

Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 17 (1970)

Heft: 1-2

Artikel: Neue Wege altchristlicher Hagiographie

Autor: Studer, Basil

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-761576>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 18.02.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

BASIL STUDER

Neue Wege altchristlicher Hagiographie

Zu einer Neuerscheinung*

Es mag auf den ersten Blick etwas überraschen, daß man einer Schrift von so bescheidenem Umfang wie der *VITA MARTINI* des *SULPICIIUS SEVERUS* und den dazugehörigen verhältnismäßig kurzen Briefen diese dreibändige Ausgabe widmen konnte. Wer aber um die archetypische Bedeutung dieser Heiligenbiographie weiß und dazu noch mit der Geschichte des westlichen Mönchtums etwas vertraut ist, wird sich darüber weniger wundern. Tatsächlich findet man in der gut zweihundert Seiten umfassenden Einleitung sowie in dem auf einer soliden Textbasis und einer hervorragenden Übersetzung beruhenden Kommentar von etwa tausend Seiten eine wahre Fundgrube von Hinweisen auf die Geschichte der Kirche Galliens, das asketische Leben im vierten Jahrhundert, die Anfänge der lateinischen Hagiographie sowie vor allem auf das römische Verständnis des Evangeliums. Diese ungemein reichen Angaben sind umso wertvoller, als sie durch fünf Indices (Zitate der antiken Autoren, Namensverzeichnis, Ortsverzeichnis, Verzeichnis der kommentierten lateinischen Wörter und Sachverzeichnis) leicht zugänglich gemacht sind.

Schon eine kurze Übersicht über den Inhalt der *Einleitung* vermittelt in etwa, wie vielseitig diese Präsentation des Lebens des Heiligen von Tours geraten ist. Im ersten Kapitel wird Zeit und Ort der Ab-

* *SULPICE SÉVÈRE, Vie de Saint Martin. Ed. par JACQUES FONTAINE. T. 1: Introduction, texte et traduction. T. 2. 3: Commentaire. – Paris: Les Editions du Cerf 1967–69. 1426 p., 1 carte. (Sources chrétiennes. No. 133. 134. 135. Série des textes monastiques d'Occident. No. 22. 23. 24.).*

fassung der Vita besprochen sowie die Persönlichkeit des Verfassers und seine Herkunft gewürdigt. Im zweiten Kapitel geht es um den Zweck der Schrift und um ihre literarische Heimat. Das dritte Kapitel wertet von ihrem Stil und ihren Quellen her ihre literarische Bedeutung. Dabei verdient besondere Beachtung, was der Herausgeber als «typologie de la Vita» bezeichnet. Er versteht darunter die Art und Weise, den Heiligen Martin mit den Propheten, mit Christus und den Aposteln, mit den Märtyrern und christlichen Asketen zu vergleichen. Im vierten Kapitel kommt der geistige, oder sagen wir besser der geistliche Hintergrund zur Darstellung. Dabei tritt nicht nur hervor, wie Martin sich in die Bewegung des entstehenden Mönchtums einfügt, sondern es wird auch sichtbar, welche Züge dem früheren Soldaten, Bischof und Mönch zu eigen sind. Das fünfte Kapitel diskutiert in meisterhafter Weise, wie wir sowohl der Dichtung wie der historischen Wahrheit Rechnung tragen können. Als Endergebnis dieser Diskussion mit den früheren Forschern, einem Babut, Delehaye und Jullien, stellt es uns ein lebendiges Porträt des Heiligen vor Augen. Im letzten Kapitel endlich werden die Probleme der Textüberlieferung und zugleich die Grundsätze der vorliegenden Ausgabe erörtert. Nützlich ist dabei besonders die detaillierte Rechtfertigung der ausgewählten Textvarianten. Noch wichtiger aber sind die zusammenfassenden Hinweise auf die Methode des Kommentars. Dieser soll vor allem exegetisch im strengen Sinn des Wortes sein und damit herausstellen, was Sulpicius Severus selbst mit seiner Vita Martini vorhatte. Zu dieser Einleitung sei hier kritisch nur bemerkt, daß die Feststellung, der Kanon des Neuen Testaments sei zu jener Zeit noch nicht offiziell fixiert gewesen und darum seien die verschiedenen Apokryphen von den neutestamentlichen Schriften nicht säuberlich zu scheiden, doch etwas nuanciert werden müßte (116). Tatsächlich hatten schon Athanasius und dann zur Zeit des Sulpicius Severus vor allem afrikanische Synoden die Apokryphen von der gottesdienstlichen Lesung und der theologischen Diskussion ausgeschlossen. Vgl. dazu LThK 1 (1957) 712; 5 (1960) 1281 f.

