*? Es bleibt eine kaum restlos beantwortbare Frage, wie Leo dieses Problem zu lösen dachte, jedoch steht fest, daß Leo den Anspruch des Glaubens- und Jurisdiktionsprimates nicht kaiserlichen Forderungen zu opfern bereit war. Stockmeier umging das Problem. Er ließ den ersten Spannungspol – den Primat – einfach aus und verharmloste damit Leos d. Gr. Äußerungen zu solchen eines biederen, ehrfurchtsvoll sich vor dem Kaiser verneigenden Landbischofs. Solche Verharmlosung verzerrt das Geschichtsbild bis zur Falschheit ebenso sehr wie Hallers Abstempelung Leos zu einem schlaun Fuchs, die immerhin noch den Vorteil hatte, die wirklichen Probleme nicht ausklammern zu müssen.

Stockmeier führt zu Recht die Stellen an, die eine Inspiration des Kaisers ausdrücken, jedoch die Frage, wie sich diese Inspiration zur Identität von Petrus und Papst samt dem päpstlichen Glaubensprimat verhalten solle, hat er sich nicht gestellt. Warum bedarf der Kaiser nach Leos Auffassung der *instructio* in Glaubenssachen durch den Papst? Warum verdunkelt ein Makel die kaiserliche Majestät, wenn sie zu einer Retraktation von Chalkedon neigt? Wie kann der Kaiser mit Sünde belastet

werden, wenn er, der Inspirierte, denjenigen Recht gibt, die Roms Credo nicht folgen? Man wird doch wohl solche Winke verstehen können, auch wenn sie in höfischem Stil die Schuld den Beratern und Petenten zuerst aufbürden. Und diese Darstellungsweise braucht nicht einmal nur ein übler Trick zu sein, sondern sie könnte sehr wohl einer Grundanschauung des Westens entsprechen, die sich im 4. Jahrhundert herausgebildet hatte: Auch der Kaiser ist nur Sohn der Kirche, bedarf der Beratung und Belehrung durch die Inhaber des Lehramtes, die Bischöfe. Der Kaiser kann falsch beraten sein. Auch braucht dieser Gedanke nicht einmal durch den von der Inspiration des Kaisers aufgehoben zu werden. Der Kaiser könnte inspiriert sein, gerade die Lehre eines berufenen Lehrers anzuerkennen. Inspiration des Kaisers heißt nicht Autonomie, setzt nicht notwendig die päpstliche Kontrollinstanz außer Kraft. Daß Leo das nicht *verbis expressis* schreiben konnte, liegt dem, der Einblick in die Machtverhältnisse nehmen will, auf der Hand; daß aber Leo es des öfteren andeutete, kann man nachlesen. Man hätte gern gesehen, daß sich der Vf. mit dem Problem der Inspiration, das doch seine bedeutende Geschichte in den ersten Jahrhunderten des Christentums hatte, unter der Frage befaßt hätte: Was bedeutete Inspiration im 5. Jahrhundert angesichts des monarchischen Episkopates und des päpstlichen Primates noch?

Es ist zu bedauern, daß das vorliegende Buch gerade theologisch blind ist, nicht nur im Hinblick auf die Inspiration. Der Vf. hat sich nicht angestoßen gefühlt von dem Faktum, daß bei Leo I. zum erstenmal die jetzt dogmatisch fest gefügte Primatlehre der dogmatisch bis heute schwächsten und stets fragwürdigen Institution der Kirche, dem Konzil, gegenübertrat. Stockmeier klammert dieses Problem aus. Wie kann er aber dann die Bedeutung des kaiserlichen Einberufungsrechtes samt dem damit verbundenen Recht zur Bestimmung des Verhandlungsgegenstandes von Leos Auffassung aus bewerten? Wie kann er beurteilen, unter welchen Modalitäten Leo nur dem Kaiser das Recht zur Konzilsberufung einzuräumen vermag? – Ein Theologe sollte auch nicht eine auf die Taufgnade bezogene Stelle (*Sermo* 22, 5) als Beleg für eine besondere Begnadung des Kaisers anführen (S. 42), zumal an dieser Stelle gar nicht vom Kaiser die Rede ist. – Ferner scheint die Frage berechtigt, ob denn die Aussagen, die Leo vom Kaiser macht – übrigens immer nur von der Person eines Kaisers, niemals vom Kaiser an sich –, theologisch über das hinausgehen, was den status eines jeden guten Christen des Laienstandes mit hohem Amt ohnehin bezeichnet. Daß jemand von Gott zu einem Amt erwählt sei, daß er mit Gottes Hilfe Erfolg in seinem Amt habe, das läßt sich auch ohne Besonderheit kaiserlicher Stellung sehr gut verstehen von der Lehre aus, Gott lenke die Geschichte in allem. Und nocheinmal: präjudiziert die Inspiration eines Laien dem bischöflichen oder gar päpstlichen Lehramt? In alledem fehlt eine theologische Untersuchung.

Der theologischen Untersuchung weicht St. mehrfach durch philologische Erörterungen aus. Über die ganze Arbeit sind ermüdende, durchweg nichtssagende bedeutungsgeschichtliche Arabesken verteilt (gehäuft S. 26–34). Dazu einige Anmerkungen: Wenn man schon der Bedeutungsgeschichte von *coercere* nachgehen will (S. 117), so sollte man doch die *coercitio* als konstituierendes Element römischer Magistrate Gewalt (siehe Mommsen, Staatsrecht) nicht ungenannt lassen, zumal kirchenrechtliche Dinge in Frage stehen. Daß *defendere* abwehren heißt, braucht man wohl nur in einem Lexikon zu drucken. Was bei Leo in Bezug auf den Kaiser *sacerdotalis* und *sacerdos* heißt, kann man nicht durch die Etymologie *sacri-dos* beantworten (S. 130 f.), sondern man muß von den im 5. Jahrhundert festliegenden dogmatischen und juristischen Definitionen des *sacerdos* und vor allem von zeitgenössischen Exegesen von I Petr. 2, 5 und 9 ausgehen; den weiteren Begriff *sacerdos* mit dem engeren Bischof zu übersetzen, was der Vf. mehrfach tut, ist nicht zulässig bei Texten des 5. Jahrhunderts.