Es versteht sich, daß es unmöglich ist, hier im einzelnen alle Vorzüge des so umfangreichen *Kommentars* hervorzuheben. Es mag genügen, auf folgendes eigens hinzuweisen. Wenn auch die Breite der Erklärungen und manche Wiederholungen etwas ermüden und nicht immer zum bessern Verständnis beitragen, wirkt es doch wohltuend, wie die einzelnen Abschnitte, die den Hauptetappen der Biographie Martins entsprechen, in einer Art Übersicht eingeführt und wie immer wieder die

wichtigsten Feststellungen knapp zusammengefaßt werden. Vgl. z. B. 638. 944 f. 1348.

Weiter muß es die Bewunderung jedes Lesers erregen, welche umfangreiche geschichtliche, literarische, hagiographische und auch theologische Kenntnisse herangezogen werden, um von allen Seiten aus den Sinn des Textes zu erreichen und mit welcher sprachlicher Feinheit der Text selbst analysiert wird. Allerdings würde man es vorziehen, wenn da und dort allzu hypothetische Erklärungen der Klarheit des Kommentars geopfert worden wären.

Vor allem verdient die Art und Weise unsere Anerkennung, wie auf Schritt und Tritt gezeigt wird, welche innige Symbiose biblisches und griechisch-römisches Denken in Sulpicius Severus bei der Verherrlichung seines Helden eingegangen sind. Es sei nur auf den Kommentar von ep. 2, 7 f. verwiesen, wo das Zusammenspiel von biblischen und antiken Triumphmotiven («*climat d'apocalypse singulièrement militarisé*») zur Darstellung kommt (1208–1214). Bei der Erklärung dieser römischen *relectures de la Bible* wird man allerdings mit dem Kommentator nicht immer einig gehen. Einmal wird man anders als er das biblische Element stärker betonen. Ein anderes Mal wird man einer stärkeren Betonung des römischen Elementes den Vorzug geben. So ist es sicher berechtigt, in bezug auf die *virtus Dei* in Vita 1, 6 auf Cicero hinzuweisen (419). Wäre nicht aber auch ein Hinweis auf 1 Kor 1, 24 gegeben gewesen, wo nicht nur die *virtus Dei*, sondern wie in der Vita auch die *sapientia Dei* vorkommt? Zur gleichen Stelle hätte man zudem auch bemerken können, daß nicht nur Tertullian, sondern vor allem auch Hilarius die *virtus Dei* in den Vordergrund gestellt hat. Vgl. P. LÖFFLER, Die Trinitätslehre des Bischofs Hilarius von Poitiers zwischen Ost und West: ZKG 71 (1960) 26–36, bes. 29 f. – Umgekehrt hätten bei der Erklärung von *reformare pacem* in ep. 3, 6 nicht auch Parallelen von Seneca und Plinius dem Jüngeren und außerdem neben jenen von Minucius Felix auch solche von Tertullian herangezogen werden müssen (1288)? Vgl. dazu G. B. LADNER, The Idea of Reform, 40 f. Ähnliches ließe sich auch von der Erklärung von *pius Dominus* in Vita 4, 8 sagen (535). Gerade die Berücksichtigung des antiken *Pietas*-Begriffes sowie der Reaktion des Hieronymus darauf hätte noch klarer gemacht, daß hinter jenem Titel des Herrn eine biblische Vorstellung steht. Vgl. dazu W. DÜRIG, *Pietas liturgica*, 164 f.

Hinsichtlich der an sich durchaus anerkennenswerten Art, die römischen Reinterpretationen des christlichen Gedankengutes durch

Sulpicius Severus hervorzuheben, sei übrigens noch eine grundsätzliche Bemerkung gestattet. Sie mag zwar etwas banal erscheinen. Aber das Anliegen, das sie zum Ausdruck bringen möchte wird vielleicht praktisch doch zu wenig beachtet. Tatsächlich wird wohl bei der Gegenüberstellung von biblischem und lateinischem Denken nicht immer genügend darauf Bedacht genommen, daß die lateinische Bibel selbst schon eine Übertragung biblischen Gedankengutes in die lateinische Kultur darstellt, und daß andererseits das, was als lateinische Denkweise angesprochen wird, nicht nur aus dem griechischen Kulturbereich übernommen worden war, sondern zugleich schon vorher in der griechischen Bibel selbst wirksam geworden war. So muß es als zu vereinfachend angesehen werden, wenn der Doppelausdruck *habitu formaque* mit Is 52, 14: «*inglorius erit ... aspectus eius et forma eius*» in Verbindung gebracht und hinzugefügt wird, daß die Verbindung dieser beiden Worte «ohne Zweifel» im Hinblick auf Cicero, *De orat.* 1, 29, 132: «*nec motu corporis neque ispo habitu forma*» modifiziert worden sei (1034). Denn der Vulgata-Text, dessen *aspectus* und *forma* εἶδος und δόξα in der LXX entspricht, steht sicher selbst schon unter dem Einfluß lateinischer Denkart. Andererseits ist dieser Doppelausdruck so allgemein verbreitet, daß es wenig Sinn hat, sich auf einen einzelnen Cicero-Text zu berufen. Vgl. ThLL 6/3, 2483, 4; 2484, 18 f. 24, sowie auch den philosophischen Hintergrund bei M. POHLENZ, *Die Stoa* (1964³), I, 69; II, 49. Ja, man darf nie vergessen, daß die Patristik diese Ausdrücke im Zusammenhang mit Phil 2 sieht, einem Text, der gewiß von den Gottesknechtliedern des Isaias beeinflusst ist, aber bereits spätere griechische Geistesart wiedergibt. Vgl. dazu z. B. A. FIERRO, *Sobre la Gloria en San Hilario*, 215 ff.

Nach diesen mehr allgemeinen Überlegungen sei noch zu einigen Einzelheiten kritisch Stellung genommen. Vorerst ein Hinweis auf einige Versehen, die einer gewissen Eile zur Last gehen, mit der offenbar einige Teile des Kommentars abgefaßt worden sind. Der Artikel «Die Anfänge des abendländischen Mönchtums im 4. Jh.» wird durchwegs unter dem Namen Lorentz, anstatt LORENZ zitiert. – Bei Daniel ist nicht von fünfzig, sondern von siebzig Jahrwochen die Rede (167). – Nicht der Levit, sondern irgend einer wurde nach Lk 10, 30 seiner Kleider beraubt (564). Der Hinweis auf den Pelagianismus bei Vita 7, 3 ist nicht am Platz; denn einmal geht es bei dieser Stelle um die Erwirkung eines Wunders und nicht um die Rechtfertigung, und andererseits heißt es gerade vorher, daß Martin vom Heiligen Geist erfüllt war (621.268 f.). – Es ist verwirrend, wenn in einer Anmerkung einfachhin gesagt wird,

Sulpicius hätte von Paulinus die erste Kreuzreliquie erhalten (726 Anm. 2; anders 1041. 1197). – Ebenso ist es nicht genau, wenn es heißt, die Abschwörung hätte *schon* zum zeitgenössischen Taufritual gehört und dabei auf Ambrosius verwiesen wird (759). Man könnte nämlich auf Grund dieses Textes meinen, dieser Ritus sei erst für das ausgehende vierte Jahrhundert bezeugt. Dabei sprechen indes schon Tertullian und Hippolyt davon. Vgl. LThK 1 (1957) 69 f.; für Tertullian vgl. De coron. 3. – Wenn bei der Erklärung der Sendung und der Erscheinung der Engel auf Fulgentius verwiesen wird, ist das sicher nützlich (785). Wichtiger wäre jedoch ein Verweis auf die Lehre Augustins über die Sendungen, besonders in De Trinitate gewesen. Vgl. dazu J. L. MAIER, Les missions divines selon saint Augustin. – Es ist nicht ganz richtig, wenn festgestellt wird, Jesus habe niemandem die Hände aufgelegt, um Dämonen auszutreiben. Es sind wenigstens zwei Abschnitte im Lukas-Evangelium, in denen, wenn auch nicht mit einem einzigen Satz, so doch durch den Kontext solche Handauflegungen eindeutig bezeugt werden. Vgl. Lk 4, 40 f. und 13, 11–13. – Bei der Behandlung des westlichen Origenismus wurde übersehen, daß in der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts auch Gregor von Elvira, ein Gegner des Priszillianismus, offensichtlich Origenes-Schriften zur Verfügung hatte (983). – Es ist nicht so sicher, daß in Kol 3, 16 die Psalmen des AT gemeint sind, wie das bei der Behandlung der Liturgie von Marmoutier vorausgesetzt wird (1008). Vgl. dazu die Anmerkung in der BIBLE DE JÉRUSALEM. – Im Abschnitt über die Heiligenverehrung wird die Verwunderung darüber ausgesprochen, daß um 400 die verehrende Nachahmung nicht nur auf die Heiligen im Himmel beschränkt war, sondern sich auch auf Lebende zu erstrecken begann (1061). Tatsächlich ging die geschichtliche Entwicklung eher umgekehrt vor sich. Im NT mahnt Paulus die Christen, ihn und die Brüder nachzuahmen. Vgl. 2 Thes 3, 7 mit der Anmerkung in Bib. Jér. In dem Maße wie man dann die *communio sanctorum* auf die bereits mit Christus vereinten Brüder, das heißt vor allem auf die Märtyrer, ausdehnte, kam es – sicher unter dem Einfluß des antiken Ahnen- und Heroenkultes – zu einer reflexeren Erfassung einer Mittlerschaft der Heiligen. Bei dieser Entwicklung darf auch der Einfluß von 2 Makk 15, 12–16 nicht übersehen werden. Dort wird die Hoffnung auf die Fürbitte des Priesters Onias und des Propheten Jeremias mit einem Traum begründet. Es wäre übrigens interessant gewesen, diesen Text auch bei der Darlegung über die Entstehung des Kultes des Heiligen Martin zu berücksichtigen (1203. 1248). – Schließlich mag noch erwähnt

werden, daß Jesus nicht von Nikodemus, sondern von Nathanael gesagt hat, er sei ein wahrer Israelit ohne Falsch (Jo 1, 47 (1097). – Anders in der Anm. 1).

Vier Einzelheiten, die wichtiger erscheinen, mögen endlich noch etwas genauer besprochen werden. Bei der Behandlung der Teufelerscheinungen ist wiederholt von einer Quasi-Inkarnation des Teufels die Rede. So besonders im Kommentar zu Kapitel 24 der Vita (1022–1042). «*Ce Satan travesti*», heißt es, «*a tout l'éclat d'un dieu antique et d'un ange chrétien. Mais cet éclat est faux, comme une usurpation ou une caricature d'incarnation*» (1025). Oder noch stärker, «*c'est un diable incarné qui vient ici à la rencontre de Martin sous l'apparence d'un homme. Un diable incarné: le mot n'est pas trop fort, car la périphrase de Sulpice est d'une saveur nettement théologique*» (573). Es ist richtig, daß Sulpicius Severus mit *assumere* einen bereits traditionell gewordenen terminus technicus gebraucht (573). Sicher ist es auch am Platze, die Formel *humana specie assumpta*, wie sie für den «Jakobskampf», das heißt, für eine alttestamentliche Theophanie verwendet wird, mit der gleichlautenden Formel für die Teufelerscheinung zu vergleichen (573 Anm. 2). Aber es ist eben auch zu beachten, daß in dieser Formel nicht nur *assumere* sondern auch *species* (*humana*) eine theologische Kategorie darstellt. *Species* in diesem theologischen Sinne nun – es gibt noch verschiedene andere Bedeutungen – wird in der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts wohl auf die Erscheinungen Gottes und der Geister angewendet, nicht aber auf die Menschwerdung. Von dieser heißt es vielmehr, daß das Wort nicht nur gesehen – das entspricht *species* – sondern auch geboren wurde. Vgl. Hilarius, Trin. 5, 17 und in etwa bereits Tertullian, Adv. Marc. III, 9. Oder es wird hervorgehoben, daß das Wort eine *natura corporis*, einen geborenen Körper angenommen hat. Vgl. Ambrosius, Incarn. 3, 22. 83–88. Es ist gewiß nicht zu leugnen, daß, besonders vor dem Konzil von Nizäa, die Menschwerdung als eine Theophanie unter andern, wenn vielleicht auch die höchste, angesehen und dementsprechend mit ähnlichen biblischen und auch antiken Begriffen wie die anderen überirdischen Erscheinungen umschrieben worden ist. Doch im Anschluß an Tertullian hat sich mindestens im Westen eine Tradition herausgebildet, die zu einer klaren begrifflichen Unterscheidung von Menschwerdung einerseits und Theophanien oder Englerscheinungen andererseits gelangt ist. Vgl. dazu mehr in meinem demnächst in *Vetera Christianorum* erscheinenden Artikel: «*Ea specie videri quam voluntas elegerit, non natura formaverit*». Von da aus gesehen, ist es mindestens ungenau, von einer «*véritable parodie de l'incar-*

nation» zu sprechen (573). Man könnte höchstens von einer «*parodie de l'épiphanie du Sauveur*» reden; denn gerade dieser hellenistische Begriff der Epiphanie hat damals noch immer eine weitere Anwendung gefunden.

Vom gleichen philosophischen Hintergrund her muß es auch als ungenau bezeichnet werden, wenn im Kommentar zur ep. 3,17 von «*une sorte de transmutation de la substance du corps*» die Rede ist (1335). Denn einmal ist im Text selbst nicht von *natura demutata*, sondern von *caro demutata* die Rede (342). Dann schließen gerade die Ähnlichkeiten mit Tertullians De Resurrectione 50, auf die mit Recht verwiesen wird (1335), eine solche Sprechweise aus. Für Tertullian gibt es bei der Auferstehung keine Umwandlung der *natura*, des innern Seins der Dinge, sondern der *conditio*. Vgl. Res 57,13, und auch 49, 5 sowie 62,1–4, und dazu die Erklärungen von E. EVANS, S. 332. Eine Verwandlung der Substanz ließe sich höchstens von gewissen Texten des Hilarius her rechtfertigen, dem Sulpicius Severus zudem sicher näher stand als Tertullian. Vgl. Tract. Ps. 2.41 und vor allem Tract. Ps. 143,7. Doch selbst bei Hilarius ist näher zuzusehen. Auch für ihn so gut wie für Irenäus, Tertullian, Origenes und Hieronymus betrifft die Umwandlung nicht die Natur, sondern die Qualitäten, handelt es sich um eine Überführung (*demutatio*) der Substanz von einem Zustand zu einem andern. Vgl. dazu A. FIERRO, Sobre la Gloria en San Hilario, 208–211. 236–243. 282–296, besonders 291, sowie auch P. GALTIER, S. Hilaire de Poitiers, 145 ff.

Weiter wird man mit dem Kommentator nicht ohne weiteres einig gehen, wenn er in seiner Erklärung zur Teufelerscheinung in Vita 24 jede Aktualität eines Antidoketismus ausschließt (1033 Anm. 1). Ist es so gewiß, daß die Art, die Identität des glorreichen Herrn mit dem Gekreuzigten zu betonen, ohne jede aktuelle Note ist? Mußte man nicht immer wieder die Realität der Menschwerdung und zugleich der Auferstehung verteidigen? Vgl. z. B. FILASTRIUS, Haer. 71, 3. Auf jeden Fall genügt es nicht festzustellen, daß sich der Hinweis auf die Wundmale Christi «*par le souvenir des textes johanniques*» erkläre. Abgesehen davon, daß der angezogene Text 1 Jo 4,1–3 nicht von der Wiederkunft, sondern von der Menschwerdung spricht, weist die von Sulpicius verwendete Formel «*in eo habitu formaque qua passus est*» zu eindeutig auf eine nachbiblische Tradition hin, der es daran gelegen war, die Orthodoxie hinsichtlich des wahrhaft geborenen, wahrhaft gestorbenen und wahrhaft auferstandenen Herrn ausdrücklich zu formulieren und

in Schutz zu nehmen. Vgl. dazu Tertullian Res. 51,1: «*idem tamen et substantia et forma qua ascendit, talis etiam descensus*». Außerdem auch Res. 22, 9 f. und Carn. 24, wo Apg 1,11 allerdings ohne termini technici wiedergegeben wird. Eine ähnliche Formel wie bei Tertullian findet sich dann später bei Augustinus, Ep. 187, 3, 10: «*Et sic venturus est ... in eadem carnis forma atque substantia ...*» Vgl. dazu T. VAN BAVEL, Recherches sur la Christologie de s. Augustin, 54 f., wo indes betont wird, Augustinus habe seit 400 die Auffassung von einer Auflösung des Menschlichen ins Göttliche bekämpft und sich damit gegen eine wohl auf Origenes zurückzuführende Tendenz und im besondern gegen Hilarius gewandt. Dem ist allerdings beizufügen, daß auch Hilarius in gewissen Texten die Wirklichkeit der Auferstehung Christi mit Nachdruck hervorhebt. Vgl. besonders Trin. 3,16: «*... haec carnis deprecatio est: in qua eum iudicii die conpunctum et de cruce recognitum universi videbunt, in qua praefiguratus est ...*» Damit nimmt Hilarius ein Thema auf, das bereits in dem schon zitierten Text von Tertullian: Carn. 24 anzutreffen ist. Es mag nun sein, daß die Formel *in forma qua* oder ähnliche theologische Ausdrücke und damit ein besonderes Interesse an der Auferstehungswirklichkeit Christi in den Texten vor 400 nicht so häufig vorkommen. Doch gerade das würde uns in der Annahme bestärken, daß die Frage um 400 eine besondere Aktualität erhalten hat. Daß sie nämlich für Augustinus seit 400 aktuell geworden ist, daran ist nicht zu zweifeln. Vgl. besonders Trin. I, 13, 28–31; Tract. Ioan. 36,12, sowie auch C. Serm. Arian. 12, 9. Sicher ist jedoch auf jeden Fall, daß es mit einem Hinweis auf die johanneischen Schriften nicht getan ist. Im übrigen könnte uns die Bedeutung, die die Frage bei Augustinus besitzt, helfen, die Formel «*in eo habitu formaque qua passus est*» bei Sulpicius Severus auf eine neue Art zu erklären. Wenn schon die Hypothese eines mit der priszillianistischen oder origenistischen Kontroverse zusammenhängenden Antidoketismus nicht befriedigen will, könnte man vielleicht an eine antiarianische Polemik denken. Augustinus geht es nämlich vor allem darum zu zeigen, daß Christus als Mensch im Auftrag des Vaters richten, als Mensch von allen Menschen, selbst den Sündern, gesehen werden und als Mensch Gott in allem unterworfen sein wird und somit nicht der Gottheit nach dem Vater untergeordnet ist. Das erklärt natürlich nicht, warum Martin einen Christus in Kaisergestalt ablehnt, aber vielleicht doch, warum er sich zu einem Christus bekennt, der selbst in der Herrlichkeit noch die Zeichen seiner Erniedrigung trägt.

Schließlich sei noch eine kritische Bemerkung zu einer Erklärung von

ep. 3,13 gestattet. Es wird dort das Ende des Heiligen Martin mit der Agonie Christi verglichen. Aber die «*typologie du Christ à l'agonie*» scheint mir nicht so offensichtlich, wie der Kommentator wahrhaben möchte (1312 Anm. 1). Man muß nämlich nur von der Voraussetzung ausgehen, daß der Titel *Dominus* Christus reserviert wird, und dann ist die Sache nicht mehr so einfach; denn dann spricht Martin eben Christus selbst an, und nicht wie Jesus den Vater. Eine solche Annahme aber rechtfertigt sich aus dem Kontext, wo der Titel *Dominus* mit dem Titel *Christus* alterniert. Es ist denn auch nicht zu vergessen, daß die Frömmigkeit jener Zeit, besonders wenn sie von der Philosophie wenig beeinflusst war, viel mehr christus- als theozentrisch ist. Vgl. dazu K. BAUS, Das Nachwirken des Origenes in der Christusfrömmigkeit des hl. Ambrosius: RömQuart 49 (1954) 21–55, oder auch J. A. JUNGSMANN, Die Stellung Christi im liturgischen Gebet, bes. Nachträge in der 2. Aufl. von 1962. Aus dem gleichen Grund scheint es mir auch viel näher zu liegen, wenn in Vita 5, 5 nicht zwischen *misericordia Domini* und *misericordia Christi* unterschieden wird. Es wirkt denn auch gekünstelt, wenn von einem Übergang von einem alttestamentlichen Thema zur christlichen Botschaft gesprochen wird (567 f.). Ganz abgesehen davon, daß das Thema *misericordia Domini* schon im NT einen christologischen Sinn bekommen hat. Vgl. 1 Kor 7, 25; 2 Tim 1, 18 und besonders Judas 21.

Es braucht nicht mehr eigens hervorgehoben zu werden, daß die vorausgehenden kritischen Bemerkungen – denen übrigens nicht allen das gleiche Gewicht zugemessen werden soll – in keiner Weise den außerordentlichen Wert dieser «Martinus-Summe» (GUY) herabsetzen möchte. Es ist zu klar, daß in einem Werk von solchem Umfang und solchem Reichtum auch Stellen aufgespürt werden können, die man korrigieren und vor allem diskutieren kann. Die gemachten Aussetzungen bezeugen vielmehr, und vielleicht nicht weniger als die sicher verdienten und auch aufrichtig gemeinten Komplimente, welches Interesse dieses, ich möchte fast sagen, bahnbrechende Werk zu wecken vermag. Sie möchten auch nur die stets freundschaftlichen Diskussionen weiterführen, die 1962/63 an der Sorbonne die Teilnehmer an einem Seminar über die Vita Martini immer wieder erwärmten und die mit diesen Zeilen sicher noch nicht abgeschlossen sein werden.